

jaarboek

1982

werkgroep thomas van aquino

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

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

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

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

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

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

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

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

Adviserende leden:

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

Dr. H.P.F. Mercken (R.U.U.; Wijsbegeerte van de middeleeuwen)

werkgroep thomas van aquino

jaarboek 1982

Typografische verzorging: Carla Beckers.

Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht.

Auteursrecht voorbehouden.

© Werkgroep Thomas van Aquino, 1982.

Het jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino kan worden besteld door overmaking van f 12,50 op postrekening 1999338 ten name van de secretaris, L.G.M. Winkeler Rembrandtstraat 73 te Nijmegen, onder vermelding van: "Jaarboek 1982".

INHOUDSOPGAVE

Ten geleide pagina 5

ARTIKELEN

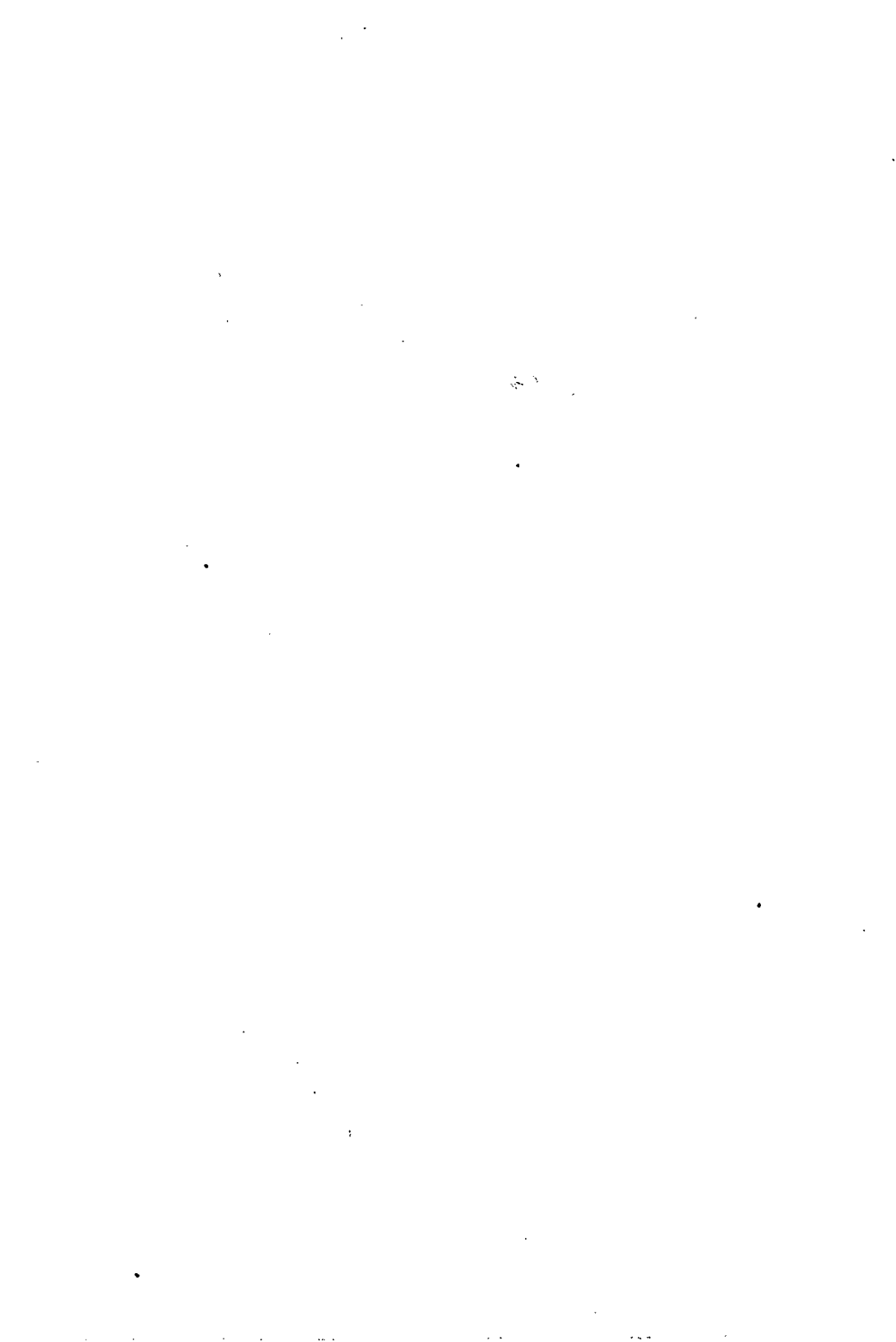
- J. van den Eijnden ofm, Petrus Johannes Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino? 7
- A. Vos, Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid. 40
- J. van den Eijnden ofm, Een gesprek met Karl Rahner. 69

NOTITIES

- J. van den Eijnden ofm "Liber scriptus proferetur in quo totum continetur" Over: T. Miethé / V. Bourke, *Thomistic Bibliography 1940-1978*. 95
- A. Vos, Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologiehistorische impressie. 114
- H. Rikhof, Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naae de receptie van Thomas' oeuvre in de 19e eeuw. 120

KRONIEK-BIJDRAGE

- J. van den Eijnden ofm, Onderzoek 'Draaiboek voor een onderzoeksprogramma betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie'. 131



TEN GELEIDE

Dit jaarboek is het tweede jaarboek van de *Werkgroep Thomas van Aquino*. Zoals in het vorige jaarboek uitvoeriger uiteen werd gezet, werd deze werkgroep in 1979 gevormd om onderzoek naar de receptie van de theologie van Thomas van Aquino te stimuleren en te initiëren. Op initiatief van de werkgroep zijn inmiddels twee onderzoeksprojecten van start gegaan:

1. Dankzij een subsidie van de Stichting Z.W.O. kon op

1 augustus 1981 Drs. J.G.J. van den Eijnden worden aangesteld aan de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht om een 'draaiboek' te ontwikkelen voor een omvattend onderzoeksprogramma betreffende de receptie van Thomas' theologie. Aansluitend op zijn kroniekbijdrage in het vorige jaarboek doet Van den Eijnden in dit jaarboek verslag van de voortgang van dit 'draaiboekproject'.

2. Drs. W.G.B.M. Valkenberg kon dankzij subsidie van dezelfde Stichting vanaf 1 april 1982 zijn onderzoek voortzetten naar de plaats en functie van de H. Schrift in de theologie van Thomas, zulks met het oog op een later uit te voeren vergelijking met het Schriftgebruik door Thomas' receptoren.

De beide onderzoekers stootten reeds bij het begin van hun werkzaamheden op bibliografische problemen, die aanleiding vormden voor de in dit jaarboek opgenomen kritische bespreking van de *Thomistic Bibliography 1940-1978* van Miethé en Bourke.

Sinds het verschijnen van het vorige jaarboek is de werkgroep Thomas van Aquino vier maal bijeen geweest. In deze bijeenkomsten werd veel aandacht besteed aan de uitgangspunten van het 'draaiboekproject', en met name aan de problemen rond het receptiebegrip. Daarnaast is ook amper gesproken over verdere deelonderzoeken naar de receptie van Thomas' theologie. A. Vos geeft in dit jaarboek een impressie van de mogelijkheden die er liggen voor een onderzoek naar de receptie van Thomas in de *gereformeerde theologie*; H. Rikhof is voornemens de Thomasreceptie te bestu-

deren bij de Duitse theoloog *J.B. Heinrich* (1816-1891).
 Waarom hij juist deze theoloog koos zet hij in zijn notitie
 uiteen.

Dit jaarboek opent echter met twee artikelen en een inter-
 view.

J. van den Eijnden verrichtte een peiling naar de receptie
 van Thomas door *Petrus Olivi* († 1248-1298); hieruit komen
 de problemen, waarvoor reeds een beperkt receptieonderzoek
 komt te staan, duidelijk naar voren.

A. Vos vergelijkt in zijn artikel de theorie van de *god-
 delijke alwetendheid* van Thomas van Aquino en Duns Scotus.
 Van den Eijnden tenslotte interviewde in het kader van het
 'draaiboekproject' verschillende theologen en filosofen,
 die hun denkwerk in nauwe relatie met de theologie van
 Thomas verrichtten: of dat nog doen. Het gesprek dat hij had
 met *Karl Rahner SJ* vindt de lezer in dit jaarboek.

J.G.J. van den Eijnden ofm

PETRUS JOHANNIS OLIVI: EEN TEGENSTANDER VAN THOMAS VAN AQUINO?

In 1974 verscheen van de hand van Marie- Thérèse d'Alverny , een artikel getiteld: "Un adversaire de saint Thomas: Petrus Johannis Olivi". In dit artikel stelt d'Alverny de opvattingen aan de orde, die Olivi huldigt omtrent de religieuze armoede. Zij publiceert ook de tekst, waarop zij zich baseert: een uittreksel uit Olivi's *Postilla in Matthaëum*. Hierin treedt Olivi uitvoerig in debat met Thomas van Aquino en citeert uit diens *Summa Theologiae* I-II, 108.2.ad 3 en II-II, 188, 7.c. en ad 1¹ .

Opvallend in dit artikel is, dat d'Alverny wel de opinie van Olivi weergeeft, maar zich er verder niet over uitlaat of Olivi Thomas in deze zaak goed heeft weergegeven en begrepen. Zij stelt zich dus niet de vraag of er in dit geval terecht van een 'tegenstander' van Thomas kan worden gesproken. Dat kan immers moeilijk meer, wanneer blijkt, dat Olivi Thomas niet goed heeft verstaan en zich weliswaar verzet tegen wat hij denkt dat Thomas beweert, maar wat in feite niet als mening van Thomas kan worden gekwalificeerd.

Met de vraag of Olivi Thomas heeft begrepen houdt deze bijdrage zich bezig. Het artikel van d'Alverny biedt ons mogelijkheden voor een eerste antwoord op deze vraag, omdat het een nog steeds niet uitgegeven tekst gedeeltelijk toegankelijk heeft gemaakt. Zo beschikken wij over voor ons onderzoek noodzakelijke bronnen: de fragmenten van Olivi, die d'Alverny heeft uitgegeven en de uitgegeven werken van Thomas, met name de *Editio Leonina*.

Wij onderwerpen de teksten van Olivi en Thomas aan een nauwkeurige lezing. Dat zal vragen oproepen. De antwoorden proberen wij te vinden binnen de teksten van Olivi waarover wij nu beschikken en die van Thomas, waarnaar Olivi verwijst. dit artikel is zo een eerste aanzet voor receptie-

onderzoek, waarin antwoord wordt gezocht op de vraag of Thomas van Aquino in de loop van de geschiedenis ook werkelijk is begrepen.

1. De teksten

De tekst van Olivi's commentaar op Matteüs 10,9-10, waarover wij beschikken, is door d'Alverny samengesteld op grond van MS Paris lat. 15588 f 68-711 v en MS Toulouse 48 (5). Het MS Paris stamt mogelijk nog uit de tijd van Olivi en heeft waarschijnlijk toebehoord aan Petrus van Limoges (+1306). De tijd van ontstaan van de '*Postilla*', waaruit onze tekst een gedeelte is, ligt waarschijnlijk tussen 1287 en 1289². Als bijlage bij dit artikel geven wij de tekst, zoals d'Alverny die geeft, zij het ontdaan van alle verwijzingen naar tekstvarianten en schriftcitaten. De regels van de tekst zijn genummerd om verwijzing naar deze tekst mogelijk te maken.

Voor onderzoek van Thomas' teksten, waartegen Olivi zich verzet, maken wij gebruik van de handzame uitgave van de tekst van de *Editio Leonina* van de *Summa Theologiae*, zoals die is verschenen in de *Biblioteca de autores cristianos*, Madrid³ 1961. Bij onderzoek naar mogelijke tekstvarianten is gebruik gemaakt van de grote *Editio Leonina*.

2. *Introductie van Petrus Johannis Olivi*

Petrus Johannis Olivi leeft van 1248 tot 1298. Hij is een Minderbroeder, die te Parijs theologie studeerde en nog leerling van Bonaventura geweest kan zijn. Zijn filosofische en theologische werken geven al tijdens zijn leven aanleiding tot de nodige conflicten. Zijn leven wordt een afwisseling van veroordelingen door generale kapittels van zijn orde en rehabilitaties, die het hem doen brengen tot *magister* aan het *studium generale* van zijn orde te Florence en te Montpellier. Olivi staat sterk onder invloed van de denkbeelden van Joachim van Fiore en dat maakt hem tot de

geleerde leider van de zogenaamde Spiritualen binnen de nog jonge gemeenschap van de Minderbroeders. Deze spiritualen staan een rigoureuze interpretatie van de regel van Franciscus voor en eisen de ware geest van Franciscus voor zich op. Eerst na Olivi's dood, wanneer de zogenaamde Spiritualenstrijd weer hoog opblaait en om ingrijpen van de hoogste kerkelijke overheden vraagt, komt het tot meer officiële veroordelingen van een aantal opvattingen van Olivi. Waarschijnlijk nog niet eens zozeer omwille van de inhoud, alswel omdat men de Spiritualen in hun geestelijke leider wil treffen. Het is dan ook altijd nog een vraag in hoeverre Olivi nu werkelijk is veroordeeld³.

Olivi staat dus in een radicaal franciscaanse traditie, die zichzelf theologisch verwoordt in een radicaal augustinisme. Daarin is geen plaats voor een synthese van christendom en cultuur, van theologie en filosofie, van geloven en weten⁴. Tegen dergelijke syntheses verzet Olivi zich telkens weer, zoals hij zich ook verzet tegen het Aristotelisme en de verbreiding daarvan. Het behoeft dan ook geen verwondering te wekken, wanneer over Olivi en Thomas van Aquino gesproken wordt als over twee tegenpolen in de meest letterlijke zin van het woord⁵.

Deze achtergrond van Olivi maakt ons duidelijk, dat de kwestie omtrent de religieuze armoede en het gemeenschappelijk bezit van religieuze gemeenschappen, welke wij nu nader gaan bekijken, Olivi zeer ter harte moet zijn gegaan. Het gaat om de identiteit van de Spiritualen.

3. De teksten van Thomas van Aquino

3.1. *Summa Theologiae I-II.108.2. ad 3*

Dit artikel uit de *Summa Theologiae* is gewijd aan de vraag of de Nieuwe Wet voldoende uitwendige acten heeft verordend. Deze vraag wordt gesteld binnen het grotere geheel van *quaestio* 108, die gewijd is aan de inhoud van deze Nieuwe Wet. Thomas verzet zich tegen de opvatting, dat de Nieuwe Wet zou tekortschieten in het voorschrijven van uitwendige

acten. Eén van de argumenten vóór deze opvatting is, dat er in Matteüs 10,9-10 voorschriften zijn gegeven aan de bedienaren van de Nieuwe Wet, de apostelen, en dat er dus ook voorschriften gegeven hadden moeten worden voor het volk. Dit overeenkomstig de Oude Wet, waarin, naast voorschriften voor de bedienaren van het verbond, ook voorschriften gegeven worden voor het volk (II-II.108.2.3.). Thomas hecht niet zo aan deze argumentatie, omdat er verschillende interpretaties van Matteüs 10,9-10 bestaan. Hij verwijst naar Augustinus' interpretatie in *De consensu Evangelistarum* 11.30., waar deze zegt, dat het hier niet om voorschriften gaat, maar om concessies aan de verkondigers⁶. Die mogen leven van wat zij krijgen van degenen voor wie zij preken, "want de arbeider is zijn loon waard"⁷. Wie dan ook doet wat Paulus deed, die in zijn eigen levensonderhoud voorzag (1Korintiërs 9,18), doet méér dan van hem gevraagd wordt. Bovendien is er nog de interpretatie van andere heiligen, dat het hier gaat om tijdelijke voorschriften, die gelden tot aan Jezus' lijden en dood. tot die tijd worden de apostelen als het ware getraind om waarlijk vrij te worden, zodat zij werkelijk een vrije wil kunnen gebruiken in de tijd na Jezus' dood, wanneer hun dat toegestaan is, zolang het niet gaat om wat noodzakelijk tot de deugd behoort. Thomas neemt hier geen stelling ten opzichte van de verschillende opvattingen. Door ze 'op te voeren' wil hij enkel laten zien, dat het *objectum*, dat de Nieuwe Wet wel degelijk voorschriften voor haar bedienaren zou kennen en er dus ook voorschriften voor het volk hadden moeten zijn, op niet meer dan 'een' interpretatie van Matteüs 10,9-10 berust⁸.

3.2. *Summa Theologiae* II-II. 188.7.c en ad 1

Dit artikel is gewijd aan de vraag of het iets in gemeenschap bezitten de volmaaktheid van het religieuze leven vermindert. Het staat binnen het brede verband van *quaestio* 188, die de verschillende vormen van religieus leven behandelt. In zijn uitvoerig *responsum* beantwoordt Thomas deze vraag met een 'neen'. Gemeenschappelijk bezit past bij be-

paalde vormen van religieus leven.

Uitgangspunt voor Thomas' redenering is, dat de armoede een instrument is van de christelijke volmaaktheid en niet de christelijke volmaaktheid zelf. Die bestaat in de navolging van Christus. De armoede is daartoe een instrument, in zoverre zij belemmeringen wegneemt voor de *caritas*, die de 'forma' van de christelijke volmaaktheid is. Deze *caritas* wordt op drieërlei wijze belemmerd: 1. Door de bezorgdheid die rijkdom met zich meebrengt; 2. door liefde voor de rijkdom, die gaat groeien, wanneer een mens eenmaal rijk is en 3. door ijdele roem, die uit rijkdom wordt geboren. Volgens Thomas is de eerste belemmering nooit helemaal uit de weg te ruimen. De mens moet noodzakelijk zorgen voor het verwerken of behouden van uitwendige zaken. Deze zorg, mits met mate en om het levensnoodzakelijke, is niet in strijd met de christelijke volmaaktheid, omdat zij de mens niet te zeer hindert. Het is anders gesteld met het bezit van overmatige rijkdom. Dat is wel een belemmering voor de christelijke volmaaktheid, omdat dat liefde voor de rijkdom en ijdele roem met zich brengt. Hoewel Thomas dan niet meer terugkomt op het instrumentele karakter van de armoede, is de gedachten-gang duidelijk: wie slechts met mate het levensnoodzakelijke bezit, en in die zin niet rijk maar arm is, wordt niet belemmerd in de christelijke *caritas*, die de *forma perfecti-onis* is.

Vervolgens snijdt Thomas het onderwerp van het gemeenschappelijk bezit aan. Voor Thomas maakt het altijd, of je nou veel of weinig bezit, verschil of je het persoonlijk of in gemeenschap bezit. Het verschil is hierin gelegen, dat de zorg voor de eigen rijkdom behoort tot de *amor privatus*, maar de zorg voor de gemeenschappelijke dingen tot de *amor caritatis*, *quae non quaerit quae sua sunt*. Daarom kan Thomas ook als volgt redeneren: het religieuze leven is op de volmaaktheid van de christelijke *caritas* gericht. Daarom is persoonlijk bezit, met zijn *amor privatus* in strijd met de volmaaktheid van dat religieuze leven. Gemeenschappelijk bezit is dat niet, omdat de zorg om gemeenschappelijke goederen kan

behoren tot de *caritas*, hoewel zij de hoogste acten van die *caritas*, zoals de *contemplatio divina* en de *instructio proximorum* kan belemmeren. Dit geldt dan zeker van het gezamenlijk bezitten van overvloedige rijkdom, hoewel ook dat niet geheel de volmaaktheid hoeft te verhinderen. Maar gezamenlijk bezit van het levensnoodzakelijke is geen belemmering voor de volmaaktheid van het religieuze leven.

Thomas heeft het tot nu toe gehad over het religieuze leven in zijn algemeenheid. Vergeliken met het algemene doel van het religieuze leven - het vrij zijn voor de onderdanigheid aan God - kan gezamenlijke rijkdom een belemmering zijn en is gezamenlijk bezit van het levensnoodzakelijke dat niet. Maar deze kwestie kan ook bekeken worden tegen de achtergrond van de bijzondere doeleinden van de verschillende vormen van religieus leven. Thomas zegt: "Zo zal het religieuze leven naar zijn armoede volmakter zijn, wanneer het een meer bij haar doel passende armoede heeft".

Thomas onderscheidt drie vormen van religieus leven. 1. Het zogenaamde *actieve* leven, dat bijvoorbeeld tot doel heeft het verlenen van gastvrijheid; 2. het zogenaamde *contemplatieve* leven en 3. het leven, dat zowel op de *contemplatie* gericht is, als op het *doorgeven* van wat men geschouwd heeft. Gezien de verschillende doelstellingen, passen bij de verschillende vormen van religieus leven ook verschillende wijzen van bezitten. Bij het actieve leven past een overvloed van gemeenschappelijke rijkdom; bij het contemplatieve leven het gezamenlijke bezit van bescheiden bezittingen en bij het *vita mixta*, zoals we deze derde vorm nu maar even gemakshalve noemen, het in voorraad hebben van het levensnoodzakelijke, voor wanneer de tijd van nood daar is. Op deze manier is voor deze derde vorm het vrij zijn voor de dingen van de geest zoveel mogelijk gewaarborgd, waardoor het *vita mixta* nog vrijer moet zijn, dan het actieve en contemplatieve leven. Thomas acht zijn gedachtengang in overeenstemming met het voorbeeld, dat Jezus zelf heeft gegeven. Bij Jezus en zijn leerlingen was ook plaats voor het gezamenlijk bewaren van geld of goederen, en hij verwijst

naar Johannes 12,6; 4,8 en 13,39.

Aldus heeft Thomas antwoord gegeven op de vraag die aan de orde was. Voor een goed begrip is het daarbij belangrijk te zien, dat Thomas een onderscheid maakt tussen het algemene doel van het religieuze leven en de bijzondere doeleinden van de verschillende vormen van religieus leven. Wat het bezit betreft, is er meer mogelijk in verhouding tot de bijzondere doeleinden, dan tot het algemene doel. In het eerste *objectum* is, met een beroep op Matteüs 19,21 beweerd, dat het vrij zijn van rijkdom behoort tot de christelijke volmaaktheid en gemeenschappelijk bezit dus in mindering komt op die volmaaktheid. Met een beroep op wat hij gezegd heeft in *Summa Theologiae II-II.183.3.* en *186.1.* stelt Thomas, dat uit Matteüs 19,21 niet kan worden afgeleid, dat de armoede tot de volmaaktheid behoort, maar wel dat het een instrument daartoe is. Dat is dan ook de reden waarom voor Thomas de gelofte van armoede de minste van de drie geloften is. Een instrument wordt niet gezocht omwille van zichzelf, maar omwille van zijn doel. Er kan dan ook niet gezegd worden, dat een orde volmakter is, naarmate haar armoede groter is, maar naarmate die armoede meer is aangepast aan het algemene en bijzondere doel.

4. De tekst van Petrus Johannis Olivi

Lectura in Matthaëum

Na zijn commentaar op Matteüs 10,9-10 gaat Olivi ertoe over zijn lezers opmerkzaam te maken op Thomas. Hij neemt diens opmerkingen bij deze verzen in *Summa Theologiae I-II.108.2 ad3* bijna letterlijk in zijn betoog op (r.45-75). Vervolgens maakt hij opmerkzaam op wat Thomas beweert in *Summa Theologiae II-II.188.7.c. en ad 1* (r.76-117)⁹. Hier citeert Olivi niet zo letterlijk meer. Hij geeft een soort compilatie, waarbij het nu al van belang is vast te stellen, dat hij in zijn weergave niet altijd even correct is. Olivi heeft een zevental bezwaren tegen Thomas (r.118-149). Hij geeft eerst een kort overzicht van deze bezwaren om vervolgens op ieder daarvan terug te komen. Voor de overzichtelijk-

heid geven wij hier die bezwaren weer, onmiddellijk gevolgd door Olivi's toelichting erbij uit het verdere vervolg van zijn betoog. (Omdat Olivi's eerste en derde bezwaar nauw samenhangen en de toelichting op beide ook grote verwantschap te zien geven, behandelen wij die hier in een gemeenschappelijke paragraaf).

4.1. Olivi wijst op de eerste plaats de opvatting af, dat het

4.3. in Matteüs 10,9-10 om concessies en niet om voorschriften zou gaan. Zijn derde bezwaar bestaat hierin, dat Thomas beweert, dat het om tijdelijke voorschriften zou gaan geldend tot aan de tijd van Jezus' lijden en dood.

Olivi's verweer: (r. 150-180; 200-216) Olivi steunt zijn afwijzing van de door Thomas aangedragen mogelijke interpretatie van deze schrifttekst op de Schrift zelf. Omdat de tekst van zijn commentaar slechts een uittreksel is, kunnen wij niet achterhalen op welke schriftteksten hij zich baseert. Ook beroept hij zich op auctoritates, zoals: heiligen, pausen, Franciscus met zijn voorbeeld en andere teksten van Augustinus, aan wie Thomas de opvatting over de concessies ontleent. Bovendien gaan zijns inziens deze interpretaties in tegen wat met onweerlegbare redeneringen is te weerleggen, al geeft hij niet aan hoe. Interessant is te vermelden, dat hij een beroep doet op de iconografie, wanneer hij beweert, dat op oude afbeeldingen te zien is, dat de apostelen altijd als uiterst eenvoudige mensen door de wereld gegaan zijn (dus ook ná Jezus' dood, is de verzwegen argumentatie).

4.2. Olivi deelt niet de opvatting, dat wie als verkondiger in zijn eigen levensonderhoud voorziet, méér doet dan van hem gevraagd wordt:

Olivi's verweer: (r. 189-199). Het afwijzen van deze opvatting is slechts begrijpelijk, wanneer we er de positieve waardering in horen voor wie méér doet dan er van hem gevraagd wordt en de negatieve voor wie niet doet wat niet van hem gevraagd wordt. Voor Olivi lijkt een waardering voor wie doet wat niet van hem gevraagd wordt een onderwaardering in te houden voor wie niet doet wat niet van hem gevraagd wordt. Een der-

gelijke onderwaardering acht Olivi niet op zijn plaats, tenzij voor iemand die beloofd heeft te doen wat niet van hem gevraagd wordt en het dan toch niet doet. Bovendien vindt hij een waardering voor wie als Paulus doet overdreven, omdat iedereen die ter liefde Gods afstand doet van loon, waar hij recht op heeft, méér doet dan van hem gevraagd wordt.

4.4. Olivi bestrijdt, dat een actieve orde onvolmaakt zou zijn, als ze niet gemeenschappelijk een overvloedige rijkdom zou bezitten en dat een contemplatieve orde bescheiden bezit past en, wanneer zij bijvoorbeeld gastvrijheid zou beoefenen, overvloedige rijkdom zou kunnen bezitten.

Olivi's verweer: (r.217-321) Olivi wijst deze opvatting af met de vraag, of iemand ooit de Nieuwe Wet rijkdom heeft horen aanbevelen, zó dat kan worden gezegd, dat een orde niet volmaakt is, niet alleen, wanneer zij niet rijk is, maar zelfs, wanneer zij niet overvloedig rijk is.

In zijn verdere uitvoerige weerlegging zijn verschillende elementen te onderscheiden.

a) Wat meer moeite kost is volmaakter en getuigt van groter deugd. Het lijdt voor Olivi geen enkele twijfel, dat wie om niet in de dienst Gods treedt - hij gebruikt het beeld van de soldaat, die bereid is van zijn soldij af te zien - volmaakter is, dan degene die ten behoeve van die dienst legerplaatsen en koninkrijken opstapelt. Zo is het voor hem ook volmaakter om gastvrijheid te beoefenen van armoede, dan van rijkdom, waarbij hij verwijst naar 'het penningske van de weduwe' (Markus 12,41-44). Dezelfde gedachte vinden we terug, waar hij in krasse bewoordingen stelt, dat het toch niet zó kan zijn, dat contemplatieve orden met een bescheiden bezit voor het noodzakelijke levensonderhoud, volmaakter zouden zijn, dan de anachoreten en monniken uit de tijd van de grote Antonius.

b) Het gaat in het religieuze leven uiteindelijk om het geestelijk heil van Gods krijgslieden en om de geestelijke verering Gods. Dat is, volgens Olivi, allemaal het beste

gewaarborgd bij het tevreden zijn met het soldij en het geldig verdragen, wanneer en het niet krijgt; met andere woorden: bij het vrij zijn van hebzucht en trots. Bezit is gevaarlijk voor het geestelijk heil, en daarom kan niet waar zijn wat Olivi Thomas hoort beweren. Dat wordt nog eens te meer duidelijk, wanneer Olivi de conclusie trekt uit wat hij Thomas hoort zeggen. Thomas beweert namelijk volgens Olivi, dat de rijkdom tot de *forma perfectionis* van het religieuze leven behoort. Olivi kan deze conclusie trekken, omdat uit zijn weergave van Thomas inderdaad volgt, dat een orde toe- of afneemt in volmaaktheid, naarmate zij toe- of afneemt in rijkdom. Deze conclusie noemt Olivi met evenzoveel woorden 'belachelijk'. De heidense Romeinen wisten toch al, dat de oefening van zeden en wapens (*morum et amorum*) geschaad wordt door door rijkdom, die de moeder is van gulzigheid en onmatigheid.

c) Olivi gaat ook in op het door Thomas gemaakte onderscheid tussen het algemene doel en de bijzondere doeleinden van de verschillende orden. Volgens hem kunnen die bijzondere doeleinden worden beschouwd als: 1. *aanvulling* op de volmaaktheid van het religieuze leven; 2. *geneesmiddel* tegen de zwakte van de leden van de gemeenschap; 3. *schadeloosstelling* voor de vleselijkheid van de leden. In het eerste geval is aards bezit toch hinderlijk, tenzij het geestelijk wordt veracht en dat is zowel voor volmaakten als onvolmaakten erg moeilijk. In het tweede geval helpt bezit wel, zoals het huwelijk *remedium concupiscentiae* is, maar een dergelijke doelstelling veronderstelt altijd een ermee verbonden onvolmaaktheid. En in het derde geval is er altijd sprake van schuld en veelvuldige zonde. Olivi's gedachtengang komt dus hierop neer, dat de bijzondere doeleinden wellicht rijkdom of bezit noodzakelijk maken, maar dat met die noodzaak nooit kan worden verantwoord, dat de religieuze volmaaktheid er niet door zou worden aangetast. Die volmaaktheid wordt bepaald door de mate, waarin het hoofddoel van het religieuze leven wordt bereikt: de liefde tot God en tot de naaste, het geestelijk heil van de eigen ziel en vervolgens van de ziel van anderen.

Hiermee zijn de bijzondere doeleinden van de verschillende orden wel verbonden, maar voor Olivi bestaat de volmaaktheid van de deugd niet in het richten van de religieuze staat op dat bijzondere doel, tenzij alleen, voorzover dat richten meer de kant uitgaat van de liefde en de geestelijke volmaaktheid van de ziel. En dan geldt voor Olivi weer, dat bezit een belemmering is voor een dergelijke geestelijke volmaaktheid en dus juist bijdraagt tot de onvolmaaktheid van het religieuze leven.

4.5. Olivi ontkent, dat het gemeenschappelijk bezit van roerende en onroerende goederen, voorzover nodig voor het noodzakelijke levensonderhoud van de orde zelf of van de armen, niet de volmaaktheid schaadt van orden, die de contemplatie, het preken of het onderricht ten doel hebben. Ook ontkent hij, dat het bewaren van noodzakelijke dingen voor de tijd dat zij nodig zijn, een minimum aan zorg voor het tijdelijke met zich meebrengt en het leven van bezorgdheid vrijwaart. En het is volgens hem al evenmin waar, dat het geen verschil maakt of goederen, dan wel geld in gemeenschap worden bewaard en dat eenzelfde redenering opgaat voor het bezit van de noodzakelijkheden des levens als voor wat in gemeenschap wordt bewaard.

Olivi's verweer: (r. 313-408) Om te beginnen wijst Olivi deze opvattingen af, omdat Christus dan niet had moeten zeggen, dat wij alles aan de armen moeten geven, maar aan de gemeenschap. De apostelen hebben hun netten tenslotte ook niet tot gemeenschappelijk bezit gemaakt, en Jezus heeft aan het *nolite possidere* van Matteüs 10,9-10 ook niet toegevoegd: *persoonlijk*, om aldus gemeenschappelijk bezit wel toe te staan.

Olivi is wel van mening, dat de opvatting, dat het bewaren van goederen voor de tijd van gebruik, het leven van zorgen vrijwaart, nog goed kan worden verstaan. Dat is het geval wanneer het om bewaren gaat, zonder het doen gelden van persoonlijke of gemeenschappelijke rechten. Het is ook het geval, wanneer het om zaken gaat, die nu eenmaal een be-

paalde tijd moeten worden bewaard. Accepteert iemand echter bewaring mét beheer of bewaring van noodzakelijkheden, die voor het hele leven of langere tijd moeten worden bewaard, ook wanneer geen noodzaak dreigt, dan gaat deze redenering niet meer op. Hij gaat hooguit op, zegt Olivi, voor een onvolmaakt mens, die zich niet helemaal heeft verplicht aan de beschikking of raad Gods. Hij geeft uitvoerig aan, waarom deze opvatting in het betreffende geval onjuist is en op een dwaalspoor brengt. De bezorgdheid neemt namelijk niet af, maar eerder toe, omdat wie beheersrecht heeft, verlies van wat hij beheert wil voorkomen. Naarmate hij zich minder gelegen laat liggen aan de raad Gods, bewaart hij zijn goederen met meer wantrouwen jegens God en dus met minder gemoedsrust. Hij wil ook kunnen terugvragen van wie wegneemt wat hij beheert en zo raakt hij er toch, vooraleer hij er erg in heeft, aan gehecht en gaat hij er ruzie over maken enz. Het dwalende zit hem dus hierin, dat door dit gemeenschappelijk beheer de wortel van het door bezorgdheid afgeleid worden niet wordt aangetast: de begeerte naar dingen, een te grote zorg voor zichzelf en te weinig vertrouwen in God. Het is een te uitwendige oplossing van het probleem. Olivi illustreert dit met het voorbeeld van een slaaf, die soms helemaal niet bezorgd is bij het beschermen van de bezittingen van zijn heer, terwijl die heer zich thuis de grootste zorgen kan maken over zijn eigendommen. De enige remedie tegen deze bezorgdheid is: helemaal geen bezit. Dat het geen verschil zou maken of geld dan wel goederen worden bewaard, ontkent Olivi. Immers de Schrift, alle heiligen en vele voorbeelden maken duidelijk, dat geld mensen wel het meeste afhoudt van waar het op aankomt en bovendien is het lang niet zo noodzakelijk als voedsel. We komen ook op dwaalwegen, wanneer we eenzelfde redenering opzetten voor de noodzakelijkheden des levens én voor wat in gezamenlijkheid wordt bewaard, wanneer daarbij uitgegaan wordt van bewaren met beheer en van bewaren voor langere tijd. We komen dan op een dwaalspoor, omdat vaststaat, dat jurisdictie van een heel andere orde is, dan het simpele gebruik

van de dingen, en dat iets bewaren voor de toekomst heel wat anders is, dan het nu gebruiken van de levensnoodzakelijkheden voor het moment. De gedachtengang gaat trouwens ook uitdrukkelijk in tegen de raad van Christus, die weliswaar het gebruik van levensnoodzakelijkheden toestaat en zelfs aanbeveelt, maar het beheer over goederen en het verzamelen ervan voor de toekomst wel aanraadt, maar aan apostolische mensen verbiedt.

4.6. Olivi wijst het af, en dat is dan nog zachtjes uitgedrukt, dat een dergelijk gemeenschappelijk bezit overeenkomstig het voorbeeld van Jezus zou zijn.

Olivi's verweer: (r. 408-471) Olivi geeft er zijn hoofd voor wanneer iemand er een voorbeeld van kan geven, dat het overeenkomstig Christus' voorbeeld zou zijn om ten behoeve van de gemeenschap geld te bewaren, tenzij in gevallen van zulke grote nood, dat het iedereen is toegestaan. Hij geeft een aantal schriftteksten, die een dergelijk gebruik bij Jezus en de apostelen wel doen vermoeden, maar waarin er toch niet uitdrukkelijk sprake van is. Hij maakt duidelijk, dat teksten ook zo uitgelegd kunnen worden, dat er geen sprake is van een voor de gemeenschap bewaren van geld (bijvoorbeeld Johannes 4, 8-9). Olivi laat zien, dat uit Christus' geldgebruik heel andere dingen dienen te worden afgeleid. Jezus heeft geld gebruikt uit pastorale bewogenheid en aldus laten zien, dat prelaten kerkelijke giften beter kunnen aanwenden ten bate van de armen dan voor zichzelf en dat zij zo het gebrek van de armen zouden kunnen oplossen. Maar dat vraagt niet om het verzamelen van vele schatten. Jezus heeft ook geld gebruikt om te leren, dat in noodgevallen geld gebruikt moet worden en ter veroordeling van toekomstige ketterijen die beweren, dat geen enkele christen en met name geen enkele clericus of prelaat, goud of zilver mag bezitten. En met het voorbeeld van Judas die een verrader werd, heeft Jezus geleerd, dat wij het bewaren van tijdelijke goederen en de begeerte naar kerkelijke moeten ontvluchten en dat prelaten de bedeling van tijdelijke goederen aan een ander kunnen

overlaten, om zelf vrij te zijn voor de prediking en het gebed, zoals later ook in de Handelingen van de Apostelen gebeurt. Zij moeten niet, uit vrees voor de onbetrouwbaarheid van de beheerders van het geld, de bedeling aan zichzelf houden.

4.7. Thomas wordt tegengesproken, waar deze beweert, dat armoede slechts een instrument van de volmaaktheid is en dat de gelofte van armoede de minste van de drie is. *Olivi's verweer*: (r. 472-509) Olivi is van mening, dat Thomas niet apart had hoeven vermelden, dat de armoede niet zó de volmaaktheid is, als alleen de liefde dat is. Immers, op deze manier zijn alle deugden de volmaaktheid niet. Uit het feit, dat Thomas dit wel apart vermeldt, lijkt Olivi te concluderen, dat Thomas bedoelt, dat armoede geheel geen mogelijkheden tot volmaaktheid biedt. En dat is dan toch in strijd met wat Christus zelf beweert in Matteüs 19,21 en Matteüs 5,3 /Lukas 6,20. Olivi verwijst dan naar een tekst waarover wij niet beschikken en waarin hij al heeft aange-toond, dat het niet waar is, dat de armoede de minste van drie geloften is. Volgens Olivi moet het een merkwaardige verschrijving zijn, wanneer Thomas schrijft, dat van de armoede niet geldt: hoe meer, hoe volmakter, maar: hoe meer zij bij haar doel past, hoe volmakter. Dit laatste geldt natuurlijk van alles wat op een hoger doel gericht staat, maar daaruit volgt niet, dat de armoede niet volmakter zou zijn, naarmate ze groter zou zijn, tenzij wordt aangetoond, dat ze, naarmate ze groter zou zijn, minder op haar doel gericht staat. Olivi heeft elders al aangetoond, dat de hoogste armoede meer geëlgend is voor de volmaaktheid, dan de volmaaktheid van de kuisheid en de contemplatie en van alle verheven deugden. En dat is voor Olivi zo duidelijk, dat enkel een blinde of kwaadwillende dat kan ontkennen. Het voorbeeld van Christus, die geen steen had om zijn hoofd op te leggen, zou al voldoende moeten zijn.

5. Heeft Olivi Thomas begrepen?

5.1. *Het gemeenschappelijk bezit.*

Olivi verwijt Thomas, dat deze stelt, dat actieve orden niet volmaakt zouden zijn, wanneer zij geen overvloedige rijkdom zouden bezitten, en dat contemplatieve orden bescheiden bezit past en zelfs rijkdom, wanneer zij aan gastvrijheid zouden doen.

Om te beginnen moeten we vaststellen, dat Thomas dit niet zegt. Thomas zegt, dat een actieve orde niet volmaakt is wanneer zij verstoken is van gemeenschappelijke rijkdom. Wanneer Olivi zijn afwijzing dan nog eens kracht bij zet met de rhetorische vraag, wie de Nieuwe Wet ooit de rijkdom zo heeft horen aanbevelen, dat gezegd kan worden, dat een orde niet volmaakt is, niet alleen wanneer zij niet rijk is, maar zelfs wanneer zij niet overvloedig rijk is, hebben wij te doen met een verdraaiing van wat Thomas zegt. Thomas kan het zo zeggen noch bedoelen. Hij beweert juist, dat het gemeenschappelijke bezit van uitbundige rijkdom een *impedimentum perfectionis* is, hoewel het die volmaaktheid niet geheel hoeft uit te sluiten. Thomas zal dan ook niet verder gaan dan te stellen, dat het actieve orden *past* een overvloed van gemeenschappelijke rijkdom te bezitten. Met andere woorden: een dergelijke rijkdom komt niet in mindering op de volmaaktheid en verdraagt zich daarmee. Dat is iets anders, dan dat de rijkdom die volmaaktheid zou uitmaken.

5.2. *Volmaaktheid*

Het begrip 'volmaaktheid' blijkt aanleiding te hebben gegeven tot misverstand tussen Olivi en Thomas. Bij beiden wordt het woord op verschillende manieren gebruikt en verschillende aspecten van 'volmaaktheid' staan deels tegenover en deels naast elkaar.

- a) Er is de volmaaktheid van de navolging van Christus, die zowel door Thomas als door Olivi wordt gekarakteriseerd als *caritas*. Op deze volmaaktheid staan alle orden gericht.
- b) Er is de specifieke volmaaktheid van iedere afzonderlijke

orde, die bepaald wordt door het bijzondere doel van die orde.
 c) Er is sprake van de volmaaktheid van de navolging door het individu.

Olivi denkt vooral vanuit de volmaaktheid van de navolging van het individu. Daarop staat het ordesleven ook gericht, omdat het voornaamste doel daarvan is: "...streven naar het geestelijke heil van wie tot die staat behoren en de geestelijke eredienst Gods" en "... de liefde tot God en de naaste en het geestelijk heil van de eigen ziel en vervolgens van anderen is het voornaamste doel van het religieuze leven"¹⁰.

Precies aan deze persoonlijke volmaaktheid stelt Olivi met behulp van een strikte interpretatie van Matteüs 10,9-10, hoge eisen (r.1-44). Van daaruit wordt dan ook begrijpelijk, dat in Olivi's visie een religieuze orde geen bezit mag hebben.

Ook Thomas is van mening, dat persoonlijk bezit niet kan samengaan met de volmaaktheid van het ordesleven, omdat bezit inderdaad de volmaaktheid van de navolging van Christus, die in de liefde bestaat, belemmert. "En omdat het religieuze leven gericht staat op de volmaaktheid van de liefde, die door de liefde tot God tot zelfverachting toe volmaakt wordt, is het bezitten van iets in strijd met de volmaaktheid van het religieuze leven" (*Summa Theologiae II-II, 188.7.c.*)¹¹

Tot zover stemmen Olivi en Thomas dus volledig overeen. Maar Thomas verbindt aan zijn opvatting niet de conclusie, dat dus ook gemeenschappelijk bezit uit den boze is. Thomas trekt die conclusie niet, omdat zijns inziens de zorg voor de gemeenschap en het gemeenschappelijke doel tot de *amor caritatis* behoort, die niet zichzelf zoekt, in tegenstelling tot de zorg voor het eigen bezit, die *amor privatus* is. Zorg voor het gemeenschappelijk bezit is dan ook geen belemmering voor de *caritas* en dus ook niet voor de christelijke volmaaktheid, al wordt het er niet gemakkelijker op die met gemeenschappelijk bezit te bereiken:

Deze voor het verstaan van Thomas' opvattingen over het gemeenschappelijke bezit zo wezenlijke gedachte over het behoren tot de *ordo caritatis* van de gemeenschappelijke zorg, vinden wij bij Olivi niet terug. Heeft hij er overheen gelezen?

Hoe het ook zij, hierdoor kan hij Thomas niet goed meer begrijpen. Olivi mist de meest wezenlijke gedachte die voor een dergelijk verstaan nodig is.

5.3. *Volmaaktheid en doel*

Olivi en Thomas verschillen nog op een ander punt met betrekking tot de inhoud die zij aan 'volmaaktheid' geven. Wanneer Thomas het over volmaaktheid heeft, heeft hij het over volmaaktheid binnen de middel-doel-verhouding. Thomas bepaalt de mate van volmaaktheid naar de mate, waarin een middel een doel bereikt. Een religieus zal volmakter zijn, naarmate hij het doel van het religieuze leven meer nadert. Voor Olivi lijkt de mate van volmaaktheid toch sterk bepaald door de moeite en de oefening die iets heeft gekost. Hoe meer moeite iemand ergens voor doet en hoe meer offers hij ervoor brengt, des te volmakter mag hij worden genoemd. Dat kan worden afgeleid uit de vergelijking die Olivi maakt van de religieus met de krijgsman, die bereid is van zijn soldij af te zien of geduldig te wachten tot hij het krijgt en ook uit het ten voorbeeld stellen van het zo rigoureuze anachoretenleven aan de contemplatieve orden met hun bescheiden bezit (r.223-247; 265-274).

5.4. *Bijzonder doel en algemeen doel*

Wanneer Olivi, veel sterker dan Thomas dat doet, de verhouding ter sprake brengt tussen de bijzondere doeleinden van de afzonderlijke orden en het algemene doel van het religieuze leven, blijkt opnieuw hoezeer hij de nadruk legt op de persoonlijke volmaaktheid.

Olivi heeft goed gezien, dat Thomas' opvattingen over het gemeenschappelijk ordesbezit samenhangen met de relatie ervan tot de bijzondere doeleinden van de verschillende orden. Olivi maakt deze bijzondere doeleinden echter zo ondergeschikt aan het algemene doel, het persoonlijk heil, dat die bijzondere doeleinden niet meer, zoals bij Thomas, het gemeenschappelijk bezit kunnen verantwoorden. Dat persoonlijk heil verdraagt immers geen bezit. Wanneer Olivi Thomas echter laat beweren, dat

de rijkdom formeel tot de volmaaktheid van de actieve orden behoort, laat hij Thomas iets beweren, wat deze niet beweert. Daarvoor geeft Thomas er tezeer blijk van te weten hoe gevaarlijk rijkdom kan zijn. Dat heeft Thomas juist uitvoerig gezegd, waar hij het over het algemene doel van het religieuze leven had en waarvan hij immers gezegd heeft, dat dit wel degelijk door gemeenschappelijke rijkdom kan worden belemmerd. En wanneer het gaat over gemeenschappelijk bezit en het bijzondere doel van de orden, zegt Thomas ook voorzichtig, dat aan dat doel aangepaste armoede een orde volmaakter maakt *secundum paupertatem*. Het gaat Thomas duidelijk om een volmaaktheid van de middel-doel-verhouding en niet om de algemene christelijke volmaaktheid of om de volmaaktheid van een bijzondere orde als zodanig. Dan behoort de armoede dus niet formeel tot de volmaaktheid van een bijzondere orde en dus ook niet haar tegendeel, de rijkdom. Het is van belang vast te stellen, dat juist dit wezenlijke *secundum paupertatem* niet voorkomt in Olivi's weergave van Thomas' tekst. Het 'waarom' van deze weglating is ons onbekend. Voorzover wij hebben kunnen nagaan, komen er geen handschriften met deze weglating voor. Maar mét deze weglating kan Olivi wel zover gaan, dat hij Thomas laat beweren, dat de volmaaktheid van een orde afhangt van de aangepastheid van de armoede aan het bijzondere doel. Maar Olivi is dan op een dwaalspoor. Dat beweert Thomas niet. Opgemerkt zou kunnen worden, dat Thomas dit toch wél beweert in *Summa Theologiae II-II.188.7 ad 1*. Daar is er toch met evenzoveel woorden sprake van, dat de volmaaktheid van een orde afhangt van de aangepastheid van haar armoede aan haar bijzonder doel en algemeen doel.

Hier moeten we dan wel bedenken, dat het Thomas in deze weerlegging van het eerste *objectum* uitdrukkelijk om de middel-doel-verhouding gaat. Is deze in het *secundum paupertatem* uit het *corpus articuli* impliciet aan de orde, hier wordt deze verhouding expliciet ter sprake gebracht. Daarom hoeft wat hier gezegd wordt ook niet in strijd te zijn met wat in het *corpus articuli* wordt beweerd. Bovendien noemt Thomas hier in één adem het algemene en het bijzondere doel

van het religieuze leven. En juist met betrekking tot het algemene doel van het religieuze leven, heeft Thomas ook al uitdrukkelijk gesproken over het instrumentele karakter van de armoede. Er kan hier dus moeilijk gelezen worden, dat de armoede nu wel tot de *forma perfectionis* is gaan behoren.

5.5. *Het beheer van het gemeenschappelijk goed*

Het is opvallend hoe uitvoerig Olivi is in zijn verweer tegen Thomas' opvatting, dat gemeenschappelijk bezit de volmaaktheid van contemplatieve en op de prediking gerichte orden niet aantast. We hebben al gezien, dat zijn nadruk op de persoonlijke volmaaktheid hem belemmert om met Thomas mee te gaan, evenals het feit, dat hij niet gezien heeft hoe voor Thomas de zorg voor het gemeenschappelijke tot de *caritas* behoort. Maar het mag ons ook niet ontgaan, dat Olivi in zijn afwijzing uitvoerig ingaat op het gevaar van het bewaren en beheren van goederen en op de kwestie, dat het geen verschil zou maken of men geld dan wel goederen bewaart. Dit moet ons opvallen, omdat het hier over kwesties gaat, die Thomas niet aansnijdt. Bij Thomas vinden we nergens iets over hoe dat nu in concreto gaat met het gemeenschappelijk bewaren en beheren van geld en goederen op één lijn. Het lijkt erop, dat Olivi Thomas' opmerkingen te baat neemt om in te gaan op de discussies die rond het gemeenschappelijk bezit aan de gang zijn en die hun wortels wel zullen hebben in de zogenaamde Spiritualenstrijd, waar Olivi middenin staat. De manier, waarop Olivi reageert, verraaft ons inziens concrete praktijken op dit punt, waarvan Olivi het falen uit ervaring kent. Hier zou een nadere studie van de Spiritualenstrijd bij de franciscanen meer licht op deze vooronderstelling kunnen werpen. Het gemeenschappelijk bezit bij de franciscanen moet zich hebben ontwikkeld in een richting die nog verder van de franciscaanse spiritualiteit afstaat, dan de concessies in de fameuze bulle ter interpretatie van Franciscus' regel *Quo elongati*. Voor deze bulle heeft Olivi nog goede woorden over, als daarin het gemeenschappelijk bezit van gebruiksgoederen als niet in strijd met de regel wordt beschouwd¹². Maar zelfs moet de ontwikkeling nog verder gegaan zijn, dan de door de bulle

Exiit qui seminat vastgelegde armoedepraktijken. Bij de voorbereiding van deze bulle schijnt Olivi zelf betrokken te zijn geweest¹³.

5.6. *Mattëus 10,9-10*

Wat de interpretatie van deze evangelietekst betreft: Olivi staat een strikte interpretatie voor. Het is de vraag of hij er correct aan doet Thomas een andere interpretatie te verwijten. Wij hebben gezien, dat Thomas in de door Olivi aangehaalde tekst geen stelling neemt in het exegetisch probleem of het hier om voorschriften, dan wel om concessies gaat. Thomas heeft enkel het betrekkelijke van het *objectum* willen laten zien. Wij stellen deze kritische vraag, omdat wij weten hoe Thomas deze tekst uitlegt in zijn commentaar op het Matteïsevangelie. Of Olivi dit commentaar gekend heeft, weten we niet. Maar afgezien daarvan, Olivi doet hier niet alleen méér met Thomas tekst dan hij verantwoord kan, maar hij maakt die ook los uit zijn verband door hem als een schriftcommentaar te lezen, terwijl het om 'niet meer' gaat, dan het weerleggen van een *objectum*.

6. Conclusies en vragen

6.1. *Conclusies*

- a) In de weergave van Thomas' tekst laat Olivi op een niet onbelangrijk punt een gedeelte uit de tekst weg, of hij beschikt over een tekst, waarin dit ontbreekt.
- b) Olivi geeft er op zijn minst geen blijk van een voor het verstaan van Thomas wezenlijk element te hebben gezien, te weten: dat de zorg voor het gemeenschappelijke tot de *caritas* behoort. Hiermee worden Thomas' opvattingen omtrent het gemeenschappelijke bezit in belangrijke mate verklaarbaar.
- c) Olivi denkt zo sterk vanuit de preoccupatie met het heil van het individu, dat een fundamentele overeenstemming met Thomas betreffende de onverenigbaarheid van persoonlijk bezit en christelijke volmaaktheid, toch moet leiden tot een geheel verschillende waardering van het gemeenschappelijk bezit.

d) De eigen positie van Olivi als voorman van de Spirituelen in hun strijd om een rigoureuze armoedebelieving, kan zijn lectuur van Thomas beïnvloed hebben, maar kan hem ook in staat gesteld hebben gevaren te zien, die Thomas nog niet heeft kunnen zien.

e) Olivi besteedt meer aandacht aan de verhouding tussen het algemene doel van de verschillende orden, maar dan toch op een dergelijke wijze, dat die eigen doeleinden nauwelijks een rol spelen in de waardering van de orden.

f) Er blijkt een duidelijk verschil van benadering te zijn van wat 'volmaaktheid' is: een persoonsgerichte bij Olivi tegenover een doelgerichte bij Thomas.

g) Deze verschillen afzonderlijk en bij elkaar maken inzichtelijk hoe Olivi tot onjuiste interpretaties van Thomas komt, die bovendien dikwijls overdreven negatief uitvallen.

6.2. Vragen

a) Olivi heeft Thomas niet goed begrepen of hij heeft hem niet goed weergegeven. In hoeverre kan men dan zeggen, dat Thomas invloed op Olivi heeft gehad? Zijn er redenen om hem dan toch een receptor van Thomas te noemen?

b) Een volgende vraag is of het correct is, Olivi 'tegenstander' van Thomas te noemen. Het is duidelijk waar Olivi tegen is: gemeenschappelijk ordesbezit. Thomas is daar, op een genuanceerde manier, niet tegen. In deze zin staan beiden dan ook tegenover elkaar en kan Olivi als een tegenstander van Thomas worden beschouwd. Maar de aanval, die Olivi op het punt van de religieuze armoede op Thomas doet, is toch in grote mate een schijn aanval. Hij gaat immers niet in op de kern van Thomas' betoog, dat de zorg voor het gemeenschappelijke, omdat die tot de *caritas* behoort, niet in mindering hoeft te komen op de christelijke volmaaktheid. Nu Olivi er geen blijk van geeft deze kerngedachte van Thomas te hebben gezien, komen wij niet veel verder dan de constatering, dat Olivi Thomas' ideeën, die in het misverstaan niet meer Thomas' ideeën zijn, gebruikt voor het aanscherpen van zijn eigen opvattingen.

c) Olivi een tegenstander van Thomas noemen, zoals Marie-

Thérèse d'Alverny dat doet, is, op het punt van de religieuze armoede, op zijn minst onzorgvuldig. Dat geldt temeer, wanneer we bedenken, dat Thomas behalve in de door Olivi aangehaalde teksten, ook elders nog over de religieuze armoede heeft gesproken. Hij neemt dan een rigouristischer standpunt in, waarin Olivi zich wellicht zou hebben herkend¹⁴.

De onzorgvuldige manier van spreken kan zijn ingegeven door het algemene grote verschil tussen Olivi en Thomas, wat betreft denkstijl en uitgangspunten. Dit ontslaat niet van de plicht om telkens opnieuw te bekijken óf en hoe er sprake is van verschil en of het werkelijk om een zich verwijderen van Thomas gaat.

Nu wij constateren, dat Olivi zich tegen Thomas meent te verzetten, maar zich in feite verzet tegen een vertekening van hem komt de vraag op, waar Olivi zich dan wél tegen verzet en hoe het komt, dat hij Thomas niet goed verstaat. Vragen die binnen het bestek van dit artikel niet meer beantwoord worden.

Noten:

1. Dit artikel verscheen in: A. Maurer(ed), *St. Thomas Aquinas 1274 - 1974, Commemorative Studies*, Toronto 1974, 2 dln. Dl. 2, blz. 179-218.
Deze bijdrage gaat in op Olivi's stellingname inzake de religieuze armoede en het gemeenschappelijk bezit; zij geeft een overzicht van de handschriftentraditie van Olivi's *Postilla in Matthaeum* en een kritische editie van gedeelten hieruit, betrekking hebbende op Matteüs 10,9-10.
2. Marie- Thérèse d'Alverny, a.a., blz. 186-187.
3. Jarraux, L., Pier Jean Olivi, sa vie, sa doctrine, in: *Études Franciscaines*, 45 (1933), blz. 129-153; 277-298;
4. Stadler, E., Das problem der Theologie bei Petrus Johannis Olivi ofm. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt, in: *Franziskanische Studien* 43 (1961), blz. 113-170. Vergelijk blz. 115 ev.
5. Stadler, E., a.a., blz. 116
6. De tekst van dit werk is te vinden in Migne, PL 34, 1041-1230.
7. Matteüs 10,9-10: 9 Tracht dus geen goud, zilver of koper te verwerven om er uw gordels mee te vullen.
10 Verschaf u ook geen reiszak voor onderweg, geen tweede onderkleed, geen schoeisel of stok, want de arbeider is zijn loon waard.

8. In zijn commentaar op het Matteüsevangelie spreekt Thomas wel uitdrukkelijk van *voorschriften*, als hij de verzen 9-10 becommentarieert. Hij doet dat op grond van de tekst: *Jesus praecipiens eis, in Matth. 10,5.*
Met Hieronymus beschouwt Thomas deze voorschriften wel als tijdelijke voorschriften, gegeven voor de tijd tot Jezus' lijden en dood. Van die tijd af zijn Jezus' woorden uit Lukas 22,35 van kracht. Het gaat om voorschriften voor de apostelen als apostelen en niet voor de apostelen als gelovigen. Omdat het echter om tijdelijke voorschriften gaat, zijn ze niet van kracht geweest voor Paulus, die dan ook niet in strijd met deze voorschriften handelt, door in zijn eigen levensonderhoud te blijven voorzien.
9. Olivi verwijst naar Thomas door het geven van de titels van de beide *Quaestiones* die in het geding zijn.
10. r.229-231: *Preterea in statu et actu militie religiose principaliter debet intendi spiritualis salus eorum qui sunt in statu illo et spiritualis cultus Dei.*
r.299-301: *Dilectio enim Dei et proximi et spiritualis salus anime sue ac deinde aliorum est principalis finis religionis.*
11. *Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemtionem sui, habere aliquid repugnat perfectioni religionis. (S.Th.II-II,188.7.c.)*
12. Over het gegeven van Olivi's positieve houding ten opzichte van de bulle *Quo elongati*: Grundmann, H., "Die Bulle 'Quo elongati' Papst Gregor IX", in: *Archivum Franciscanum Historicum*, 54 (1961), blz. 3-35. Vergelijk blz. 11-12.
13. Over het gegeven van Olivi's werkzaamheden ten behoeve van de bulle *Exiit qui seminat*: Balthazar, K., *Geschichte des Armutstretites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster i. W., 1911. Vergelijk blz. 159.
14. Voor een ontwikkeling in Thomas' denken op dit punt en een mogelijke verklaring daarvoor: Maria Spirito, S., de, "Il problema delle povertà e della perfezione religiosa nell'ambito delle polemiche tra clero e ordini mendicanti" in: *Atti del congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Vol. II., Napels 1976, blz. 49-58. Andere plaatsen waar Thomas ingaat op de kwestie die in dit artikel aan de orde is, zijn: *Contra impugnantes*, c.VI en *Contra retrahentes*, c.XIV en XV.

Petrus Iohannis Olivi, *Lectura in Matthaicum*

Uittreksel uit het commentaar op Mt.10,9-10
overgenomen uit: M.-Th. d'Alverny,
"Un adversaire de saint Thomas: Petrus
Iohannis Olivi" in: *St. Thomas Aquinas
1274-1974 Commemorative Studies*
Toronto 1974, I, 179-218; tekst: 207-218

- 1 *Nolite possidere.* Hic quatuor inhibet: primo scilicet possessionem thesaurorum; secundo, deportationem nummorum; tertio, deportationem victualium seu ciborum; quarto, deportationem calciamentorum et plurium indumentorum et baculorum.
- 5 Quinto, quia possent dicere: de quo vivemus? aut: qualiter nobis dabitur victus? subdit quod tanquam operarii agri Domini digni sunt sustentari tam ab hominibus quam a Deo. Pro primo ergo dicit: *Nolite possidere aurum et argentum.* Et nota quod auferendo possessionem mobilium subponit interdictam esse possessionem immobilium, quia irrationalis esset abdicatio mobilium, retenta possessionem immobilium; de hac autem hic expresse mentionem non fecit, quia iam de facto et ex professione votiva omnia relinquerant. Facit autem specialius mentionem de auro et argento, tum quia sunt illecebroziora et cupiditatem fortius intendunt, tum quia facilius poterant ab eis recipi et occulte conservari quam alia, tum quia facilius possent credere quod pro suis necessitatibus liceret eis saltem aliquantulum thesaurum congregare...
- 20 *Neque pecuniam,* id est nummos, *in zonis vestris,* id est in bursis ad zonam pendentibus; ex hac autem additione patet, quod per primum intellexit en inhibuit congregationem auri domi servari et pro tempore longiori; hic vero agit de deportatione que fit pro continuis expensis...*Non peram*
- 25 *in via* peram est cassidile in quo pastores portant panem suum...*Si per peram* intelligitur portatio ciborum, ut quid in Marc. (6,8) et Luc. (9,3) additur: *neque panem?* Dicendum quod peram posset portari a principio vacua sub spe acquirendi cibos qui postmodum per viam portentur.
- 30 *Neque duas tunicas,* id est: nec duo indumenta...*Neque calciamenta...**Neque virgam.* Contra Marc. 6,8 dicitur: *Nisi virgam tantum.* Dicendum quod portare virgam in auxilium sue defensionis seu defensivae percussiois fuit eis prohibitum; portare vero eam in sustentaculum proprie imbecillitas fuit eis concessum. Potest etiam dici quod virgam defensionis prohibuit sed virgam correctionis concessit, de qua Apostolus I Cor.4,21 dicit: *in virga veniam ad vos, aut in caritate?* etc. Potest etiam dici quod ad litteram extra casum necessitatis interdixit eis virgam seu baculum quo communiter utuntur peregrini et viatores, quia tamen hoc non interdixit eis quin aliquo modo liceret; ideo Marc. hoc exceptit ut innueret quod, licet de communi forma euangelice regule fuerit eis inhibitum, sicut referunt Matt. et Luc. et ex condensatione tamen fuit eis concessum, quia hoc non tantum continet perfectionem secut reliqua.
- 45 Advertendum autem hic diligenter quod Thomas, in Summa sua,

questione, "An lex noua sufficienter se habeat circa actus
 exteriores precipiendos vel prohibendos", dicit "quod licet
 ista precepta non dederit Dominus Apostolis tanquam cere-
 moniales obseruantias, sed tanquam moralia instituta, possunt
 50 intelligi dupliciter: uno modo secundum Augustinum, ut non
 sint precepta sed concessiones; concessit enim eis ut possent
 pergere ad predicationis officium sine pera et baculo, et
 aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem accipiendi
 necessaria vite ab illis quibus predicabant; unde subdit:
 55 *dignus est enim operarius cibo suo*. Non autem peccat sed
 supererogat qui sua portat ex quibus vivat in predicationis
 officio, non accipiens sumptus a quibus predicat, sicut
 Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi secundum expositio-
 nem aliorum sanctorum ut sint quedam statuta temporalia
 60 Apostolis data illo tempore quo ante Christi passionem mitte-
 bantur ad predicandum in Iudea. Indigebant enim discipuli
 quasi adhuc paruuli accipere a Christo aliqua specialia
 instituta, sicut et quilibet subditi a suis prelatiis, et
 precipue quia erant paulatim exercitandi, ut temporalium
 65 sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad
 predicandum per universum orbem. Nec est mirum, si durante
 adhuc statu veteris Legis, et ipsis nondum perfectam liber-
 tatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi
 instituit, que quidem statuta, imminente passione, remove-
 70 ret, tanquam discipulis iam pro ea sufficienter exercitatis;
 unde Luc. 22,35 dixit: *quando misi vos sine sacculo etc. et*
post: sed qui nunc habet sacculum tollat, similiter et peram.
 Iam enim iminebat tempus perfecte libertatis, ut totaliter
 suo demitterentur arbitrio in hiis que secundum se non per-
 75 tinent ad necessitatem virtutis". Hec prefatus doctor.
 Et advertendum etiam illud quod in altera parte Summe sue
 dicit, questione "An habere aliquid in communi diminuat de
 perfectione religionis". Licet enim ibi dicat quod "habere
 superhabundantes diuicias in communi, siue in rebus mobilibus
 80 siue immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet tota-
 liter non excludat eam", plura tamen subdit valde cauenda.
 Subdit enim quod "habere de exterioribus rebus in communi,
 siue mobilibus, siue immobilibus quantum sufficit ad simplicem
 victum non impedit perfectionem religionis, si consideretur
 85 paupertas in comparisonem ad communem finem religionum, qui
 est vacare divinis obsequiis; per comparisonem vero ad spe-
 ciales fines, tanto erit unaqueque religio perfectior quanto
 habet paupertatem magis proportionatam suo fini". Ex quo
 infert quod "religio que ordinatur ad militandum et hospita-
 90 litatem sectandam vel ad alios corporales actiones actiue
 (vite) esset imperfecta si omnibus diuitiis communibus careret"
 Deinde subdit quod "religiones que ad contemplationem ordi-
 nantur tanto perfectiores sunt quanto earum paupertas minorem
 sollicitudinem temporalium eis ingerit". Deinde subdit: "Mani-
 95 festum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conser-
 uare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas.
 Et ideo tribus gradibus religionum, triplex ratio paupertatis
 competit; nam illis religionibus que ordinantur ad corporales
 actiones actiue vite, competit habere abundantiam divitiarum
 100 communium; illis autem que sunt ordinate ad contemplantum magis

- competit habere possessiones moderatas, nisi ubi oportet tales per se vel per alios hospitalitatem tenere; illis autem que ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere valde expeditam ab exterioribus sollicitudinibus, quod
- 105 quidem fit dum modica que sunt necessaria vite congruo tempore procurata conseruantur". Deinde ostendit quod "Christus, institutor paupertatis hoc suo exemplo docuit, quia habebat loculos...ex quo patet quod conseruare pecuniam et quas-
- 110 cumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem vel quorumcumque aliorum pauperum est conforme perfectioni quam Christus docuit exemplo"... Deinde subdit quod "paupertas non est perfectio, sed perfectionis instrumentum et minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis"...Subdit etiam quod "non oportet quod
- 115 religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali..."
- Ut autem pateat que in hiis precipue sunt cauenda, reduco illa ad septem. Primum est quod verba Christi: *Nolite possidere*, etc, non sunt precepta, sed concessiones. Secundum
- 120 est quod: qui portat sua in predicatione supererogat. Tertium est, quod secundum alios sanctos ab Augustino predicta a Christo fuerunt quedam statuta temporalia secundum se non spectantia ad perfectionem seu ad necessitatem perfecte virtutis, et ideo euacuata sunt tempore passionis a Christo dicente: *et nunc qui habet sacculum tollat, similiter et peram*. Quartum est quod religio ordinata ad militiam vel hospitalitatem vel ad quamcumque actiuam est imperfecta nisi habeat in communi habundantiam diuitiarum,
- 125 et quod religionem ordinatam ad contemplandum decet et competit habere possessiones moderatas, et si ultra hoc vacat hospitalitati debet habere habundantes. Quintum est quod habere in communi mobilia et immobilia quantum expedit necessario victui religionis tam pro se quam pro aliis
- 130 pauperibus in nullo impedit perfectionem religionis ordinate ad contemplandum et ad predicandum vel docendum, et quod conseruare res usui necessarias congruo tempore procuratas minimam sollicitudinem temporalium ingerit et facit habere vitam ab exterioribus sollicitudinibus maxime expeditam,
- 140 et quod non differt seruire pecuniam aut seruire res alias necessarias, et quod est eadem ratio ut hiis que pertinent ad necessaria vite aut quod communiter conseruentur. Sextum est quod hec probantur Christi exemplo et Apostolorum, quia ipsi ita fecerunt, et quia aliter facere est periculosum, secundum Antonium et Augustinum. Septimum est quod
- 145 paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis, minimum inter vota evangelica; et quod non quanto maior tanto perfectior, sed potius quanto est magis proportionata communi et speciali fini religionis.
- 150 Primum igitur est erroneum; primo, quia est contra expressa verba Scripture...secundo est contra expressissima et plurima verba sanctorum tam grecorum quam latinorum, quorum adminus XVII auctoritates expressas posui in prima questione de paupertate; et ultra hoc sunt plures auctoritates Basilii in regula sua et sanctorum Patrum in collationibus suis, quarum aliquas supra in sermone Domini reci-
- 155

- taui et aliquas etiam in hac parte; tertio quia eneruat totam veritatem perfectionis euangelice, sicut ibidem est per plures vias ostensum. Quod autem pro se Augustinum
- 160 inducit, miror prudentem virum pauca verba unius sancti velle reducere contra expressissima verba Scripture sacre et omnium aliorum sanctorum, et contra expressa dicta Romanorum pontificum, et contra sententiam, vitam et regulam tanti viri quantus fuit sanctus Franciscus, Christi
- 165 plagis insignitus, et contra alia verba ipsiusmet Augustini et contra lumen irrefragabilium rationum. Ergo potius debuit vel exponere verba Augustini, vel negare; sicut enim optime dicit frater Bonaventura Apologie sue 7c, predicta verba Christi possunt intelligi esse dicta apos-
- 170 tolis in persona omnium christianorum qui secundum litteram ad tantam artitudinem non tenentur...possunt etiam secundo intelligi prout dicta sunt Apostolis generaliter in persona omnium doctorum et prelatorum, quibus de iure evangelico competit recipere necessaria a subditis suis;
- 175 et tunc, si verba Christi predicta referantur solum ad huiusmodi receptionem, dicit Augustinus in libro De Concordia Euangelistarum et alibi quod non sunt precepta sed concessa siue permissa, quod est dicere quod non fuit eis preceptum recipere necessaria ab hiis quibus predicabant, nec etiam fuit eis preceptum quod ut reciperent ab
- 180 illis non deberent aliunde necessaria accipere, sed solum fuit eis permissum...quamvis autem sub hoc respectu non sunt Apostolis precepta, nichilominus prout perfectionem paupertatis aperte includunt, sunt eis precepta tanquam
- 185 professoribus altissime paupertatis ad quam non astringuntur hii qui non voverunt eam. Unde, nec ratio Augustini de Paulo operante manibus aliquo modo vadit contra hoc, sed solum contra primum, sicut patet etiam cecis et surdis.
- Secundum etiam, scilicet quod qui in predicando portat
- 190 sua supererogat, simpliciter loquendo, est falsum et erroneum, quia tunc predicator habens proprium de quo vivit est perfectior paupere evangelico, qui predicando vivit de elemosinis aut stipendiis illorum quibus predicat... Constat autem quod desistere ab opere supererogationis non
- 195 est sacrilegium neque peccatum, nisi vovisset illud; igitur illud non est simpliciter verum, nisi in facientibus illud instar Pauli, secundum quod tamen supererogat omnis qui stipendium sibi licitum et debitum propter Dei amorem non recipit.
- 200 Tertium etiam est erroneum, falsoque ascribitur hoc sanctis, quia non solum hoc non dicunt, immo expressissime contrarium docent, omnium enim auctoritates expresse dicunt eos ista semper observasse et observare debuisse, et quod ista simpliciter sunt perfectionis et perfecte virtutis et perfectissime exemplaritatis... Ex quibus tamen verbis eius
- 205 premissis aperte patet quod Christus debuit discipulis suis dare aliquam formam vestitus concedentem statui suo; debuit ergo esse forma mire paupertatis, vilitatis, humilitatis, simplicitatis, austeritatis, nuditatis, et recte
- 210 talis est forma data eis a Christo...nemo sane mentis debet dicere hanc in passionem evacuatam esse tanquam imperfectam, aut tanquam perfectioni virtutis non multam

- accomodam, et precipue cum non solum innumera verba sanctorum, sed etiam omnes antique imagines Apostolorum
 215 oculata fide nos docent eos sic per orbem universum semper incessisse.
- Quartum etiam quod scilicet religio ordinata ad actiuam, utpote ad militiam vel ad hospitalitatem est imperfecta nisi habeat habundantes diuicias est noua et inaudita
 220 doctrina. Quis enim usque nunc audivit in noua Lege sic diuicias commendari ut dicatur aliqua religio esse imperfecta, non solum si non habeat diuicias, sed etiam si habeat diuicias habundantes? Quero autem an, dato quod aliquid milites pro cultu Dei sic exponant se religiose militie quod penitus nichil querant nisi sumptus sibi gratis a
 225 Christianis dandos, an isti sint in cultu et religione Dei imperfectiores quam si sibi ad hoc coaceruent castra et regna et certe nullus sane mentis dicet quin illud sit maior virtutis. Preterea in statu et actu militie religiose principaliter debet intendi spiritualis salus eorum qui sunt in statu
 230 illo et spiritualis cultus Dei. Constat enim quod si absque omni dominio temporalium, solis stipendiis officio suo competentibus sunt contenti, et ubi desunt sunt prompti ferre patienter propter Deum, quod tanto sunt elongiatores
 235 a superbia et auaricia et luxuria eneruante militare studium et a seditione dissipante exercitum et totum militare negocium, essentque promptiores ad obediendum suis ducibus et fidentiores in Deo et eius auxilio; essetque Deo et suo populo honorificentius per tales vincere quam per diuiciis affluentes, maiusque exemplum darent mundo contempnan-
 240 di mundum et colendi Deum, et pure bellandi propter Dei amorem; et huiusmodi exemplum de facto probamus in pluribus, qui, dum essent pauperiores pro Deo suo optime militarunt, facti autem diciore, superbiis, opulentiis et
 245 luxuriis atque rixis, inuidiis et seditionibus vacant, orbemque totum malo exemplo replent et ideo nec Deus curat eis auxiliari.
- Preterea secundum hoc, decrescentibus diuiciis, semper decrescit regularis eorum perfectio, et cum crescentibus
 250 crescit, acsi in ipsis diuiciis formaliter consistat perfectio religionis illius, quod non solum est erroneum, sed etiam ridiculosum et tantum quod apud Romanos nundum christianos exercicio tam morum quam amorum affluentia diuiciarum, que est mater gule et luxurie et litigiorum
 255 domesticorum reputaretur valde nociua, et e contra pauperes dilecta reputata sit prodesse predictis. Preterea, esto quod in militia haberet hoc locum, quis dicit quod religio que cum summa paupertate et solo opere ac labore proprio vacat hospitalitati non sit perfectior illa que
 260 de sola superfluitate suarum diuiciarum elargitur pauperibus; et certe dixit Christus quod paupercula vidua mittens duo minuta in gazophilacium Dei misit plus quam omnes diuites; cuius ratio secundum Christum est quod ista misit totum victum suum, illi vero de superfluo suo.
- 265 Rursus, dato quod in hiis qui nesciunt orare nec ferre pauperiem, hoc locum haberet, quis dicit quod religio dedicata contemplationi et non doctrine sit perfectior cum

- moderata sufficientia possessionum et aliarum rerum quam
 si instar anachoritarum et monachorum existentium tempore
 270 magni Antonii, nichil habentes, viuerent de solo labore?
 Sed quis ferat quod subditur, scilicet quod si vacat
 hospitalitati debeat ultra predictum moderamen habere
 habundantes diuicias? Estne hec doctrina Christi vel
 Pauli? Dixit hoc unquam aliquis sanctus? Absit!
- 275 Sed arguit quod proprius finis predictarum religionum hoc
 exigit: et nos dicimus quod proprius finis talis religionis
 potest sumi tripliciter, aut secundum quod est complemen-
 tum perfectionis sui status, aut secundum quod est remedium
 infirmitatis eorum, aut secundum quod est solatium
 280 carnalitatis eorum.
 Primo modo diuicie aut possessiones terrene non iuuant,
 immo potius obsunt, nisi per magnum contemptum animi
 virtualiter conculcentur et a mentis affectibus totaliter
 sequestrentur, quod facere habendo eas est valde difficile,
 285 non solum in imperfectis, sed etiam et perfectis. Secundo
 modo iuuant quidem eo modo quo coniugium est remedium
 concupiscentie per adulteria et metricia effluentis; sed
 iste finis semper presupponit imperfectionem ut sibi
 annexam. Tertio vero modo semper est culpa et crebro
 290 mortale peccatum.
 Sciéndum etiam quod aliquis dicitur esse specialis finis
 religionis qui tamen non est semper finis principalis, sed
 annexus principali. Dilectio enim Dei et proximi est spir-
 300 ritualis salus anime sue ac deinde aliorum est principalis
 finis religionis; temporalis vero et corporalis impugnatio
 infidelium et corporalis defensio ac redemptio vel nutritio
 fidelium non est proprie finis religionis, nisi forte
 sit finis annexus. In proportionando autem statum suum ad
 305 talem finem, non est virtutis perfectio, nisi solum pro
 quanto illa proportionatio magis vel minus dirigitur ad
 caritatem et ad perfectionem spirituale[m] anime sue.
 Dato ergo quod habundantia diuiciarum absolute plus prod-
 esset corporalibus commodis fidelum, si tamen ex hoc
 310 modo impedimentum maius prestetur spirituali saluti
 anime sue vel aliorum, non erit perfectio religionis,
 sed imperfectio.
 Quintum autem quantum ad primam sui partem est aperte
 contrarium doctrine Christi, sicut habunde et diffuse
 315 alibi est probatum; et certe secundum hoc debuit dicere
 Christus: *Vade et vende quod habes, et da pauperibus* vel
 adiuuge ea collegio nostro. Quero etiam quare non fecit
 apportare ad collegium suum retia Apostolorum, sed potius
 pro magna laude dicitur quod *relictis retibus secuti sunt*
 320 *eum*. Secundum istam doctrinam nescio ad quid, nisi solum
 quia parum valebant et ideo collegium Christi paruum ex
 eis pecuniam habuisset. Quare etiam non dixit eis: *Nolite*
possidere aurum vel argentum in proprio, sed in communi
 collegio providete et habete satis, quia hoc non impedit
 325 perfectionem, immo potius iuuat? Quantumvero ad secundam
 partem in qua dicitur quod conservare res usui necessarias
 minimam sollicitudinem ingerit, immo et facit habere vitam
 maxime expeditam a sollicitudinibus, si solum intelligit

hoc de conseruatione absque omne iure proprio vel communi,
 330 et hoc pro solo tempore in quo est euidentis necessitas
 talia conseruandi, verum dicit, et utinam iste fuerit in-
 tellectus! Si vero conseruacionem accipit cum dominio, et
 necessitatem rerum accipit pro tota vita aut pro magno tem-
 pore cuius nondum imminet necessitas, nisi forte apud homi-
 335 nem imperfectum qui non plene se committit dispositioni
 aut consilio Dei, est falsum et erroneum.
 Falsum quidem est; primo, quia talis de pluribus et pro
 maiori tempore sollicitatur; secundo, quia cum maiori
 affectu sollicitatur, quia vult eas procurare et conser-
 340 uare cum pleno dominio in communi, alius non; tertio
 quia cum maiori timore amittendi eas conseruat quam alter,
 quia quanto maiori affectu fertur ad eas tanquam ad res
 suas et in quibus vult habere dominium, et tanquam ad res
 maioris precii et ad multum tempus utiles et tanto utique
 345 plus timet amissionem earum; quarto, quia quanto minus
 committit se consilio Dei, tanto cum maiori diffidentia
 Dei eas procurat et conseruat, ac per consequens cum mino-
 ri cordis quiete ac securitate; quinto, quia in eo quod
 ipse vult habere ius repetitorium contra quemcumque tol-
 350 lentem, utique non solum maiorem habet affectum ad eas,
 sed etiam magnam dat ei occasionem distrahendi se contra
 proximum per causas litigiosas et contenciosas a quibus
 utique est liber ille qui nullo modo vult ista licere.
 Verum est autem quod in homine diffidente aut imperfecte
 355 confidentia de auxilio Dei et molestissime ferentem quam-
 cumque penuriam et in omnem euentum volentem habere rerum
 affluentiam est expeditius, seu minus inpediens esse
 in statu inferiori in quo licet thesaurizare, quam esse
 in statu perfecto, iuxta illud Apostoli: *Si se non continent,*
 360 *nubant; melius est enim nubere quam uri.*
 Erroneum vero est, quia est expresse contra consilia Christi,
 sicut in precedentibus et etiam alibi est ostensum; nec
 aduertisse videtur quod radix distractiue sollicitudinis,
 que scilicet est cupiditas rerum et nimia cura sui et
 365 modica fiducia Dei, non ita aufertur per modum quem ponit
 sicut fit per alterum; non etiam videtur aduertisse quod
 motus corporis exterior non est formaliter ipsa sollicitudo
 que distrahit mentem. Unde et sepe videmus quod
 370 seruus missus hinc inde ad procuranda debita domini sui
 modicum anxiatur de habendo vel non habendo; dominus vero
 domi sedens quam plurimum anxiatur et sollicitatur; licet
 igitur pauperes euangelici qui non congregant aliquando
 exteriori motu corporis plus laborent et in hoc plus
 macerent corpus, non tamen plus sollicitantur quamdiu in
 375 sua paupertate et penuria complacentiam habent; immo vadunt
 et petunt elemosinam sine omni sollicitudine cordis.
 Quantum vero ad tertiam partem qua dicitur quod non differt
 seruare pecuniam et res alias necessarias, non est
 sane dictum, quia non solum sacer textus et omnes sancti,
 380 sed etiam multiplica experimenta clamant quod pecunia
 super res alias se ingerit amabilem, tractabilem, conser-
 uabilem, multiplicabilem et ad omnem contractum et commu-
 tationem valde ductibilem et ad omnia appetibilia gule
 et luxurie et consimilium procuranda nimium aptam et circa

- 385 eam facilius interuenit furtum et fraus et thesaurizatio occulta et ypocriticalis et ex ea de facili fiunt symonie et lucra inepta. Preterea constat quod usus pecunie non est secundum se ita necessarius victui nostro sicut cibi et vestes.
- 390 Quintum etiam quod subditur, scilicet quod eadem est ratio uti hiis que sunt necessaria vite aut quod communiter conseruentur, si de conseruatione que est cum dominio et que est pro usu longi temporis hoc intelligat, falsum est et erroneum. Falsum quidem quia constat quod iurisdictio est
- 400 longe alterius rationis quam sit solus simplex usus rei; constat etiam quod conservare res pro futuris temporibus est alterius rationis quam sit solum uti re necessaria de presenti et pro presenti. Erroneum vero est quia est expresse contra consilia Christi qui necessarium quidem
- 405 usum rerum concedit, immo et precepit, dominium vero rerum et congregationem earum pro futuro tempore cuius necessitas de presenti non iminet, consulit et viris apostolicis interdicit.
- Sextum autem est erroneum, quod est Christo et apostolis
- 410 nimis contumeliosum et non est aliud quam scripturam repugnantem violenter intorquere ad suum affectum et ad operculum imperfectionum nostrarum. Expono autem caput meum si ipse cum omnibus sectatoribus suis vel potest unicum exemplum dare quod unquam Christus vel eius Apostoli
- 415 seruauerint pro se pecuniam, nisi in casu tante necessitatis in quo liceret hoc cuicumque, quantumcumque uouisset abdicationem illius; vel tamen de illismet casibus non legitur multum expresse nec inde potest extrahi, nisi per satis simplicem coniecturam. Quando enim dicitur
- 420 quod *discipuli iuerant in ciuitatem, ut cibos emerent*, certum est quod ibi non dicitur quod ipsi pro hac re pecuniam portarent. Constat autem quod de facultatibus mulierum ministrantium sibi aut de rebus aliquorum credentium, qui ad Christi consilia non erant astricti poterunt
- 425 emi, aut de elemosinis tunc quesitis vel oblatis. Constat etiam quod hoc fuit in terra Samarie de qua ibidem dicitur quod *non contuntur Iudei Samaritanis* et ideo presumi poterat quod eis essent inhospitabiles; ista uero et alia satis alibi sunt ostensa, quia pecunia que ponebatur ad pedes
- 430 Apostolorum non dicitur esse posita pro usu uel necessitate eorum, sed potius pro aliis; quia sic Petrus habebat pecuniam in communi, falso dixit petenti elemosinam: *argentum et aurum non est michi*; si enim uoluit dicere: non habeo in proprio, licet habeam in communi,
- 435 sermo esset duplicitate et immisericordia plenus... Preterea, esto quod esset, constat quod tanta persecutio omnium Iudeorum contra eos tunc temporis feruebat quod merito poterat censi esse necessarium uti ea in tali casu quantumcumque usus eius ex voto alias non liceret...
- 440 Quia tamen Augustinus dicit quod in loculis Christo ecclesiastice pecunie forma tradita est; sciendum quod in hoc casu et consimilibus aliud est dare formam condensationis, aliud formam euitande periclitationis, aliud formam cure pastoralis, aliud formam mediocris religionis,
- 445 aliud formam vitandi erroris. Christus autem usus est,

- licet raro, oculis, partim condescensive tam pro infirmis quam pro forma mediocris religionis, partim pietate cure pastoralis, ut ostenderet quod prelatus ecclesiasticas oblationes in usus pauperum potius debet convertere quam
- 450 in suos, et ut ostenderet quod sic debet inopias pauperum subleuare et eorum curam habere quod tamen congregationi magnorum thesaurum non debet etiam pro hac re insistere; usus est etiam partim ad docendum quod in casu periculose seu ineuitabilis necessitatis licitum, immo et debitum est
- 455 quantumcumque perfectis uti oculis aut aliquo equivalenti ...Usus est Christus in condemnationem futurarum heresum dicentium quod nulli christiano, precipue clerico vel prelato, licet habere aurum vel argentum. Docuit etiam per hoc formidandam esse prouisionem et consequtionem
- 460 temporalium, quia unus ex XII apostolis ex hoc cecidit in latrocinantem cupiditatem, et in hoc ipso docuit quantumcumque fudiendum sit malum cupiditatis ecclesiasticorum bonorum, quia Iudas ex hoc factus est proditor Christi. Docuit etiam in hoc quoscumque prelatos ut dispensationem
- 465 temporalium etiam necessariorum alteri relinquat, ipsi vero soli orationi et predicationi instant, sicut et apostoli postmodum fecerunt prout habetur Actus 6 (2-4). Docuit etiam ne in hoc nimis curiose timerent de infidelitate dispensantium, anne pro tali timore dispensationem huiusmodi ad se reuocarent cum tollerabilius sit temporalia perdi quam
- 470 a spiritualibus officiis retrahi. Septimum autem scilicet quod paupertas non est perfectio, sed instrumentum perfectionis, si intendit dicere quod non est illa finalis perfectio que soli competit caritati, verum dicit; sed tunc ita posset hoc dicere de aliis
- 475 virtutibus. Si vero intendit quod nullo modo sit virtualis perfectio, contrarium dicit Christo, qui dicit: *Si vis perfectus esse, vade et vende*, etc. et qui primam beatitudinem ponit in paupertate...Quod etiam subditur, scilicet
- 480 quod paupertas est minimum inter tria vota, falsum est, sicut in questione de hoc specialiter facta alibi est ostensum. Mira res! Christus verbo et facto paupertatem quasi super omnia extollit; iste vero quasi sub omnibus eam deicit. Scio quod hoc non fecisset beatus Dominicus,
- 485 qui maledixit omnibus suis quoadocumque possessiones reciperent. Quod etiam subdit quod paupertas non quanto maior tanto perfectior, sed quanto est fini suo proportionalior, est mira falsigraphia, quia de omni habente super se finem
- 490 ulteriorem est universaliter verum quod quanto est fini proportionalius, tanto est melius; sed non ex hoc sequitur quod paupertas, quanto maior, non sit perfectior, nisi probetur quod quanto est maior, non est fini suo proportionalior, sicut nec de castitate hoc sequitur, que utique
- 495 tanto est maior, quanto est melior. Quod autem paupertas altissima sit proportionalior et utilior perfectioni castitatis et contemplationis omniumque sublimium virtutum, alibi est ita copiose ostensum quod nisi cecus vel maliuolus negare non possunt. Et dato quod nullam aliam rationem haberemus, nisi Christi consilium et exemplum, qui
- 500

ait se non habere ubi caput reclinat, sufficere deberet
omni fideli. Fateor tamen quod ubi non habetur maior pau-
pertas in voto, sed solum in obseruantia simplici, sicut
quidam abdicationem possessionum non habent in voto, licet
505 de facto ita obseruent, in talibus fortasse verum est quod
castitas habita cum voto sollempni maior est tali obser-
uantia paupertatis, et si hoc dicere prefatus doctor
voluit, habeat sibi.

A. Vos

THOMAS' EN DUNS' THEORIE VAN DE GODDELIJKE ALWETENDHEID

1. Inleiding

In de eerste helft van dit opstel staan we stil bij Thomas van Aquino's leer van Gods kennis, terwijl in de tweede helft Johannes Duns Scotus' opvattingen in dezen aan de orde komen. De kwestie spitst zich toe op Gods kennis van het contingente. Bezien we de aard van de goddelijke kennis van het contingente volgens Thomas' visie, dan moeten we ons realiseren dat de concrete inhoud van de theorie pas aan het licht treedt, als we Thomas' contingentie-begrip precies begrijpen. Deze vragen stellen we ons ook met betrekking tot Duns Scotus. Omdat zijn gedachtengang in de lijn van Bonaventura staat, geven we ter inleiding aandacht aan het kernmoment van diens visie: Gods kennis van het contingente is zelf contingent. Maar ook dit is alleen te interpreteren, als we er ons van bewust zijn wat Bonaventura's contingentie-begrip is. Op dubbele wijze krijgt zo Duns Scotus' poging het dilemma van noodzakelijkheid of contingentie in de leer van de goddelijke kennis op te lossen reliëf.

Thomas ziet de goddelijke kennis in tweeërlei opzicht als onveranderlijk: eeuwig en noodzakelijk. Hierdoor wordt ook de inhoud van Gods kennis absoluut invariabel. Bonaventura poogt deze dreiging af te wenden door de contingentie (niet-noodzakelijkheid) van deze kennis van God te beklemtonen en de eeuwigheid ervan vast te houden. Beiden bewegen zich binnen hetzelfde metafysische denkkader: De schepping is de grote veronderstelling, maar gegeven deze vooronderstelling ligt de zijnsorde vast. Tegenover het absolute absolutisme van de antieke filosofieën zou men hier van relatief absolutisme kunnen spreken. In Duns Scotus' wijsgerig ontwerp krijgt nu de scheppings- en heilsorde een algemene metafysische betekenis. De werkelijkheid verandert niet alleen in de loop van haar geschiedenis, maar had ook op elk ogenblik anders kunnen zijn dan ze in feite is. Gods kennis hiervan is, evenals zijn wil, echt contingent en temporeel onveranderlijk. De theologie bloeit wijsgerig open.

2. Thomas over de goddelijke kennis

Het evangelisch réveil van de dertiende eeuw bepaalt de gloed van Thomas' persoon. Het apostolische leven wenkt. Het brood des Levens nodigt elke dag. Wijd reikt de armslag van de *ordo praedicatorum*. Aristoteles gaat men niet uit de weg. In de veertiger jaren was de rol van Aristoteles' oeuvre aan de Parijse universiteit nog zeer problematisch. Tegelijk is Albert de Grote in het Parijse convent van de dominicanen druk in de weer de fysica en de metafysica van Aristoteles toegankelijk te maken. Ter zake van geloof en zeden blijft de augustijnse optiek gehandhaafd, maar in de theorie van de natuur geniet Aristoteles voorrang¹. Thomas nu is niet alleen een gretige leerling van Albert de Grote, maar hij had toen ook reeds jaren filosofie gestudeerd aan de universiteit van Napels, die toen bij uitstek het centrum van de Aristoteles-studie in Europa was.

Deze dubbele inspiratiebron van augustijnse spiritualiteit en theologie en aristotelistische filosofie roept een spanning op. Deze spanning wordt gedragen in een leven van apostolische armoede en studieuze concentratie, waarin meditatie en wetenschap een volledige, persoonlijke synthese zijn aangegaan. Maar tot wat voor denkwijze leidt deze vernieuwingsbeweging? De theologie dient voortdurend vernieuwd te worden. Stilstand is achteruitgang. Halverwege de dertiende eeuw werd dit koortsachtig beseft. Een immense problematiek vroeg om een nieuwe benadering en om revolutionaire oplossingen. Rijk was de erfenis van de grote voorgangers vanaf Augustinus tot de laatste generatië Victorijnen. Maar wens is nog geen werkelijkheid. Fundamentele problemen en dilemma's worden niet in een handomdraai opgelost. Goede wil en edele inspiratie zijn nog geen garantie voor succes en juist op het niveau van de grondstructuur van de theologische denkwijze knellen de problemen. De problematiek van Thomas' theologische denkwijze is gigantisch. In dit opstel richten we onze aandacht op een centraal punt, namelijk de leer van de goddelijke kennis. Hierin is de vraag naar Gods kennis van het contingente het springende punt. Hoe beoordeelt Thomas de aard van Gods kennis van het contingente? Maar niet alleen de *ordo praedicatorum*

belichaamt het evangelisch réveil van de dertiende eeuw, maar vooral ook de *ordo fratrum minorum*. Hoe beoordeelt nu de minderbroeder Bonaventura de aard van de goddelijke kennis van het contingente? Is het dilemma dat hier rijst, fundamenteel en hoe komt het eruit te zien in de kennisleer en metafysica van Johannes Duns Scotus?

Van meet af aan bakent in de leer van de goddelijke alwetendheid Thomas zijn positie af tegen een breed front². In het *Scriptum super Libros Sententiarum* komt dit reeds duidelijk naar voren. De posities van Petrus Lombardus en Robert Grosseteste, Albertus Magnus en Bonaventura worden afgewezen³. Op verschillende manieren trachtte men duidelijk te maken dat

(1) God wist vooruit dat p
niet noodzakelijk is. Het gaat dan om de implicatie

(2) Als God vooruit wist dat Socrates loopt, dan loopt Socrates. Krachtens het aristotelistische beginsel dat elk feit uit het verleden noodzakelijk is, wordt geconcludeerd dat (1) noodzakelijk is. Maar in een strikte implicatie

(3) Het is noodzakelijk dat als p, dan q
is de consequent q noodzakelijk, als de antecedent p noodzakelijk is. Alles draait dus om de modale status van (1): Is (1) noodzakelijk of niet, is (1) noodzakelijk of contingent?

Duidelijk neemt Thomas afstand van verschillende wanhopige pogingen om aan de noodzakelijkheid van

(4) Socrates loopt
te ontkomen door in (2) de noodzakelijkheid van de antecedent

(1a) God wist vooruit dat Socrates loopt
te ontkennen. Tevens zijn we hiermee een component van Thomas' leer van Gods alwetendheid op het spoor waaraan hem veel gelegen is. In het algemeen kunnen we zeggen dat iemands theorie van de *scientia Dei*, waarin *Dei* een genitivus subjectivus is, de conceptuele grondlijnen van zijn denken verraadt. Tegelijk moeten we hier een voorbehoud aan toevoegen. Als twee personen hetzelfde zeggen, is dat nog niet hetzelfde. Zo ook wanneer twee personen niet hetzelfde zeggen. Daarmee is dan nog niet gezegd dat ze verschillende standpunten vertegenwoordigen. Het gaat erom welke betekenis ze aan de door hen gebruikte woorden hechten. Ze kunnen dezelfde woorden gebruiken en toch verschillende

dingen zeggen. Thomas wijst ook de formulering van een standpunt af die we bij Bonaventura kunnen tegenkomen. Afgezien van dit intrigerende verschil zullen we ons ook moeten afvragen of hun theologische posities ook op diepte verschillen.

Ik heb al gezegd dat alles gelegen is aan de modale status van (1a) en (4). ongetwijfeld is (2) waar. Ook de atheïst die kennis-theoretisch op zijn *qui vive* is, zal hieraan niet tornen. Maar als bovendien (1a) noodzakelijk zo is, geldt dat ook voor (4) en voor een willekeurig ander feit. Ook dat staat als een paal boven water. Nu erkent ook Thomas dat (4) contingent is. Desondanks ontkent hij de contingentie van (1). Kunnen we nu iets meer zeggen over Thomas' opvatting over de modale status van epistemische proposities (proposities waarin iemands kennis wordt uitgedrukt)? Hoe zit het met de uniformiteit van Gods kennis? Weet God alles wat Hij weet, op uniforme wijze? Houdt een bevestigend antwoord niet in dat alles wat God weet, gelijksoortig is?

Thomas onderscheidt nu tussen de *modus* van de gekende zaak en de *modus* van wie de kennis bezit. Daarnaast hebben we nog de *modus* van de kennis. In

(5) a weet dat p

kunnen we inderdaad tussen de modale status van a 's bestaan, de modaliteit van het weten en die van p onderscheiden. Thomas formuleert nu een intrigerende kwalificatie-regel: de *modus* van de weter en niet die van de kennis. De modale status van wat men kent, wordt dus bepaald door de modale status van de weter (a) en niet door die van het weten zelf⁴. Kortom, de modale status van het weten en die van wat men weet, kunnen uit elkaar lopen. Er is alleen maar kennis voorzover het gekende in de weter is. Het kan nu alleen maar in de weter zijn volgens diens *modus*⁵. Het goddelijke verstand wordt door de hoogste eenheid gekarakteriseerd. Gods kennis is dus uniform. Maar hebben we het over de vraag of God alles uniform kent, dan moeten we er goed op letten waarop 'uniform' slaat: Heeft het betrekking op de modale status van de kenact, dan is het waar dat God alles uniform kent, maar slaat het op de modale status van wat Hij kent, dan is het niet waar. God kent alles naar zijn eigen *modus*⁶.

Enerzijds stelt Thomas dus dat de *modus* van de gekende zaak zich naar de *modus* van de weter richt, anderzijds is de kenact

uniform, maar het kenobject niet. Maar omdat de *modus* van de weter uniform is, moet de *modus* van de gekende zaak ook uniform zijn. Maar aan verschillende dingen zijn verschillende *modi* eigen. We moeten dan ook allereerst vaststellen dat de concrete oplossing van het onderhavige probleem niet volgens het algemene beginsel verloopt dat Thomas geformuleerd heeft. Dat zou ook de contingentie van het gekende uitsluiten. Nu blijkt dat de *modus* van de kenact en die van het kenobject uiteen kunnen lopen. De kenact is uniform, het kenobject niet. Richt de *modus* van de kenact zich dan naar de *modus* van het kennissubject? Als de tekst van Mandonnets editie correct is, volgt uit het algemene beginsel van Thomas een ontkennend antwoord. Toch lijkt dit het 'Anliegen' van Thomas' denkwijze te zijn. Wat Thomas zegt over de immateriële kennis van de materiële objecten, is hiermee goed te rijmen, maar het is onverzoenbaar met het beginsel zoals dat in de *solutio* geformuleerd is. Maar dit beginsel klopt ook niet met Thomas' eigen concrete antwoord. De gedachte dat de *modus* van de kenact en die van het kennissubject samengaan, geeft bovendien zin aan wat Thomas in het vijfde artikel over Gods kennis van het contingente zegt: Deze kennis is absoluut noodzakelijk en tevens schendt ze niet de aard van het contingente. De kenact is noodzakelijk daar ze zich richt naar de *modus* van het kennis subject, maar het contingente blijft contingent, want het wordt naar zijn eigen *modus* gekend. Zo kunnen we formeel volgen wat Thomas doet en wil, maar is deze procedure consistent? We begripen nu de eigenlijke intenties van Thomas, maar tegelijk rijst voor ons de vraag hoe deze intuïties en intenties logisch-wijsgerig correct uitgewerkt kunnen worden. Bij de kennis gaat het om drie elementen: Het kennissubject, de kenact (het weten) en het kennisobject. Al deze elementen hebben een modale status: Ze zijn noodzakelijk of contingent. Is nu de modale status van het ene bepalend voor die van het andere? We formuleren drie mogelijkheden:

- (6a) De modale status van het kennissubject bepaalt die van het kennisobject,
- (6b) de modale status van het kennissubject bepaalt die van de kennisact

n

(6c) de modale status van het kennisobject bepaalt die van de kennisact.

(6a) vinden we terug in de solutie van *1 Scriptum XXXVIII 1,2: Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitus*". Dit klopt echter niet met Thomas' eigen oplossing, die we juist in (6b) weerspiegeld vinden. (6c) zullen we bij Bonaventura tegenkomen. In de constructieve analyse van dit probleemveld zullen we zelf ontdekken dat zowel het kennissubject als het kennisobject relevant zijn voor de bepaling van de modale status van de kenact. Kortom, de verbinding van (6b) en (6c) brengt ons op het goede spoor. Dat brengt ons tevens op de vraag of een constructieve synthese van het 'Anliegen' van Thomas en dat van Bonaventura tot het doorgbreken van het dilemma

(7) Gods alwetendheid is of noodzakelijk of contingent kan leiden. Voordat we echter Bonaventura's positie nader bekijken, moeten we eerst precies vaststellen wat voor contingentieeler Thomas aanhangt.

1.1. Thomas' theorie van de contingentie I: Beschrijving

Thomas staat voor ogen het noodzakelijke karakter van het weten te handhaven, als het om Gods weten gaat. Kortom:

(8) Volgens Thomas is *weten* voor God een essentiële en noodzakelijke eigenschap.

Wissen is een goddelijk attribuut. Anderzijds wordt hierdoor volgens hem het contingente karakter van de gekende wereld niet opgeheven, want God kent het contingente in zijn eigen modaliteit als het contingente. Dit vinden we steeds door Thomas herhaald. Voorzover ik kan zien, heeft Thomas nergens expliciet duidelijk gemaakt, hoe precies Gods weten hebben van het contingente noodzakelijk kan zijn. Waarom loop je vast als je zegt dat iets noodzakelijkerwijs gekend wordt, terwijl je volhoudt dat het contingent is, en kom je eruit als je stelt dat iets contingents als het contingente, in zijn eigen modale status, noodzakelijkerwijs door God gekend wordt zonder dat de contingentie ervan wordt geliquideerd? Desondanks is hier een oplossing voor. Beschouw

(4) Socrates loopt

en

(2) Als God vooruit wist dat Socrates loopt, dan loopt Socrates.

Is de antecedent van (2) noodzakelijk waar, terwijl (4) het kenobject van

(9) God wist vooruit

is, dan moet ook (4) noodzakelijk waar zijn. Betrekken we er de modale status van (4) bij, dan krijgen we

(10) Het is contingent dat Socrates loopt.

Deze propositie is echter noodzakelijk waar. Ergo:

(11) Het is noodzakelijk dat het contingent is dat Socrates loopt.

Kennen we dus Socrates' lopen *in zijn contingentie* - (10)!-, dan kennen we een noodzakelijke stand van zaken. Als God, die noodzakelijkerwijs bestaat, een noodzakelijke stand van zaken kent, dan is deze kenact van Godzelf noodzakelijk. Hiermee hebben we Thomas' intuïtie over het noodzakelijke karakter van Gods kenact met betrekking tot het contingent-als-contingent expliciet gemaakt. Des te belangrijker wordt nu het antwoord op de vraag wat Thomas precies onder 'contingentie' verstaat. Want dat bepaalt pas de preciese inhoud van zijn theologische kennisleer.

Het contingentie-vraagstuk hoort in de brede samenhang van de theorie van verandering en veranderlijkheid thuis. Hierin wordt de problematiek oorspronkelijk bepaald door de Griekse natuurfilosofie in de zesde en vijfde eeuw voor Christus. De kolossale uitdaging die hier in het begin van de filosofie ligt, wordt in de filosofie van Parmenides extreem toegespitst: Het zijn is één en absoluut onveranderlijk. Verandering is een begoocheling van het denken. Het redelijke is het zijnde. Maar volgens Thomas is deze volledige opheffing van de verandering tegen de natuur van de dingen. Parmenides en Zeno beschouwen de kosmos onder een eeuwigheidsaspect: De tijd trekt zich als het ware samen in één punt. Hun zijnsfilosofie beklemtoont de afwezigheid van verandering door de tijd heen. Deze afwezigheid van diachronische verandering houdt de afwezigheid van diachronische veranderlijkheid in. Is er maar één tijdslijn van het zijn

die geen verandering kent, dan kent deze ook geen veranderlijkheid. In alle opzichten is in deze filosofische visie de veranderlijkheid van wat is, uitgesloten. Aristoteles' kritiek is ingrijpend. Heftig verweert zijn filosofie van verandering (beweging) en natuurlijke dynamiek zich tegen dit determinisme⁸. Thomas ziet deze eleatische constructie als een categoriefout: Het zintuiglijke wordt hier beschouwd als was het het rationele van de bovennatuurlijke substanties. Natuur is beweging, het boven-natuurlijke is onbeweeglijkheid. Spreekt men over het natuurlijke als het immobiele, dan bespreekt men dit natuurlijke op niet-natuurlijke wijze⁹. Beweging en verandering worden ervaren en gezien. Wat in beweging is, kan zijn en niet-zijn. Maar het kennissubject zoekt inzichtelijkheid en noodzakelijkheid. Als het intelligibele is juist het intelligibele noodzakelijk, onvergankelijk en onveranderlijk¹⁰. Maar de weg van de rede begint bij het zintuiglijke en het beweeglijke. 'Doel van de filosofie is de oorzaken van wat gezien wordt te kennen'¹¹. De *via aristotelica* dringt het symbooldenken terug¹². Dit proces treffen we reeds in het *Scriptum* aan. Nadrukkelijk brengt Thomas zo het zelf-standige karakter van de geschapen substantie naar voren. Een substantie is niet zozeer een teken (*signum*), maar een zaak (*res*): een *res* is iets onder het aspect van zijn eigen interne inzichtelijkheid, want een *res* belichaamt een essentie (*quidditas*). Gaat het Thomas, met Aristoteles, om de verandering van de dingen en de dynamiek van de wereld, het is goed zich precies de aard van hun kritiek op de eleatische filosofie te realiseren. Het onveranderlijke en het noodzakelijke worden ook door Thomas in hun beslissende, ontologische rol gehandhaafd. De wetenschappelijke kennis geldt juist het intelligibele en het onveranderlijke, maar dit levert ons geen adequate benadering van de *natura* op. De *natura* wordt immers door beweging en dynamiek gekenmerkt: Zij is-in-beweging. Maar zij is dat krachtens het eeuwige en onveranderlijke. Het eleatische zijnsbegrip keert ook bij Thomas terug en in een principiële rol. Het wordt echter niet met het natuurlijke vereenzelvigd, maar moet juist het ontstaan en het vergaan van het natuurlijke verklaren.

De aard van dit fundamentele verschil tussen Parmenides en

Thomas is van het grootste gewicht voor de verklaring van Thomas' denkwijze. Het mobiele is krachtens zijn intelligibiliteit veranderlijk en object van wetenschap. Deze dimensie verbindt Thomas' werkelijkheidsopvatting met die van Parmenides. De uitschakeling van de verandering door de tijd heen- de diachronische verandering- is het mikpunt van Thomas' kritiek. Het kunnen zijn en niet-zijn slaat op het tijdelijke proces van ontstaan en vergaan. Ook dan is echter de formule 'kan zijn en niet-zijn' slordig en roekeloos. Iets kan niet op hetzelfde ogenblik zijn en niet-zijn. Thomas bedoelt: Als iets er is en het er niet-zijn kan, is het contingent. Iets is volgens Thomas' visie contingent, als het er op het ene ogenblik zijn kan en op een ander ogenblik niet-zijn kan. Op het ene tijdstip is het er en op het andere tijdstip niet- ergo: contingentie! Zo vormt Thomas' reactie op Parmenides een directe parallel met die van Aristoteles. Maar twee ernstige complicaties doen zich voor. Deze diachronische verandering loodst ons nog niet weg van de kolk van het noodzakelijkheidsdenken. Dat men zo aan iets voorbijgaat, kan men zich al bewust worden door er op te letten dat hier *veranderend* en *veranderlijk* gelijkwaardig zijn. Aan het modale element (*mogelijk*) wordt hier geen recht gedaan. Als dat gebeurt, dan vallen hier mogelijkheid, werkelijkheid en noodzakelijkheid samen. Als een filosofie alleen met diachronische verandering werkt, dan ontworstelt zij zich niet aan het noodzakelijkheidsdenken, want die diachronische verandering is nog steeds noodzakelijk. Iets is er op t_1 en niet op t_2 , maar wie het hierbij laat, is nog niet verder dan een noodzakelijke veranderlijkheid en vergankelijkheid. Alle gebeurtenissen zijn dan gelijkwaardig en alles hangt van alles af. Maar hoe is dat toch mogelijk, als men het contingente karakter in de afhankelijkheid van God zoekt? Algemeen wordt het contingentiebegrip als iets wat het christelijk denken typeert, gezien. Contingentie is dan een uitvloeiSEL van de schepping. Zo is al het geschapene permanent van God afhankelijk. Maar gaat dit ook op voor Thomas? In zijn voortreffelijke *Natura et Creatura* wijdt J.A. Aertsen een fascinerende analyse aan Thomas' contingentiebegrip. Hoe verhouden zich nu bij hem schepping en contingentie? Aertsen is kritisch: "Geconstateerd moet worden dat op dit punt

de Aquinaat door vele interpreten misverstaan dan wel niet meer gevolgd is. Noch is voor Thomas creatuurlijk-zijn ident met contingent-zijn, noch is de ontologische insufficiëntie een onmiddellijk gegeven, noch spreekt hij van een contingentie, intrinsiek aan het zijn zelf der dingen"¹³. Ook gebruikt Thomas, volgens Aertsen, de term 'contingens' alleen in aristotelische zin. Aan de onderscheiding *form:materie* beantwoord die van *noodzakelijkheid:contingentie*. We laten nu Dr. Aertsen aan het woord voor zijn belangrijke resultaten:

"Contingent is, wat kan zijn en niet-zijn. Deze mogelijkheid komt aan iets toe op grond van de materie, die louter potentie is. Wat echter kan zijn, kan ook niet-zijn. De stof is in potentie tot niet-zijn, in zoverre zij, bestaande onder één vorm, in aanleg is tot een andere forma, contrair aan die waarmee zij verenigd is. Vanwege de materie zijn sommige dingen noodzakelijk vergankelijk (*ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt*). De forma is daarentegen akt: door haar existen dingen daadwerkelijk. Daarom komt uit de forma de noodzaak tot zijn (*necessitas ad esse*) in sommige dingen voort; de mogelijkheid tot niet-zijn is in hun natuur afwezig. En dit op tweeërlei wijze: ófwel omdat die dingen subsistente vormen zijn, weshalve er in hen geen potentie is tot niet-zijn; dat is het geval bij de 'substantiae separatae'. Ófwel omdat de forma door haar perfectie de aanleg van de materie volledig verwerkt, weshalve er in deze dingen geen mogelijkheid is tot een contraire forma en bijgevolg tot niet-zijn; dat is het geval bij de hemellichamen. Beide groepen van zijnden zijn absoluut necessair, omdat ze niet anders kunnen zijn dan ze zijn.

De compositie van materia en forma structureert dit contingentiedenken. Wat materie, onderworpen aan contrariëteit, bezit, is contingent, draagt in zich de mogelijkheid tot niet-zijn. Daaruit volgt een fundamentele dichotomie van het universum: er is een noodzakelijk, onvergankelijk deel en een contingent, vergankelijk. Contingentie is het kenmerk van de ondermaanse zijnden; van het sublunaire wordt 'corruptibel' per se gepraediceerd"¹⁴.

Voordat we deze belangrijke conclusies ontleden, onderstrepen we nog enkele saillante punten van Thomas' contingentie-theorie.

Thomas verbindt het van God afhankelijk zijn niet met contingentie. Alles is van God afhankelijk, maar niet alles is contingent. Het natuurlijke is deels absoluut noodzakelijk, deels contingent. Maar wat is dan in Thomas' gedachtengang absoluut noodzakelijk? "Van sommige natuurlijke zijnden is het namelijk absoluut noodzakelijk dat zij zijn, omdat in hen geen mogelijkheid is tot niet-zijn"¹⁵. Absoluut noodzakelijke zijnden kunnen hun vorm niet verliezen. Er is ook materie, waarin voor een vorm geen mogelijkheid tot nietzijn is. Contingentie en noodzakelijkheid worden niet door het van God afhankelijk zijn bepaald, noch door een intrinsieke werkelijkheidsstatus, maar door de relatie tot de naaste oorzaken.

Naast deze indeling van het eindige, geschapen zijnde is er een tweedeling van het noodzakelijke, dat uiteenvalt in *ens necessarium per aliud* en *ens necessarium per se*. Thomas articuleert de scheppingsorde met behulp van de orde van de aristotelistische kosmos. De Godsbetrekking is beslissend voor alle creatuurlijk zijn. Daar valt niet aan te tornen, maar er wordt niet gezocht naar alternatieve denkmogelijkheden om dit een nieuwe inhoud te geven. De nieuwe wijn wordt in oude zakken gegoten. Het oude krijgt nu een andere kleur en een andere gloed. De onpersoonlijke dynamiek van de aristotelische kosmos wordt de persoonlijke heilsdynamiek van Gods schepping, maar tevens wordt die nieuwe dynamiek met de massiviteit van de oude getekend. Het eigene ten opzichte van Aristoteles' wereldvisie is gemakkelijk aan te geven, maar een eigen christelijke theorie van contingentie kan men dit moeilijk noemen. De geschapen wereld blijft altijd bestaan. De goddelijke wil verandert immers diachronisch niet: Er is niet een tijdstip t_{n+1} waarop God niet wil wat Hij op tijdstip t_n wel wil. Tevens wil Hij de dingen in hun eigen zijnsstatuut - wil Hij de noodzakelijke dingen eenmaal in hun eigen natuur, dan worden ze ook vanuit hun eigen natuur door permanentie gemerkt. De *potentia ordinata* gaat over in een noodzakelijke macht, een *potentia absoluta* van hogere orde. Wonderlijk en massief spelen zo de *immobilitas* van Gods wil en de intelligibiliteit van wat mobiel is, samen. Gods wil is de redelijkheid van de natuur.

3.2 Thomas' theorie van de contingentie II: Analyse

Laten we de conceptuele structuren van deze verrassende positie van Thomas nu nader onderzoeken en analyseren. Hier kleven zeer ernstige bezwaren aan. Dit springt al naar voren, als we ons afvragen of Thomas zijn inzichten consistent kan verwoorden. Allereerst stelt hij dat materie en contingentie samengaan. Dit gaat echter alleen op voor de ondermaanse elementen, maar niet voor de bovenmaanse stof, het vijfde element. De onderscheiding *noodzakelijk per se*: *noodzakelijk per aliud* schendt de parallelisering van vorm en materie met noodzakelijkheid en contingentie. Maar ook het immateriële wordt niet ondubbelzinnig bepaald. Is het materiële deels noodzakelijk, deels contingent, het immateriële is deels noodzakelijk *per se*, deels noodzakelijk *per aliud*. Maar wat noodzakelijk is, is absoluut noodzakelijk. Wat houdt dit in? Dat het noodzakelijke dat eenmaal een vorm bezit, onvergangelijk is. We mogen hier *noodzakelijk zijn* niet omschrijven als de onmogelijkheid niet te zijn. ~~Vóór de schepping~~ bestonden de hemellichamen niet, ook al *zijn* ze volgens Thomas nu noodzakelijk. De noodzakelijkheid van *a* houdt niet in dat het onmogelijk is dat *a* er niet *was*. De noodzakelijkheid van *a* moeten we dus uitleggen als de onmogelijkheid dat het er *later* niet is, want, bijvoorbeeld, een hemellichaam is noodzakelijk *per aliud* ondanks het feit dat het er niet altijd was. Vroeger was het er eens niet. Zagen we reeds dat Thomas de aristotelistische parallelie van *materie - contingentie* en *vorm - noodzakelijkheid* nog minder strak dan Aristoteles zelf volhoudt, hier stuiten we ook op een afwijking van het aristoteliaanse contingentiebegrip. 'Contingent' betekent hier veranderend in de zin van *eens anders zijn*: Als er een tijdstip t_n is waarop *a* er wel is en er is een tijdstip t_{n+1} waarop *a* er niet is, dan is *a* contingent. Volgens Thomas' visie kan dit niet opgaan. Hier grijpt zijn scheppingstheologie in. De aristoteliaanse bepaling van contingentie gaat in Thomas' visie op de aarde voor diezelfde aarde op, maar desondanks is de aarde niet contingent, maar noodzakelijk.

Tevens merken we nu hoe sterk de theorie van de tijd Thomas' begripsvorming bepaalt. We kunnen het onderscheid tussen *con-*

tingent en *noodzakelijk* in tijdsbegrippen aangeven: Wat er later niet is, is contingent en wat zodanig is dat het er later steeds is, is noodzakelijk. We kunnen echter ook het onderscheid tussen *noodzakelijk per aliud* en *noodzakelijk per se* in tijds-categorieën vatten. *noodzakelijk per aliud* is *a*, als voor een voor *a* later tijdstip *a* er altijd is, *noodzakelijk per se* is *a* als er noch een voor *a* eerder, noch een voor *a* later tijdstip is, waarop *a* niet bestaat. Maar hier komt weer een andere complicatie overheen: Als iets geweest is, is het noodzakelijk. Eerder en later zijn relatieve begrippen en ze geven asymmetrische relaties aan. Wat voor een bepaald ogenblik toekomst is, is voor een later tijdstip verleden. Wordt iets verleden, dan wordt het noodzakelijk. Het contingente wordt noodzakelijk, dat wil zeggen het niet-noodzakelijke wordt noodzakelijk. Wordt het creatuurlijke doorsneden door de oppositie contingent - noodzakelijk, het contingente wordt ook weer doorsneden door de oppositie van het noodzakelijke en niet-noodzakelijke.

Gaf eerst de scheppingsleer een complicatie, deze complicatie verbindt zich met de aristotelistische complicatie van de theorie over het verleden. De tegenstrijdigheden stapelen zich op. De interne moeilijkheden van deze denkwijze spitsen zich toe op de metafysische beschouwing van verleden en toekomst. Nogmaals, dit zijn relatieve termen: Verschillende tijdstippen zijn ten opzichte van elkaar verleden of toekomst. In de thomistisch-aristotelistische visie verandert nu de metafysische status, als een gebeurtenis op de lijn van het heden komt te liggen. De stand van zaken dat ik dit nu zit uit te werken, was gisteren toekomstig en contingent; nu het zo is, is het noodzakelijk dat het zo is en zo dadelijk is het noodzakelijk dat het geweest is. Het contingente wordt noodzakelijk. Maar als we inderdaad deze opvatting van een modale status het volle pond geven, dan klapt ook onze uitwerking van Thomas' alternatieve oplossing voor Gods noodzakelijke kennis van het contingente die we aan het eind van paragraaf 2 hebben gegeven, in elkaar. Of Thomas' opvatting van Gods noodzakelijke kennis van de toekomst zou juist langs deze lijnen geïnterpreteerd moeten worden, maar dan wordt de contingentie ervan geliquideerd. Want daar

zit de eigenlijke crux van heel dit metafysische ontwerp. De modale status is invariabel: Iets mogelijks kan niet onmogelijk worden, iets contingents kan niet noodzakelijk worden, iets noodzakelijks kan niet contingent worden¹⁶. Gebeurtenissen hebben dezelfde modale status. Mijn schrijven van gisteren geniet dezelfde modale status als mijn schrijven van morgen. Verleden, heden en toekomst behoren tot dezelfde categorie en zijn metafysisch niet verschillend. Is het verleden noodzakelijk, dan ook de toekomst. Is de toekomst contingent, dan ook het verleden.

Maar wat let ons Thomas' theorie langs deze laatste lijn te corrigeren, want de contingentie van de toekomst is hem toch ernst? De trieste moeilijkheid is dat deze zet heel de structuur van Thomas' kosmos-theologie zou verstoren. Maar de klap op de vuurpijl is dat heel deze structuur geen echte contingentie kent. Alles speelt zich af binnen het aristotelistische raam van de diachronische contingentie. De echte, synchronische contingentie komt alleen in de leer van het goddelijke scheppingshandelen naar voren. Het zou waarschijnlijk ook zeer de moeite lonen de verschillende theorieën over *potentia absoluta* en *potentia ordinata*, bijvoorbeeld die van Bonaventura en Thomas, Duns, Ockham en Gregorius van Rimini, met elkaar te vergelijken.

Het is nu echter de hoogste tijd ons schokkende resultaat met betrekking tot Thomas' leer van Gods kennis van het contingente te formuleren. Het contingente blijkt zelf noodzakelijk. Het contingente is wat veranderd, maar binnen deze metafysische optie is de verandering alternatiefloos, dat wil zeggen noodzakelijk. De wereld is zelf noodzakelijk *per aliud*. Het enige aanknopingspunt voor echte contingentie is het scheppingsmotief, maar dit ontplooit niet zijn kracht om het noodzakelijkheidsdenken te laten ontploffen, het wordt juist omgezet door de invoering van een deterministische kosmologie. Het contingentiemoment is bij Thomas als het ware verborgen in het inzicht dat van iets geschapens naar het verleden toe geldt dat het er eens niet was. Maar de explosieve kracht van het contingentieële scheppingsmoment is bij Thomas met briljante diepzinnigheid en grote theologische oorspronkelijkheid getemd. Er is veel van

te leren - in positief opzicht, omdat desondanks Thomas' theologische doorzicht verder reikt dan de grenzen van zijn theorievorming, maar vooral ook in negatief opzicht, omdat deze gedachtengangen, hoe goed hun intenties ook mogen zijn, de christelijke theologie toch in ernstige mate in het moeras van de tegenstrijdigheid verzeild doet raken.

4. Bonaventura tussen Thomas en Duns

In de geschiedenis van theologie en wijsbegeerte neemt, systematisch gezien, Johannes Duns Scotus ofm (1265/6-1308) een sleutelpositie in. Dit feit is als een raadsel of als een wonder te karakteriseren. In beide gevallen moet men dan de gestalten van *il poverello* en de *doctor seraphicus*, de fascinerende geschiedenis van het hoger onderwijs in de Engelse Franciscaanse scholen in de tweede helft van de dertiende eeuw en het eenzame genie van Duns aan het oog voorbij laten trekken. Ook hier gaat het om de rijkdom van de armoede, om de vondst van het leven dat uit handen wordt gegeven. Toch gloeit er wijsgerig een ander licht. Het plant zich over deze jaren voort:

- 1210 - Een provinciale synode verbodt in Parijs het onderwijs in de natuurfilosofie van Aristoteles.
- 1215 - De nieuwe statuten van Parijs verboden de hoogleraren in de artiestenfaculteit (*filosofie*) college te geven over de metafysica en natuurfilosofie van Aristoteles.
- 1231 - Gregorius IX verklaarde in *Parens scientiarum* dat de problematische werken van Aristoteles gezuiverd moesten worden.
- 1255 - Het gehele *córpus aristotelicum* komt op het lesprogramma van de Parijse faculteit voor filosofie.
- 1270(7) - Vele aristolestische proposities worden in Parijs door de theologen als onaanvaardbaar beoordeeld (Bonaventura, Hendrik van Gent).
- 1297-1299 - Duns Scotus ontwerpt in de *Lectura* een ander, anti-aristotelisch, type filosofie.

Deze boeiende reeks jaartallen is niet licht goed te interpreteren. Het licht wisselt ook en de helderheid varieert. Maar duidelijk is dat men allesbehalve naïef tegenover de erfenis

van het antieke denken en zijn patronen staat. Vele consequenties van dit absolutisme in de kennis- en werkelijkheidstheorie zijn niet met een vitaal christelijk geloof te rijmen. Bij Augustinus, Anselmus en Bonaventura zijn schepping en geloof, berouw en vrijheid de storende momenten. Hierdoor wordt het noodzakelijkheidsdenken uit zijn voegen getild. Ook de zekere kennis van de mens is fragmentarisch en niet volkomen helder¹⁷. Metafysisch is bij Bonaventura de onderscheiding tussen *onveranderlijke waarheid-zonder-meer* en *onveranderlijke waarheid-ex-suppositione* van groot gewicht, "quia omnis creatura incipit a non-esse et est vertibilis in non-esse"¹⁸. Het tweede type waarheid is algemeen inzichtelijk, het eerste niet, omdat het alleen voor de hoogste minnaars van de waarheid toegankelijk is.

Hier ligt een intrigerend verschil tussen Bonaventura en Thomas. In tegenstelling tot Aristoteles' metafysica hebben de essenties bij Thomas een potentieel moment: Dat de schepselen er zonder meer niet zijn, is niet onmogelijk (*De Potentia* V 3). Dit potentiële moment is gericht op en wordt bepaald door het scheppingsmotief. God schept niet noodzakelijkerwijs. Hier stoten we op een element van echte contingentie in Thomas' denken. Tegelijk blijft dit element geïsoleerd. Het krijgt geen vat op de gehele structuur van het denken. Gegeven de schepping, wanneer eenmaal Gods scheppingsordening en voorkennis voorondersteld kunnen worden, hebben we met Gods onveranderlijke wil en kennis te maken. Het beginsel

(12) Als iets er is, is het noodzakelijk dat het er is werkt volop in Thomas' godsleer. Iets noodzakelijk willen is het altijd willen¹⁹. In zichzelf beschouwd kunnen de schepselen in het niets terugzinken, maar gegeven Gods onveranderlijke wil niet. Deze is noodzakelijk en daarom is ook de scheppingsorde noodzakelijk. In feite is de *versio* tot niets onmogelijk. Hier-tegenover staan Johannes Damascenus en Bonaventura. Werkt het scheppingsmotief bij Thomas asymmetrisch, bij hen werkt het symmetrisch en is het zowel op het begin van Gods scheppende activiteit als op de voortgang ervan betrokken. Is het ex nihilo scheppen contingent, dan is het tot niets vergaan ook

contingent. In deze gedachtengang is het mogelijk de antiek-filosofische kosmologie buiten te sluiten, terwijl Thomas deze in haar aristotelistische versie juist gebruikt om de schep-singsorde te articuleren.

Komt Bonaventura nu tot een ander type metafysica dan Thomas omhelsd heeft? Hij duidt de goddelijke kennis van het contingent-te als contingente kennis²⁰. Tegenover dit opmerkelijke punt van verschil met Thomas die de goddelijke kennis als noodzakelijk opvat, staat dat Bonaventura en Thomas van Aquino hetzelfde aristotelistische type metafysica hanteren. Hierin wordt de metafysische noodzakelijkheid binnen de samenhang van de tijd als *sempiternitas* (al-tijdigheid) geïnterpreteerd. Zo komt er ook een merkwaardige spanning in Bonaventura's visie, want hij beschouwt tegelijk de goddelijke kennis als eeuwig. Hier overlappen Thomas' en Bonaventura's theorieën elkaar dan ook, want in termen van het gemeenschappelijke denkkader is eeuwigheid noodzakelijkheid. Naast dit aspect is voor Bonaventura blijkbaar de waarheidsimplicatie van de kennis van het grootste gewicht. Omdat het hier om goddelijke kennis en aldus om alwetendheid gaat, zijn voor elke stand van zaken p die God kent p en Gods weten van p gelijkwaardig:

(13) Dan en slechts dan als p , weet God dat p .

Is nu p contingent, dan is ook Gods weten contingent. God kent p alleen als p van kracht is: Hij weet alleen dat ik schrijf als ik in feite schrijf. Over een uur doe ik dat niet en dan weet God ook niet dat ik schrijf. Benadert Thomas de aard van de goddelijke kennis vanuit zijn inzicht in het noodzakelijke karakter van die kennis zelf, Bonaventura benadert de aard van Gods alwetendheid vanuit zijn inzicht in de contingentie van die gekende werkelijkheid. Bonaventura beziet deze contingentie radicaler dan Thomas, omdat bij hem de feitelijkheid van de schepping de terugval in het niets niet onmogelijk maakt. Formeel gezien vertegenwoordigen ze uiteenlopende standpunten, maar brengt men het geheel van de interne spanningen in hun posities, die bij geen van beiden constructief opgeheven worden, in rekening, dan moet het genuanceerde eindoordeel luiden, dat Bonaventura en Thomas van Aquino in feite zeer verwante visies

hebben, hoewel Bonaventura's positie mogelijkheden in zich bergt, die door Thomas expliciet uitgesloten worden.

Beslissend hierbij is het inzicht waarom het fundamentele verschil tussen beiden ter zake van de contingentie en noodzakelijkheid van Gods kennis niet kan doorwerken. Uiteindelijk werken beiden namelijk met dezelfde temporele theorie van metafysische modaliteiten. Ten gevolge van het schijnkarakter dat de contingentie in deze metafysica aankleeft, bewegen beider oplossingen zich weer naar elkaar toe, ook al is de dominant in de logisch-filosofische zorg verschillend: Wenst Thomas van Aquino vooral de maximale volmaaktheid van Gods weten recht te doen, Bonaventura wenst vooral de contingentie van de wereld theologisch te redden. Beiden slagen er slechts gedeeltelijk in hun dominante belang te effectueren. Om het beeld, wat Bonaventura betreft, nog wat te verscherpen, moeten we op zijn leer van de goddelijke wil letten. Deze kwestie rondt zowel het uitgangspunt voor de vergelijking met Thomas als die met Duns af, die zowel aan de contingentie van Gods weten als aan die van Gods willen zozeer hechtte. God kent alle mogelijke ideeën (betekenissen van soortnamen). Vrij selecteert Hij hieruit om deze in zijn schepping te actualiseren. Gods *actus purus* veronderstelt zijn vrije wil. De goddelijke essentie is met Gods wil en al zijn perfecties identiek²¹. "When we affirm that God is endowed with will as He is endowed with power, we are not making a simple tautology, and our two affirmations have a more than verbal difference. Each of them, in fact, expresses something of God, but they do not express what is expressed by the rest, and thus we find the means of situating the will in its proper place among the other perfections pertaining to God"²². God is essentieel goed en Hij is erop gericht deze goedheid over alles uit te laten stromen. Gods vrijwillige daad ontspringt in alle doeltreffendheid onmiddellijk aan de goedheid van zijn natuur. Deze vrije wil is niet willekeurig, maar essentieel redelijk en doelgericht. "Power can do much, but it does not contain more than it realizes, and it does not contain in itself the reason for choosing between what it realizes and what it does not. Knowledge knows all the possible and consequently all the real; yet it is not

this that gives reality to those of the possibles which it knows as realized. All the real is real through the efficacy of the will ; it alone is coextensive with all that possesses being. ...The privilege of converting possibles into being ' belongs then to the will as such, knowledge and power only participating in causality through the medium of the will"²³. Laten we nu nagaan hoe zich Duns Scotus' theorieën van Gods kennis van het contingente en van zijn wil tot deze inzichten verhouden.

5. Duns Scotus over goddelijke alwetendheid en wil

Ter beantwoording van de vraag naar Duns' opvattingen in dezen wenden we ons tot de Parijse jaren van Duns Scotus²⁴. De *Ordinatio* mist de behandeling van distinctie I 39. Gelukkig zijn er echter *reportationes* van de Parijse cursus over de *Sententiae* van Petrus Lombardus bewaard gebleven (1302-1303)²⁵. Uitvoerig wordt hierin de vraag naar de zekerheid van Gods kennis (*scientia*) van het contingente behandeld. We vragen ons dan af hoe nu Duns de aard van deze kennis van God ziet en wat deze opvatting van Duns precies inhoudt, gezien zijn theorie van contingentie. Tenslotte bezien we in dit licht de hoofdpunten van zijn leer van de goddelijke wil.

Duns verdedigt dat de zekerheid en de onveranderlijkheid van de goddelijke kennis van het contingente met de contingentie in de werkelijkheid te rijmen is. Bij het lanceren van de vijfde vraag brengt hij de volgende argumenten voor het tegendeel naar voren. De opponent onderschrijft:

(14) God kent *a*. Ergo: *a* zal er noodzakelijkerwijs zijn²⁶. In de introductie van de vierde vraag geeft hij als een voorbeeld voor de variabele *a* de propositie of stand van zaken dat de Antichrist er zal zijn. We kunnen daarom (14) herschrijven als:

(14a) Als God weet dat *p*, dan is het noodzakelijk dat *p*. Hierin is de antecedent noodzakelijk: Gods *weten* is zonder meer noodzakelijk. Ergo: Wat Hij weet, is dan ook noodzakelijk. Bovendien geldt dat alles waarvan God geweten heeft dat het er zal zijn, er noodzakelijk zal zijn. Deze propositie is zelf

noodzakelijk waar. Als p in de toekomst het geval zal zijn, heeft God dit geweten en dit is eeuwig waar. p zal dus noodzakelijkerwijs zo zijn, omdat de gehele kennisinhoud van God noodzakelijkerwijs het geval zal zijn. Zoals steeds bij de dialogisch geaarde theologie-literatuur in deze eeuwen is het van groot belang te zien welke positie uiteindelijk gekritiseerd wordt. In deze kwesties is het noodzakelijkheidsdenken volop aanwezig. Vele scherpzinnige argumenten worden ter verdediging aangevoerd. Maar dat vindt allemaal plaats in de rubriek van de *objecta*. Het determinisme is volop aanwezig, maar het is aanwezig om weerlegd te worden. In de vijfde vraag vinden we epistemische argumenten voor het standpunt dat alle standen van zaken noodzakelijk zijn. De logica van het goddelijk weten moet bewijzen dat er geen contingentie is. De zeker geachte premisse is dan, dat Gods weten als zodanig noodzakelijk is. Zekerheid en contingentie zijn niet met elkaar te rijmen. Hier stelt Duns Scotus tegenover dat de goddelijke kennis van het contingente niet noodzakelijk, maar contingent is en dat zo deze kennis de contingentie van het gekende niet opheft²⁷. God kent het noodzakelijke als noodzakelijk en het contingente als contingent. Kent God het zijnde in zijn eigen structuur, zo is ook zijn kennis van het noodzakelijke noodzakelijk en die van het contingente contingent. Duns betwist dan ook de geldigheid van (14). In het algemeen verwerpt hij de noodzakelijkheidsimplicatie van weten

(15) Als a weet dat p , dan is het noodzakelijk dat p .

Deze positie handhaaft hij ook in de godsleer: (14a) is niet waar. Voorts reikt Duns' inzicht nog dieper. Het is ook niet waar dat de antecedent van (14a) noodzakelijk waar is. Wanneer de oppositie onderstreept dat Gods weten zonder meer, of absoluut, noodzakelijk is, gaat het om de uitsluiting van *synchronische contingentie*:

(16) Dan en slechts dan is p *synchronisch contingent* als voor elk tijdstip t_n waarop p van kracht is, het mogelijk is dat op t_n p niet van kracht is.

Niet alleen in de dertiende eeuw, maar ook in de veertiende eeuw - en zo ook nog in de negentiende en twintigste eeuw - spitsen de meningsverschillen en misverstanden zich op de

theorie van mogelijkheid en potentie toe: De oppositie acht (16) inconsistent, omdat het niet te rijmen is met een voor haar zinnig mogelijkheidsbegrip, zodat voor haar besef het contingentiebegrp van (16) instort²⁸. Het niet verder kunnen komen dan het gevoel dat (16) absurd moet zijn, leidt tot een prereflexieve uitsluiting van de zogenaamde synchronische contingentie, die dan op de impliciete omhelzing van het absolutisme van de synchronische noodzakelijkheid neerkomt. De oppositie werkt exclusief met de diachronische contingentie: p is dan en slechts dan contingent (op t) als er een later (of eerder) tijdstip zal zijn waarop p niet van kracht is. Doch voor Duns betekent het begrip *diachronische verandering* veel. Het speelt een beslissende rol in zijn leer van de goddelijke kennis en de goddelijke wil. Voor hem valt het echter niet samen met de metafysische (of ontologische) contingentie. Kortom: Als de oppositie iets onveranderlijk noemt, heeft dit een geheel andere strekking dan wanneer Duns Scotus iets als onveranderlijk karakteriseert. Als de oppositie iets onveranderlijk noemt, dan beschouwt ze dit als eeuwig, als gelijk voor alle tijdstippen, terwijl synchronische contingentie is uitgesloten. Haar denken staat niet open naar het inzicht dat er verschillende mogelijke werelden zijn en aldus verschillende reeksen gebeurtenissen, die temporeel geïndexeerd zijn. De paradox is dat de theoreticus van de diachronische contingentie op het noodzakelijkheidsbegrip van de parmenideaanse metafysica terugvalt. Hierin wordt noodzakelijkheid als eeuwigheid opgevat: eeuwigheid als een tijdloos heden. Hierin is ook de diachronische veranderlijkheid uitgeschakeld. Tegenover dit type noodzakelijkheidsdenken van het eeuwig nu stelt Aristoteles zijn filosofie van de verandering. De dynamiek van deze verandering wordt bepaald door de werking van de vormen, de eeuwige, onveranderlijke en noodzakelijke essenties van de dingen. Duns Scotus nu wordt niet moe te herhalen dat noodzakelijke oorzaken noodzakelijke gevolgen opleveren. Zijns inziens ontsnapt Aristoteles' filosofie van de verandering niet aan het noodzakelijkheidsdenken: De verandering is zelf noodzakelijk. Tegen deze deterministische filosofie van de verandering komt zijn nieuwe contingentietheorie te staan. Hiermee

gaan nieuwe theorieën over vrijheid, handelen en weten gepaard. In het wijsgerig denken voltrekt zich een conceptuele aardverschuiving. De strekking van deze wetenschappelijke revolutie is niet alleen fundamenteel, maar ook constructief.

Dit constructieve karakter blijkt al uit Scotus' antwoord op de kernvraag: Zijn de zekerheid en de onveranderlijkheid van de goddelijke kennis met de contingentie van de gekende wereld te rijmen?

Ter zake van het eerste aspect wijst Duns erop dat als we de noodzakelijkheidsimplicatie van zekere kennis opgeven, de combinatie van zekere kennis van p en de mogelijkheid van niet-p geen tegenstrijdigheid oplevert. Wel is er een tegenstrijdigheid in het spel bij de conjunctie van

(17a) God weet dat ik morgen zit

en

(17b) Morgen zit ik niet.

Maar (17a) en (17b) mogen niet verward worden met de conjunctie van

(18a) God weet dat ik morgen zit

en

(18b) Het is mogelijk dat ik morgen niet zit.

Omdat (18a) niet

(19) Het is onmogelijk dat ik morgen niet zit

impliceert, zijn (18a) en (18b), in tegenstelling tot (17a) en (17b), niet inconsistent. Voor de mogelijke wereld W waarin op grond van (18b) wel geldt dat ik morgen niet zal zitten, geldt tevens dat in dat geval God weet dat ik morgen in W niet zal zitten. De mogelijkheid dat God zich vergist, is volstrekt uitgesloten²⁹. Zijn kennis is dus zeker. Nochtans is wat Hij contingent en volstrekt zeker kent, contingent. Met dit contingente karakter van Gods zekere kennis van het contingente verbindt Duns nu ook de onveranderlijkheid van de goddelijke kennis. Deze onveranderlijkheid (*immutabilitas*) is diachronische onveranderlijkheid: God komt niet op dingen en Hij vergeet ze niet. Het is uitgesloten dat God tijdelijk iets vergeet en het zich dan weer herinnert of dat Hij zich tijdelijk iets herinnert en het dan weer vergeet. De term '*immutabilitas*' blijft aldus

bij Duns in het kader van de diachronische tijdsleer staan, maar de deterministische pendant van de traditionele theorie van de tijd is ervan losgekoppeld. Over een noodzakelijke kennis van het contingente bij God spreekt Duns niet.

Is Duns Scotus zich de fundamentele tegenstelling tussen de filosofieën van Aristoteles, Avicenna en Averroës en zijn denken bewust, ook heeft hij zich precies de consequenties van deze alternatieve metafysica voor het begrip *altijd waar zijn* gerealiseerd. Het traditionele standpunt vereenzelvigt *eeuwig waar zijn* en *noodzakelijk waar zijn*³⁰. Maar Duns haalt *altijd waar zijn* (voor elk tijdstip waar zijn) en *noodzakelijk waar zijn* uit elkaar³¹. Uit het eerste volgt niet het tweede, ook al volgt uit het tweede het eerste. Maar de filosofische vernieuwing beperkt zich niet tot dit nieuwe contingentiebegrip en deze nieuwe opvatting van *altijd zo zijn*.

Een beroemde bijdrage tot het probleem van de contingente toekomst is door Aristoteles in *De Interpretatione* (cap.9) geleverd. Het verleden is noodzakelijk, maar met betrekking tot het toekomstige moeten toch overleg en beraadslaging zin hebben. Is nu de toekomst bepaald? Is de toekomstige gebeurtenis waar of niet? Is

(20) Morgen zit ik achter mijn bureau

'determinate' waar? Duns wijst nu op het verschil tussen verleden en toekomst vanuit het causaliteitsaspect. Maar (20) of de ontkenning van (20) is 'determinate' waar, ook al weten wij niet of (20) waar is en ook al (20) contingent. Ook hier treffen we de beslissende ontkoppeling van de kennistheoretische en metafysische vraagstelling aan. Determinatie is op het metafysische niveau niet hetzelfde als op dat van de kennis of de causaliteit.

Men kan deze filosofische revolutie ook illustreren aan het onderscheid tussen *possibilis* en *compossibilis*. *Staan* en *zitten* zijn voor mij mogelijk (*possibilis*) ook al zijn ze niet *tezamen* voor mij mogelijk. Als *p* contingent is, dan zijn *p* en *niet-p* voor mij mogelijk, ook al is *p* & *niet-p* niet voor mij mogelijk³².

In termen van deze metafysica zijn nu ook de volgende stellingen duidelijk:

(21) Voor elke stand van zaken *p* waarvan geldt dat god wil

dat p zodat p contingent is, is Gods willen contingent³³,
 (22) Gods wil is onveranderlijk³⁴

en

(23) De contingentie is niet maar slechts een kennisaspect van de werkelijkheid aan Gods kant, maar ook een echte, werkelijke eigenschap van de dingen³⁵.

6. Thomas van Aquino en Johannes Duns Scotus

Nog steeds is de hoofdzaak van het christelijk denken de dilemma's op te lossen die met deze beide glanzende namen zijn gegeven. We treffen hier een wereld van overeenstemming en een wereld van verschil aan. In deze kernkwestie van de goddelijke kennis van het contingente is deze hele wereld van overeenstemming en verschil reeds *in nuce* gegeven. In de alomvattende theologische dimensie van hun denken wijzen beiden het determinisme volstrekt af. Beiden zijn theoloog in hart en nieren. In de *obiecta* treffen we hetzelfde front aan, namelijk het Griekse en islamitische noodzakelijkheidsdenken. Maar ook over de volgende formidabele stelling uit de godsleer zijn ze het eens:

(24) Gods kennis en wil zijn onveranderlijk.

Ze proberen hetzelfde waar te maken, maar logisch-filosofisch gaan hun wegen uiteindelijk ver uiteen. Wat de theologische evaluatie aangaat, moeten we opmerken dat Thomas de contingentie van de door God gekende werkelijkheid niet weet waar te maken, terwijl Duns de noodzakelijkheid van Gods kennis niet weet waar te maken. Stellen we echter Thomas wijsgerig in staat de contingentie van de werkelijkheid wel echt recht te doen, dan komen we weer bij Duns uit. Willen we Duns zijn grenzen laten overschrijden, dan moeten we aan zijn metafysica de huidige metafysica van mogelijke werelden en de daaruit voortvloeiende eigenschappentheorie toevoegen. Het fascinerende is dan dat de revolutionaire vernieuwingen in de theorie van de modaliteiten in de zestiger jaren van onze eeuw en de daarbij aansluitende sanering van de metafysica in het verlengde van Duns' ontdekkingen liggen. Daarentegen moet in het licht van Thomas' filosofische metafysica, die zich strak bij die van Aristoteles blijft aansluiten, gezegd worden dat deze inconsistent blijkt

te zijn. Laten we, tot slot, deze filosofische verschillen nog iets dieper proberen te doorgronden.

Naar mijn inzicht ligt er ten diepste aan de verschillen tussen Thomas en Duns een uiteenlopende hantering van de onderscheiding tussen *potentia ordinata* en *potentia absoluta* ten grondslag. Zij uit zich in een grondig verschillende inschatting van het verband tussen de theologische en antropologische relevantie van de *potentia absoluta*. In Thomas' visie duikt de *potentia absoluta* eigenlijk slechts voor God in zijn volstreckte weten en willen op. Deze wordt echter als het ware heilshistorisch door de *potentia ordinata* ingehaald. Merkwaaardigerwijs zien we in de veertiende eeuw ditzelfde bij Willem Ockham gebeuren, ook al voltrekt dit zich bij hem in een logisch-filosofisch kader dat weer anders is. De *possibilia* die niet en nooit gerealiseerd worden, zijn slechts strikt theologisch relevant. De geopenbaarde dingen zijn voor de mensen. Het andere is pro memoria. Het is voor ons in concreto ondoorgrondelijk, ook al weten we in abstracto dat deze dimensie voor God wezenlijk en beslissend is.

Terwijl in Duns' logica en kennisleer het fragmentarische en feilbare karakter van menselijk denken en willen eerder geradicaliseerd dan ondermijnd wordt, plant in de conceptuele structuren van zijn denken de theologische relevantie van de *potentia absoluta* zich over de antropologische relevantie van de *potentia absoluta* voort. De alternatieven van de goddelijke wil en kennis komen onze levenswerkelijkheid en ons leven, willen en denken binnen. Ze worden niet afgeschermd, maar gaan het ontische ferment van ons bestaan vormen. Hiermee verschuift het geheel van het theologische perspectief.

Wijzgerig zet de conceptuele aardbeving al in de semantiek in. Kennistheoretisch is hier de theologische skepsis in het geding: De analogieleer leidt ertoe dat we weten dat niet waar is wat we van God belijden. De semantische ramp is echter nog groter: In termen van de analogietheorie moeten we toegeven dat de theologische taal betekenisloos is. Duns zet zich nu aan de gigantische taak vanuit de vernieuwing van de theologische semantiek de semantiek in het algemeen te hervormen. In zijn

theorie van de transcendente termen, die een semantische theorie is, laat hij de aristotelistische koppeling van de substantie- en abstractie-leer met het betekenisbegrip los en verzelfstandigt hij het betekenisvraagstuk in de voetsporen van de augustijnistische opvatting van het creatieve verstand. Voorts weert Duns niet alleen de deterministische consequenties van het absolute evidentialisme in aristotelistische trant af, maar hij breekt heel deze kennistheoretische optiek af: Het contingentiebegrp revolutioneert ook de kennis- en wetenschapsleer.

De vernieuwing van de leer van de goddelijke wil, kennis en vrijheid wordt door haar antropologische relevantie nu ook de grote stimulator in de verbouwing van de theorieën over de menselijke wil, kennis en vrijheid.

Isoleert Thomas als het ware de creatieve momenten van de christelijke godsleer, Duns laat als het ware de creativiteit van het christelijke geloof wijsgerig vrij uitstromen. Thomas wijst Aristoteles' posities alleen af waar ze voor de christelijke werkelijkheidsbeleving absoluut onaanvaardbaar worden en verder worden ze omgebogen, anders gericht en opnieuw gevuld. Maar is Aristoteles wel het schoolvoorbeeld van rationaliteit? De franco-ciscaans-augustinse traditie van Bonaventura tot Duns Scotus antwoordt, althans impliciet, met: NEEN!

Noten:

1. Met betrekking tot Augustinus merkt Albert in *In Physicam*, éd. Borgnet 3, 312 op; 'Non bene scivit naturas'. In de theologie gaat het om Augustinus, in de medische wetenschap om Hippocrates en Galenus en in de natuurfilosofie om Aristoteles. Zie *In II Sent.* 13,1 ad obj.
2. Zie A. VOS, *Kennis en noodzakelijkheid (KN)*, Kampen 1981, 63-67 en 267-268 en idem, 'Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino', *Jaarboek 1981. Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht 1981, 22-26.
3. I *Scriptum XXXVIII* 1,5 ad 4.
4. I *Scriptum XXXVIII* 1,2 c.a.: 'Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis', met een verwijzing naar Boëthius' *De consolatione philosophiae* V 4: 'De oorzaak van deze dwaling ligt hierin, dat men van oordeel is dat alle dingen, die een ieder weet, slechts gekend worden uit hun eigen kracht en niet uit de natuur van het kenbare. Dit nu is beslist niet zo. Alles toch wat gekend wordt, wordt niet op grond van eigen kracht gekend, maar eerder

- dankzij het kenvermogen van degeen die kennis opneemt.' (*Vertrouwing der Wijsbegeerte*, vertaald door S.J.Suys-Reitsma, Amsterdam 1953,151).
5. I *Scriptum XXXVIII* 1,2 c.a.: 'Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro *De causis*, propos. 10: et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis'. Dit is een consequent argument voor noodzakelijkheidsdenken, als men van een noodzakelijk kennissubject uitgaat. Voor de christelijke theologie van de goddelijke kennis is dit eerder een massief struikelblok dan een ondersteuning.
 6. A.w.: 'Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum obiecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis diversos modos inesse'.
 7. Zie A.Vos, 'Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino', a.w., 23-30.
 8. Zie A.Vos, *KN* I 4.
 9. III *De Caelo*, lect.2,552: 'Transtulerunt ea quae pertinent ad rationem supernaturalium substantiarum, ad haec sensibilia. ... Et ideo Parmenides et Melissus ... non tamen quantum ad hoc bene dicebant, quod de rebus naturalibus non naturaliter loquebantur, attribuentes ea quae sunt substantiarum immobilium, substantiis naturalibus, quae sunt substantiae sensibiles'. Vergelijk J.A.Aertsen, *Natura et Creatura. De denkweg van Thomas van Aquino*, Amsterdam 1982, 133-134 en 225-229.
 10. Zie o.a. *Summa contra Gentiles* II 55.
 11. J.A.Aertsen, a.w., 229. Zie zijn belangrijke beschouwingen in de hoofdstukken 4-7.
 12. Zie J.A.Aertsen, a.w., VI 2,1.
 13. A.w., 234.
 14. A.w., 235.
 15. A.w., 236.
 16. Zie de bewijzen van deze stellingen in *KN* VIII 2.
 17. Zie *KN* 50-53.
 18. *Opera Omnia* V 26.
 19. Zie J.A.Aertsen, a.w., 239.
 20. Zie *KN* 53-57 en 262-265.
 21. Zie Etienne Gilson, *The philosophy of St. Bonaventure*, Paterson N.J. 1965, 162-163.
 22. E.Gilson, a.w., 162.
 23. E.Gilson, a.w., 164. Zie *I Sent.* 45.
 24. Zie voor Duns in Oxford het onderzoek van Lectura I 39 door Simo Knuutilla in *Reforging the Great Chain of Being: 'Time*

- and Modality in Scholasticism', Dordrecht 1981, 225-233, en *KN* 81-87, vergelijk *KN* VII 3.9.
25. Zie de kritische, Vaticaanse uitgave van de *Commissio Scotistica: Opera Omnia* VI 401-444. Dit deel bevat de *Ordinatio* I 26-48. Zie voor Duns' eerste verblijf in Parijs Auguste Pelzer, 'Jean Duns Scot et les études scotistes', in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Leuven/Parijs 1964, 416-418.
26. 'Ad secundum quaestionem arguo quod non: Quia sequitur 'Deus novit me sessurum cras, et non sedebo cras, ergo Deus decipitur', - igitur a simili, sequitur 'Deus novit me sessurum cras, et possum non sedere cras, ergo Deus potest decipi'. Prima est manifesta, quia credens illud quod non est in re, decipitur; probo - ex hoc - quod consequentia teneat, quia sicut ad duas de inesse sequitur conclusio de inesse, ita ex una de inesse et altera de possibili sequitur conclusio de possibili' (*Opera Omnia* VI 402).
27. *Opera Omnia* VI 405: 'Ad oppositum quartae quaestionis' en VI 406: 'Ad oppostum quintae quaestionis'.
28. Zie *KN* 269-275 en vergelijk hiermee de logisch-wijsgerige verdediging van de metafysische positie in *KN* VIII, die een correcte om- en uitbouw van Duns' visie mogelijk maakt.
29. Zie *Opera Omnia* VI 433-434 n.27 en in het bijzonder VI 434 r.6-20:
'Ista etiam responsio patet, quia si ex opposito conclusionis arguatur cum illa de possibili, non infertur oppositum nisi alicuius de necessario, et ita oporteret maiorem esse realiter eandem cum illa de necessario ad hoc ut inferret conclusionem: non enim sequitur 'Deus non potest decipi, et a potest non fore, ergo Deus non scit a fore', sed sequitur 'ergo non necessario scit a fore'; quod apparet, quia si intellectus meus semper sequeretur mutationem in re, ita quod te sedente opinarer te sedere et te surgente opinarer te surgere, non possem decipi, et tamen ex istis 'tu sedes pro a' et 'non possum decipi' non sequitur nisi 'ergo non necessario scio te sedere pro a'. Ita in proposito: licet intellectus divinus non sequatur res sicut effectus causam, tamen concomitantia est ibi, quia sicut res potest non esse, ita intellectus divinus potest non scire, - et ideo numquam sequitur quod intellectus divinus cognoscat rem aliter quam est; et ideo numquam possunt simul stare illa quae requiruntur ad deceptionem, sed sicut res scita potest non esse, ita Deus potest eam non scire, - et si non erit, non sciet'.
30. *Opera Omnia* VI 405: 'Praeterea, omne scitum a Deo fore, necessario erit; a est scitum a Deo fore; ergo etc. - Maior est vera prout est de necessario, quia praedicatum de necessitate inest subiecto; et minor est de inesse simpliciter, quia pro aeternitate vera; ergo sequitur conclusio de necessario'.

31. A.w., VI 440-441 n.33.
32. A.w., 435-436 n.28. De term 'compossibilis' komt in heel Scotus' oeuvre voor.
33. Zie a.w., 415-416, 427-431 en 437-438.
34. A.w., 429.
35. A.w., 437 r.16-20.

J.G.J. van den Eijnden ofm

EEN GESPREK MET KARL RAHNER

In het kader van het project 'Draaiboek betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie'¹ zijn gesprekken gevoerd met theologen en filosofen. Dezen hadden met elkaar gemeen, dat zij gelden als deskundigen op het terrein van de filosofie en/of theologie van Thomas en/of dat zij hun eigen vak in belangrijke mate geleerd hebben in een direct contact met de geschriften van Thomas.

Deze gesprekken werden gevoerd om inzicht te verkrijgen in het feitelijke verloop van receptieprocessen en in de rol die Thomas gespeeld heeft in het curriculum van de theologische opleidingen. Zij konden natuurlijk ook benut worden om het oordeel van deze deskundigen over het 'Draaiboekproject' te vragen.

Wij publiceren hier het verslag van het gesprek met Karl Rahner. In meer dan een gesprek was zijn naam genoemd als die van een eigenzinnig verwerker van het gedachtengoed van Thomas van Aquino. In dit gesprek kwamen duidelijk vragen en kwesties aan de orde, die in het kader van receptie-onderzoek om een nadere uitdieping vragen. Daarom publiceren wij hier ook juist dit verslag.

In dit verslag ligt alle nadruk op de inhoud van het gesprek. Het gaat niet om een weergave op de wijze van een verbatim. Wel is geprobeerd in deze inhoudelijke weergave zoveel mogelijk recht te doen aan Rahners taaleigen.

De publicatie van dit verslag geschiedt met toestemming van Karl Rahner, maar volledig onder de verantwoordelijkheid van de auteur die boven dit artikel vermeld staat.

Innsbruck, 28 mei 1982. Het gesprek met Rahner vindt plaats in wat hij zijn bureau noemt. Dat is een niet al te grote - en verre van gezellige - kamer, waarin Rahner omgeven is door alle uitgaven en vertalingen van zijn publicaties, door alle bundels, waaraan hij heeft meegewerkt, ook aanwezig in vertalingen en heruitgaven, door de verschillende lexica en handboeken, die

onder Rahners redactie of met zijn medewerking zijn uitgegeven en door, op een aparte plank, de aan hemzelf gewijde 'Festschriften'.

Rahner is een zeer nadrukkelijk en gelijkmatig spreker. Er is sprake van een zekere monotonie. Het gesprek heeft bij tijd en wijle ook iets weg van een college. Rahner neemt alle tijd en korte vragen zijn voldoende om hem lang en uitvoerig aan het woord te krijgen.

In het gesprek wordt een tweedeling aangehouden. Begonnen wordt met een biografisch gedeelte, waarin Rahner vertelt over zijn eigen geschiedenis met Thomas en dan volgt het gedeelte waarin zaken betreffende de problematiek van receptie en het concrete Draaiboekproject aan de orde komen.

Het is voor Rahner een duidelijke zaak, zo begint hij zijn biografische verhaal, dat het feit dat hij Jezuïet en priester wilde worden, niets met Thomas van doen heeft gehad. Rahner is opgegroeid in een niet enghartige, maar wel goedkatholieke familie in Freiburg i Br.. Zijn broer Hugo is drie jaar eerder dan Karl al Jezuïet geworden. Hoewel dit voorbeeld ook wel eens van minder betekenis voor Rahners eigen keuze geweest kan zijn, dan men wel zou kunnen denken. Hoe het ook zij, Rahner wordt Jezuïet en heeft het normale studieprogramma gevolgd, dat begon met drie jaar filosofie, één jaar te Feldkirch in Vorarlberg en twee jaar te Pullach bij München. In die jaren al werd hij aangewezen om te zijner tijd geschiedenis van de filosofie te gaan doceren. Deze 'benoeming' bleef van kracht, ook toen Rahner, zoals bij de Jezuïeten te doen gebruikelijk, na de filosofiestudie, twee jaar geheel ander werk gedaan heeft, te weten: het doceren van Latijn aan de novicen te Feldkirch. Ook tijdens zijn vierjarige theologiëstudie in het zuidlimburgse Valkenburg, waar toen het theologicum van de zuidduitse jezuïetenprovincie gevestigd was en tijdens het zogenaamde 'Tertiaat' bleef deze opdracht gehandhaafd en in verband daarmee heeft Rahner dan ook twee jaar gewijd aan hogere filosofische studies. Deze maakte hij niet, zoals toen wel gebruikelijk, in Rome, maar in zijn vaderstad

Freiburg, waar toentertijd Heidegger doceerde.

Hoewel Rahner dus jaren geleefd heeft met een doceeropdracht filosofie in het vooruitzicht, moet hij bekennen niet méér met Thomas in contact te zijn gekomen, dan de gemiddelde wat meer geïnteresseerde en betere theologiestudent in zijn orde. Hij nam zich wel voor, al tijdens zijn periode als docent Latijn, om, eenmaal docent in de geschiedenis van de filosofie, vooral aandacht te besteden aan de barokscholastieke filosofie, omdat er over die periode zo ontzettend weinig was. Hij heeft toen al de nodige gegevens verzameld over filosofen uit de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw en met behulp van 'Sommervogel' (een verzamelwerk over Jezuïeten-filosofen) een kartotheek aangelegd, die inmiddels verloren is gegaan. Nu terugziende stelt Rahner, dat hij in zijn studie filosofie en theologie de neoscholastieke vorming heeft ondergaan, zoals die bij de Jezuïeten in de eerste helft van de twintigste eeuw gebruikelijk was. Die filosofie en theologie nader karakteriseren is niet eenvoudig. De opleiding had een filosofisch fundament, dat wel met het thomisme te maken had, maar dat in Duitsland toch wat meer, als dat al gezegd kan worden, suareziaans bepaald was, terwijl bij de Jezuïeten in Rome het thomisme van de 24 stellingen van Pius X gedoceerd werd, waarbij de *distinctio realis* tussen *esse* en *essentia* een fundamentele rol speelde. De filosofie in Duitsland was niettemin vanzelfsprekend en indiscutabel conform de kerkelijke leer, een beetje dunnetjes en suareziaans- neoscholastiek. Op aandringen van de generaal van de Jezuïeten waren de 24 stellingen door de opvolger van Pius X, Benedictus XV, van hun verplichtend karakter ontdaan, omdat ze, zo zou misschien gezegd kunnen worden, wat te 'cajetaans' bleken. Ze mochten nog wel worden geproponeerd, maar niet meer geïmponerd.

Rahner en zijn medestudenten waren ook door deze mentaliteit bepaald en hebben eigenlijk niet zoveel meegekregen van het schoolthomisme, zoals dat sinds *Aeterni Patris* (1879) in Rome heerste. Of dit schoolthomisme iets met Thomas van doen heeft, is een andere vraag, evenals de vraag naar waar het nu eigenlijk precies vandaan komt. Maar hoe het ook zij, het liet Rahner en de zijnen allemaal wat onberoerd.

Wat de theologiestudie betreft is het eigenlijk net zo geweest. Rahner heeft een neoscholastieke, zorgvuldige en goede theologie gehad in Valkenburg, waaraan hij bijna de voorkeur geeft, vergeleken bij wat er vandaag de dag aan theologie bedreven wordt of wat theologie genoemd wordt. Zij speelde zich wat haar vragen en methoden betreft misschien wat binnen beperkte kaders af. Noch filosofie noch theologie konden bijvoorbeeld veel beginnen met de moderne filosofie. Kant en Hegel kwamen wel aan de orde, maar vooral om hun mentaliteit af te wijzen en hetzelfde gold in de theologie voor het modernisme.

Al met al was het contact met Thomas eigenlijk buitengewoon gering. Bekijken we bijvoorbeeld *de Gratia* van Lange, een van Rahners docenten in Valkenburg, dan treffen we daarin wel een historisch nauwkeurige behandeling van o.a. Thomas aan, maar dan meer als bewijsplaats en referentie. Van een levendig en inspirerend contact was geen sprake.

Heeft Rahner tijdens zijn studiejaren Thomas zelf gelezen en bestudeerd?

Hier weet Rahner eigenlijk helemaal niets meer van. Het kan best zijn, dat er wel werkcolleges over Thomas gegeven zijn. Er liep toentertijd wel een wat verlate controverse met *Stuffer* te Innsbruck en thomistische tegenstanders, die een bañeziaans standpunt innamen, over de genadeleer van Thomas. "Daar hebben we misschien wel iets over gehoord en misschien er ook wel in meegedacht, maar veel betekenis heeft dat toch niet gehad." Na het Tertiaat gaat Rahner zich voorbereiden op zijn professoraat in de geschiedenis van de filosofie, samen met Lotz, die bestemd was om professor in de ontologie te worden. Rahner was in die studie erg vrij. Niemand bemoeide zich ermee. Hij was vrij in het leggen van zijn eigen hoofdaccenten. Rahner ontdekt nu iets vergeten te zijn, wat hij zeker moet vertellen. In het derde jaar filosofie te Pullach heeft hij met buitengewone ijver en nauwgezetheid het vijfde cahier gelezen van Maréchal's *Le point du départ de la métaphysique* en daar excerpten van gemaakt. Rahner gelooft, dat hij hier voor het eerst in een persoonlijk en hem inspirerend contact met Thomas is

gekomen, dus via de maréchal-methode van Thomasuitleg. Het is denkbaar, hoewel Rahner het niet meer helemaal historisch achterhalen kan, dat vandaar uit ook zijn keuze begrepen moet worden voor een thomistisch onderwerp voor zijn filosofische dissertatie. Hij gelooft ook eerder dan Lotz onder invloed van het maréchalisme (het woord is van Rahner) te zijn geraakt en dat dit wellicht ook het fundament is geworden van wat anderen later een transcendentale filosofie en theologie zijn gaan noemen. Inzoverre het maréchalisme thomistisch is, acht Rahner zijn filosofie en in verwijderde zin ook zijn theologie thomistisch. Rahner weet nu niet meer, waarom hij indertijd als onderwerp voor zijn dissertatie de kenmetafysica bij Thomas heeft uitgekozen. Een rol kan gespeeld hebben, dat kort daarvoor *Siewerth* in Freiburg gedoctoreerd was op een thomistisch geïnspireerde dissertatie.

Lotz en Rahner kozen beiden *Honecker* als hun promotor, hoewel de keuze van *Heidegger* meer voor de hand had gelegen. Maar dit gebeurde, omdat het onder de vleugels van een katholiek filosoof als *Honecker* veiliger was. *Heidegger* was weliswaar geen rector meer van de universiteit, maar hij was wel de eerste door het Nazibewind benoemde rector geweest. "Je wist dus maar nooit." *Heidegger* was overigens zeer aardig en correct jegens Lotz en Rahner. Zij hebben colleges bij hem gevolgd en werden tot de exclusieve werkcolleges toegelaten.

Promoveren bij *Honecker* betekende ook zich laten inschrijven aan de theologische faculteit. Dat was juridisch-universitair mogelijk, hoewel zij studenten in de filosofie waren, en had het voordeel, dat zij vrijgesteld waren van naziverplichtingen, zoals het rondgaan door de straten met collectebussen voor de "Winterhilfe". De manier, waarop Rahner geprobeerd heeft in zijn dissertatie Thomas te interpreteren en in zekere mate ook te reorganiseren en verder te denken heeft ertoe geleid, dat *Honecker* deze dissertatie *Geist im Welt* uiteindelijk heeft afgevoerd. Rahner heeft er behoefte aan het fabeltje uit de wereld te helpen, als was deze afwijzing er ook de reden van, dat hij naar Innsbruck werd gestuurd om daar in de theologie te promoveren. De opdracht daartoe had hij al veel eerder gekregen en hij is al

in 1936 naar Innsbruck gegaan, onmiddellijk nadat hij zijn these had ingeleverd en vóór hij van Honecker bericht kreeg, dat deze zijn *Geist im Welt* niet accepteerde. Ook wanneer Honecker zijn dissertatie wel zou hebben geaccepteerd, zou Rahner in Innsbruck dogmaticus geworden zijn, en met graagte, als een van de opvolgers van Müller en Stuffer, die met emeritaat gingen.

Heeft Rahner het niet vreemd of moeilijk gevonden, dat hij nu voor de theologie werd bestemd, terwijl hij zich zo intensief op de filosofie had geworpen?

"Eigenlijk helemaal niet", zegt Rahner. "Dat ging toen eenmaal zo". Bovendien was zijn broer toen al in Innsbruck als aankomend kerkhistoricus en Innsbruck was een prettige plaats. Trouwens, Rahner heeft nooit een 'rabbiaat'-innerlijke verhouding tot de geschiedenis van de filosofie gehad. Hij zou zeker een ordentelijke filosofiehistoricus geworden zijn, maar zijn hart heeft niet gebloed, toen hij naar Innsbruck werd verplaatst.

In Innsbruck heeft Rahner snel moeten promoveren en heeft er alsnog zijn *Geist im Welt* uitgegeven. Maar het is vooral de duitse filosofieprofessor in Rome Naber geweest, die als ordescensor Rahners *Geist im Welt* integraal het daglicht heeft doen zien. Dat was toen nog helemaal niet zo'n vanzelfsprekende zaak, omdat Maréchal en de filosofenschool van de Jezuïeten toen toch nog tamelijk verdacht waren. Men verdacht Maréchal ervan de strikte bovennatuurlijkheid van de *visio beatifica* en de genade te loochenen of te verduisteren, omdat hij weer het *desiderium naturale in visionem beatificam* bij Thomas van Aquino ter sprake bracht.

De eerste cursus die Rahner te Innsbruck heeft gegeven was de *Gratia*. Men kan zich afvragen hoe zich hier dit thomisme à la Maréchal, dat Rahner via zijn eigen studie meent te hebben meegerekregen, heeft uitgewerkt en van hieruit in heel zijn theologie.

Rahner merkt op, dat ook altijd bedacht moet worden, dat vóór Vaticanum II, gedurende de hele, wat hij noemt *pianische Epoche*, een zekere eerbied voor Thomas aan de dag gelegd diende te worden, ten bewijze van kerkelijke orthodoxie. Daarbij was er geen sprake

van huichelarij of oneerlijkheid. Het behoorde tot het vanzelfsprekende, helemaal niet opvallende *mos* in de theologische bedrijvigheid van toen. Waar dan nog bij kwam, dat men via figuren als *Dénifle*, *Ehrle*, *Grabmann* en *Pelster* en via zijn eigen leraar *Weisweiler*, die een mediaevist was, een zekere betrokkenheid op Thomas had. Thomas was duidelijk veel meer dan een naam, die men in de geschiedenis was tegengekomen.

Rahner gelooft, dat zijn *Geist im Welt* toch wel laat zien op welke wijze men zich in Rahners generatie in een verhouding tot Thomas zag. Dat was natuurlijk een andere dan die bij de klassieke thomisten of bij de Dominicanen, bij wie Thomas' oeuvre zoiets was als een tweede Heilige Schrift en dat ook als zodanig, door bijvoorbeeld *Garrigou-Lagrange*, werd becommentariëerd, wat overigens helemaal niet zeggen wil, dat dat commentaar niet iets geweldigs was. Van *Garrigou-Lagrange's Dieu* werd dan ook wel degelijk kennis genomen.

De relatie van Rahners generatie, *Lotz*, *Max Müller*, *Siewerth* en *Przywara* (eigenlijk van een generatie eerder, maar met een geweldige invloed), tot Thomas is eerder te karakteriseren als die tot een grote kerkvader: hij werd gelezen, men liet zich door hem op zaken opmerkzaam maken en men ging naar hem toe met eigen vragen. Men bedreef dus eigenlijk geen Thomasscholastiek, maar men verhiel zich tot hem, zoals men zich verhiel, of minstens wenste te verhouden tot Origenes of Augustinus. In die zin werd Thomas ook hoog geacht. Hij was geen droge, vervelende, ver weg staande scholasticus, maar het was iemand met wie het hebben van een ontmoeting even verplichtend was als een ontmoeting met Plato, Aristoteles of Pascal.

Het ging, zo lijkt Rahner te willen zeggen, om een heel eigen type van normativiteit of inspiratie. En hiervan zou de jongste generatie theologen ook wat moeten leren.

Rahner vertelt hoe ooit in *Die Zeit* het leven in een Dominicanerklooster werd beschreven. Er werd ook in verteld hoe de studenten zich daar meer voor Rahner dan voor Thomas interesseerden. Dat vindt hij betreurenswaardig. "Ik ben geen kerkvader. Ik reken mij niet tot de grote gestalten van de theologie". Daar hoort Thomas wel bij en daarom kan men van hem altijd nog wat leren. Rahner verwijst hier naar zijn *Bekentnis zu Thomas*

von Aquin, in *Schriften zur Theologie*, X, blz. 11-20

Wanneer ik Rahner wil vragen, waarom hij het betreurt, dat de huidige generatie theologen niet meer die relatie tot Thomas heeft, zoals hij die gehad heeft en wat wij dan van hem kunnen leren, onderbreekt hij mij om te zeggen dat het toch betreuenswaardig is, dat de huidige jonge theologen geen Latijn meer kennen en dat ze het daarom veel moeilijker hebben dan in Rahners tijd, om met Thomas nog wat te kunnen beginnen. Het is de vraag of we hier met een historische onvermijdelijkheid te doen hebben. Natuurlijk is het een afrikaanse theoloog uit Nigeria niet kwalijk te nemen als deze, behalve zijn moedertaal enkel engels of frans kent en geen latijn. Maar eigenlijk moet toch gezegd worden, dat voor een wetenschappelijk bedreven kerkelijke, katholieke theologie een intensieve kennis van het latijn nodig is, zodanig, dat een middeleeuwse klassieke auteur of Denzinger zonder enige belemmering kan worden gelezen. Het is ermee, zoals men het in de huidige exegese ook niet meer accepteert, dat iemand die dat vak wil gaan beoefenen, geen Hebreeuws of Grieks kent. Maar een dergelijke kennis van het latijn is er niet meer op de duitse universiteiten, waar men toch wetenschappelijke theologie pretendeert te doen.

Wat kunnen/moeten theologen van vandaag, (even) afgezien van het probleem van het latijn, van Thomas leren.

Rahner vindt dit een moeilijke vraag, die misschien helemaal niet is te beantwoorden. "Wat ik zelf niet ken, kan ik niet benoemen als te leren van Thomas". Maar naar zijn geheel niet maatgevende mening, zoals hij zegt, zou men van Thomas kunnen leren, dat een werkelijke wetenschappelijke theologie niet kan worden bedreven, wanneer zij niet echt *Philosophie im Leibe hat*. Dat zouden een *Jüngel*, *Moltmann* misschien wat minder, en een *Ebeling* als vanzelfsprekend toegeven. De zuiver exegetische theologie zoals die de laatste vijftien à twintig jaar gebruikelijk is, daarvan gelooft Rahner dat die dood loopt. Zij gaat uit van een geloofspositivisme, zoals dat ook in de protestantse theologie van de laatste vijftig jaar het geval was, misschien een beetje onder invloed van *Karl Barth*. Daar werd begonnen met een *sacrificium*

intellectus, dat naar de Bijbel grijpt, hoewel men weet, dat de collega's in de exegese die Bijbel met hun historische kritiek allang hebben opgelost. En die Bijbel wordt dan plotseling weer tot Gods woord verklaard en, positivistisch toch weer als uitgangspunt van alle theologische denken beschouwd. Dat vindt Rahner een onnozelheid.

Theologie impliceert noodzakelijkerwijze een filosofie, ongeacht nog welke, maar in ieder geval een filosofie die zich rekenschap geeft van haar filosofische reflecties en die dan, als filosofisch bereflecteerd, in de theologie inbrengt. "Dat moet je van Thomas toch minstens leren".

Dit is ook zeker een van de zaken, die Rahner zelf van Thomas heeft geleerd, in zoverre hij via *Maréchal* een transcendentalistisch en een ook op de een of andere manier door *Kant* en het duitse idealisme geraakt filosofisch thomisme heeft geleerd, dat hij vanzelfsprekend, omdat hij hierin helemaal geen remmingen had, in de theologie heeft benut. "Als ik bijvoorbeeld in mijn theologie zeg, dat ik niet louter positivistisch, door een zogenaamde historische ervaring alléén, of zelfs in enkel een narratieve theologie, of in een zichzelf niet goed begrijpende politieke theologie, enkel van de eigen situatie alléén kan uitgaan, maar ik ben van mening dat men ook filosofie moet hebben". (De zin van deze anakoloet moet hierin gelegen zijn, dat Rahner zegt, dat theologie niet louter narratief of politiek kan zijn, in die zin, dat zij enkel uitgaat van historische ervaringen of van de eigen situatie, maar dat zij ook moet bedenken, waarom zij nu juist deze ervaring, deze situatie of dit verhaal, als uitgangspunt van theologie neemt. En daarvoor is filosofie nodig). "Dan kan *Heidegger* wel zeggen, dat de metafysica dood is, maar die is niet dood. Als men niet werkelijk filosofie gedaan heeft, spookt ze onbereflecteerd en ongecontroleerd in de theologie rond".

Of dit methodologisch betekent, dat er, zoals vroeger, ten tijde van Rahners opleiding, eerst drie jaar filosofie moet worden gestudeerd, vooraleer aan de theologie kan worden begonnen, vindt Rahner een heel andere vraag. Men zou kunnen proberen zichzelf een helder beeld te geven van de christelijke existentie in een soort fundamentele grondcursus, als een eerste

reflectie, om dan een filosofie in engere zin te gaan bedrijven. Met andere woorden: methodisch kan de aanwezigheid van de filosofie op verschillende manieren gestalte krijgen. Het is zelfs mogelijk filosofie te bedrijven ná een positivistische, bijbelse, patristische en leerambtelijke theologie, namelijk door te reflecteren op haar veelal verzwegen premissen en vooronderstellingen. Rahner verwijst naar Metz, van wie je zou kunnen zeggen, dat hij een fundamentele theologie wil bedrijven, die ná de theologie komt; dit in tegestelling tot Ratzinger, die er een wil bedrijven die vóór de theologie komt.

Alles wat in de klassieke filosofie, vanaf de voorsocratici tot op de dag van vandaag bedreven is aan metafysica, moet ook, op een of andere manier, zijn uitwerking hebben op de theologie en in de theologie worden ingebracht. En dat heeft Thomas goed gedaan en dat zou men ook vandaag nog van hem moeten leren.

"Als jonge theologen niets meer kunnen beginnen met deze zaken van Thomas, dan vind ik dat een slecht teken, niet voor Thomas, maar voor de theologen van vandaag. Mensen als Jüngel en Ebeling kunnen beslist iets met Thomas beginnen. Er zijn ook nog wel afzonderlijke filosofische of theologische thema's te noemen, waarin Rahner van Thomas heeft geleerd. Er is bijvoorbeeld de opvatting die Rahner huldigt, in afwijking van de jezuïtische schooltheologie die hij zelf in Valkenburg gehad heeft, namelijk, dat het voor Thomas en de latere thomistische theologie vanzelfsprekend is, dat met de bovennatuurlijke genade een *objectum formale* gegeven is, dat als *objectum formale* niet kan worden bereikt door een natuurlijk ken- of vrijheidsvermogen.

Aan dit concrete voorbeeld kan Rahners verhouding tot Thomas wel wat duidelijker worden gemaakt, omdat hier blijkt, dat Rahner Thomas in zekere zin overschrijdt. Wanneer men ervan overtuigd is, dat de genade een nieuw, door een natuurlijke kennis niet als formeel object bereikbaar formaal object heeft, dan is daarmee gegeven, of Thomas dat nu wel of niet geëxpliciteerd heeft, dat de openbaringsgeschiedenis van begin af aan met de genade- en heilsgeschiedenis parallel loopt en dat, omdat er altijd genade geweest is, hetgeen een moderne theoloog toch wel niet ontkennen zal, dit bovennatuurlijke *objectum formale* er altijd geweest is; dat dit *objectum formale* altijd op de een of andere manier in

het totaalorganisme van het menselijk bewustzijn meegewerkt heeft, dus dat er altijd en overal openbaringsgeschiedenis geweest is en niet pas sinds Abraham. En daarmee is dan natuurlijk voor Rahner de verhouding tussen christendom en andere godsdiensten anders dan voor *Daniélou*.

Rahner beschouwt zich hierin een radicaal-thomist, terwijl eze opvatting in de Barokscholastiek gelochend werd en ook door Rahners valkenburgse docent *Lange*, in diens *de Gratia*. "Ik vind, dat daarmee een hiaat in stand gehouden wordt tussen natuur en genade dat verschrikkelijk is. Hier is sprake van een Thomas niet meer begrijpende doodzonde van de jezuïtische theologie, waarin ook *Lange* deze opvatting voor absolute onzin heeft gehouden". Mensen als *Garrigou-Lagrange* hebben wel aan deze thomistische leer vastgehouden, maar die strikt genomen toch niet verstaan. Op een of andere manier kwamen zij te laat en vormde het geen oorspronkelijk structurerend en perspectief gevend element in hun theologie. Om dit op het spoor te komen, moet Thomas zelf worden geïnterpreteerd. Er is bij Thomas immers hier en daar sprake van geweldige dingen, die hij slechts terloops zegt en die hij nog niet heeft ingebracht in de fundamentele opzet van zijn theologie. In dit verband wijst Rahner op de doctoraatsthese van *Siller*, over de onbegrijpelijkheid Gods, waarin je kunt zien hoe Thomas in zijn schriftcommentaren hieromtrent diepzinniger en radikaler spreekt, dan in zijn systematisch theologische werken, waarin hij ook aan schooltheologie doet en sommige dingen ook weer onschadelijk maakt. Soms moet er dus van Thomas tegen Thomas geleerd worden.

Dat moet ook, omdat er bij Thomas natuurlijk ook zaken te vinden zijn, die verschrikkelijk zijn. Rahner vertelt hoe hij van iemand gehoord heeft - terloops opmerkend geen thomist te zijn en zich zo als het ware verontschuldigend, dat hij het enkel van horen zeggen heeft - dat Thomas ontkent dat men voor een ander zou kunnen hopen. "Ik vind dat iets verschrikkelijks. Als ik niet voor u zou kunnen en moeten hopen, zou ik het ook niet vertrouwen om voor mijzelf te hopen". Er moeten dus ook zaken bij Thomas eenvoudigweg worden afgewezen en er zijn duidelijk gevallen, dat Thomas ook nog niet met zichzelf is klaargekomen. Rahner geeft daar een voorbeeld van. Er zijn bij Thomas

namelijk intellectualistische voorkeuren te vinden, die helemaal niet overeenstemmen met de oergrond van Thomas. Bijvoorbeeld, wanneer Thomas het wezen van de *visio beatifica* alleen opvat als intellectuele kennis. Dan kan gezegd worden: dit is een manier van uitdrukken, die iets anders niet loochent, maar wanneer Thomas de perichorese van *ens*, *verum* en *bonum*, die hij kent, radikaler zou hebben gebruikt, zou hij dit anders hebben geformuleerd. En zo gelooft Rahner ook, dat bij Thomas sprake is van een niet helemaal uitgewerkte, maar in de grond wel geweldige metafysica van de vrijheid, of dat daarvan wel sprake zou kunnen zijn, welke het schoolthomisme niet duidelijk genoeg gezien heeft.

Heeft Rahner voor zijn eigen cursussen, als docent Thomas inhoudelijk bestudeerd en gebruikt voor zijn colleges?

Rahner wordt nu zeer aarzelend. Hij begint met te zeggen, dat in de voorconciliaire periode, toen hij docent was te Innsbruck, alle nadruk op de hoorcolleges heeft gelegen. Er was nauwelijks sprake van werkcolleges. Hij kan het zich niet meer herinneren, maar het lijkt hem niet waarschijnlijk, dat hij in die werkcolleges of anderszins veel met Thomas te maken heeft gehad. Hij is van mening, dat hij als theoloog wel een zekere grondinspiratie heeft gehad en dat hij die ook wel gebruikt heeft, maar, afgezien van *Geist im Welt* en *Hörer des Wortes*, heeft hij enkel losse thema's behandeld, die hem van buitenaf werden aangereikt. Uit de veertien banden van zijn *Schriften zur Theologie* blijkt, hoe Rahner zich als theoloog met van alles en nog wat heeft beziggehouden. *Thomas*, *Scotus*, *Origenes* of *Augustinus* worden daarbij niet omwille van zichzelf of als zelfstandig onderwerp bestudeerd, maar juist met het oog op vragen van mensen van deze tijd.

Als docent heeft Thomas alleen maar gedoceerd: *de Deo creante et elevante*, *de gratia*, *de poenitentia/de extrema unctione*. In Innsbruck heeft Rahner nooit de christologie of de triniteitsleer gedoceerd. Dat deed zijn collega-dogmaticus. Tussendoor merkt Rahner nog op, dat er zes semesters lang tien uur per week dogmatiek werd gegeven, waarbij niemand het gevoel had

teveel tijd te hebben, eerder nog te weinig, om zaken echt dogmatisch en filosofisch uit te diepen. Dat maakt wel duidelijk, wat voor een tekort er in de huidige theologiestudie aan cursussen dogmatiek bestaat. Vroeger was dogmatiek eenvoudig hêt vak. Er werd wel wat exegese en kerkgeschiedenis gegeven en de liturgie stelde al helemaal niets voor. Zo hoeft het tegenwoordig niet meer te zijn en zo kan het ook niet meer zijn, maar hoe zou in de huidige theologische situatie Thomas nog tot gelding gebracht kunnen worden?

In de reeks 'Denkers over God en wereld' heeft *Vorgrimmler* een boekje over Rahner gepubliceerd (Lannoo 1960). Daarin beweert deze, dat de toewending van de wereld van de moderne theologie te danken is aan de herontdekking van Thomas in zijn eigenlijke bedoelingen en dat bij die ontdekking Rahner een grote rol gespeeld heeft met zijn dissertatie *Geist im Welt*.

Is Rahner het eens met het gesignaleerde verband tussen een toewending naar de wereld van de theologie en de herontdekking van Thomas van Aquino en is Rahner het ermee eens, dat hij hierin zelf een rol gespeeld heeft?

Vooraleer ik de vraag helemaal uitgesproken heb, begint Rahner al met zijn antwoord. Hij is van mening, dat aan deze opvatting vermoedelijk juist is, dat het transcendentiaal-maréchalische via *Geist im Welt*, dat wil zeggen: in het begrip *conversio ad phantasma* een correctie heeft betekend, als het gaat om de houding ten opzichte van de wereld. Dit woord phantasma kan overigens nu het beste worden vertaald met: concrete werkelijkheid, geschiedenis, vrijheidsvoltrekking, "voor mijn part ook met samenleving". De correctie is hierin gelegen, dat dit begrip begrijpelijk heeft gemaakt, dat de geest alleen als transcendentie aan zichzelf wordt bemiddeld in de ontmoeting met de materie, met de geschiedenis van de medemens.

Rahner zou ook willen zeggen, dat hij altijd al, maar vandaag de dag wel heel sterk benadrukt, hoewel, zegt hij, het wel niets met Thomas zal hebben te maken, dat het binnenhalen van God in de moderne theologie als stoplap voor de mens en zijn geluk en zijn zogenaamde zelfverwerkelijking, de grootste ge-

meenheid en schaamteloosheid tegenover God is. Rahner is overtuigd van het niet kunnen en mogen *gebruiken* van de transcendentie. Wij zijn er voor God, en alleen waar wij ons overgevend en onvoorwaardelijk, samen met Jezus Christus de gekruisigde, laten vallen in de onbegrijpelijkheid Gods, zijn wij werkelijk christenen. "En al die moderne onzin over zelfverwerkelijking, waarin helemaal geen begrip meer voor ascese en dergelijke bestaat, dat binnenhalen van de lieve God voor bijvoorbeeld de politiek, de derde wereld, enzovoort, dat komt van de duivel."

Het moet goed verstaan worden, dat het voor Rahner helemaal geen vraag is, dat wij veel meer zouden moeten doen voor de derde wereld en veel kritischer zouden moeten zijn op het west-europese establishment. Hij herinnert eraan, dat hij zich ook drukgemaakt heeft voor een vooroplopen in de ontwapening en dat hij ook helemaal niets heeft tegen de politieke theologie van Metz. Maar het wordt voor Rahner onzin, wanneer beweerd wordt, dat in bijvoorbeeld Nicaragua met de val van Somoza het Rijk Gods is begonnen en dat daar geen gevangenen meer hoeven te zijn, omdat iedereen daar van iedereen houdt. "Ze slaan daar mekaar toch ook alweer net zo dood als vroeger". Maar zich van deze onzin distanciërende voelt Rahner zich toch uitdrukkelijk links-katholiek. Het gaat hem daarbij om wat anders, dan de moderne ketterij, waarin God er alleen nog maar is om stoplap te zijn, voor wanneer de mens, die de lieve God toch het liefst helemaal zou willen afschaffen, er alleen niet meer uitkomt. Met deze pseudo-humanistische, horizontalistische theologie wil Rahner niets van doen hebben, al herhaalt hij met nadruk, niets te hebben tegen politieke- en bevrijdingstheologie. "Maar ik ben van: *Adoro te devoto, latens deitas*, met Thomas en met, in de grond van de zaak, ook een *Przywara*."

Begrijpt Rahner het, wanneer mensen beweren, dat hij een receptor van Thomas is? Zou hij dat willen bevestigen?

Rahner aarzelt en begint met te zeggen, dat hij nooit een commentator van Thomas is geweest, afgezien misschien van zijn dissertatie. "Ik heb geen verhouding tot Thomas, zoals een oude Dominicaan die gehad heeft en die ook krachtens ede hebben moest.

Als Thomas mij van pas kwam, was dat goed, en als ik iets wilde verdedigen, waarbij ik me eventueel tegen bepaalde mensen op Thomas kon beroepen, dan kwam dat heel goed uit". Hij geeft als voorbeeld, hoe hij op grond van de patristiek en de *la Taille* ervan overtuigd geraakt was, dat de *pax cum ecclesia* niet buiten het sacrament van de boete mocht worden gelaten, hetgeen op *Vaticanum II* in *Lumen Gentium* ook is gesanctioneerd. In deze kwestie heeft Rahner zich op Thomas roepen, die dit inzicht nog had, hetwelk daarna vijf eeuwen lang volledig is vergeten. Een ander voorbeeld is Rahners fundamentele overtuiging, dat *zijn* en *bij-zich-zijn* hetzelfde zijn en dat een zijnde, naarmate het zijn heeft, bij zichzelf is. Of nog een ander: zijn overtuiging, dat vrijheid ten laatste persoonlijke zelfvoltagekking is en niet keuze-vrijheid. En over de dood zegt Rahner: "Ik geloof, dat als men de metafysica van de materie in filosofische zin ernstig neemt, mijn theorie, dat men in de dood niet a-kosmisch, maar al-kosmisch wordt, een fundament bij Thomas heeft". Maar consequent is Thomas hier zijns inziens niet altijd. Als Thomas zijn eigen theorie van *anima est forma corporis* radicaal serieus genomen had, dan had hij toch eigenlijk niet van een *anima separata* mogen spreken. Er zijn dus punten, waarbij men, tegen Thomas in, *thomanischer* kan zijn dan Thomas zelf.

Ik geef Rahner mijn indruk, dat ook zijn werkwijze verwantschap vertoont met die van Thomas, in zoverre hij, bijvoorbeeld in *Hörer des Wortes*, er op uit is, zo fundamenteel mogelijk te begrijpen hoe iets kan/moet zijn, zó dat ook ontologisch mogelijk is, wat wij geloven, bijvoorbeeld aangaande 's mensen mogelijkheid om God te horen.

Uit de manier waarop Rahner hierop ingaat, blijkt dat hij waarschijnlijk toch niet helemaal gehoord heeft wat ik heb willen zeggen. Ik kan natuurlijk ook in mijn woorden onduidelijk zijn geweest. Hij begint met een opmerking vooraf, en dan gaat zijn reactie een heel eigen kant uit, zodat hij zich aan het eind moet afvragen, hoe hij gekomen is bij waar hij dan blijkt aangeland. Als onderdeel van het gespreksverslag geef ik dit gedeelte hier uiteraard geheel weer.

Rahner begint met op te merken, dat hij eigenlijk nooit een theologie heeft willen bedrijven, die het kerkelijk leerambt, daar waar het verplichtend is *in Frage stellt*. Dat is te zien in gevallen, waarin Rahner, niet in een laffe conformiteit aan het systeem, maar uit volle innerlijke overtuiging, veel heeft verdedigd waarvan men nu zou kunnen zeggen, en dat doet Rahner zelf ook wel, dat het zakelijk toch anders is en dat hij het ook vroeger wel anders had kunnen zien. Zo heeft hij er zich bijvoorbeeld voor ingespannen de leer van het behoren tot de kerk, uit *Mystici corporis* te verdedigen en zo te interpreteren, dat men er ook mee uit de voeten kon. "Dat zou ik nu toch anders doen". Een ander voorbeeld is het verdedigen van het document van Johannes XXIII, *Veterum Sapientia*, over het latijn als kerkelijke taal. Rahner heeft dat verdedigd en geprobeerd het geaccepteerd te krijgen. Hij heeft ook, op een zijns inziens verstandige, maar uiteindelijk toch verkeerd gebleken manier, het monogenisme uit *Humani Generis* van Pius XII verdedigd en gefundeerd. En tijdens de oorlog, toen Rahner in Wenen verbleef, heeft hij kloosterzusters wel conferenties gegeven over het hart van Maria. Op een vraag dat nu weer te doen, zou Rahner toch waarschijnlijk met *neen* antwoorden, zoals men er ook over twisten kan, of hij dit ook vroeger beter al niet had kunnen doen.

Er zijn natuurlijk ook gevallen, waarin hij, in alle eerbied verzet heeft aangetekend tegen leerambtelijke, nog niet gedefinieerde opinies, bijvoorbeeld rondom *Humanae Vitae* en de mogelijkheid tot de wijding van de vrouw. En hij is trots op zijn bijdrage aan een schrijven van de duitse bisschoppenconferentie over het kerkelijk leerambt. Daarin is sprake van een genuanceerde en ruimte scheppende stellingname ten aanzien van het interpreteren van uitspraken voor het leerambt. Het is ook de basis geweest voor de zogenaamde *Königsteiner Erklärung* van de duitse bisschoppen over *Humanae Vitae*.

Niettemin vraagt Rahner zich vandaag de dag af, of hij in het proberen te verdedigen van het kerkelijk leerambt toch ook niet teveel van het goede gedaan heeft.

Nu merkt Rahner zelf op, dat het allemaal niet zoveel meer met

Thomas heeft te maken en hij grijpt terug naar het citaat van Vorgrimmler (vergelijk blz. 81), waarin sprake was van de rol van Rahners theologie bij de toewending van de theologie naar de wereld toe.

Dit vormt een aanleiding voor hem om te wijzen op iets wat hij erg komisch vindt. Mensen als Metz en Eichert verwijten Rahners theologie juist dat zij te aprioristisch is, te transcendentalistisch en dat er geen sprake is van een ontmoeting met de concrete God van de geschiedenis in de concrete maatschappelijk-politieke situatie, waarin men feitelijk leeft; althans dit aspect komt volgens hen veel te kort. Maar dit perspectief is volgens Rahner in zijn theologie toch principiëel open. Of het altijd voldoende is uitgewerkt is dan nog een andere vraag.

"Ik heb nooit het einde van de burgerlijke theologie verkondigd. Daaronder kan men iets zinvols verstaan, maar ik heb het niet gedaan. Dat moeten anderen doen. Ik beschouw mijn theologie niet als een algemene, universele en definitieve theologie. Ieder doet dit of dat; ieder grijpt dit of dat gezichtspunt eruit en merkt helemaal niet, dat hij aan een heleboel andere dingen voorbijgaat. Dat is bij Thomas ook zo geweest".

Wat Rahner gezegd heeft over zijn theologiseren in een zeer positieve verhouding tot het kerkelijk leerambt, kan dat ook niet in verband gebracht worden met Thomas? Er wordt immers wel beweerd, dat onderwerping aan het leergezag iets is wat juist ook van Thomas geleerd kan worden.

Toen was er nog geen Heilig Officie, aldus Rahner. Er was nog geen Seper en geen Ratzinger. En in Rome werden ook niet alle boeken gelezen. Thomas zelf is bovendien als vernieuwer verdacht gemaakt en aangevallen, terwijl hij het toch goed heeft kunnen vinden met de pausen van zijn tijd. Thomas was een theoloog onder vele anderen, zij het een belangrijke en een geziene. De apotheose die Leo XIII teweeggebracht heeft, komt natuurlijk ook voort uit een historische ontwikkeling, via Cajetan en voor een deel door de Jezuïeten en de Dominicanen van de na-tridentijnse tijd. Maar Rahner gelooft nooit zelf Thomas zulk een positie te hebben toegekend, want die heeft hij ook niet.

Hij is niet, zoals *Leo XIII* zegt, de zee, waarin alle rivieren van wijsheid zijn uitgemond, zodat wij alleen nog maar bij Thomas ons licht hoeven op te steken. Dat is allemaal overdreven en onzin.

"Mij is Thomas sympathiek, omdat hij bij alle spirituele aandacht, die hij ook heeft en die men ook, bij nauwkeurig luisteren, bij hem kan aantreffen, toch nuchterder en zakelijker is dan andere middeleeuwse theologen. Ik heb het *Itinerarium mentis in Deum* van *Bonaventura* met geestdrift gelezen en ook over zijn liefdes-theologie geschreven. Dat is, komischerwijze, door een beierse Capucijn bestreden, als niet bonaventuriaans. Die had in Rome louter thomistische filosofie en theologie gehad. Ik behoor niet tot degenen die Thomas een absolute, met anderen niet meer vergelijkbare plaats inruimen, maar mij bevalt wel een zekere nuchterheid en zakelijkheid, waarin de spiritualiteit wat evenwichtiger en misschien ook wat nuchterder optreedt, dan bij menig middeleeuws theoloog, zoals *Bonaventura*, die ik als zelfstandig theoloog naast Thomas tot gelding laat komen".

Wanneer het gesprek nu gebracht wordt op het project, in het kader waarvan dit gesprek met Rahner wordt gevoerd, begint Rahner al hardop te denken, nog voordat goed en wel een vraag is geformuleerd.

Hij zegt, dat hem juist op dat moment een aantal principiële methodologische opmerkingen ten aanzien van ons onderzoek invallen, die hij eerst wil maken. Hij doet dat via een anecdote. Ooit heeft een nederlandse theoloog, Rahner weet niet meer wie, hem eens gezegd, dat zijn theologie heel mooi en interessant was, maar dat hij het zo jammer vond, dat Rahner nooit een woord van *Teilhard de Chardin* weergaf, ofschoon zijn hele theologie toch door *Teilhard de Chardin* was geïnspireerd. Hierop kon Rahner alleen maar zeggen: het spijt me, maar ik heb van *Teilhard de Chardin* zo goed als niets gelezen. Hiermee wil Rahner niet zeggen, dat zijn theologie van *Teilhard de Chardin* onafhankelijk zou zijn. Maar er bestaat een atmosferische en meta-literaire communicatie tussen theologen. Dat geldt ook bij een opmerking als zou Rahners theologie geïnspireerd zijn door Johannes van

het Kruis, op het punt van de door Thomas nog niet voldoende uitgewerkte onbegrijpelijkheid Gods. Ook hier moet Rahner zeggen: wie weet? Er kan hier sprake zijn van een dergelijke atmosferische, metaliteraire, maar in zeker opzicht buitengewoon belangrijke beïnvloeding.

Zo heeft bijvoorbeeld, *Urs von Balthasar* indertijd van Rahners *Geist im Welt* beweerd, dat het in bepaald opzicht fictiaans was. "Ik heb nog nooit één regel van *Fichte* gelezen."

Volgens Rahner hebben we hier met iets belangrijks te maken, wanneer het om de zogenaamde werkingsgeschiedenis gaat. En daarbij is het dan ook nog eens een keer zo, dat een denker die een dergelijke atmosferische werkingsgeschiedenis heeft, ook zelf ongetwijfeld weer atmosferisch is beïnvloed. Thomas is ook niet uit de hemel komen vallen. Hij was op zijn manier geniaal, maar er was een atmosfeer, waarin hij leefde en dacht, waartoe ook aannemelijkheden behoorden, die vanuit een andere gezichtshoek helemaal niet meer aannemelijk zijn. De vraag naar de werkingsgeschiedenis blijkt zo wel een erg moeilijke vraag te zijn.

Is het probleem bij deze atmosferische beïnvloeding niet, dat deze nauwelijks te meten en dus ook maar uiterst moeilijk wetenschappelijk is vast te stellen?

Juist hierom hebben wij in het zogenaamde Draaiboekproject het voornemen, om ons te beperken tot auteurs van wie kan worden aangetoond, dat zij ofwel leerlingen van Thomas zijn geweest, ofwel (de) werken van Thomas gelezen en bestudeerd hebben en op die manier een historisch aanwijsbare band hebben met Thomas. Onzes inziens heeft het enkel zin ons van dergelijke auteurs af te vragen of en in hoeverre zij door Thomas zijn beïnvloed.

Rahner merkt hierbij op, dat er in de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste theologen geweest zijn, ook Dominicanen, die Thomas uitvoerig gelezen en bestudeerd hebben, voor wie hij de alpha en de omega was en die toch eigenlijk niets van Thomas hebben begrepen. En er zijn er misschien wel anderen geweest, die zich nog niet eens zo intensief met Thomas hebben bezig gehouden, maar die heel bewust een bepaalde ge-

dachte van Thomas hebben opgenomen, die op een of andere manier toch van beslissende betekenis is geweest.

Rahner lijkt ermee te zeggen, dat het criterium van het historisch aanwijsbare contact met het oeuvre van Thomas niet het enige criterium kan zijn. Hij zou echter ook wel volgens deze weg te werk zijn gegaan, vermoedt hijzelf. Wel vindt hij, dat wij ons moeten afvragen, of het ook niet zo zou kunnen zijn, dat men bepaalde inhoudelijke theologische en/of filosofische thema's uit Thomas' werken naar voren haalt, die, ondanks alle atmosferische beïnvloeding van ook Thomas zélf, bij hem buitengewoon duidelijk zijn, maar die nooit een, wat Rahner noemt, absolute receptie in het totaalbewustzijn van de kerk hebben gekregen, maar die zich toch aantoonbaar verder doorgezet hebben als thomistisch of thomanisch. Zou een werkingsgeschiedenis van Thomas niet nawijsbaar zijn, wanneer gezegd kan worden: deze en deze thema's zijn door Thomas geproclameerd, duidelijk geworden en zijn niet als algemeenheden en vanzelfsprekendheden van de *Doctor Communis* in het algemeen bewustzijn van de kerk verdwenen, maar juist als vruchtbaar en uitdagend verder doorgegeven. Maar misschien is deze conceptie niet goed uitvoerbaar, denkt Rahner hardop, want de grote vraag is dan natuurlijk wat in deze zin van het woord *thomanisch* is.

Bij wijze van voorbeeld vertelt Rahner dan van zijn voorganger te Innsbruck, *Stuffer*. Die heeft in de twintiger jaren een boek geschreven, waarin de scheppingsleer van Thomas uiteengezet werd tegen volgelingen van *Bañez*, met hun *praemotio physica*. Deze *Stuffer* heeft volgens Rahner bij Thomas misschien toch iets gezien, dat wellicht door Thomas zelf en ook later niet gezien is en dat toch fundamenteel theologische radikale betekenis zou kunnen hebben. Volgens *Stuffer* namelijk, werkt God enkel op de wereld in door het stellen van creatuurlijke potenties en niet als een afzonderlijk werkende factor binnen de keten van de wereld. Dat is misschien een gevaarlijke en problematische, maar in ieder geval, ook voor Rahner, fundamentele aannemelijkheid, bijna een vooronderstelling, die in de grond van de zaak door Thomas gezien en door de schoolthomisten over het hoofd gezien is en weer ontdekt, door iemand die een schat heeft opgegraven en misschien helemaal niet gemerkt heeft

wat daar voor een springstof in zit. *Stuffer* heeft dus een specifiek thomanisch gebleven leerstelling herontdekt. Maar principiëel is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat iemand opnieuw een geniale inval krijgt, die een ander tweehonderd jaar eerder ook gehad heeft. Dan is er sprake van een broederlijke gelijkenis, maar niet van de werkingsgeschiedenis van de eerste geniale inval.

Wanneer ik Rahner recapituleer met te stellen, dat het ook een mogelijkheid zou zijn de werkingsgeschiedenis van Thomas op te speuren door het volgen in hun ontwikkeling van als specifiek thomanisch vastgestelde thema's, zegt Rahner nadrukkelijk:

Neen. Bij het onderzoeken van de werkingsgeschiedenis van Thomas is de enige zinvolle stap, minstens als eerste, die welke wij ons hebben voorgenomen. Daar waar algemeen toegegeven wordt, dat Thomas gewerkt heeft, daar hebben wij natuurlijk met de eerste trillingen van Thomas' werkingsgeschiedenis te doen.

Hij vraagt of hij het goed begrepen heeft, dat wij de werkingsgeschiedenis van Thomas sinds de tijd van Thomas zelf willen onderzoeken. Als dat zo is, acht hij het ook een belangrijke vraag, in hoeverre wij erover nadenken hoe het traditionele thomisme zich heeft veranderd. Rahner wijst erop, dat bijvoorbeeld de *praemotio physica* van *Bañez* beschouwd werd als de ware interpretatie van Thomas zelf. Met andere woorden: het werd als de leer van Thomas beschouwd. Maar de laatste veertig jaar zijn er geweest, die zeggen dat die interpretatie onthomanisch en veeleer scotistisch is. Dit brengt Rahner ertoe op te merken, dat de misverstanden die zich in de loop van de tijd ten aanzien van Thomas hebben voorgedaan, toch ook tot zijn werkingsgeschiedenis behoren, want op de een of andere manier is Thomas toch vermoedelijk ook de schuld van die misverstanden.

We zijn zo terecht gekomen bij de problematiek van de onduidelijkheid van woorden als *invloed*, *werkingsgeschiedenis* en *receptie*. Die blijken steeds weer op verschillende manieren te worden gehanteerd. En het is zeker een vraag, waar de misverstanden omtrent een auteur hun plaats hebben. Horen die

bijvoorbeeld wel bij de *werkingsgeschiedenis*, maar niet bij de *invloed* of de *receptie*?

Volgens Rahner gaat het hier om een niet gering probleem, met name niet als het om grote denkers gaat. Die hebben immers altijd iets ambivalents. Dit in tegenstelling tot Rahners directe docenten. Wat die gezegd en geleerd hebben kan vrij direct worden vastgesteld en verteld. Maar neem nou *Nietzsche*. Is hij nou enkel de godloochenaar of steekt er in zijn filosofie ook nog heel wat anders? Zo is Thomas als het ware ook een groot bos, waaruit ieder het bouwhout voor zijn eigen bouwwerk kan halen, wat de vraag naar de *werkingsgeschiedenis* nog ingewikkelder maakt. En dan zien we er nog maar van af, dat het juist bij een grote geest nogal eens voorkomt, dat hij niet gereflecteerd heeft over de interne samenhang van zijn verschillende uitspraken, zodat de een hem de ene en de ander hem de andere kant uit ziet gaan. En het is a priori evident, dat ook Thomas zich, zonder het te merken, heeft tegengesproken.

Zo gaan er veel stromingen van Thomas uit. Suarez was ervan overtuigd, dat hij een getrouw Thomasvertolker was. Rahner verwijst naar de controversen, die tot in onze eeuw heeft voortgeduurd, waarin de Jezuïeten bestrijden, dat het *esse* - werkelijk van *essentia* onderscheiden-waardoor Jezus' mensheid bestaat, het goddelijke *esse* van het Woord is. Volgens de Jezuïeten was dit een grote onnoztheid en zij hielden het ook voor niet-katholiek. En nog steeds is het de vraag wat hier nu wel en niet thomistisch is. Het kan best zijn, dat Thomas zich ook in deze kwestie heeft tegengesproken.

Zo dijt de problematiek van de *werkingsgeschiedenis* alsmaar uit. "Is Cajetanus een getrouwe Thomasinterpret of maakt hij uit de historische Thomas een Thomas van het Cajetanisme? Zulke vragen zijn gegeven". Hier moeten ook Barokthomisten als Billuart en de Carmelieten van Salamanca genoemde worden. Die wilden allemaal thomistisch zijn, maar wat hebben zij uit Thomas gemaakt? Maar dat Thomas bij hen werkzaam geweest is, lijkt voor Rahner geen vraag.

Maar er zullen in de lange geschiedenis van het Thomisme toch wel perioden zijn, waarvan gezegd kan worden, dat juist die van belang zijn, als het erom gaat de werkingsgeschiedenis van Thomas te bepalen.

Rahner beaamt dit. Het gaat dan vooral om perioden, waarin men zich zeer intensief met Thomas heeft beziggehouden en men zich ook op hem heeft beroepen. Dat Thomas in een dergelijke periode gewerkt heeft is, opnieuw, geen vraag. Wel natuurlijk, hoe hij gewerkt heeft, hoe hij gerecipieerd en geïnterpreteerd is. Wat er dan precies werkzaam geworden is en wat er vergeten is. En opnieuw geeft Rahner het voorbeeld van Bañez, die niets anders dan een radicale thomist wilde zijn, maar misschien wel voor drie kwart scotist was, zonder dat hij het heeft gemerkt. Maar de werkingsgeschiedenis van Thomas is hier grijpbaar.

Een knooppunt van Thomas' werkingsgeschiedenis is voor Rahner zeker de beweging van het cajetaans thomisme naar het barokthomisme, in welk verband Rahner ook de naam van *M. Cano* laat vallen.

Ook van belang is het thomisme in de *pianische Epoche*, dat wil zeggen, de periode van ongeveer 1800 tot ongeveer 1950, zo genoemd naar de vele pausen met de naam *Pius* in deze periode: *Pius VII* tot *Pius XII*. Dit thomisme is van belang, omdat het mee het oordeel zal bepalen over het katholicisme van de napoleontische restauratie tot en met *Pius XII*. Het gaat om de periode, waarin bijvoorbeeld *Rosmini* werd onderdrukt en de *Tübinger Schule* ook niet tot zijn recht heeft kunnen komen; waarin *Newman* wel kardinaal geworden is, maar toch geen echte betekenis heeft gehad. Moet dit nu allemaal zo? Had dit kunnen worden vermeden? En Rahner herhaalt nog eens, dat de vraag naar de beoordeling van het restauratieve thomisme praktisch identiek is met de vraag naar de beoordeling van de kerk in de *pianische Epoche*. Hij is van mening, dat deze periode niet vanzelfsprekend in de ban moet, alsof de restauratieve thomisten uit deze periode domkoppen waren. Het is wel een vraag, waarom mensen als *Garrigou-Lagrange* en *Hugon* waren zoals ze waren, maar dat is misschien een onoplosbaar probleem in het kader van de geestesgeschiedenis. Misschien moest het wel zo. Rahner

is van mening, dat er nu een nieuwe Thomasreceptie zou moeten komen, anders dan die van de *pianische Epoche*, maar een, waarin Thomas in ieder geval niet gewoonweg mag verdwijnen. Wanneer het gaat over de Jezuïeten en het thomisme, komt Rahner te spreken over de controverse *de Gratia*, waarin Dominicanen en Jezuïeten elkaar als des duivels hebben bestreden. Eigenlijk is er nog nooit naar gevraagd, wat er achter deze controverse heeft gezeten. Volgens Rahner hangt deze controverse samen met de toenmalige geestelijke situatie. De Jezuïeten dachten tegenover het Calvinisme enkel staande te kunnen blijven met hun theorie en niet met die van de Dominicanen. Aan de andere kant was met *Bañez* in het augustinisme een dergelijke verschuiving opgetreden, dat ook al wel bijna gezegd kon worden, dat het calvinistisch geworden was. Het conflict had bovendien nog van doen met de situatie van het toenmalige humanisme. De Jezuïeten hadden een theologie waarin dit humanisme open tegemoet getreden werd.

Men kan zich voorstellen, dat achter dit alles ook een bepaalde Thomasreceptie steekt bij de Jezuïeten, maar weten doet Rahner dat niet. Men zou kunnen zeggen, dat de grote distinctie tussen natuur en genade, zoals die bij Thomas gegeven is en die groter was dan in het onmiddellijk voorafgaande augustinisme, zich pas goed doorzet in de zestiende eeuw. "Maar misschien is dit ook niet waar", fluistert Rahner.

Een belangrijke periode in de geschiedenis van het Thomisme, is voor Rahner ook die, waarin de Dominicanen Thomas gaan interpreteren als hun genuïne, grote theoloog, waarbij Rahner ook weer Cajetanus en het barokthomisme noemt, evenals het thomisme van de negentiende eeuw, waarin Thomas zo helemaal als *dé Doctor Communis* wordt opgevoerd en als *dé filosofisch-theologische representant* van het katholieke christendom. Dat dit gebeurd is, moet te maken hebben met een belangrijke rol die italiaanse thomisten gespeeld hebben, maar hier moet zeker ook aan *Kleutgen* gedacht worden. Opvallend hierbij is, dat *Kleutgen* zelf helemaal niet wat je noemt een restauratieve theologie heeft genoten. Hij was leerling van *Hermes* en *Günther*. Er moet wel ergens een reden zijn, waarom hij plotseling besloten heeft en opgeroepen tot een terugkeer naar vroegere filosofen en theologen (vergelijk

zijn werken: *Theologie der Vorzeit vertheidigt*, en *Philosophie der Vorzeit vertheidigt*) hetgeen Leo XIII zeer autoritair overgenomen heeft, zo dat zelfs voor de Jezuïeten Thomas' Summa en Quaestiones de eigenlijke handboeken werden, hoewel zij als zodanig nooit zijn gebruikt.

De terugkeer naar Thomas kan als restauratie worden geïnterpreteerd, maar kan het ook gezien worden als een poging zich als kerk beter tot de nieuwe tijd te kunnen gaan verhouden?

Rahner vindt het in dit verband komisch, dat Leo XIII inderdaad, in tegenstelling tot Pius IX een open en in zekere zin liberale man was. Hij zal dan ook niet ontkennen, dat Thomas een zodanige theoloog geweest is, dat hij niet meer is te overtreffen. En tot bij Pius XII, in diens *Humani Generis*, vinden we de komische voorstelling van zaken, dat er natuurlijk wel een geschiedenis, een ontwikkeling van het Dogma geweest is, zoals die er ook in de filosofie geweest is, met een langzame en gecompliceerde ontwikkeling van de begrippen, maar dat die begrippen nu op de een of andere manier niet meer te overtreffen zijn en de ontwikkeling dus is gestopt. Vanuit een dergelijk denken is de restauratieve tendens wel te begrijpen en psychologisch te funderen in een niet verwerkte schok ten gevolge van de mentaliteit van de Verlichting en ten gevolge van wat er tijdens en na de franse revolutie gebeurd is.

Wat de mogelijke invloed van Thomas op de theologie van de reformatie betreft, daarvan is Rahner weinig op de hoogte. Hij weet, dat er onderzoekingen geweest zijn, veertig à vijftig jaar geleden, naar de invloed van Suarez en zijn filosofie op de Lutherse orthodoxie. Het schijnt dat vóór Lessing de Lutherse orthodoxie net zo barokscholastiek was als de katholieke, maar Rahner weet niet in hoeverre men zich ook uitdrukkelijk met Thomas heeft bezig gehouden.

Rahner wil het gesprek gaan afsluiten. Wij zijn inmiddels ruim tweeënehaluur aan de praat en het is duidelijk, dat vermoeidheid een rol gaat spelen. Hij maakt nog een opmerking tot slot.

Die opmerking heeft te maken met waar we al eerder over gesproken hebben: het doen van receptie-onderzoek aan de hand van thema's en kwesties. Rahner heeft behoefte een kwestie alsnog te noemen, waarbij hij bekent er eigenlijk helemaal niets van af te weten. Het gaat om het fenomeen, dat de triniteitstheologie in de Hoge Middeleeuwen, van de Victorijnen tot aan Thomas, veel gedifferentieerder was en langs veel meer wegen ging, dan dit later het geval geweest is. Het zou interessant zijn na te gaan, waarom eigenlijk pas zo recentelijk, de thomistische triniteitstheologie als de vanzelfsprekende en door niemand bestredene de overhand gekregen heeft en waarom pas weer door dogmahistorisch onderzoek ontdekt is, dat het zo eenvoudig allemaal niet met de triniteitstheologie gesteld is en dat Thomas' alleenheerschappij op dit terrein ook bestrijdbaar is.

Het belang van dit gesprek binnen het kader van een onderzoeksproject naar de receptie van Thomas van Aquino in de theologie, vraagt om een nadere en uitvoerige analyse.

Hier willen wij dit gesprek toch enkel voor zichzelf laten spreken. Want ook op zichzelf bevat het gegevens die niet alleen voor het onderzoek naar de receptie van Thomas van Aquino belangrijk zijn, maar ook voor nader inzicht in de geschiedenis van een theoloog, die zichzelf dan wel niet als een kerkvader wenst te beschouwen, maar die onmiskenbaar een stempel gedrukt heeft op de theologie van deze twintigste eeuw.

Hoot 1:

Vergelijk in dit jaarboek p. 131-134.

J.G.J. van den Eijnden ofm
P. Valkenberg

"LIBER SCRIPTUS PROFERETUR / IN QUO TOTUM CONTINETUR"

Over: T. Miethe / V. Bourke, Thomistic Bibliography 1940-1978

In 1980 verscheen in de Verenigde Staten van Amerika een "thomistische bibliografie" over de jaren 1940 tot en met 1978¹. Daarmee beschikt het onderzoek naar Thomas van Aquino over een derde bibliografie, na die van Bourke over de jaren 1920-1940² en van P. Mandonnet en J. Destrez over de periode tussen circa 1880 en 1920³.

In dit artikel willen we kort nagaan, wat de waarde is van deze bibliografie van Miethe en Bourke als werkinstrument voor onderzoek naar het werk van Thomas van Aquino. Daartoe vergelijken we de gegevens van deze bibliografie met twee gerenommeerde bibliografische tijdschriften, namelijk met het Bulletin Thomiste voor de periode 1940 tot 1965 en de Rassegna di Letteratura Tomistica voor de periode 1966 tot en met 1978.

Daarnaast is het verschijnen van deze nieuwe bibliografie een goede aanleiding om globaal een aantal opvallende verschijnselen te beschrijven die zich hebben voorgedaan in het onderzoek naar Thomas van Aquino in de periode na 1940.

I.

De bibliografie van Miethe en Bourke bevat over een totaal van 39 jaren, 4097 titels; de bibliografie van Bourke over de jaren 1920-1940 geeft 4764 titels⁴, terwijl de bibliografie van Mandonnet en Destrez 2219 titels kent, en 2282 in de tweede druk.

Deze opsomming laat twee konklusies toe: (a) het aantal werken over Thomas van Aquino is in de periode 1940-1978 drastisch gedaald, vergeleken met de periode 1920-1940; (b) de bibliografie van Miethe en Bourke heeft minder titels opgenomen.

Een vergelijking met de bibliografische tijdschriften leert ons dat konklusie (a) niet erg waarschijnlijk is: het Bulletin Thomiste noteert voor de jaren 1924-1939 7131 titels, en voor de jaren 1940-1965 15.049 titels, terwijl de Rassegna di Let-

teratura Tomistica over de jaren 1966-1978 nog eens 15.427 titels verzamelt.

Het gemiddeld aantal titels per jaar loopt dan ook uiteen: van ongeveer 57 titels per jaar voor Mandonnet/Destrez (1880-1920), via 105 per jaar voor Miethe/Bourke (1940-1978), 227 per jaar voor Bourke (1920-1940) en 446 en 579 per jaar voor het Bulletin (respectievelijk over 1923-1939 en 1940-1965) tot 1187 gemiddeld per jaar voor de Rassegna (1966-1978).

Het aantal titels over Thomas lijkt dus na 1940 eerder toe dan af te nemen. Tegelijkertijd bevat de bibliografie van Miethe en Bourke minder titels dan de vergelijkbare bibliografie van Bourke, die veel minder jaren bestrijkt. Derhalve moet welhaast worden aangenomen dat Miethe en Bourke bij de selectie van op-te-nemen titels strengere maatstaven hebben gehanteerd dan Bourke in de eerdere bibliografie. Beide bibliografieën nemen weer aanmerkelijk minder titels op dan de bibliografische tijdschriften. Heelaas wordt echter in de inleiding van de bibliografie over 1940-1978 niets vermeld over de gehanteerde selectiekriteria. Wij zullen ze dus zelf moeten zien vast te stellen.

Vooraf nog een paar meer uiterlijke en algemene opmerkingen over de bibliografie van Miethe en Bourke:

- In verband met de stijgende drukkosten en met nieuwe technische procédés, worden tegenwoordig steeds meer boeken niet meer in drukletters gezet. Bij de onderhavige bibliografie is dat ook grotendeels het geval: terwijl de inleiding, de lijst van werken van Thomas van Aquino en de tussenkopjes in drukletters zijn gezet, moeten we het voor de eigenlijke bibliografie met een typemachineletter doen. Dat bevoordert de leesbaarheid niet: de eentonigheid wordt groter (geen cursieven, geen 'vette' letters) en het arsenaal aan leestekens is zeer beperkt (geen accents aiguës, circonflexes, graves, geen Umlaut etc).
- De relatieve onbekendheid met andere talen dan de engelse zorgt voor een groot aantal schrijffouten bij buitenlandse titels. Een greep uit de eerste drie bladzijden van de bibliografie:
 - nr. 16 lees: riguado voor riquardo
 - nr. 28 lees: alcune pubblicazione voor alceene pubblicazione
 - nr. 30 lees: réligieuse voor réligeuse
 - nr. 34 lees: Einführungen voor Einführungen
 - nr. 35 lees: Doctör Communis voor Communes.

Ook eigennamen vallen nogal eens ten prooi aan verkeerde spelling; zo treffen wij in de "personal name index" (p.291-318) onder andere aan: G. Geenan (voor:Geenen), F. de Griju:(voor de Grijs), H. Schooner (voor:Shooner), G. Verkeke (voor:Verbeke) enz.

- Een aantal titels wordt niet in de oorspronkelijke versie vermeld, maar in engelse vertalingen. Zo bijvoorbeeld van Karl Rahner⁵:

Hearers of the Word, New York 1969 (nr.2809)

Theological investigations, 5 vols. Baltimore 1964-7 (nr.2812)

En van E. schillebeeckx treffen we aan:

Revelation and Theology, New York 1967-1968 (nr.2819)

II.

Ons onderzoek naar de motivatie van de keuze, die is gemaakt bij het samenstellen van de bibliografie door Miethe en Bourke, zal zich in het volgende beperken tot de theologie, de discipline waarin wij onderzoek doen, en waarin wij dus ook het meeste geïnteresseerd zijn. Juist daarom is het verhelderend, de verhouding te bezien tussen het aantal titels dat onder theologie en onder filosofie wordt gerangschikt. De beide secties theologie en filosofie vormen de kern van de aan het Bulletin Thomiste en aan Mandonnet/Destrez ontleende indeling, die door alle bibliografieën wordt overgenomen⁶.

Het volgende schema geeft het percentage aan van het aantal titels dat in de bibliografieën aan filosofie, respectievelijk theologie wordt besteed, op het totale aantal titels.

	<i>filosofie %</i>	<i>theologie %</i>	<i>totaal%</i>
Mandonnet/Destrez	36	16	52
Bourke	40	31	71
Miethe/Bourke	49	17	66
Bulletin	29	30	59
Rassegna	18	12	30

Uit deze cijfers wordt duidelijk dat met name de Rassegna naar verhouding weinig titels opneemt over theologie en filosofie van Thomas. Het totale aantal titels dat de Rassegna jaarlijks opneemt is echter zeer groot. Daarom kan men beter stellen dat de Rassegna naar verhouding erg veel titels opneemt die gaan over bronnen, tijdgenoten en nawerking van Thomas. In de zojuist

(zomer 1982) uitgekomen aflevering van de Rassegna, die de literatuur bevat over 1979, staan bijvoorbeeld in de sectie bronnen 301 titels, en in de sectie tijdgenoten en latere ontwikkelingen 569 titels. Onder de theologie daarentegen slechts 108 titels, en onder de filosofie 189 titels.

Daarnaast is er soms een opvallend verschil tussen het percentage theologie en het percentage filosofie: in de bibliografie van Bourke en in de bibliografische tijdschriften is er een redelijk evenwicht tussen beide, zij het dat in de Rassegna de filosofie toch wel de overhand heeft. Maar in de bibliografieën van Miethe/Bourke en Mandonnet/Destrez overweegt de filosofie duidelijk. Uit de ons ter beschikking staande gegevens kunnen we met enige voorzichtigheid twee konklusies afleiden:

(1) Het lijkt erop alsof er in de belangstelling voor Thomas alleen in de eerste helft van deze eeuw een zeker evenwicht is geweest tussen theologie en filosofie. In de periode daarvoor was er voornamelijk een filosofische belangstelling: de heropleving van het thomisme in de katholieke kerk onder paus Leo XIII had immers vooral een filosofische achtergrond⁷. En na 1960 verschoof de aandacht van de katholieke theologie veelal naar andere onderwerpen en personen, en bleef de belangstelling voor Thomas van Aquino van theologen ten achter bij de belangstelling van filosofen en historici.

(2) Daarnaast lijkt de belangstelling van degenen die de bibliografieën over Thomas verzorgen eveneens verschoven in de richting van de filosofie: degene die de recensies van het Bulletin Thomiste vergelijkt met die van de Rassegna, zal bemerken dat er niet alleen een geografische verschuiving heeft plaatsgevonden in het Thomasonderzoek, maar ook een verandering van mentaliteit: natuurlijk valt daarbij allereerst op dat de inzichten met betrekking tot de vraag, wie of welke stroming mag gelden als de authentieke of orthodoxe vertolker van Thomas, nogal verschillen. Maar daarnaast menen wij dat kan worden aangetoond dat de benadering van het Bulletin meer een theologische, en die van de Rassegna meer een filosofische is. Dit komt vooral tot uiting in de toonzetting en de lengte van de recensies in respectievelijk de theologische en de filosofische sectie.

Ook Miethe en Bourke lijken een grotere interesse te hebben

in filosofische dan in theologische publikaties over Thomas: de omstandigheid dat er drie maal zoveel filosofische als theologische titels in hun bibliografie voorkomen, kan niet alleen worden geweten aan het afnemen van het theologische onderzoek naar Thomas:

onze vermoedens in dit opzicht worden bevestigd door de biografische gegevens achter in de bibliografie⁸, waaruit blijkt dat zowel Miethe als Bourke Ph.D. zijn, en dat zij beiden vooral publiceren op het gebied van de filosofie. Ook een gedeelte van de inleiding, "Recent developments in thomistic scholarship"⁹, handelt alleen over filosofische ontwikkelingen. Ook theologen als Metz en Rahner worden hier in een filosofisch kader behandeld.

Op grond van het voorgaande kan men vaststellen dat de bibliografie niet kan volstaan voor Thomas-onderzoekers die een zo volledig mogelijk overzicht willen; met name wat betreft de theologische publikaties, is deze bibliografie niet volledig. Deze algemene konklusie moet echter gesteund worden door meer gedetailleerd onderzoek. In het navolgende zullen wij dan ook twee voorbeelden laten zien van zulk detail-onderzoek, en wel aan de hand van een onderwerp uit de theologie, namelijk de christologie (III-P. Valkenberg) en een onderwerp uit de geschiedenis van de invloed van Thomas, namelijk de periode van het vroegste thomisme alsmede de zestiende eeuw (IV - J.v.d.Eijnden).

III.

Voornameijk op grond van bovengenoemde bibliografieën en bibliografische tijdschriften, werd een zo volledig mogelijk kaart-systeem samengesteld met betrekking tot de christologie van Thomas van Aquino.

Dit kaartsysteem omvat 873 titels, waarvan 33 titels afkomstig zijn uit de jaren voor 1920; 206 titels uit de periode 1920-1939 en 634 titels uit de periode 1940-1978. Aangezien de bibliografie van Miethe/Bourke deze laatste periode omvat, zullen wij ons daartoe beperken.

Van de 634 publikaties bleken

- 412 alleen in het Bulletin Thomiste voor te komen (65%)
- 145 alleen in de Rassegna di Letteratura Tomistica voor te komen (23%)
- 33 zowel in het Bulletin als in Miethe/Bourke (5%)
- 36 zowel in de Rassegna als in Miethe/Bourke (6%)
- 4 alleen in Miethe/Bourke voor te komen (0.6%)
- 4 uit andere bronnen afkomstig te zijn (0.6%)

Van de afzonderlijke bronnen bepalen we vervolgens het 'dekkingsgebied', dat wil zeggen de hoeveelheid van het totale aantal titels die men in één bron kan terugvinden.

Voor de periode 1940-1965 is het totale aantal titels 445.

Dekkingsgebied van het Bulletin: 99.3% (412+33)

Dekkingsgebied van Miethe/Bourke: 8.1% (33+3)

Voor de periode 1966-1978 is het totale aantal titels 186.

Dekkingsgebied voor de Rassegna: 97.3% (145+36)

Dekkingsgebied voor Miethe/Bourke: 19.9% (36+1)

Terwijl men dus met het Bulletin en de Rassegna werkinstrumenten in handen heeft die vrijwel alle titels geven die verschijnen over de christologie van Thomas, vindt men met behulp van de bibliografie van Miethe en Bourke slechts een tiende tot een vijfde van het aantal verschenen publikaties terug. Het 'dekkingsgebied' over de gehele periode 1940-1978 bedraagt slechts 12%.

In de voorgaande zinnen gingen wij er vanuit dat het kaartstelsel volledig was. Helemaal volledig zal het niet kunnen zijn, maar controle aan andere bronnen heeft geen nieuwe literatuur opgeleverd. Voor ons onderzoek is dit voldoende, want naarmate er meer literatuur in de periode 1940-1978 zal blijken te zijn verschenen, zal het dekkingsgebied van Miethe/Bourke nog kleiner worden.

Ook een vergelijking met de bibliografie van Bourke over de periode 1920-1940 valt ongunstig uit: voor die periode geldt voor het Bulletin een dekkingsgebied van 98.5% (137+66:206), en voor Bourke 33% (66+2:206). Vergeleken met het Bulletin Thomiste is het dekkingsgebied voor Bourke (1920-1940) beter dan dat van Miethe/Bourke (1940-1978): 33 tegenover 8 procent. Hiermee hebben wij echter eigenlijk nog geen recht gedaan aan de bibliografie van Miethe en Bourke: hoewel deze bibliografie zich niet strikt beperkt tot die titels waarin duidelijk wordt dat het over Thomas gaat¹⁰, besteedt zij toch voornamelijk aan-

dacht aan leven, werken en leer van Thomas zelf, en minder aan bronnen, tijdgenoten en algemene ontwikkelingen na Thomas: de sekties over bronnen, tijdgenoten en latere ontwikkelingen beslaan bij Miethe/Bourke een zesde deel van het geheel; in het Bulletin is het bijna een derde deel, en in de Rassegna praktisch de helft. Naarmate men dus het kaartstelsel meer toespitst op Thomas zelf, zal het 'dekkingsgebied' van de bibliografie groter worden.

Wanneer wij dus alle publikaties die handelen over tijdgenoten, bronnen en navolgers van Thomas, of waarin Thomas (dan wel zijn werken) niet uitdrukkelijk genoemd wordt, verwijderen, dan houden wij van de 634 titels uit de periode 1940-1978 er nog 231 over. Hiervan komen 67 titels in de bibliografie van Miethe/Bourke voor (29 eveneens in het Bulletin; 35 eveneens in de Rassegna). Het 'dekkingsgebied' van de bibliografie stijgt daarmee van 12% naar 29%.

Wanneer wij vervolgens al die titels weglaten, waarin sprake is van "thomisme", "scholastiek" en "Middelen eeuwen", en ook die titels waarvan alleen uit de bespreking in het Bulletin of de Rassegna, dan wel uit de titel van een bundel waarin zij zijn opgenomen, blijkt dat het daar (mede) over Thomas gaat, dan houden wij nog 153 titels over. Het 'dekkingsgebied' van de bibliografie is dan 37% (56 titels op een totaal van 153).

Om zoveel mogelijk recht te doen aan de bibliografie, verwijderen we tenslotte nog een aantal genres die in de bibliografie niet of althans niet onder de christologie¹¹ voorkomen, namelijk vertalingen van en commentaren op christologische gedeeltes uit het werk van Thomas, alsmede besprekingen van boeken over Thomas. Nu blijft er een totaal over van 127 thematische studies over de christologie van Thomas van Aquino in de jaren 1940-1978. De verdeling hiervan is als volgt:

23 titels komen voor in de bibliografie en in het Bulletin
 30 titels komen voor in de bibliografie en in de Rassegna
 50 titels komen alleen voor in het Bulletin
 21 titels komen alleen voor in de Rassegna
 3 titels komen alleen voor in de bibliografie.

Het dekkingsgebied van de bibliografie is nu gestegen tot 44% (56:127).

Deze 127 titels zouden eigenlijk allemaal zowel in de biblio-

grafie als in het Bulletin of de Rassegna moeten staan. Waarom is dit niet het geval?

Voor de drie titels die niet in Bulletin of Rassegna zijn opgenomen, lijkt de verklaring eenvoudig: het betreft hier een drietal Amerikaanse dissertaties, waarvan de publikatie kennelijk door de oorlog aan Europese ogen is ontsnapt¹², dan wel nog niet is gesignaleerd¹³.

Het is moeilijker te achterhalen, waarom 71 titels niet zijn opgenomen in de bibliografie van Miethe en Bourke, waarin ze toch thuishoren. Om de eventuele oorzaken hiervan op het spoor te komen, vergelijken we de 71 niet opgenomen titels met de 56 wel opgenomen titels; de opgenomen titels noemen we "serie A"; de niet opgenomen titels noemen we "serie B".

- Wat betreft de taal waarin de publikaties zijn geschreven: in serie A vinden we telkens 13 Engelse, Franse en Italiaanse publikaties, met daarnaast 9 Duitse, 4 Nederlandse en 2 Latijnse en Spaanse titels.

In serie B komen we 20 Franse titels tegen, 16 Italiaanse, 12 Spaanse, 9 Duitse, 7 Engelse, 5 Nederlandse, 3 Latijnse. Daaruit blijkt dat relatief veel Engelse titels zijn opgenomen in de bibliografie, en relatief weinig Spaanse titels.

- Dit wordt bevestigd door de gegevens betreffende het land van uitgave van de titels: veel titels zijn opgenomen uit de Verenigde Staten van Amerika (9 wel opgenomen; 2 niet) en Canada (5 wel opgenomen; 2 niet). Daarentegen zijn Spanje (2 opgenomen; 12 niet) en België (4 titels niet opgenomen) slecht vertegenwoordigd in de bibliografie. Uit de gegevens van serie A en B samen blijkt dat de meeste studies naar de christologie van Thomas uit Italië afkomstig zijn (42 op een totaal van 127). Frankrijk is op afstand tweede met 19 titels. Tussen deze twee landen heeft er een opvallende verschuiving plaats gehad in de tweede helft van deze eeuw: uit het geheel van ons kaart-systeem blijkt dat van de theologische publikaties over Thomas van Aquino in de jaren tussen 1880 en 1933 steeds minstens een kwart in Frankrijk verscheen. Daarna daalt dit percentage tot 15 à 20%, en na 1966 komt Frankrijk niet meer boven de 10% uit. Vanaf 1966 is Italië de grootste leverancier van theologische

Thomas-studies: circa 20%. Duitsland blijft door de tijd heen constant, met een percentage van 15, vanaf 1966. Dat deze verschuiving tussen Frankrijk en Italië precies in 1966 plaatsvindt, zal wel verband houden met de overgang van het franse Bulletin naar de italiaanse Rassegna in 1969, maar geldend voor de litteratuur vanaf 1966: enerzijds geldt dat de franse dominicanen kennelijk niet meer over de middelen en de mankracht beschikten om het tijdschrift draaiende te houden¹⁴, en dit kan samenhangen met een afnemende belangstelling voor Thomas in Frankrijk, waardoor in de laatste aflevering van het Bulletin geen besprekingen van de vermelde titels meer voorkomen; anderzijds zal de uitgever van een italiaans tijdschrift meer kennis hebben van italiaanse dan van franse publikaties, zoals ook Miethe en Bourke het beste thuis bleken te zijn in noord-amerikaanse publikaties.

Verder blijkt uit de gegevens dat, hoewel het amerikaanse continent een aanzienlijke bijdrage levert aan het onderzoek naar de christologie van Thomas van Aquino tussen 1940 en 1978 (21 titels: 11 uit de U.S.A., 7 uit Canada, 2 uit Argentinië, 1 uit Mexico), en ook de derde wereld een, zij het bescheiden, bijdrage levert, het zwaartepunt van het onderzoek toch duidelijk in Europa blijft liggen: 103 titels, waarvan 42 uit Italië, 19 uit Frankrijk, 9 uit Duitsland, 9 uit Spanje, 8 uit Nederland, 7 uit Zwitserland, 4 uit België, 3 uit Oostenrijk en 2 uit Engeland. Men kan zich dus afvragen of de Verenigde Staten van Amerika wel de meest geschikte plaats vormen om een bibliografie over Thomas uit te geven, zeker wanneer er niets blijkt van samenwerking met europeanen¹⁵.

- Bezien we voorts de publikaties naar het jaar waarin ze zijn uitgekomen, dan vinden we het verrassende gegeven dat de bibliografie opvallend mager gedocumenteerd is over de jaren 1960-1969 (6 titels in serie A; 28 in serie B), maar even opvallend goed gedocumenteerd over de jaren 1970-1978 (29 titels in serie A; 14 in serie B).

Het dekkingspercentage van 44 kan dus als volgt worden gespecificeerd:

'normale dekking'	voor 1940-1959: 42% (21 opgenomen; 29 niet)
'zwakke dekking'	voor 1960-1965: 16% (4 opgenomen; 21 niet)
'zwakke dekking'	voor 1966-1969: 22% (2 opgenomen; 7 niet)
'sterke dekking'	voor 1970-1978: 67% (29 opgenomen; 14 niet)
	voor 1940-1978: 44% (56 opgenomen; 71 niet)

- Over de *onderwerpen* die de publikaties behandelen, valt in dit verband niet zo veel zinnigs te zeggen. Wat wel opvalt, is dat we in de bibliografie weinig terugvinden van de in de periode vanaf 1954 gevoerde diskussies omtrent de kennis en het (zelf)bewustzijn van Christus. De bibliografie is beter gedocumenteerd over de diskussies omtrent het *motivum incarnationis*, en over het *esse* van Christus en de hypostatische eenheid.
- Kijken we tenslotte naar de aard van de publikaties, dan zien we dat relatief veel monografieën in de bibliografie zijn opgenomen (18 wel; 8 niet) en relatief weinig artikelen uit tijdschriften (23 wel; 48 niet). Bij de dissertaties en bij de artikelen uit bundels en symposia is er een evenwicht tussen serie A en B: 6 dissertaties zijn opgenomen, en 5 niet; 9 artikelen uit bundels en symposia zijn opgenomen, en even zoveel niet.
- De artikelen zijn verschenen in 44 verschillende tijdschriften, waarvan slechts een viertal niet in de appendix (p. 283-289) van de bibliografie vermeld staat. Toch zijn er een aantal bekende tijdschriften waarvan de in aanmerking komende artikelen met betrekking tot de christologie van Thomas merendeels ontbreken. Waaruit duidelijk wordt dat deze tijdschriften niet systematisch zijn nageplozen. Een aantal voorbeelden:
 - Revue Thomiste: 2 artikelen opgenomen, 2 niet
 - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques: 1 wel, 2 niet
 - Sciences Ecclésiastiques: 1 opgenomen, 1 niet
 - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: 1 wel, 2 niet
 - Divinitas: 1 opgenomen, 4 niet
 - Ephemerides Theologicae Lovaniensis: 2 niet opgenomen
 - Münchener Theologische Zeitschrift: 3 niet opgenomen
 - Divus Thomas (Piacenza): 5 niet opgenomen
 - La Ciencia Tomista: 3 artikelen niet opgenomen.

IV.

We beschikken over nog een kaartstelsel, met behulp waarvan de "Thomistic Bibliography" van Miethe/Bourke op zijn waarde kan worden geschat. In het kader van een onderzoeksproject betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie is een kaartstelsel samengesteld van vergelijkende thomasstudies. Dat wil zeggen: van literatuur waarin Thomas vergeleken wordt met theologen en filosofen die na hem gekomen zijn en omgekeerd. Daarbij heeft dit kaartstelsel zich beperkt tot titels, waarin Thomas zelf uitdrukkelijk in de titels voorkomt. Dit kaartstelsel is voor het overgrote deel gebaseerd op de in dit artikel genoemde bibliografieën en bibliografische tijdschriften. Dit maakt het mogelijk te bekijken of de indruk die we op grond van III over de bibliografie van Miethe/Bourke gekregen hebben, wordt bevestigd. Bij wijze van steekproef hebben we twee perioden uit dit kaartstelsel gelicht, namelijk de periode van het vroegste thomisme en de zestiende eeuw. We bekijken, zoals dat in III gedaan is, uit welke bronnen de literatuur die op deze perioden betrekking heeft, afkomstig is en stellen het dekkingspercentage van de verschillende bronnen vast. Uiteraard doen we dat voor de periode die de bibliografie van Miethe/Bourke bestrijkt, de jaren 1940-1978.

Ten eerste: de periode van het vroegste thomisme (1274-1323), exclusief de relatie Thomas-Scotus en Thomas-Ockham.

In de jaren 1940-1978 verschenen er over deze periode 97 publicaties. De herkomst uit de verschillende bronnen is als volgt:

Uit het Bulletin Thomiste	29 titels,	29.8%
Uit de Rassegna	21 titels,	21.6%
Uit het Bulletin en de bibliografie	10 titels,	10.3%
Uit de Rassegna en de bibliografie	23 titels,	25.5%
Uit de bibliografie	4 titels,	4.2%
Uit andere bronnen (o.a. RTAM)	10 titels,	10.3%

Bepalen we met behulp van deze gegevens het dekkingspercentage van de verschillende bronnen, dat geeft dat het volgende resultaat:

Bulletin en Rassegna	83 titels,	85.5%
Bibliografie	37 titels,	38.1%
Andere bronnen	10 titels,	10.3%

Bekijken we dit voor de perioden 1940-1965 (Bulletin) en 1966-1978 (Rassegna) afzonderlijk, dan wordt het resultaat:

1940-1965: totaal van de publikaties	48 titels	
Bulletin	39 titels,	81.2%
Bibliografie	12 titels,	25.4%
Andere bronnen	7 titels,	14.5%
1965-1978: totaal van de publikaties	49 titels	
Rassegna	44 titels,	93.6%
Bibliografie	25 titels,	53.2%
Andere bronnen	3 titels,	6.4%

Het blijkt opnieuw, dat het dekkingspercentage van de bibliografie beduidend minder is dan van de beide bibliografische tijdschriften. Opvallend is daarbij, dat het dekkingspercentage van de bibliografie voor de jaren 1966-1978 bijna dubbel zo hoog is als voor de jaren 1940-1965.

Ten tweede: de zestiende eeuw (spaanse thomasrenaissance, de reformatie, Bañez en Molina). In de jaren 1940-1978 verschenen er over deze periode 62 publikaties. De herkomst uit de diverse bronnen is als volgt:

Uit het Bulletin Thomiste	20 titels,	32.3%
Uit de Rassegna	19 titels,	30.6%
Uit het Bulletin en de bibliografie	6 titels,	9.7%
Uit de Rassegna en de bibliografie	9 titels,	14.5%
Uit de bibliografie	4 titels,	6.5%
Uit andere bronnen	4 titels,	6.5%

Bepalen we met behulp van deze gegevens weer het dekkingspercentage van de verschillende bronnen, dan krijgen wij het volgende resultaat:

Bulletin en Rassegna	54 titels,	87.1%
Bibliografie	19 titels,	30.6%
Andere bronnen	4 titels,	6.5%

Bekijken we dit ook weer voor de perioden 1940-1965 (Bulletin) en 1966-1978 (Rassegna), dan krijgen we het volgende:

1940-1965 totaal van de publikaties	30 titels	
Bulletin	26 titels,	86.7%
Bibliografie	7 titels,	23.3%
Overige bronnen	3 titels,	10 %
1966-1978 totaal van de publikaties	32 titels	
Rassegna	28 titels,	87.5%
Bibliografie	12 titels,	37.5%
Overige bronnen	1 titel ,	3.2%

Het geringe dekkingspercentage van de bibliografie in verhouding tot de beide tijdschriften zet zich door. Met behulp van

deze bibliografie vinden we hooguit een derde van de publikaties terug. Ook blijkt opnieuw, dat het dekkingspercentage van de bibliografie voor de jaren 1966-1978 beduidend hoger is dan voor de jaren 1940-1965.

Nemen we nu het aantal titels van beide perioden van onze steekproef samen, dan blijkt dat het gaat om een totaal van 159 titels, waarvan er 56 in de bibliografie zijn opgenomen (35.2%) en 103 niet (64.8%). De vraag, waarom de 56 titels wel en de 103 titels niet zijn opgenomen, zal wel niet zo eenvoudig te beantwoorden zijn. Maar een nadere specificatie kan wat meer licht op de zaak werpen. We volgen hier de volgorde, zoals die in III werd aangenomen, en we noemen de opgenomen titels weer "serie A" en de niet opgenomen titels "serie B".

- Wat betreft de taal waarin de publikaties zijn geschreven:

in serie A vinden we 20 engelse titels, 14 duitse, 12 franse, 6 italiaanse, 3 spaanse en 1 poolse.

In serie B vinden we 36 duitse titels, 19 engelse, 18 spaanse, 16 franse, 12 italiaanse, 1 zuidafrikaanse en 1 latijnse.

Hieruit blijkt dat verhoudingsgewijs het duitse en spaanse taalgebied in de bibliografie zijn ondervertegenwoordigd en dat geldt ook, in iets mindere mate, voor de italiaanse taal.

- Dit beeld wordt bevestigd, wanneer we kijken naar het land van herkomst van de diverse publikaties. In serie A vinden we 12 publikaties uit de U.S.A., 11 uit Duitsland, evenveel uit Italië, 7 uit Frankrijk, 4 uit België en Canada, 3 uit Spanje, 2 uit Engeland en 1 uit Nederland, Noorwegen, Zweden, Zwitserland, Polen en India. In serie B vinden we 27 publikaties uit Duitsland, 22 uit Italië, 15 uit Spanje, 13 uit de U.S.A., 9 uit Frankrijk, 5 uit België en 1 uit Canada, Zuid-Afrika en Mexico.

Hieruit blijkt opnieuw, dat het duitse, spaanse en italiaanse taalgebied zijn ondervertegenwoordigd: het aantal publikaties uit deze landen is veel groter dan wat via de bibliografie kan worden opgespoord.

Zowel van serie A als van serie B ligt het zwaartepunt in Europa. Het in III gesignaleerde gebrek aan samenwerking met europeanen kan zich hier gewroken hebben.

- Bekijken we het jaar van publikatie, dan zijn de cijfers als volgt:
 In serie A treffen we aan: 3 publikaties uit de jaren '40, 7 uit de jaren '50, 14 uit de jaren '60 en 32 uit de jaren '70. In serie B is het als volgt: 17 publikaties uit de jaren '40, 27 uit de jaren '50, 33 uit de jaren '60 en 25 uit de jaren '70. Alleen voor wat de jaren '70 betreft neemt de bibliografie meer publikaties op dan ze niet opneemt. Samen met het al gesignaleerde hogere dekkingspercentage voor de jaren 1966-1978 wijst dit op een duidelijk beter gedocumenteerd zijn over het meest recente verleden dan over de jaren vanaf 1940 tot in de jaren '60.
- Wat de *onderwerpen* betreft, kan met behulp van dit kaartstelsel geen systematisering worden aangebracht, omdat diverse titels van historische publikaties geen uitsluitel geven over de inhoud, maar alleen over een periode of een auteur die in vergelijking met Thomas wordt bestudeerd. Beperken wij ons tot de grove indeling van theologische tegenover niet-theologische studies, dan is het resultaat als volgt:
 In serie A treffen we 25 theologische en 31 niet-theologische publikaties aan, en in serie B 67 theologische en 46 niet-theologische. De lacune van de bibliografie op theologisch gebied is dus duidelijk groter dan die op niet-theologisch gebied.
- Wat de *aard* van de publikaties betreft, kan het volgende worden geconstateerd:
 In serie A vinden we 21 tijdschriftartikelen, 15 bijdragen uit bundels, 'Festschriften' en congresverslagen en 19 monografieën. Voor serie B zijn die getallen respectievelijk 72, 16 en 16. Zo ontdekken we dat de bibliografie vooral te kort schiet in de documentatie betreffende de tijdschriften.

V.

De gehouden steekproeven komen in vrijwel alle opzichten met elkaar overeen. Met name geldt dit ook voor het hoofdpunt van het onderzoek, namelijk het dekkingspercentage van de bibliografie van Miethé en Bourke. Uit het navolgende schema kan wor-

den vastgesteld dat blijkens de steekproeven dit dekkingspercentage over de gehele linie te laag ligt, namelijk tussen de 30 en 45 procent. Verder kan worden vastgesteld dat het dekkingspercentage voor de 1966-1978 aanmerkelijk gunstiger ligt dan dat voor de jaren 1940-1965: 40 à 60 tegenover 20 à 30 procent.

<u>Dekkingspercentage</u> volgens	III	IV-1	IV-2
<u>1940-1965</u>			
Bulletin Thomiste	97	81	87
Miethe/Bourke	31	25	23
<u>1966-1978</u>			
Rassegna di Letteratura Tom.	98	93	88
Miethe/Bourke	58	53	38
<u>1940-1978</u>			
Bulletin + Rassegna	98	86	87
Miethe/Bourke	44	38	31

Het publiceren van de hele lijst ons inziens ten onrechte in de bibliografie van Miethe en Bourke niet opgenomen titels zou zeker een heel nieuw (jaar)boek vergen. Het is ook niet nodig: wie naar volledigheid streeft, heeft aan deze bibliografie niets. Wie een eerste indruk wil krijgen, kan er zijn nut mee doen, als hij of zij tenminste de gesignaleerde vertekeningen voor lief neemt.

De konklusie van ons onderzoek is, dat de bibliografie van Miethe en Bourke zeer onvolledig is. De auteurs lichten ons niet in over de redenen daarvan; keuzekriteria worden niet genoemd, een eventuele doelgroep evenmin. In de inleiding wordt slechts vermeld dat er geen ruimte was voor kritische kanttekeningen¹⁶. Voor dergelijke recensies wordt verwezen naar bibliografische tijdschriften als Bulletin Thomiste en Rassegna di Letteratura Tomistica en nog enkele andere. Toch zijn juist deze tijdschriften blijkens ons onderzoek niet benut bij het samenstellen van de bibliografie. Een breder bibliografisch tijdschrift als het Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale al evenmin¹⁷; het wordt trouwens niet eens genoemd. Ook de tijdschriften die in de appendix worden vermeld, zijn kennelijk niet nageplozen. Wat is dan de reden geweest voor de auteurs om een dergelijke bibliografie uit te geven? Uit de inleiding blijkt dat deze bibliografie bedoeld is als een vervolg op de eerdere bibliografieën van Madonnet/Destrez en Bourke. 1979, het jaar waarin de bibliografie werd voorbereid, leek een geschikt tijdstip om

de balans van studies over Thomas weer eens op te maken: het was toen immers precies honderd jaar geleden dat paus Leo XIII met zijn encycliek "Aeterni Patris" een nieuwe aanzet gaf tot het thomas-onderzoek.

Een aantal gebreken van de bibliografie wordt verklaard door een wellicht onbewuste vertekening: de auteurs zijn meer vertrouwd met filosofische dan met theologische litteratuur; meer met amerikaanse dan met europese werken; meer met de engelse dan met de duitse, italiaanse of spaanse taal. Monografieën komen eerder in een kaartenbak terecht dan tijdschriftartikelen, en wellicht is het kaarten- of computerbestand in de laatste vijftien jaar beter bijgehouden. Een aantal andere tekortkomingen laat zich verklaren doordat kommentaren, vertalingen en recensies niet of nauwelijks zijn opgenomen. Toch kan men daar kanttekeningen bij maken: recensies, bijvoorbeeld, kunnen belangrijke aanvullingen geven; ze zijn soms waardevoller dan het gerecenseerde werk, en kunnen wijzen op polemieken en discussies, zoals M. Hubert opmerkt in een recensie van de bibliografie van Bourke¹⁸. Hij komt tot de volgende slotsom, die wij onverkort kunnen overnemen met betrekking tot de bibliografie van Miethe en Bourke:

"Le livre de M.B. rendra service aux débutants, même de langue non anglaise. Mais on peut se demander s'il ne risque pas d'égarer: on voit mal l'usage qu'en pourraient faire les spécialistes, car ils ne pourront s'y fier sans réserve; et, vu l'abondance de la matière qui risque de les déborder et décourager, les novices eussent trouvé davantage l'instrument qu'il leur faut dans une bibliographie brève, sélectionnée et commentée".

"Tot het onmogelijke is niemand gehouden", om een bekend nederlands politicus te citeren. Oftewel: volledigheid is vrijwel onmogelijk, hoewel iedere bibliografie dit ideaal op een of andere wijze nastreeft, en de Rassegna dit ideaal ook nagenoeg bereikt. Voor een handzame bibliografie verdient beperking dus de voorkeur. Maar dan wel een beredeneerde en verantwoorde beperking. Zoals reeds gezegd, kunnen wij in de inleiding van Miethe en Bourke's bibliografie een dergelijke verantwoording niet ontdekken: er is geen beperking gemaakt naar stof, evenmin zijn alleen werken

die strikt over Thomas zelf gaan, opgenomen. Ook is het niet zo dat alleen de belangrijkste werken zijn opgenomen, zoals wij bij de tijdschriften menen te hebben aangetoond.

Wij beschikken slechts over één aanwijzing omtrent het gehanteerde selectiekriterium: in de "acknowledgements" (p.vii) worden een zestal noord-amerikaanse bibliotheken bedankt voor hun diensten. Dat leidt ons tot de hypothese dat het keuzebeginsel louter materieel is geweest: in de bibliografie van Miethé en Bourke zijn waarschijnlijk alleen die geschriften opgenomen, die aanwezig waren in de kaartenbakken of computerbestanden van deze zes bibliotheken. Dat zou dan tevens verklaren waarom de bibliografie ten eerste zo geconcentreerd is op Amerikaanse en Engelstalige literatuur, en, ten tweede, waarom zij voor de periode 1966/1970 tot 1978 zoveel beter gedocumenteerd is dan voor de periode van 1940 tot 1965/1969: wellicht is de literatuur sinds dat laatste jaar beter bijgehouden. In ieder geval dateert in de steekproeven meer dan de helft van de in de bibliografie gevonden publikaties van ná 1965.

Het samenstellen van een dergelijke bibliografie is zeker een verdienstelijk werk: hier en daar vult het onze kennis aan. Maar deze bibliografie wordt ten onrechte verkocht als een voortzetting van de bibliografieën van Mandonnet/Destrez en Bourke. Daarvoor is het dekkingspercentage te klein, zeker ten opzichte van de *Rassegna* en het *Bulletin* - die dan ook nog het voordeel van hun recensies bieden - maar ook ten opzichte van de bibliografie van Bourke. En voor een dergelijk klein percentage van de totale literatuur over Thomas sinds 1940 is de prijs van meer dan honderd gulden te hoog.

Noten:

1. *Thomistic Bibliography 1940-1978*. Compiled by Terry L. Miethé and Vernon J. Bourke. Westport (Connecticut)/London: Greenwood Press, 1980. xxii+319 pp.
2. Vernon J. Bourke, "Thomistic Bibliography 1920-1940". *The Modern Schoolman*, supplement to volume XXI, St. Louis (Missouri) 1945.
3. *Bibliographie Thomiste*. Par P. Mandonnet et J. Destrez. (Bibliothèque Thomiste 1). Deuxième édition revue et complétée par M-D. Chenu, Paris: Vrin, 1960.
4. Miethé en Bourke (o.c. nr.5 p.3) komen tot 4856 titels,

- waarbij zij de opsomming van Thomas' werken in de inleiding kennelijk meetellen.
5. Vergelijk echter nr. 1781-1784 en nrs 3306 en 3413 voor resp. K. Rahner en E. Schillebeeckx.
 6. Mandonnet/Destrez p. ix; Bourke p.2; Miethe/Bourke p. x. De indeling is als volgt: I Leven van Thomas, II Werken van Thomas, III Filosofie, IV Theologie, V Historische en inhoudelijke betrekkingen. Soms tussen II en III nog apart de bronnen.
 7. Vergelijk E. Schillebeeckx, "Kreling en de theologische situatie van zijn tijd" in: *Het goddelijk geheim*. Theologisch werk van G.P. Kreling O.P. Uitgegeven en ingeleid door F.J.A. de Grijs, F. Haarsma, H.J. Kouwenhove, J.H. Roes en E.C.F.A. Schillebeeckx O.P. Kampen, 1979, p.51.
 8. Miethe/Bourke o.c. p.319.
 9. Ibid. p. xiv-xvii.
 10. Vergelijk voor de christologie de nrs. 3252,3253,3259,3265 etc.
 11. Bij de vertalingen (nrs.430-469) vinden we niets over de christologie van Thomas; bij de commentaren (nrs.470-640) viertal titels: nrs. 523,554,585,619.
 12. Het betreft hier:
 - LeClerc, Giovanni, *La notion de personne dans l'incarnation selon Saint Thomas*. Quebec, Université Laval Dissertation, 1943.
 - Wolfer, Stanley J., *The prayer of Christ according to the teaching of St. Thomas Aquinas*. Washington D.C., Catholic University of America dissertation, 1942.
 Dit laatste, met als auteur, Wolfer, M.Vianney, uitgegeven te Washington 1958, wel als nr. 3316 in de bibliografie, en als nr. 1606 in *Bulletin Thomiste X*.
 13. Bracken, W. Jerome, *Why suffering in Redemption? A new interpretation of the theology of the passion in the Summa Theologica III.46-49 by Thomas Aquinas*. New York, Fordham University dissertation 1978.
 14. Vergelijk *Rassegna di Letteratura Tomistica I* (Napoli 1969) p.5. Père Chenu schrijft ons: "Pourquoi, en 1966, le *Bulletin Thomiste* a-t-il été transféré à Rome? Il n'y a pas eu "transfert". Les rédacteurs du *Bulletin* n'étaient plus assez nombreux, et ont renoncé à poursuivre. A ce moment, une tout autre équipe, à Rome, avait le projet de publier une *Rassegna*, qu'ils ont organisée selon leur méthode. La continuité est purement matérielle. Il est vrai que, à ce moment les études sur saint Thomas ont diminué en France. Les écoles romaines ont continué leur travail habituel. Il n'y a pas eu formellement déplacement. Je pense que la méthode théologique du Concile a diminué l'influence de la théologie de saint Thomas dans l'Église."
 15. In de "acknowledgements" (p.vii) worden alleen noord-amerikaanse instituten en personen vermeld.

16. p. ix. Hier en daar maken de auteurs een uitzondering. Zo wordt bij een boek van E. Schillebeeckx vermeld: "Generally critical of St. Thomas". De zin van deze toevoeging ontgaat ons.
17. Een korte steekproef met behulp van de registers van BTAM leverde met betrekking tot de christologie van Thomas tussen 1940 en 1960 32 titels op. Daarvan staan er 15 in de bibliografie, en 17 niet.
18. Vergelijk Miethe/Bourke p. ix.
19. Recensie van M. Hubert over de bibliografie van Bourke, *Bulletin Thomiste* VII (1943-1946) nr. 1508, p.659-661. Het citaat op p. 661.

A. Vos

THOMAS VAN AQUINO EN DE GEREFORMEERDE THEOLOGIE

Een theologiehistorische impressie

Onderzoek naar de receptie van Thomas van Aquino dient niet te worden beperkt tot auteurs van katholieke huize. Op de navolgende bladzijden wordt een impressie gegeven van de mogelijkheden en de richting van een onderzoek naar de receptie van Thomas in de protestantse theologie sinds de vijftiende eeuw.

De grootste calvinistische filosoof sinds Jonathan Edwards (1703-1758), Alvin Plantinga, heeft eens opgemerkt dat protestanten in elk geval als 'Peeping Thomists' moeten beginnen¹. Thomas van Aquino is de 'natural theologian *par excellence*'². Ook al zouden niet alle christelijke wijsgerige wegen hier uitkomen, dan zullen ze echter toch hier moeten beginnen. Met deze aan Ralph McInerny ontleende 'immortal phrase' *Peeping Thomists* is inderdaad de verhouding tussen Thomas van Aquino's denken en de meeste oudprotestantse theologie kernachtig getekend. Tevens is hiermee een onmetelijke problematiek aangestipt. In het algemeen gaat het om het probleem van de continuïteit en de discontinuïteit van de belangrijkste traditielijnen in de *via antiqua* en de *via moderna*, zoals die zich enerzijds in de veertiende en vijftiende eeuw aftekenen en anderzijds al of niet in de zestiende en zeventiende eeuw doorlopen. Omdat er van de zestiende tot de twintigste eeuw een afschuwelijke druk van controvers-theologie zelfs reeds de vraagstelling in dezen ontwricht heeft, staat reeds in deze eeuwen zelf de doorwerking van scholastiek denken aan ingewikkelde veranderingen en velerlei verwarring bloot. De confessionalistische beperkingen en de universitaire herstructureringen roepen in de protestantse landen ook vele onbedoelde ontwikkelingen op. Voor de kaart van de thomistische en nominalistische elementen in het protestantse denken van 1517 tot 1789 zijn dan ook vooral de witte plekken tekenend. In het bijzonder hebben we dan, wat de geschiedenis van het thomisme betreft, concrete aanknopingspunten in de thomistische

school in het Italië van ongeveer 1500 (Cajetanus:1469-1534) en de late scholastiek in Spanje en Portugal omstreeks 1600 (Suarez: 1548-1617). De vraag naar de invloed van Thomas van Aquino op het vroegreformatorische en het oudprotestantse denken sluit hierbij aan³.

Gaan we nu op zoek naar de wortels van de oudgereformeerde scholastiek, dan treft ons een markante invloed van Thomas van Aquino. We moeten daarmee al direct rekenen bij Zwingli (1484-1531), maar ook duitse theologen en hervormers van het eerste uur als Johann Brenz (1499-1570) en Martin Bucer (1491-1551) moeten met Thomas in verband gebracht worden.

Hierbij moeten we ons ervan bewust zijn dat deze beïnvloeding zich binnen het kader van de humanistische omvorming van het aristotelisme voltrekt, zoals zij in het bijzonder door Philipus Melancton (1497-1560) wordt voorgestaan en ook door de Geneefse Academie (Theodorus Beza: 1519-1605) zal worden overgenomen. De oudgereformeerde theologie krijgt dan ook een sterk aristotelistisch-scholastiek karakter en het neo-thomisme speelt hierin een belangrijke rol.

De thomistische structurering van het gereformeerde theologiseren wordt gedragen door de italiaanse hervormers, die vanuit het *evangelismo* in dit land, Augustinus en het middeleeuwse augustinisme en duitse invloeden zelfstandig tot een gereformeerde (hervormde) positie zijn gekomen. De centrale figuren zijn Pietro Vermigli Martire (1500-1562) en zijn leerling en vriend Girolamo Zanchi (1516-1590).

Thomas van Aquino's invloed op Vermigli's kennis en wetenschapsleer en antropologie is treffend, terwijl ook Vermigli's theorie van voorzienigheid, predestinatie en vrije wil de sporen van Thomas' denken dragen⁴. Nog sterker treedt Thomas' invloed aan de dag bij Martyrs invloedrijke leerling Zanchi, die zelfs een gereformeerde tegenhanger van de *Summa Theologiae* probeert te ontwerpen. Deze onvolledige *Summa* behandelt alleen de triniteitsleer, de leer van Gods eigenschappen en de scheppings- en zondeleer. Blijven hier de meest controversiële theologische kwesties grotendeels buiten schot, bij de grote geschilpunten lijkt Zanchius de afstand tot Thomas bewust te verkleinen en via een

sympathiserende interpretatie eigen en Thomas' opvatting in één lijn te zien. Overigens is juist deze vraag intrigerend: Is Zanchius in zijn kritiek op de spaanse thomist Domingo de Soto (1494-1560) historisch gezien dichter bij de "thomasiaanse" waarheid of niet? In ieder geval brengen deze 'calvinisten' middeleeuwse scholastiek, en in het bijzonder Thomas van Aquino, in het geweer tegen de katholieke scholastiek van hun dagen.

" At bottom Zanchi is a Calvinist in dogmatics and a Thomist in his philosophy and theological methodology. ...Peter Martyr Vermigli was the pioneer of Calvinist scholasticism but Zanchi was more systematic and therefore contributed more to its rise. How influential was this Calvinist Thomism? Probably very influential, although it is difficult to determine precisely what seventeenth-century Calvinist scholasticism took from Vermigli and Zanchi, what it borrowed directly from the medieval authors, and what Catholic neo-scholastics such as Francesco Suarez contributed. Suarez, who can be considered a very independent Thomist, exerted tremendous influence on seventeenth-century German Protestant circles, especially through his *Disputationes metaphysicae*"⁵.

Ook de exegetische invloed moet opgemerkt worden. Pereira en andere *Salamanticenses* kregen onder andere van Voetius (1589-1676) sympathieke aandacht. Ook de bibliotheek van Calvijns Academie in Genève was rijk voorzien van cajetana en de vruchten van het thomisme, terwijl het nominalisme volledig afwezig was. Tegenover het vraagstuk van de geschiedenis van het thomisme⁶ van ongeveer 1550 tot het laatste kwart van de zeventiende eeuw staat de merkwaardige verdwijning van het nominalisme in de orthodoxe theologie, terwijl het nominalisme wel vele vraagstellingen van de grote wijsgeren van de zeventiende eeuw (Hobbes en Descartes, Locke en Leibniz) bepaalt.

Niet alleen de oudgereformeerde scholastiek leunde, vooral in Zwitserland en Duitsland, tegen het thomisme aan, maar ook de oudlutherse scholastiek greep hierop terug. De grootmeester van de lutherse systematische theologie, Johann Gerhard (1582-1637), is, getuige zijn *Loci Theologici* (1610-1622), in een trefende *concordia discors* met Thomas verbonden. Het hoofddocu-

ment van het lutherse thomisme is echter Johann Dorsch' *Thomas Aquinas dictus doctor Angelicus exhibitus confessor veritatis Augustana Confessione repetitae* (1656): 'Achthonderd bladzijden onthullen voor de welwillende lezer dat Thomas een goede lutheraan geweest is.

Naarmate de achttiende eeuw verstrijkt, dooft echter de lamp van de oudprotestantse scholastiek. In de opleving van het calvinisme in Nederland en Noord-Amerika wordt dan in de tweede helft van de negentiende eeuw bewust op de oudgereformeerde scholastiek teruggegrepen. We stuiten hier op een intrigerende historische herbronning, waarvan Alexander Schweizer (1808-1888)⁷ en Johannes Henricus Scholten (1811-1885)⁸ reeds vroege, zelfstandige en eigen-aardige getuigen zijn.

In de gereformeerde theologie van de Verenigde Staten is het hoogtepunt Charles Hodge met zijn *Systematic Theology* (1871-1872)⁹. Ten onzent oriënteert Abraham Kuyper (1837-1920) zich sterk aan de gereformeerde scholastiek van de zeventiende eeuw, maar juist de gereformeerde dogmaticus *pur sang*, Herman Bavinck (1854-1921) zoekt ook duidelijk aansluiting bij de neothomistische vernieuwing van het katholieke denken, waaraan het pontificaat van Leo XIII (1878-1903) zoveel heeft bijgedragen. Bavinck heeft Matteo Liberatores *Die Erkenntnis-Theorie des heiligen Thomas von Aquin* (1861) niet alleen grondig bestudeerd¹⁰, maar hieraan ook, tezamen met een gematigd augustijnistische ideeënleer, de logisch-wijsgerige fundering van zijn denken ontleend. "In de grote systemen van Plato, Augustinus en Thomas vond Bavinck het antwoord op de vragen, die de moderne tijd en het moderne denken aan de dogmaticus stelden". Bij deze algemene wijsgerige aansluiting bij Thomas treft dat vooral in zijn godsleer sterke neothomistische trekken aanwezig zijn¹². Een grondige analyse en vergelijking van de structuren van thomistisch en calvinistisch, neothomistisch en neocalvinistisch denken zouden ons veel kunnen leren over de dilemma's en de perspectieven van het christelijk denken.

Tenslotte, deze vluchtige historische indruk wijst ons reeds op een formidabele moeilijkheid, waarmee de vernieuwing van de christelijke theologie te kampen krijgt. De breuk van de Kerk

in de zestiende eeuw heeft ook de theologiebeoefening in een afgrond gestort. Het wetenschappelijke debat van de middeleeuwse *magistri* en scholen wordt nu afgelost door de confessionalistische strijd. Daardoor treedt bij alle partijen een geweldige vereniging van het theologische gezichtsveld op. In de neo-orthodoxe vernieuwing van de tweede helft van de negentiende eeuw verergerd deze kramp nog. Men selecteert al een inhoudelijke positie, voordat men het bronnenonderzoek kritisch heeft geëvalueerd. Men komt zo, in dubbele zin vóór-kritisch, bij Thomas van Aquino uit. Mijns inziens glanzen hier inderdaad perspectieven. De herbronning van de afgelopen eeuw dient kritisch hernomen te worden en de gehele dynamiek van het theologisch denken van Anselmus tot Gregorius van Rimini nodigt dan uit tot een intense belangstelling. Het geheel van de rijke erfenis van Augustinus en zijn zonen biedt het creatieve uitgangspunt voor de theologische vernieuwing, waarnaar we hartgrondig verlangen. Ook de bestudering van Thomas' werk en dat van zijn gereformeerde nazaten zal zich dan in een nieuwe bloei kunnen verheugen.

Noten:

1. *Reason and Belief in God*, Grand Rapids 1981, 31. Hierin tracht hij tot een eigen 'reformed epistemology' te komen.
2. Ibidem.
3. Zie J.H.Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee 1966, 137-158, en vergelijk A.Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid*, Kampen 1981, hoofdstuk III 1 en 2.
4. Zie hiervoor en voor een opsomming van de recente vermigliana A.Vos' recensie van J.P.Donnelys *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Leiden 1976, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34(1980) 252-254.
5. J.P.Donnely, 'Calvinist Thomism', *Viator* 7(1976) 452.
6. Vanuit deze vraagstelling zijn in het bijzonder de ethiek en de wijsgerige staatsleer van de Duitser D.Berckringer (1598-1667: sinds 1640 in Utrecht) van belang. Dibon is van mening dat Berckringer een duidelijke terugkeer tot de thomistische traditie laat zien, terwijl deze dan calvinistisch wordt bijgevijsd. Zie P.Dibon, *L'enseignement philosophique dans les universités néerlandais à l'époque précartésienne*, Amsterdam 1954, 210. Ook moeten we letten op de beoefening van de gereformeerde metafysica in Utrecht, waar van 1639 tot 1660 resp. Senguerdius (1610-1667), Paulus Voetius (1619-1667) en Daniël Voetius (1629-1660) hoogleraar in de metafysica zijn geweest. Men sloot zich aan bij de grond-

gedachten van Burgerdijcks *Institutiones metaphysicae* (1640), dat weer afhankelijk was van de calvinistische schoolmetafysica in Duitsland (Timpler: 1567-1624).

7. Zie zijn *Claubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, Zürich 1844-1847 (2 delen).
8. Zie zijn *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, Leiden 1848 (deel I) en 1850 (deel II).
9. Herdruk in drie delen: *Grand Rapids* (W.B.Eerdmans) 1977.
10. Zie R.H.Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 328-329. Ook Bavincks eigen exemplaar van de *Summa Theologiae* wijst op diepgaande studie (a.w.,330).
11. A.w.,331.
12. R.H.Bremmer, 'Bavinck, Herman', *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme*, Kampen 1978, 43.

H. Rikhof

JOHANN BAPTIST HEINRICH

Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de negentiende eeuw.

In deze notitie wil ik kort de overwegingen uiteenzetten die mij ertoe geleid hebben een onderzoek te beginnen naar de Thomas-receptie bij een negentiende eeuwse neoscholastieke auteur uit Duitsland, J.B.Heinrich, en hem voorstellen.

1. Coördinaten en hypothesen

Mijn onderzoeksterrein wordt bepaald door drie coördinaten en de daarmee samenhangende vraagstellingen.

1. Als lid van de vakgroep dogmatiek, Katholieke Universiteit Nijmegen, neem ik deel aan een onderzoeksprogramma binnen het kader van de programfinanciering. In dit onderzoeksprogramma, 'de relatie van het katholiek theologisch spreken tot de historische werkelijkheid in de Duitse Landen in de negentiende eeuw', komt de bijzondere aandacht van onze vakgroep voor de negentiende eeuw tot uiting. Bovendien wordt uitdrukkelijk aangesloten bij een onderzoek-pool-project, 'methode voor de toepassing van ideologiekritiek in de theologie'. Dit laatste betekent dat alle deelonderzoeken van het programma een centrale werkhypothese van het pool-project toetsen op verschillende terreinen en bij verschillende stromingen. Deze hypothese kan als volgt geformuleerd worden: "elke ontwikkeling binnen het katholicisme van de negentiende eeuw - ook de theologie - moet worden benaderd vanuit de kerkpolitiek." Onder 'kerkpolitiek' wordt de opstelling van de kerk ten opzichte van de krachten buiten de kerk en het spel om macht in de kerk verstaan. De werkhypothese betekent niet dat vorm en inhoud van de verschillende theologieën afgeleid kunnen worden uit de kerkpolitiek, maar wel dat de kerkpolitieke situatie plausibel maakt dat reeds gegeven theologieën op een relatief autonome wijze een functie daarin vervullen.
2. De tweede coördinaat wordt gevormd door de aandacht voor 'invloed en receptie van Thomas' theologie'. Ook hier spelen

hypotheseën een rol die nauwkeurig onderzocht moeten worden; het gaat hier om stellingen die binnen het moderne Thomas-onderzoek verdedigd worden. Allereerst de mening dat in de neo-scholastiek te weinig aandacht is geschonken aan de specifiek theologische inzichten van Thomas, terwijl de meeste interesse uitging naar zijn filosofie (cfr. de nadruk op filosofie in de encycliek *Aeterni Patris* (1879); cfr ook het internationale thomistische congres dat in 1980 naar aanleiding van het eeuwfeest van *Aeterni Patris* gehouden is). Vervolgens de mening dat Thomas in de neo-scholastiek (en niet alleen daar) zo is geïnterpreteerd dat geen recht aan zijn oeuvre is gedaan (cfr. de discussie over analogie).

3. De derde coördinaat tenslotte, heeft te maken met mijn interesse in (theologische) taal. Nadat ik de afgelopen jaren bezig ben geweest met (theologische) taal in het algemeen en met het theologisch spreken over de kerk in het bijzonder, wil ik in de komende jaren gaan onderzoeken hoe theologische taal funktioneert in de Godsleer en de Triniteitsleer. Deze beperking tot de Godsleer en Triniteitsleer is bovendien gebaseerd op de volgende overweging: deze leren hebben een eigen en wel centrale plaats binnen het geheel van de systematische theologie. In deze leren worden de gronden en grenzen, die in de andere leren geïmpliceerd liggen, geformuleerd en bedacht. Vanwege deze centrale plaats lijken ze een goed onderzoeksterrein te zijn voor de hypotheseën die onder 1 en 2 geformuleerd zijn.

De eerste twee coördinaten houden eigen vraagstellingen in, die niet samenvallen, maar wel met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Terwijl in het kader van het programma-onderzoek de algemene vraagstelling is of het feitelijk gebruik dat van Thomas gemaakt wordt verklaard kan worden met behulp van de centrale werkhypothese, is de algemene vraagstelling in het kader van het onderzoek naar Thomas' invloed of dit feitelijk gebruik als 'receptie' gewaardeerd moet worden.

Uit het bovenstaande volgen een aantal voorwaarden, waaraan de theolo(o)g(en), die ik wil gaan bestuderen moet voldoen om een

zo optimaal mogelijke toetsing van de hypothesen te kunnen uitvoeren.

- a. de auteur moet een theoloog zijn die in de negentiende eeuw in de Duitse Landen gewoond en gewerkt heeft.
- b. de auteur moet behalve op theologische gebied ook op (kerk)politiek gebied actief geweest zijn. (Dit is een voorwaarde die een onderzoek naar de werkhypothese van 1. vergemakkelijkt; in een later stadium kan deze eis versoepeld worden, wanneer namelijk inzicht is verkregen in de beïnvloedingsmechanismen).
- c. de auteur moet uitdrukkelijk rekening houden met Thomas' oeuvre en wel in zijn Godsleer en Triniteitsleer. (Ook deze eis kan in een later stadium versoepeld worden; in eerste instantie lijkt het raadzaam neo-scholastici te onderzoeken).

Toen ik met deze voorwaarden 'Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert'¹ ging lezen, vielen allereerst de theologen die niet als neo-scholastici beschouwd worden af (zie c.): Vervolgens vielen van de neo-scholastici Kleutgen, Schraader en Franzelin af omdat ze voor een groot gedeelte, of praktisch totaal buiten Duitsland gewoond en gewerkt hebben (zie a.) en vielen Scheeben af omdat hij (kerk)politiek niet actief is geweest (zie b.) en Hettinger, omdat hij geen werk op het terrein van Godsleer of Triniteitsleer geschreven heeft (zie c.). Zo bleef J.B. Heinrich over: hij voldoet het best aan de (formeel) voorwaarden. Bij nadere kennismaking blijkt hij ook op andere gronden een goede keuze te zijn voor het onderzoek. Dit zal uit het volgende duidelijk worden.

2. J.B. Heinrich

Johann Baptist Vincenz Heinrich werd op 15 april 1816 in Mainz geboren en is op 9 februari 1891 in Mainz gestorven². Zijn vader was hoofd van politie, 'Burgermeisterei-Adjunkt' (1817-1837) en werd in 1837 tot burgemeester van Mainz gekozen. Hij stierf op 5 september 1838. Zijn moeder, Antonia Kader, was de dochter van een 'Hofrat' uit Bodenheim.

Na gestudeerd te hebben aan het staatsgymnasium in Mainz - hij leert daar Chr. Moufang kennen, die een medeleerling is - gaat

hij rechten studeren aan de universiteit in Giessen (1834). In december 1837 studeert hij cum laude af. Van 1838 tot september 1840 werkt hij aan het hof van appèl te Mainz en keert dan naar Giessen terug als Privatdozent aan de juridische fakulteit. In het voorjaar van 1842 maakt hij zijn besluit om priester te willen worden bekend. Hij schrijft een brief aan de bisschop van Mainz, Kaiser, die hem als kandidaat aanneemt. In oktober 1842 gaat Heinrich met twee vrienden, een jurist en architect, naar Tübingen om daar theologie te gaan studeren. Daar loopt hij kolleges bij Hefeke (kerkgeschiedenis) en bij Kuhn (dogmatiek: begin van de dogmatiek en het tweede deel, Triniteit). Na Tübingen valt Freiburg, waar Heinrich van 1843-1844 studeert, tegen. Hij loopt onder andere bij Hirscher kollege. In het Priesterseminar in Mainz bereidt hij zich tenslotte voor op de priesterwijding, die op 15 februari 1845 plaats vindt. Hij wordt Domkaplan (3 april 1845) en is vanaf 21 oktober 1846 daarnaast godsdienstleraar aan de Mainzer Realschule. Op 29 augustus 1850 wordt hij Dompräbendar, op 20 juli 1855 Domkapitular en na de dood van zijn vriend Lenning tot Domdekan gekozen (30 januari 1867).

E. von Ketteler (1811-1877), die vanaf 1850 bisschop van Mainz is en die Heinrich op 11 november 1853 tot Officialrat benoemd heeft, benoemt hem op 16 november 1869 tot vicaris generaal; ook in die functie volgt hij Lenning op.

Wanneer Von Ketteler besluit van het Priesterseminar weer een volledige theologieopleiding te maken, wordt Heinrich daar professor in de dogmatiek (1851). Vanaf 1873 verschijnt om de drie, vier jaar, een deel van zijn Dogmatische Theologie, een handboek dat in korte tijd een herdruk beleeft en na zijn dood door Gutberlet wordt voortgezet. In 1850 wordt hij samen met Moufang redakteur van 'der Katholik', dat in 1821 is opgericht door Räss en Weis en dat de invloedrijke spreekbuis was geworden van de eerste Mainzer Kreis. Vanaf 1848 is Heinrich actief betrokken bij de Katholikentagen- de eerste vindt plaats in 1848 in Mainz. In 1876 is hij een van de oprichters van de Görresgesellschaft. Behalve zijn Dogmatische Theologie heeft Heinrich een groot aantal geschriften gepubliceerd. Afgezien van een juridische pu-

blikatie uit 1840 en een aantal vertalingen op het gebied van apologetiek (V.Dechamps) en liturgie (P.Gueranger), heeft hij preken en gebeden gepubliceerd en artikelen en boeken op het gebied van apologetiek en actuele theologische en kerkpolitieke kwesties.

Als naaste medewerker van Von Ketteler heeft hij een hand gehad in bisschoppelijke brieven en heeft hij verklaringen van de bisschoppen van de 'Oberrheinische' kerkprovincie en van de Duitse bisschoppenconferentie geschreven of voorbereid. Op verzoek van Von Ketteler schrijft hij voor het eerste Vaticaanse Concilie een ontwerp 'de ecclesia catholica'. De bisschop maakt hier geen gebruik van omdat hij het niet eens is met Heinrichs stellingname in zake de onfeilbaarheid; Von Ketteler is een van de vele bisschoppen die Rome voor de stemming verlaten.

In het leven en werken van Heinrich weerspiegelen zich de spanningen, problemen, breuken en gevoeligheden van de negentiende eeuw. En dit geldt zowel voor zijn persoonlijk leven, als voor zijn theologie, als voor zijn optreden in het openbaar.

Het Mainz van na de napoleontische tijd wordt door Schnabel enerzijds gekarakteriseerd als 'eine Hochburg der radikalen Demokratie'³, waar de ideeën en idealen van Revolutie en Aufklärung grote invloed hebben. Anderzijds worden in Mainz in de eerste decennia van de negentiende eeuw fundamenteen gelegd voor dat type van katholieke vernieuwing dat in de rest van de eeuw de boventoon gaat voeren (eerste Mainzer Kreis). Elzassers spelen hierbij een hoofdrol. J.Colmar wordt in 1801 bisschop van Mainz en begint met de herbouw. Liebermann wordt hoofd van het nieuwe seminarie (groot en klein) en schrijft een dogmatisch handboek in de scholastieke lijn, die in de Elzas niet onder druk van de Aufklärung en kritiek verdwenen was; in 1858 zal Heinrich bij Liebermanns Institutio theologica een appendix over de onbevleete ontvangenis van Maria schrijven. Tot een jongere generatie Elzassers horen A. Räss, die professor is aan het seminarie en in 1824 Liebermann opvolgt, en N. Weis, die samen in 1821 'der Katholik' oprichten.

Deze vernieuwingen stootten op tegenstand van de regering en ook van de latere bisschop. 'Der Katholik' moet na een jaar al vanuit

Strassburg verschijnen. Görres die daar in ballingschap leeft werkt vanaf 1824 in de redactie. De regering van Nassau verbiedt studenten theologie te studeren aan het seminarie in Mainz. De regering in Darmstadt, waar Mainz onder valt, sluit in 1829 het klein seminarie en richt in Giessen, met steun van de bisschop, een katholieke theologische fakulteit op (1830). Het groot-seminarie kan daarna alleen nog funktionieren als een praktisch opleidingscentrum voor het priesterschap.

Gezien de positie van Heinrichs vader is het aan te nemen dat de ideeën uit de sfeer van de Aufklärung ook in gezin en milieu hebben doorgewerkt. Brieven uit 1842, dat wil zeggen uit de tijd van zijn besluit om priester te worden, wijzen hier ook op. In een brief aan zijn moeder maakt Heinrich de volgende opmerkingen over zijn vader: "Der Wahn und die Lügen seiner Zeit haben meinen Vater während seines Lebens nie zur vollen Erkenntnis der christlichen Wahrheit und ihre Wirklichkeit in der katholischen Kirche kommen lassen. Das war nach meinen festen Überzeugung der Grund, warum er nie vollkommen glücklich war. In welcher Kraft und Sicherheit hätte sonst dieser herrliche Mann auftreten können der so durch und durch Wahrhaftigkeit und Liebe war"⁴.

En in een brief aan de bisschop van 26 april, waarin hij te kennen geeft priester te willen worden, schrijft hij; "Ich habe den festen Glauben, dass ich hiermit, nach langen Verirrungen und grossen Umwegen zu meinen ursprünglichen Berufe zurückkehre und den Willen Gottes erfülle. Denn ich sehe klar ein, dass ich beim Beginne meiner Studien im Jahre 1834 nur darum nicht Theologie studirt habe, weil meine eigene moralische Beschaffenheit, der Welt- und Zeitgeist, der mich damals ganz erfüllte, dies unnötig machte. ...Je tiefer ich mit der Wissenschaft und mit dem Leben bekannt wurde, um so heller ward die Einsicht mir, dass beiden nur durch eine ernste Rückkehr zum Christentum, zur Kirche zu helfen sei. ...Nichts musste mein Verlangen Geistlicher zu werden glühender machen, als die Gleichgültigkeit, ja vielfach bittere Feindschaft gegen Christus und die Kirche, welche die Herzen der meisten, besonders unter der studirenden Jugend in Besitz genommen hat,..."⁵.

In zijn besluit om priester te worden hebben de zogeheten Köl-

ner Wirren een rol gespeeld⁶. De spanningen tussen kerk en staat - de gevolgen van de nieuwe orde en indeling - komen in 1837 tot een eerste grote uitbarsting wanneer de keulse aartsbisschop Cl. von Droste zu Vischering door de pruisische regering gevangen wordt gezet (november). Hij weigerde zich te houden aan een geheime overeenkomst die zijn voorganger Spiegel met de regering in Berlijn gesloten had met betrekking tot de gemengde huwelijken en die niet in overeenstemming was met de richtlijnen uit Rome. Door Görres' "Athanasius", dat in januari 1838 verschijnt en waarvan binnen enkele weken 7000 exemplaren verkocht worden, wordt dit konflikt tussen een niet populaire autoritaire bisschop en een niet populaire autoritaire (lutherse) regering verbreed tot een konflikt over recht in het algemeen en de positie en vrijheid van de kerk in het bijzonder; een kwestie die niet alleen in het Rijnland maar in alle duitse landen speelt. Het is de eerste keer dat de publieke opinie in Duitsland een rol van betekenis speelt (grote aantallen vlugschriften, pers etc.). Het hele konflikt betekent ook het einde van pogingen om een bovenconfessioneel conservatief christelijk antwoord te vinden op de Revolutie. Van nu af aan organiseren de katholieken zich en strijden op twee fronten, namelijk tegen de protestanten en de linkerzijde. Met name door de reactie zijn de Kölner Wirren tot "het keerpunt in de geschiedenis van de katholieke kerk in Duitsland" geworden⁷. Het is een belangrijk moment geworden in het groeiend zelfbewustzijn van de kerk⁸.

In Heinrichs theologie-studie en in zijn eigen theologiseren valt de omslag, de 'Strukturwandel' van de katholieke theologie in de negentiende eeuw, die onder andere Welte geanalyseerd heeft⁹, te bespeuren. Hij heeft in Tübingen en Freiburg gestudeerd bij theologen uit de zogeheten Tübinger Schule, met name Kuhn en Hirscher. Uit brieven uit zijn Tübinger tijd blijkt zijn grote waardering voor Kuhn. "When Du später einmal unsere Hefte von Kuhn durchlesen wirst, so wirst Du finden, dass ihm aus unsere Zeit Niemand an die Seite gestellt werden kann..... Hoffentlich werden die ersten 2 Bände der Kuhnschen Dogmatik bald erscheinen. Gott gebe seinen Segen dazu; denn von der Aufnahme derselben hängt sicher vieles für die katholische Wissenschaft ab.

Ich bin überzeugt, dass sie viel tiefgreifender als selbst die Symbolik von Möhler wirken wird...." ¹⁰. Dat er tussen Kuhn en Heinrich een goede verstandhouding bestond blijkt uit het afscheidsdiner waarvoor Kuhn Heinrich uitnodigt. En in 1857 stuurt Kuhn met een begeleidend schrijven het tweede deel van zijn Dogmatic (Triniteit). Maar Heinrich neemt later afstand van deze theologen. In 1850 reageert hij negatief op Hirschers hervormingsprogramma; zijn artikelen in 'der Katholik' verschijnen later in boekvorm. En in 'der Katholik' wordt ook een grote discussie tegen Kuhn gevoerd. In 1863 neemt Heinrich ook afstand van Döllinger op de bijeenkomst in München ¹¹.

Door in 1851 professor te worden aan het dan door Von Ketteler opnieuw opgerichte volledige seminarie (filosofie en theologie) in Mainz kiest Heinrich in de strijd tussen fakulteit en seminarie en kiest hij in feite voor een heel bepaalde manier van theologiebeoefening ¹². Vanuit de Mainzer Kreis was vanaf het begin gepleit voor een seminarie en geageerd tegen de theologische fakulteiten aan de staatsuniversiteiten. Als redenen voerden zij aan dat deze fakulteiten onderdelen waren van universiteiten die paritair en seculier waren, dat de studenten deelnamen aan het studentenleven, dat de docenten in discussie traden met andersdenkende kollega's en het Christendom probeerden te funderen met behulp van moderne wetenschappen, en dat het theologisch magisterium niet naar voren kwam als een functie die vanwege de kerkelijke autoriteiten werd uitgeoefend ¹³. In de seminaries bestonden deze nadelen niet. Daar heerste ook de neo-scholastiek. Brück meldt: "Uebrigens gehört Heinrich zu den wenigen ausgezeichneten Theologen, die auch bereits vor jener feierlichen Kundgebung des Statthalters Christi (namelijk Aeterni Patris) das Studium und die Pflege der Lehre des heil. Thomas sich zur Norm ihrer theologisch-philosophischen Wissenschaft gemacht hatten" ¹⁴. Heinrichs Dogmatische Theologie legt hiervan getuigenis af. Dit handboek wordt beschouwd als een van de beste voorbeelden van de neo-scholastieke dogmatische theologie ¹⁵.

3. 'Dogmatische Theologie'

Omdat mijn onderzoek zich voornamelijk zal concentreren op Heinrichs Dogmatische Theologie, wil ik tot slot een aantal opmerkingen maken over dit werk.

Heinrich maakt een tweedeling in de dogmatiek. Het eerste deel is een algemeen deel, waarin de 'theologische Erkenntnislehre' die hij ook 'Fundamentaltheologie' noemt, behandeld wordt. In dat eerste deel bespreekt hij de 'Erkenntnisprinzipien' en 'Erkenntnisquellen' van de dogmatiek. Hij merkt op dat zijn behandeling meer omvat dan een uiteenzetting van de loci theologici, maar dat hij niet zoals een aantal tijdgenoten, een uitvoerige apologetiek of 'demonstratio christiana et catholica' en een volledige ecclesiologie zal geven. Hij behandelt "in den Lehre von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis der Glaubwürdigkeit nur die allgemeinen apologetischen Principien" en de hoofdbewijzen. Het geloof komt alleen ter sprake als 'Princip der übernatürlichen Erkenntnis' en de kerk voorzover "das kirchliche Lehramt resp. seine Proposition Glaubensregel und die kirchliche Ueberlieferung Glaubensquelle sind" en deze door wezen en structuur van de kerk verduidelijkt worden¹⁶.

Het tweede deel, de 'Specielle Dogmatik' valt in twee gedeeltes uiteen: 'Vom Gott, dem Drei-Einen' en 'Vom den Werken Gottes'. Heinrich geeft hiervoor het argument "dass Gott als Gott der *principale*, die *Werke Gottes*, d.h. die Geschöpfe in ihrer Beziehung zu Gott, ihrer absoluten urbildlichen, bewirkenden und finalen Ursache, der *secundäre* Gegenstand der Theologie sind". En ten aanzien van het eerste gedeelte merkt Heinrich op dat weliswaar de drie-ene God "Gegenstand der übernatürlichen Gotteserkenntnis und daher der Theologie" is, maar dat, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Lombardus, hij niet met dit geheim wil beginnen. Eerst moet gesproken worden over bestaan, wezen en eigenschappen van God, "welche Wahrheiten schon den Vernunft aus der Schöpfung erkennbar sind". Dat is ook de volgorde van Thomas en de meeste theologen en het is de orde van de openbaring (Oude Testament: God, Nieuwe Testament; Drieëenheid)¹⁷. De belangstelling voor de kennistheorie en daarbinnen voor de

geloofwaardigheid en het onderscheid natuur-bovennatuur, dat niet alleen in de kennistheorie, maar ook in de scheppingsleer een centrale rol speelt zijn typerend en karakteristiek voor dit soort theologie. Op het eerste gezicht is hier een verschil met Thomas te bespeuren. Bij Thomas ontbreken de uitgebreide ken-
nistheoretische beschouwingen vooraf en wordt het onderscheid tussen Godsleer en Triniteitsleer ook niet in verband gebracht met het koppel natuurlijk-bovennatuurlijk. In hoeverre deze ty-
perende belangstelling inhoudelijk konsekventies heeft en hoe deze eventuele konsekventies beoordeeld moeten worden zal zeker een van de vragen zijn waar dit onderzoek een antwoord op wil
geven.

Noten:

1. *Katholische Theologen Deutschlands in 19. Jahrhundert.* hrg. von H.Fries u. G.Schwaiger. 3 dln. München 1975 (*Kath. Theol.*) cfr. ook Schoof, T.m., "Over theologen van de 19de eeuw; de katholieke lijn vóór 1970" in *TvT* 21 (1981) 295-313.
2. Brück, Anton Ph., "Johann Baptist Heinrich", in *Kath. Theol.* Bd.2, 442-470
Brück, H.,/Gutberlet, C., "Kurzer Lebensabriss des hochseligen Domdecan Dr. J.B. Heinrich", in J.B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* VII hrgs. von C. Gutberlet, Mainz 1896. Dit is een verkorte versie van de biografie die H. Brück in "der Katholik" liet verschijnen).
3. Schnabel, F., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.* Bd. IV. Die religiösen Kräfte. Freiburg 1937, 96.
4. A. Brück, op.cit. p.442.
5. idem, op.cit., p.444-445
6. Zie voor een uitvoerige analyse van de Kölner Wirren, Schnabel op.cit. 106-164
7. E. Hegel, 'Kölner Wirren' in *LThK*.
8. Een gegeven dat duidt op het belangrijker worden van de kerk is het aantal bekeringen dat plaats vindt. Heinrichs beslissing van 1842 is niet uniek.
9. Welte, B., "Zum Strukturwandel der katholische Theologie im 19. Jahrhundert", in *Auf dem Spur des Ewigen*, Freiburg Basel Wien 1965, 380-409.

10. A.Brück, op.cit., 447-448; brief aan Vierling.
11. Zie H.Brück, XIV-XV: XX voor de kritiek op Hirscher en Döllinger
12. Zijn vriend Lenning slaat een benoeming als professor in Giessen af Schnabel, op.cit.,92; voor vriendschap Lenning-Heinrich zie H.Brück, op.cit., VIII-IX
Zie voor het volgende Schnabel, op.cit. 74-97, Der Mainzer Kreis.
13. Schnabel, op.cit., 86- 87; H.Brück, op.cit. XV-XVI.
14. H.Brück, op.cit., XXXI.
15. Idem, op.cit., XXIX-XXX.
16. Heinrich, J.B., *Dogmatische Theologie*. Erster Band Mainz 1873 ²1881, 127-130.
17. Idem, Dritter Band 1879 ²1885, 3-10; citaten p. 4, 4-5.

J.G.J. van den Eijnden ofm

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

Wat volgt sluit aan bij de introductie en nadere toelichting van het onderzoeksproject met bovengenoemde titel, zoals die te vinden zijn in het *Jaarboek 1981* van de Werkgroep Thomas van Aquino¹.

In een overzicht van de werkzaamheden sinds oktober 1981 wil ik nu laten zien hoe gewerkt wordt aan het bereiken van het aan dit onderzoeksproject gestelde doel: het samenstellen van een zogenoemd 'draaiboek'.

1. Omtrent dit doel is in de loop van het eerste onderzoeksjaar groter duidelijkheid ontstaan. Waar het om gaat is, dat wij antwoord krijgen op de vraag: Wat moeten wij allemaal weten om ons een zo verantwoord mogelijk oordeel te kunnen vormen over de receptie van Thomas van Aquino. De antwoorden op deze vraag zullen moeten worden verwerkt töt een 'draaiboek'. Dit kan dan op zijn beurt antwoord geven op:

- a) *methodische vragen*: welke methodische eisen zijn er te stellen aan de verschillende vormen van receptie-onderzoek?
- b) *historisch-systematische vragen*: welke theologen, stromingen en thema's komen het meest voor een nader onderzoek naar de Thomasreceptie in aanmerking?
- c) *praktische vragen*: welk onderzoek wordt waar al gedaan en kan gecoördineerd worden? Welke interdisciplinaire samenwerking is geboden? Enzovoort.

2. In de titel van het onderzoek is sprake van de *invloed* van Thomas van Aquino op de theologie. In het voorafgaande is steeds gesproken over de *receptie* van Thomas van Aquino. Deze terminologische wijziging is het resultaat van een nader onderzoek naar betekenis en gebruik van begrippen als 'werkingsgeschiedenis', 'invloed' en 'receptie'. Dat onderzoek heeft ons geleerd, dat met de begrippen 'werkingsgeschiedenis' en 'invloed' dergelijke omvangrijke terreinen van onderzoek worden aangeduid, dat een onderzoek daarnaar wat Thomas van Aquino betreft onmogelijk wordt.

Bovendien wordt een draaiboek ontworpen om binnen het grote geheel van wat Thomas' theologie heeft uitgewerkt en van de invloed die hij op andere theologen gehad heeft, zo goed mogelijk te kunnen bepalen waar Thomas naar zijn eigen bedoelingen is begrepen. Het onderzoek, waarvoor het draaiboek wordt ontworpen, is minder geïnteresseerd in de actie-radius van Thomas' oeuvre en in alle mogelijke interpretaties en mis-interpretaties daarvan, maar heeft een beperkter doelstelling. Dit beperktere onderdeel van de werkingsgeschiedenis en de invloed van Thomas' theologie noemen wij, ter onderscheiding van de bredere begrippen 'invloed' en 'werkingsgeschiedenis': *receptie*.

3. Er is een bibliografie samengesteld van vergelijkende Thomasstudies. Wij beschikken nu over een kaartsysteem van 1770 titels, verdeeld over: Thomasstudies (1249), thomistische studies (327) en algemene literatuur over het thomisme (194). Deze drie afdelingen zijn historisch geordend en naar theologische en niet-theologische literatuur. Uit deze bibliografie blijkt dat er veel onderzoek is gedaan over de perioden, waarvan wij bij het begin van het onderzoek al vermoedden dat zij belangrijk zouden zijn in het kader van ons onderzoek, te weten: de periode van het vroegste thomisme; de zestiende eeuw met de spaanse opleving van de theologie van Thomas en de invloed van de Reformatie; en de negentiende en twintigste eeuw met de eigen rol van het neo-thomisme.

4. Om ons inzicht in receptieprocessen te vergroten zijn gesprekken gevoerd met dertien theologen en filosofen, voornamelijk van dominicaanse huize, die hun vak geleerd hebben in een direct contact met en een intensieve bestudering van de werken van Thomas van Aquino. Deze gesprekken zijn gevoerd in Nederland, België, Frankrijk, Duitsland en Oostenrijk. Ze werden op de band opgenomen en later schriftelijk vastgelegd. Op zichzelf geven deze gesprekken niet meer dan een niet nader te verifiëren momentopname van wat de betreffende personen vinden van hun eigen Thomasreceptie. Het wetenschappelijk belang ervan kan enkel worden bepaald in vergelijking met het oeuvre van de geïnterviewden. Zij

hebben echter hun waarde omdat zij moeilijk op andere wijze te verkrijgen informatie vastleggen, die inzake de geschiedenis van Thomas' theologie en dus inzake dit onderzoeksproject tot oordelen bevoegd zijn.

5. Er zijn contacten gelegd met universiteiten, faculteiten en instituten, teneinde die te informeren over het Draaiboekproject en inlichtingen te vragen omtrent vergelijkbare, verwante en bruikbare onderzoeken, die aan de betreffende instellingen zijn of worden verricht. Dergelijke contacten werden gelegd met het *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* te Toronto, het *Katholisches Seminar* van de Ruhr-Universität te Bochum, het *Thomas-Institut* van de Universität Köln, het *Grabmann-Institut* te München, het *Instituut voor Middeleeuwse Studies* te Leuven, het *Franciscan Institute* van de St. Bonaventure University te St. Bonaventure (USA), het *Centre for Thomistic Studies* te Houston, het *Collegio Internazionale S. Bonaventura* te Grottaferrata (Italië), de *Pontificia Università San Tommaso (Angelicum)* te Rome, de *International Society of St. Thomas* te Rome en de *Universiteit van Navarra* te Pamplona.

Uit de binnengekomen reacties blijkt, dat nergens onderzoek gedaan wordt in de lijn van het Draaiboekproject en dat het hier gaat om een nieuw type van onderzoek. Bovendien blijkt het meeste historische onderzoek dat naar Thomas van Aquino gedaan wordt van wijsgerige aard te zijn.

6. Begonnen werd met een 'proefonderzoek' ter uitwerking van modellen en onderzoeksmethoden. Dit onderzoek richt zich op de Thomasreceptie bij Petrus Johannis Olivi (1248-1298)². Voor deze theoloog is gekozen omdat hij behoort tot de concentratieperiode van het vroegste thomisme en omdat hij als franciscaan van de augustijnse richting polemiseert met Thomas, die hij ook uitvoerig citeert. Zo kan dit onderzoek ook inzicht geven in receptieprocessen in een controversesituatie en licht werpen op de ware aard van de tegenstelling tussen de vroege franciscaanse school en het thomisme.

Noten:

1. Vergelijk J.G.J. van den Eijnden ofm, 'onderzoek "Draaiboek voor een onderzoeksprogramma betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie".', in *Jaarboek 1981 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht 1981, p.133-136.
2. Vergelijk mijn artkel elders in *Jaarboek*, p.7-39.

Nog verkrijgbaar:

JAARBOEK 1981 WERKGROEP THOMAS VAN AQUINO

Inhoud:

- J.A. Acrtsen, 'Natura' en 'creatura': De denkweg van Thomas van Aquino
- A. Vos, Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino
- F. de Grijs, Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus
- L. Winkeler, De Schrift in dogmatische handen
Het Schriftgebruik bij vier neoscholastieke auteurs in de kwestie van de tweevoudige wil van Christus
- P. Valkenberg, Thomas van Aquino in "Beyond God the Father" van Mary Daly
Enkele notities
- J. van den Eijnden ofm, Onderzoek "Draaiboek voor een onderzoeksprogramma betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie"
- P. Valkenberg, Het onderzoeksproject naar het gebruik van de H.Schrift in de theologie van Thomas van Aquino
- H. Rikhof, Het achtste internationale congres van Thomisten te Rome

Het Jaarboek 1981 kan worden gesteld door overmaking van f 12,50 op postrekening 1999338 ten name van de secretaris, L.G.M. Winkeler, Rembrandtstraat 73 te Nijmegen, onder vermelding van: "Jaarboek 1981".

