

JAARBOEK 2007

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Prof. dr. H.J.M. Schoot (Editor-in-Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Drs. S. Magnus
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
Prof. dr. R.A. te Velde
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters Orientaliste, Herent (Belgium)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2008

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of € 12,00 (Netherlands), € 18,00 (Europe), € 23,00 (non-European countries). The amount can be transferred to bank account no 455046042 of the 'Universiteit van Tilburg', with reference to 'Thomas Instituut FKT Jaarboek 2007'.

INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i> INTRODUCTION.....	5
<i>Herwi Rikhof</i> ON THOMAS' THEOLOGY OF THE TRINITY. Some reflections with reference to Gilles Emery, <i>La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin</i>	9
1. Introduction.....	9
2. The structure.....	11
3. The present discussion on the Trinity.....	13
4. Introductory elements.....	15
5. Conclusion.....	29
DISCUSSIE ROND G. TER HORST: <i>DE ONTBINDING VAN DE SUBSTANTIE</i>	31
<i>Rudi te Velde</i> HET VERHOUDINGSDENKEN VAN THOMAS.....	33
<i>Gerrit Steunebrink</i> SUBJECT, OBJECT EN DE VERRASSING VAN DE <i>CONVENIENTIA ANIMAE ET ENTIS</i>	51
1. Inleiding.....	51
2. De betrokkenheid van subject en object op elkaar in het menselijk kennen.....	52
3. De <i>convenientia animae et entis</i> en de schepping.....	60

Ad Vennix

DE NIET-WEDERKERIGHEID VAN DE ZINTUIGLIJKE KENRELATIE BIJ THOMAS VAN AQUINO.....	67
1. Inleiding.....	67
2. De niet-wederkerigheid van de kenverhouding.....	70
3. De kritiek van Ter Horst.....	79
4. Kritische kanttekeningen bij de kritiek van Ter Horst.....	83
Summary.....	88

Harm Goris

AQUINAS AS A PHILOSOPHICAL THEOLOGIAN. Review article of Rudi te Velde, <i>Aquinas on God</i>	91
1. Te Velde's double hermeneutical key.....	91
2. Structure of the <i>Summa Theologiae</i>	94
3. Theology as a science.....	96
4. The five ways.....	97
5. The divine essence.....	98
6. Divine names.....	102
7. Creation.....	106
8. Grace.....	109
9. Divine freedom in creating.....	110
10. Grace and created nature.....	113

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2007.....	117
-------------------------	-----

INTRODUCTION

This yearbook of the Thomas Instituut of Utrecht, being the 26th volume in 27 years, is entirely devoted to academic discussion of three important recent studies of the thought of Thomas Aquinas.

The *first* discussion is formulated by Herwi Rikhof, professor for Systematic Theology at the Faculty of Catholic Theology of Tilburg University and director of the Institute. Rikhof expresses his basic agreement of understanding with the important study in Aquinas' theology of the Trinity published by Gilles Emery o.p.: *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (2004). Rikhof questions, though, Emery's order of treatment of Aquinas' trinitarian theology. In doing so he proposes to underline the biblical and economic thrust of it, which was obscured by manualist divisions such as between the treatises *de Deo Uno* and *de Deo Trino*. Why not start an introduction to Aquinas' trinitarian theology, which Emery purports to present, with the question with which Aquinas ends, i.e. question 43 of the *Prima pars* of the *Summa Theologiae*, on the mission of the divine persons, which Rikhof reads as primarily a discussion of the invisible mission of the Holy Spirit? It would at the same time highlight the ongoing relevance of Aquinas' trinitarian theology for modern theology, and render explicit the questions that implicitly guide Emery's approach to Aquinas.

The *second* discussion bears a more philosophical character, and focuses on a dissertation written by Geert ter Horst. Ter Horst defended his thesis in January 2008 at Radboud University Nijmegen. It is written in Dutch, but its title is translated in its English summary: "The dissolution of

substance. A *deconstruction* of the principles of form and matter in the ontology and theory of knowledge of Thomas Aquinas.” The subject of Ter Horst’s critical study is the relation between Aquinas’ theory of substance and his theory of knowledge. Ter Horst argues that there is an unresolved tension in Aquinas’ theory of substance between the form-matter composition of hylomorphic substance and the immateriality of knowing, due to a deeper dualistic tension with the form-matter scheme of Aristotelianism itself. Severe metaphysical (unity of substance), epistemological (real knowledge), anthropological (soul and body) and theological (creation) problems result. A part of his views might be familiar to readers of the *Jaarboek*, since Ter Horst published on the same subject in the *Jaarboek 2003* (pp. 83-118). Three participants in the discussion during the defense of the dissertation, have reworked their criticism, and present it in this volume. The editorial committee is happy to be able to present these three contributions: Rudi te Velde (Tilburg University, University of Amsterdam) on the unity of material substances and the proportionate relation between its principles, Gerrit Steunebrink (Radboud University Nijmegen) on the harmony of mind and being, and Ad Vennix (Radboud University Nijmegen) on the lack of reciprocity in the relation of knowing and its consequences for Aquinas’ teaching of substance. As it turns out, Ter Horst’s severe criticism of Aquinas is answered in diverse and thought provoking ways, showing Aquinas’ permanent relevance in perennial questions. Interestingly enough, both Te Velde and Steenebrink signal that Ter Horst does not give due attention to the fact that Aquinas’ interest in this topic is motivated by the Christian faith in creation, which influences his account of the relation between form and matter and act and potency. If Ter Horst were right, the idea of creation becomes impossible because of the impossibility to reduce created pure potentiality to uncreated pure act. In a painstaking analysis Vennix shows

how Ter Horst's reading of Aquinas is in a certain sense much too modern, voicing a modern 'democratization' of substance.

This latter concern also plays an important part in the *third* discussion undertaken in this *Jaarboek*. Harm Goris gives his reading of the recent book by Rudi te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Originally, this was a contribution to a morning of studies which the Institute organized on June 23, 2006, on the occasion of the publication of Te Velde's acclaimed study. Goris detects a double hermeneutical key which guides Te Velde's interpretation of Aquinas, of which one element certainly is to be constantly aware of the absence of metaphysical concerns in modern philosophy, which might hinder a correct interpretation. Goris reports Te Velde's interpretation on a number of points: the structure of the *Summa Theologiae*, *Sacra Doctrina*, the five ways, the divine essence, divine names, creation, and grace. At the end Goris singles out two topics where he formulates a critical review of Te Velde's interpretation. Goris questions the accurateness of the account of divine freedom in creating, stressing that Aquinas must be understood to include in God's freedom the 'choice' whether to create at all; divine goodness does not spontaneously move God to create. Secondly, Goris reminds of the classical interpretation of the human natural desire for God as *velleitas*, and emphasizes that such an interpretation could prevent Te Velde from the contradictory statements he makes on this subject. Aquinas only reluctantly talks about a participation in divine nature through grace. Deification occurs not on the level of essential being but on the level of intentional operations.

Cristina Pumplun, secretary of studies, wrote once again the Annual Report 2007, which concludes the volume.

Our periodical still bears the title *Jaarboek of the Thomas Instituut te Utrecht*. Our Institute is attached, since the beginning of 2007, to the newly erected and pontifically approved of Faculty of Catholic Theology, which is a faculty

of Tilburg University. The faculty has two locations, one in Tilburg and one in Utrecht. The location of the Institute still is Utrecht, so there fortunately is no reason to change our name.

Once again I must say I am impressed with the way in which the publication of another *Jaarboek* was actually accomplished. Deadlines were stretched, but we made it even four days earlier than last year. We wholeheartedly thank all those who have contributed, in whichever way.

July 15, 2008
Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

**ON THOMAS' THEOLOGY OF THE
TRINITY**
**Some reflections with reference to Gilles Emery,
*La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin***

Herwi Rikhof

1. Introduction

In 1995 Gilles Emery's dissertation *La Trinité créatrice* appeared and in 2004 his *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* was published; in the mean time he has published a number of studies on Thomas' theology of the Trinity.¹ While in his first book Thomas' commentary on Peter Lombard's sentences, the *Scriptum*, was the central text, in *La théologie trinitaire* he concentrates on the *Summa Theologiae* to explore and explain Thomas' theology of the Trinity. That does not mean that he limits himself in this book to the *Summa*: texts from the *Scriptum*, *de Potentia*, *de Veritate*, the *Summa contra Gentiles*, the *Compendium*, from Thomas' commentaries on John and Paul are also part of his exploration. Moreover, Emery occasionally refers to Thomas' contemporaries like Albert the Great and Bonaventure and to

¹ *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995; *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Les Editions du Cerf, Paris 2004. Pagenumbers in parentheses in this article refer to this edition. An English translation by Francesca Murphy was published in 2007 by Oxford University Press: *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*. See for some articles the list in *La théologie trinitaire*.

his predecessors, e.g. Lombard and Augustine. But his aim is neither a chronological reconstruction of Thomas' views nor a comparative study, although he gives a little but highly interesting survey of the various ways Thomas has structured his systematic discussions of the Trinity (pp. 49-52) and gives a clear sketch of the development of the theory of the appropriation in the 12th and 13th century (pp. 370-377). He mainly wants "to offer an introduction to the reading of the treatise on the Trinity in the *Summa*" (p. 12), to present "an introduction to the synthesis that the treatise of the *Summa* wants to give" (p. 13). This introduction is meant for students and for those who want to get a general view and not a very detailed commentary on various *quaestiones* or *articuli*.

In my discussion of this important contribution to the understanding and appreciation of Thomas' theology of the Trinity I want to pose some questions and make some critical remarks, not because I disagree with Emery on major points, but because basically I agree with his reading of Aquinas. Precisely because of this basic agreement, I want to point to some inconsistencies or perhaps better to some elements or features of his reading that seem to me not sufficiently developed in the direction he indicates. There are several interesting topics in this book that I would like to discuss, but I have to limit myself and I'll concentrate on one question and elaborate a number of aspects of that question.

That question is whether such an 'introduction' – meant for the purpose Emery indicates – should be structured the way it is structured. I'll start with some remarks about the structure of this 'introduction' and then place this book in the current renaissance of the theology of the Trinity. Then I'll turn to the first chapters of this book and will conclude with some remarks about Emery's treatment of one *quaestio*.

2. The structure

At first glance, Emery seems to follow the order in which Thomas discusses the various aspects of the theology of the Trinity, but a closer look reveals some important departures and differences. First, Emery, before he starts to read the opening *quaestio* (q. 27), discusses in three chapters the revelation of the Trinity, the project of the speculative theology of the Trinity and the structure of the treatise on the Trinity in the *Summa*. Secondly, after three chapters each dedicated to a *quaestio* of the *Summa* (processions, relations, person), he combines three *quaestiones* (30, 31 and 39) in one chapter: trinitarian monotheism. Thirdly, *quaestio* 32 on knowledge does not receive a separate chapter. Fourthly, in chapters 8, 9 and 10 (“La personne du Père”, “La personne du Fils”, “La personne du Saint-Esprit”) he discusses the one *quaestio* about the Father, the two *quaestiones* about the Son and the three about the Spirit, while a part of *quaestio* 36 about the name Holy Spirit is treated in a separate chapter: “La Saint-Esprit procède du Père et du Fils”. Fifthly, only in the final one of the last four chapters Emery analyses a *quaestio*, namely 43 on the missions. In the other three chapters, he discusses the interior reciprocity of the persons, appropriation and the acting of the Trinity with regard to the creation. But these chapters are not exactly discussions of the *quaestiones* 39-42. The chapter on appropriation deals with a part of q. 39. In the footnotes most of the references are to other works by Thomas.

Some changes and differences seem obvious, like the three more or less introductory chapters, others seem – at least at first sight – less obvious, as the discussion on acting with regard to the creation. Why does Emery change – that is rearrange, combine, leave out and insert – the structure of the *Summa*? What is his agenda and how should one evaluate this? These questions are relevant and important since – as Emery remarks – the interpretation of the doctrine of the Trinity of

the *Summa* is “directly related to its structure”, for the structure “contains and reveals” the main guiding ideas (p. 49). One can find an answer to these questions in the introductory and concluding remarks.

As mentioned already, Emery indicates in his introduction that he does not want to present a specialised study of Thomas’ theology. The *Summa* was after all written for students to help them to understand the revelation. So, he wants “to offer an introduction to the reading of the treatise on the Trinity in the *Summa*” (p. 12). For this introduction it is necessary to know the foundations of trinitarian reflections and this is why he starts with three preliminary chapters that form “a general introduction to the trinitarian treatise”. In the following twelve chapters he traces “the way of the theology of the Trinity” (p. 13). He gives also an indication of the structure of that way. First, the three pillars of the doctrine. These are not easy but decisive topics, since they enable “an authentic trinitarian monotheism” (chapter 7). Moreover, they form a preparation to the discussion of the three persons in their distinctive properties and their mutual interior communion. These distinctive properties shed also light on the activity of the Persons in the history of salvation. The final three chapters discuss this creative and salvific activity. After all, a correct understanding of creation and salvation is the motive or aim of the revelation of the Trinity (p. 13).

These general remarks receive more relief when Emery in his conclusion singles out four elements for his “bilan intermédiaire et provisoire”: the relationship between the economy and the theology, the attention to the divine persons, especially the Holy Spirit, the central place of relations, and the contemplative dimension of the theology of the Trinity (p. 483).

Anyone familiar with the recent renaissance of the theology of the Trinity will recognise these elements as issues in the current discussion. Although Emery does not refer explicitly or extensively to these recent developments, there

are some (subtle) indications that it figures in the background, the use of the terms “economic Trinity” and “immanent Trinity” (p. 54) and a somewhat cautious remark about the “functionalisation” of the contemporary trinitarian discourse (p. 57). However that may be, it seems to me that his book should be placed in this context, not because it appears in a period that one can notice a renewed interest in the theology of the Trinity, but also because part of this factual context are some highly critical remarks about Thomas’ theology of the Trinity, especially as expressed in the *Summa*. By placing this book in the context of that recent renaissance, moreover, its relevance and importance can be shown, for it does contribute in a considerable way to that development, since it challenges (in fact) those highly critical remarks.

And there is yet another reason for considering this book in this context and that is a systematic one. One can, of course, consider Thomas’ theology purely historically, but that does not seem to be Emery’s approach, nor is it mine. That means that reading, interpreting and explaining Thomas involves also some form of discussion with current insights and sensitivities. The present discussion on the Trinity is both heuristically and hermeneutically relevant and important.

3. The present discussion on the Trinity

As a starting point of the recent renaissance of the theology of the Trinity, one can take Rahner’s contribution about the theology of the Trinity in *Mysterium Salutis*. For it sets an agenda for that renaissance and since the considerable number of books and articles on the theology of the Trinity that have appeared over the last thirty to forty years can be construed as filling out that agenda.² Central to that contribution is an

² K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*.

axiom that has become central to the subsequent development of the theology of the Trinity as well: ‘the immanent Trinity is the economic Trinity and vice versa’. The final clause has received considerable criticism and is often dropped, but the first part expresses the *communis opinio* of theologians currently writing on the Trinity. Rahner did not only call attention to the importance of what he calls the economic Trinity, but he also gave it priority over the immanent Trinity. Some theologians have concluded that therefore the *theologia* – focussing on the immanent Trinity – is not only unimportant, but also highly problematic and even unnecessary.³ By calling attention to the economy Rahner has also called attention to the Persons acting in the history of salvation and to them acting differently.

Rahner proposed his axiom and program because he was dissatisfied with the place and the function of the theology of the Trinity both in theology and spirituality. He points to the so called rule *ad extra* and the theory of appropriation connected to that rule as one of the reasons for the irrelevance of the theology of the Trinity. Another point of his criticism concerns Thomas’s theology of the Trinity in the *Summa*. In the *Summa*, Thomas structures his discussion differently from e.g. Lombard and therefore differently from his commentary on Lombard. And when Lombard’s *Sentences* were replaced by Thomas’ *Summa* as the textbook for theology, this different structuring became fatally influential. For in the *Summa*, Thomas does not start with “the Father as the origin without origin of divinity and reality”, but with “the nature common to the three Persons”. This starting point has brought the theology of the Trinity into a “splendid isolation”, since it seems that everything that is relevant for us is already

Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317-401.

³ See e.g. C. LaCugna, *God for us. The Trinity and Christian Life*, New York 1991.

discussed in this opening treatise *de Deo Uno*.⁴ Moreover, in *de Deo Trino* the focus is on God as such, on “the immanent Trinity”. If one considers, on top of that, the formal and abstract way of talking in that treatise, the impression is given of a Trinity closed in itself and not open to the outside.⁵

In a footnote Rahner recognises that this negative verdict about Thomas' *Summa* is a provisory one, since historical research has to be done. But many theologians have accepted Rahner's analysis without this caution and blame Thomas for the ‘splendid isolation’ of the doctrine of the Trinity and often this is, as in Rahner, combined with a prevalence for the theology of the Greek Fathers. With this background in mind I'll return to *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* and will discuss first some elements of the three introductory chapters.

4. Introductory elements

The third of these introductory chapters is concerned with “the structure of the treatise on the Triune God”. As I mentioned already, Emery discusses in this chapter briefly the way Thomas structures his discussion in the other systematic works, but the main attention goes to the *Summa* (pp. 52-66). In this analysis Emery mentions four issues. First, he points to the theocentric aspect of Thomas' theology (and of the Christian doctrine) and to the three-partite structure Thomas announces at the beginning of the *Summa*.⁶ He does not only remark that Thomas does not indicate two treatises (*de Deo*

⁴ Rahner (1967), o.c., 324.

⁵ *Ibid.*, 325.

⁶ *STh* I, q. 2 introduction: “Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum; terio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.” Cfr. also the introductions to q. 27 and q. 44; see also Emery's remarks on p. 58 (2004), o.c.

Uno and de Deo Trino) but one *consideratio de Deo*, but also that the economy is part of this study of God. The *processio creaturarum a Deo* covers both the creation and the divine action in the world, including aspects of the creatures' return to God (p. 53). Since Thomas links the *processio* of the creatures to the *processio* of the divine persons, the divine action is not only related to the divine essence but also to the mystery of the Trinity (p. 54). Emery concludes that a double distinction lies at the basis of the three-partite structure Thomas indicates: God in his immanent life and in his creative and salvific action, and, the divine nature and the distinction of persons.

Second, he discusses the first distinction and links this to q. 2-43 and to q. 44, and the following *quaestiones* respectively. For the distinction he points on the one hand to discussions in the early Church about the views of Arius and Sabellius concerning Son and Spirit, and on the other hand to Thomas' Aristotelian philosophy of action: the distinction between immanent and transitive actions.

Third, Emery comments upon the second fundamental distinction, the distinction between the *essentia divina* and the *distinctio personarum* or the distinction between what is common and what is proper to each person (p. 59). The *de Deo* is a "combination" of the study of what is common to the three persons and what is distinctive, the nature and the properties (p. 61). Both discussions are required and again Emery refers in this context to a patristic discussion. The order of the discussion of these two aspects Thomas bases on our order of knowledge: q. 33 a. 3 ad 1. But this consideration is not typical for Thomas or, as Emery adds, for Augustine, since it can also be found in the theology of the Capadocians, especially Gregory of Nyssa (p. 63).

Fourth, he discusses the internal structure of the treatise on the Trinity. Central to the whole treatise on God is

the concept of person as “subsistent relation”.⁷ But that means that before the concept of person can be discussed, the concept of “relation” has to be studied, and before that the concept of *processio*, since we perceive *processio* as the foundation of *relation* (p. 63). That is to say that Thomas in the *Summa* does not present a reconstruction of the development of the Trinitarian faith throughout the ages, but “a speculative understanding of the faith”, in an order “reverse to the order of our discovery” (p. 64). The same structure – that the one *quaestio* prepares the discussion for the following one – can be discovered in Thomas’ study of the three persons, which Emery calls “the principal part of the trinitarian treatise” (p. 65). And he suggests that when *quaestiones* 27 and 28 are put in brackets, the whole treatise (q. 29-43) could be labelled: the divine persons, for Thomas first discusses the meaning of the concept person and how we know the persons (qq. 29-32), then he studies each of the three (qq. 33-38) and he finishes with the “rappports” of the persons (qq. 39-43).

The way Emery discusses these four issues asks for some comment. Although Emery does not explicitly mention the contemporary criticism of Thomas’ theology of the Trinity that I have indicated, the two references to the patristic discussions can be read as a response to that criticism and to the rather common cliché that there is a profound difference between the Greek and the Latin approach to the Trinity.

Emery is quite correct in pointing to the three-partite structure of the *consideratio de Deo* and also correct in mentioning that neither the later (neo-scholastic) distinction – or even separation of the two treatises *de Deo Uno* and *de Deo Trino* – nor the division between a philosophical (*de Deo Uno*) and theological (*de Deo Trino*) approach to God can be found in Thomas’ text. But it seems that he is not completely free from this ‘modern’ reading of Thomas, for he uses over and

⁷ *STh* I, q. 29 a. 4: “Relatio ut subsistens”. See Emery (2004), o.c., 63; cf. also p. 66.

over again, as may be clear from my summary, the term “treatise”, a term not to be found in Thomas’ text, but sometimes added by later editors.⁸ He uses also the terminology “immanent Trinity” and “economic Trinity” Rahner uses (and Thomas does not). But a more important indication of this ‘modern’ interpretation seems the way he applies this distinction between immanent and economic Trinity namely to the first two parts of the *consideratio de Deo* and to the third part respectively (p. 54). That does not seem to be correct, for Thomas does not only pay attention in q. 44 and the following *quaestiones* to the ‘economic Trinity’, but also in the previous *quaestiones*. Emery does recognise the presence of the economy in q. 43, although he stresses that Thomas does not “cease” to pay attention to the innertrinitarian mystery (p. 65).

But it seems that this emphasis on the innertrinitarian mystery is somewhat misguided, for the central concept of that *quaestio* is *missio*, an ‘economical’ concept par excellence. I will return to this *quaestio* later. Moreover, the economy is also present in Thomas’ discussions of the biblical titles (or terms) *Verbum* for the Son and *Donum* and *Amor* for the Spirit. The economy is not Thomas’ primary concern – that indeed is the *theologia* – but as he remarks in his discussion of *Amor*, one of the two titles of the Spirit: “Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.”⁹

Emery, again, is quite correct to point to “person”, to “subsistent relation” as the central theme, and his suggestion

⁸ See H. Rikhof, Aquinas’ Authority in the Contemporary Theology of the Trinity, in Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Vol. VII, Leuven 2002, 213-234.

⁹ *STh* I, q. 37 a. 2 ad 3m.

to give the *quaestiones* 29-43 the title “the divine persons” is in that respect understandable. But it seems that in making that suggestion he overlooks two important other structural elements. One of these elements Emery mentions when he points to the order of understanding that is the reverse of the order of discovery; the other is concerned with the presence of Scripture in these *quaestiones*. I will return to the first element later, but now I want to comment briefly on the second.

When one concentrates on the explicit presence of Scripture in these *quaestiones* one discovers that in certain *quaestiones* they hardly occur, as e.g. in q. 29, a. 1-4 on the meaning of ‘person’, while in others they do and they are the moving force in the analysis and argumentation as e.g. in q. 42 on the person’s co-equality (a. 4-6). And as I will show when discussing q. 43, the presence of Scripture becomes even more obvious when one reads a *quaestio* closely. Scripture is hardly present in those *quaestiones* in which Thomas is concerned with some kind of conceptual analysis. If one takes these data and combines them with the other element – the order of understanding – then one can see that these *quaestiones* concerned with the “trinity of persons in God”¹⁰ show two series of *quaestiones*, each culminating in a biblical reflection: qq. 33-38 and qq. 42-43.

I now want to elaborate these points further and I want to do that by returning to the terminology of ‘immanent Trinity’ and ‘economic Trinity’ Rahner uses in his axiom and Emery also employs, and then comment on the *ordo disciplinae* Thomas refers to in his introduction to the *Summa*.

The terminology ‘immanent Trinity’ and ‘economic Trinity’ can be somewhat confusing, because ‘immanent’ commonly is used in opposition to ‘transcendent’ and refers then to what is meant by ‘economic’: the presence of God in our history and reality. Moreover, this terminology suggests

¹⁰ *STh* I, q. 27, intro: “Ad trinitatem personarum in divinis”.

two different entities that consequently are said to be identical. It seems better to use the original terminology of *oikonomia* and *theologia*, since these terms do not contain these confusing and undesirable connotations and, more importantly, indicate two different ways of talking about the same reality. These two different ways of talking are not typical or exclusive to theology: they can be noticed in our ordinary speaking as well: an attention to the historical, the anecdotal, the narrative and an attention to the conceptual, the analytical (or even the ontological). The question e.g. who somebody is can be answered with stories (she lives there, works there, does this that and the other), with some analytical comments (she is trustworthy, thoughtful, a good person), and often is answered with a combination of both ways of talking.

A good example of this combination can be found in the Creed of Nicea-Constantinople, in the section about Jesus Christ. That section starts with a part in which conceptual, analytical language is used, culminating in “of one being with the Father”. The second part consist of a narrative: starting with the birth of Jesus and ending with his return in glory. The link between those two different types of language or even the centre of that whole section is the phrase “for our sake and for our salvation”. The combination of those types of language, that is to say, the addition of the analytical, conceptual language to the already existing narrative and historical section became necessary because all parties involved in the christological discussion of the fourth century agreed about the narrative and even the crucial confession of the incarnation “for our sake and for our salvation”, but gave a rather different interpretation of that narrative and of its meaning on the conceptual and ontological level. And therefore a recourse to that conceptual language became necessary. Athanasius’ original reluctance to use terms like *homoousios* is an indication of the pressure involved in this move. The same process repeated itself in the later discussions about the role of the Spirit, be it that for tactical reasons the *homoousios* was

not included in the section on the Spirit in the proposed Creed at the council of Constantinople. This historical development is systematically highly relevant. It shows that the conceptual, the analytical language, the *theologia*, is introduced to interpret correctly the *oikonomia*, and that it is important not only to be aware of its original function, but also to remain aware of that function. The place of the *theologia* is a secondary one and its function is to explain and to interpret correctly and thereby to safeguard the *oikonomia*. This is, of course, the thrust of Rahner's axiom and despite my reservations about the terminology used I think its thrust is of decisive relevance and that it rightly functions as the unquestioned starting point in the correct discussions on the Trinity.

Thomas presents in his introduction to the *Summa* the whole enterprise under the auspices of *ordo disciplinae*. That means at least two things: he presupposes a more or less thorough knowledge and intimate familiarity by the student or the reader of faith and Scripture. The *Summa* is not a catechetical project, not even a highly sophisticated one, but an academic theological project. That presupposes also a certain understanding by the author of the *disciplina*, or more precisely, a certain understanding of its didactic aspects. Thomas' few remarks about that aspect – and they form the reason why he started with the project of the *Summa* in the first place – reveal that he wanted to avoid many needless questions and discussions. And anyone comparing the *Summa* with e.g. the *Scriptum* or the *Quaestiones Disputatae* can see that Thomas indeed cuts down on questions and arguments, and discovers, too, that Thomas, at times, is so rigorous that one needs to have recourse to the other works as well to understand the *Summa*. Thomas does not explicitly indicate, though, that part of his didactic conception is to provide his students (or readers) with the conceptual tools required for understanding faith and Scripture. But one can discover both on the level of the organisation of the *quaestiones* as well as

on the level of the organisation of the various articles within a *quaestio* a movement from concept to content, from an attention to tools for a reading of Scripture.¹¹

Emery is well aware of these elements since he does not just start with a general introduction or with one introductory chapter on the structure of the discussion in the *Summa*, but with two other introductory chapters as well: a discussion on the Revelation of the Trinity and a discussion on the type of theology. His discussion in the first chapter on the Revelation of the Trinity more or less starts with a remark about the difference between our way of discovering the Trinity and our way of presenting the theological understanding of the mystery (p. 17). Emery uses this difference to contrast Thomas' biblical commentaries with the *Summa*: in the *Summa*, the "second reality" (i.e. our salvation) is explained by the "first reality" (i.e. the divinity of Son and Spirit) – that is the order of doctrinal discourse one usually encounters in his systematic works. In the biblical commentaries, though, Thomas reverses the order: he shows the "first reality" starting from the "second reality". This is "the order of discovering the mystery" (pp. 22-23). Emery concludes his first chapter with the remark that Thomas' theology of the Trinity has its source in the economy (p. 27).

Before I want to draw some other conclusions from this difference than Emery in fact does, I want to comment on his use of the formulation "first and second reality". I do not find that formulation very helpful. It resembles too much the terms Rahner uses in his axiom, with the undesirable connotations. Moreover, 'first' and 'second' suggest an order in priority, especially since in time, in the process of discovery the first reality is second and the second first. But the whole *theologia* (or to use a term Thomas uses *ab aeterno*) is a

¹¹ For another example see H. Rikhof, *Theological Virtues and the Role of the Spirit*, in *Jaarboek 2004 Thomas Instituut te Utrecht* 24 (2005), 9-32, esp. 21-22.

reflection beyond those categories. Finally, it seems not to capture adequately Thomas' explicitly expressed view that what is of principal concern in the theology of the Trinity is the correct understanding of the salvation of mankind: "[...] cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. [...] Alio modo et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti."¹²

Although I am well aware that precisely the definition of creation as *creatio ex nihilo* and that Thomas' careful use of the distinction *relatio realis* – *relatio rationis* prevents any confusion between these two 'realities' – i.e. between God on the one hand and creation and the history of salvation on the other – I am also aware these reminders are just that: reminders, reflective distinctions. 'First' and 'second' reality suggest more than that. We have to say that the Creator would be God without being Creator, that being Creator does not make God more God and so on, but we have to know, too, that in saying we do not exactly know what we are saying. We have to say – Thomas argues in one of the crucial *quaestiones* with which he starts "quomodo Deus non sit" – that God is *omnino simplex*. But as he reminds his readers in the context of the discussion on the Trinity, we do not know what that means.¹³

Thomas' theology of the Trinity has its source in the *oikonomia*. It is therefore a pity that, in a book presented as an introduction, this source is not used more systematically. I would like to argue that precisely to show the importance of the type of theology Thomas is engaged in – and in the second chapter ("Le propos de la théologie trinitaire spéculative") Emery gives a good outline of that type of theology – one has to reconstrue his discussion. One has to do more than (just) to

¹² *STh* I, q. 32 a. 1 ad 3m, quoted by Emery (2004), o.c. on p. 16.

¹³ *STh* I, q. 32 a. 2; cf. *STh* I, q. 3 a. 7.

explain the structure or the movement of his discussion, however insightful that may be. But one has to reconstruct the whole and present Thomas' arguments and insights differently from his own presentation. In other words: one has to start with the end, with *quaestio* 43 and then move backwards to the more conceptual *quaestiones*.

The reasons for this rather radical reconstruction are varied. One is didactic. Thomas' view on the *ordo disciplinae* cannot easily be shared in our time. The intimate familiarity with Scripture and faith Thomas presupposes constantly is too often not present. Rahner's remark about most Christians being "only 'monotheists'" and his observation about the little impact the doctrine of the Trinity has in spirituality, should not be taken too lightly.¹⁴ Especially, since it has become clear in this renaissance of the theology of the Trinity how 'theistic' the modern conception of God is. Another reason is the importance of the type of reflection Thomas exhibits in his discussion of the Trinity. That kind of contemplative theology has become only more urgent with regard to developments in the theology in general, but certainly with regard to positions defended in the current renaissance of the theology of the Trinity. In reaction to the rather abstract and closed theology of the manuals, the attention to the revelation of the Triune God in the history of salvation easily becomes almost exclusive. But the usefulness and even necessity of the *theologia* and of this kind of contemplative theology can best and most convincingly be shown from within the *oikonomia* as a function of the *oikonomia*.

Yet another reason is that the *oikonomia* is not just a starting point for theological reflection, but the constant source and permanent check of that reflection. In other words, not a ladder that can be discarded, but a permanent foundation. To give the *oikonomia* priority is a necessary, be it not sufficient,

¹⁴ Rahner (1967), o.c., 319-321.

condition for the correct functioning of contemplative theology.

Apart from these more didactical and methodological considerations there is also a reason more concerned with the content: it is in fact the content side of taking the priority of the *oikonomia* seriously. If one would start where Thomas ends – i.e. with the *missiones* – one would not only be able to show Thomas' movement of thought, but one would also be able to show how important the Holy Spirit is in his theology. This is relevant with regard to yet another cliché that is often repeated and not so often examined: that the western theology has forgotten the Spirit. Emery mentions as one of the elements of his concluding evaluation that that role is important and I think he is correct. Thomas does give a strong interpretation of the passages in Scripture on the workings of the Spirit (e.g. the passages on adoption and sonship) in the biblical commentaries. He does the same in his systematic works. An example is his discussion of the Spirit parallel to the discussion of the Son in the *Summa contra Gentiles* IV and especially the beautiful chapters 21-22 on the role of the Spirit in the life of the faithful as a work that best can be understood on the model of friendship.

As Emery shows in some “summarizing” quotations, Thomas does mention the Spirit explicitly next to Christ in those methodologically and structurally important texts, even mentions the role of the Spirit in the life of Christ.¹⁵ One of those texts I have already quoted: q. 32 a.1 ad 3m. Emery fortunately does not follow Geyer who in his edition chooses “gifts” (*dona*) of the Holy Spirit instead of “gift” (*donum*). The Blackfriars edition, however, follows Geyer and indicated in a note that the Leonina and the Piana have *donum*. The remark explaining this choice for the plural – which entails also a choice of the *genitivus objectivus* over the *genitivus subjectivus* – is revealing in its inconsequence: “It is also in

¹⁵ *STh* II-II, q. 2 a. 8, quoted by Emery on p. 17.

greater harmony with the explicit teaching of St Thomas about the necessity of the gifts of the Holy Ghost for salvation (cf. 1a 2ae, 68, and 2). But ultimately it is of small importance which reading we choose since we have the gifts of the Holy Ghost only if the Holy Ghost is given to us and dwells in us. cf. 1a 43.3, 5.1 Sent. 14, 2, 2.”¹⁶

Emery dedicates a chapter to the *quaestio* about the missions (q. 43). He qualifies this, like Schmidbauer in his book *Personarum Trinitas*¹⁷ as a pivotal *quaestio* and also as one of the most difficult *quaestiones* of the whole treatise (p. 429). He discerns in this *quaestio* two preamble articles in which Thomas clarifies the concept *missio* and a discussion about the effects of the *missiones* of Son and Spirit, the invisible and visible missions of Son and Spirit. In the section on “the ‘invisible’ mission, the gift of Son and Spirit to the saints” (pp. 439-465) Emery starts with some preamble precisions (pp. 440-442), continues with an analysis of the way Thomas discusses the *missiones* in the *Scriptum* (pp. 442-447), and turns then to the *Summa* (pp. 447- 456) to discuss (1) the presence of God known and loved, (2) the gift of Son and Spirit, (3) the distinct and inseparable missions, to conclude with remarks about the experience. A closer reading or even a more precise reading of some of the articles of *quaestio* 43 than Emery in fact gives, would have made his claim about the central role of the Spirit in Thomas’ theology stronger. For Emery keeps referring to both Son and Spirit, while Thomas seems to be more specific and seems to be mainly interested in the mission of the Spirit. Thomas discusses the invisible mission in four articles (aa. 3-6); the visible mission in just one (a.7). That suggests that his main attention goes to the

¹⁶ St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Volume 6. *The Trinity* (1a. 27-32). Latin text, English translation etc., Ceslaus Velecky O.P., Blackfriars 1965, 108-109, note h.

¹⁷ H. Chr. Schmidbauer, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 645.

invisible mission. The fact that he in a.7 only discusses the visible mission of the Spirit underlines this, but suggests also that his interest is mainly in the mission of the Spirit. Although Thomas does pose the question whether it is fitting (*conueniens*) that the Son is sent (a. 5) – and answers that question positively – the way he argues in both the *corpus* and the answers to the *objectiones* shows that he does not talk about the mission of the Son without the mission of the Spirit. He significantly argues that the Son is not just the Word (or just any word) but the Word breathing Love, and that consequently the aim of the mission of the Son is not some intellectual perfection, but that kind of intellectual instruction that bursts forth in the affect of love.¹⁸ The suggestion that the mission of the Spirit is at the centre of Thomas' attention when discussing the *missiones* is the clearest, though, in article 3 in which he inquires *secundum quid divina persona invisibiliter mittitur*. In the *objectiones* three possible answers are presented: the *gratia gratis data*, the *gratia gratum faciens* and the *divina persona*. In his reaction Thomas in fact accepts all three answers, but argues that the two kinds of grace are given because the divine person is sent and given.¹⁹ Thomas uses

¹⁸ *STh* I, q. 43 a. 5 ad 2m: “Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalm., *in meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est*.”

¹⁹ *STh* I, q. 43 a. 3: “Respondeo dicendum quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est

both terms, *mitti* and *dari* and analyses them both. In the first sentence of the *corpus* he uses his analysis of *missio* (construed in the first articles of this *quaestio*) and an analysis of *donum*, one of the titles of the Spirit.

Thomas' argument for his complex answer consists of two parts. In the first part he concentrates on *missio* and mentions both knowing and loving as the two faculties characteristic for the rational creature, the two faculties that accord with the mission of Son and Spirit. But he mentions also the biblical phrase usually associated with the Spirit: living as in a temple.²⁰ In the second part he mentions the Spirit twice and uses again elements from the analysis of *donum*, especially the distinction between *uti* and *frui*. When one looks back to the *objectiones* and the *sed contra* this special attention to the Spirit is not so strange, since in all but one the Spirit is mentioned. That picture returns in the replies to the *objectiones*.

nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.”

²⁰ Cf. I Cor 3,16; 6,19; Eph 2,22.

5. Conclusion

It was with pleasure that I have read Emery's book on Thomas' theology of the Trinity. The critical remarks I have made I could make because I recognised so much and I have made them because I think they can strengthen the arguments and analyses Emery puts forward.

DISUSSIE ROND G. TER HORST: DE ONTBINDING VAN DE SUBSTANTIE

In januari 2008 promoveerde Geert ter Horst aan de Radboud Universiteit Nijmegen met een kritische studie over de filosofie van Thomas van Aquino: *De ontbinding van de substantie. Een deconstructie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en de kenleer van Thomas van Aquino*.¹

De redactie van het *Jaarboek van het Thomas Instituut te Utrecht* wilde het verschijnen van deze studie over Thomas niet onopgemerkt voorbij laten gaan en heeft drie leden van de promotiecommissie verzocht hun oppositie tijdens de promotie uit te werken tot een discussiebijdrage voor het *Jaarboek*. De drie bijdragen bedoelen geen samenhangende recensie van het boek van Ter Horst te geven; ze plaatsen kritische kanttekeningen bij bepaalde onderdelen van de kritiek die Ter Horst in zijn studie formuleert op het vorm-materie denken van Thomas. Als zodanig zijn ze bedoeld als discussiebijdragen die reageren op de uitdaging van de kritische bespreking van Ter Horst en proberen aan te geven hoe en waar Thomas ook anders, subtieler, genuanceerder, diepzinniger en eventueel vruchtbaarder gelezen kan worden.

(Rudi te Velde)

¹ Delft (Eburon) 2008.

HET VERHOUDINGSDENKEN VAN THOMAS

Rudi de Velde

De kritiek van Geert Ter Horst betreft met name de vermeende spanning in het denken van Thomas tussen enerzijds de hylemorfistische samenstelling van de materiële substantie en anderzijds de immaterialiteit van het verstand als beginsel van het kennen.¹ De beginselen van vorm en materie zorgen, zo is de gedachte, op allerlei gebieden van Thomas' denken voor fundamentele problemen en spanningen. Bijvoorbeeld de voor Thomas zo belangrijke gedachte dat ziel en lichaam van de mens enerzijds een substantiële eenheid vormen, waarbij de ziel de rol vervult van 'vorm van het lichaam' (*forma corporis*), anderzijds de stelling dat de ziel als beginsel van de intellectuele kenakt een immateriële zelfstandigheid (*in se subsistens*) is die het lichaam overstijgt. Kan dit samen gaan? Ter Horst denkt van niet en ziet hier de negatieve gevolgen werkzaam van het niet opgeloste antagonisme van de beginselen vorm en materie.

De kritische analyses van Ter Horst in zijn dissertatie getuigen van een grondige kennis van het werk van Thomas. Het boek stelt tal van vragen aan Thomas die serieus genomen moeten worden en die aanleiding geven tot een fundamentele discussie over de zin en gelding van de grondbegrippen van deze (aristotelische) manier van denken. Maar tegelijkertijd is, zo

¹ Geert ter Horst, *De ontbinding van de substantie. Een deconstructie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en de kenleer van Thomas van Aquino*, Delft 2008.

moet gezegd worden, de manier waarop Thomas kritisch ondervraagd wordt soms ook irritant en onbevredigend. De auteur heeft geen of te weinig oog voor de – bij een analogie-denker als Thomas toch reële – mogelijkheid dat iets zowel het ene als het andere kan zijn. Ter Horst toont de neiging om wat op het eerste gezicht spanningen of ambiguïteiten zijn op te spits te drijven en er absolute tegenstellingen van te maken. Zo stelt Thomas – in het bovengenoemde voorbeeld – dat de menselijke ziel zowel *in se subsistens* is, als ook *forma corporis*. Je zou daarop kunnen reageren door dit ‘zowel-als’ op te vatten als een misschien nog wat onbeholpen poging een diepere speculatieve waarheid over de ‘ziel’ tot uitdrukking te brengen: de ‘ziel’ is misschien in bepaalde zin beide en incorporeert daarmee een bepaalde spanning die bij haar hoort, d.w.z. bij de zijnswijze van de mens hoort. De filosofie zou haar opgave niet naar behoren vervullen wanneer ze, geleid door de eenzinnige logica van haar begrippelijke schema’s, de menselijke natuur hetzij eenzijdig spiritualistisch, hetzij eenzijdig naturalistisch uitlegt. Zo zou je het kunnen benaderen. Maar Ter Horst benadert het meer formalistisch en werkt met een ‘dit of dat’-logica: de ziel is óf *forma corporis* – en dan kan zij volgens de beginselen van de Aristotelische filosofie niet op zichzelf staan –, óf ze is immaterieel en zelfstandig, maar dan *kan* zij niet een wezenlijke eenheid met het lichaam vormen. Dus waar het dan voor de een interessant wordt, reageert de ander met te zeggen dat Thomas hier voor onoplosbare moeilijkheden staat, en dat het een heilloze weg is.

Ik wil in deze bijdrage specifiek ingaan op de kwestie van de eenheid van de stoffelijke substantie en de verhouding die er bestaat tussen de beginselen van de substantie. Voor Ter Horst ligt hier een wezenlijk probleem. Thomas zou er niet in slagen de eenheid van de (stoffelijke) substantie te denken, en dit vanwege het inherente dualisme van de beginselen van vorm en materie. Volgens Thomas heeft de eenheid van de

substantie haar grond in de vorm, een van beide beginselen waaruit de substantie is samengesteld. De samengestelde substantie is één krachtens de vorm, want de vorm is akt en wordt daarom uit zichzelf verenigd met de potentie van de materie. Het is vanuit het perspectief van Thomas niet nodig een derde factor aan te nemen die verantwoordelijk is voor de verbinding van beide principes van vorm en materie. De vorm verenigt zichzelf met de materie en doet haar in akt zijn. Wat is hier dan het probleem? Welnu, zegt Ter Horst, we hebben twee ‘componenten’. Die twee componenten – vorm en materie – moeten ‘bijeengehouden’ worden, en dat is dan blijkbaar de taak van één van beide componenten, de vorm. Ter Horst vindt dit nogal merkwaardig: “Want hoe kan één van de complementaire beginselen van iets tegelijkertijd datgene zijn wat die beginselen verenigt en dus, zo zou men denken, overstijgt?”² Let wel: Ter Horst spreekt over ‘componenten’ die ‘bijeengehouden’ moeten worden. Dat is een nogal uitwendige manier om over zijnsprincipes te spreken. Vloeit het probleem dat hij ziet niet reeds voort uit deze uitwendige manier waarop de samenstelling geformuleerd wordt? Neem een bronzen bol (het voorbeeld is van Aristoteles): is het passend te spreken over het brons en de bolvormigheid ervan als twee ‘componenten’ die ‘bijeengehouden’ moeten worden? Het brons *wordt* toch de bol!

Volgens Ter Horst wordt de eenheid van de substantie voortdurend bedreigd en aangetast door het beginsel van de materie, dat buiten de door de vorm gestichte eenheid blijft. Je kunt ook zeggen dat – volgens de analyse van Ter Horst – de stoffelijke substantie bij Thomas steeds weer uiteen valt in haar componenten en dat het simpelweg niet lukt ze bij elkaar te houden.

Een eerste reactie op deze kritiek zou kunnen luiden dat Thomas de samengestelde eenheid van vorm en materie wil begrijpen in termen van akt en potentie; en dat deze

² Ter Horst (2008), o.c., 51.

begrippen van akt en potentie juist geïntroduceerd worden met het oog op de vraag hoe iets een wezenlijke eenheid kan zijn zonder enkelvoudig te zijn. De verhouding van akt en potentie moet inzichtelijk maken dat de samenstelling van vorm en materie resulteert in een wezenseenheid en niet in een uitwendige verbinding van twee ‘dingen’. Maar volgens de kritiek van Ter Horst lukt dat niet, omdat akt en potentie vreemd en uitwendig tegenover elkaar blijven staan. Waar je op het eerste gezicht geneigd zou zijn te denken: die twee – akt en potentie – passen bij elkaar, sluiten naadloos op elkaar, omdat ze precies een verhouding vormen, stelt Ter Horst dat ze juist wringen en in conflict met elkaar blijven, blijkbaar omdat de potentie iets uit zichzelf is buiten de verhouding om. Dat is althans de bewering. Met andere woorden: de verhouding van akt en potentie wordt niet *als verhouding* gedacht.

De hylemorfistische leer van de stoffelijke substantie gaat mank, zo luidt de kritiek, aan een fundamenteel dualisme dat niet door de eenheid van de substantie overbrugd kan worden.³ Waarom? Het cruciale punt is dit: de vorm verleent het actuele zijn en eenheid aan de materie, maar moet de zuivere potentialiteit van de materie vooronderstellen, die als gevolg daarvan buiten de door de vorm gestichte eenheid van de substantie blijft. In het geheel van de substantie behoudt de materie een *eigen zijn*, zo formuleert Ter Horst, namelijk de potentialiteit die ze uit zichzelf heeft en die vreemd blijft aan de vorm. Het verwijt van dualisme houdt dus in dat de eenheid van de stoffelijke substantie niet adequaat begrepen kan worden vanuit de samenstellende beginselen. En dat niet omdat die samenstellende beginselen de aard hebben van stof en vorm, maar omdat stof en vorm in een verhouding tot elkaar gesteld worden van potentie en akt. Het eigenlijke probleem ligt dus bij de verhouding potentie en akt. Mijn

³ Ibid., 39.

reactie zal zich daarom toespitsen op het begrip van deze verhouding.

Vorm en materie, de beide wezensbeginselen van de stoffelijke substantie, verhouden zich tot elkaar als akt tot potentie. Tegelijk hebben de noties akt en potentie een bredere gelding dan alleen de stoffelijke substantie; voor Thomas gaat het om metafysische noties (*communia*) die van toepassing zijn op het zijnde in zijn volle gemeenschappelijkheid genomen (*ens commune*). Ter Horst stelt dit zo voor als zou het akt-aspect en het potentie-aspect in de stoffelijke substantie geëxtrapoleerd worden tot enerzijds de zuivere akt – die aan de top van de zijnshiërarchie het goddelijk beginsel uitmaakt – en anderzijds de eerste materie, die zuivere potentialiteit is en als een soort absolute tegenhanger van de *actus purus* fungeert. Onbegrijpelijk wordt dan, aldus Ter Horst, hoe de stof, die als zuivere potentialiteit tegenover de akt staat, voortgebracht kan worden door een principe dat zuivere akt is en dat in het verlengde staat van het akt-beginsel (en vorm-beginsel) in de dingen. Het dualisme van materie en vorm in de stoffelijke dingen krijgt zo een verbreding tot een dualisme op het niveau van de schepping. Ook hier heb je te maken met een uiteindelijk dualisme van grondbeginselen omdat de zuivere potentialiteit van de materie niet herleid kan worden tot de zuivere akt van het scheppend beginsel, althans Ter Horst ziet niet in hoe dit kan. Het dualisme binnen de geschapen werkelijkheid wordt als het ware verabsoluteerd omdat God gedacht wordt in het verlengde van één van beide beginselen van het geschapen zijnde, dus als zuivere akt. Om deze reden zou God niet de oorzaak kunnen zijn van beide beginselen in de geschapen dingen. En zo valt de hele scheppingsleer in duigen.⁴

⁴ Ibid., 76.

Op het eerste gezicht lijkt Ter Horst wel een punt te hebben. Thomas, zo stelt hij, identificeert *zijn* met *in akt zijn*. ‘Zijn’ en ‘in-akt-zijn’ gelden min of meer als equivalent. Maar de akt staat tegenover de potentie, terwijl men moet zeggen dat ook de potentie in zekere zin *is*. Tegen het actualisme van Parmenides in verdedigt Aristoteles dat ‘zijnde’ de tweeledige zin van potentie en akt insluit. Dus de omvang van de term ‘zijnde’ is groter dan alleen akt, het omvat tevens het in-potentie-zijn van de materie. Ook de materie moet een zekere zijnswaarde hebben, en om die reden moet men zeggen dat ook de materie door God geschapen is. Want alles dat op de een of andere manier deelt in de *ratio entis* is veroorzaakt door het eerste zijnde dat God is. We zien hier een zekere ambiguïteit. ‘Zijn’ staat enerzijds aan de kant van de akt, anderzijds moet ze de oppositie van akt en potentie omvatten en overbruggen: “potentie en akt verdelen het zijnde en iedere klasse van zijnde”. Hoe moeten we dit begrijpen?

Allereerst moet opgemerkt worden dat Ter Horst deze ambiguïteit formuleert op een wijze die feitelijk onjuist is. Hij drijft, zoals vaker in zijn boek gebeurt, een bepaalde verhouding zo op de spits dat er een tegenspraak ontstaat. Neem bijvoorbeeld de volgende zin: “Wat betekent het bijvoorbeeld dat Thomas somtijds aan de potentie van de materie ook *als potentie* een participatie aan het zijn en daarmee een gelijkenis met God, de zuivere akt, lijkt toe te kennen.”⁵ Zo geformuleerd is er sprake van een tegenspraak, en dus van een serieus probleem voor Thomas: men kan niet zeggen dat iets juist *als* potentie in een relatie van gelijkenis staat met iets dat zuivere akt is. Dat zou contradictoir zijn. Het materie-beginsel in de dingen kan geen gelijkenis met God hebben onder het formele opzicht dat het in *potentie* is. Maar dat zegt Thomas ook niet. Ter Horst construeert een tegenstelling die er in de tekst niet staat. Wat Thomas zegt is dat de materie, hoewel niet actueel zijnde, toch in een

⁵ Ibid., 46. Cursivering van Ter Horst.

afgezwakte zin ‘zijnde’ is (*ens in potentia*) en daarom als *zijnde* een zekere gelijkenis heeft met God, en dus door God mee-gesteld wordt in de scheppingsdaad, niet voor-ondersteld. Want de scheppingsdaad betreft het schepsel onder het formele opzicht van het zijn, en het zijn omvat alles in de dingen, ook de materie. Niets wat op een of andere manier deelt in de *ratio entis* of wat enige zijnswaarde heeft, hoe minimaal ook, staat buiten de scheppende macht van God.

Maar het probleem blijft natuurlijk staan. De materie heeft als *ens in potentia* een zekere zijnswaarde en moet als zodanig herleid worden tot de universele zijns oorzaak (=God). maar tegelijk ontvangt de materie van de vorm het actuele zijn. De materie is reeds in zichzelf een zeker *zijnde*, maar tevens moet men zeggen dat de materie niet op zichzelf bestaat, maar uitsluitend *sub forma* die de materie tot een dit bepaalde actuele zijnde maakt. Voor Ter Horst ligt hier de kern van het probleem. De stoffelijke substantie, samengesteld uit de beginselen van materie en vorm, heeft geen ware zijnseenheid, omdat de beide beginselen uiteindelijk vreemd aan elkaar zijn en elkaar niet in een diepere eenheid ontmoeten. De eenheid van de substantie wordt geconstitueerd door een van beide beginselen, de vorm; de vorm verleent weliswaar het gevormd-zijn aan de materie, maar het eigen in-potentie-zijn van de materie blijft buiten deze eenheid en is onafhankelijk van de vorm. Het probleem is dat het oorspronkelijk dualisme van vorm en materie niet door een diepere zijnseenheid overstegen en omgrepen wordt. Is dat zo?

Laten we beginnen met te stellen dat voor Thomas ‘zijn’ primair de zin heeft van ‘in-akt-zijn’. Ter Horst maakt hiervan dat ‘zijn’ *vereenzelvigd* wordt met ‘in akt zijn’. Dat vind ik te sterk gezegd, maar duidelijk is dat voor Thomas ‘zijn’ als zodanig actualiteit zegt: “zijn is de actualiteit van alle dingen, ja zelfs van de vormen.”⁶ Wat dit precies betekent is niet

⁶ *STh* I, q. 4 a. 1 ad 3.

onmiddellijk duidelijk. Hoe komt Thomas tot ‘zijn = actualiteit’? Je zou de volgende uitleg ervan kunnen geven. ‘Zijn’, op zichzelf genomen, is iets onbepaalds. Het vraagt om een aanvulling. Wil het een bepaaldheid krijgen, dan moet er iets bijkomen, bijvoorbeeld door te spreken van ‘mens-zijn’, of ‘wit-zijn’. Je kunt ook zeggen: ‘zijn’ kan zijn eigen moment van het *quid* (de zijnsbepaaldheid, het ‘wat’ van iets) niet uit zichzelf fourneren; dat moet in iets anders bestaan. De vraag is nu: hoe verhoudt zich dat ‘zijn’ tot datgene wat erbij komt, de ‘inhoud’ of het predikaat dat de ‘categoriale zijnsbepaaldheid’ betekent? Je zou kunnen zeggen: het ‘zijn’ wordt bepaald, krijgt een specifieke inhoud door de toevoeging. Nee, zegt Thomas, zo kun je dat niet denken. ‘Zijn’ is niet iets dat op deze manier *bepaald wordt* door een toevoeging. Vergelijk dat met de logische toevoeging van een *differentia* aan het *genus*: het indifferente en onbepaalde van het *genus* wordt door de *differentia* bepaald, c.q. gespecificeerd. Maar zo gaat het met ‘zijn’ niet. In alles is ‘zijn’ steeds het formele en dus het bepalende, in plaats van het bepaalbare. “Zijn verhoudt zich tot alles als akt” (*comparatur enim ad omnia ut actus*). Let wel: ‘actus’ vertaal ik met ‘het bepalende’. Iets is niet op zichzelf beschouwd *actus*, maar iets (vorm of zijn) verhoudt zich als *actus* tot iets anders, dat wat bepaald wordt. Goed, het zijn verhoudt zich tot al het andere (de vormen) als *actus*, dus als formeel bepalend. Maar hoe moeten we dit verenigen met die andere stelling, dat ‘zijnde verdeeld wordt in potentie en akt’? Is er sprake van een eigen zijnswijze van de potentie (apart van de akt)?

Ter Horst worstelt met het probleem van de status van het *ens in potentia* van de materie. Enerzijds kan het niet niets zijn, anderzijds lijkt het buiten het zijn als actualiteit te vallen. De potentie is op zichzelf genomen niets. Maar tegelijkertijd moet men zeggen dat de potentie iets eigens heeft wat niet herleid

kan worden tot de akt en de vorm,⁷ namelijk zuivere potentie-zijn. Dus de samengestelde substantie blijft een tweërlei zijn behouden, een zuiver potentie-zijn van de materie en een gevormd-zijn door de vorm en akt. Maar, zou je zeggen in reactie op deze gedachtegang: wordt daardoor de potentie niet teveel op zichzelf gesteld, losgemaakt uit de wezenlijke verhouding tot de akt? Worden potentie en akt wel voldoende *als verhouding* begrepen?

De stelling ‘potentie en akt verdelen het zijnde’ betekent niet dat er enerzijds potentiële zijnden bestaan en anderzijds actuele zijnden. Potentie en akt zijn *verhoudingsbegrippen*: materie en vorm *verhouden* zich tot elkaar als potentie tot akt, want de materie is potentieel dat, wat het door de vorm actueel wordt. De formulering is steeds: de vorm is de *akt* van de materie. Het probleem bij Ter Horst is, dat het hem blijkbaar niet goed lukt potentie en akt als verhouding te begrijpen. Tekenend in dit verband is die manier van spreken als zou de materie het in-potentie-zijn *uit zichzelf* hebben, onafhankelijk van de vorm. Want ‘potentie’ wil hier niets anders zeggen dat de materie in potentie de vorm *is*, en dat wat zij in potentie *is* door de vorm actueel *wordt* (*id quod est potentia fit actu*). Dus in potentie zijn wil zeggen, dat de materie op zekere wijze de vorm is, dus in zekere zin is wat zij door de vorm actueel wordt. Het brons *is* de bol, niet actueel, maar in potentie, inzover van het brons een bol (gemaakt) wordt. Het brons wordt gesteld in verhouding tot de bolvorm, en wel precies als datgene dat een ontvankelijkheid heeft voor die bolvorm. Precies als potentie is de materie niet *vreemd* aan de vorm, iets dat *buiten* de door de vorm gestichte eenheid blijft. Wel moet men zeggen dat de materie iets anders is dan de vorm en dus voorondersteld wordt door de vormverlenende oorzaak. Daarom resulteert de eenheid van materie en vorm in een derde, het samengestelde geheel. Het *tertium quid* van het samengestelde geheel wijst erop dat de vorm niet in zichzelf

⁷ Ter Horst (2008), o.c., 81.

zijn heeft maar in de materie, in iets anders, en dat zij dit andere van de materie tot een actueel bepaald zijnde maakt door haar eigen bepaaldheid eraan te verlenen. De materie blijft dus wel het 'andere', maar dit aspect van anderszijn kan niet gelijk gesteld worden aan de potentie, want dat zou betekenen dat met het aspect van potentie ieder zijnde iets heeft wat niet door de actualiteitsverlenende oorzaak gesteld kan zijn, dus iets dat ongeworden zou zijn. Voor Thomas is het echter zo dat de noties van akt en potentie het mogelijk maken het geworden zijn van iets te denken. Alles wat is en in akt is als gevolg van een geworden zijn moet in zichzelf in een zekere verhouding staan tot dat, wat het geworden is. Anders gezegd: wat veroorzaakt is, is actueel door geworden te zijn wat het actueel is. Geworden zijn betekent dat 'iets' zich ontvangend verhoudt tot wat het actueel (geworden) is, of dat het zich ontvangend (bepaalbaar) verhoudt tot dat wat het van zijn oorzaak ontvangen heeft. Dat 'iets' is het onbepaalde substraat van wording, de materie, die potentieel *is* wat het actueel wordt door de vorm, of het is het concrete wezen zelf dat tot zijnde wordt door volgens zichzelf het zijn te ontvangen. Zo moet men dus zeggen dat alles wat geworden is, innerlijk gestructureerd is volgens potentie en akt. Wat zuiver akt is, zo dat het met zijn bepaaldheid samenvalt, kan niet langer als geworden of ontstaan gedacht worden.

Wat men bij Ter Horst ziet gebeuren is, dat de zijnsbeginselen van materie en vorm en de noties van akt en potentie met elkaar verward raken, met als gevolg dat akt en potentie in sterke mate vanuit hun hylemorfistische zin worden begrepen. Dit leidt ertoe dat God aan de kant van de vorm (*actus purus*) komt te staan tegenover de onherleidbare tegenhanger van de materie die zuivere potentie is. De vorm-materie verhouding (en daarmee het hylemorfisme) wordt dus niet gerelativeerd door deze verhouding op te nemen in de omvattende verhouding van ieder zijnde als zodanig, stoffelijk of niet, dat is: de verhouding van wezen en zijn. De metafysische

algemeenheid van de akt-potentie verhouding berust bij Ter Horst op een extrapolatie van de akt-potentie relatie in hun ingeperkte hylemorfistische zin.

Potentia et actus dividunt ens: deze stelling houdt allereerst in dat de noties akt en potentie breder van toepassing zijn dan alleen op de beginselen van het stoffelijk zijnde. Potentie en akt zijn metafysische noties die hun gelding hebben op het vlak van het zijnde als zodanig. Concreet betekent dit dat ook de verhoudingsvorm die eigen is aan het zijnde als zodanig, de verhouding van ‘dat wat is’ (*id quod est*) en ‘het zijn ervan’ (*ipsum esse*) begrepen moet worden in termen van potentie en akt. Thomas introduceert een tweeledige verhoudingsvorm in de dingen, één die beantwoordt aan de stoffelijkheid van de dingen (vorm-materie compositum), en één die beantwoordt aan de eindigheid (c.q. geschapenheid) ervan (wezen-zijn compositum). Ter Horst beperkt zich in zijn studie tot de stoffelijke substantie. Het hylemorfisme, als ‘structuur’, wordt op zichzelf gesteld, en niet gesitueerd in de omvattender context van de zijnsverhouding.

Kun je zeggen dat stoffelijke substantie datgene is wat bestaat? Dat lijkt misschien een vreemde vraag. Ter Horst gaat daar vanzelfsprekend van uit. Wat in concrete zin bestaat zijn stoffelijke individuele substanties. Toch is het niet helemaal juist om dit zo te zeggen. De substantie is een categorie, een *genus* van zijnde, en valt niet zondermeer samen met het zijnde (= het concreet bestaande). Als categorie staat de substantie in een verhouding tot het zijn. Thomas omschrijft daarom ook de substantie als iets, een wezen, waaraan het toekomt op een bepaalde manier te zijn.⁸ Het is deze

⁸ Vgl. de definitie van substantie: “substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo” (*De Pot* 7, 3, ad 4) Twee opmerkingen bij deze definitie ter verheldering. Ten eerste, substantie is een categorie (*genus*), d.w.z. een bijzondere zijnswijze die reeds het onderscheid van wezen en zijn impliceert; substantie is niet zonder

zijnsverhouding die miskend wordt door Ter Horst. Ik zal dit nader toelichten.

Ter Horst introduceert de notie van substantiële vorm. Deze vorm is de eerste akt van de materie. Het is de substantiële vorm die de materie het zijn zondermeer meedeelt en zo tot een bepaalde substantie maakt. De vorm verleent het zijn (*forma dat esse*). Maar, zo merkt Ter Horst dan op, dit zijn is toch niet hetzelfde als het *bestaan* ofwel de *existentie*. Ter Horst maakt hier een onderscheid tussen het zijn als effect van de vorm, en het bestaan.

De vorm is niet een zijnsakt in de zin van de bestaansakt. Vorm en materie constitueren namelijk samen het wezen, de essentie, van het lichamelijke zijnde. Het zijn dat de vorm aan de materie meedeelt ligt dus in de orde van de essentie of het wezen, in de orde van het wat-zijn. Het is bovendien samengesteld uit de substantie zelf en haar bestaansakt, uit *dat wat is* en zijn *zijn*, ofwel uit *dat wát is* en *dat waardóór het is*. Het kent dus een dubbele compositie. Nu komt ook wel de bestaansakt aan de substantie toe *via* de vorm, doch zij mag niet met de vorm, noch uiteraard met de materie, worden vereenzelvigd.⁹

Wat Ter Horst opmerkt over de dubbele compositie is correct, alleen het onderscheid dat hij *en passant* maakt tussen ‘zijn’, als formeel effect van de vorm, en het ‘bestaan’, waardoor het ding buiten de ideële wezensorde gesteld wordt, is vreemd aan Thomas. De manier waarop hij de wezensorde, waartoe de

meer een zijnde, maar dat waaraan het op een bepaalde manier toekomt te zijn. De substantie wordt hier dus als verhouding geformuleerd! Ten tweede, het eigen kenmerk van substantie, namelijk het *per se*, drukt niet een positieve verhouding uit (zelfveroorzaking), maar moet eerder in negatieve zin opgevat worden: in tegenstelling tot de zijnswijze van het accident niet in iets anders zijn.

⁹ Ter Horst (2008), o.c., 48.

beginselen van vorm en materie behoren, loskoppelt van de orde van het bestaan lijkt me zeer problematisch. Want de ‘orde van het bestaan’ is toch precies de orde van ‘het zijnde als zijnde’?

Misschien zou je moeten zeggen dat voor Thomas de meest basale verhouding van het zijnde die van *forma* en *esse* is. Met andere woorden: je hebt helemaal geen ‘hylemorfisme’ bij Thomas. Wat je hebt is de verhouding van vorm en zijn, en die verhouding is in stoffelijke dingen bemiddeld door de materie. Maar je hebt geen verhouding van vorm en stof, zo op zichzelf genomen, buiten de ‘orde van het bestaan’.

De vorm is zijnsprincipe, *principium essendi*, dus je hebt van meet af aan een derde erbij, het zijn; en “het zijn van iets is noch de vorm noch de materie ervan maar iets dat het ding toekomt door de vorm.”¹⁰ Nogmaals: de vorm bepaalt de materie tot dit bepaalde zijnde, tot dit bepaalde iets waaraan het toekomt te zijn; dat *zijn* komt toe aan het uit vorm en stof samengestelde geheel, en wel *door* de vorm. Maak van dat ‘zijn’ geen ‘bestaan’, waarvan men gevoeglijk kan abstraheren teneinde de wezensstructuur zuiver in het oog te vatten. Als Thomas spreekt over ‘zijn’, is dat steeds gekoppeld aan het beginsel van de vorm. Anders gezegd: ‘zijn’ staat steeds in een *verhouding* van ‘vorm-zijn’. Denk aan de uitdrukking ‘mens-zijn’: het zijn zoals dat toekomt aan de natuur van mens is intrinsiek gekwalificeerd als mens-zijn. Voor een mens betekent te zijn, precies mens te zijn. Dit is de grondgedachte van de hele zijnsanalogie! Deze verhouding valt helemaal weg als ‘zijn’ vertaald wordt met dat inhoudsloze ‘bestaan’. De vorm verleent de materie het zijn, maakt iets tot een actueel zijnde. *Forma dat esse*; dat is geen formeel zijn waar dan vervolgens nog actueel *bestaan* bij komt. Je hebt van meet af aan te maken met een dubbele verhouding: de verhouding van

¹⁰ *De Sub Sep*, c. 8, regels 216-218: “[...] non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius sed aliquid adveniens rei per formam.”

vorm en zijn en de verhouding van vorm en materie. En die laatste verhouding moet begrepen worden vanuit de eerste: de vorm heeft óf in zichzelf het zijn – en dan is zij de complete substantie of essentie –, óf in de materie – en dan is de vorm het formele beginsel van het wezen dat tevens de materie insluit. In het laatste geval verhoudt de vorm zich op een uitwendige wijze tot het zijn, zodanig dat ze het zijn – en dus zichzelf – kan verliezen. De vorm oefent haar zijn uit, zou je kunnen zeggen, door zich te verstoffelijken en als stoffelijk verhoudt ze zich dynamisch, op strevende wijze, tot zichzelf, zonder zichzelf ooit geheel en al toe te kunnen eigenen in de vorm van een (geestelijk) zelfbezit.

Akt en potentie zijn verhoudingstermen. Ze maken het mogelijk om de beginselen van het concrete zijnde in hun onderlinge verhouding te begrijpen. De problemen waar Ter Horst op stuit in zijn lectuur van Thomas zijn voor een belangrijk deel te wijten aan het feit dat hij de verhouding van akt en potentie niet als verhouding weet te vatten. Laten we deze kritiek iets verder uitwerken en daarbij een uitleg geven van met name de betekenis van de notie potentie.

We hebben hierboven gezegd dat het zijnde niet zo verdeeld wordt dat er twee klassen zijn, de klasse van actuele objecten en de klasse van potentiële objecten. Wat is, is in zoverre het is actueel. Maar wat betekent *potentia et actus dividunt ens* dan wel? Potentie moet blijkbaar betrekking hebben op een bepaalde zin van zijn. Is dat denkbaar?

Laten we uitgaan van de formele uitspraak: 'x is A'. X staat voor een willekeurig iets dat gesteld wordt te zijn. Iets wordt altijd gesteld te zijn in samenhang met een bijzondere bepaaldheid: iets is immers altijd zijnde op de wijze van bijvoorbeeld een mens, dus in samenhang met een categoriaal predicat. Dat 'zijn', dat aan het iets toekomt moet altijd een bepaald zijn zijn. De uitspraak 'x is A' wil dus zeggen: x is zijnde volgens de vorm van A. Welnu, dat 'is' van 'x is A' heeft de zin van actualiteit. Maar wat bedoel je daarmee?

Heeft actualiteit de modale betekenis van de ‘feitelijkheid’ van een toedracht, zoals dat correspondeert met de stellende zin van de uitspraak? Zo opgevat correleert de affirmatie ‘*x is A*’ met de actualiteit van de gestelde toedracht. Maar wat kan in het licht van een dergelijke gedachtegang het begrip potentie betekenen? Op het eerste gezicht ligt dan een modale interpretatie in de zin van ‘mogelijk’ voor de hand: het is *mogelijk* dat *x is A*. Maar eigenlijk is dat hier niet aan de orde. Laten we dit dan zeggen: actualiteit wordt begrepen als positiviteit, het daadwerkelijk het geval zijn van *x is A*. Lig dan niet voor de hand om potentialiteit te begrijpen als niet-zijnde (negativiteit), of als men zegt dat dit niet de bedoeling kan zijn, om potentialiteit dan maar op te vatten als een ontologisch tussenniveau, een zwakke vorm van zijn, tussen niet-zijn en actueel zijn in? Op deze manier raak je in de aporie van Ter Horst verzeild. Je zegt dan dat de materie in het stoffelijk ding een zeker zijn heeft, namelijk potentie-zijn, dat ze uit zichzelf heeft, buiten de eenheid en het zijn om die het ding krachtens de vorm heeft. De materie is dus reeds iets, pure potentie, wat ze niet van de vorm heeft en wat dus buiten de door de vorm gestichte eenheid van de substantie ligt.

Je zou het nog op een andere manier kunnen uitleggen. Je kunt zeggen ‘*x is actueel A, maar in potentie tot B*’, dus tot iets anders. Inzover *x actueel A is*, heeft het in zichzelf geen potentie meer tot *A*; die potentie is geactualiseerd. Maar de actualiteit van *A-zijnde* belet niet dat *x* een potentie heeft voor *B*, d.w.z. *B* kan worden. De vraag is dus wat het precies kan betekenen dat een actueel zijnde in zichzelf een beginsel van potentialiteit heeft? In hun eenheid verhouden de twee beginselen van vorm en materie zich tot elkaar als akt en potentie. Het feit dat de materie geactualiseerd is door de vorm heft de potentialiteit van de materie niet op, althans dat lijkt niet de bedoeling te zijn. Ter Horst formuleert het op klassiek-thomistische wijze: “[de veranderlijke substantie] moet samengesteld zijn uit een akt en een aan die akt beantwoordende en *van die akt reëel onderscheiden*

potentie.”¹¹ Thomas zelf formuleert dit nooit in termen van een ‘reëel onderscheid’, maar de thomistische traditie heeft dat altijd sterk benadrukt, en Ter Horst doet dat ook, juist om duidelijk te maken dat het bij Thomas niet kan gaan om een logisch onderscheid. Op de achtergrond speelt hier het probleem van het begripsrealisme. Tegen het realisme van de thomistische traditie (de nadruk op het reële onderscheid van de zijnsprincipes) wordt dan de kritiek ingebracht dat het zou berusten op een hypostasering van logische begripsonderscheidingen.

Maar de vraag is: wat betekent het om te moeten spreken over een beginsel van potentialiteit in de dingen? Wat betekent het om aan de potentie een eigen zijnszin toe te kennen, zodat zijn niet uitsluitend en alleen maar in akt zijn betekent? De oorsprong ligt in de uitdaging van de parmenidiaanse ontologie die geen wording op het niveau van het zijn kan erkennen. Hoe kan dus iets als zijnde of als dit zijnde geworden zijn? Als je zegt ‘x is A’, dan wordt dat begrepen als ‘x is actueel A’. Als nu geldt dat x A geworden is, dan kan het niet zo zijn dat x met A samenvalt, want dan zou het A niet geworden kunnen zijn. Dus x is A op zo’n manier dat x zich verhoudt tot A als iets dat tot A bepaald is (geworden). Thomas drukt dit op allerlei manieren uit, maar steeds door te spreken over ‘iets’, iets dat de vorm ontvangt (in geval van een ding dat niet identiek is met zijn vorm) of iets dat het zijn ontvangt, en zo tot zijnde wordt (dat is precies datgene, wat is, zonder met dat is samen te vallen). In beide gevallen gaat het om een ‘zich verhouden tot’, iets dat in verhouding staat tot een akt, waardoor het dus bepaald wordt tot dit bepaalde iets, wat het is. En precies als ‘bepaald wordende tot’ is dat ‘iets’ potentie. Het brons dat tot een (bronzen) bol wordt, en dat niet in de vorm van twee componenten – brons en bol –, maar het is één iets, en dat ene is precies die bol die van brons gemaakt is. Daarom is het niet

¹¹ Ter Horst (2008), o.c., 44.

zo vreemd om te zeggen dat de vorm die van het brons een bronzen bol maakt de grond is van de eenheid van de bol. Wat men hier moet vermijden is het denken in termen van componenten, brons en bol, die ‘samengevoegd’ worden. Het is niet ‘brons’ en ‘bol’, en dan samen tot eenheid; het is een bronzen bol, dus een bol van brons gemaakt. Maar het is geen brons meer, het is van brons. Wat het is, dan noem je een bol. En ‘bol’ benoemt precies de substantie, want dat is wat het ding zelf is. Bol is immers geen eigenschap, maar dat wat bepaalde eigenschappen heeft. Het ding wordt benoemd en geïdentificeerd als bol, dus vanuit de vorm, de vorm die het tot dit bepaalde zijnde maakt en daarom vanzelfsprekend tot één zijnde maakt. Dit staat allemaal, helderder en preciezer dan ik ooit zou kunnen, beschreven in de *Metaphysica* van Aristoteles.

**SUBJECT, OBJECT EN DE
VERRASSING VAN DE
CONVENIENTIA ANIMAE ET ENTIS**
**Reflecties naar aanleiding van
De ontbinding van de substantie,
proefschrift van Geert ter Horst**

Gerrit Steunebrink

1. Inleiding

Het proefschrift van Geert ter Horst brengt veel ter sprake.¹ Het laat veel onvermoede, soms eigenaardige kanten zien van de kentheorie van Thomas van Aquino. Toch heb ik het gevoel dat de eigenheid van Thomas tegenover Aristoteles over het hoofd gezien wordt door de verabsolutering van het vorm-materie-dualisme. Het is niet ongebruikelijk en ook niet onzinnig te stellen dat Thomas juist op grond van de scheppingsgedachte het vorm-materie-dualisme van de Oudheid overwonnen heeft. Door de gedachte van de ‘schepping uit het niets’ komt toch, reeds bij Avicenna, het onderscheid tussen essentie en existentie naar voren, waarbinnen het vorm-materie-dualisme wordt opgenomen en overwonnen.² Dan kunnen we daar nog de

¹ Geert ter Horst, *De ontbinding van de substantie. Een deconstructie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en de kenleer van Thomas van Aquino*, Delft 2008.

² Jan Hollak, Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken, in C. Struyker Boudier (red.), *De eindige mens. Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, Bilthoven 1975, 89-104, hier 89 vv.

participatiegedachte aan toe voegen. Door deze zaken te veronachtzamen verabsoluteert de auteur niet alleen het vorm-materie-dualisme, maar ook het dualisme van subject en object in de kenrelatie. Bovendien kan men zich afvragen hoe juist het is, Aristoteles vast te pinnen op het dualisme van vorm en materie. Dat is een dualisme van twee *principia*, maar in de zijnsorde is het dualisme aanwezig van pure vorm enerzijds en vorm in materie anderzijds. Wanneer je dit dualisme tot uitgangspunt neemt, dan komt het negatieve van het materiebegrip veel duidelijker naar voren, zodat men behoed wordt voor een substantivering ervan. Dan blijft het eerder een *quo* dan een *quod*. Dan kan ook duidelijk worden, hoe dit negatieve op een ander niveau terugkeert in het onderscheid tussen existentie en essentie. Vervolgens wordt zichtbaar, dat de eindigheid van de menselijke kenakt vraagt om een bezinning op de rol van het negatieve, op het niet-volmaaktzijn van het menselijke kennen. Dit negatieve aspect van onze kenakt is de oorzaak ervan dat het voor ons onmogelijk is tot een positief inzicht te komen in de werking van het zintuiglijke op het geestelijke en andersom. Ik zal deze zaken vanuit een wat breder historisch perspectief bekijken, niet alleen omdat de auteur daar, met name in zijn nawoord, zelf aanleiding toe geeft, maar ook omdat ik geen vakman ben op het terrein van de interpretatie van Thomas van Aquino.

2. De betrokkenheid van subject en object op elkaar in het menselijk kennen

Ik ga eerst in op de verabsolutering van de subject-objectrelatie in het menselijk kennen bij de auteur om in verband daarmee de bovengenoemde andere aspecten van de zaak te releveren.

In een als kritiek op Thomas bedoelde passage vermeldt de auteur zeer terecht dat Thomas de afhankelijkheid van de geschapen dingen van het goddelijke verstand opvat als de grond van hun kenbaarheid. Wat hij daarin bekritiseert, is,

dat Thomas zodoende buiten de directe correlatie van subject-object zou treden en daardoor deze correlatie zou verleggen in een hoger agens.³ Alsof dit niet de normaalste zaak van de wereld is! Minstens sinds Plato is de subject-objectrelatie een driehoeksrelatie. Bij Plato is de idee van het goede de zon, die ziener en geziene verlicht, en als zodanig is hij de grond van de kenbaarheid van het object en het kenvermogen van het subject. Deze gedachte werkt door in de participatieleer van Thomas en in de door de auteur met enige meewarigheid behandelde idee van de *harmonia praestabilita*.⁴

Maar het is de vraag of de auteur deze ideeën van participatie en *harmonia praestabilita* wel kan vermijden, wil hij niet in het alternatief vervallen dat subject en object de grond van intellect zijn en intelligibel zijn in zichzelf hebben en daardoor zelf in hun samenhang absoluut worden. Nu is dit laatste geen onzin, in tegendeel, ze impliceert een oude eerbiedwaardige gedachte. Want de strikte noodzakelijke relatie tussen subject en object kan alleen gedacht worden als een *noesis noeseos*, Aristoteles' variatie op Plato's idee van het goede als de bron van zien en gezien worden. Aristoteles vat zien en gezien worden, kennen en gekend worden samen in de goddelijke zelfkennis. Deze goddelijke zelfkennis ligt volgens mij bij Thomas ten grondslag aan het menselijk kennen en de kenbaarheid van het object. Maar deze afhankelijkheid van het kenobject voor zijn kenbaarheid van de goddelijke rede is nu precies wat de auteur bij Thomas bekritiseert, omdat Thomas daarmee buiten de subject-objectrelatie zou treden. Dan rest niets anders dan dat de subject-objectrelatie zelf absoluut is.

De auteur meent dan ook dat het onmogelijk is het gekend worden van het object buiten de eigenschappen van de te kennen substantie te houden. De gerichtheid op het kennen ligt dus in de te kennen substantie zelf en getuigt daarmee van

³ Ter Horst (2008), o.c., 184.

⁴ Ibid., 235.

een onverbreekelijke band tussen subject en object.⁵ Mijn probleem is nu niet een mogelijk subjectivisme, dat het kenvermogen van het subject het gekende object misvormt of iets dergelijks. Mijn probleem is dat daardoor de accidentaliteit van de menselijke kenact verloren gaat. Door een strikte correlatie van subject en object komt daardoor dit kenmerk van de eindigheid van het menselijk kennen te kort, waarmee niet positief gezegd is dat de relatie tussen subject en object een ‘puur’ toevallige is. Ter sprake staat de contingentie van een intelligibele verhouding.

Vervolgens komt daar de kwestie van de verhouding tussen het zintuiglijke en het geestelijke bij. Het problematische van deze verwijzing naar het goddelijke verstand is volgens de auteur dat zij in het geheel niet te pas komt bij zintuiglijke kennis, aangezien God en de separate substanties volgens Thomas geen zintuiglijke kenners zijn. Daarmee introduceert de auteur een dualisme tussen kennen enerzijds als iets puur geestelijks en zintuiglijk kennen anderzijds dat volgens mij zo niet bij Thomas te vinden is en als zodanig hoogst discutabel is. God zou als puur geestelijk wezen niet de kenner en de kengrond van het materiële kunnen zijn! Reeds vanuit Aristoteles moet men zeggen – zoals de auteur heel goed weet – dat het denken in termen van vorm en geest juist de bedoeling heeft dit dualisme te overwinnen. Het vorm-materie-dualisme, welke bezwaren er ook aan mogen kleven, heeft in de kennis de bedoeling de tegenstelling tussen ‘het gelijke kent het gelijke’ en ‘het gelijke kent het ongelijke’ te overwinnen. De auteur dreigt in die tegenstelling terug te vallen. Hij hanteert blijkbaar de stelling, dat het geestelijke alleen het geestelijke kan kennen en het zintuiglijke alleen het zintuiglijke, wat dat kennen in dit laatste geval ook moge betekenen. Dan kan alleen het gelijke het gelijke kennen.

Ook wat betreft de gerelateerdheid tussen kenner en gekende doet zich hier een onduidelijkheid voor. Enerzijds

⁵ Ibid., 187.

spreekt de auteur over zintuiglijke kwaliteiten als kleuren die toch gerelateerd moeten zijn aan een zintuiglijk gezichtsvermogen, anderzijds over een kenobject dat geconstitueerd wordt door zijn verhouding tot een mogelijke kenner of tot een bepaalde kenwijze (de zintuiglijke) waarbij de auteur blijkbaar de menselijke kenner op het oog heeft.⁶

Zoals gezegd, mijn probleem met die laatste verhouding is nu niet het subjectivisme dat zegt dat het kenbare niet gekend zou worden zoals het is, wanneer het strikt gecorreleerd zou zijn aan de menselijke kenner. Het kenbare zou als het ware veranderd worden door het gekend worden. De auteur stelt tegenover dit bezwaar, van bijvoorbeeld Ad Vennix, dat de waarheid in de relatie plaats vindt. Er is volgens hem daarin geen tegenstelling tussen “voor de kenner zijn” en “naar waarheid zijn”: “Het kenbare staat van meet af aan en als zodanig in relatie tot mogelijke kensubjecten waardoor het geconstitueerd wordt, en andersom.”⁷ Zijn stelling is, dat “waarneembaar zijn” en “kenbaar zijn” als “objectieve zijnswijzen” aan de natuurlijke substantie als zodanig toekomen en niet slechts bij wijze van benoeming van buiten af. De tegenstelling echter deugt niet. Er is volgens mij niets op tegen om de natuurlijke substantie op grond van haar vorm tevens kenbaar te noemen voor een menselijk kennend subject en in die zin als daarop geordend te zien, maar wel om deze kenbaarheid strikt in de subject-objectrelatie als een constitutierelatie te plaatsen. Mijn stelling is, dat door een dergelijke strikte correlatie de accidentaliteit en dus de eindigheid van de menselijke kenakt in het geding komt.

De moeite met de accidentaliteit van de menselijke kenakt verklaart misschien ook de meewarigheid met de gedachte van de *harmonia praestabilita*. Volgens mij drukt namelijk die *harmonia* wel een relatie uit tussen subject en

⁶ Ibid., 185.

⁷ Ibid.

object, maar niet een vanuit subject en object noodzakelijke relatie. Ze drukt in dat opzicht iets toevalligs uit. Leibniz' idee van deze 'harmonie' hoort dan ook thuis in de discussies rond het 'occasionalisme'.

Die meewarigheid laat de auteur voelen bij de bespreking van de verhouding tussen de *transeunte mutatio* die optreedt in de inwerking van het 'sensibile' en de verhouding tot de formele kenakt die zelf geen *transeunte* akt is. De discussie betreft de vraag of beide akten – zintuiglijke verandering waardoor een kenbeeld tot stand komt en de kenakt zelf – identiek zijn of niet.⁸ De auteur stelt als moeilijkheid van deze verhouding:

De vraag, hoe hierbij gewaarborgd zou worden dat het zintuig uit de intentionele of spirituele wijziging van het orgaan inderdaad kennis zou produceren, blijft hierbij volstrekt onbeantwoord, tenzij men, zoals Yves Simon opmerkt, een beroep zou doen op een mysterieuze voorbeschikte harmonie.⁹

De kwalificatie 'mysterieus' komt hier van de auteur, niet van Yves Simon. Deze presenteert een compromisoplossing waarbij gesteld wordt: "une activité fabricatrice du sens exercée à l'occasion d'une altération de l'organe et aboutissant à la production intérieure d'une qualité dont la ressemblance avec la qualité de l'objet ne peut être garantie que par une harmonie préétablie."¹⁰ In dit citaat onderstreep ik even dat toevalligheidsmoment dat door Simon zelf cursief is aangegeven. Verder geeft Simon aan dat deze moeilijkheden ontstaan bij een opvatting van kennis als "connaissance abstraactive".

De moeilijkheid is wel te snappen. De auteur zoekt naar de positieve rol van de zintuiglijkheid en naar de

⁸ Ibid., 233.

⁹ Ibid., 235.

¹⁰ Ibid., 236, noot 123.

positieve synthese van geest en zintuiglijkheid in het kenproces, en die is niet te vinden. Het is zeer de vraag of een positief inzicht in die verhouding mogelijk is. Enerzijds is het zintuiglijke ding het reële ding voor het kennen, anderzijds speelt de zintuiglijkheid zelf blijkbaar geen positieve rol daarin. De distinctie tussen vorm en materie geeft hier te kennen dat we niet met twee positiva in het kennen te doen hebben, maar met een element van het negatieve. Dit negatieve is misschien een uitdrukking van het *ex nihilo*, waarvan de reële distinctie tussen essentie en existentie getuigt. Daarmee zeggen we niet alleen dat de verhouding tussen geest en stof vanaf het begin 'idealistisch' bekeken moet worden, maar ook dat die verhouding zelf niet meer zinvollerwijze in de termen van geest en stof begrepen kan worden. Ze moet in termen van zijn, niet-zijn, meer en minder zijn begrepen worden. Dan is het zinvol het neoplatoonse element in Thomas op te nemen en te praten over 'zijn' en 'minder zijn'. De participatiegedachte doemt op. Maar men zegt daarmee ook dat het onmogelijk is tot een positief inzicht te komen in de relatie tussen het geestelijke en het stoffelijke. Tevens komt dan tegenover een abstractietheorie de idee van een 'zijnsintuïtie' op, waarin de mens, voorafgaand aan de splitsing in geest en materie, verbonden is met alle zijn. In die verbondenheid is de eenheid van het geestelijke en het materiële altijd al gedacht. We zitten zodoende wel midden in de neothomistische problematiek, want een 'zijnsintuïtie' blijkt niet zomaar vanzelfsprekend aanwezig te zijn bij Thomas. Blijft men in termen van geest en stof spreken, dan vervalt men in de Hegeliaanse synthese, waarin het geestelijke voor zijn zelfrealisering zowel afhankelijk is van, als oneindig verheven is boven de materie en beiden twee aspecten zijn van alle werkelijkheid.¹¹

De theorie van de accidentaliteit van de kenact verdraagt zich met de wending naar het zijnsdenken. Want de

¹¹ Vgl. Hollak (1975), o.c., 102-103.

accidentaliteit van de kenact berust op het onderscheid tussen mogelijkheid en werkelijkheid, dat tot uitdrukking komt in het verschil tussen *esse* en *operare*. Zij zegt, ook allereerst negatief, dat het niet het wezen van de mens is, te kennen. Hij valt niet samen met zijn kennen. Dit laatste is alleen in het absolute het geval. Het is een mogelijkheid die hij niet alleen kan, maar ook moet verwerkelijken, wil hij aan zichzelf toekomen. Daarvoor is hij aangewezen op contact met de werkelijkheid die niet met hem samenvalt. ‘Kunnen kennen’ heeft inderdaad ‘intelligibele stof’ nodig. In die zin zijn beiden op elkaar aangewezen, is de relatie niet puur toevallig, maar ze zijn niet noodzakelijkerwijze vanuit zichzelf op elkaar gericht. Juist niet, zou men zeggen.

Günther Pöltner heeft een mooi boek geschreven dat door zijn titel de auteur misschien ontgaan is, maar dat in de exploratie van het thema van de *convenientia animae et entis* de auteur veel te bieden heeft.¹² Volgens Pöltner – en hij citeert daarvoor Gustav Siewerth als kroongetuige – is de verhouding tot God in de subject-objectrelatie juist de bron van de ‘weetbaarheid’ van de dingen, hetgeen zich toont in het ‘meer aan weetbaarheid’ van de zijnden dan feitelijk steeds weer geactualiseerd wordt door de kenner:

Dieses Mehr an Wißbarkeit weist in ein ursprünglicheres Gewußtsein der Seienden zurück. In der Fraglichkeit zeigt sich, daß die Dinge immer schon mehr und tiefer gewußt sind, als unser Wissen davon aktuiert. Ihre Wißbarkeit für uns gründet in diesem ursprünglicheren Gewußtsein der Dinge. Sie sind ursprünglich gewußt dergestalt, daß sie auf uns hin-

¹² Günther Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquino*, Wien/Freiburg/Basel 1978. Men hoeft niet per sé mee te gaan met de auteur in zijn stelling dat de schoonheid eigenlijk bij Thomas de belangrijkste, maar wat verzwegen zijnseigenschap is om zijn analyses over de *convenientia* te waarderen.

gedacht sind. Darin beruht ihre transzendente Sprachlichkeit. Die Dinge verweigern sich nicht („ens in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis“, I-II, 29, 1 ad 1), sondern geben zu denken, bieten sich dem Denken dar und laden zu ihrer Betrachtung ein. Weil die Dinge ihre Wißbarkeit diesem ursprünglicheren, mit unserem Wissen nicht identischen Wissen verdanken, stehen sie zu diesem in einer *relatio realis*.¹³

Pöltner bespreekt in dit verband de uitspraak van Thomas dat de zijnden ‘geconstitueerd’ zijn tussen twee intellecten: de verhouding tussen een *relatio rationis* tussen menselijke kenner en gekende, waarbij het menselijke subject niets toevoegt en een reële relatie die voor het goddelijke verstand zou gelden. Wel meent hij dat Thomas steken laat vallen in de bepaling van de verhouding tussen *relatio realis*, *relatio rationis* en *relatio accidentalis*. Aangezien hij de *relatio rationis*, de menselijke verhouding van kenner en gekende, tot een *relatio accidentalis* maakt, maakt hij ze weer tot een reële, zodat een noodzakelijke relatie ontkend moet worden, ook in het geval van de relatie tot het goddelijk verstand: “Res autem intellecta [...] habet ordinem [...] per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est.”¹⁴ Thomas denkt hier volgens Pöltner niet consequent vanuit de transcendentale zijneigenschappen, maar denkt nog voorstellenderwijze de zijnden in verband met een hoogste zijnde (God) met een bepaalde activiteit. Vervolgens dreigen intellect en zijn, rationaliteit en realiteit regio’s te worden, terwijl ze niet regionaalontologisch te interpreteren zijn. Het onderscheid tussen intellect en zijn is volgens Pöltner de onderscheiding van het zijn zelf en niet de verhouding tussen verschillende zijnswijzen. Ik laat de juistheid van Pöltners interpretatie even rusten om te zeggen dat de auteur bij Pöltner enerzijds munitie

¹³ Ibid., 78, noot 51.

¹⁴ *STh* I, q. 16 a. 1. Pöltner (1978), o.c., 80.

voor zijn stelling van de gerelateerdheid van subject en object had kunnen halen en zich anderzijds had kunnen laten corrigeren. Wanneer ik de auteur verwijt dat hij Thomas niet genoeg participatief-metafysisch duidt, dan verwijt Pöltner Thomas dat hij dat zelf nog niet genoeg doet.

De gedachte van de *harmonia praestabilita* kan in het verband van een *convenientia animae et entis* niet zomaar terzijde geschoven worden. Vergeleken met de participatiegedachte heeft ze iets uitwendigs. Ze laboreert in haar Leibniziaanse vorm wel aan het als twee zelfstandigheden denken van het geestelijke en het stoffelijke, want de gedachte van de *harmonia praestabilita* is afhankelijk van de leer van de twee substanties. Zij poneert een parallellie tussen de twee domeinen. Ze hoort thuis in de gedachtenwereld van het occasionalisme en presenteert daarvoor een alternatief. Occasionalisme, het toevallig overeenstemmen van het lichamelijke en het geestelijke, en gepre-etablieerde harmonie drukken volgens mij samen op uitwendige wijze het metafysische gegeven van de accidentaliteit van de menselijke kenact uit. Metafysisch geïnterpreteerd drukken beide verhoudingen het ‘aan zichzelf toebedeeld zijn’ van het menselijk schepsel uit dat door het kennen van zichzelf in de wereld zich als aan zichzelf toebedeeld en zodoende als schepsel kan leren kennen.

3. De *convenientia animae et entis* en de schepping

We gaan nu iets vrijer in op deze materie, mede naar aanleiding van de vrije slotbeschouwing van de auteur. Dat het toeval uit de relatie van subject en object binnen een *harmonia praestabilita* niet weggewerkt kan worden, laat Kant op een mooie manier zien in zijn *Kritik der Urteilskraft*. Dit werk wortelt geheel en al in de wereld van Leibniz’ *harmonia praestabilita*. Deze wereld is ook de vooronderstelling van de *Kritik der reinen Vernunft*, terwijl in deze gebleken is dat deze vooronderstelling met de eigen middelen van die ‘Kritik’ niet

meer kentheoretisch begrond kan worden. Maar Kant is er toch op aangewezen, zeker wanneer in de *Kritik der praktischen Vernunft* de moeilijke verhouding tussen geest en natuur van de morele zijde zich opdringt. De oplossing wordt in een esthetische richting gevonden. Dat mens en wereld voor elkaar bestemd zijn, dat de mens in de wereld past, blijkt een esthetische ervaring te zijn. Deze ervaring blijkt een ervaring van verrassing te zijn.

In een klassieke metafysische analyse van het kennen hoort de verrassing bij het kennen zelf. De verwondering staat niet buiten de *theoria*. In de alledaagse kennis weet iedereen van ontdekkingsvreugde. Iedereen springt verheugd op, wanneer een experiment lukt. Op al deze niveaus blijkt de niet-vanzelfsprekendheid van geslaagde kennis, van de gevonden overeenkomst tussen het geestelijke en het stoffelijke. Alleen in de zelfkennis van God, waarin hij alles kent, is de volmaakte kennis vanzelfsprekend. Maar in de mens blijkt er enerzijds sprake te zijn van aangepastheid van mens en wereld, anderzijds van de niet-vanzelfsprekendheid daarvan. Daarom is het inzicht in een noodzakelijke samenhang natuurlijk tegelijkertijd altijd een ontdekking, waarin de mogelijkheid van kennis reëel geworden is. Wezensmogelijkheid van kennen en wezensvoltrekking vallen niet automatisch samen. Wanneer ze wel samenvallen, ‘lukken’ in hun verhouding, geeft dit een gevoel van vreugde, zowel in simpele ontdekkingen als in de contemplatie. Kant heeft weet van deze zaken, die zo oud zijn als de filosofie. Kant spreekt over een lustgevoel dat bij het kennen aanwezig is, ook over bewondering. Dit lustgevoel kan echter volgens Kant nooit kennis worden.¹⁵ Het gelukzalig inzicht hoort niet meer bij het kennen, natuurlijk, omdat we bij Kant te doen hebben met wetenschappelijke kennis en niet meer met de voormoderne integrale kenervaring van de ‘contemplatie’. Daarom brengt hij het lustgevoel en het daarbij behorende

¹⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1968, Bd. V, 186-192.

toevalskarakter onder bij de esthetische ervaring als een aparte ervaring.

De esthetische ervaring berust op de ervaring van de harmonie van onze kenvermogens, voorwaarde voor echte kennis, buiten het actuele, werkelijke kennen om. Schoonheid wordt niet meer analoog gebruikt, maar bepaald door een bijzonder object en een bijzondere ervaring. Schoonheid is de begrippelijk niet bemiddelde ervaring van doelmatigheid zonder specifieke vorm. Want specifieke vorm is het object van werkelijke kennis. Afwezigheid van specifieke vorm in de werkelijkheid blijkt enerzijds iets verrassends en bedreigends te hebben, anderzijds brengt ze het eigene van de schoonheidservaring en die van het sublieme naar voren. De natuur blijkt nu juist in fenomenen als de functieloze en volgens Kant zo ongeveer vormloze, maar toch niet ongeordende vrije natuurschoonheden, de bloemen, het ornament, de ervaring bij mensen op te roepen, steeds weer de ogen erover te laten glijden en tot mogelijke bepalingen te komen, die echter nooit in een actuele kennis van een vorm uitmonden.

Dan blijken ze er te zijn voor wat ze met ons doen, namelijk aanleiding geven tot een spel der mogelijkheden waardoor de kenvermogens, verstand en zintuiglijkheid bezig gehouden worden en zo bevestigd worden in hun goede verhouding tot elkaar. Zintuiglijkheid en verstand blijken, juist daar waar ze zich niet kennend concentreren op een actuele vorm, maar met mogelijke vormen bezig zijn, goed geordend te zijn op elkaar. De kenvermogens springen daar niet uit de band, ze zijn voor elkaar bedoeld. De werkelijkheid springt ook nooit uit de band. Daar, waar ze in functieloze verschijnselen dit wel lijkt te doen, bevestigt ze juist de verhouding van onze kenvermogens op zich. Niet meer metafysisch, maar wel esthetisch mag je zeggen dat mens en wereld voor elkaar gemaakt zijn en daarom mag je in de verte volgens Kant concluderen dat achter deze harmonie een goddelijk, architectonisch verstand zit. De hele

schoonheidservaring berust dus op een verrassing, op een spel van regelmaat en dreigende afwezigheid ervan. Iedereen weet dat volgens Kant het schone niet stijf regelmatig van vorm kan zijn, dat er afwisseling in moet zitten. Daarom prefereert hij de Engelse tuin boven de Franse. Maar dit simpele gegeven heeft de metafysische achtergrond van de concrete ervaring van rationaliteit (vorm, begrip) en ‘dreigende’ afwezigheid (functieloosheid, vormeloosheid, onbepaalbaarheid) ervan, van noodzakelijkheid en toeval, die in een aangepastheid, een fundamentele intelligibiliteit gebed liggen.¹⁶

Het nadeel van Kant, dit gegeven los te maken van metafysische kennis, heeft het voordeel dat het ons even concentreert op de verhouding van verrassing en dreiging, die volgens mij behoort bij de *convenientia animae et entis* en dus bij alle menselijk kennen. We zien aan de ervaring van verrassing en dreiging meteen dat we onze ervaringsrijkdom te kort zouden doen, wanneer we subject en object strikt tot elkaar zouden relateren. Want door het toevalskarakter ervan te verwijderen, verwijderen we verrassing en dreiging, spanning en sensatie en daarmee alles wat met ervaringsplezier, ontdekkingsvreugde en de verrassing van het bevestigd worden te maken heeft. Dit verrassende karakter van het inzicht – van het ‘het klopt!’ – hoort bij de kennis van eindige, menselijke kenners. Wat Kant echter isoleert en reserveert voor de ervaring van bepaalde fenomenen, zegt – in de metafysische kennis geïntegreerd – dat mens en wereld voor elkaar bedoeld zijn, en dat dat juist verrassend is.

De verrassing van ‘het klopt!’, zegt, dat bij de zoektocht naar de waarheid ook de dreiging van mislukking kan horen. In de esthetische ervaring wordt deze gesublimeerd met het oog op de uiteindelijke harmonie opgenomen. In de dagelijkse werkelijkheid is de ervaring van bedreiging door de

¹⁶ Vgl. G. Steunebrink, *Kunst, utopie en werkelijkheid. Adorno's esthetica en metafysica tegen de achtergrond van Kant en Hegel*, Tilburg 1991, 54-57.

omstandigheden, het lot – dat is het ‘toeval’ van de ijzere noodzakelijkheid van de natuurwetten, waaraan men is overgeleverd en waarin men zich moet handhaven – zeer reëel. Heideggers notie van het ‘geworpen zijn’ in het bestaan als eerste, dreigende ervaring spreekt daarvan. Daarin ligt een reële ervaring van de onverschilligheid tussen subject en object, mens en natuur, die vervolgens toch niet volgehouden kan worden. Subject en object zijn geen ‘ships that pass in the night’, zonder dat er iets gebeurt. De relatie behelst meer, omdat in de toevallige ontmoeting blijkt, dat het subject met het object iets moet. Het voorbij varende schip geeft signalen af die het subject niet kan laten liggen, wil het zichzelf niet missen op alle niveaus. Het geeft een uitdaging tot zelfwording. De verhouding tot de wereld blijkt toegeëigend te kunnen worden. De ervaring van toeval is dus niet die van absolute grondeloosheid, maar van een bevestiging die – nu verlaten we Heidegger – als de ‘verrassing van de intelligibiliteit’ gezien kan worden. De mogelijksvoorwaarde, de *harmonia praestabilita*, achter het proces van zelf-toe-eigening komt nu naar voren. Volgens Hegel hoort dit naar voren halen van die mogelijksvoorwaarde nog bij de toe-eigening van de werkelijkheid door de mens, en hij doet dat in de kunst.

Metafysisch gesproken kan men zeggen dat in het toevalskarakter van de ontmoeting van mens en wereld het toebedeeld zijn aan zichzelf daarmee naar voren komt. In de realisering van het aan zichzelf toebedeeld zijn is de uitwendigheid van de verhouding tussen mens en wereld opgeheven. Anders gezegd: de opgave van de menselijke zelfverwerkelijking bestaat precies in de verinnerlijking van deze verhouding. Door hier te spreken over ‘opgave’ zeggen we tevens dat de praktische rede hier bij de theoretische heeft gevoegd. We kunnen de zich noodzaak hiervan hier nu niet uitwerken.

Kijken we in dit verband nog eens naar een Heideggercitaat dat de auteur in het nawoord geeft:

Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt.¹⁷

De auteur plaatst dit citaat in de context van de betrokkenheid van subject en object die hij in zijn nawoord begrijpt als de radicale eenheid van alle zijnswijzen in het menselijk ego. Daar valt iets voor te zeggen.

Lang geleden werd die opvatting uitgedrukt in de stelling dat de mens de microkosmos is, waarin in nuce de hele macrokosmos verborgen ligt. Men kan aan Cusanus denken, maar ook aan de stelling *anima quodammodo omnia*, voor zover deze bij Thomas een ‘ingeboren habitus’ uitdrukt.¹⁸ Ook Hegels opvatting van de mens als ‘existierender Begriff’ hoort erbij.

Maar het gaat er maar om hoe men dat samenvallen denkt: als een gave en opgave enerzijds of als een strikte noodzakelijkheid. Men redt zich er niet uit door, met de auteur, te zeggen, dat van deze verhouding geen begrip mogelijk is. Wel is ze zelf bovenbegrippelijk, intuïtief. Interessant in het Heideggercitaat is, dat daarin niet in termen van noodzakelijkheid gesproken wordt. Er wordt gesproken in dubbele ontkenningen. Mens en zijn ontmoeten elkaar ‘niet terloops’ en ‘niet per uitzondering’. Dat is alles wat er staat. Tegelijkertijd wordt ontkend dat de mens het zijn constitueert. Wel wordt er gesproken over een oproep aan de mens van het zijn dat daardoor de mens aangaat. De mens is zodoende tegelijkertijd de plaats, het ‘opene’ waarin het zijn aankomt.

¹⁷ Ter Horst (2008), o.c., 400, noot 7.

¹⁸ Herman Berger, *Zo wijd als alle werkelijkheid*, Baarn 1977, 101.

Wel wordt gezegd dat het zijn op een dergelijke plaats, een ‘aankomen’ is aangewezen. Het is er aan overgeleverd. Hier hangt alles af van de verhouding tussen noodzakelijkheid en toevalligheid, of beter, van de ‘vrijheid’ van die verhouding. Vanuit de schepping gedacht moet men zeggen, dat het zijn zich vrij te kennen geeft in de toevallige verhouding van mens en wereld, en het is voor de mens wel noodzakelijk – wil hij humaan overleven – zich deze verhouding, zijn geworpen-zijn, in vrijheid toe te eigenen. Hij wordt geroepen tot vrijheid. In de toe-eigening kan die geworpenheid achteraf een gave, toebedeling aan zichzelf blijken te zijn. Pöltner begrijpt in die zin de *convenientia animae et entis* tevens “als das Geschehen der Seinslichtung”.¹⁹

Dan blijkt voor mij dat ook op de notie ‘schepping’ de spreuk van Aristoteles van toepassing is, dat dat, wat het eerste is in de zijnsorde, het laatste is in de kenorde. Bij schepping als schepping kom je uit als het laatst gekende en het eerst zijnde. In de idee van ‘schepping’ komen de mogelijkheidsvoorwaarden voor het proces van toe-eigening van het bestaan, de *convenientia animae et entis* achteraf zelf naar voren, nu verstaan als vrij aanbod.

¹⁹ Pöltner (1978), o.c., 87, 200-212.

DE NIET-WEDERKERIGHEID VAN DE ZINTUIGLIJKE KENRELATIE BIJ THOMAS VAN AQUINO

Ad Vennix

1. Inleiding

Het is onmogelijk om in kort bestek volledig recht te doen aan een boek dat zo gedetailleerd en tegelijkertijd zo kritisch getoonzet is als het proefschrift van Ter Horst over de spanningsverhouding tussen het hylemorfisme en de substantieeler van Thomas van Aquino.¹ In deze al even omvangrijke als scherpzinnige studie onderwerpt de auteur achtereenvolgens de verschillende graden van substantiële eenheid aan een uiterst kritisch onderzoek, waarbij de slotkwestie (de betrekkelijke onafhankelijkheid van de redelijke ziel ten opzichte van het lichaam) niet alleen het spiegelbeeld is van de aanvangskwestie (de betrekkelijke onafhankelijkheid van de potentie ten opzichte van de akt), maar tevens de climax vormt van de ‘ontbinding’ van de substantie. Nergens wordt de onhoudbaarheid van de hylemorfistische substantieeler immers duidelijker zichtbaar, aldus de auteur, dan in de leer van de redelijke ziel, die volgens Thomas tegelijkertijd vorm van het lichaam (*forma corporis*) én subsistent (*hoc aliquid*) is.

¹ De tussen haakjes geplaatste pagina-aanduidingen in de tekst van deze bijdrage verwijzen naar het boek van Geert ter Horst, *De ontbinding van de substantie. Een deconstructie van de beginselen van vorm en materie in de ontologie en de kenleer van Thomas van Aquino*, Delft 2008.

Ter Horst noemt zijn proefschrift een ‘systematisch-kritische’ studie, hetgeen in feite neerkomt op de ontwikkeling van een *systematisch* probleem door middel van een *immanente* kritiek van een *historische* positie. De grondige en omvattende wijze waarop hij dit project ten uitvoer heeft gebracht dwingt zeker bewondering af, al was het maar omdat hij in de grote hoeveelheid relevante teksten het spoor niet bijster is geraakt en zijn zin voor kritische precisie tot het laatst toe heeft weten te handhaven. Dit betekent natuurlijk niet dat er op zijn werkwijze en gevolgtrekkingen helemaal niets valt af te dingen. Laat ik om te beginnen twee algemene bedenkingen formuleren, waarna ik (in de rest van deze bijdrage) de tweede bedenking zal toespitsen op één van de onderdelen van het boek van Ter Horst, namelijk de niet-wederkerigheid van de kenverhouding en de gevolgen daarvan voor de substantieeler van Thomas.

Mijn eerste bedenking is deze. Wie enigszins met het denken van Aristoteles en Thomas vertrouwd is, zal zich bij het lezen van dit boek misschien afvragen of de auteur niet een wat al te starre opvatting van ‘substantiële eenheid’ hanteert, waarin de substantie weliswaar gevrijwaard zou zijn van elke interne en externe spanning, maar waarin tevens elke mogelijkheid tot beweging, verandering, groei en onderling verkeer van substanties lijkt te worden uitgesloten. Een hylemorfe substantie is weliswaar een eenheid, maar het is noch een statische, noch een monadische eenheid. En het begrip ‘substantie’ is geen metafysisch ultimatium, maar een intelligente *poging* om eenheid en veelheid, identiteit en differentie, zijn en worden in hun onderlinge en altijd *problematisch* blijvende verbondenheid te begrijpen. Het is de vrucht van een denken dat – zowel in horizontale als in verticale richting – probeert méé te bewegen met een rusteloze en in zichzelf verdeelde werkelijkheid. Zegt Thomas niet op de ene plaats dat de menselijke ziel het lichaam *trekt* naar een deelgenootschap in het *eigen* zijn, en op een andere plaats dat de menselijke geest *verzwaard* wordt door het gewicht van het

vergankelijke lichaam?² Is dit het fiasco van een substantieeler? Of is het misschien de wijsheid van een in het leven geworteld denken, dat zich niet verliest in een spel met abstracte begrippen?

Mijn tweede bedenking bestaat in de vraag in hoeverre de kritiek van Ter Horst werkelijk *immanent* is. De lezer wordt niet in het ongewisse gelaten over de inspirerende invloed van Herman Dooyeweerd – en dat wettigt de vraag of de kritiek van Ter Horst niet (mede) de vrucht is van enkele typisch moderne vooroordelen, met alle omkeringen van dien. Laat ik verduidelijken wat ik bedoel. Wie er op uit is de substantie te ‘ontbinden’ zal zich bijna onvermijdelijk óók verzetten tegen de leidende gedachte van het substantie-denken, namelijk de *heteronome* ‘analektiek’ van het eerdere en het latere en het daarmee gepaard gaande *hiërarchisch* geordende wereldbeeld. Daarvoor in de plaats treedt dan een meer ‘gedemocratiseerd’ wereldbeeld, waarin achtereenvolgens de materie (en daarmee de categorie *kwantiteit*) en de wetmatige structuren ervan (en daarmee de categorie *relatie*) een soort emancipatieproces doormaken en tot op zekere hoogte de rol van de substantie gaan overnemen. In die processen speelt het subject, dat aanvankelijk weliswaar *autonoom* maar ook in toenemende mate *anoniem* is, een voorbijgaande rol: bij Kant heet het nog het ‘voertuig’ van de categorieën, maar al spoedig wordt het ook zelf gezien als een louter *effect* van processen en structuren en gaat het roemloos ten onder in de moderne nivelleringsgolf. De tegenwoordige tijdgeest is niet erg ontvankelijk voor het denken in termen van hoger en lager, of van meer en minder volmaakt, en begrijpt – in tegenstelling tot het voormoderne denken – het hogere en meer volmaakte bij voorkeur vanuit van het lagere en minder volmaakte. Zeker, zo ver gaat Ter Horst niet, maar zijn de schaduwen van deze tendensen niet terug te vinden in zijn boek? De kritiek op de herleiding van in-potentie-zijn tot in-akt-zijn, de bezwaren

² *In II Sent* 1, 2, 4 ad 2, resp. *In Boeth de Trin*, Prol.

tegen de supergrediëntie van de vormen en de voorkeur voor het standpunt van de *pluralitas formarum*, de bezwaren tegen de niet-wederkerigheid van de kenrelatie, waarbij termen als ‘structuur’ en ‘functie’ de boventoon voeren en het ‘ego’ tenslotte als ‘radix van de zijnswijzen’ te voorschijn komt: al deze zaken kunnen toch gemakkelijk de indruk wekken dat de voorgenomen immanentie van de kritiek een beetje te lijden heeft gehad onder een modern aandoende vooringenomenheid.

Ik ben er allerm minst zeker van of deze bedenkingen gerechtvaardigd zijn en ze doen ook volstrekt geen afbreuk aan de waarde van de vaak scherpe argumentaties in het boek. Maar ik wil er geen geheim van maken dat de volgende paragrafen ingegeven zijn door de hierboven geschetste bedenkingen. In die paragrafen zal ik me concentreren op de kwestie van de niet-wederkerigheid van de kenverhouding, en dan met name op de spanningen die deze niet-wederkerigheid volgens Ter Horst oplevert voor de eenheid van de substantie.

Ik wil beginnen met een uiteenzetting van de niet-wederkerige relaties (1), daarna de hoofdpunten van de kritiek van Ter Horst weergeven (2), en dan besluiten met enkele kritische kanttekeningen bij die kritiek.

2. De niet-wederkerigheid van de kenverhouding

Onder de zogenaamde ‘niet-wederkerige relaties’ (*relationes non mutuae*) verstaat Thomas die relaties, die vanuit de ene term *reëel* en vanuit de andere term *rationeel* zijn. Zo is de menselijke kennis reëel gerelateerd aan het gekende ding; maar het gekende ding is als zodanig (d.i. als gekend) niet reëel, maar slechts rationeel gerelateerd aan de menselijke kenner. En het schepsel is wel reëel gerelateerd aan God; maar God is niet reëel, maar slechts rationeel gerelateerd aan het schepsel.³

³ *De Pot* 7, 10 en 11; *De Ver* 1, 5 ad 16 en 21, 1; *In I Sent* 26, 2, 1 Sol.; *STh* I, q. 6 a 2 ad 1.

Het eigen karakter van dergelijke niet-wederkerige relaties – die vaak in termen van eenzijdige afhankelijkheid worden uitgelegd – wordt een stuk duidelijker, indien ze gecontrasteerd worden met wederkerige relaties. Een relatie is wederkerig, aldus Thomas, wanneer in beide termen van de relatie dezelfde ratio van het-op-de-ander-toegeordend-zijn (*eadem ratio ordinis unius ad alterum*) aanwezig is.⁴

Uit deze bepaling volgt, dat, wanneer A reëel gerelateerd is aan B en B reëel gerelateerd is aan A, er toch nog geen sprake behoeft te zijn van een wederkerige relatie tussen A en B. Zo zijn de relaties ‘Het huis is groter dan de kachel’ en ‘De kachel verwarmt het huis’ beide reëel, zonder dat er sprake is van een wederkerige relatie. De relatie tussen A en B is pas wederkerig, indien niet alleen A reëel gerelateerd is aan B en B reëel gerelateerd is aan A, maar indien bovendien in A en B dezelfde ratio van het-op-de-ander-toegeordend-zijn bestaat. Bijvoorbeeld: ‘Het huis is groter dan de kachel’ en ‘De kachel is kleiner dan het huis’; of: ‘De kachel verwarmt het huis’ en ‘Het huis wordt door de kachel verwarmd’.

Nu onderscheidt Thomas in *De Pot* 7, 10 en *In V Met* lect. 17 drie relatie-typen, die ik gemakshalve zal aanduiden als (1) statische verhoudingen, (2) dynamische verhoudingen en (3) maat-verhoudingen. Deze driedeling berust blijkens *De Pot* 7, 10 weer op de meer basale tweedeling van relaties naar hun fundament; want elke relatie is gefundeerd ofwel in *quantitas*, ofwel in *actio* en *passio*. De vraag is dus: hoe is het in elk van deze relatie-typen gesteld met wederkerigheid en niet-wederkerigheid?

Welnu, *alle* relaties die gefundeerd zijn in kwantiteit (dus alle statische verhoudingen) zijn wederkerig. Maar niet alle relaties die gefundeerd zijn in *actio* en *passio* (dus niet alle dynamische verhoudingen) zijn wederkerig. Bij deze relaties blijkt een beslissende rol weggelegd voor het onderscheid

⁴ *De Pot* 7, 10.

tussen transitieve en immanente activiteiten, en wel als volgt: *alle* relaties die gefundeerd zijn in *transitieve* activiteit zijn wederkerig; maar *geen* van de relaties die gefundeerd zijn in *immanente* activiteit is wederkerig.⁵ Laat ik de drie onderscheiden mogelijkheden achtereenvolgens kort toelichten.

Tot de statische (of mathematische) verhoudingen, die gefundeerd zijn in kwantiteit, behoren op de eerste plaats natuurlijk alle verhoudingen van hoegrootheid en hoeveelheid.⁶ Het ene kan zich tot het andere bijvoorbeeld verhouden als de helft of als willekeurig welk ander deel ervan; als het dubbele of als willekeurig welk ander veelvoud ervan; of zonder nadere bepaling als een geheel tot een deel of omgekeerd; of zonder meer als groter, kleiner, meer of minder; voorts als de ene veelheid tot de andere veelheid, bijvoorbeeld als 2 : 3 of als 6 : 8; etc. Daarnaast worden ook de verhoudingen van *identitas* en *diversitas*, van *similitudo* en *dissimilitudo*, van *aequalitas* en *inaequalitas* gerekend tot de relaties die in kwantiteit zijn gefundeerd. Want elk van deze begrippen betekent de affirmatie resp. negatie van een bepaalde *eenheid*: *idem* (hetzelfde) betekent eenheid in substantie, *similis* (gelijkend) betekent eenheid in kwaliteit en *aequalis* (even groot) betekent eenheid in kwantiteit.⁷ Al deze verhoudingen zijn *wederkerig*, aangezien in beide termen dezelfde *ratio* van het-op-de-ander-toegeordend-zijn aanwezig is, i.c. dezelfde *ratio quantitatis*. Zo is 2 het dubbele van 1 en is omgekeerd 1 de helft van 2; en zo lijkt de ene mens op de andere en lijkt omgekeerd de andere op de ene; etc.⁸

⁵ *De Pot* 7,10.

⁶ Ik noem deze verhoudingen ‘statisch’, omdat de wiskunde abstraheert van alle beweging in de fysische zin van het woord. Zie *In V Met*, lect. 17, nr. 1024.

⁷ *In V Met*, lect. 17, nr. 1022; *In III Sent* 5, 1, 1 Sol. 1.

⁸ *De Pot* 7,10.

Ook de dynamische relaties die gefundeerd zijn in transitieve activiteiten zijn zonder uitzondering wederkerige betrekkingen. Zulke relaties – zeg tussen A en B – berusten immers niet alleen van de ene kant op de actieve inwerking door A (het subject van de relatie van A tot B) op B (de term van deze relatie), maar tevens van de andere kant op het passieve ondergaan van B (het subject van de relatie van B tot A) van diezelfde inwerking door A (de term van deze relatie). Het fundament van dergelijke relaties kan een actueel inwerken en ondergaan zijn (bijv. de verwarmende kachel en de verwarmde handen), maar het kan ook een potentieel inwerken en ondergaan zijn (bijv. de niet spelende pianist en de piano); het kan een tegenwoordig inwerken en ondergaan zijn (bijv. de nu spelende pianist en de bespeelde piano), maar kan het ook een inwerken en ondergaan in het verleden zijn (bijv. de bevruchting als fundament van de biologische betrekking tussen ouders en hun kinderen) of in de toekomst (bijv. een architect en het ontwerp van een bouwwerk).⁹ Maar hoe dan ook, in al deze gevallen is in beide relata – zowel in de *agens* als in de *patiens* – een fundament voorhanden voor een reële betrekking tot de andere term en in al deze gevallen is in beide relata ook dezelfde *ratio* van het-op-de-ander-toegeordend-zijn aanwezig.¹⁰

Maar bij de dynamische relaties die gefundeerd zijn in immanente activiteiten is het anders gesteld. Zo ligt in activiteiten als waarnemen, kennen en willen wel een fundament voor een reële betrekking tot het waargenomene, het gekende en het gewilde, maar is er omgekeerd in het waargenomene, het gekende en het gewilde geen daarmee corresponderend fundament voor een reële betrekking tot het waarnemingsvermogen, het kenvermogen en het wilsvermogen. Want een *actio immanens* brengt niet een aan de *agens* extrinsiek effect teweeg en bestaat als zodanig

⁹ *In V Met*, lect. 17, nrs. 1023-1025.

¹⁰ *De Pot* 7, 10.

uitsluitend in de vervolmaking van de *agens* zelf; terwijl een *actio transiens* wel een aan de *agens* extrinsiek effect teweegbrengt en als zodanig bestaat in de vervolmaking van iets anders dan de *agens*.

Laat ik een voorbeeld geven. Het verwarmen van water brengt in het water een reële verandering teweeg, op grond waarvan het ‘verwarmd water’ genoemd kan worden. ‘Verwarmd water’ zegt dan een reële verandering in het water en bijgevolg een reële betrekking van het water ten opzichte van de warmtebron. Maar het zien, of het kennen, of het willen van water brengt in het water geen reële verandering teweeg, d.w.z. geen met deze activiteiten corresponderend reëel accident (*passio*), op grond waarvan het van zijn kant reëel gerelateerd zou zijn aan het gezichtsvermogen, het kenvermogen of het wilsvermogen. ‘Gezien water’ en ‘gekend water’ en ‘gewild water’ zeggen dan ook volstrekt geen reële betrekking van het water tot het gezichtsvermogen, het kenvermogen of het wilsvermogen, ook al *denkt* het verstand zich het water spontaan als werkelijk gerelateerd aan degene die het ziet, kent en wil. Terwijl dus bij een zin als ‘Het vuur verwarmt het water’ aan het *grammaticale* of *logische* lijdend voorwerp ‘water’ een *reëel* lijdend voorwerp *extra animam* beantwoordt, beantwoordt bij zinnen als ‘Ik ken het water’, ‘Ik zie het water’ etc. aan het *grammaticale* of *logische* lijdend voorwerp ‘water’ *geen reëel* lijdend voorwerp *extra animam*, ofschoon de overeenkomstige zinsbouw die indruk zou kunnen wekken.¹¹

Misschien moet deze tegenstelling nog wat toegespitst worden. Bij een toedracht als ‘Het vuur verwarmt het water’ zijn activiteit en passiviteit *zó* te onderscheiden, dat de *actio* (verwarmen) als accident in het *ene* subject (vuur) gelocaliseerd moet worden, terwijl de *passio* (verwarmd worden) als

¹¹ *De Ver* 8, 6 ad 3.

accident in een *ander* subject (water) gelocaliseerd moet worden.¹²

Maar bij toedrachten als ‘Ik ken het water’, ‘Ik zie het water’ etc. vormen activiteit en passiviteit een dusdanige eenheid, dat kennen en gekend worden beide gelocaliseerd moeten worden *in hetzelfde subject* (kenner).¹³ Tegen deze achtergrond wordt iets zichtbaar van de zin van bekende formules als: ‘het zintuiglijk waarneembare in akt *is* het zintuiglijk kenvermogen in akt’, en: ‘het intelligibele in akt *is* het intellect in akt’.¹⁴ Terwijl het in het licht van de diversiteit van de subjecten bij een transitieve activiteit als verwarmen uitgesloten lijkt te oordelen: ‘het daadwerkelijk verwarmende *is* het daadwerkelijk verwarmde zelf’, schijnt het in het licht van de identiteit van het subject bij een immanente activiteit als kennen juist onvermijdelijk te oordelen: ‘het daadwerkelijk kennende *is* het daadwerkelijk gekende zelf’ (*cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu*).¹⁵ Een ding wordt dan ook niet ‘waargenomen’ (‘waarneembaar’), ‘gekend’ (‘kenbaar’) of ‘gewild’ (‘wilbaar’) genoemd, omdat het zelf reëel betrokken zou zijn op degene die het waarneemt, kent of wil, maar uitsluitend omdat degene die het waarneemt, kent of wil van zijn kant – juist *als* het ding waarnemend, kennend of willend – reëel betrokken is op dat ding:

[...] bij dit derde type relatie wordt een ding alleen daarom ‘relatief’ genoemd, omdat iets anders gerelateerd is aan dat ding. Zo is duidelijk, dat het zintuiglijk waarneembare en het weetbare en het begrijpelijke ‘relatief’ genoemd worden, omdat andere dingen aan die zaken gerelateerd zijn. Iets wordt immers ‘weetbaar’ genoemd, omdat men er wetenschap van heeft. En op gelijke wijze wordt iets dat zintuiglijk kan worden

¹² *In II Sent* 40, 1, 4 ad 1.

¹³ *De Ver* 8, 6. Cf. *De Ver* 8, 8 ad 10.

¹⁴ *STh* I, q. 14 a. 2; en *passim*.

¹⁵ *In II De An*, lect. 12, nr. 377.

waargenomen ‘zintuiglijk waarneembaar’ genoemd. Daarom worden deze dingen niet ‘relatief’ genoemd vanwege iets van hun kant, dat een kwaliteit of kwantiteit, een activiteit of passiviteit zou zijn – zoals dat het geval was bij de eerder genoemde relaties –, maar enkel en alleen vanwege de activiteiten van andere dingen, die desalniettemin niet in de ‘relatief’ genoemde dingen termineren. Immers, als het zien een activiteit zou zijn van het ziende, die zou doordringen tot de geziene zaak, zoals het verwarmen doordringt tot het verwarmbare, dan zou het zichtbare precies zo aan het ziende gerelateerd zijn als het verwarmbare aan het verwarmende. Maar zien en begrijpen en dergelijke activiteiten blijven in de dingen die deze activiteiten ontplooiën en gaan niet over op de dingen die deze activiteiten ‘ondergaan’. Vandaar dat het zichtbare en het begrijpelijke niet iets ondergaan, doordat ze gezien en begrepen worden. En daarom zijn deze dingen niet zelf gerelateerd aan andere dingen, maar zijn andere dingen gerelateerd aan deze dingen.¹⁶

Hoewel het misschien niet gemakkelijk is om de hier ontwikkelde gedachtegang zonder slag of stoot te accepteren, is de stelling dat de activiteit van het kennen als zodanig geen enkele reële invloed heeft op datgene wat gekend wordt, op zichzelf nog wel aannemelijk te maken, al was het maar omdat de ontkenning ervan tot een ongerijmdheid schijnt te leiden. Immers, als datgene wat gekend wordt een reële invloed zou ondergaan van het kennen – d.w.z. als het zou veranderen juist doordat het gekend wordt – dan zou men eenvoudigweg nooit kunnen kennen wat men eigenlijk wil kennen (en wat men doorgaans ook pretendeert te kennen), namelijk wat *op zichzelf* en *onafhankelijk van het gekend worden* het geval is. Zou het dus werkelijk zo zijn, dat het gekende verandert doordat het gekend wordt, dan zou men deze werkelijke toedracht zélf toch niet kunnen kennen zonder haar *ipso facto* te veranderen – waardoor

¹⁶ *In V Met*, lect. 17, nrs. 1026-1027.

ze niet langer de *oorspronkelijk werkelijke* en de *eigenlijk geïntendeerde* toedracht zou zijn. De stelling dat het gekende verandert doordat het gekend wordt, heft dus min of meer zichzelf op; en de zin, de *ratio* van de notie ‘kennen’ lijkt op deze wijze volledig verminkt te worden.

Men zou echter kunnen tegenwerpen dat dergelijke ingewikkelde redeneringen alleen maar nodig zijn, omdat men uitgaat van de misleidende veronderstelling dat kennen een *activiteit* is. De eigenlijke reden (zo zou men kunnen betogen), dat de ‘activiteit’ van het kennen geen enkele reële invloed heeft op het gekende, is niet, dat het kennen een *immanente* activiteit is, maar dat het kennen eigenlijk *geen* activiteit is. Heeft het menselijk kennen niet veeleer het karakter van een *passio* dan van een *actio*? Is kennis niet simpelweg een toestand die van buiten af in het kenvermogen (dat toch *receptief* is) teweeg wordt gebracht? En is voor de bewerkstelling van die *passio* in de ziel van de kant van de te kennen dingen niet een *actio* vereist, d.w.z. een *reële causale invloed* van de dingen op het kenvermogen? Zodat er tussen de gekende dingen en de kenner op de keper beschouwd wel degelijk een *wederkerige* relatie bestaat, aangezien vanuit dit gezichtspunt in beide termen dezelfde *ratio* van-het-op-de-ander-toegeordend-zijn aanwezig is? Zegt Aristoteles zelf trouwens niet, dat begrijpen een soort ondergaan of lijden is?¹⁷ Wat zou de kennis van de dingen méér moeten zijn dan het resultaat van een van die dingen zelf uitgaande actie of stimulus enerzijds en van een loutere reactie of respons van het kenvermogen anderzijds?

Inderdaad is er op de verschillende niveaus van het menselijk kennen sprake van een *actio-passio*-verhouding, maar dan – zoals bekend – niet in de zin van een natuurlijke of materiële, maar van een intentionele of spirituele werking. Zo bestaat er volgens Thomas tussen de te kennen stoffelijke dingen en de zintuigen (d.w.z. de stoffelijke organen van het

¹⁷ *STh* I, q. 79 a. 2, sed contra: “[...] Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *intelligere est pati quoddam*.”

zinlijk kenvermogen) klaarblijkelijk een *actio-passio*-verhouding. Hij wijst er echter op dat door de loutere inwerking van een ding op het zintuig, waardoor het zintuig een verandering ondergaat, nog geen kennis teweeg gebracht wordt; want het kenvermogen is van een geheel andere orde of zijnswijze dan het stoffelijke ding:

Er zijn echter bepaalde dingen, waarop weliswaar andere dingen toegeordend zijn, maar niet omgekeerd, daar ze *geheel en al extrinsiek* zijn aan dat genus van activiteiten en vermogens, die een dergelijke toewijding met zich meebrengen. Dit blijkt bijvoorbeeld hieruit, dat de wetenschap betrokken is op het weetbare, daar de wetende door zijn verstandelijke activiteit toegeordend is op de geweten zaak, die buiten de ziel is. Maar de zaak zelf die buiten de ziel is, wordt door een dergelijke activiteit *in het geheel niet geraakt*, aangezien de akt van het verstand niet overgaat in de verandering van de uitwendige materie. Daarom ook ligt de zaak zelf, die buiten de ziel is, *geheel en al buiten* de intelligibele orde. En daarom kan de relatie, die volgt op de akt van het verstand, niet in die zaak zijn. Een vergelijkbaar argument geldt m.b.t. het zintuiglijk kenvermogen en het zintuiglijk waarneembare. Immers, ook al verandert het zintuiglijk waarneembare het zintuiglijk orgaan in zijn activiteit en heeft het er om die reden een relatie mee – zoals ook andere actieve natuurdingen een relatie hebben met de dingen die hun activiteit ondergaan – het is toch niet zo, dat door de verandering van het orgaan het zintuiglijk kenvermogen tot akt vervolmaakt wordt; maar dit wordt vervolmaakt door de akt van de zintuiglijke kenkracht; en daar staat het zintuiglijk waarneembare, dat buiten de ziel is, *geheel en al buiten*.¹⁸

¹⁸ *De Pot* 7, 10. Curs. A.V.

3. De kritiek van Ter Horst

Het is precies op het punt van de zintuiglijke kennis dat volgens Ter Horst de problemen, die de leer van de niet-wederkerigheid van de kenverhouding met zich meebrengt, acuut worden.¹⁹ Hij centreert zijn kritiek rondom drie basale uitgangspunten: (1) de passiviteit van de zintuiglijke kenner, (2) de eenzijdigheid van de kenrelatie en (3) het substantiële karakter van het zintuiglijk kenbare (p. 222).

(1) Met de passiviteit van de zintuigen is bedoeld dat de akt van het zintuiglijk kennen bestaat in de receptie van het zintuiglijk gegevene; dat, met andere woorden, de zintuiglijke kenakt niets anders is dan de passieve en immanente keerzijde van de actieve en transitieve *immutatio sensus a sensibili* (p. 221). Uit het feit dat Thomas in de context van transitieve en immanente activiteiten steevast het woord ‘actio’ gebruikt, volgt immers geenszins dat we hier te maken hebben met de werkzaamheid van *actieve* potenties. Integendeel, juist bij het zintuiglijk kennen is er alle reden om de immanente *actio* of *operatio* van het zintuiglijk waarnemen geheel en al te vereenzelvigen met het ondergaan van de transitieve – uiteraard intentionele en spirituele – inwerking van het zintuiglijk waarneembare (pp. 208-209). De betrekking tussen het kenbare en de kenner lijkt op dit niveau dus zonder meer een wederkerige te zijn. En daarmee komt een *formele* afhankelijkheid van of vervolmaking door de kenner van het kenbare, in een constitueringsverhouding, in het zicht. Zo kan bijvoorbeeld de verhouding van het gekleurde tot het gezicht als een vervolmaking van het gekleurde worden beschouwd aangezien het gekleurde zichtbaar wordt krachtens zijn betrekking tot het gezichtsvermogen. Op deze wijze kan (tegen de intentie van Thomas in) recht worden gedaan aan de intuïtie

¹⁹ Ter Horst formuleert zijn bezwaren tegen de niet-wederkerigheid van de kenverhouding in de hoofdstukken 3 en 4, waarin de zintuiglijke kennis wordt behandeld. Zie p. 182 e.v. en p. 221 e.v.

welke de zichtbaarheid van het gekleurde als een reële eigenschap wil laten gelden (p. 234).

(2) Nu lijkt Thomas in het hierboven geciteerde tekstgedeelte uit *De Pot* 7, 10 een poging te doen om de niet-wederkerigheid van de kenrelatie te redden, door te benadrukken dat de wederkerige relatie van het waarneembare *agens* en het zintuiglijke *patiens* niet de kenverhouding zelf, maar hoogstens de voorwaarden van de kenverhouding betreft (p. 225). Daarmee wordt gesuggereerd dat het zintuiglijk kenbare zijn werking alleen zou uitoefenen op het orgaan, niet op de zintuiglijke kenkracht. Maar dat is onmogelijk. De zintuiglijke kenkracht en het orgaan vormen immers een onverbreekelijke, hylemorfe eenheid. De adequate – intentionele en spirituele – inwerking op het orgaan is dus *eo ipso* een bepaling van de zintuiglijke kenkracht (p. 226). De reddingspoging van Thomas komt dus in feite neer op de loslating van de eenheid van het orgaan en het zintuiglijk kenvermogen en daarmee op de impliciete prijsgeving van het hylemorfisme.

(3) Dat Thomas zo hardnekkig vasthoudt aan de niet-wederkerigheid van de zintuiglijke kenrelatie heeft te maken met het door hem veronderstelde substantiële karakter van het zintuiglijk kenbare, d.w.z. de overtuiging dat het zintuiglijk kenbare een kwaliteit van een hylemorfe substantie is. Zo'n kwaliteit is als zodanig slechts betrokken op haar subject van inherentie, de substantie. Een zintuiglijk kenbare kwaliteit komt dus aan de substantie zélf toe, en niet slechts in relatie tot een eventuele kenner (p. 223). Waarom worden deze kwaliteiten dan 'zintuiglijk kenbaar' genoemd? Volgens Thomas in ieder geval niet omdat de zintuiglijke kenbaarheid in hun wezen of definitie ligt opgesloten. De zichtbaarheid van een kleur bijvoorbeeld maakt geen deel uit van de definitie van kleur (p. 224). In feite wordt een kleur enkel 'zichtbaar' genoemd, omdat zij in betrekking wordt gedacht tot een zintuiglijk kenvermogen. Het is een louter extrinsieke denominatie. Dat het zintuiglijk kenbare een kwaliteit is van

een hylemorfe substantie mag dus niet formeel worden genomen, als zou het zintuiglijk kenbare precies onder het opzicht van zijn kenbaarheid een hoedanigheid of kwaliteit van een hylemorfe substantie zijn. De zichtbaarheid is volgens Thomas namelijk niet de werkelijke aanleg *van de kleur* om gezien te worden, maar alleen de werkelijke aanleg *van het gezichtsvermogen* om de kleur te zien. Daarom wordt er in het gekleurde ook niets geactueerd wanneer het overgaat van gezien kunnen worden naar daadwerkelijk gezien worden (p. 227).

Maar deze visie van Thomas heeft volgens Ter Horst zowel een contra-intuïtieve implicatie als een paradoxale consequentie. Wat het eerste betreft: hoe zou de zichtbaarheid van de kleur ooit een onwezenlijke eigenschap van de kleur kunnen zijn in plaats van de meest wezenlijke? Dat een kleur iets op zichzelf zou zijn, een kwaliteit van een substantie, en naar haar eigen volledige zijn als kwaliteit helemaal buiten de eigenschap van haar zichtbaarheid zou staan, is volkomen ondenkbaar. In waarheid wijst de noodzaak om de substantie in gedachten op een zintuiglijke kenner te betrekken om haar zintuiglijke kwaliteiten in het licht te kunnen stellen op de werkelijke betrokkenheid van de zintuiglijke kenbaarheden op de eraan toegeordende kensubjecten (p. 229).

En wat het tweede betreft: als de zichtbaarheid van de kleur niets anders is dan het vermogen van de kenner om de kleur te zien, dan kan met recht gezegd worden dat de zichtbaarheid van de kleur door de zintuiglijke kenner zelf wordt geconstitueerd; maar in dat geval neemt de zintuiglijke kenner de kleur niet waar zoals deze onafhankelijk van haar gekend worden is. De zintuiglijke kenner neemt de kleur immers waar volgens haar (door de kenner zelf geconstitueerde) zichtbaarheid (pp. 227-228).

Dit laatste wordt nog bekrachtigd door de volgende overweging. Wanneer Thomas op sommige plaatsen zegt dat de dingen buiten de ziel daadwerkelijk zintuiglijk kenbaar zijn, dan bedoelt hij dat niet in *formele*, maar in louter *fysische* zin.

Hij bedoelt daarmee namelijk niets anders dan dat deze dingen de kracht hebben om, via het medium, de zintuigen te wijzigen, en dat ze de mogelijkheid hebben om het voorwerp te zijn van het zintuiglijk kenvermogen. Dergelijke zaken hebben echter geen werkelijke betekenis voor de kenbaarheid van die dingen in formele zin, dus juist *als* kenbaarheid. Ze hebben slechts een fysische betekenis, en impliceren niet dat deze dingen juist onder de ratio van hun formele kenbaarheid op het kenvermogen inwerken. En daaruit blijkt eveneens dat het zintuiglijk kenbare, formeel genomen, wordt geconstitueerd door de (potentiële) kenner.

Het zou te ver voeren om de gevolgtrekkingen van Ter Horst volledig uit te doeken te doen. Laat ik dus volstaan met een citaat, waarin hij zijn eigen, alternatieve visie samenvat:

[...] de welbegrepen constituering van het zintuiglijk kenbare door de zintuiglijkheid is niets anders dan de *correlatie* van het zintuiglijk kenbare en de zintuiglijke kenner. Deze constituering sluit geen *verandering* in van dit kenbare, maar is veeleer een *formele* functie van de zintuiglijkheid, waardoor het zintuiglijk kenbare eerst is wat het is. Ongetwijfeld houdt de formele constituering van het zintuiglijk kenbare door de zintuiglijkheid in dat dit kenbare niet wordt gekend zoals het onafhankelijk van het (mogelijk) gekend worden is, aangezien het niet *is* zoals het onafhankelijk van de zintuiglijkheid (of de zintuiglijke orde) is. Met andere woorden: de zintuiglijk kenbare dingen zijn van meetaf aan mede door de zintuiglijkheid in hun *ding*-zijn bepaald. Deze bepaaldheid is echter niet iets dat op efficiënte wijze van de zintuiglijke kenner uitgaat. Zij is ook in het geheel niet van de afzonderlijke zintuiglijke kenner afkomstig maar van de formele structuur van de zintuiglijkheid als zodanig, waarbinnen zowel het zintuiglijk kenbare ding (*objective*) als de zintuiglijke kenner (*subjective*) zich ophouden en hun wederzijdse functies uitoefenen (231).

Zo blijkt dan dat de niet-wederkerigheid van de kenverhouding zowel naar de kant van de kenner als naar de kant van het gekende onoverkomelijke problemen met zich meebrengt voor de eenheid van de substantie.

Aan de kant van de kenner betekent het een bedreiging van de hylemorfe eenheid van het orgaan. Het zintuiglijk kennen wordt door Thomas immers in *De Pot* 7,10 toegeschreven aan de zintuiglijke kenkracht, en niet aan het orgaan. Maar dat betekent de impliciete prijsgeving van de hylemorfe eenheid van het orgaan, en daarmee van de substantie.

Aan de kant van het gekende moet geconstateerd worden dat de ‘objectieve zijnswijzen’, zoals zichtbaar of kenbaar zijn, door Thomas buiten de eigen werkelijkheid van de substantie gehouden worden. Zij hebben slechts een zijn bij wijze van benoeming van buitenaf, vanaf een subject van zien en kennen. Dit impliceert echter dat deze zijnswijzen in de substantie geen eenheid van subject van inherentie vinden maar slechts bestaan in de onverbreekelijke samenhang van kenobject en kensubject. Zichtbaar-zijn en kenbaar-zijn vereisen dus een verdeling over twee substanties en laten geen eenheid van drager toe (pp. 186-187).

4. Kritische kanttekeningen bij de kritiek van Ter Horst

Laat ik beginnen met Ter Horsts lezing van de gewraakte passage uit *De Pot* 7, 10. Naar mijn mening ligt het niet erg voor de hand om te veronderstellen dat Thomas daar, om de niet-wederkerigheid van de kenrelatie te redden, de hylemorfe eenheid van het zintuiglijke orgaan en de zintuiglijke kenkracht loslaat. Ter Horst zelf formuleert de strekking van deze passage trouwens op *bijna* adequate wijze, wanneer hij opmerkt dat Thomas lijkt te willen zeggen dat het formele beginsel van het zintuiglijk ondergaan van een andere orde is dan het formele beginsel waardoor het zintuiglijk kenbare

werkzaam is. Om precies te zijn: Thomas wil zeggen dat het formele beginsel van het zintuiglijk ondergaan, namelijk de zintuiglijke kenkracht, van een geheel andere orde is dan het zintuiglijk waarneembare, dat buiten de ziel is. Of, om het nog duidelijker te zeggen: Thomas is er niet op uit om de werking van het orgaan te scheiden van die van de zintuiglijke kenkracht, maar wel om de louter efficiënte inbreng van het zintuiglijk kenbare te onderscheiden van de natuurlijke (of formele) inbreng van de zintuiglijke kenkracht.²⁰ *Dat* het zintuig *werkt*, is zonder meer te danken aan de inwerking van het zintuiglijk kenbare. *Wat* het zintuig precies *kent*, dankt het eveneens aan de inwerking van het zintuiglijk kenbare, dat immers (als object) de akt van het zintuig specificceert. Maar dat het zintuig *kent*, dat wil zeggen dat de akt van het zintuig een *ken*-akt is en niet een andere akt, dát dankt het uitsluitend aan zijn eigen *natuur* en dus aan zijn eigen *vorm*. En die vorm is nu eenmaal niets anders dan de zintuiglijke kenkracht.

Dit werpt ook een verhelderend licht op de kwestie van de passiviteit van de zintuigen. Het is waar dat Thomas op tal van plaatsen het zintuiglijk waarnemen (*sentire*) vereenzelvigt met het ondergaan (*pati*) van een werking van buitenaf. Dit betekent echter niet zonder meer dat het *agens* en het *patiens* van hetzelfde niveau of van dezelfde orde zijn, noch dat het *patiens* geen eigen inbreng heeft. Volgens Thomas is het zelfs heel goed mogelijk dat het passieve ‘edeler’ is dan het actieve, wanneer namelijk de *passio* die het passieve ondergaat edeler is dan de *actio* waarmee het actieve

²⁰ De *efficiënte* inbreng is altijd een beweging of werking van een ding in het andere als andere, of in zichzelf als het andere (zoals bijvoorbeeld in het geval van de zelfbeweging van levende wezens). Maar de *natuurlijke* of *formele* inbreng is altijd een beweging of werking van een ding in zichzelf. Zie daarover *In IX Met*, lect. 7, nrs. 1844-1845. Deze kwestie wordt uitvoerig besproken in het derde hoofdstuk van: B. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame 1967. Zie m.n. hfst. 3, par. 8 (‘Nature and Efficiency’).

inwerkt.²¹ En hij zegt ook uitdrukkelijk dat het zintuig zonder meer (*simpliciter*) edeler is dan het zintuiglijk waarneembare, en wel precies vanwege de zintuiglijke kenkracht.²² Het is dan ook niet verwonderlijk dat er bij Thomas, naast de teksten waarin hij het zintuiglijk waarnemen zonder meer *vereenzelvig*t met het ondergaan van een inwerking, óók teksten te vinden zijn waarin hij het zintuiglijk kennen juist *onderscheidt* van het loutere ondergaan van een inwerking. Ze worden door ter Horst zelf trouwens besproken (pp. 202-204), maar zonder dat hij ze begrijpt in het licht van de rolverdeling tussen *causa efficiens* en *causa formalis* bij het zintuiglijk kennen.

Daar komt nog bij dat Ter Horst in verband met de passiviteit van de zintuigen met geen enkel woord ingaat op het *iudicium sensus*, althans niet in verband met de uitwendige zintuigen.²³ Het gezichtszintuig is immers niet alleen *ontvankelijk* voor verschillende kleuren, maar het *onderscheidt* die kleuren volgens Thomas ook. Het is dus niet alleen gevoelig voor kleuren, maar ook voor de verschillen ertussen.²⁴ Natuurlijk is dit zintuiglijk ‘oordeel’ geen oordeel in de volle, reflexieve zin; in feite is het niet meer dan een anticipatie op of een participatie aan de gemeenschappelijke zin (*sensus communis*).²⁵ Maar dat het méér is dan het enkele ondergaan van een efficiënte werking, en dat dit ‘meer’ alleen begrepen kan worden vanuit de *natuur*, en dus vanuit de *vorm* van het zintuig, namelijk de zintuiglijke kenkracht, lijkt me nauwelijks te ontkennen.

De handhaving van de niet-wederkerigheid van de zintuiglijke kenverhouding impliceert dus volstrekt niet de

²¹ *De Ver* 26, 3 ad 5.

²² *In De An* III, lect. 3, nr. 612.

²³ Ter Horst bespreekt het zintuiglijk ‘oordeel’ alleen in verband met de *sensus communis* (p. 296).

²⁴ Zie bijv. *STh* I, q. 78 a. 4 ad 2.

²⁵ *In De An* III, lect. 3, nr. 613.

ondermijning van de hylemorfe eenheid van het zintuiglijk orgaan. De slechts schijnbare ondermijning daarvan is eerder een teken van het besef van de spanningsvolle, want levende dynamiek van het kennen, die bij elke hogere levensgraad in het domein van de hylemorfe schepselen lijkt toe te nemen. En dat is ook niet verwonderlijk, want: “quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.”²⁶ Ik ken van deze levende dynamiek geen adequatere uitdrukking dan die, welke in het hylemorfistische denken wordt aangetroffen; en ik zie met de beste wil van de wereld niet in hoe het postuleren van (al dan niet apriorische) structuren met over en weer verdeelde functies op dit punt een vooruitgang zou kunnen betekenen. Wordt de sublimatie van de *vormen* niet wat al te zorgeloos ingeruild tegen de abstractie van het *formalisme*?

Tot besluit nog een enkel woord over de kwestie van de verhouding tussen de ‘objectieve zijnswijzen’ (kenbaarheid, waarneembaarheid, zichtbaarheid, hoorbaarheid e.d.) en de zintuiglijke waarneembare kwaliteiten. Ook hier speelt het onderscheid tussen efficiënte en natuurlijke of formele oorzakelijkheid een belangrijke rol. Als het waar is dat het zintuiglijk kenvermogen het *formele* beginsel is van het zintuiglijk kennen, en als het waar is dat het zintuiglijk kennen immanent is en de zintuiglijke kenrelatie bijgevolg niet-wederkerig, dan kunnen ‘kenbaarheid’, ‘waarneembaarheid’, ‘zichtbaarheid’, ‘hoorbaarheid’ enz. onmogelijk een andere reële betekenis hebben dan in de orde van de efficiënte oorzakelijkheid. Worden ze in formele zin genomen, bijvoorbeeld door te zeggen dat een kleur toch onder de *ratio* van zijn zichtbaarheid op het zintuig moet inwerken, of dat de zichtbaarheid toch tot het *wezen* van de kleur behoort, dan wordt over het hoofd gezien dat het beginsel waardoor een kleur nu juist iets *zicht*-baars is enkel en alleen het *gezichts*-vermogen kan zijn. Want een kleur is wel in staat om het

²⁶ *ScG* IV, q. 11, *principium autem*.

gezichtsvermogen te aktueren, en hij is ook heel wel in staat om die akt te specificeren, maar hij is volstrekt niet in staat om aan die akt de natuur van ‘kennen’ te verlenen.

Maar volgt daar niet uit, zoals Ter Horst zegt, dat deze zichtbaarheid (of kenbaarheid) door de zintuiglijke kenner zelf wordt *geconstitueerd* en dat het dus moeilijk vol te houden is dat het zintuiglijk kenbare wordt gekend zoals het zelf *is*?

Deze tegenwerping lijkt verwant aan een typisch moderne misvorming van de eigen aard van het kennen, dat sedert de Renaissance (met haar substitutie van het *ens et verum convertuntur* door het *factum et verum convertuntur*) steeds meer ‘begrepen’ is vanuit noties als ‘ontwerp’ en ‘maakbaarheid’, en dat dientengevolge het slachtoffer is geworden, zo al niet van een revolutionaire omkering, dan toch tenminste van een soort ‘democratisering’ van de verhouding tussen het *maatgevende* (het gekende ding) en het *maatontvangende* (het kenvermogen). En daarmee is aan het geestesleven een twijfelachtige dienst bewezen. Want de adel (*nobilitas*) van de menselijke geest bestaat er nu juist niet in dat ze de dingen, door ze te *objectiveren*, geheel of gedeeltelijk aan zich onderwerpt, maar dat ze de dingen, door ze te *kennen*, geheel en al in hun eigenheid respecteert en zich er innerlijk door *laat* bepalen. Dit is in de mens in zekere zin al het geval op het niveau van de zintuiglijke kennis. Want aangezien de zintuiglijke kennis in de mens niet alleen (zoals in de niet-redelijke dieren) *nuttig* is voor het *leven*, maar ook *dienstbaar* aan de *kennis*, is de immanentie van het kennen op zintuiglijk niveau van meet af aan aangelegd op de intimiteit van het geestesleven.²⁷

De tegenwerping berust bovendien op de verwarring van de *zijnswijze van het kenbaar-zijn* met het *gekende zelf* en daarmee op een verwaarlozing van het onderscheid tussen wat *primair* gekend wordt (*prima intentio*) en wat *secundair*

²⁷ Cf. *In I Met*, lect. 1, nr. 5; *STh* I, q. 91 a. 3 ad 3; *STh* I-II, q. 31 a. 6.

gekend wordt (*secunda intentio*). Het eigen object van het gezichtsvermogen is immers *kleur*, niet de *zichtbaarheid* van kleur. En het eigen object van het gehoor is *klank*, niet de *hoorbaarheid* van klank. De ‘objectieve zijnswijzen’, zoals kenbaarheid, zichtbaarheid, hoorbaarheid enzovoorts, inclusief de overeenkomsten en verschillen daartussen, worden eerst gekend in hogere kenakten, waarin de akten van de uitwendige zintuigen overstegen worden. En ze worden pas *volledig* gekend en doorzien in een reflexieve akt van het verstand.²⁸ Ik zeg met opzet ‘doorzien’, want op het niveau van de verstandelijke reflectie blijkt óók dat het formele beginsel van deze ‘objectieve zijnswijzen’, precies naar het daarin besloten liggende *ken*-moment, niet in de gekende dingen, maar uitsluitend in het kenvermogen zélf gevonden kan worden.

Daarom kan de stelling van de niet-wederkerigheid van de kenverhouding, óók op het niveau van de zintuiglijke kennis, onverkort gehandhaafd blijven. Daarom hebben predicaten als ‘zichtbaarheid’, ‘kenbaarheid’ en dergelijke, wanneer ze niet in efficiënte maar in formele zin genomen worden, het karakter van louter extrinsieke denominaties. En daarom is de gevolgtrekking als zouden dergelijke zijnswijzen *realiter* aan de zintuiglijk waarneembare dingen toekomen en dus een *verdeling* over twee substanties vereisen, hoe bekwaam beargumenteerd ook, op zijn zachtst gezegd voorbarig.

Summary

In his critical study *The Dissolution of Substance* Ter Horst argues that there is an unresolved tension in Aquinas’ theory of substance between the form-matter composition of

²⁸ Cf. Ad Vennix, *Waarheid en gelijkwording*, in Rudi te Velde (red.), *Thomas van Aquino: Over waarheid [Q.D. De veritate q. 1]*. *Vertaling en essays*, Nijmegen 2006, 131-165; zie vooral 140-143.

hylomorphic substance and the immateriality of knowing, due to a deeper dualistic tension within the form-matter scheme of Aristotelianism itself. The immateriality of knowledge causes problems for hylomorphism, not only on the level of the *absolute* immateriality of the rational soul, but also on the level of the *relative* immateriality of the sensitive soul. On this level there is on the one hand an incongruity *in the knowable thing* between its level of being as a material substance and its function as a sensible object, and on the other hand a corresponding incongruity *in the knowing subject* between its level of being as a material substance and its sensory powers. This article concentrates on this last issue.

In Chapter IV Ter Horst focuses his attention on the immanence of the act of (sensible) knowledge and the resulting one-sidedness of the relation of knowledge. It seems that a sensible quality is only *sensible* in virtue of its relation to a sensory power, so that there has to be a *formal correlation* of the sensible quality and the sensory power *in the proper activity of this quality*. But this conclusion is incompatible with Aquinas' theory of substance and his theory of knowledge. His theory of substance excludes the possibility of sensible qualities being related to sensory powers: a quality simply inheres in a substance and is as such not related to another substance. And his theory of knowledge rules out the possibility that the knowable thing would be really related to (or constituted by) the knower. Such a relation would imply an activity of the knower upon the knowable thing. This implication, however, depends on the presupposition that both the knower and the knowable thing are Aristotelian substances.

But in *De potentia* 7, 10 the substantial character of the knower seems to be undermined by Aquinas himself. There he concedes that the intentional and spiritual activity of the sensible thing is related to its effect in the sensory organ, but tries to preclude a *real* relation by limiting the effect of this activity to the organ, in sharp distinction to its cognitive

power. At this point, Aquinas seems prepared to sacrifice hylomorphism in order to maintain his theory of knowledge, which clearly illustrates the original tension between these two elements of his thought.

In this article it is argued that the problems raised by the author are due to an *overestimation* of the role of *efficient* causality in the constitution of knowledge, and a corresponding *underestimation* of the role of sensory power as the *formal* principle of sensible knowledge. As a matter of fact, sensible knowledge *is* the effect of the causal activity of the sensible object; but the *greater perfection* of this effect *as knowledge* is due to the greater perfection of the recipient, *viz.* the sensory power. As a result, there is no need for Aquinas to give up hylomorphism in order to maintain his theory of knowledge, nor to admit a formal correlation between the sensible qualities and the sensory powers in the proper activities of these qualities.

AQUINAS AS A PHILOSOPHICAL THEOLOGIAN

Review article of Rudi te Velde, *Aquinas on God.
The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*

Harm Goris

In this review of Rudi te Velde's very penetrating and thought-provoking book on Aquinas' ontological conception of God,¹ I shall first describe what I think is the hermeneutical position from which te Velde approaches Aquinas' texts. Next, I shall sketch the outlines of te Velde's argument as to the seven main topics he discusses: the structure of the *Summa Theologiae*, theology as a *scientia*, the five ways, God's essence, divine names, creation and, finally, grace. At the end of my paper I shall discuss two topics more critically: te Velde's view on divine freedom in creating and his view on grace.

1. Te Velde's double hermeneutical key

As a philosopher Rudi te Velde explains Aquinas' theology in a way that is very interesting for both theologians and philosophers. That is because he offers a nuanced and profound interpretation on the relation between philosophy (or natural reason) and theology (or revelation) in Aquinas' *Summa Theologiae*. It is not just a matter of separating the two and dividing Aquinas' works in philosophical and theological texts, as was common in most Neothomistic handbooks. But

¹ Rudi te Velde, *Aquinas on God. 'The Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot 2006. Pagenumbers in parentheses in this review article refer to te Velde's book.

neither should we overstress Aquinas being a theologian so as to disregard his philosophical concerns – a tendency that can be observed among some recent commentators.

Te Velde tries to integrate both elements by developing a ‘hermeneutical key’ that will help the 21st century reader to reconstruct and follow the movement of Aquinas’ thought through the *Summa*. Te Velde explicates some basic underlying ideas that are usually implicit in Aquinas’ texts, ideas of which a present-day reader might not easily be aware because of our own modern presuppositions.

Te Velde’s hermeneutical key consists of two parts. First, on the philosophical side there has been the modern ‘epistemological turn’ in our conception of ‘reason’. While for Aquinas natural reason has its home within a metaphysical context, within a natural orientation of the human intellect towards the truth of being, modern reason claims a kind of metaphysical neutrality and limits itself to epistemological concerns, *viz.* the justification and rational certainty of our epistemic beliefs (cf. p. 38). As modern readers of Aquinas we have to be or become aware of this difference in viewing the basis and the goal of our process of gaining knowledge.

The second part of the key relates to our ideas of theology and of revelation. Although it is less prominent in his explanation than the first part, it is clear that te Velde is critical of present-day narrative, contextual and communitarian theologies, which have a tendency to limit the scope of religious truth claims or maintain that only those who share the communal life of the faith community are able to grasp these truths. Te Velde opposes the intellectual introversion and fixation on the particularity of one’s own tradition that seem to be inherent to most post-liberal theologies. And although he is sympathetic toward the shift to salvation history, which has dominated Catholic theology since the Second Vatican Council, and recognizes the importance of positive theology, te Velde also points out that for Aquinas ‘divine science’ goes beyond mere exegesis of what has actually been given and

handed down in Scripture and in the tradition of the Church. In a rather provocative way te Velde says: “It is not the ‘Christian God’, that is, God as relative to a particular perspective, that he [Aquinas, H.G.] is engaged in explaining. It is the divine reality itself, the truth of which is, as such, not confined to any perspective” (p. 3). Aquinas is a Christian theologian, a believer, a “doctor of the Catholic Truth” (*catholicae veritatis doctor*), as he himself states in the prologue to the *Summa Theologiae*. But according to te Velde, in the phrase “Catholic truth”, emphasis should be placed on ‘truth’, which is by definition not confined to a particular religion, but is universal (p. 29). From within the inner perspective of faith, or what might be called nowadays an ‘emic approach’, Aquinas raises universal, philosophical, metaphysical questions. As a Christian theologian, Aquinas accepts the truth of the Christian doctrine. But he neither simply takes it for granted, nor does he attempt to prove or epistemically justify it from the external standpoint of reason. “He places himself within the particular tradition of Christian faith, not simply by identifying himself with the particularity of its truth, but by arguing for the intelligibility of the Christian self-understanding. In this way he opens a universal perspective of truth from within the particular tradition of Christianity” (p. 20).

According to te Velde, the basic question Aquinas asks is: what (logically) prior concept or definition of godhead/God is needed if – as we already believe – the one who reveals Himself as Adonai, the God of Abraham, Isaac and Jacob, the Father of Jesus, is indeed and truly *God*? What does it mean for God (taken as a proper name) to be *God* (taken as a title-term)? As te Velde says: “Revelation does not propose a wholly new definition of God as if the ontological referent of God could be internal to religious discourse” (p. 3). It is, then, from within the particular context of the Christian faith, and prompted by that very faith, that Aquinas elaborates his metaphysical reflections. He does so also on religious grounds. For the Christian faith holds that the God of grace,

who gives the faith, is the same as the Creator of our natural reason and that his grace does not destroy our nature or our natural capacities, but perfects them. Faith is supernatural, but it is not irrational. Though human reason does not and cannot have a complete intellectual grasp of God, that is not because of a lack of intelligibility on the part of God, but because human reason is like the eye of a night-owl blinded by the sun of the fullness of intelligibility, which is God.

It is this hermeneutical key of a well-defined, but intricate relation between philosophy and theology, reason and revelation, with which te Velde opens a new access to a number of vexed questions in the commentary tradition of the *Summa Theologiae*: the structure of the whole work, the nature of ‘sacred doctrine’ and its character of a ‘science’, the meaning of the ‘five ways’, the discussion on how God is (not) in question 3-11 of the First Part, the divine names, creation and, finally, the distinction between nature and grace.

2. Structure of the *Summa Theologiae*

Te Velde criticizes Chenu’s theory that the Neoplatonic *exitus-reditus* scheme governs the structure of the *Summa*. He is not the first to do so, but by using his hermeneutical key and paying close attention to Aquinas’ texts, te Velde comes up with a convincing fresh account of the plan of the *Summa*.² According to his analysis, the three parts of the *Summa* are divided according to the three different agents, *viz.* God, man and Christ, all three of which are considered *sub ratione Dei*. The First Part is about God and his work of creation and world

² For a short survey of the discussions about the structure of the *Summa Theologiae* in the wake of Chenu’s proposal, see: Brian Johnstone, The Debate on the Structure of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas: from Chenu (1939) to Metz (1998), in Paul van Geest, Harm Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Vol. VII, Leuven 2002, pp. 187-200.

government, the Second Part about the human being in his free movement towards God, and the Third Part about Christ, who is our way to God, and his work of salvation. The transitions between the parts are occasioned by two specific considerations, *viz.* freedom and sin. As te Velde points out, the First Part ends with God's providential world government (*gubernatio*), by which everything returns to God, *pace* Chenu. But because the human being is a free creature, she is led back to God in a special way, which cannot be appropriately accounted for in terms of God's creative agency and presence in nature. Human freedom, therefore, is the rationale for introducing the Second Part. That part ends with the treatment of law and grace, the special means by which God is present to free creatures and leads them back to him. However, because of sin, actual human freedom does not exist in a state of integrity, but is corrupted. Human sin is then the rationale for the Third Part about Christ, in whom God is present in a unique way and works our salvation in restoring genuine human freedom.

In his comments on the very first article of the *Summa Theologiae*, about the necessity of a revealed 'sacred doctrine', te Velde elaborates the theological underpinning of the tripartition. 'Sacred doctrine' means for Aquinas that (1) God reveals Himself as the very end of human life and (2) God does so to humans on their way to that end while instructing them about the means to attain the end. These two elements correspond with the theological (speculative) aspect of sacred doctrine in the First Part and with the moral (practical) instruction of the Second Part. The Third Part, labelled 'sacramental' by te Velde, may be less explicitly present in article one of the first question of the *Summa*, but seems to be implicitly referred to by the term *salus*, which occurs frequently in the first article. For, as the prologue to the Third Part states, Christ is our Saviour (*salvator*) and through his sacraments we attain the end.

3. Theology as a science

With regard to Aquinas' question if sacred doctrine is a science (*scientia*), te Velde observes that its meaning is not to ask if one can study Christian faith rationally and scientifically, but whether the content of God's revelation, i.e. sacred doctrine, has itself the character of a *scientia*. Does it constitute a body of true knowledge that has an intelligible content expressed in a logical structure? According to the Aristotelian definition of a science, science is 'knowledge on the basis of principles' (*cognitio ex principiis*). It is knowledge of conclusions, whose truth depends logically on prior principles known directly. Usually, these principles are self-evident (*per se nota*), but in the case of a subaltern science they are known in virtue of an other, higher science. Aquinas gives the example of optics, whose principles are not self-evident, but rest upon a demonstration that belongs to a higher science, *viz.* geometry. Likewise, the principles of sacred doctrine, i.e. the articles of faith, are dependent on a higher science, in this case the knowledge God and the blessed have. But that heavenly knowledge is of course inaccessible to us. If we adopt a modern notion of science, in which epistemological justifiability by natural human reason is decisive, it seems that Aquinas is begging the question. We should conclude then, like Chenu did, that Aquinas at best manages to show that sacred doctrine is an imperfect science. However, using his hermeneutical key, te Velde warns that we should be more critical towards modern criteria for what constitutes a science, in particular the criterion of epistemological accessibility of the truth of scientific principles. It is not Aquinas' intention to prove philosophically, from a neutral standpoint, that sacred doctrine is a science. The Christian has to believe and cannot evidently know the principles of sacred doctrine because of the weakness of the human intellect. But within the Christian self-understanding, it can be explained that it makes sense to claim

that the truth itself of the articles of faith rests upon a higher, in fact, the highest science, the one God and the blessed have, irrelevant to the fact that we have access to that science only in the eschatological future.

The articles of faith form a summary of Christian doctrine as revealed by God (*divinitus revelata*) in Scripture.³ However, sacred doctrine does not limit itself to the positive revelation in Scripture. On the basis of Scripture, it considers all of reality in so far as it can reveal God (*divinitus revelabilia*), i.e. as seen from the perspective of “the intelligibility things have when seen in the light of God’s revelation” (p. 27). This includes many philosophical truths, which can be known by natural reason. Again, this shows how philosophy, and in particular metaphysics, is embedded in Aquinas’ theological project.

4. The five ways

Te Velde’s interpretation of Aquinas’s five ways for demonstrating God’s existence offers another example of the fruitful use of the double hermeneutical key. The five ways, te Velde argues, represent neither a purely philosophical, faith-independent, justification of the belief that God exists, which was the reading of Neothomistic handbooks, nor merely a hermeneutical, preliminary clarification of the Christian meaning of the term ‘God’, as more recent ‘theological’ interpreters of Thomas think. Against traditional Thomism, te Velde claims that the five ways must not be read epistemologically as means to ascertain rationally the truth of our belief that God exists, but as attempts to explicate the intelligibility of what is expressed by the statement ‘God exists’. In this way, the five ways are situated within Aquinas’ theological context. On the other hand, the scope of the five ways is not limited to an internal discussion of the Christian

³ Cf. *STh* II-II, q. 1 a. 9.

faith community. They address Christians and non-Christians alike. Assuming a generally accepted nominal definition of God as “a transcendent principle of providence on which all things in the world depend” (p. 46), each of the five ways concludes to the existence of something (an unmoved mover, first efficient cause etc.) to which this definition applies. The ‘intelligible forms’, as te Velde calls them, of the unmoved mover etc. are themselves not part of the actual Christian perception of God, but are “minimal conditions the ‘God of faith’ must fulfil in order that reality may be attributed to him” (p. 47). They explicate the content of the concept of ‘God’, taken as a title-term.

Te Velde elaborates the first way, which concludes to the existence of an unmoved mover. In his interpretation, the first way is neither a solely physical, nor a solely metaphysical argument. It is rather both: the argument aims at leading human reason from its physical orientation towards sensible material reality (*ens mobile*) to a metaphysical consideration of reality as such (*ens qua ens*). Aquinas wants to show that physics as such cannot account for the *being* of its subject, i.e. of mobile being, unless it is reduced to a First Mover, which is beyond the domain of mobile being. Te Velde’s interpretation makes clear that Aquinas’ first way cannot be disproven by and need not be in conflict with sciences like physics or cosmology. For it is a philosophical argument that aims at showing the particularity and limitedness of the perspective of physical explanation as such with regard to the ultimate nature of reality.

5. The divine essence

Te Velde argues that Aquinas’ rationale for the tripartition of the *Prima Pars* into “what concerns the divine essence” (qq. 2-26), “the distinction of persons” (qq. 27-43) and “the procession of creatures” (qq. 44-119) is provided by the structure of the natural object of human knowledge, *viz.*

created reality, in which essence, internal activity and external activity are distinct in each thing. It is true that the doctrine of divine simplicity states that in reality all three are identical in God. Nevertheless, the tripartition is permissible, te Velde explains, for our human mode of understanding need not reflect the mode of being of the object known for there to be true knowledge.

It seems to me that te Velde's explanation for the threefold division of the *Prima Pars* suggests that the second part rather starts with *quaestio* 14, on divine knowing, than with q. 27. This runs counter Aquinas' division. While Aquinas counts the questions on God's knowing and willing as part of the treatment of the divine essence (cf. the prologue to q. 2), covering both the divine substance and divine activity (cf. the prologue to q. 13), te Velde identifies the notions of essence and of substance, thereby severing qq. 2-13 (in particular 3-11) from qq. 14-26.

But te Velde seems also to give an other explanation for the tripartition, based on whether or not it can be demonstrated that a topic necessarily follows from the foregoing. That would count for the transition in q. 27 to the "distinction of the Persons", which is a mystery of faith and cannot be known by natural reason, and for the transition in q. 44 to creation, which depends on God's free act.

In his reading of the questions on God's simplicity, perfection etc. (qq. 3-11), te Velde acknowledges the negative purport of Aquinas' theology. But against a recent trend to subsume Aquinas under the mystic tradition of the *theologia negativa*, te Velde warns not to take the negativity in Aquinas' doctrine of God absolutely. It forms but one part of the complex threefold way of causality, negation and eminence. According to te Velde, Aquinas integrates the Pseudo-Dionysian *triplex via* with Aristotle's reasoning from effects to cause. Our knowledge of God starts from the created effects. But our intention is directed towards knowing the cause, and therefore

we have to deny of God precisely the being-effect. Finally, within the upward movement of our intellect to God, we reverse the logical direction of reasoning, which goes from effect to cause, into the ontological direction of causation, which goes from cause to effect, by affirming that as cause God has all the perfections of the effects in an eminent way, that is, prior to the effects and as one (*unite*). Te Velde finds the tripartition reflected in q. 2, that God exists as cause, in q. 3, on divine simplicity, and in q. 4, on divine perfection, while the remaining qq. 5-11 elaborate the relations between the three.⁴ Following these three steps, Aquinas arrives at the formula *ipsum esse per se subsistens*, which is not a definition of God, but rather a substitute for a definition. By the same token, it is not a theistic representation of God, but rather an ontological explication of how representations are to be understood as representations of *God*. We start from the conclusion that God exists, because moved, caused etc. being is not intelligible precisely in its being unless it is reduced to a first being. Next, we deny that God exists in the way created being exists, in particular that God is composed of *esse* and *essentia*. And, third, we affirm that God is perfect, subsistent, ‘full’ being, not just the formal, abstract, ‘empty’ being, common to all created beings. “God is not a negative transcendence, but an excessive transcendence” (p. 80). All three steps belong together and determine from within our ontological concept of God.

Te Velde goes on to compare Aquinas’ view with other, more recent philosophical and theological approaches. He points out that Aquinas’ emphasis on the concreteness of God’s subsistence and the abundance of divine being means

⁴ More particularly: the questions on infinity (q. 7), immutability (q. 9) and unity (q. 11) specify the relations between simplicity and perfection, while the ‘secondary’ attributes of divine goodness (qq. 5-6), omnipresence (q. 8) and eternity (q. 9) spell out the causal turn of God towards creatures.

that his conception of God is not incompatible with the lively biblical image of God. On the other hand, it is to be distinguished from the classical view of theism, in which the attribute of subsistence expresses that God is *a* being, above and separated from the world. For te Velde – and this is a key notion is his interpretation of Aquinas – subsistence means that

[...] the being of God is separated *through itself* from all other beings. [...] it is as cause of all beings that God ‘separates’ himself from all his effects, by distinguishing those effects from himself. In this sense the ‘concept’ of God is, in truth, the concept of the relationship of God and world [...] For Thomas there is no way of thinking God concretely outside this relationship (p. 85).

And te Velde adds:

The independence, or absoluteness, of God characterizes the way He relates as cause to all other things [...] God, who is not under any obligation or necessity to fulfil himself by creating, but who acts out of his own goodness (p. 85).

I shall come back to this later. Finally, te Velde wants to mitigate the charge of ontotheology, which is often levelled against Aquinas’ view of God as subsistent being.⁵ He does so by trying to elaborate Aquinas’ intuitive grasp of what *esse*

⁵ Te Velde mentions Jean-Luc Marion as a representative of those who criticize Aquinas for maintaining an ontotheological view on God. He acknowledges that Marion seems to exonerate Aquinas in the preface to the English translation of *God without Being* (1991). There is, however, also a later article by Marion in which he argues in great detail that Aquinas is not guilty of ontotheology: Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie, *Revue Thomiste* 95 (1995), 31-66.

means on the basis of a text in *De Potentia* (q. 7 a. 2 ad 9). *Esse* does not just express factual existence, but is primarily the act of being (*actus essendi*). Aquinas calls it ‘the actuality of all acts’, as it is the actuality of each distinct formal act (the *being* of being human, being white, being just etc.) and the ‘perfection of all perfections’, to which nothing can be added from the outside (except non-being). Hence, all perfections, like life or intelligence, are not externally added to being, but are manifestations of its perfection.

6. Divine names

The chapter on divine names again displays the use of the double hermeneutical key. Te Velde wants to argue that Aquinas is neither occupied by showing how to overcome the distance between the transcendent God and our world by means of a rationally justified and conceptually analyzed language, nor does he limit the discussion to a linguistic regulation of actual Christian discourse about God in order to safeguard its inner coherence and the respect for God’s unspeakable transcendence. He does both in one. Aquinas’ key question is: how can we Christians *understand* that we are actually speaking about *God* in Scripture, liturgy, prayer, catechesis, theology, etc., using human words.

Aquinas adopts Aristotle’s semantic triangle of language, knowledge and reality, in which words signify things by means of concepts. In this context, Te Velde has three important observations. First, because words signify reality, the modern problem of how to establish the relation between words and extra-mental reality, is circumvented. “Language is opened to being from the very outset” (p. 99). Aquinas would agree that there is no *hors de langage* in the sense of a possibility to step out of language and relate directly to reality. But with language itself – as it signifies reality – reality comes in and are we aware of the difference between language and reality.

Second, because it is the concept (*ratio*) that makes a word signify reality (*res*), reality is not signified as it is in itself, but as it is conceived by us. Te Velde points out that the distinction between *ratio* and *res* is not completely identical to the Fregean distinction between ‘sense’ and ‘reference’. The *res significata* is not a particular object (or set of objects) in the world, but it is precisely what the name says by means of the concept. So the word ‘dog’ means dog, not this or that dog. Likewise, the word ‘life’ means life, irrespective of whether the reference is to God’s life or to the life of a creature.

Third, although the *ratio* is the *res* as conceived by our intellect, yet we have the ability to distinguish reflectively between the two. How we come to form a concept need not coincide with the *res* we intend to signify. This is the distinction between the etymological meaning (*id a quo imponitur*) and the intended meaning (*id ad quod imponitur*) of a word.

All three observations play an important role in Te Velde’s interpretation of q. 13 on religious language, which follows on the question of God’s being (qq. 3-11) and on our knowledge of God (q. 12). First, that we speak of divine reality is taken for granted. The key issue is how such religious language is to be understood. Second, because in this life we can only know divine, uncreated reality by means of a ‘created likeness’ (*per similitudinem creatam*) in our intellect, we cannot know God as he is in himself. Yet – and this is why q. 13 is not just a corollary to q. 12 – the introduction of the element of language – and hence of the intention of speakers – into the relation between knowledge and reality offers the possibility to reflect on the relation between *ratio* and *res* and to differentiate between how a *res* is known (*modus cognoscendi*) and how it is (*modus essendi*). In q. 13, we find Aquinas gradually elaborating the “intrinsically different sameness” between creatures and God by means of the distinction between *ratio* (or the corresponding *modus*

significandi) and *res significata*, resulting in his famous ‘doctrine’ of analogy.

As the mode of signifying (*modus significandi*) follows the mode of knowing, we name God by the threefold way of causality, negation and eminence, all three of which need to be taken together (a. 1). Affirmative and absolute divine names signify God *substantialiter*, even though they fail to express and represent God’s substance (a. 2). Names that are said properly of God in contrast to metaphors, have no limitations as regards the perfections they signify (*res significata*), though they fall short as regards their *modus significandi*. We find here the same reversal as in the order of reasoning from effects to the divine cause: the *triplex via* implies that within the order of language, which signifies the cause from the effect, we also express the reversed real order by denying the creaturely *modus significandi* of the name, but reaffirming the *res significata*, claiming that it is even said prior of God than of creatures (a. 3 and a. 6). The divine names do not become synonyms, because they signify the one, simple divine reality by means of different *rationes*, derived from created reality (a. 4). But the names can only be appropriately predicated of God if what they are intended to signify is distinguished from the plurality of the *rationes*. This is where analogy comes in as the alternative to both univocity and equivocity (a. 5).

In te Velde’s view, analogy is not merely a logical, metaphysically neutral theory, but has to be understood within a larger, more fundamental metaphysical framework. Therefore, he interprets Aquinas’ succinct discussion of the analogy of divine names in article 5 with the help of two other notions: the Aristotelian analogy of being and the Neoplatonic analogical cause. Aquinas reinterprets Aristotle’s saying “being is said in many ways” as an example of analogical predication. ‘Being’ is a transcendental term, transcending the *genera* of both substance and the accidents, while at the same time it is said primarily of substance and, because of some

relation to substance, secondarily also of the other *genera*. The Neoplatonic notion of analogical causation, e.g. of the sun, expresses that there is some likeness between cause and effect, but not according to *species*. There is a difference between the two that is intrinsic to their sameness. Te Velde uses the two notions of the analogy of being and of analogical causation to show what the three crucial elements are in the analogy of words used of God and of creatures. The first notion shows that what counts in Aquinas' 'theory' of analogy are indirect denomination – i.e. that one is named from the other on the basis of some relation – and the transgeneric character of the predication, i.e. that the two 'things' named do not belong to the same *genus*. The notion of analogical causation shows a third crucial element, *viz.* that the likeness between God and creature is not specific, but, moreover, it is not generic either because in this case the cause, God, is not contained in any *genus*.⁶ What remains is that the likeness creatures have to God is a likeness of being. But precisely in the likeness lies the difference: God is being by essence, creatures by participation. Again, we have to bear in mind that *esse* for Aquinas means the actuality of being, the perfection of all perfections. So, when Aquinas locates the likeness creatures have to God in their *esse*, he does not speak of the logically most undetermined and abstract *esse*, but of 'full being'. What in the reduction to being is negated of perfections like 'life', 'goodness', 'wisdom', 'justice' etc. is only their plurality and the categorical diversity of their essences, but not what makes them perfections, i.e. their being. This *esse*, then, is not to be understood as a kind of overarching 'super-genus'. It involves the transition from the whole order of essence with all its internal differentiations and generic and specific orderings, into another order, that of the transcendental, analogical unity of *esse*. This transition is similar to the one from physics into metaphysics. Becoming aware of this transition in reflecting

⁶ Cf. *STh* I, q. 4 a. 3

on the analogy of divine names helps us to realize that God is not just a ‘super-being’, the most good, powerful, just etc. thing there is. God transcends the whole order of created reality, and we differ from him precisely in that in which we are similar to him, i.e. in being.

7. Creation

For Aquinas, ‘creation’ is a term and a concept that belongs to faith, in particular because it connotes temporal beginning, yet it admits partially of metaphysical explanation, as exemplified in Greek philosophy and its search for a first principle of being that can account for the non-temporal origin of all things. Aquinas finds the Neoplatonic concept of participation particularly useful in this context.

Te Velde points out that Aquinas divides the treatise on creation in three parts, which reflect the Aristotelian distinctions between efficient, (extrinsic) formal and final causality: the production (qq. 44-46), the formal ordering on the basis of the divine Ideas (qq. 47-102), and the preservation and guidance of all things to their end, God’s goodness itself (qq. 103-119). As mentioned before, the part on God’s *gubernatio* at the very end of the First Part is at odds with Chenu’s *exitus-reditus* scheme as organizing principle of the whole *Summa*.

Next, te Velde offers a profound analysis of the first two articles of q. 44. He identifies a kind of circular movement in Aquinas’ argument why we have to affirm that all that is not-God can only exist as caused by him. In a. 1 of q. 44 Aquinas uses the notion of God as self-subsistent being as a premise for the conclusion that everything else exists by participation. However, the notion of God as self-subsistent being had been developed earlier, in q. 3, precisely on the basis of God as the cause of finite beings. So, the existence of finite beings is presupposed to this notion. Te Velde wants to show that it is not a vicious circle. Human reasoning from

effect to cause implies understanding the effect precisely as effect. Such understanding can only be from the cause, but knowledge of the cause depends on the effect. In order for the whole process of reasoning to begin, the starting point, i.e. knowledge of the effect, “must be mediated by an intellectual a priori, in the light of which it is known as posterior” (p. 132). This a priori is the knowledge of being (*ens*), the first conception of the intellect, as Avicenna had said. The question how, starting from sensory knowledge, the human intellect can come to understand the whole of reality in terms of being, is what according to te Velde is at stake in a. 2 of q. 44.

In a. 2 of q. 44, Aquinas analyses the genesis of the concept of being in the human mind by way of a description of three decisive stages in the history of (Western) philosophy. The historical development of philosophy follows the same discursive process of reason as our intellect. Our intellect begins with sensory knowledge, like the pre-Socratics, who identified being with material, sensible bodies and did not know of any other mode of becoming except accidental, quantitative change, caused by particular causes like ‘friendship’ and ‘discord’ (Empedocles). Next, our intellect can move on and distinguish itself from its immediate connection to the senses. As reason (*ratio*) it comes to distinguish between substantial form and matter and to recognize a more fundamental way of becoming, *viz.* substantial change in the form of generation and corruption, caused by more universal causes. That is what Plato and Aristotle achieved, who referred to the Ideas or the movement of the sun as causes of the coming to be of substantial forms. Although this consideration of being goes beyond accidental being (*tale ens*), it still remains limited to substantial being (*hoc ens*), and explains only the coming to be of the substantial form, not of matter. Finally, the human intellect as intellect (*intellectus*) may succeed in distinguishing between *esse* and essence, thereby reaching the consideration of being qua being and acknowledging a corresponding mode of

becoming, *viz.* creation. Although his name is not mentioned, it is probably Avicenna whom Aquinas sees as representative of the final stage. The whole process of philosophical development, in particular the transition from the consideration of substantial being in physics to the level of metaphysics, which considers being qua being, is what is presupposed in Aquinas' argument for creation.

The conception of being qua being (*ens qua ens*) can also account for the introduction of the concept of participation in a. 1 of q. 44. According to te Velde, the notion of participation is of crucial importance in Aquinas' metaphysics of creation, though it has often been dismissed by later Thomists. In te Velde's interpretation of it, participation is the best way to express the relation between essence and *esse* in creatures. Participation is the positive flip-side of the negation that all non-divine beings are being itself. They are not God, but at the same time they are related to Him. Everything that is not God, is not *ipsum esse*, participates of being in its own, particular mode. That mode constitutes its proper perfection and essence, in conformity with its exemplar in God.

Te Velde elaborates the notion of participation with two corollaries. First, he does so with regard to the distinction between finiteness and infinity. Essence is what makes creatures finite beings, but not in the way that their finite being can be simply divided over against the infinite being of God, like Scotus and Suarez tended to do. For the finite essence *is* a participation of being, which is of itself infinite. Second, with regard to the so called 'real composition of *esse* and essence', te Velde points out that we should not understand it as if a concrete whole results from the coming together of two parts, like e.g. a substance is the result of the physical composition of form and matter. 'Participation' expresses that in the metaphysical composition "it is the thing itself, the concrete essence (*id quod est*), which is composed of itself and the *esse* it participates" (p. 141). Hence, it is not as if *esse* just adds

actual existence to an already determined essence. The essence itself is *participans esse*.

Te Velde also notes that in contrast with Neoplatonic tendencies, ‘participation’ for Aquinas does not detract from the proper substantial being and the proper causality of creatures. He can fully endorse the Aristotelian view on the natural world with its proper internal metaphysical consistency and its own innerworldly efficacy.

8. Grace

Unusual for a book on Aquinas written by a philosopher, there is a final chapter on grace. It seems that te Velde includes this topic for two reasons. First, because it illustrates the interplay between philosophy and theology in Aquinas, in this case not with regard to the non-temporal origin of creatures, but with regard to the end of rational creatures. Second, because in Aquinas’ discussion of grace the notion of participation plays again a crucial role.

Te Velde walks a tightrope between continuity and discontinuity with regard to the relation of the natural and the supernatural goal of human life. Like the classical Thomists, he states that Aquinas clearly acknowledges a natural end of philosophical contemplation, attainable through our innate human faculties, over against the supernatural end of eternal life, the beatific vision of God, which can only be reached in virtue of the free gift of God’s grace. More in line with de Lubac is te Velde’s claim that continuity between the two is found in a “natural desire for the vision of the divine essence” (p. 158) and in the supernatural end being a perfection of the natural end.

However, in discussing grace as participation, te Velde seems to retract his view on the existence of a natural desire for the beatific vision: “It [the good of eternal life with God, H.G.] is, in the strict sense, not a human good to which the will is already ordered by nature” (p. 162). I shall return to this

below. Te Velde continues by arguing that by means of the theological virtues we come to know and love God as He is in Himself and that these acts do not properly belong to human nature, but are connatural only to God. For these ‘non-human’ virtues and acts to have a proper foundation in the human person, Aquinas thinks it necessary to assume the gift of habitual grace in the essence of the human soul. And he defines this grace as “a participation of the divine nature” (pp. 160-165), according to te Velde.

Te Velde concludes by observing that, like the participation of being through creation, also the participation of God’s nature through grace is to be seen in the light of God as self-communicating goodness (*bonum diffusivum sui*). God’s self-communication is always pro-active, creatively establishing something other in a relationship to himself.

9. Divine freedom in creating

Although I fully agree with the mainlines of te Velde’s reading of the *Summa*, there are two topics I want to discuss more critically. In the next section I shall go into te Velde’s interpretation of grace. But first I want to make some remarks about his interpretation of God’s freedom whether to create or not.

Te Velde does mention that God is independent, sovereign and not necessitated with regard to the whole of creation, but he also maintains that we cannot speak and think of God apart from His causal relation to the world. For this reason he criticizes Sokolowski’s ‘Christian distinction’, “the distinction between the world understood as possibly not having existed, and God understood as possibly all there is, with no diminution of goodness or greatness” (Sokolowski’s words, quoted by te Velde on p. 91, note 24). According to te Velde “God’s freedom with respect to creation [...] is not so much a matter of indifference to the existence of the world (understood as possibly not having existed), as of being free

with respect to the conditions of the existence of creatures” (p. 176). In his view, Aquinas excludes the Neoplatonic doctrine of necessary emanation by referring to the infinity of God’s essence, which cannot be expressed in any finite (set of) creature(s). It seems then that for te Velde God’s freedom in creating is limited to “conditions of the existence”, that is to the *how* of creating – i.e. with or without temporal beginning – and to the *what* of creation – i.e. which creatures and in what number – but does not extend to whether or not to create at all. In think it is vital for Christian faith, but also for the other two Abrahamic religions, to hold on to God’s creative freedom also with regard to the possibility not to have created anything. In one sense, it is a truism that we cannot speak of or think about God apart from creation. We, who do the speaking and thinking are creatures. Furthermore, in this life our intellect has no direct access to God, but always remains dependent on the mediation of created reality. That means that the meaningfulness of whatever we say of God depends on the existence of created reality. However, both factors do not necessarily prevent our linguistic and conceptual *intention* from being directed towards God not only as creator, but as God, as he is in himself, *substantialiter*. We can, and must, affirm and think that God is good, wise etc., even if there were no good or wise creatures. Likewise, that God is subsistent being itself, even if there were no creatures. We might draw a certain analogy here with thinking of oneself as not existing. Entertaining such a thought implies my existence in the sense that it is my thought and in the sense that the identification of the ‘I’ depends on my actual existence. Still, I can imagine the world being without me. And this thought can, in principle, be extended towards all of creation. This notion of what is often called the ‘radical contingency’ of all of creation does not necessarily entail essences as ontological *possibilia*, as somehow ‘existing’ apart from their actuality, their participation of being. Te Velde is right, I think, in claiming that, for Aquinas, the concrete essence is the *participans esse*.

If we abstract from its relation to the cause of its being, a creature is not a possible, but utterly nothing.⁷ For Aquinas, the distinction between God and the non-divine is not to be understood according to the modal distinction between necessity and contingency, but rather in terms of being versus nothing.

There seems to be no compelling reason from the side of created reality why to deny the possibility of the whole world not having existed. But what from the side of God? Te Velde's and Aquinas' reference to the Dionysian concept of self-communicating goodness, *bonum diffusivum sui*, suggests that God's creative agency is – at least – a kind of spontaneous activity, based on his essence, i.e. God's natural goodness.⁸ Aquinas does deny that God creates out of natural necessity (cf. *STh* I, q. 19 a. 4; q. 25 a. 5) and he seems to have the Neoplatonists in mind here. However, the fact that in contrast with them, Aquinas includes God's (free) will – and God's knowledge – in his account of divine causality need not indicate God's freedom with regard to whether to create or not. That God creates by his will and intellect, seems to serve for Aquinas primarily to explain that God can create a multitude of things without mediation and that none of these

⁷ Cf. *De Pot* q. 3 a. 5 ad 2: “[E]x hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est [...]”; *De Aet Mundi* 304: “Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est.”

⁸ For the tension between the Neoplatonic, allegedly deterministic idea that emanation follows from the goodness of the One, and the biblical, voluntaristic notion of attributing creation to God's free will, see: Klaus Kremer, *Das 'Warum' der Schöpfung: "quia bonus" vel / et "quia voluit"?* Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips “bonum est diffusivum sui”, in Kurt Flasch (red.), *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt 1965, 241-264.

things taken individually need be created. Nevertheless, some texts in the *Summa* suggest that Aquinas does entertain the possibility for God not to have created anything at all. In discussing whether God wants necessarily all that he wants, Aquinas says that God necessarily wants his own goodness, but not all other, non-divine things: “Therefore, because God’s goodness is perfect and can be without other things, as no perfection can accrue to him from them, it follows that it is not absolutely necessary that he wants other things beside him.”⁹ This text, I think, points at the possibility from the side of God of there being no creation at all. It is true that Aquinas does not particularly stress God’s free choice to create or not. But there is no reason to deny that it is implicitly present in his thought, undergirding his whole account of God’s creative agency.

In formulating the ‘Christian distinction’, Sokolowski shares the same concern as te Velde has: not to make of God ‘the biggest thing there is’, as in classical theism, but to try to think of the distinction between God and the non-divine as a unique distinction, distinct from all the distinctions we are familiar with within the world. In this way, Sokolowski’s distinction can corroborate te Velde’s interpretation of Aquinas. Moreover, paying attention to Aquinas’ implicit conception of being (*esse*) as God’s free gift, in which even the receiver (the essence) is given, can help to show that thinking of God in terms of being need not lead to ontotheological idolatry.

10. Grace and created nature

There are two topics in te Velde’s interpretation of Aquinas’ doctrine of grace I do not fully agree with. The first one

⁹ *STh* I, q. 19 a. 3: “Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute.”

concerns our natural desire for the supernatural good, i.e. the beatific vision. Aquinas' texts are ambiguous on this point and it has led to an extensive discussion among later Thomists.¹⁰ The classical consensus, developed by Bañez and Suarez, is that this natural desire is merely a *velleitas*, also called 'conditional', 'inefficacious', 'imperfect' or 'incomplete willing'. Their interpretation goes as follows. When the intellect has demonstrated the existence of a First Cause, it can conclude that knowing the essence of this First Cause (that is the beatific vision) is a good, even that it is the highest good, and propose this absolutely perfect good to the will. Next, by its very nature, the will cannot desire the perfect good of seeing God: upon the proposal of the beatific vision by the intellect, the will necessarily and naturally has an elicited act of desiring it. But the human intellect also knows that essential knowledge of God is not attainable by our natural powers. This means that the desire itself for the supernatural end will remain at the level of *velleitas* and will not develop into a full-blown act of the will, called 'consequent will' or 'unconditional', 'efficacious', 'perfect' or 'complete willing'. The natural desire for seeing God remains a kind of idle dream wish, which does not really affect our actual striving or our efforts, comparable to the wish to be able to fly like birds or to think intuitively like angels. Te Velde does not mention the interpretation of the natural desire for the beatific vision as a mere *velleitas*, but it could help to solve the contradiction in te Velde's view on whether Aquinas teaches that there is a natural desire for the supernatural end, or not.

As regards te Velde's statement that (habitual) grace is a participation in divine nature, I would recommend a bit more caution. Aquinas is straightforward in stating that it is through faith and charity that we participate in God's self-knowledge

¹⁰ Cf. the detailed study by Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Rome 2001.

and self-love.¹¹ It is through the acts (*operationes*) of faith and charity that we ‘touch’ (*atingere*) God himself. That is also how he distinguishes God’s universal presence in all created beings from God’s special presence in the faithful.¹² In the latter, God is present as what is known is in the knower, and as what is loved is in the lover. But Aquinas is rather reluctant to speak of a direct participation in divine nature through grace. He prefers more cautious formulations about a participation “of the divine nature according to a certain similitude” or a participation “of a certain similitude of the divine being”.¹³ It is likely he wants to avoid the suggestion of a substantial change or an essential deification of creatures – even when they are sanctified.

Te Velde is right when he points out that, for Aquinas, there has to be a formal foundation in the human soul if the acts of sharing in God’s knowledge and love are to be freely performed by humans. Yet, it is important that the actual participation in God himself and the deification of the faithful do not so much occur on the level of essential being as on the level of activities. Habitual grace remains, after all, a created quality and, as such, cannot bridge the distance between creature and Creator. Perfect union with God can happen for us only through the intentional acts of knowing and loving God in himself, as he knows and loves himself.

¹¹ *STh* I-II, q. 110 a. 4: “Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.” This passage is quoted by te Velde on pp. 164-165.

¹² Cf. e.g. *STh* I, q. 8 a. 3 and q. 43 a. 3.

¹³ *STh* III, q. 62 a. 2: “gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse.” Cf. also *STh* I-II, q. 110 a. 4, quoted in footnote 11 above, *In I Sent* d. 37 q. 1 a. 2 and *In II Sent* d. 1 q. 2 a. 2 ad 4.

ANNUAL REPORT 2007

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Study and research at the *Thomas Instituut te Utrecht*

On 29 June 2007, the *Thomas Instituut te Utrecht* organised a morning of studies on the occasion of the publication of a book by a member of the institute, Pim Valkenberg, affiliate professor at the Faculty of Theology at Loyola College, Baltimore (USA): *Sharing Lights on the Way tot God - Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership* (Rodopi: Amsterdam/New York 2006). The author gave a presentation about central ideas of his book, where he seeks to give form to a theology that hyphenates two traditions that have not only been in constant conflict during most of their historical encounters but are also presented as opposite blocks in the threatening 'clash of civilizations' at the beginning of the third millennium: Islam and Christianity. Based on experiences of dialogue between the three Abrahamic faiths, Valkenberg analyzes historical and contemporary processes of interreligious dialogue between Christians and Muslims in order to arrive at a concept of dialogue as 'mutual emulation'. He develops a model in which comparative theology and interreligious dialogue are connected by studying the theological and spiritual sources of his Muslim dialogue partners.

Gerrit Steunebrink (Faculty of Philosophy at Radboud University Nijmegen) answered first with a lecture about the philosophy of an ethics-centered dialogue between Islam and Christianity. Then Henk Schoot (*Thomas Instituut te Utrecht*)

gave a reaction on Valkenberg's book: "Towards an Islamic-Christian theology", in which he situates Valkenberg's second great book in his theological authorship, and discusses some major aspects of it. Twenty people attended the morning of studies.

Members of the research group *Onderzoeksgroep Thomas van Aquino* convened eight times in 2007, each time on the first Monday of the month to discuss parts of dissertations by junior research fellows and to read texts by Thomas Aquinas.

On 2 July the research group spent a day away discussing Gavin d'Costa's *Theology and the Public Square: Church, University and Nation* (Oxford, 2005).

2. Chair for Theology of Thomas Aquinas

Henk Schoot, who in 2006 had been appointed extraordinary professor to the Chair for Theology of Thomas Aquinas, held his inaugural lecture on 26 January 2007 entitled: *Heilig, heilig, heilig. Pleidooi voor de heiligheid van de theologie* ("Holy, Holy, Holy. A plea for the holiness of theology"; English translation published in *Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht*). There has been quite some public interest around his inaugural lecture, resulting in interviews in two Dutch daily newspapers. During the year under review further research at the chair concentrated around the subject of Christ's Satisfaction and Passion.

3. The Board of the Institute and the Foundation

The Board of the Institute convened on 20 February, 27 March and 15 May. Among other issues the situation of the *Thomas Instituut te Utrecht* as part of the new Faculty of Catholic Theology (Tilburg University) has been discussed during these meetings. There were no changes to the composition of the Board of the Institute.

The Board of the Thomas Foundation convened on 3 April and on 11 November. The Board discussed the authorisation of the regulation of the Chair extraordinary for Theology of Thomas Aquinas and the position of the *Thomas Instituut te Utrecht* as part of the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University). During the meeting on 11 November the Board of the Foundation said good-bye to prof. A.G. Weiler as chairman. The Thomas Foundation and the *Thomas Instituut te Utrecht* owe him many thanks for presiding the Board of the Foundation since 1993. At the end of the meeting prof. Weiler handed the chairmanship on to the new chairman, prof. dr. J.H.A. Lokin, professor for Legal History – especially Roman law and its history – at Groningen University.

4. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2006* was timely published in 2007. The Editorial Board convened on 16 January and 24 April. There were no personnel changes in the Editorial Board.

5. Series of Publications

In the year under review the twelfth volume was published in the series of the institute: Fáinche Ryan, *Formation in Holiness. Thomas Aquinas on Sacra doctrina*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume XII, xii + 217 pp.

6. Translation Series

The Editorial Board of the Translation Series convened on 29 August. During this meeting the manuscript of the forthcoming fourth volume of the series was discussed: Carlo Leget's Dutch translation of parts of *quaestiones* 10, 11, 40, 64, 124 and 188 of the *STh* II-II, presented with Latin texts as well.

7. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2007

Faculty of Catholic Theology (Tilburg University)

Staff

Prof. dr. P. van Geest

Dr. H.J.M.J. Goris

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Prof. dr. H.J.M. Schoot

Prof. dr. R.A. te Velde

(University of Amsterdam,
Philosophy)

Prof. dr. J.B.M. Wissink

Candidates for a Doctorate

Drs. S. Mangnus

Drs. F.A. Steijger

Drs. S. Wiersma

*Tilburg University (Department of Religious Studies and
Theology)*

Prof. dr. F.J.H. Vosman

Radboud University Nijmegen

Dr. P.J.J.M. Bakker

(Philosophy)

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis

(Philosophy)

Prof.dr. M.J.F.M. Hoenen

(Philosophy)

Dr. C.J.W. Leget (UMC St.

Radboud, Ethics)

Prof. dr. P.G.J.M. Raedts

(History)

Prof. dr. P.J.M. van Tongeren

(Philosophy)

Dr. A.C.M. Vennix

(Philosophy)

Prof. dr. B.P.M. Vermeulen

(Law)

<i>Utrecht University</i>	Dr. A. Vos (Theology) Prof. dr. A. Orbán (Arts/Late Latin)
<i>Other members of the institute</i>	Prof. dr. F.J.A. de Grijns (Catholic Theological University of Utrecht, emeritus) Dr. S. Gradl Dr. M.-R. Hoogland c.p. Drs. Tj. Jansen s.j. Dr. F.G.B. Luijten Prof. dr. K.W. Merks (Tilburg University, emeritus) Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Loyola College in Maryland, Baltimore, USA) Drs. P.L. van Veldhuijsen

8. Research programmes and research projects in 2007

The projects referred to are carried out by members of the institute. The research programmes consist of several projects.

The hidden presence of God in Scripture and Sacrament seen in the light of Thomas Aquinas

(Faculty of Catholic Theology, Tilburg University)

The research at the *Thomas Instituut te Utrecht* is being carried out within a program under the title: 'The hidden presence of God in Scripture and Sacrament in the context of Thomas Aquinas', which concentrates on Thomas Aquinas and on the subjects of scripture and sacrament. The guiding principle is systematic theological in character. The overall theme of the hidden presence of God is studied in several

related projects and is related to the methodical features that have become characteristic of the ‘Utrecht’ approach: attention to language, to negative theology of Thomas, to the biblical nature of his thought and to the *nexus mysteriorum*.

As from 2008, because of developments related to the foundation of the new Faculty of Catholic Theology – to which the *Thomas Institute te Utrecht* belongs – the research of the institute will be carried out within a program of a wider scope.

The God of the Medieval Arabic Philosophers

-H.J.M.J. Goris

“Ut credentes vitam habeatis”. Faith in Thomas Aquinas’

In Ioannem

-S. Mangnus

The Mystery of the Trinity

-H.W.M. Rikhof

Christ-Revelation and the Religions

(Chair for Theology of Thomas Aquinas)

-H.J.M. Schoot

God’s Hidden Presence in the Sacrament

-F.A. Steijger

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)

-S. Wiersma

Tilburg University (Department of Religious Studies and Theology)

The meaning of the term ‘passion’ (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

Individual projects

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

-P. van Geest

Den Tod im Leben sehen. Martin Luthers Beitrag zu einem erneuerten Umgang mit Tod und Sterben

-S. Gradl

Spirituality in palliative care

-C.J.W. Leget

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

Theology and Christian-Muslim relations

-W.G.B.M. Valkenberg

The question of the eternity of the world in Thomas Aquinas, Bonaventure, Siger of Brabant and Boethius of Dacia

-P.L. van Veldhuijsen

The Project of a hermeneutic philosophy

-A.C.M. Vennix

Design of a Practical Ecclesiology

-J.B.M. Wissink

9. Publications in 2007

This list contains all publications by members of the *Thomas Instituut te Utrecht* in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members whose research has been located at the Institute.

Scientific publications

- Geest, P.J.J. van - Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God - Damon/Budel (2007)
- Geest, P.J.J. van - Ethik - V.H. Drecol (Hrsg.), Augustin-Handbuch - Mohr Siebeck/Tübingen (2007) 526-539
- Geest, P.J.J. van - Aquinas or Augustine? On the sources of Gabriel Biels *Canonis Missae Expositio* - Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity 11 (2007) 73-95
- Geest, P.J.J. van - [with W. van Asselt, D. Müller, T. Salemink] Iconoclasm. Struggle for Religious Identity. An Introduction - W. v. Asselt, P. van Geest, D. Müller, Th. Salemink (eds.), Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity - Brill/Leiden-Boston-Köln (2007) 1-29
- Geest, P.J.J. van - Augustine's Thoughts On How God May Be Represented - W. v. Asselt, P. van Geest, D. Müller, Th. Salemink (eds.), Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity - Brill/Leiden-Boston-Köln (2007) 179-200
- Goris, H.J.M.J. - Steering Clear of Charybdis: Some Directions for Avoiding 'Grace Extrinsicism' in Aquinas - Nova et Vetera (English Edition) 5/1 (2007) 67-79
- Goris, H.J.M.J. - Theology and Theory of the Word in Aquinas: Understanding Augustine by Innovating Aristotle - Michael Dauphinais, Barry David, Matthew Levering (eds.), Aquinas the Augustinian - Washington DC/Catholic University of America Press (2007) 62-78

- Leget, C.J.W. - [with M. Pijnenburg] Who wants to live forever? Three arguments against extending the human life span - *Journal of Medical Ethics* 33 (2007) 585-587
- Leget, C.J.W. - [with F. Vosman] De moraaltheologie gestrand - *Tijdschrift voor Theologie* 47 (2007) 233-244
- Rikhof, H.W.M. - Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man *Lumen Gentium* 10? - *Theologisch-praktische Quartalschrift* 155 (2007) 79-89
- Rikhof, H.W.M. - A contribution - A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello (eds.), *Lecture e Interpretazioni di Tommaso d'Aquino Oggi: Cantieri Aperti*, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005), Torino: L'Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino - *Annali Chieresi* (2007) 325-331
- Schoot, H.J.M. - Heilig, heilig, heilig. Een pleidooi voor de heiligheid van de theologie – Tilburg University/Tilburg (2007)
- Schoot, H.J.M. - Holy, Holy, Holy. A plea for the holiness of theology - *Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht* 26 (2007) 7-33
- Schoot, H.J.M. - Naar een islamitisch-christelijke theologie - *Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht* 26 (2007) 141-153
- Valkenberg, W.G.B.M. - Nicholas of Cusa and the Relation between Learned Ignorance and a Faithful Christian Interpretation of the Qur'ān - *Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht* 26 (2007) 35-61

- Valkenberg, W.G.B.M. - [with Gurkan Celik] Gülen's Approach to Dialogue and Peace. Its Theoretical Background and Some Practical Perspectives - The International Journal of Diversity in Organisations, Communities and Nations 7/1 (2007) 29-38
- Velde, R.A. te - Over God als persoon. Kuitert, De Dijn en Thomas van Aquino - Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht 26 (2007) 81-104
- Velde, R.A. te - Metaphysics and the Question of Creation: Thomas Aquinas, Duns Scotus and Us - P.M. Candler, C. Cunningham (eds.), Belief and Metaphysics - SCM Press/London (2007) 73-99
- Veldhuijsen, P.R. van - Transcendentale noties van werkelijkheid. Giovanni Crisostomo Javelli over transcendentia - Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht 26 (2007) 105-139
- Vosman, F.J.H. - Religio als Zuwendung. Thomas von Aquins *Religio*-Begriff und die Spätmoderne - Jaarboek 2006 Thomas Instituut te Utrecht 26 (2007) 63-79

Professional and/or popular publications

- Geest, P.J.J. van - Dat wordt nog wat met jou. Zintuiglijkheid en godskennis bij Augustinus - Herademing. Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek 15 (2007) 8-13
- Geest, P.J.J. van - [with J. Prij] De actualiteit van Augustinus (Thagaste 355-Hippo 430). Over oorlog en vrede - Th. Jansen, J. Nijman, J. W. Sap (eds.), Burgers en barbaren. Oorlog tussen macht en recht - Boom/Amsterdam (2007) 341-345

- Geest, P.J.J. van - Kerstpreken uit Noord-Afrika. De *parvuli* in het denken van Augustinus - Interpretatie. Tijdschrift voor bijbelse theologie 17/8 (2007) 10-14
- Geest, P.J.J. van - De Regel van St. Augustinus vandaag - Abdijleven 51/1 (2007) 6-12
- Leget, C.J.W. - Het christelijk sterven - M. Pijnenburg and C. Leget, Intercultureel sterven: een professioneel ethische uitdaging - Damon/Best (2006) 46-54
- Rikhof, H.W.M. - Het geheim van God - A. Denaux e.a., God ter Sprake. Publiekspresentatie van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg - Heeswijk/Abdij van Berne (2007) 11-23
- Rikhof, H.W.M. - Doop en doopsel. Bouwstenen voor een lekenspiritualiteit - Riddertijdingen 38 (2007) 2-4
- Rikhof, H.W.M. - Geest en geest - Open Deur. Oecumenisch Maandblad 9/31 (2007) 2-4
- Schoot, H.J.M. - R.A. te Velde: Thomas van Aquino: Over waarheid (*Q.d. de veritate*, q.1), Vertaling en essays - Thomistica 2006. An International Yearbook of Thomistic Bibliography - Nova & Vetera/Bonn (2007) 37-38
- Valkenberg, W.G.B.M. - David Burrell: Faith and Freedom. An Interfaith Perspective (Malden MA / Oxford 2004) - Modern Theology 23/1 (2007) 137-139
- Valkenberg, W.G.B.M. - Kenneth Cragg, The Qur'an and the West (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2006) - Modern Theology 23/4 (2007) 648-50

Academic lectures

- Geest, P.J.J. van - Stellig maar onzeker. Augustinus over de wereld en God - Inaugural lecture at the Vrije Universiteit, Amsterdam, 8 June 2007
- Geest, P.J.J. van - Augustine on representing God - Communication and workshop at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Oxford, 12-14 August 2007
- Geest, P.J.J. van - Over Livius, *Ab Urbe condita* en Augustinus' *De Civitate Dei* - Lecture at the Nederlandse School for Advanced Studies in Theology and Religion (NOSTER), 17 October 2007
- Geest, P.J.J. van - Negatieve Theologie in de preken van Augustinus - Lecture at the 'Stichting voor Oudchristelijke Studiën', Amersfoort, 20 October 2007
- Geest, P.J.J. van - De Katholieke identiteit in de vroege kerk - Lecture for members of staff of the Dutch broadcasting societies KRO and RKK, Hilversum, 8 November 2007
- Geest, P.J.J. van - Augustinus in gevecht met God - Lecture during a day of studies of Luce (Institute for Postacademic Education, FKT), Utrecht, 16 November 2007
- Goris, H.J.M.J. - Thomas Aquinas on the history of philosophy - Lecture at the XII International Congress of Medieval Philosophy, Palermo, 16-22 September 2007
- Hoogland, M.-R. - Thomas' denken: nieuw in zijn tijd, vernieuwend in onze tijd? - Lecture at the House of Studies (Dominican Order), Zwolle, 12 oktober 2007

- Leget, C.J.W. - [with W. Dekkers] On the significance of moral argumentation - Lecture in the Erasmus Mundus Master of Bioethics, UMC St Radboud, Nijmegen, 6 March 2007
- Rikhof, H.W.M. - Adoptive Sonship. Developments in the Thinking of St. Thomas Aquinas. St Thomas Aquinas and Contemporary Philosophy - Lecture at the University of San Tomas, Manilla, 18 January 2007
- Rikhof, H.W.M. - The theology of St Thomas Aquinas - Guestlectures at the University of San Tomas, Manilla, 11-17 January 2007
- Rikhof, H.W.M. - Doop en Doopsel - Lecture for the Order of the Holy Grave, Dijnselburg, 1 April 2007
- Rikhof, H.W.M. - History and developments of the RC Church and Theology in the Netherlands - Lecture, Bovendonk, 19 May 2007
- Rikhof, H.W.M. - God ter sprake; Het geheim van God - Symposium 'God ter Sprake' - Faculty of Catholic Theology (Tilburg University), Utrecht, 13 June 2007
- Rikhof, H.W.M. - De liturgie van sacramentsdag - Presentation at the Diocesan Council of Priests, Den Bosch, 5 September 2007
- Rikhof, H.W.M. - Thomas van Aquino - Three lectures at the days of study about spirituality of the Diocese Den Bosch, Helvoirt, 8 October 2007
- Rikhof, H.W.M. - Thomas van Aquino - Three lectures during the lecture series 'God waar moet ik dat van denken', Bellem (Belgium), 9 October 2007

- Schoot, H.J.M. - Naar een Islamitisch-Christelijke Theologie -
Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te
Utrecht, Utrecht, 29 June 2007
- Valkenberg, W.G.B.M. - Islam: submission and responsibility
- Lecture at the first conference of the European Society
for Intercultural Theology and Interreligious Studies,
Birmingham (UK), 13 April 2007
- Valkenberg, W.G.B.M. - Towards 'Abrahamic Learning
Communities' - Lecture at the conference 'Religion on
the Borders', Stockholm, 19 April 2007
- Valkenberg, W.G.B.M. - Nicholas of Cusa and the Relation
between Learned Ignorance and a Faithful Christian
Interpretation of the Qur'an - Lecture at the Triologue
conference, Tantur/Jerusalem, 20 June 2007
- Valkenberg, W.G.B.M. - Presentations of *Sharing Lights on
the Way to God* at the Thomas Instituut te Utrecht and
the Islamic University in Rotterdam, Utrecht/Rotterdam,
29 June 2007
- Valkenberg, W.G.B.M. - De dialoog tussen moslims en
christenen: een theologisch perspectief - Lecture at a
conference on Bible and Koran, Katholieke Universiteit
Leuven, Leuven, 21-22 August 2007
- Vosman, F.J.H. - Reflecties op het innerlijk gesprek aan de
vooravond van het feest van St. Thomas van Aquino.
Een hedendaagse interpretatie van Thomas' leer over de
gemoedsbewegingen - Lecture for the 'Thomas-
gezelschap' at the Ariënskonvikt, Utrecht, 25 January
2007