

Jaarboek 1995



THOMAS INSTITUUT UTRECHT

Bestuur

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
Prof. dr. K.-W. Merks
dr. R.A. te Velde

Wetenschappelijk Directeur

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Secretariaat

Thomas Instituut te Utrecht
p/a KTU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
tel. 030-2533129/2533214

JAARBOEK 1995



Thomas Instituut te Utrecht

Redactie

Dr. H.J.M. Schoot (hoofdredacteur)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg, Drs. P.L. van Veldhuijsen
Dr. L.G.M. Winkeler, Prof. dr. J.B.M. Wissink

Advisering opmaak en lay-out

mw. B.S.M. de Jong

Druk

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 1996

De Jaarboeken 1982-1988 van de Werkgroep Thomas van Aquino en de Jaarboeken van het Thomas Instituut te Utrecht vanaf 1989, voor zover voorradig, kunnen worden besteld bij het secretariaat.

Dit Jaarboek 1995 van het Thomas Instituut te Utrecht is te bestellen bij het secretariaat. De prijs is fl. 25,- (in Nederland), fl.35,- (in België) en fl. 50,- (overige landen). Het betreffende bedrag kan worden betaald op postrekening 3955950 van de Stichting Thomasfonds te Nijmegen, onder vermelding van 'Jaarboek 1995'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

INTRODUCTION	7
--------------------	---

Sectie I

Herwi Rikhof

A THEOLOGY OF PROVOCATIVE RECEPTIVITY

An overview of the work of F.J.A. De Grijs	11
--	----

Frans Haarsma

TRADITIO ACTIVA

Theologisch onderwijs in de jaren vijftig	43
---	----

Summary	63
---------------	----

Lodewijk Winkeler

VAN TEKSTLEZING TOT THOMAS INSTITUUT

De geschiedenis van de Werkgroep Thomas van Aquino	65
--	----

Summary	78
---------------	----

BIBLIOGRAFIE F.J.A. DE GRIJS (<i>Henk J.M. Schoot</i>)	79
--	----

Sectie II

Marcel Sarot

AFFEKTLOSIGKEIT UND UNKÖRPERLICHKEIT GOTTES
BEI THOMAS VON AQUIN

Einige Bemerkungen zur thomistischen Stellung und ihrer Relevanz für die aktuelle Diskussion	85
---	----

Herwi Rikhof

HET DESCRIPTIVISME VOORBIJ?

Een terugkeer naar de neo-scholastiek! 113

Sectie III

Pim Valkenberg

TOT HET GOEDE BEPAALD

Anne-Mie Jonckheere over de predestinatie bij

Thomas van Aquino 127

Martin Buijsen

P.M. HALL OVER THOMAS' NATUURRECHTSLEER 141

Eric Luijten

SCHULD EN VERGEVING BIJ THOMAS VAN AQUINO

Lezing van *Summa contra Gentiles* IV, c. 72

bij wijze van verslag 151

Peter Nisse

IN MEMORIAM PROF. DR. J.C.P.A. VAN LAARHOVEN . . 167

Lodewijk Winkeler

ORATIE PROF. DR. P.G.J.M. RAEDTS 173

Herwi Rikhof

ANNUAL REPORT 1995 175



INTRODUCTION

Special focus of this *Jaarboek* 1995 is the theological work of prof. dr. F.J.A. de Grijns, whose photograph is on the opposite page. July 1995 the first director of the Thomas Instituut and professor in Systematic Theology, the History of Dogma and the History of Theology at the Catholic Theological University of Utrecht finished the official part of his academic career. Ferdinand de Grijns initiated the *Jaarboek* in 1981 and founded the Thomas Instituut in 1990.

On this occasion three scholars honour De Grijns with a special contribution to the *Jaarboek* 1995. Herwi Rikhof, who succeeded De Grijns both on his chair and as director, gives an overview of the theological work of De Grijns. This work is coined a 'theology of provocative receptivity'. 'Provocative' in the literal sense of the word, because of De Grijns' insistence upon theology as teamwork and upon its character as a critical dialogue. 'Receptivity' intends to portray a theological methodology that attempts to ascribe an essential position to that part of theology that was formerly called 'speculative theology', in which the focus is upon God and all things related to Him; a theological methodology moreover, that prescribes a large attention to developing an openness for that which is strange, entailing among other things the patient craft of reading texts and doing historical research; and above all a theological methodology that takes its starting-point in the ever greater mysteries of faith: God Triune and Incarnate.

Rikhof presents a number of central themes: what is theology, the art of doing theology, the interpretation of Thomas Aquinas, Thomas Aquinas on power and might, and the theology of Church and power.

Next is Frans Haarsma, former professor in Pastoral Theology of the Theological Faculty of the Catholic University of Nijmegen and teacher of De Grijns at the seminary of the archdiocese of Utrecht, i.e. Rijsenburg. Haarsma, in his unique contribution, discusses the educational and theological climate in which the teacher Haarsma and the student De Grijns worked and studied, both of them finally acknowledging themselves to be students of prof. Kreling o.p. Haarsma gives us an interesting historical view on the way in which the theological 'revolution' from manuals to scriptural theology took

place in the education to the priesthood of the archdiocese of Utrecht. According to Haarsma, the thread that runs back from the Utrecht tradition of theology, to the teaching of Kreling, is the permanent desire to give due respect to the mystery of God.

Another historical contribution, by Lodewijk Winkeler, employed at the Catholic Documentation Centre of Nijmegen, records the history of the growth of interest in the thought of Thomas Aquinas at Utrecht, in which De Grijs played such a prominent role.

A bibliography of De Grijs, composed by the undersigned, closes the first section of this *Jaarboek*, dedicated to Ferdinand de Grijs, whom we did not ask his permission to carry through this small project, knowing of his probable unwillingness to grant such a permission... But he will, so I trust, acknowledge this strange academic way of, heartfelt indeed, saying thanks.

The second section of this *Jaarboek* consists of two studies by Marcel Sarot, lecturer in philosophy of religion at the Theological Faculty of the University of Utrecht, and Herwi Rikhof. Sarot, in a paper originally presented to a German audience, discusses a part of the research that he undertook which developed into his dissertation, now concentrating on Thomas Aquinas on the impassibility and incorporeality of God. Aquinas' main thesis is that since emotions (*passiones animae*) presuppose corporeality, God cannot be said to have emotions. This argument, says Sarot, is widely neglected in present-day theology, which for the main part favours God's passibility. Sarot makes a plea for pulling this argument into the discussion, also with regard to the wide support in present-day psychological and philosophical theories of emotion for the idea that emotions have an essential corporeal component. Sarot deems Aquinas' position highly relevant for present-day theology, and proposes a strategy to deal with it.

Marcel Sarot belongs to a group of Utrecht philosophers that organised a day of study on November 17, 1995, and is co-editor of a book on the divine attributes. Presenting a lecture to this occasion, Rikhof reacts to the criticism, contained in this book, of the efforts made by the research group of Utrecht theologians to interpret Aquinas. He thinks that the way in which some of the philosophers proceed in their 'philosophical theology' implies an unwilling return to

the days of neo-scholasticism. There is too little attention for the fundamental inability to receive and express the divine mystery in human concepts and human words. Furthermore, this type of theology seems to be not Christian enough, attested by a scarce real influence of Scripture and a non-Trinitarian, non-Christological approach.

The contributions of Sarot and Rikhof were not planned to give a portrait of the two types of doing theology, but may in fact be regarded as such.

The third and final section of this *Jaarboek* is devoted to smaller subjects, bearing the character of a chronicle. Pim Valkenberg, lecturer in Dogmatic theology in Nijmegen, reviews the dissertation of Anne-Mie Jonckheere, member of our Institute, on Aquinas on divine predestination. Martin Buijsen, lecturer in the philosophy of Law at the Erasmus University of Rotterdam, discusses P.M. Hall's book on Aquinas' doctrine of natural law. Next, Eric Luijten, research fellow of the Dutch Foundation for Philosophy and Theology, gives a report of the first congress of the Thomas Instituut, and presents his report by discussing the *Summa contra Gentiles* on the sacrament of penance. Peter Nisse, professor in Church History in Nijmegen, has written an *In Memoriam* of his predecessor Jan van Laarhoven, who regrettably died on November 28th, 1995. Jan van Laarhoven was a prominent member first of the Werkgroep and later of the Thomas Instituut, even being a member of the first board of the Institute, before his retirement. Nisse portrays Jan van Laarhoven as a born teacher, with many talents of heart and mind, a wide range of interests; an imaginative and fruitful scholar, whose presence and contributions will be missed dearly. Next, Lodewijk Winkeler gives his impressions of the inaugural lecture of prof. Peter Raedts s.j., member of our Institute, on the occasion of accepting the chair for Medieval History at the Faculty of Letters of the Catholic University of Nijmegen. And finally there is the by now customary annual report by the director of the Thomas Institute.

Starting with this volume, the *Jaarboek* will have, as the reader must have noticed, a different physical presentation. As of now the *Jaarboek* will be printed by Peeters Orientaliste in Louvain. We hope that our readership will agree that this is a major improvement.

Hopefully it will enhance the further diffusion of our periodical.

All are invited to submit contributions to the *Jaarboek* 1996. The editorial board is determined to continue its policy to devote each volume to a special theme, but next to that space will be left for individual contributions. Each contribution, containing a substantial study of the thought of Thomas Aquinas, his sources and reception, and which complies with academic standards, will be taken into consideration. Please apply to the undersigned for the editorial rules that should be followed, as well as for all other questions or comments.

Henk J.M. Schoot
Editor in chief

A THEOLOGY OF PROVOCATIVE RECEPTIVITY

An overview of the work of F.J.A. De Grijns

H.W.M. Rikhof

1. Introduction

They are often too little and too late: overview articles. For how can one do justice in just one article to so many written over decades? And how can one capture the variety of topics and origins, the differences in style and genres in some thirty to forty pages? Those problems certainly occur when one wants to write an overview article about F. de Grijns' theological work. For there is a great variety in his work.¹ Some of the topics are related to lectures. I recognize in the article about Rom. 1,20 (12) and in the one on original sin (15) lectures I attended in my first years as student at the Catholic Theological University of Utrecht and I read phrases and formulations in other articles, especially the emphasis on covenant and the use of the tetragrammaton, that remind me of those lectures. Although the link between two articles on power (23, 24) and teaching is not indicated by De Grijns, they fit in very well with the discussions about power in the church, which were part of our doctoral program from 1971-1974. Other topics are related to developments in the church: discussions with sociologists (8, 11), analyses of papers and proposals (13, 19), contributions to symposia or courses (18, 10). There are articles that originate from an aspect of academic life: the Festschrift (26, 27, 28, 29, 30, 36, 40, 44, 49). And there is a whole series of articles related to the research program De Grijns started: the theology of Thomas Aquinas. There is also a great variety of style and genre in his work. One can find a careful, analytical, academic style, e.g. in his

¹ See the list of publications on p. 79 ff. I refer to his work by indicating in italics the number used in the list, followed by the page(s). Translations from the Dutch are mine.

dissertation or in his technical articles about Thomas, exactly tailored to this type of work, but one can also find a personal, impressionistic, neologistic and at times even funny style, e.g. in his two small books, that defy the easy categorisation - 'academic-popular': *Brieven aan de Parelvisser*, letters about time and eternity, living and dying, present and past (31) and *Het Onze Vader uitgelegd aan Peter B*, a commentary on the Our Father (39). I particularly like the commentary on the Our Father for its theological profundity, which is sometimes moving and sometimes disturbing.

Too little, therefore, but also too late. For publications ask for reaction and response. The reception process is not always easily traced or verified. One of few available instruments to measure the reception, the citation index, is but a poor and meagre help to discover what and especially how people read and react. There is a typical feature in some of De Grij's articles which underlines even stronger the need to react. In his subtitles he uses qualifications like 'exercise' ("luisteroefening", 27, "kijkcoefening", 49) and "some notes" or "theological glosses" indicating attempt and fragment; qualifications inviting a reaction. But then these reactions should not just be given after years and years.

In this case a review article is dangerous as well. For De Grij's does not like this kind of attention and he thinks theologians, and certainly students, should not give too much of their time and energy to writing articles or theses in which they present and repeat thoughts of living theologians: it is not clear yet whether they are worth the effort.

So, why did I accept the request to write some kind of review article about De Grij's? Not because I think I can overcome the limitations and shortcomings of this type of articles, but because I think that if I do it in a certain way it can be a form of, or an element in '*suntheologiein*'. '*Suntheologiein*' is used by Rahner to indicate a way of dealing with theologians, especially theologians from the past, that does not remain on the purely historical level, but that consists in a joint discussion about the relevant topic, that does not remain in the *oratio obliqua*, but that ends up in the *oratio recta*, using the insights of the other theologian or theologians. '*Suntheologiein*' is an ideal De Grij's refers to (9, pp. 13-14). This means that I do neither attempt to give a complete overview, nor will engage myself in outlining

differences between earlier and later work, in discussing a change of views, let alone solving (possible) incoherences between e.g. what he wrote in 1967 and in 1996 about the liturgy. But I will present some lines of thought, some insights that seem to me important for two reasons. First, the points De Grijs makes are necessary and genuine contributions to our ongoing theological discussions and searches. Second, they show how Thomas' theology can be and in fact is relevant to our contemporary discussions.

My article consists of three parts: the central part, consisting of two sections, is concerned with Thomas' theology, the outer parts with theology in general. The first part corresponds to the first section of the second part: both are concerned with methodological considerations; the second section corresponds to the third part and deals with the same topic: power. By placing Thomas' theology in the heart of my article I hope to show Thomas' relevance and importance. I do not claim that historically or chronologically this central place can be traced in De Grijs' work, in the sense that he got some insights in reading Aquinas and translated those consequently into an other discussion - there is much more interplay and reciprocity than such a onesided movement entails - but I do think that in the interaction Thomas occupies, systematically, a central place.

2. On theology and on doing theology

Of the many and various definitions that exist of theology De Grijs uses two over and over again: *fides quaerens intellectum* and *sermo de Deo*. Both embody important insights. The first locates theology firmly in the whole of human inquiry: theology is a 'scientific' endeavour, a search for understanding, an intellectual enterprise. Precisely this emphasis on understanding and what understanding means or should mean is a recurrent theme in articles De Grijs wrote since 1967. It is sometimes explicitly discussed, sometimes only touched upon in passing. These methodological remarks are related to a shift in doing theology, which in catholic theology took place around the middle of this century. But before going into De Grijs' analysis and evaluation of this shift, it is necessary to concentrate on the other definition, for this one determines that analysis and evaluation. It is also the definition De Grijs calls "the one that really distinguishes

theology from all other forms of human inquiry and speaking" (36, p. 72).

De Grijs appeals to the definition of theology as *sermo de Deo* and to what it entails when he tackles two problems that face contemporary theology. These problems are closely related, but can be distinguished, for one comes, so to say, from the outside and is concerned with the relation of theology to other sciences, while the other is an internal theological problem. The first problem surfaces when e.g. a theologian is asked to reflect upon the value of a human life. Characteristic of thinking about human life and of dealing with human life in our time is the 'fragmentization': all kinds of specialisms and professions concern themselves with aspects of life. For theologians the temptation is great to number themselves among these specialists, especially since they have become aware of their contextuality, of the influence of their historical, social, economic surroundings on their work. The result of such a fragmentization is that the problems related to human life are divided and isolated. That facilitates short time solutions, leads to placing the responsibility with a certain group of individuals, invites manipulation, results in contradictory claims held by one and the same person with regard to e.g. the protection of the unborn life, euthanasia and the arms-race. Most of all, the fragmentization keeps things as they are and prevents a thorough, fundamental and critical discussion of the issues at stake. It is precisely to that fundamental discussion that the theologian should contribute. "In my opinion systematic theology should try to find an orientation on a level so fundamental that it makes contextual differences possible" (44, p. 3). "Amidst all these processes and habituations it is of the utmost importance that systematic theology should offer a principled orientation of its own. And it is not its first task to reflect on or clarify fragments of the total area" (44, p. 7). It is precisely the relation to God in the definition of human life that provides this basic orientation

The second problem De Grijs tackles with *sermo de Deo* as definition of theology is a more internal theological problem. It is closely related to the already mentioned awareness of contextuality or historicity. Apart from setting limits and making the theologian modest, the entrance of history in theology broadens the theologian's horizon: new knowledge, new issues, new problems. But in view of

this entrance, of the attractiveness of new issues and the challenge of new problems De Grijns thinks it important to underline that theology's topic is not history on its own. The point he wants to make is concerned with the qualification 'on its own'. The emergence of new knowledge and insight, the fascination of the new agenda suggests that historicity is so all-embracing that therefore history is necessarily the topic. But De Grijns questions this. He points to a general feature of empirical sciences : " ... no empirical system can provide insight in the characteristics of what that system tries to systematise, to know about or to make available". History as science is not able to provide insight in "what is essential to history and the historical". To understand the historical features or historicity one has to move beyond history. Such a move is possible, for the human mind can transcend time, be it that such a transcending always takes place in time, in history (36, p. 71). So, there is need for a meta-historical or trans-historical intentionality (36, p. 71, note 5). This general insight De Grijns then uses to specify how history is to be treated in theology: not history on its own, but history related to God. That presupposes faith, for only faith can disclose that relation. For only in faith one becomes related to the living God. Without faith there is only "the multitudes of contemporary new human experiences" and "the great Jewish-Christian experiential tradition", but no connection between these two (36, p. 72).

The importance of faith, the crucial role of the relation with God, is stressed and further specified by De Grijns when he calls the disappearance of the direct relation with God from theology (and from faith) one of the fundamental problems of theology in the present time. The reason, he surmises, is an insight from hermeneutical theology that, apart from its context, functions as an all-determining slogan: we can know God only through mediations. His point is neither that there are no mediations nor that mediations are not important, but that these mediations are incorrectly seen as replacements for immediacy or as blocking immediacy. "Are my eyes mediating? Are my glasses mediating? Do I look at my glasses? Do I look at my retina?" (47, p. 364). Of course mediation requires attention, eyes and glasses need to be observed and examined, but not exclusively or permanently. In the end, the attention has to be directed towards God. So, decisive for the theologian becomes the orientation or direction of attention." To talk

truthfully about God, however fragmentarily, can only take place in one never ending movement and orientation towards God..."; "...those who do theology should *first and foremost* demand what the direction of one's own theological attention is. Only if one as a theologian finds oneself in the ongoing process of reaching past oneself towards the mystery of God, one is able to evaluate *theologically* and to use in a fruitful way the philological, historical, philosophical, empirical research one is engaged in (47, p. 363). Theology stands or falls with "a conscious direction of the attention to God" (47, p. 362). Therefore: theology is *sermo de Deo*.

Against this background De Grijjs' other remarks about theology and about doing theology in the present time become clear: his analysis and evaluation of the changes in doing theology, the distinction he makes between categorical and transcendental reflections and his constant insistence on the importance and necessity of the speculative, contemplative theology within the whole of theology. To elaborate this the other definition of theology can be used, for it points to theology as an intellectual enterprise and can help to specify further what kinds of understanding are required in theology.

Fides quaerens intellectum. This classical definition of theology is sometimes turned around in order to accommodate a new type of theology (37, p. 358). While the theology of the past explained a self-evident faith, the theology of the present searches for a context in which to place faith. That self-evidence of faith and of the Christian existence has disappeared over the centuries, gradually but irresistibly. In the so-called anthropological turn, the human individual becomes the focus of attention; in the socio-centric turn that takes place in the second half of this century, several attempts are made to place the isolated human individual back in social structures. These turns raise questions to which classical theology with its focus on the mystery of God cannot provide answers. And so a new type of theology emerges. De Grijjs acknowledges this historical process and its impact on theology, recognises also the incapacity of the classical theology to respond to these new questions, but disagrees with the solution to redefine the classical definition, *fides quaerens intellectum*, by reversing the order. Such a reversal relegates classical theology to the past without a thorough analysis or argumentation - an attitude which does not befit academic endeavour. Moreover, it suggests that the

terms have kept their meaning, while only the order has changed. This suggestion is incorrect and too superficial, for it overlooks that really new and different questions are raised and discussed. These questions are related to context, historicity, experience. These questions can be formulated since over the centuries philosophy, history, sociology, psychology etc. have developed terms and theories dealing with precisely these issues (37, p. 358; cf. 30, p. 77 for a different argument against the reversal).

So instead of reversing the classical definition, De Grijns wants to maintain it and to understand it in the light of modern developments. The decisive difference between past and present is the absence of an unquestioned faith and the presence of permanent questions within faith, such as 'is it really the case?', 'how do you know?', 'what is its meaning and its purpose?'. While in the past the strange gospel was heard in a self-evident Christian existence, in the present the strange gospel is heard in a strange and restless existence. This means that the new question is: what relation is there between my/our experience of faith and the data of faith (*fides ex auditu*), and in which relation stand these in turn to the experience of all people - not just believers. So, theology has the new task "to relate what was heard to those that search, are talked to, listen" (37, p. 359). This kind of questions and answers De Grijns calls "categorical", for one attempts not to undo the data of faith, the many events and experiences from their strangeness, particularity and limitations, but one attempts to understand them in their particularity, uniqueness and historicity. In other words the attention is focused on the diversity, the empirical character of the data, on the data on their own. The understanding remains within the category of the data (cf. 25, p. 304). So, this type of theology, this "categorical theology", is concerned with "the images of God, the words of God, the concepts of God, the doctrine of the Old Testament about God, the witnesses of the councils and the fathers of the church, Bonaventure's doctrine of God etc." (37, p. 360), but not with God. In the categorical reflection God self is not considered, for the question about God self "can not be categorically reflected upon" (37, p. 360).

God self is central to the other type of theology, which De Grijns qualifies as "transcendental", "speculative" or "contemplative". This last qualification occurs in the title of De Grijns' contribution to a

book about Kreling, late professor in Dogmatic Theology at the Catholic University of Nijmegen. Although he writes a long and substantial article about Kreling, in this analysis his own views shine through, both in his criticism on certain shortcomings of Kreling's theology as in the apparent sympathy with which he writes. Kreling, he remarks somewhere else in a commemorative article, is in many respects his teacher, because he was taught dogmatic theology by one of Kreling's pupils, Haarsma, and for a short period by Kreling himself. "But perhaps Kreling became mostly my teacher after his death, when I started to read and study all his work" (29, p. 392).

De Grijs' affinity with Kreling's contemplative theology shows itself in his use of terms characteristic of this type of theology in most of his articles: "open" and "openness", "receptive" and "receptivity", "inclined to". The terms indicate the passive characteristics of the intellect, "directed rather to receive knowledge and understanding than to take or to make it" (30, p. 71). Because of this receptivity, theological interpretation or theological *hermeneia* is understood primarily as understanding and not as translating. Because of this receptivity, the theologian needs a certain discipline, a certain intellectual attitude: "to be open for the reality of the divine mystery implies for the theologian that his personal prejudices, insights, feelings are kept back fully and consciously" (30, p. 87). When on this point De Grijs voices some criticism on Kreling, it becomes clear that this reticence is not so easily reached and is certainly not meant as an escape. Kreling has not seen how deep 'interestedness' and historicity determine theological thinking. Awareness of this determination and a continuous reflection on one's own activity are required in order to think better and purer (30, pp. 87-88). This insight De Grijs expresses also as the *metanoia* essential for doing theology. By *metanoia* he does not understand "some pious action", but that the theologian "let one's own existence, life, concern, ideals, mind, heart be penetrated - in a conscious, chosen, unconditional and permanent attention to the Triune God, as the driving force and the principle of our searching, questioning and studying" (47, p. 365).

His affinity with this type of theology shows itself also in his insistence on the need of concepts and of conceptual clarity. In a passage in one of the "Letters about time and eternity, living and dying, present and past" De Grijs makes this point about concepts in a

manner typical and characteristic for his style in this book. "What our colleague B writes about Bach and Händel and what our colleague H. writes about Gregorian chant is - with permission - nonsense. Gregorian chant is wonderful. Bach is a genius and Händel: no defamatory word about that man. But why should the dogmatician give way to the poet? Perhaps because it is a little difficult. And because Bach is available, while dogmatically so much work still has to be done. Why is imagery closer to eternity than the bare, clear formulations of the dogmatician. (Difficult, I admit, can't do it myself, ok, but Bach can't do it at all and can certainly not take over from me). In my opinion, the glass of water of the bare dogmatic theology gives more insight and clarity into the mystery (mystery!, certainly!, that remains!) than a full length Bach concert. Because we would form false representations and ideas about eternal life. Kreling would certainly have remarked that the mystery character of eternal life would also be less clear, if we would replace the asceticism of stark and bare thinking with concealing and rich imagery. Faith searching for understanding, demands that we do not abandon thinking and concept" (31, p. 32).

This insistence on concepts and conceptual clarity implies, as is clear from this quotation, a distinction in uses of language and types of language, a distinction between metaphors and anthropomorphisms on the one hand and concepts on the other hand. This distinction does not imply that there is no relation between the two languages - the metaphorical language provides the necessary material for the conceptual language -, let alone that the metaphorical language should be rejected or discarded. The metaphorical language belongs to the level of preaching and catechesis. But the distinction does point to the danger of confusion, as if theology and preaching are the same, and points to the need of theological reflection. "Where should one look for the pure concept of God, if theology is not interested in it" (30, p. 91).

This insistence on concepts and this attention to receptivity imply also a view on faith, an analysis *fidei*. Faith is not to be seen solely in terms of affect and religious experience, but also and primarily in terms of human intellect, an *assensus intellectus* (cf. 30, pp. 73-74). This does not mean that faith is reduced to some form of rationalism, excluding other aspects, functions and capacities of the

human person, but it does mean that in faith the human person with the intellect reaches towards the divine mystery. That is why insisting on receptivity, on the passive characteristics of the intellect and on the corresponding attitude of the theologian, is so important, for this reaching can easily become capturing and mastering. That is why concepts are so important, for in concepts, in working with concepts the intellect functions most specifically. *Assensus intellectus* implies also freedom on the side of the human person. To assent presupposes not just some understanding, but also judgement and acceptance, and therefore freedom. Precisely because faith is concerned with content, because faith is a free assent to God's revelation, theology as a 'scientific' endeavour is possible.

The affinity with this type of theology, with transcendental or contemplative theology, does for De Grijs not amount to a dismissal of the categorical reflection, as becomes clear in the critical remarks he makes about Kreling. They are related to Kreling's hesitant appreciation of the emergence of positive theology and of its contribution to the whole of theology (30, pp. 83-84), to his concentration on the ascesis of the individual theologian (30, p. 87), to his negligence of one of the tasks of theology: to discuss the question of meaning (30, p. 91). Central to this criticism is the lack of historical awareness on behalf of Kreling.

If one compares, though, Kreling's remarks about positive theology and De Grijs' rendering and explanation of his hesitant attitude one can discover an interesting nuance or difference. Kreling refers in an important speech to the attacks also within catholic theology on speculative, scholastic theology. "Speculative theology, deadly boring by the monotony of the same answers to the same questions, finds itself in competition with a new theology, that, equipped with the modern tools of historical work, presents constantly something new. Many positive theologians think therefore that only their discipline is important as living theology, so that speculative theology should vacate it's privileged position".² So, Kreling sees the

² P. Kreling, "Het goddelijk geheim in de theologie", 1939, reprinted 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. Kouwenhoven, J.H. Roes en E.C.F.A. Schillebeeckx o.p., Kampen: Uitgeversmaatschappij

discussion in terms of speculative theology versus positive theology and defends over and against positive theology the privileged position of speculative theology. He rejects e.g the solution to see positive theology as a first stage, for that would mean that *sacra doctrina* would accept an insight or discovery of the mind as its basis, and not faith.³ In his analysis De Grijs is more nuanced. The simple opposition between speculative theology and positive theology has in fact become a tripartite distinction: positive - categorical - transcendental. He does not use these terms or this division in his criticism, but his remark that Kreling has not seen that "theology, in fact has yet another task, namely to pose questions of meaning on another level of abstraction and to give orientation by inquiring into the data of faith within their own historicity, contingency and empiricity" (30, p. 91) makes only sense in light of such a division. In discussing Berkhof's *Christelijk Geloof* - a review which is in fact dealing with the way Berkhof employs speculative theology - he does distinguish five 'points' within the domain of the theology: "1. positive theology, in which one looks for the data of faith in their characteristic property; 2. categorical reflection, in which one explores these data in their historical-eschatological connection on the basis of the experience of faith; 3. transcendental reflection, in which the foundation and the bases and the limits of these data are explored; 4. practical theology, in which one inquires into the implications of the so understood data and of the gained insight in view of a Christian life and behaviour; 5. fundamental theology, which accompanies each of the foregoing activities and in which one aims at a reflective self-awareness of the theologian: where does he stand, what is he looking for, what is he expecting, which is his origin, to whom does he want to belong, how does he think" (25, p. 304). In this not so smoothly but carefully worded enumeration the five points are in fact divided in three groups: 1-3, 4, and 5, indicated by 'theology'. In this formulation the somewhat external opposition between positive and speculative theology has completely disappeared. But not only has positive theology become internal and has become a first phase, the

J.H. Kok, 1979, pp. 258-271, here p. 268.

³ idem, p. 269.

categorical reflection has appeared as a specific function in between positive theology and transcendental reflection.

So, De Grijs defends the necessity of transcendental reflection or speculative theology and the necessity of categorical reflection. His defence of transcendental reflection is stronger and more explicit than the defence of categorical reflection, for in contemporary theology the need for transcendental reflection is overlooked, while categorical reflection has become the normal and customary type of doing theology.

3. Thomas Aquinas

Aquinas plays an important role in De Grijs' theology. He wrote his dissertation on the *Scriptum*. He contributes regularly to the *Jaarboek of the Werkgroep Thomas van Aquino/Thomas Instituut* with mostly technical articles on aspects of Aquinas' theology. But also in articles not explicitly concerned with Aquinas' theology, De Grijs uses him as a typical theologian (12) or quotes an argument as an example of a move that needs to be criticised (44, pp. 3-4). Even in publications in which Aquinas is not mentioned in text or footnotes, one can notice his influence. But this constant presence of Aquinas is not always the same, that is to say, De Grijs' work on Aquinas becomes more reflective in the course of time, more concerned with method. To this feature I now turn.

3.1 *On reading Aquinas*

When one reads De Grijs' dissertation, *Het goddelijk mensontwerp*, one can clearly see the influence of the renewed interest in scholastic theology and especially in the theology of Thomas as exemplified by the studies of Chenu. De Grijs reads Aquinas' text, refers to Augustine and Aristotle, but does not use the commentators as was customary in the neo-scholastic period (cf. 30, p. 61). At times one finds a discussion revealing an awareness of the difference between Thomas and (neo)thomism (e.g. *potentia oboedientialis*: 9, pp. 270-273). But in general the analysis is a careful and carefree reading of Aquinas' text. In later works this carefree, straightforward and self-evident reading of the texts becomes complicated: De Grijs gives arguments for his way of reading and criticises alternative readings.

Those alternatives are either neo-scholastic approaches that neglect the theological character of the texts or approaches that insufficiently recognise the type of theology Aquinas presents. In his own reading De Grijns stresses again and again the theological character of Thomas' texts and shows this by calling attention to the importance of Scripture in Thomas' works, to the change philosophical concepts undergo when used by Thomas, to his discriminative use of language *in divinis*.

In a review of a French translation of the *Summa Theologiae* De Grijns notes the neo-scholastic background of introductions and translation. He shows how philosophy (the *philosophie chrétienne*) more than theology influences this edition. With regard to the "vocabulaire de la Somme Théologique" provided by M.J. Nicolas, he remarks that these 85 key-terms are strictly philosophically treated and that hardly any attention is paid to the fact that these terms, when used in a theological context undergo a change of meaning (41, p. 423). With regard to the introduction to I-II, qq. 1-5 on the beatitudes, he makes a few critical points, which are characteristic and typical of his critique and of his own reading and they are all related to the theological character of what Thomas does. First, De Grijns remarks, it is insufficiently clear that for Aquinas *deus* is no other than the Triune God and that Thomas right from the beginning is concerned with revelation. The impression the introduction gives is that Thomas in these *quaestiones* moves from the domain of philosophy or metaphysics to that of revelation, from questions central to human existence, happiness to beatitude. De Grijns does not explicitly mention it here, but the distinction between the treatises *de Deo Uno* and *de Deo Trino* combined with the distinction between reason and revelation of philosophy or natural theology and theology proper is typical for the modern, especially neo-scholastic approach. Although these distinctions can be explained in view of modern philosophy, they can not be found in Aquinas. Secondly, he remarks that although Aquinas is not always strict in his terminology, he does clearly distinguish between happiness and beatitude, the relation to God being the decisive point of difference. Thirdly, he notices that insufficiently is indicated that in the course of Thomas' analysis the content of the terms *beatitudo*, *finis ultimus*, *finis* is not completely uncovered: God as *finis ultimus*, as the object of contemplation which is the beatitude, remains unfathomable. Significantly De Grijns refers for this point back

to q.12 of the *Prima Pars*, one of the *quaestiones* closely related to Aquinas' endeavour to show how God is not. This third point of criticism shows that De Grijs is not just concerned with a theological reading, but also with one in which Aquinas' "negative theology" receives due attention. Precisely because of these three points, which specify that the theological character is not sufficiently acknowledged, De Grijs judges the introduction not to be an introduction to the text of Aquinas.

A somewhat different point of criticism emerges in a review of B. Delfgaauw's *Thomas van Aquino. Een kritische benadering van zijn filosofie*. As the subtitle already indicates, Delfgaauw considers Aquinas as philosopher and his aim is to determine Aquinas' relevance for contemporary philosophical problems. De Grijs' criticism is not just that Delfgaauw, although he repeatedly acknowledges that Thomas is a theologian, turns him into a philosopher, but also and especially that this acknowledgement does in no way function "as a key to understanding what Aquinas might have to offer to philosophy" (33, p. 201). So, the criticism is not only that Delfgaauw isolates certain parts from the *Summa* as philosophy, but also that by not including parts about e.g. the incarnation, sacraments, theological virtues, "the philosophical implications and presuppositions" of these discussions are not analysed. Such an inquiry might have given us some new insights into "what the theologian Thomas does with philosophy" (33, p. 201). Thomas, De Grijs maintains against Delfgaauw, is not looking for a philosophy or for philosophical elements, not even a philosophical basis for Christian reflection: Thomas' aim is to fill the best of human mind with the truth about God. It could be important for philosophers to inquire after the insight and new impulses this might give for our reflection about the human existence. "For it is not completely beyond imagination that this formidable thinker, *fou de Dieu*, might have to say something important to the whole and halve agnostics, which we are, when he speaks about people in this world and this history" (33, p. 202).

In these articles one can find, next to the criticism, positive remarks. The two articles in which De Grijs is purely critical of the interpretation given do not contain discussions with neo-scholastic philosophers or theologians who have a strong affinity with Thomas, but with two theologians who are rather critical on the (neo)scholastic

theology in general and on Thomas in particular: Schoonenberg en Wiederkehr. Although the discussions with these theologians about how to read Thomas turns in these articles more towards the type of theology Thomas presents, elements from the discussion with the neo-scholastic interpretation lurk in the background, if only because their criticism of Aquinas is based, certainly in the case of Schoonenberg, upon a neo-scholastic, neo-thomist understanding of Thomas.

A central theme in the criticism of these theologians is the gap between revelation, Scripture, religious experience on the one hand and scholastic theology on the other hand. In the case of Schoonenberg the topic is the doctrine of God, in the case of Wiederkehr the doctrine of Christ. Schoonenberg rejects Aquinas' thesis that the relation of the creation to God is a *relatio realis*, while the relation of God to the creation is a *relatio rationis tantum*. He sees in this thesis an expression of what is called 'classical theism', a way of talking and thinking about God which is strongly influenced by (Greek and modern) philosophy and which shows a strong contrast with the way Scripture talks about God. For Schoonenberg, this thesis does not only hamper severely the practice of prayer ("how can I pray to an unrelated God"), but endangers the centre of our confession of faith (the God of Abraham, of Isaac, of Jacob). Wiederkehr is concerned with the shift from the biblical attention to the relation between Jesus and God whom he calls his Father, to the theological attention to the relation between the divine and the human nature in Christ.

De Grijs, in his discussion with these theologians, reads the texts they interpret and in both cases three elements can be distinguished in his criticism. These three elements give also an insight in De Grijs' own reading.

First of all, De Grijs calls attention to the context of the text, to its place in the structure of the *Summa*. The presupposition here is that Thomas himself in his introductions to the *partes* and to the *quaestiones* gives indications of how he wants to be understood and of how the texts should be read. In the discussion about the *relatio realis* (*ST I*, q. 13, a. 7; 38, pp. 11-24) De Grijs does not only locate the discussion of the article within the whole of *quaestio* 13, but relates this *quaestio* about our talking about God to the previous *quaestio*

about our thinking about God - we talk as far as we know - and links these two *quaestiones* to *quaestiones* 3-11. In those *quaestiones* Thomas "formulates reflecting and shows formulating the *quomodo non sit* as the only possibility to know *qualiter Deus sit secundum seipsum*" (38, p. 13). This first theological reconnoitring does not start from a 'pure scientific' point of view, but from faith in the triune God. But as the *quomodo non sit* already indicates, this first reconnoitring does not aim at providing us with descriptive knowledge: the discussion about *simplicitas*, *immutabilitas*, *aeternitas*, etc. are not discussions about "divine attributes but rather elements in the grammar of negative theology" (38, p. 15). The reason why Thomas stresses the *quomodo non sit* with all the consequences for our knowledge (always defective) and our language (always inadequate and never univocal) is contained in the confession that God is *principium rerum et finis earum*. This formula prevents us from treating God as belonging to the universe, to the order of creation (38, p. 30, cf. p. 21). These remarks about the context of the thesis about the *relatio realis* returns in De Grij's criticism of Schoonenberg: Schoonenberg's dismissal of *principium rerum et finis earum* as an irrelevant tautology is based upon a misunderstanding (38, p. 31) and his argument that God is unrelated misses the point completely, for it is not about lack of relatedness but about lack of knowledge (38, p. 32).

Similarly in the discussion with Wiederkehr De Grij's points to the indications Thomas gives in the *Tertia Pars*. He remarks that Thomas uses *Deus*: God became flesh, which means that Thomas' 'christology' is theology (37, p. 365). This implies a mutual relation between the *Tertia* and the *Prima Pars*: "anyone who reads the beginning of the *Summa* should not forget that the *subjectum* is the same as in part three. And anyone who in the third part reads about *Deus incarnatus* should always remember the grammar learned in the beginning" (37, p. 366). De Grij's points also to a similarity in structure: both in the *Prima* and *Tertia Pars* Thomas starts with the mystery of God's holy essence and continues to develop the ideas (37, p. 366), both in the *Prima* and *Tertia Pars* Thomas starts with paying attention to our thinking and talking (37, p. 367). He, too, mentions something typical to the *Tertia Pars*: the importance of arguments of fittingness, showing the 'fittingness' (*convenientia*) of e.g. incarnation, passion etc. This type of argumentation fits the topic, for the

incarnation is a free loving act of God. For such an act one cannot give necessary and decisive arguments, but only reasons that are convincing because they clarify more and more why this actually took place (37, p. 367). Especially the remarks about Thomas' use of *Deus* and the implications of that use, but also the remarks about the arguments of fittingness return in De Grijs' criticism of Wiederkehr. Because Wiederkehr does not recognise sufficiently this character of fittingness and more importantly, because he overlooks Thomas' use of *Deus*, he accuses Thomas of a change of perspective, which in fact does not take place. There is no textual evidence (37, p. 371).

The second element in De Grijs' criticism is his close attention to what Thomas in fact writes and how he phrases his thoughts, to the terms he uses and to the meaning these terms have. That can be seen in his close reading of the text, his feeling for the movement of the argument (e.g. the analysis of *ST* I, q. 13, a. 7: 38, pp. 11-24; cf. also 37, pp. 367-8). With regard to the meaning of terms De Grijs refers constantly to what one could call the historical context. That is to say, De Grijs mentions repeatedly that Thomas works within the tradition of the Church, that he writes and thinks on the basis of Scripture: that context determines the meaning of terms. And, he analyses the meaning of terms within the *corpus* of Aquinas' work. The first aspect can be noticed when De Grijs in his discussion with Wiederkehr remarks that *deus* should not be understood in the way of the comparative study of religion or in the way philosophy or natural theology uses *de Deo uno*, but as referring to *Deus verus*, who "creates and saves and redeems and sanctifies and comes and completes" (37, p. 366). The second aspect is apparent in his discussion with Schoonenberg. One of the central points of his criticism is that Schoonenberg translates *relatio realis* with "real relation" and understands real as actual, and that he consequently understands the other term, *relatio rationis tantum*, as an imaginary, unreal relation, as unrelatedness (38, pp. 25,31). *Realis*, De Grijs argues, refers in Thomas' texts to *res*, thing and *relatio realis* denotes a relation which is part of the thing, belongs to its essence, while *relatio rationis tantum* refers to those relations which we form in our thinking (38, pp. 17-21).

The third element in De Grijs' criticism is that both theologians do neither show any awareness of the type of theology

Aquinas presents, nor any sensitivity towards his intentionality: Aquinas' theology is not a categorical reflection, but a transcendental one. De Grijs' point here is not so much that Thomas is blamed for not giving categorical reflections. Such a critique would be somewhat anachronistic, but in a certain way correct, for Thomas does not give that kind of reflection and it is truly a disadvantage that the language Thomas speaks is not an "immediately inspiring language, no preaching language or religious language" (38, p. 29). His point is rather that Thomas' type of theology is rejected without further questioning. Because of this, the interpretations given do not qualify as contributions to the Thomas-reception (cf. 37, p. 365), let alone that they can be considered as Thomas-interpretations (37, p. 372; 38, pp. 32-3). Because Thomas' intentionality is missed, the contribution, correction or addition that his type of theology can give to our contemporary debates is not seen at all (37, p. 372).

So, these are reactions to a rather positive, neo-scholastic and philosophical approach and to a more negative theological critique. Both elements return in the first phase of the research program on Aquinas' theology, which De Grijs initiated. The reason to start this programme was the observation that Aquinas had almost completely disappeared from the theological scene in the Netherlands, the intuition that this was more due to a rejection of neo-scholasticism and neo-thomism than to a genuine knowledge of Thomas' theology and the hypothesis that Thomas as a truly exemplary theologian should function in the contemporary debate. In the first phase of the research programme the main attention was directed to the reception of Aquinas' theology.⁴ But the question of the reception of Thomas' theology implied the question of the interpretation of his theology - when can one speak about reception and correct reception. And so, the attention turned more to specifying the typical features of Thomas' theology. Publications by Burrell and Corbin have been helpful and influential: Burrell for the discovery of Thomas' uses of language theories and of the special kind of inquiry, which he performs in qq.

⁴ J.G.J van den Eijnden, *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptie onderzoek*, Publikatie nr. 1 van de Werkgroep Thomas van Aquino, Utrecht, 1985.

3-11 of *ST I*, Corbin for his thorough analysis of *ST I*, q. 1, which shows the important place of Scripture in Thomas' conception of theology.⁵ Research projects were developed and executed about the role of Scripture in Aquinas' theology and about Thomas' use of language theories in his christology.⁶ In De Grijs' articles one can see similar accents. As already noticed the remarks about the opening *quaestiones* of the *Summa* play an important role in the discussion with Schoonenberg. The way Thomas uses Scripture is more prominent in some other articles, especially in two articles dedicated to this question.

In both articles De Grijs is not so much interested in Thomas as 'exegete', as commentator of Scripture, but in Thomas as systematic theologian, that is, in the way Thomas uses Scripture in his systematic reflection. In one article the topic is the will of Christ, in the other Thomas' unfinished book *De Regno*. The two articles are rather different, due to the difference in topic and material: in the article on the will of Christ De Grijs starts with collecting a dossier of relevant texts from systematic works, while with regard to *De Regno* the dossier is given with the choice of the book. But there is further difference, while the texts on the will of Christ contain 'inevitably' references to Scripture, the theme of *De Regno* ('how to govern') does not require inevitably references to Scripture. These differences lead also to a difference in attention or focus. In the first case the attention is focused on how Thomas in his systematic theological reflection on a mystery of faith uses Scripture in his search for insight and in his discussion of problems (32, p. 38). In the second case the aim is to see whether the way Thomas uses Scripture throws light on the theological character of this practical book (42, p. 35). This means that, although in both cases De Grijs analyses, in the first article his analysis is mainly an exploration, while in the second his analysis is

⁵ D.B. Burrell, *Aquinas. God and Action*, London and Henley, 1979; M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

⁶ W.G.B.M. Valkenberg, *Did not our heart burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. 3, Utrecht, 1990; Henk J.M. Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, N.S. Vol. I, Leuven: Peeters, 1993.

an argument. That difference shows itself also in the results of the inquiry. In the first article these results are somewhat tentative (cf. the classification 32, p. 69) and mostly concerned with an agenda for future research. De Grijns indicates here three types of research. First historical research. De Grijns remarks that in order to understand “the biblical material in Thomas’ systematic works” (32, p. 64) one needs to have knowledge of Thomas’ historical background. This means that further research has to be done in three directions. First, his patristic sources, for the *patres* are “the *sancti* who help us by explaining the things Scripture talks about” (32, p. 65). This inquiry into the *patres* is further necessary if only to determine Thomas’ originality (32, p. 67). Second, the theological tradition before Thomas, for this can explain certain procedures like the *expositio textus* (32, p. 69). Third, the influence of the great doctrinal documents of the church (32, p. 68). But historical research needs to be done also on which edition, which compilations Thomas used. The second type of research De Grijns indicates one could qualify as a heuristic one. It concerns research into the way the Latin bible influences Thomas’ own Latin. Via this research the implicit citations can be discovered, and it might help the research of the reception of Thomas’ theology, for in later periods “that material link with the bible” seems to be less prominent (32, p. 71). The third type of research is a systematic hermeneutical one and is concerned with questions about the value of a quotation in the argumentation, with the weight of the authority of Scripture. This third point of the agenda seems to be the most important. But De Grijns gives this question of authority, characteristically, a special edge. “Does the text as such really play a role? (...) I can not refrain from the impression that the event more than the texts determines the reflection” (32, p. 71; cf. p. 76). An echo of this can be found in the hypothesis De Grijns formulates in the closing section of this article. In the theological reflection the texts from Scripture function generally in the same way as the *fides catholica* does. This *fides* determines the reflection, binds it to history, to the concrete event. Or in other words, Scripture leads the reflection to a “categorisation” (32, p. 77). A corollary to this hypothesis is the hypothesis that Thomas in his biblical commentaries does the opposite: he looks for understanding of the text by using reflection (*intellectus*) (32, p. 78).

The results of the second article are less exploratory and

hypothetical. Here De Grijs uses the points he mentioned in the earlier article and tests part of the hypothesis. In his analysis he concentrates, as the title indicates, on Thomas' use of Scripture, but in doing so De Grijs, understandably, has also to pay attention to the authority of Scripture, for use implies some kind of authority. Scripture's authority is first divine authority, for it is God's word and is as such crucial for the search for truth and is normative (42, p. 44). But the authority of Scripture is also related to human insight and experience. At the end of arguments Thomas frequently appeals to Scripture with the formula *unde* and shows in this way a concordance between Scripture and human experience, which is based upon "the insight that existence, life, knowledge, freedom are a present from the same God who offers everybody and everything his love and gracious presence" (42, p. 44). In other words, *unde* signals that "the inspired Scriptures are the work of people, whose insights and experiences are not annihilated (*sacrificium intellectus*), but are attracted and employed by the Spirit" (42, p. 44). Based upon an idea, that is "so simple that it is often overlooked" (42, p. 44), there is some reciprocity and this reciprocity returns in the way Thomas uses Scripture. For Thomas uses Scripture the same way as he uses other authoritative texts, that is to say, Scripture provides him with *rationes*, *exempla* and *experimenta* and is so a source of insight, knowledge, experience. Scripture is used by Thomas to support the arguments: the biblical texts are for Thomas what experiments are for natural science" (42, p. 59, with reference to Chenu). Thomas uses the stories, examples, illustrations from Scripture since they fit into the type of reasoning he is engaged in. In *De Regno* he is mostly concerned with human behaviour, with evaluating possibilities of action and considerations about deeds. As Thomas writes in the *Summa: in operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba* (ST I-II, q. 34, 1, c., quoted by De Grijs, nt. 66). But as word from God, Scripture embodies as such a specific and unique authority and this is mirrored as well in Thomas' use of Scripture. Apart from the fact that Thomas only speaks about God as the One who reveals himself in Scripture, De Grijs points to two issues where the authority and use of Scripture have "some kind of necessary character" (42, p. 63), for there are for these issues no other authorities possible and Thomas uses for these issues a more biblical

language than in the other discussions. One of these issues is concerned with a *bonum* that is not enclosed in human existence and nature as such and that can not be found through an analysis of the foundations or the essence of human existence: the final beatitude. This final beatitude an individual or a community can not realise by own force, but is given by God. One of the biblical passages Thomas quotes in this context is Rom. 6,13: *Gratia Dei vita aeterna*. This means that the purpose of the whole of life (individual and communal), that what life is all about, is revealed in Scripture. The second issue is related to the first, for it is a specification of it. It is about the relation of all kinds of government to the final goal: the Triune God. Thomas analyses here the priestly kingship of Christ.

Surveying the various articles De Grijs has written on Aquinas, one notices the dominant attention to method, to questions related to how to read Aquinas. This places De Grijs in a broad discussion. His contribution to this discussion seems to me not so much his insistence on Thomas the theologian - others have emphasized that too- but rather his insistence on the type of theology Thomas presents and represents. Moreover, by analysing precisely and in detail the way Thomas uses Scripture, De Grijs has also shown how deeply steeped Thomas' theology is in Scripture. The combination of the transcendental reflection with the firm foundation in Scripture makes Thomas' theology important and relevant to present theologians who have rediscovered the primary place of Scripture in theology. Thomas' theology shows that such an attention to Scripture can be fruitfully combined with the transcendental reflection, although often the contrary is thought and the attention to Scripture is exclusively linked to the categorical reflection. De Grijs, though, has not limited himself to the question of method. In the discussion with Schoonenberg and Wiederkehr, in his analysis of Thomas' use of Scripture he pays also attention to content and theme. To one theme in particular I now turn.

3.2 *Power and might*

It is certainly remarkable that De Grijs in three articles discusses an unfinished book that can not be considered to be one of Aquinas' major works: *De Regno*. Why this interest? In the case of one article the answer is not so difficult: it is a contribution to a *Festschrift*

dedicated to prof. J. de Graaf, who was president of a society called "Church and Peace". The editors used that name as theme and title and asked people for specific contributions. But for the others such an occasion is not indicated. In both articles, though, some clues can be found. After clarifying and expounding Thomas' intentions in *De Regno*, De Grijs concludes that Thomas wants to work as a theologian. In a footnote he comments; "it might cause some wonderment that I call *De Regno* a theological *opus* and not, like Chenu, a piece of political philosophy. There are after all passages without any religious terms. But Thomas never suffered from the misapprehension that theologians should limit themselves to religion or that they are only allowed to interpret profane realities religiously. Every reality, he wrote in the *Scriptum (In I Sent., Prol.)* is as such *ex Deo* and *ad Deum*. This does not alienate the reality but brings it to itself. Thomas can write about government without turning it into religion, while he also searches for the *ex Deo* and *ad Deum* of it (42, p. 250, note 9). This theological interest returns in the third article, but there it is, as already mentioned, concentrated on the methodological question about the use of Scripture.

This theological interest in the question of power and government is a recurrent theme in De Grijs' work. That De Grijs choose *De Regno* for his contribution to the 700th anniversary of Thomas' death is not so strange, for power was, as I already mentioned, the main theme of our doctoral program in that period, and De Grijs supervised six licentiate's theses related to that program.⁷ When one searches in earlier works one discovers that he discusses that theme there too (cf. 8, 11, 18, 23). And it returns in later articles, in articles about the church (40, 49) and in an article about God's government of the world (47). But before turning to that broader discussion, I want to pay attention to these three articles on *De Regno*, for they contain elements that return and can be considered as keys to that broader discussion.

The three articles can be viewed as three different lectures of the same

⁷ Cf. Het Utrechts theologencollectief, *Wat hier gebeurt is macht. Een actueel theologisch onderzoek*, Hilversum, 1975.

book. The first lecture is concerned with the question whether Thomas is a naturalist or a realist - a technical question raised in the secondary literature, but as will become clear, one with far-reaching consequences. The second one is concerned with peace: peace as *bonum artis*, as *bonum moris* and as *pax aeterna*. The third one is concerned with the use of Scripture: an analysis on the level of method. But common to all three is the critical note with which De Grijs each time ends his analysis. And each time it is related to the same problem: the legitimation of existing power structures. In the last article De Grijs remarks that Thomas uses Scripture to legitimise the existing relation between pope and emperor and that he does not appeal to *rationes* he elsewhere uses to interpret Scripture. He qualifies this type of use as ideological and maintains that it is a use for which Thomas cannot find a justification within his own theological rule (42, p. 67). In the articles on peace he remarks that Thomas' argument that the priestly power (pope) is the highest to which the king must obey, contains a choice. But this choice is so deeply buried that it does not appear as such, but appears as an inevitable fact (26, pp. 46-7). In the first article he concludes that Thomas in the case of slavery fails to adhere to his 'naturalism' and that he defends an objectionable realist position. So, in all three cases De Grijs points to an internal incoherence, to a clash between on the one hand deep theological insights and on the other hand an uncritical acceptance and defence of the powerful *status quo* (24, p. 287). The critical point the Grijs makes each time and its relevance for theology can be best explained by using the analysis of his first article.

As already indicated, this article discusses the question whether Thomas in his analysis of government, power, slavery, tyranny can be called a 'naturalist' or should be called a 'realist'. "Nature", De Grijs points out, is used by Thomas to refer to "basic datum", to those "fundamental elements, structures, processes, that determine people as people and their behaviour as human behaviour". Accordingly 'naturalism' is "the continuous searching, indicating, exploring of the basic data with which we have to make do" (24, p. 256; cf. p. 263). 'Realism' then is to take "the brute facts as starting points" and to consider them "as the basic data with which we have to make do" (24, p. 291; p. 263). The distinction between naturalism and realism can therefore be located in the presence or absence of

awareness of a certain difference or distance between the basic data and the actual, perceived reality, between e.g. people needing government and having this kind of government, between people being different and political and social structures of inequality. Or, in other words, decisive is the presence or absence of an awareness of the possibility (or even desirability) of change. Are the facts final and unchangeable? Are history and time accessories to the facts or are they the "space in which the *perfectio agentis* of each and all together becomes anew realisable?" (24, p. 293). In naturalism one takes accounts of the facts when thinking about reality, purpose, *finis ultimus*, in realism one is determined by them.

De Grijs' answer to the question whether Thomas in his political views in *De Regno* is a naturalist or a realist is a nuanced one. Thomas is basically a naturalist, but he has not always maintained this attitude and has lapsed occasionally into realism. In the case of excessive tyranny Thomas holds a naturalist position, i.e. he indicates alternative possibilities of action and foresees the end of tyranny. But in the case of slavery Thomas accepts and defends the facts. Although in his view there was no slavery before the fall - despite the fact that there was inequality - and although after death and the final judgement there will be no slavery either, in the meantime, in this life there is. One has therefore to conclude that on this point Thomas is a realist, be it that he tries to save his naturalism with juridical and philosophical arguments that sadly fail (24, p. 291). In the case of 'normal' government Thomas does not always keep to his naturalism, for on certain issues change seems to be not envisaged (24, p. 294).

De Grijs' judgement is interesting, not only because he convincingly corrects views of some authors and contributes so to historical theology, but also because he thinks Thomas' naturalism "in principle still valid" (24, p. 293) and contributes so to systematic theology. In order to appreciate this second contribution, one has to realise that Thomas' naturalism is the complement to his intellectualism, characterised by receptivity and openness (24, p. 256) and that it is based upon the belief in creation (24, p. 258). In his evaluation De Grijs does not pay much attention to this basis, but concentrates on the complement. But it seems that some insights related to creation, which he developed in *Goddelijk mensontwerp* determine the judgement decisively. Thomas' intellectualism, or as he

also characterises it, Thomas' epistemology (24, p. 293) implies that "people can reach reality itself till its deepest levels, but only via processes of constant observation, reflection and interpretation" (24, p. 293). If a science concerning human behaviour (including ethics and ontology) is not founded on this naturalism, either the concrete or the (brute) facts become absolutized into a normative reality, or the abstract or the insights become fixed to a quasi-facticity and as such normative. If Thomas' naturalism is followed both the (political, ethical, etc.) theory and the (political, ethical etc.) activities have to be related, in their mutual relation, to the basic data of human existence (24, p. 294). De Grijs illustrates this point also with a theological example. Our contact with God requires our thinking about God and *vice versa*, otherwise our contact ends in ritualism and ascetism or our thinking becomes ideological. If we follow Thomas' naturalism our contact with and our thinking about have to be related, again and again, also in their mutual relation, to the basic data of God. If this ongoing process is stopped, theology ends up with unsolvable dilemma's like Greek thinking over and against Hebrew thinking (24, p. 294; cf. also De Grijs' discussion with *Wiederkehr* 37, 353-356). It seems to me that Thomas' naturalism, the sensitivity for the distinction between brute facts and basic data it entails and the ongoing process of observation, reflection and interpretation this calls for, can be noticed when De Grijs discusses a perennial problem (cf. 24, pp. 290-291) that in recent times has provoked special interest: power in the church.

4. Church and power

The church is a theme that over the years has occupied De Grijs' attention. That is not so strange given the situation. According to Guardini's famous *dictum*, in this century the church is aroused in the souls and De Grijs quotes this phrase a few times (40, p. 78, p. 86; 49, p. 270). Vatican II has taken the church as one of its main topics. And in view of the rapid changes, the stormy developments in the years after the council and the growing polarisation within the church, theologians are invited to reflect upon these events. Several articles by De Grijs, especially earlier ones are due to such an external stimulus (13, 18, 19, 21). But even without such an invitation, De Grijs continues to pay attention to the church, perhaps because his

characterisation of Haarsma (and of Kreling) fits himself as well: "he loves the church, is devoted to it, suffers from the church, enjoys it. But never with a blind love, rather with the critical clairvoyance of the true lover" (40, p. 78).

Among those articles there are three that I want to discuss more specifically, for they show both qua method and qua content the influence of Aquinas. They are as such examples of the relevance and importance of his (type of) theology for current theology. One article is concerned with power (23), two are concerned with the identity of the church, with a portrait of the church (40) and with the church as sacrament (49).

In all three De Grijns follows a similar pattern of thought: he starts with some observations easily recognisable and descriptions close to common experience and moves then on to another level of analysis. In the article about the church as sacrament he uses the medieval distinction between *sacramentum tantum, res et sacramentum en res tantum* to structure his analysis, going from outside to inside. In the other two articles there are two phases: after the first descriptions, a looking 'differently' takes place, "more concerned with the mystery of the church" (40, p. 85), or a 'careful' scrutiny happens "not with the clinical eye of the historical and social sciences, estimating and measuring from a distance. But as believers, who are involved in our history with our God" (23, p. 107). "Can we leave it at describing the facts. Ought we not to look sharper?" (23, p. 115). But this division does not imply that the first observations are superficial, in the sense of uncomplicated, one-sided or hastily made. On the contrary.

In the case of the church as sacrament, De Grijns in the first phase concentrates on where to locate the sign-character of the church,- 'sign of' being typical of a sacrament. Neither in being a religion among the religions nor in being a people in some ethnical or nationalist sense, but in being a "collection of people of all ages and places", in "being grafted onto Christ". Because the church is this collection of individuals, it is a "fragile network". The fragility of the church is of all times, but is often hidden in a strong structure and in a self-conscious presence, but with the help of social sciences and certainly in our times the fragility is very evident (49, pp. 270-275).

In the case of the portrait of the church the first phase consists of an analysis of two official documents, exhibiting two rather

different pictures of the church: *Gaudium et Spes* and the final documents of the special synod of the Dutch bishops (1980). Remarkable in *Gaudium et Spes*, De Grijns writes, is “the generosity of faith” and “the equally magnanimous attention for what happens in the world” (40, p. 79). Characteristic and typical is the conclusion of part one of *Gaudium et Spes*, where the council declares that the purpose and the intention of the church is only the coming of God’s kingdom and the salvation of everybody. “What has happened to the church?” De Grijns asks and he answers that the church “is so full of God and the human world, so preoccupied with God’s plan with people that it overlooks itself. A self-forgetting church is something special” (40, p. 80). The tone and attention of the final documents of the synod are rather different. God-words are rare and biblical quotations sparse. “The attention...is fully concentrated on the church...What is being said about God is being said in function of the church” (40, p. 81). Again De Grijns asks what has happened to the church and his answer this time is that the church “appears to be an institution; only concerned about its existence, survival, expansion”. At the synod the church is not “magistra ... but a board meeting of a daughter company with the top of the *omnination*” (40, p. 81). In one phrase: “the church has become world, socialised, secularised”. The church has become “makeable and breakable” (40, p. 82). De Grijns does not think this development to be a bad thing. “It is a blessing that everything is now clear, because now we can speak about the chances and possibilities of this institution, about its governability, its finances and scandals, its organisation and its purposes” (40, p. 82; cf. also 8, pp. 174-180; 11, pp. 126-129).

In the article about power in the church the first phase consists of an answer of “who are we in fact”. De Grijns points to what we have in common: “the confession of our faith”, “the mission to witness”, “the history of the church characterised by the way we have dealt with our God: listening and deaf, obedient and resisting, willing and unwilling” (23, p. 106). This leads to the introduction of the terms that play a central role in the following analysis: holiness and sin (cf. also 15, pp. 131-135). History shows our sins and the holiness we have received from God. “Holy sinners we are, sinning saints” (23, p. 106).

But in each case this first description is not sufficient, be it

for different reasons. In the case of the church as sacrament, 'sign of' asks for an exploration of what the church is a sign of: when one does not limit oneself to what can be counted and measured, the outer peels, one is directed towards the liturgy (49, p. 275). But the liturgy itself is again a sign of and directs us to "the companionship and the intimacy with the Triune God" (49, p. 278). In the case of the portrait of the church, for those who know the church there is something missing: the mystery of the church, "that one in communication with the Spirit, who works and lives right through the institution, can follow in the steps of Jesus" (40, p. 83). In the case of the power in the church, we cannot be satisfied with saying: there it is, the conflicts, the polarisation, the powerlessness, for something is given to us, with which we have to enter history again and again (23, p. 107).

It seems to me that De Grijs, in the way he proceeds in these articles, exhibits Thomas' naturalism. Like Thomas he starts with what can be perceived, be it that he is more informed by historical and social sciences. Like Thomas he distinguishes between the (brute) facts and the basic data, and this distinction is the impetus for further research and analysis. In this context remarks made by the editors of the periodical in which the article on power in the church has appeared are revealing. De Grijs' decision not to remain on the level of the historical and social sciences, but to proceed as believer, provokes some critical questions. Could the language of faith not cover up the critical situation of the church? Are social sciences not required if the language of faith is to be elaborated into a theology fit for action?⁸ These questions show how difficult it apparently is to appreciate this type of reflection. One could expect from someone who for years has been engaged in an interdisciplinary discourse with sociologists, that a rejection of social sciences or a refusal to take into consideration the insights of those sciences is not the point of proceeding further. When one reads the analyses De Grijs consequently gives of the polarisation and the pertinent questions he poses to the right and the left in the conflict, when one reads his analysis of the crisis of authority in the church, sees how he appeals to history ("historically explainable"; 23, p. 115; "how understandable is this development"; 23, p. 116) and

⁸ "Ten geleide", *Theologie en Pastoraat* 69 (1973), pp. 65-66.

looks at the questions he poses here again to both sides of the conflict, one cannot say that an awareness of the result of these sciences is lacking or that these results are contained in a first, preliminary and not so important phase (cf. 49, pp. 270-275).

By using concepts like sin and holiness, by pointing to what is given to us as task, by concentrating on the mystery of the church, in other words by looking as a believer and analysing as a theologian, De Grijns can distinguish between facts and basic data in the church. A fact, both in the present and the past, of the church or in the church is the domineering concentration on itself, the overwhelming desire to determine the own fate, the refusal to believe in God, to trust God and "to deliver ourselves with all we have and hold to Him" (23, pp. 107-110, quote on p. 108). A basic datum of the church is to be called to *communio* and *conversatio* with God (40, pp. 80;83; 49, p. 278), called into the world and history (23, p. 108), inspired by God's own Spirit (40, p. 85; 23, p. 112). A basic datum of the church, of the fragile network of the *ecclesia* is the "need of a structure, of rules and functions, of good manners (49, p. 273), the evangelic structure of fraternity (23, p. 115) and solidarity: "one for all and all for one" (23, p. 112). A fact is that the structure demands all attention and energy (9, p. 116; cf. 49, p. 273), that, although the biblical term 'service' is used, power is exercised according to the laws of earthly power and that power in the church shows the mechanism of power everywhere else: power wants more power, power attracts power (23, p. 116). A fact, a more recent one, is that this exercise of power runs counter to developments in church and society such as the awareness of personal responsibility, public accountability of government and tolerance and is rather limited in the imposition of real punishment (23, pp. 114-115; 40, p. 82).

The temptation is not unthinkable (cf. the editorial comments mentioned earlier) to understand this argument as a playdoyer to exchange the one church for another and to criticize it, consequently, as an expression of a (more or less) naive theological idealism. But when one reads De Grijns' analyses carefully, one notices that, although he formulates the problem sometimes in terms of a dilemma, the 'theological' side is not presented in naive idealistic terms. On the contrary: that side is presented as most difficult, most uneasy, most disturbing (cf. e.g. 23, p. 119). Moreover, the facts and the basic data

are not presented (and are not to be understood) as belonging to the same level. Most clearly this is shown in the remarks about the fragile network (49) and in the question about the (heretical) ideal of a "clean church" or an "elitist church" (23, pp. 118;119). It is as incorrect to mistake the basic data for facts, for descriptions or blueprints, as it is to mistake the facts for basic data. The ultimate and decisive argument a theologian can give against such a misunderstanding is given by De Grijns again and again: life, death and resurrection of Christ, in whom God entered the ambivalence of our history "that concrete mixture of fidelity and infidelity, sin and holiness, defection and return" (23, p. 11; cf. 40, p. 83). Christ who "knows about sinners, betrayers, those who lust after power, the fearful, the deniers He has chosen himself. It must be like that: it is the Lord of history's sense of reality, accustomed to the company of holy sinners" (23, p. 118; cf. 40, p. 85). The reference to Christ becomes even more incisive when De Grijns points to cross and death, to the hidden presence of God. "The incarnation of God and the dying of Christ are the history and the precise understanding of God's nearness to our world and our history" (40, p. 83). And in the church "often (not necessarily, but customarily) a humanity and divinity are shown that turn into deep darkness what was already hidden" (40, p. 84). While at the same time the cross shows "a new unexpected origin of what the church is all about and an origin of the church itself" (49, p. 269). "The mystery of the church consists in that concrete possibility, opened by Jesus, to live and to die even in godforsakenness, but that one is held by the Spirit in one's own faith and will, even if nothing is there" (40, p. 83; cf. 14, pp. 366-368).

It is not surprisingly, then, that De Grijns points to certain virtues that characterize or should characterize the church, life in the church, the members of the church. One such virtue is "the strange power that is called obedience. That is a willingness rightly called power, because of the unlimited endurance that it originates and because someone is made ready to wait, like God is waiting" (40, pp. 83-84). The members should be "people without arms or in need of obstacles" (40, p. 84), people who endure, and bear, people who are patient and tolerant, cautious and careful. These are precisely the features De Grijns recognises in saints; in the saints that carry in them the suffering of Christ and complete it (40, pp. 84-5; cf. 39, pp.

51-60). By these virtues the saints “resemble the dyer Christ”, show “God’s own endurance, attentiveness and willingness” (40, p. 85; cf. also 47, p. 366).

It is perhaps also not surprising to see some similarity between these virtues on the one hand and the attitude De Grijs thinks crucial for doing theology on the other hand, the attitude De Grijs sees exemplified in Aquinas, in his intellectualism and naturalism, but above all in his sustained theocentrism.

TRADITIO ACTIVA

Theologisch onderwijs in de jaren vijftig

F. Haarsma

1. Inleiding

In deze bijdrage wil ik proberen een indruk te geven van het onderwijs in de dogmatische theologie aan het groot-seminarie Rijsenburg in de eerste helft van de jaren vijftig. Ik gebruik welbewust het woord 'indruk' om de lezer van meet af aan te waarschuwen dat het beeld dat ik schets geen aanspraak maakt op volledigheid. Ik put voornamelijk uit mijn geheugen en ik besef al te goed dat dit in velerlei opzicht onbetrouwbaar is. Het wordt dus een subjectief gekleurd verhaal dat, als het niet te pretentief zou klinken, hoogstens een essay zou mogen heten, en dan nog slechts in de zin van een 'probeersel'

Dat ik mij ondanks en met al deze beperkingen toch aan het schrijven zet, komt voort uit de hoop, enig licht te kunnen werpen op de wetenschappelijke carrière van mijn vriend Ferdinand de Grijs. Het begin daarvan lag immers in zijn opleiding aan het groot-seminarie Rijsenburg.

2. Het groot-seminarie Rijsenburg

In zijn studie "Ten dienste der seminaristen. Handboeken op de Nederlandse priesteropleidingen 1800-1967" typeert Lodewijk Winkeler de priesteropleidingen als hogere beroepsopleidingen. De docenten, zo stelt hij, voelden zich vaak niet geroepen tot meer dan het doorgeven van de voorgeschreven lesstof en hadden een voorkeur voor handboeken waarin de volledige lesstof compact en memoriseerbaar bijeen was gezet.¹ Deze typering geldt, met de nodige nuances, waar ik nog op terug kom, ook voor het groot-seminarie Rijsenburg, waar sinds 1857 de priesteropleiding van het aartsbisdom Utrecht was gevestigd. Het was een beroepsopleiding,

¹ In: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, 17 (1987), p. 42.

maar niet in de moderne zin van het woord. Ligt bij de hogere beroepsopleiding vandaag de dag, naast de overdracht van de noodzakelijke theoretische kennis, evenzeer de nadruk op het aanleren van vaardigheden en attitudes, op de groot-seminaries werd daar weinig aandacht aan besteed: een enkele oefenpreek en wat elementaire noties over katechese; daarmee werden de jonge priesters het veld in gestuurd. De rest zouden ze al doende in de praktijk wel leren. Een belangrijke uitzondering was de vorming op het terrein van de liturgie en de gregoriaanse kerkzang. Het hele seminarieleven met de dagelijkse mis, de zondagse vespers en completeen, de wekelijkse biecht, de regelmatige recollecties en de periodieke retraites, dat alles vormde een spiritueel klimaat waarbinnen het theologisch onderwijs zijn plaats had. Zo ontstond er een wisselwerking tussen dogmatiek en priesterlijke spiritualiteit. De eerste werd daardoor behoed voor een bleke abstractheid, de tweede voor sentimentele aberraties. Dit leidde tot een spiritualiteit die bestand was tegen een relativerende humor, die kenmerkend was voor de nuchtere vroomheid van de Utrechtse clergé.

Inderdaad, de handboeken waren ook in de eerste helft van de jaren vijftig, de jaren dat De Grijs er zijn theologische opleiding genoot (1952-1956), nog in gebruik. Maar Winkeler wijst er terecht op dat de docenten meestentijds de teksten van het handboek becommentarieerden, soms corrigeerden, lacunes aanvulden en nieuwe inzichten toevoegden. Het gevolg was, dat - naar het getuigenis van oud-studenten - het belangrijkste vaak niet in de tekst van het handboek, maar in de aanvullende notities of zelfs in uitvoerige eigen dictaten te vinden was. Daarin waren, zeker na de Tweede Wereldoorlog, velerlei inzichten van nieuwe theologische stromingen en auteurs verwerkt.² Voor Rijsenburg geldt, evenals voor de meeste theologische opleidingen in die jaren, dat het een beroepsopleiding was, maar dan toch een beroepsopleiding van hoog niveau.

De dogmatiek werd op Rijsenburg sinds 1935 gedoceerd door Herman (H.J.H.M.) Fortmann (1904-1968), de oudere broer van de later meer bekend geworden godsdienst- en cultuurpsycholoog Han Fortmann. Hij maakte deel uit van een nieuwe generatie professoren,

² Ibidem, pp. 35-36.

die aan het begin van de jaren dertig haar intrede op dit grootseminarie had gedaan. Met hem en drs. J. de Goey voor moraaltheologie deed, aldus G.A.M. Abbink in zijn beknopte seminariegeschiedenis, de 'Nijmeegse school' op Rijsenburg zijn intrede.³ Hij duidde daarmee op het feit dat beide professoren aan de in 1923 opgerichte Katholieke Universiteit Nijmegen hadden gestudeerd, en daar de dominicanen G.P. Kreling (dogmatiek) en J.B. Kors (moraaltheologie) tot leermeester hadden gehad.

De invloed van met name Kreling - op hem kom ik nog terug - zou het geweest kunnen zijn, die er toe bijdroeg dat zich sindsdien op Rijsenburg een klimaat ontwikkelde, dat ik het beste als 'intellectualistisch' kan typeren: de cognitieve dimensie van het christelijk geloof kreeg alle aandacht ten koste van de affectieve aspecten. Dit klimaat kon zich op Rijsenburg ook volop ontplooiën. Kardinaal J. de Jong, die er zelf jaren kerkgeschiedenis had gedoceerd en tot zijn bisschopsbenoeming president van Rijsenburg was geweest, bemoeide zich nauwelijks met de interne gang van zaken; hij beschouwde de vaststelling van de leerstof als de eigen verantwoordelijkheid van de docenten. Onder zijn opvolger, kardinaal B. Alfrink, was dat al niet anders.

Daarmee had Rijsenburg een uitgesproken voordeel ten opzichte van met name het grootseminarie Warmond, waar sinds de integralistische verdachtmakingen aan het begin van de eeuw, die hadden geleid tot het ontslag van de veelbelovende professoren Th. Vlaming en G.C. van Noort, de Haarlemse bisschoppen zich hadden aangewend om zich meer direct met de gang van zaken in te laten.⁴

Uitgerekend op Warmond leidde de beruchte visitatie van S. Tromp SJ in 1954 opnieuw tot een ontslag, namelijk dat van de dogmaticus Klaas Steur - overigens ook een leerling van Kreling. Aanleiding was de door hem gedoctrineerde *nouvelle théologie*, die hij samen met anderen, zoals zijn *collega proximus* J.C. Groot en P.

³ G.A.M. Abbink, *Honderd jaar Rijsenburg* (z.p., z.j.), pp. 37-38.

⁴ Een (structurele) verandering in het lesrooster werd door de bisschop persoonlijk aan de seminaristen meegedeeld. Zoiets was op Rijsenburg ondenkbaar.

Schoonenberg SJ, in Nederland had geïntroduceerd.⁵ Dit moet hebben bijgedragen aan de sfeer van bisschoppelijke controle die Warmond kenmerkte, maar die op Rijsenburg geheel ontbrak.

Dit door mij als 'intellectualistisch' aangeduide klimaat bracht ook met zich mee, dat men op Rijsenburg tamelijk kritisch stond tegenover de volksvroomheid en de uitingen daarvan in de toen gangbare sacramentele en homiletische praktijk. Dit gold zeker ook van Fortmann, die "uitwassen in de Mariaverering bestreed en openlijk verklaarde moeite te hebben met een verschijnsel als Lourdes"⁶, hoezeer hij een gezonde Mariadevotie ook kon waarderen en zelf beoefende.

3. Dogmatiek 1935-1952: Herman Fortmann

Om het Rijsenburgse onderwijs in de dogmatiek zijn juiste plaats te geven, moet ik in het kort iets zeggen over mijn eigen opleiding. Deze viel voor een groot deel in de jaren van de Tweede Wereldoorlog, van 1942-1947. De dogmatiek werd dus gegeven door Herman Fortmann. Hij was een uitstekend docent, helder en boeiend. Dit had tot gevolg dat het vak dogmatiek bij de meeste studenten hoog stond aangeschreven.

Fortmann had bij Kreling in Nijmegen theologie gestudeerd, en deze had hem gevormd tot een overtuigd en scherpzinnig thomist. In navolging van zijn leermeester baseerde Fortmann zijn onderwijs op de persoonlijke studie van de originele teksten van Thomas, die dan ook niet zelden bij wijze van aanvullend dictaat aan de door hem voorgeschreven handboeken van G.C. van Noort werden toegevoegd.

⁵ Schoonenberg was al in 1948 verboden zijn dissertatie te publiceren ("Ten geleide", *Tijdschrift voor theologie*, 11 (1971), p. 351). Voor zover ik weet was Steur ondanks deze afwijzing op de hoogte van de inhoud van Schoonenbergs dissertatie, en er door geïnspireerd. Vgl. ook J.C. Groot, "Nieuwe tendenzen in de hedendaagse theologie", *Streven*, 9 (1955-1956), pp. 793-800, 913-926. Dat Groot deze artikelen zo kort na Tromps visitatie kon publiceren illustreert dat die niet méér was dan een (wel zeer ongelukkig) incident in de ontwikkeling van de toenmalige theologiebeoefening.

⁶ A.H.M. van Schaik, "Fortmann, Herman Joannes Henricus Maria", in: *Biografisch woordenboek van Nederland*, deel III, p. 179.

Evenals Kreling hechtte hij grote waarde aan *idées claires et distinctes*, zonder echter te vervallen in een Cartesiaans rationalisme. Zij stonden veeleer in dienst van een eerbiedige en vooral zorgvuldige verheldering van de geloofswaarheden, en dienden, evenals bij Kreling, juist om het goddelijk geheim tot zijn volle recht te laten komen.⁷ Zijn thomisme was evenals dat van Kreling een open thomisme, dat hem niet belette nieuwe theologische inzichten in zijn onderwijs te verwerken. Zo behandelde hij in het studiejaar 1944 uitvoerig de in 1943 uitgekomen encycliciek *Mystici Corporis* van Pius XII - nog steeds een mijlpaal op de weg van een apologetische en juridische ecclesiologie naar meer begrip voor de Kerk als geloofsgeheim.

Fortmann ontwikkelde zich na de oorlog tot één van de beste kenners van de *nouvelle théologie*. Hij moet er al tamelijk vroeg van op de hoogte zijn geweest. Het belangrijke artikel van A. van Rijen MSC "Een nieuwe stroming in de theologie", in 1948 verschenen in *Nederlandse Katholieke Stemmen*⁸ kan hem, als hoofdredacteur, in ieder geval moeilijk zijn ontgaan. Hij was er - dat lag ook in de lijn van zijn stijl van theologiseren - echter 'voorzichtiger' mee dan zijn Warmondse collega Steur.

Niettemin werden de handboeken van Van Noort door hem "vol gedictieerd met aantekeningen 'vanuit *nouvelle théologie*, Semmelroth e.a.'; op de witte pagina's en inlegvellen 'stond het eigenlijke'. (...) 'V. Noort werd zwaar bekritiseerd. er bleef geen spat van heel. Fortmann was geïnspireerd door de *Théologie nouvelle*,'" zo citeert Winkeler een paar van diens studenten.⁹ Fortmann aanvaardde de *nouvelle théologie* echter niet omdat die in de mode was. "Het lag hem niet zich te laten meeslepen door wat gangbaar was. Dat had hij niet gedaan met de oude neo-scholastiek, dat deed hij niet met de

⁷ Vgl. hierover mijn lijkrede bij Fortmanns overlijden, *Theologie en Pastoraat*, 64 (1968), pp. 130-133.

⁸ 44 (1948), pp. 177-188; vgl. ook A. van Rijen, "Het oordeel van 'Humani Generis' over vernieuwing en aanpassing in de theologie", *ibidem*, 47 (1951), pp. 161-171, 193-203, waarin de auteur wil aantonen dat wat door de encycliciek wordt veroordeeld, door de nieuwe theologen niet wordt beweerd.

⁹ "Ten dienste der seminaristen", p. 36.

nouvelle théologie."¹⁰

Zelf kan ik in mijn Rijsenburgse tijd echter, als ik naar de jaartallen kijk, nog niet veel van deze nieuwe theologie hebben meegekregen. Maar Fortmanns open thomisme en zijn oecumenische instelling nam ik mee naar Nijmegen, toen ik daar in 1947 dogmatiek ging studeren.

Fortmann was evenals zijn leermeester Kreling actief lid van de sinds 1931 bestaande Kring van Katholieke en Protestantse Hoogleraren, mogelijk al sinds zijn benoeming op Rijsenburg in 1935. Toen hij in 1952 president werd van het filosoficum Dijnselburg, was hij bovendien vele malen gastheer voor dit gezelschap.¹¹ Deze kring was een voorloper van de vele gesprekskringen Rome-Reformatie die na de oorlog in Nederland zouden opkomen. Daarmee waren de reformatorische theologie en het protestantse kerkelijk leven voorgoed in zijn blikveld gekomen. Beide kregen een vaste plaats in de colleges dogmatiek (toen nog 'lessen' genaamd). Fortmann was dan ook de aangewezen persoon om in 1948 bijzonder hoogleraar vanwege de Radboudstichting te worden aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht. In zijn inaugurale rede *Geloof en sacrament* liet hij zien hoe *nova et vetera* zich tot een vruchtbare synthese laten samenbrengen.

Fortmann was geen kamergeleerde. Nadat bij de grote brand van Rijsenburg in 1938 al het materiaal voor zijn proefschrift verloren was gegaan, heeft hij nooit meer van ambities in deze richting blijk gegeven. Veel kans heeft hij daartoe ook niet gekregen. Regelmatig werd hij door priesters uit de praktijk om advies gevraagd in pastorale vraagstukken, en voor de aartsbisschop van Utrecht, eerst kardinaal De Jong, later kardinaal Alfrink, was hij een graag geraadpleegd adviseur. Fortmann stond dan ook niet los van de zielzorg, en het grootste deel van zijn publicaties verscheen in de loop der jaren in de vorm van artikelen in het 'priestertijdschrift' *Nederlandse Katholieke Stemmen*, waarvan hij tot zijn dood hoofdredacteur was. Niettemin

¹⁰ G. Abbink, "Een woord ter nagedachtenis", *Analecta van het Aartsbisdom Utrecht*, 41 (1968), p. 142.

¹¹ F. van der Blij, "Veertig jaar gesprekken Rome-Reformatie", in: *Geloven in de wereld. Een vriendenboek voor en over prof.dr. A.G.M. van Melsen*, Nijmegen, 1985, p. 243.

bleef er in zijn onderwijs de nodige kritische afstand, meer dan sommige studenten met een pragmatische instelling lief was.

4. De 'Nijmeegse theologie'

Met deze degelijke theologische bagage uitgerust kon ik in 1947 beginnen aan mijn doctoraalstudie dogmatiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid te Nijmegen. Er was echter geen echte specialisatie in het vak dogmatiek. Daarvoor moest men te veel colleges in de klassieke disciplines volgen: exegese oude en nieuwe testament, kerken- en dogmageschiedenis, fundamenteel- en oosterse theologie, patristiek, godsdienstfilosofie en fenomenologie van het protestantisme. Voor een deel vormden zij een welkome aanvulling op de seminarieopleiding. Met name gold dit voor de colleges van de exegeten B. Alfrink en W. Grossouw en de kenner bij uitstek van het protestantisme W.H. van de Pol.¹² Zowel inhoudelijk als methodisch heb ik veel van hen geleerd. Dat neemt niet weg dat het curriculum te veel omvattend was om tot een echte specialisatie te komen, in mijn geval in de dogmatiek.

4.1 G.P. Kreling OP

De hoogleraar dogmatiek was sinds 1928 Kreling. In wetenschappelijk opzicht was hij dus eigenlijk mijn grootvader. Sprekend over Fortmann en diens opleiding heb ik reeds melding gemaakt van zijn open thomisme. Krelings opvatting van de theologie en zijn betekenis in de geschiedenis van de dogmatiek zijn een aantal jaren terug uitvoerig beschreven en geanalyseerd door E. Schillebeeckx, *De Grijs en mijzelf*.¹³

Van de cursussen die ik bij hem gevolgd heb herinner ik mij zijn kritische vergelijking van Thomas en Scotus inzake het *motivum incarnationis*, verder een zeer speculatieve analyse aan de hand van

¹² Het unieke van Van de Pols colleges was, dat hij, in 1940 katholiek geworden, een kenner 'van binnen uit' was.

¹³ E. Schillebeeckx, "Kreling en de theologische situatie van zijn tijd", in: F.J.A. de Grijs e.a. (red.), *Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP*, Kampen, 1979, pp. 47-68; F.J.A. de Grijs, "De beschouwende theologie van G. Kreling", *ibidem*, pp. 69-121; F. Haarsma, "Gerardus Kreling (1888-1973). Een biografische schets", *ibidem*, pp. 15-46.

Thomas van enkele thema's uit de christologie, maar ook een werkcollege over de kenleer van Newman, en een kritische, maar uiteindelijk positieve behandeling van *Surnaturel* van H. de Lubac SJ. Daarmee had Kreling de deur geopend naar de *nouvelle théologie*, zonder zichzelf al te ver op dit nieuwe terrein te wagen: Zijn grote gids bleef Thomas, bevrijd uit het keurslijf van latere commentatoren, die Thomas' teksten lazen door de bril van het rationalistische Verlichtingsdenken. Tegenover dit rationalisme benadrukte Kreling het 'intellectualisme' van Thomas van Aquino, een alleen door Gods geheim begrensd vertrouwen in de mogelijkheden van het menselijk verstand.

Wat mij voor eens en voor altijd is bijgebleven is, dat theologie geloofswetenschap is, met het goddelijk geheim als middelpunt. Ik kan het niet beter uitdrukken dan met de woorden van De Grijs: "In de theologische arbeid van Kreling staat aan het begin, in het midden en aan het eind de werkelijkheid van het goddelijk geheim. Daarin is zijn betekenis voor de theologie, ook voor die van vandaag de dag, samengevat."¹⁴

Een opvallend verschil tussen Kreling en Fortmann is, achteraf gezien, dat Krelings contacten met de Reformatie eigenlijk in zijn colleges nauwelijks merkbaar waren. Wel herinner ik mij zijn kritiek op iedere vorm van antropomorfisme, zoals hij die soms bij reformatorische theologen, met hun exclusieve beroep op de bijbel, tegenkwam.¹⁵

Na mijn doctoraalexamen in 1951 heb ik in Nijmegen nog een jaar gewerkt aan de voorbereiding van een dissertatie over de heilsbetekenis van Christus' verrijzenis, met name bij de Griekse vaders. In Nijmegen kreeg ik daarbij te weinig deskundige leiding, maar een verzoek aan het bisdom om nog een jaar in Leuven te mogen studeren, werd tot mijn spijt afgewezen.

4.2 *Het Piusconvict*

Naast de studie aan de theologische faculteit heeft het verblijf op het Piusconvict veel betekend voor mijn wetenschappelijke en culturele

¹⁴ De Grijs, "Beschouwende theologie", p. 70.

¹⁵ Vgl. De Grijs, "Beschouwende theologie", pp. 90-93.

vorming. Wij woonden daar samen met een twintig- à dertigtal jonge priesters, meest seculieren. De maatschappelijke en kerkelijke vernieuwing na het isolement van de oorlogsjaren waren voorwerp van niet aflatende en vaak hartstochtelijke discussies. Het waren discussies over heel andere zaken dan die in de colleges van Kreling ter sprake kwamen. De heersende kerkelijke moraal, de gangbare prediking, de versterkte liturgie, de praktijk van de schoolcatechese en de volksreligiositeit waren evenzovele thema's die onder hevige kritiek kwamen te staan. Het waren met name de fenomenologie, het existentialisme en de psychoanalyse, die vele oude zekerheden op losse schroeven zetten. Een *hot item* was bijvoorbeeld de neurosenleer van de psychiater dr. Anna Terruwe, theologisch (en nog wel thomistisch!) gelegitimeerd door 'de oude Duyn', de Nijmeegse jurist W. Duynstee C SSR, en van de andere kant fel bestreden door de Jezuïet A. van Kol, die moraaltheologie doceerde aan het theologicum van zijn orde in Maastricht.¹⁶ Daarbij ging het niet om louter theoretische inzichten; juist voor ons, jonge priesters, leidde deze discussie soms tot een persoonlijke crisis, omdat het priesterschap en met name de celibataire levensstaat hun vanzelfsprekendheid dreigden te verliezen. De sterk restauratieve kerkpolitiek zoals deze zich in 1950 manifesteerde in de encycliek *Humani Generis* kon deze crisis alleen maar versterken.

Figuren die ons in Nijmegen inspireerden waren mensen als de fenomenoloog F.J.J. Buytendijk, Grossouw met zijn bijbels-liturgische meditatieboek *Innerlijk leven*, en de filosoof J. Peters C SSR, wiens colleges over Heidegger en Marcel ook bij theologen zeer in trek waren; maar ook auteurs van buiten Nijmegen, zoals de Leuvense wijsgeer A. Dondeyne en diens collega L. Cerfaux, die onder andere in die tijd zijn baanbrekende ecclesiologische werk *La théologie de l'Église suivant saint Paul* publiceerde.¹⁷

¹⁶ Vgl. hierover C.E.M. Struyker Boudier, "Gerechtigheid en liefde", in: id. e.a., *De 'oude Duyn' herdacht*, Nijmegen, 1987, pp. 82-111.

¹⁷ Parijs 1942, deel 10 in de reeks *Unam Sanctam*, waarin bijvoorbeeld ook Congar en De Lubac publiceerden.

5. Dogmatiek op Rijsenburg na 1952

Na een korte, maar druk bezette periode van nog geen jaar als kapelaan in Amersfoort werd ik in augustus benoemd tot professor in de dogmatische theologie te Rijsenburg, als opvolger van Fortmann, aan wie de leiding werd toevertrouwd van het in dat jaar geopende filosoficum van het aartsbisdom op Dijnselburg (Huis ter Heide). In de vele lessen op twee ULO's en bij de cursus voor achttienjarigen, die dat jaar voor het eerst werd gehouden,¹⁸ had ik moeten ervaren dat ik met mijn dogmatisch-theologische bagage uit Nijmegen weinig kon beginnen. De antwoorden die ik meebracht gingen ten enenmale voorbij aan de vragen die bij deze jongeren leefden. Het was een pijnlijke, maar ook heilzame ervaring, waarmee ik de kathedra in Rijsenburg beklom.

De cursus die de studenten daar volgden besloeg vier jaar, met wekelijks vier lessen. In die vier jaar werd de hele dogmatiek van voor naar achter doorgenomen. In Rijsenburg was het dogmatiekhandboek al sinds de vroege jaren twintig, en nog steeds aan het begin van de jaren vijftig, de volledige serie handboeken van G.C. van Noort. Zelf verving ik Van Noort al spoedig door het overzichtelijker - en toen door mij als meer bij de tijd beschouwd? - handboek van F. Diekamp,¹⁹ en begin jaren zestig door Schoonenbergs *Het geloof van ons doopsel*.

Lodewijk Winkeler zegt in zijn eerder genoemde studie dat een evaluatie van de priesteropleidingen vooral zal moeten gebeuren aan de hand van de inhoud van de gedoeerde filosofie en theologie. Ik hoop daar met dit artikel een bescheiden bijdrage toe te leveren. Bescheiden allereerst omdat ik mij in het kader van dit *Jaarboek* moet beperken tot de eerste vier jaar (1952-1956) van mijn werk op Rijsenburg, maar ook omdat ik niet in staat ben de gedoeerde lesstof te reproduceren. Belangrijker dan een opsomming van de gebruikte en

¹⁸ Dit was een initiatief van het nauw met de Katholieke Actie verbonden 'Instituut tot voorlichting in de zielzorg' van het aartsbisdom, vgl. Abbink, *Honderd jaar Rijsenburg*, p. 39.

¹⁹ Niet de Duitse editie uit 1917, maar de meer recente (1933-1935) Latijnse uitgave *Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit ...*

verwerkte literatuur lijkt het mij enkele lijnen aan te geven waarbinnen mijn onderwijs toen plaatsvond.

5.1 Overdracht van de geloofsinhoud

Als eerste en voornaamste taak voor een docent aan de priesteropleiding heb ik in die tijd gezien: de overdracht van de christelijke traditie. Het is mij later wel eens opgevallen dat studenten aan een universitaire theologische opleiding, nog voor zij hun doctoraalscriptie geschreven hebben, het woord 'theologiseren' in de mond nemen, ja zelfs spreken van 'mijn theologiseren'. Deze wijze van spreken lijkt mij nogal pretentius; in mijn ogen was dat woord gereserveerd voor de groten, de oorspronkelijke denkers uit de geschiedenis, zoals Thomas en Augustinus, de erflaters van het christelijke denken, uit wier nalatenschap het voetvolk, het *commune martyrum*, mag putten. Het onderscheid tussen de *magistri* en de *theologi minores* lijkt mij nog altijd een kostbare en onmisbare les in bescheidenheid voor wie zich begeeft op het gevoelige terrein van de *scientia sacra*. Maar er is meer aan de hand. Het gewraakte spraakgebruik is ook een uiting van subjectivisme en individualisme in onze huidige cultuur, die zich ook doen gelden in de sfeer van godsdienst, geloof en theologie: de ervaring, zowel persoonlijk als sociaal-cultureel, krijgt een prominente plaats.

Aan het begin van de jaren vijftig lag dit anders. Er was een omvangrijk en complex *corpus doctrinae*. De taak van de theoloog was de geloofswaarheid, die eens gegeven was, over te dragen aan hen die in de kerk geroepen waren als getuigen en verkondigers van het geloof, het geloof der Kerk, *fides ecclesiae*. De handboeken, *in casu* Van Noort en Diekamp, waren bedoeld om in een beperkt bestek een zo volledig mogelijk overzicht te bieden van deze leer van de Kerk. Een theologiestudie als voorbereiding op het priesterschap was niet op de eerste plaats een oefening in het zelfstandig bedrijven van de theologische wetenschap, maar eenvoudigweg zich de resultaten van die wetenschap eigen te maken. Theologie moest je op de allereerste plaats 'leren'. De geconcentreerde en daardoor vaak verstarde vorm die het handboek meestal aan de hand van stellingen bood, was in wezen bedoeld als een sleutel die toegang verschafte tot de levende bronnen van het geloof, de Schrift en de oorspronkelijke getuigen van het geloof, die wij samenvatten met het woord traditie; in feite was het

vooral een veilig bestek, waarbinnen men zich in preek, catechese en pastoraat diende te bewegen.

In de hier aangeduide jaren leerde de ervaring, reeds eerder opgedaan in Nijmegen op het Piusconvict, en later bevestigd in Amersfoort in de godsdienstlessen, dat het 'leren' van de stof uit het handboek deze bedoeling niet waar kon maken. Ook de weg waarlangs de eindformules, zoals die in de theses van het handboek waren geformuleerd, in de lange geschiedenis van het christelijk leven en geloven tot stand waren gekomen, bleef grotendeels onzichtbaar. Met name de open einden daarin werden in die formules toegedekt. Het was nodig de bronnen zelf er direct bij te betrekken. Dit was de reden om de bijbelse theologie een ruimere plaats te geven dan de veelal losse schriftcitaten in de handboeken, en de wordings-geschiedenis en open einden van de geloofsleer te thematiseren. Zo benutte ik voor de Godsleer publicaties van Karl Rahner en Schoonenberg - in 1955 verscheen het eerste deel van zijn dogmatiek *Het geloof van ons doopsel*, gewijd aan 'God, Vader en schepper' -, voor de ecclesiology onder andere *Méditation sur l'Église* van H. de Lubac (1953) en later *Eén lichaam en één geest* van F. Malmberg SJ,²⁰ voor de genadeleer Fortmanns analyse van het proces der rechtvaardiging bij Thomas.²¹ Daarnaast gebruikte ik bijbeltheologische artikelen van bijvoorbeeld Grossouw en H. Renckens SJ, waarin bijbelse noties als 'genade' en 'ekklesia' werden besproken. Later deed ik een poging om met behulp van werken uit de personalistische filosofie de klassieke genadeleer opnieuw tot leven te brengen. Voor de sacramententheologie kon ik putten uit het werk van de Benedictijnse liturgische beweging (A. Vonier OSB en Odo Casel OSB) en van O. Semmelroth, maar vooral uit het precies in 1952 verschenen *De sacramentele heilseconomie* van E. Schillebeeckx.

Het uitgangspunt bleef de geloofsleer, die aan de studenten moest worden overgedragen, als objectief voorgegeven, maar ook wel als te interpreteren en te actualiseren. Voorop stond niet de *fides qua*;

²⁰ *Eén lichaam en één geest. Nieuwe gezichtspunten in de ecclesiology*, Utrecht/Antwerpen, 1958.

²¹ "St. Thomas' leer over de instorting van de *habitus fidei* vóór de rechtvaardiging", in: *Theologische opstellen, aangeboden aan Mgr.Dr. G.C. van Noort*, Utrecht, 1944, pp. 60-73.

die werd eerder verondersteld. Het ging om de *fides quae*, niet echter als een monolithisch blok, maar meer als een bewegende, levende stroom.

Het was in deze tijd dat ook de sociologie en de psychologie een rol gingen spelen in de studie van geloof en godsdienst; ik denk onder meer aan het bekende *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof* van de Utrechtse psychiater H.C. Rümke.²² Nadat de *nouvelle théologie* de dogmatiek al in zijn historische context had geplaatst, plaatsten mensen als Rümke deze in zijn hedendaagse verband.

Misschien kan ik het beste mijn bedoeling verduidelijken met een woord van Augustinus, door Diekamp aangehaald uit *De Trinitate*, XIV, 1,3 en toegepast op de theologische wetenschap als *sermo sapientiae*, waaraan wordt toegeschreven: *illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. Augustinus voegt er aan toe, dat de meeste gelovigen niet over deze wetenschap beschikken, hoewel zij wel degelijk over het geloof zelf beschikken (*qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis pollent ipsa fide plurimum*).

Terugkijkend vraag ik mij twee dingen af. In de eerste plaats of bij alle verschillende invalshoeken in de uiteenlopende publicaties die benut werden, het handboek nog een voldoende synthetisch raamwerk kon bieden. Ik denk het niet, te meer waar dat handboek steeds meer op de achtergrond raakte. Dat althans sommige tractaten in die tijd toch wel een hulpmiddel konden bieden aan de priesters in de praktijk bij hun pastorale arbeid mocht ik ervaren, toen ten minste twee maal een oud-student mij een cursus toestuurde, die hij had samengesteld aan de hand van hetgeen hij in mijn lessen dogmatiek geleerd had.

De tweede vraag is, of deze werkwijze niet getuigde van een naïeve opvatting van de theologie als wetenschap. Anders gezegd, of hier theologie, verkondiging en geloof niet praktisch samen kwamen te vallen. Mijn voorlopig antwoord is ja, ofschoon ik nog terugkom op de kritische functie, die geenszins geheel ontbrak. Van Kreling

²² Het boekje, dat in 1939 verscheen, werd tot in de jaren zestig voortdurend herdrukt.

herinner ik mij de uitspraak: "Dichters en predikanten zijn het bederf van de theologie". Ik zou dit hem niet graag nazeggen. Van de andere kant wil ik er op wijzen dat de band tussen theologie en geloof mij zeer dierbaar is. Liever beweeg ik mij in het voetspoor van de gereformeerde theoloog prof. G.C. Berkouwer, van wie bij zijn overlijden gezegd werd dat zijn theologie verkondiging was en zijn verkondiging theologie. Naast analyse en conceptualisering mag er plaats zijn voor een 'knielende theologie'.

5.2 *Pastorale oriëntatie*

Ik heb al gewezen op de pastorale oriëntatie van het theologisch onderwijs van Fortmann. Het spreekt vanzelf dat ik op deze weg ben voortgegaan. Het ging niet om een *scire propter ipsum scire*, maar om de vorming van toekomstige priesters, die in een naar vernieuwing zoekend geestelijk klimaat hun werk zouden moeten doen.

Binnen het katholieke kamp was na de oorlog een brede stroom van diepgaande kritiek op de gangbare pastorale praktijk op gang gekomen. Een intellectuele elite van priesters en leken maakte zich tot woordvoerder van deze kritiek in publicaties als *Onrust in de zielzorg* (1950)²³ en *Levende zielzorg* (1954), maar ook in tijdschriften als *Te Elfder Ure*, *De Nieuwe Mens* en *Dux*. Aanvankelijk voorzichtig, later steeds vrijmoediger werden de gevaren blootgelegd die de vigerende pastoraal meebracht voor de geestelijke gezondheid. Men stond ook steeds meer open voor de kritiek op het gesloten katholicisme, die men lange tijd buiten de deur had weten te houden. Elders heb ik gewezen op het merkwaardige verschijnsel van de snelle receptie van de Klinisch Pastorale Training in het katholieke pastoraat.²⁴ Wij zijn dan een tien- à vijftiental jaar verder. Waar het mij echter hier om gaat is, dat het onderwijs in de dogmatiek op Rijsenburg, maar evenzeer of nog eerder op Warmond door Klaas

²³ De bundel *Onrust in de zielzorg* (Utrecht/Antwerpen, 1950) had overigens een stevige 'Utrechtse basis': auteurs waren onder meer de Rijsenburgse moraaltheoloog Jos. Vermeulen, A. Ramselaar (president van het klein-seminarie in Apeldoorn) en de Utrechtse oecumenicus Frans Thijssen.

²⁴ "De receptie van de Klinische Pastorale Vorming in het rooms-katholieke pastoraat", in: *Ontginningswerk. Klinische Pastorale Vorming. Een overzicht. Bijdragen voor dr. Wybe Zijlstra*, Kampen, 1985, pp. 130-136.

Steur, in de daaraan voorafgaande jaren de bodem mee heeft helpen bereiden voor deze snelle receptie. De groeiende invloed van de *nouvelle théologie* verdrong langzamerhand de ervaringsarme neo-scholastiek. Er ontstond een dogmatiek die meer en meer gevoed werd uit de Schrift en de *sources chrétiennes*.²⁵ De sinds lang bestaande kloof tussen natuur en genade, tussen lichaam en ziel, tussen subject en object, probeerde men te overbruggen door over de neo-scholastiek heen terug te grijpen op de oorspronkelijke bronnen. Met name de categorie van de geschiedenis, eerst de grote geschiedenis, maar later ook de persoonlijke, individuele geschiedenis, keerde terug in de theologie. Daardoor ontstond ruimte voor groei, ontwikkeling en het procesmatig element in de religieuze en morele levensgang. De subjectieve kant van het geloven, de persoonlijke vrije keuze, het *opus operantis* in de beleving van het sacrament konden bouwstenen worden voor een pastoraal, die niet langer beheerst werd door collectivisme, objectivisme en voluntarisme. Uitdrukkelijk moet ik hier wijzen op de rol die mijn collega Jos. Vermeulen in deze ontwikkeling heeft gespeeld. Zijn onderwijs in de moraaltheologie concentreerde zich heel sterk op het subject, de functie van het geweten, en was duidelijk beïnvloed door de situatie-ethiek.²⁶

Naast de *nouvelle théologie* moet hier de invloed vermeld worden van de reformatorische theologie, die door de intensieve oecumenische contacten steeds meer in het vizier kwam. Inhoudelijk denk ik dan aan de ecclesiologie, de plaats van leken in de kerk, het werk van de Geest en het primaat van het Koninkrijk Gods boven de Kerk.

5.3 *Oecumenische instelling*

Al spoedig na mijn benoeming in Rijsenburg werd ik benaderd door de pionier van de oecumene in Nederland, de Utrechtse kapelaan dr. Frans Thijssen. Hij nodigde mij uit lid te worden van de Betuwse

²⁵ De bekende reeks met deze titel, met tekstuitgaven van oudchristelijke auteurs onder redactie van De Lubac, verscheen vanaf 1941.

²⁶ Vgl. A. van Rijen, "Situatie-moraal", *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 49(1953), pp. 265-276. In 1955 veroordeelde Pius XII de situatie-ethiek, vgl. J. Vermeulen, "Paus Pius XII over moraalproblemen", *Analecta Aartsbisdom Utrecht*, 28(1955), pp. 61-68.

Kring.²⁷ Deze kring was in 1948 opgericht door N.K. van den Akker, dominee in Rhenoy, samen met Thijssen en pater A. Weel AA uit Laren (van wie wij wel eens zeiden dat hij beter dan de protestanten zelf wist wat zij geloofden). Zij kenden elkaar van de in 1943 opgerichte Larense Kring, die meer zag in het 'irenische gesprek' dan in apologie, en die de bakermat vormde van heel wat oecumenische gesprekskringen die eind jaren veertig, begin jaren vijftig zouden ontstaan.²⁸ De ervaringen en gesprekken in de Betuwse Kring kwamen mij goed van pas toen ik later, in 1960, werd benoemd tot bestuurslid van de Sint Willibrord Vereniging.²⁹ Van het begin af aan was ik ook opgenomen in een gesprekskring van enerzijds docenten van de Hervormde sociale academie De Horst en het Hervormd Seminarie, en anderzijds professoren van Dijnseburg en Rijsenburg. Zo kwam ik in contact met belangrijke theologen als Berkhof, later hoogleraar dogmatiek in Leiden, en F. Boerwinkel, directeur van De Horst. Met name in deze kring had de doorbraakgedachte sterk doorgewerkt. Men was daar op zoek naar de betekenis van het Evangelie (meer dan van de Kerk) voor de diepgaand veranderde wereld van na de oorlog. Het ging deze voortrekkers om een radicale evangelisering van de moderne cultuur. Een verzuilde kerk zou uit haar getto moeten treden en in moeten gaan op de noden van een zich seculariserende samenleving. Deze doorbraakgedachte leefde trouwens ook in de kring van het tijdschrift *Te Elfder Ure*, waarvan ik in 1960 redactielid werd.

Een derde, wat minder formele, oecumenische gesprekskring,

²⁷ Over de Betuwse Kring: A.J. den Tonkelaar, *Kleine kroniek van de Bossche-Betuwse Kring*, 's-Hertogenbosch, 1989.

²⁸ Protestantse leden van de Larense Kring waren naast Van den Akker onder meer de Utrechtse hoogleraar S.F. Berkelbach van der Sprenkel, de theoloog R. Schippers en de later katholiek geworden predikant H. van der Linde. Van katholieke zijde behoorden naast Thijssen en Weel ook de 'Warmonders' J.C. Groot en J. Willebrands, A. van Straaten OSA en W.H. van de Pol. In tegenstelling tot wat Den Tonkelaar op p. 26 vermeldt was ik geen lid van de Larense Kring.

²⁹ Van den Akker zou in 1970 het eerste protestantse bestuurslid worden van de SWV (T. Brattinga, *Een leven in de oecumene. Ds. N.K. van den Akker*, 's-Hertogenbosch, 1992, p. 44).

waar ik lid van was, werd van reformatorische zijde gevormd door de originele oecumenicus prof. Hans Hoekendijk, die in Utrecht missiologie en oecumenica doceerde, de Utrechtse studentenpredikant Dr. Ernst Beker en de wijkpredikant Van der Schoot, die tevens protestants geestelijk verzorger was in de Dr. Henri van der Hoevenkliniek. De latere hoogleraar Willem Berger, toentertijd eveneens pastor aan de Van der Hoevenkliniek, Jaap van 't Westeinde (de opvolger van Steur) en ikzelf waren de katholieke deelnemers. In 1964 zou Hoekendijk het boekje *De kerk binnenste buiten* uitgeven; de titel alleen al is karakteristiek voor de richting waarin deze zachtmoedige revolutionair onze discussies leidde, terwijl Berger en Van der Schoot vanuit hun ervaring met mensen die vastgelopen waren in het spoor van een autoritaire verkondiging ons bepaalden bij de vraag, hoe in een nieuw politiek en cultureel klimaat de kerk haar boodschap zou moeten aanbieden. Als een klein voorbeeld van de invloed die dit had op mijn theologisch onderwijs vermeld ik dat ik bij de behandeling van het tractaat over de genade een keer het thema van rechtvaardiging en heiligmaking heb besproken aan de hand van het derde boek van de Institutie van Calvijn. Maar het is goed mogelijk dat dit pas is gebeurd in de tweede helft van de jaren vijftig.

5.4 'Het uur van de leek'³⁰

Hiervoor heb ik al vermeld, dat het onderwijs in de dogmatiek zowel bij Fortmann als bij mijzelf allereerst gericht was op de overdracht van de leer der rooms-katholieke kerk, op de inwijding in de grote christelijke traditie. Dat gebeurde niet onkritisch, maar deze kritiek bleef in hoofdzaak beperkt tot de pastoraal van voor de Tweede Wereldoorlog en van de eerste jaren na de bevrijding. Met andere woorden: het was kritiek die, om een hedendaagse uitdrukking te gebruiken, systeem-immanent was.

Het waren de *nouvelle théologie* en de oecumenische contacten die gaandeweg de jaren vijftig de geesten rijp maakten voor het stellen van kritische vragen bij bepaalde onderdelen van het

³⁰ Ik ontleen deze uitdrukking aan een artikelenreeks, die in 1953 verscheen in *De nieuwe mens* (afzonderlijk uitgegeven als B. van Bilsen e.a., *Het uur van de leek*, Nijmegen, 1953).

katholieke systeem zelf. Zeker in de eerste jaren gebeurde dit echter voorzichtig en op bescheiden wijze.

Sinds 1953 werkte ik samen met de Dijnselfburgse exegeet Hans Weterman en de al genoemde Vermeulen aan wat het 'lekenseminarie' genoemd werd. Het initiatief daarvoor was genomen door mensen als F. Tellegen en Ludolf Baas van de Katholieke Actie en legeraalmoezenier P. Groenendijk. Kaderleden, leken en priesters, van de Katholieke Actie, het Jeugdwerk en sommige sociale organisaties vroegen om theologische (bij)scholing.³¹ Zij waren tot de overtuiging gekomen dat hun vroegere godsdienstige en theologische scholing niet meer afgestemd was op de vragen die zij in hun werk tegenkwamen. Zo herinner ik mij dat ik aan de hand van een boek van August Brunner een cursus heb gegeven over het geloof, maar nu in een personalistisch en dialogisch perspectief.³² Hun vragen dwongen je om de handboekentheologie achter je te laten, af te zien van het Latijn, dat de zaak kon toedekken, en dichter bij de ervaring na te denken over de geloofsinhoud. Het was een niet geringe uitdaging die noodzakelijkerwijs zijn neerslag had op het seminarieonderwijs.

Vanaf 1956 gaf ik bovendien, evenals collega Vermeulen, op verzoek van pater drs. Dominicus Pillen godsdienstlessen aan het A.C. de Bruijninstituut in Doorn - overigens een welkome bijverdienste. Dit instituut behartigde de opleiding van de toekomstige kaderleden van de Katholieke Arbeiders Beweging. De cursisten zaten in het algemeen niet te wachten op het onderdeel 'godsdienst' in hun programma. Onwetendheid, scepsis en soms onverschilligheid waren eerder karakteristiek voor hun houding dan 'heilsbegeerte' en nieuwsgierigheid. Wat je kwijt kon, was niet zozeer theologie als wel een sterk apologetisch gekleurd godsdienstonderwijs. Het voordeel was wel, dat steeds duidelijker werd dat ook voor de mensen met wie de toekomstige priesters zouden moeten werken, het christelijk geloof voor een groot deel zijn vanzelfsprekendheid ging verliezen. Het ging niet langer om een simpele geloofsoverdracht, de *fides quae*, maar om

³¹ Vgl. P. de Haan, *Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934-1966)*, Nijmegen, 1994, p. 200.

³² Volgens De Haan luidde de titel van mijn cursus dan ook "Over de geloofshouding" (curs. van mij).

een moeizame poging de *fides qua* te wekken. Ook dat moet zijn weerslag gevonden hebben in de dogmatieklessen op het seminarie.

6. Besluit

Wie dit artikel tot zover gelezen heeft, vraagt zich wellicht af waar de hoofdpersoon is gebleven aan wie deze herinneringen zijn opgedragen. Ik kan daar enkel op antwoorden dat hij in dit stuk de rol van lijdend voorwerp heeft gespeeld. Natuurlijk is die uitdrukking te passief. Beter is: meewerkend voorwerp; Ferdinand was een betrokken, leergierige, ongetwijfeld ook kritische student, maar zonder vooringenomenheid en sterk gemotiveerd om te ontvangen wat hem geboden werd.

Na enkele jaren van nauwe betrokkenheid bij het Tweede Vaticaans Concilie werd ik in 1964 gevraagd de nieuwe leerstoel voor pastoraal theologie in Nijmegen te bekleden. Daar kwam ik Ferdinand opnieuw tegen. Hij was afgestudeerd in de dogmatiek bij prof. Schillebeeckx, die in 1958 Kreling was opgevolgd, en werkte nu aan zijn imposante dissertatie *Goddelijk mensontwerp*.

Aan het promotiediner in 1967, waar ik als gast mocht aanzitten, bedankte hij mij als één van zijn leermeesters in het vak. Dat kon nauwelijks slaan op de strikt wetenschappelijke methode, die hij in het seminarieonderwijs veeleer gemist moet hebben, en waarvan zijn dissertatie nu juist de meesterproef was. Misschien waren het wel een zekere liefde voor het vak en de eerbied voor het goddelijk geheim, die ik heb mogen overdragen. Misschien was het ook de betekenis van een kritisch denken over de rijke katholieke traditie voor het persoonlijk geloof en de pastorale praktijk.

Wat dit laatste betreft, weet ik dat in Ferdinands ogen de speculatieve theologie een wetenschap is die er uiteindelijk is om zichzelf, niet voor iets anders. Ik kan daar mee instemmen. Maar juist zo opgevat kan zij een vruchtbare uitstraling krijgen op de *praxis pietatis*, zoals zijn eigen publicaties zo overtuigend bewijzen. Met name denk ik hierbij aan *Brieven aan de parelvisser* en *Het Onze Vader uitgelegd aan Peter B.*

Misschien gold de dank ook de verbreding van de horizon door het oecumenisch gehalte van het onderwijs in de dogmatiek, dat ik op mijn beurt altijd heb beschouwd als een kostbare erfenis van mijn eigen eerste leermeester, Herman Fortmann. Hoe dan ook, voor

mij is het een voorrecht dat ik mede door Ferdinand een schakel heb mogen zijn in de lange keten van de *traditio activa*, waarin het katholieke geloof voortgang vindt en het oude steeds weer de glans van het nieuwe krijgt.

Summary

Frans Haarsma, emeritus professor in Pastoral Theology at the Catholic University of Nijmegen, was professor in Dogmatic Theology at the seminary of the archdiocese of Utrecht from 1952 - 1964.

In his contribution Haarsma portrays the study of theology in the fifties. His predecessor, Hermann Fortmann, as well as he himself (and later on De Grijs), were followers of G.P. Kreling o.p., professor at Nijmegen. From him they learned to study theology in such a way as to stay opened up to the mystery of God.

In the beginning of the fifties the manuals in the seminary were more and more replaced by lecture notes and treatises that were influenced by the *nouvelle théologie*, by the ecumenical contacts that Fortmann and Haarsma kept up, and by the increased self-awareness of the laity in the church.

As marks of his teaching Haarsma mentions the handing over of the doctrine of the faith (*fides quae*) as an objective given, but also as to be interpreted and to be actualised; the ecumenical openness of it, and the experience that the faith was starting to lose its obviousness, causing more and more attention to the *fides qua*.

The thread in the Utrecht tradition of the study of theology, however, was its openness; a thread that runs back to the teaching of Kreling.

VAN TEKSTLEZING TOT THOMAS INSTITUUT

De geschiedenis van de Werkgroep Thomas van
Aquino¹

L. Winkeler

Inleiding

Er zijn instituten waarvan de oprichting in korte tijd een feit is. Er wordt een maatschappelijk probleem geconstateerd dat de kranten haalt, er wordt opeens een zwaartepunt ontdekt waarmee universitair prestige kan worden verworven, en de oprichting van een instituut is binnen een jaar geregeld. Zo niet het instituut dat dit jaarboek uitgeeft, het Thomas Instituut te Utrecht. Formeel werd het opgericht in 1990, met prof.dr. F.J.A. de Grijns als hoogleraar-directeur. Maar het is het resultaat van bijna vijftientig jaar hardnekkige en hardnekkig uitgedragen overtuiging, dat de theologie van Thomas van Aquino nog steeds ruimschoots de moeite van het bestuderen waard is.

De geschiedenis van de Werkgroep Thomas van Aquino is een voorbeeld van hoe zo'n overtuiging uiteindelijk kan leiden tot institutionalisering in een onderzoeksinstituut. Het is ook een voorbeeld van de lange en soms moeizame weg die tot zo'n resultaat leidt.

Van tekstlezing naar Onderzoeksgroep

'Tekstlezing scholastiek auteur', zo luidde in 1967 de aanduiding van een werkcollege voor doctoraalstudenten, in de eerste studiegids van de toen nog niet eens officieel opgerichte Katholieke Theologische

¹ Deze 'kroniek' is hoofdzakelijk gebaseerd op het archief van de Werkgroep Thomas van Aquino, zoals dat bij de auteur berust (convocaties, agenda's, verslagen en bijlagen), en op de Jaarboeken van de Werkgroep, later uitgegeven als Jaarboeken van het Thomas Instituut te Utrecht.

Hogeschool Utrecht. Onder begeleiding van De Grijs werd in dat eerste jaar gelezen uit het *Scriptum super IV Libros Sententiarum* van Thomas van Aquino.

Het college werd over het algemeen gevolgd door De Grijs' doctoraalstudenten, hoofd- en bijvakstudenten, en een enkele kandidaatsstudent. Geen omvangrijke groep: de KTHU was voortgekomen uit de priesteropleidingen van het aartsbisdom Utrecht, het bisdom Groningen, de Franciscanen, de Passionisten en de Oblaten van Maria,² en verreweg de meeste studenten hadden dan ook een voortzetting van hun pastoropleiding voor ogen in de vorm van een doctoraalstudie 'praktische theologie'. Dat verklaart wellicht waarom met ingang van het collegejaar 1969/70 de cursus voortaan tweejaarlijks werd gegeven.

Niettemin wekten methode (nauwkeurige tekstlezing) en thematiek (sinds 1973/74 Thomas' *De Potentia*) zoveel belangstelling bij de kleine groep deelnemers, dat men in 1976/77 besloot de toen lopende tekstlezing te continuëren en het 'Werkgezelschap Sint Thomas van Aquino' op te richten. Minstens één oprichter verdient het vermeld te worden: de filosoof A. Vos, docent aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit, die in het Werkgezelschap een inspirerende rol naast De Grijs zelf vervulde en ook in de latere Werkgroep vaak een brug heeft gevormd naar de reformatorische collega-theologen en naar de reformatorische theologie.

Doordat er nu geen onderbrekingen van een jaar meer waren, diende zich de mogelijkheid aan om ook na voltooiing van het min of meer verplichte jaar aan de Thomaslezing te blijven deelnemen. Het Werkgezelschap toonde zich in ieder geval voldoende stabiel om ook de functie van het genoemde college tekstlezing over te nemen. Sinds 1977/78 vermeldde de studiegids van de KTHU onder de cursus 'tekstlezing' dan ook: tenminste één jaar deelname aan het

² Voor de institutionele context van de verschillende hier te bespreken 'Thomasgroepen' zij verwezen naar mijn *Om kerk en wetenschap. Geschiedenis van de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Utrecht, 1992.

Werkgezelschap Sint Thomas van Aquino.³

Het gezelschap heeft bestaan tot 1986. Daarna werd 'tekstlezing' weer als zodanig op het collegerooster gezet, verzorgd door promovendi binnen de inmiddels gevormde Onderzoeksgroep Thomas van Aquino.

Wellicht is het het relatieve succes van het Werkgezelschap geweest, uiteraard samen met de wetenschappelijke belangstelling van De Grijs zelf, dat de gedachte heeft doen ontstaan aan een omvangrijker onderzoeksplan, dat voor wetenschappelijke continuïteit zou kunnen zorgen, en waarin doctoraalstudenten, promovendi en 'doe-het-zelvers' voor een aantal jaren een wetenschappelijk thuis zouden kunnen vinden en elkaars klankbord zouden kunnen zijn. Maar onderzoek betreft allereerst de zaak zelf, en zo concipieerden De Grijs en drs. H.W.M. Rikhof eind 1978 op een nadrukkelijk versleten typemachine een ongetiteld concept voor een onderzoeksprogramma dat kort omschreven luidde: "Onderzoek naar de betekenis van Thomas van Aquino voor de huidige theologiebeoefening".

Het plan viel in januari 1979 in de bus bij een zestal - soms niets vermoedende - studenten en oud-studenten van De Grijs, tezamen met een uitnodiging om dit, en de "mogelijkheden tot deelname uwerzijds aan de uitvoering ervan" te komen bespreken. Dat laatste bleek reeds tijdens de eerste bespreking een essentieel agendapunt te zijn. Het voeren van vrijblijvende besprekingen is nooit De Grijs' favoriete bezigheid geweest; jaren later typeerde zijn opvolger hem als "iemand die met veel vindingrijkheid en (soms charmante) hardnekkigheid zich niet laat bepalen door wat mogelijk lijkt maar door wat wenselijk en nodig is".⁴ Daarmee is vanaf het begin een zekere mate van spanning ingebouwd geweest in het langdurige proces, dat van de oprichting van de 'Werkgroep Thomas van Aquino'⁵ in 1979 leidde tot die van het Thomas Instituut te Utrecht in

³ Het Werkgezelschap heeft in de loop der jaren naast *QD De Potentia* ook gelezen: *QD De Malo* en delen uit het *Scriptum Super Sententiis*.

⁴ H. Rikhof, "Bij het afscheid van professor De Grijs", in: *Informatiebulletin Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht*, november 1995, p. 10.

⁵ Aanvankelijk noemde de groep zich overigens Werkgroep Onderzoek Thomas van Aquino.

1990.

Van Onderzoeksgroep naar Werkgroep

Zonder zich af te willen zetten tegen de lange tijd overheersende, maar in de jaren vijftig in onbruik geraakte en meteen ook maar verfoeide neothomistische wijsbegeerte en theologie,⁶ constateerden de opstellers van het plan wèl, dat daardoor een onjuiste beoordeling van Thomas' filosofie en theologie was ontstaan. Een goed onderzoeksprogramma zou hier het nodige aan moeten doen, want Thomas en de theologie zelf waren dat in de ogen van de plannenmakers ruimschoots waard. In zo'n programma zou zowel aandacht moeten worden besteed aan Thomas' mogelijke betekenis (methodologisch en thematisch) als aan zijn feitelijke betekenis (historisch).

In feite was het hele plan natuurlijk een soort 'parapluprogramma', zo constateerden de aanwezigen bij hun eerste bespreking, netter gezegd: de flexibiliteit ervan leek hen een voordeel, dat de verschillende betrokken onderzoekers zeer uiteenlopende onderwerpen konden aanpakken een nadeel.⁷ Veel beloften deden zij trouwens niet: er werden wat mogelijkheden genoemd voor deelprojectjes, uit te voeren in deeltijd. Niettemin: de groep bleef bij elkaar en toiede zich met de naam Werkgroep Thomas van Aquino. Voorzitter ervan werd en bleef De Grijs. De groep wenste tweemaandelijks bijeen te komen, en er werd een Stuurgroep gevormd om de kar te trekken, bestaande uit de beide opstellers van het plan en de auteur dezes als secretaris van het gezelschap. In de tweede vergadering viel overigens reeds het woord 'jaarboek', en in de daaropvolgende septembervergadering opperde De Grijs de gedachte

⁶ Over dit proces m.n. A.G.M. van Melsen, "Wat maakte het neothomisme zo attractief?", in: B. Delfgaauw e.a., *De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme*, Baarn, 1984, pp. 28-48. Nog in 1981 aarzelde een potentieel lid van de Werkgroep over zijn deelname, uit vrees dat er een soort 'Thomas-revival' werd beoogd.

⁷ Dat was ook een belangrijke opmerking van de Commissie Wetenschapsbeleid van de KTHU (4 april 1979): hoe bewaak je de innerlijke cohesie van het programma?

van een 'universitair instituut' om een stabiele structuur te kunnen bieden - een goede gedachte, die voorlopig in een heel groot niets viel. Maar gelijk had hij wel, want de instabiliteit van de structuur, voor zover we dit samenraapsel van privé-belangstellingen als structuur kunnen aanduiden, zou nog jaren als een zwaard van Damocles boven het hoofd van de Werkgroep blijven hangen: nog geen jaar later werden de vergaderingen al door een (te) geringe opkomst geteisterd. Dit probleem was des te voelbaarder, omdat het ledental in de eerste jaren de tien niet te boven ging.

De Stuurgroep, en met name zijn voorzitter De Grijs, ging echter onvervaard aan het werk, en kon reeds in het vroege voorjaar twee projecten bij de godsdienstwetenschappelijk-theologische afdeling van de Stichting voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek (ZWO) indienen: een 'program-project' en een onderzoeksproject naar het gebruik van de Schrift bij Thomas van Aquino.

Het 'program-project' was in feite een uitwerking van het allereerste onderzoeksplan. Het was de KTHU-liturgist H. Wegman geweest die meteen al had gesuggereerd om bij ZWO een subsidie-aanvraag voor zo'n type project in te dienen.

Het project 'Schriftgebruik' werd aanvankelijk afgewezen, maar het program-project werd toegekend, en drs. J.G.J. van den Eijnden OFM ging ermee aan de slag. Afgezien van de toekenning als een bemoedigend succes op zichzelf, was er nu althans enige continuïteit geschapen: de Werkgroep had een lopend project om zich om te bekommeren en althans één vaste onderzoeker in haar midden. Het project werd in de wandeling het 'Draaiboekproject' genoemd en beoogde een 'draaiboek' te ontwikkelen voor onderzoek naar de receptie van de theologie van Thomas in de theologie tot op heden. Een cruciaal punt van dit project: de kwestie van receptie, invloed, betekenis, belang, het verschil daartussen en de objectieve vaststelling daarvan, heeft de Werkgroep nog jaren bezig gehouden.

De Werkgroep, voor zover althans actief: aanmanende brieven en uitdagende agenda's konden de meeste leden halverwege de jaren tachtig niet tot aanwezigheid, laat staan tot onderzoeksdeelname, verleiden. Niettemin rolde de kar, aangedreven door vooral de Stuurgroep, verder. Voor 1981 werd het project-Schriftgebruik opnieuw bij ZWO ingediend, niet gehinderd door het feit dat de beoogde uitvoerder inmiddels een werkkring had gevonden. Het

project werd overgenomen door drs. W.B.G.M. Valkenberg, die er in 1990 op zou promoveren.⁸

In januari 1981 werd op aandringen van De Grijs een volgende stap genomen: er moest nu toch echt een jaarboek komen. Eind 1981 lag het er dan ook. De inhoud van deze en de volgende jaargangen weerspiegelde de belangstelling van de meest betrokken leden: Duns Scotus (Vos), het neothomisme (Rikhof, Winkeler) en het Draaiboekproject (Van den Eijnden). De door Vos in deze jaren herhaaldelijk bepleite bestudering van de 16e eeuwse reformatische scholastiek is althans in dit verband nooit van de grond gekomen. Als openingsartikel bevatte het eerste jaarboek een studie van de Amsterdamse filosoof J.A. Aertsen, die juist tot de werkgroep was toegetreden en de aanzet gaf voor vele inhoudelijke discussies en later ook voor de nodige deelname van jonge Amsterdamse filosofen.

Voor de eigen identiteit van de Werkgroep was het jaarboek zonder twijfel goed, voor het stimuleren van de afzonderlijke leden evenzeer: zij werden zo min of meer gedwongen minstens serieus na te denken over hun wetenschappelijke productie in Werkgroepsverband, en liefst ook om kopij te leveren. Op de bijeenkomsten van de Werkgroep echter legde het jaarboek een zware hypotheek: de vergaderingen werden steeds weer belast met uitvoerige besprekingen over inhoud, redactioneel beleid, en praktische zaken als type- en drukwerk. De financiële besognes bleven de Werkgroep gelukkig bespaard door de oprichting in 1981 van de Stichting Thomasfonds, die elk jaar weer net goed genoeg bij kas bleek te zitten om opnieuw een jaarboek te financieren. Niettemin groeide de frustratie: men was uiteindelijk inhoudelijk geïnteresseerd en voelde er weinig voor om tijdens de Werkgroepsvergaderingen vrijwel alleen over organisatorische zaken te praten.

In de loop van 1983 kwam daar nog een probleem bij: het 'Draaiboekproject' naderde zijn voltooiing. Het project was regelmatig onderwerp van discussie geweest in de Werkgroep, met name steeds weer de operationalisering van begrippen als 'invloed' en 'receptie'.

⁸ W.G.B.M. Valkenberg, *Did not our heart burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990, Publications of the 'Thomas Instituut te Utrecht', vol. 3.

Nu kwam echter ook de vraag op naar een vervolg. Het Draaiboek zou een kader aanbieden, maar zou dat kader ooit worden ingevuld? Of zou het Draaiboek ongebruikt in de kast blijven liggen? Bovendien zou de Werkgroep na de voltooiing ervan wel eens in een zwart gat kunnen vallen.

Van organisatie naar inhoud

Halverwege 1983 deed De Grijs een poging weer beweging in de hele onderneming te krijgen. Hij constateerde terecht dat de formule van een werkgroep 'vrij slordig en informeel' was,⁹ dat de 'uitwendige verplichtingen' de agenda bepaalden, en dat 'een zeer innerlijke en consistente band met het programma en de voortgang ervan' ontbrak. Hij stelde voor acht thematische werkgroepen te vormen alsmede een stuurgroep voor organisatorische en coördinerende taken. De Werkgroep, althans de vier aanwezigen van de negen leden, zagen het plan niet zitten: in plaats van een vereenvoudiging van de activiteiten, om ruimte te maken voor inhoudelijke discussie, werden hier nieuwe, grootse plannen gepresenteerd. Laat de Stichting Thomasfonds de organisatie maar overnemen, zo werd geopperd, dan kan de Werkgroep zich met inhoudelijkheden gaan bezighouden.¹⁰ Een andere secretaris, met meer tijd voor organisatorische aangelegenheden, zou de zaak trouwens al een stuk vooruit helpen.

Helaas kon drs. P. van Elswijk OP deze taak maar heel kort op zich nemen; zijn gezondheid liet al spoedig geen intensieve betrokkenheid bij de Werkgroep meer toe. Het hele jaar 1984 zouden de klachten over de organisatorische druk dan ook blijven aanhouden, maar niettemin was ditzelfde jaar een keerpunt. Er werd nu serieus werk

⁹ Zo is de Werkgroep nooit een vermelding waardig geweest in de studiegidsen van de KTHU/KTUU: zij functioneerde vrijwel los van het officiële onderwijs- en onderzoeksprogramma. Achteraf gezien was het wellicht (inhoudelijk en propagandistisch) nuttig geweest leden van de werkgroep in het kader van het doctoraalprogramma 'systematische theologie' gastcolleges te laten verzorgen.

¹⁰ De Werkgroep realiseerde zich kennelijk niet dat zij zelf tevens het zelden bijeenkomende bestuur van de Stichting Thomasfonds vormde.

gemaakt van inhoudelijke besprekingen, en eind 1984 verdwenen de praktische werkzaamheden grotendeels naar een 'sectie organisatie'. Vanaf begin 1984 werden nu sprekers uitgenodigd om hun eigen onderzoek te beschouwen in het licht van Thomas van Aquino: Th. van Velthoven (over de verhouding tussen theologie en filosofie bij Thomas en het jaar daarop over *De divinis nominibus*), De Grijs (over de Thomasinterpretatie van D. Wiederkehr), Aertsen (over zijn studiereis naar Keulen en Toronto), F. Broeyer (William Whitaker), of R. te Velde (over zijn doctoraalscriptie over 'het zijnde en het ware').

Was de werkgroep nu over het dode punt heen? Het lijkt erop: in de tweede helft van de jaren tachtig begon het ledental te groeien naar 16 leden in 1986 en 22 leden in 1987, naast studenten ook onderzoekers, docenten en hoogleraren, afkomstig van verschillende universiteiten, filosofen, theologen, historici en een enkele jurist.

Deze groei was uiteraard belangrijk voor de impact van de Werkgroep. Aanverwante activiteiten versterkten die nog: in 1986 verscheen een bundel over Thomas' hymne *Sacris Sollemniis* op verzoek van de Radboudstichting,¹¹ een jaar later *De praktische Thomas*¹² bij de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, de thuisbasis van de Werkgroep. Bovendien werd eind 1986 na een voorbereiding van twee jaar door een speciaal daarvoor opgerichte werkgroep de eerste studiedag gehouden, handelend over 'de eeuwigheid van de wereld'.¹³

In deze zelfde jaren begon de werkgroep internationale contacten te krijgen. Het was de Tilburgse hoogleraar K.-W. Merks die de Werkgroep attendeerde op een jaarlijkse 'leesweek' aan het Istituto San Tommaso in Rome. Sindsdien gingen daar elk jaar wel

¹¹ A. Bastiaensen e.a., *De gelovige Thomas. Beschouwingen over de hymne Sacris sollemniis van Thomas van Aquino*, Baarn, 1986, Annalen van het Thijmgenootschap 74 (1986), nr. 2.

¹² *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum, 1987, Theologie en samenleving, dl. 10.

¹³ *The eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, Leiden/New York/Kopenhagen/Keulen 1990, Publications of the 'Thomas Instituut te Utrecht', vol. 2.

twee tot vier Werkgroepsleden naar toe en vormden met enkele andere Nederlanders de belangrijkste niet-Italiaanse inbreng onder de gemiddeld 15-20 deelnemers.

In 1984 had Van den Eijnden, inmiddels secretaris van de Werkgroep, het Draaiboekproject voltooid.¹⁴ Dat was voldoende reden om de Werkgroep eens te herinneren aan datgene waar zij voor was opgericht: het van de grond helpen van een onderzoeksprogramma. Na eerst de discussie over 'receptie' nog maar weer eens te hebben gevoerd, boog de Werkgroep zich over de noodzakelijk geachte Engelse vertaling van het Draaiboek. Dit onderwerp heeft in de jaren daarna de gemoederen bij tussenpozen beziggehouden. In 1989 werd geconstateerd dat het dan toch eerst up to date moest worden gebracht en wellicht qua stijl herschrijving nodig had. Eind 1989 lag een nieuwe tekst van het eerste hoofdstuk voor, en daarop volgde opnieuw een discussie over het gehanteerde receptiebegrip. Daarmee was een verdere uitwerking en verbreiding van het Draaiboek in een impasse geraakt.

Was het hele project nutteloos gebleken? Zeker niet: 'de theologie van Thomas van Aquino en haar invloed op de theologiebeoefening' was in 1983 aan de KTUU erkend als zogenaamd VF-programma en trok voldoende onderzoekers om een onderzoeksgroep te formeren. ZWO had inmiddels een aantal onderzoeken toegewezen onder uitdrukkelijke verwijzing naar het Draaiboek, de Werkgroep en de kwaliteit van de jaarboeken, zo deelde De Grijs in 1984 niet zonder trots in de Werkgroep mee.

Daarmee is tegelijk duidelijk, waarom de organisatorische aspecten in de tweede helft van de jaren tachtig de Werkgroep minder hoefden te belasten. Onderzoekers fungeerden tegelijk als een (zacht uitgedrukt) aanspreekpunt voor organisatorische zaken. Secretaris Van den Eijnden was inmiddels begonnen aan zijn promotieonderzoek over

¹⁴ J.G.J. van den Eijnden, *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptieonderzoek*, Utrecht, 1985, Publicaties van de Werkgroep Thomas van Aquino, dl. 1.

de evangelische armoede,¹⁵ en in 1987 trad drs. H. Schoot toe tot Onderzoeksgroep en Werkgroep in verband met een promotie-onderzoek naar de namen van Christus bij Thomas.¹⁶ Hij zou vanaf 1989 de spil van het 'Thomas-gebeuren' worden. Bovendien was er in 1988 maar weer eens een Stuurgroep opgericht.

De jaren van het secretariaat van dr. J.B.M. Wissink (1987-1991) vormden voor die leden van de Werkgroep, wier voorkeur uitging naar inhoudelijkheid - en dat waren de meesten -, zonder twijfel het hoogtepunt in de Werkgroepsgeschiedenis. Verschillende leden verzorgden tekstlezingen: over 'eeuwige schepping' bij Richard van Middleton, de Schriftinterpretatie bij Hugo van Sint Victor, en thema's als zedelijke autonomie, de passionesleer, Gods wereldbestuur, waarheid en onwaarheid, en evangelische armoede bij Thomas. Bijzondere vermelding verdient de inleiding die Rikhof in 1987 hield over *Summa Theologiae* I q. 13,¹⁷ omdat voor zover in de verslagen valt na te gaan hier voor het eerst een discussie werd gevoerd over wat de 'taalkwestie' ging heten: is Thomas in deze *quaestio* alleen doende het taalgebruik over God scherp te stellen, of gaat de vraag ook inhoudelijk over God. Het thema kwam in de daarop volgende jaren geregeld terug en werd in 1991 expliciet aan de orde gesteld door Aertsen in een aantal stellingen met de uitdagende titel 'Thomas van Aquino en de Thomas van Utrecht'.¹⁸

¹⁵ J.G.J. van den Eijnden, *Poverty on the Way tot God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Utrecht/Leuven, 1994, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, vol. II. Vermoedelijk door ervaring wijs geworden diende Van den Eijnden in 1987 zijn ontslag in als secretaris van de Werkgroep.

¹⁶ H.J.M. Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Utrecht/Leuven, 1993 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, vol. I).

¹⁷ Vgl. H.W.M. Rikhof, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae (I, Q13). Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien*, Delft, 1988.

¹⁸ Aertsen (zelf niet katholiek) suggereerde dat 'Utrecht' met zijn aandacht voor taalkwesties misschien nog reageerde op het letterlijk nemen van de Godsbewijzen in het neothomisme. De discussie werd gepubliceerd in het tijdschrift *Bijdragen*: J.A. Aertsen, "Thomas van Aquino en de Thomas

Van Werkgroep naar Instituut

Aan het eind van de jaren tachtig ging het goed met de Werkgroep en goed met het onderzoek, maar organisatorisch rammelde het bouwwerk nog steeds. Eind 1989, tien jaar na het eerste onderzoeksplan, vond De Grijs dat er maar weer eens wat opgericht moest worden. Schoot maakte de plannen en De Grijs legde ze in een brief voor aan de Werkgroep. Er diende een Thomas Instituut te komen om de forumfunctie van de Werkgroep over te nemen: het uitgeven van het jaarboek en de publicatiereeks, de contacten tussen onderzoekers, het beheer van de collectie-Van Velthoven,¹⁹ onderwijs en voorlichting. Onder een klein bestuur moesten daaraan minstens een hoogleraar-directeur en een studiesecretaris worden verbonden. Ditmaal slaagde De Grijs er in het ambitieuze plan door de Werkgroep te loodsen, aangezien hij van de inmiddels 27 leden ditmaal voorlopig niets méér verwachtte dan dat zij het Instituut zouden 'dragen'. Daarmee was het Thomas Instituut te Utrecht i.o. een feit.

Reeds het nog te verschijnen jaarboek 1989 verscheen al onder de titel *Jaarboek van het Thomas Instituut te Utrecht*, en in het najaar van 1990 trad het Instituut naar buiten met de organisatie van lezingen door Mark Jordan en David Burrell van de Universiteit van Notre Dame (USA).

Langzamerhand begon het Thomas Instituut inderdaad taken van de Werkgroep over te nemen, zeker toen in 1993 Schoot dankzij een startsubsidie kon worden aangesteld als parttime studiesecretaris. In 1991 nam dr. H.W.M. Rikhof het secretariaat van de Werkgroep over van Wissink. Hoewel de Werkgroep met 30 leden nu op het hoogtepunt van haar ledental was gekomen, kreeg hij het er niet druk mee. De Werkgroep besloot in datzelfde jaar haar bijeenkomsten

van Utrecht. Kritische kanttekeningen bij de Utrechtse lezing van de *Summa Theologiae*", 55 (1994), pp. 56-71; en de reactie van H. Rikhof, "Een kwestie van lezen? Een antwoord aan J. Aertsen", 56 (1995), pp. 429-450.

¹⁹ Th. van Velthoven, die verschillende malen bij de Werkgroep te gast was geweest, overleed plotseling op 13 mei 1986. Zijn omvangrijke bibliotheek werd aan de Werkgroep geschonken als handbibliotheek. De collectie werd geordend en gecatalogiseerd door D.A.C.A. Gudde. Op 10 april 1991 werd de Collectie-Van Velthoven officieel gepresenteerd.

opnieuw te structureren: geen tweemaandelijks bijeenkomsten meer, maar per jaar één middag tekstlezing en één studiemiddag, beide voor leden, en één studiedag, te organiseren door het Thomas Instituut. Van de studiemiddag is het nooit gekomen. Tekstlezing vond er in 1992 en 1993 nog wel plaats, ook organiseerde het Thomas Instituut de beloofde studiedagen. De in 1994 georganiseerde lezing werd naar de leden toe nog gepresenteerd als een (open) Werkgroepsvergadering, maar het grote driedaagse congres over 'schuld en vergeving bij Thomas' in 1995 was helemaal van het Instituut.

Besluit

Het moet wel een hele diepe overtuiging geweest zijn, die met name De Grijs heeft geleid, want wie de verslagen leest van de Werkgroep Thomas van Aquino, kan moeilijk anders dan constateren dat de weg naar het Thomas Instituut inderdaad lang en moeizaam is geweest. Niet dat de vele betrokkenen met tegenzin aan de activiteiten van de Werkgroep hebben deelgenomen, integendeel. Maar de inhoud is steeds boeiender dan de vorm geweest, en de bereidheid en de tijd om 'de tent te runnen' waren onder de leden steeds maar heel beperkt. Het is zelfs een enkele maal voorgekomen dat de leden van de Stuurgroep als enigen ter vergadering aanwezig waren om de door henzelf voorbereide plannen te bespreken ...

Het Thomas Instituut te Utrecht, waarvan de hoogleraar-directeur na vijf jaar afscheid heeft genomen, is in vele opzichten de erfgenaam van de Werkgroep. Dat het dit jaar de vijftiende jaargang kan presenteren,²⁰ dankt het aan het feit dat de Werkgroep er reeds acht had uitgegeven. De wetenschappelijke fundamenteen ervan zijn gestort tijdens de talrijke discussies die in de Werkgroep zijn gevoerd over de betekenis van de theologie en de filosofie van Thomas, en niet in de laatste plaats ook de verhouding tussen die twee.

Het bestuur van het Thomas Instituut heeft kort na zijn aantreden expliciet besloten dat de Werkgroep Thomas van Aquino

²⁰ Voor bibliografen: de jaargangen 1 t.m. 9 zijn nooit genummerd; het tiende jaarboek kreeg ten onrechte het jaargangnummer 11 mee, terwijl voor de jaren 1991-1992 een dubbelnummer werd uitgegeven met de jaargangnummering 11-12, zodat de nummering daarna weer juist was.

moet blijven bestaan.²¹ Naar mijn mening heeft het Thomas Instituut daarmee te weinig onderkend, dat het in feite de beide functies van de Werkgroep - het opzetten en stimuleren van onderzoek, en het samenbrengen van geïnteresseerden rond inhoudelijke thematieken - heeft overgenomen.

Dat lijkt mij overigens geen ramp. Het Instituut is de uiteindelijke realisering van wat de Werkgroep eigenlijk altijd heeft nagestreefd en wat de voorzitter ervan vanaf het begin ook met regelmatige tussenpozen heeft uitgesproken: een stabiele en breed gedragen onderzoeksstructuur.

Deze korte geschiedenis van de Werkgroep Thomas van Aquino is dus eigenlijk een verkapt stukje geschiedenis van het succesvolle streven van prof.dr. F.J.A. de Grijs persoonlijk. En wat mij betreft was het ook als zodanig bedoeld.

²¹ Mededeling H. Schoot aan de auteur, 20 febr. 1996.

Summary

Teaching of and research into the theology of Thomas Aquinas preceded the foundation of the *Thomas Instituut te Utrecht* in 1990. As of 1967 there were courses in which texts of Aquinas were read, and from 1977 until 1986 there existed the *Werkgezelschap Sint Thomas van Aquino*, where texts were discussed.

The *Werkgroep Thomas van Aquino*, of which this contribution describes the history, was established in 1979, in order to develop research projects in the theology of Aquinas. Despite the limited possibilities of the participants, in terms of time available, the working-group succeeded in realising several projects. In the course of years the working-group developed into a gathering of scholars with an interest in Aquinas, who convened on a regular basis to read texts and discuss topics. Finally the soil was fertile enough to yield the foundation of a research institute: the *Thomas Instituut te Utrecht*.

Both working-group and institute are largely the fruit of the perseverance of prof. dr. F.J.A. de Grijns, chairman of the working-group and director of the Institute: the theology of Thomas Aquinas is still worth studying. This short history was meant indeed as an example of what perseverance can bring.

BIBLIOGRAFIE F.J.A. DE GRIJS

1 "Het beeld Gods", *Cursus: Theologie I*, Nederlands Schriftelijk
Studiecentrum, Culemborg, z.j.

2 "Priesterroeping", *Te Elfder Ure* 9 (1962), pp. 209-213.

3 "Het Priesterschap. Theologische notities en enige praktische
gevolgtrekkingen", *Te Elfder Ure* 10 (1963), pp. 137-146.

4 "De verhouding priester en leek. Notities van een theoloog naar
aanleiding van een opgegeven thema", *Adelbert, Officieel orgaan van
de Sint-Adelbert-vereniging*, Jrg. 1964, Oktober, pp. 134-138.

5 "De geloofsbeleving van de priester", in: *Over de priester. Essays en
interviews*, Utrecht: Amboboeken, z.j. (1965), pp. 56-78.

6 "Vaticanum II en 'De Boodschap voor heel het volk' (Lc. 2,10)", *Te
Elfder Ure* 13 (1966), pp. 2-6.

7 "Vrijzinnig Katholicisme?", *De Protestant*, no. 8, 25 april 1966, pp.
6-9.

8 "Theologische Kanttekeningen", i.s.m. J.H. van Beusekom, in:
*Terzake. Gesprekken van sociologen en theologen over kerk-
vernieuwing*, Deel I: Presentie en pretentie, Utrecht/Baarn, 1967, pp.
174-187.

9 *Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het beeld Gods in
de mens volgens het 'Scriptum' van Thomas van Aquine*, in twee
delen, Hilversum/Antwerpen: Paul Brand, 1967.

10 "Kultus en Kerk. Theologische aantekeningen", *Theologie en
Pastoraat* 6 (1967), pp. 321-347.

- 11 “Redactionele Kanttekeningen”, i.s.m. Mady A. Thung en H.D. de Loor, in: *Terzake, Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*, deel III: Oecumene, Utrecht/Baarn, 1968, pp. 118-136.
- 12 “Theologische aantekeningen over enige wijzen waarop Romeinen 1,20 is verstaan in de traditie van de rooms katholieke kerk”, *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 30 (1969), pp. 66-83.
- 13 “Christenen op zoek naar identiteit. (beschouwingen naar aanleiding van het ontwerp rapport ‘zedelijke levenshouding van de christen in de wereld’ voor het pastoraal concilie van de nederlandse kerkprovincie, januari 1969)”, *Theologie en Pastoraat* 3 (1969), pp. 195-204.
- 14 “De veranderende theologische opleiding in de r.k. kerk”, *De Protestant + De Weg*, nummer 3, maart 1969, pp. 10-14.
- 15 “De Erfzonde”, *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 31 (1970), pp. 114-136.
- 16 “Over Van Ruler en een avontuur in zijn nalatenschap”, *Trans-Script*, extra nummer, december 1970, pp. 11a-11b.
- 17 “Inleiding gehouden op de studiedag van de theologische faculteit (12 december 1969)”, *Areopagus*, 1970, pp. 21-25; 6-8.
- 18 “Geloof en agressie bij kerkelijke bedienaren”, *Theologie en Pastoraat* 3 (1971), pp. 195-206.
- 19 “Enige aantekeningen bij de ‘Discussie-nota’, *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 44 (1971), pp. 10-15.
- 20 “Tenslotte: ‘Een derde dimensie’”, in: *5 Jaren Centraal Adviesbureau voor priesters en religieuzen*, De Horstink, 1972, pp. 22-33.
- 21 “Openheid binnen de kerk sinds Vaticanum II”, *Open Boek*, Informatiebulletin voor de werkgroep ‘Open Kerk’, 2, 1972, pp. 6-9.

- 22 "Petrus Kreling als theoloog: open voor Gods geheim", i.s.m. Fr. Haarsma, *Tijdschrift voor theologie* 13 (1973), pp. 190-202.
- 23 "Geloofsvragen rond macht en onmacht in de kerk", *Theologie en Pastoraat*, 69 (1973), pp. 106-121.
- 24 "Mensenmacht. Enige aantekeningen bij *De Regno* van Thomas van Aquino", *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 35 (1974), pp. 250-297.
- 25 "Notitie: Didachè en Theologie", *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 36 (1975), pp. 302-307.
- 26 "Het handwerk van de vrede", in: A. van den Beld en E. Schroten (red.), *Kerk en Vrede*, opstellen aangeboden aan Prof. dr. J. de Graaf, Baarn: Ten Have, 1976, pp. 30-49.
- 27 "De bisschop over de priesters. Een luister-oefening", in: *Alfrink en de Kerk 1951-1976. Historische en theologische essays, aangeboden aan kardinaal Alfrink bij zijn zilveren bisschopsjubileum*, Baarn: Amboboeken, z.j. (1976), pp. 177-200.
- 28 "Denken over God. Gedachten bij het verschijnen van een boek", *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 52 (1979), pp. 185-188.
- 29 "*Doctor discipulus*, terugblik op het werk van G.P. Kreling", *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979), pp. 392-402.
- 30 "De beschouwende theologie van G.P. Kreling", 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. Kouwenhoven, J.H. Roes en E.C.F.A. Schillebeeckx op, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1979, pp. 69-121.
- 31 *Brieven aan de Parelvisser. Over tijd en eeuwigheid, leven en sterven, heden en toekomst*, Baarn: Amboboeken, 1980.

- 32 "Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus", *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* 1981, Utrecht, 1981, pp. 38-84.
- 33 "Notitie: Filosoof over theoloog. Het Thomasboek van Delfgaauw", *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 43 (1982), pp. 199-204.
- 34 "Heiligen, wat zijn dat eigenlijk?", in: R.E.V. Stuip en C. Vellekoop (red.), *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*, Utrecht: HES Uitgevers, 1983, pp. 13-32.
- 35 "Notitie: Joods-christelijke contacten in de elfde en twaalfde eeuw", *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 44 (1983), pp. 320-323.
- 36 "Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis", in: H. Häring, T. Schoof en A. Willems (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx, bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn: Uitgeverij H. Nelissen, 1983, pp. 69-79.
- 37 "Christologie und Thomasinterpretation", *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 45 (1984), pp. 350-373.
- 38 "Spreken over God en Thomasinterpretatie", *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* 1984, Utrecht, 1984, pp. 7-38.
- 39 *Het Onze Vader uitgelegd aan Peter B.*, Baarn: Amboboeken, 1984.
- 40 "Op zoek naar een signalement van de kerk", in: J.A. van der Ven (red.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1985, pp. 78-88.
- 41 "Note: La *Summa Theologiae* traduite en Français", *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 47 (1986), pp. 421-435.

- 42 “Het Schriftgebruik in *De Regno* van Thomas van Aquino”, *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* 1985, Utrecht, 1986, pp. 34-72.
- 43 “De God van de levenden. Over de waarde van een mensenleven”, *Analecta Aartsbisdom Utrecht* 59 (1986), pp. 309-320. Idem: *Analecta Bisdom Haarlem*, 1987, pp. 213-231.
- 44 “The God of the Living People. On the value of human life”, *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 48 (1987), pp. 2-13.
- 45 “Het hachelijke van de theologie”, in: G.W. Neven (red.), *Levenslang wachten op U, Teksten over de Godsvraag in deze tijd*, Naar aanleiding van het afscheid van prof. dr. J.T. Bakker als hoogleraar van de Theologische Universiteit Kampen, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1988, pp. 30-48.
- 46 “Note: David B. Burrell C.S.C., *Knowing the Unknowable God*”, *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 49 (1988), pp. 87-89.
- 47 “Over de vraag of God de wereld regeert”, *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 50 (1989), pp. 358-372.
- 48 “The Theological Character of Aquinas’ *De Aeternitate Mundi*”, in: J.B.M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World. In the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden/New York/Köbenhavn/Köln: E.J. Brill Publishers, 1990, pp. 1-8.
- 49 “Over de kerk als algemeen heilssacrament. Een kijkoefening”, in: dr. A.H.C. van Eijk en dr. H.W.M. Rikhof (red.), *De Lengte en de Breedte, de Hoogte en de Diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten*, Zoetermeer: Meinema, 1996, pp. 262-281.
- 50 “Thomas Aquinas on *ira* as a divine metaphor”, in: Henk J.M. Schoot (red.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series Vol. III, 1996 (in voorbereiding).

AFFEKTLOSIGKEIT UND UNKÖRPERLICHKEIT GOTTES BEI THOMAS VON AQUIN¹

Einige Bemerkungen zur thomistischen Stellung und
ihrer Relevanz für die aktuelle Diskussion

M. Sarot

1. Einleitung

Wenn wir den Term 'Affektlosigkeit' ('Impassibilität') benutzen um "Unveränderlichkeit im Bezug auf jemandes Gefühle oder die Qualität seines inneren Lebens"² anzudeuten, so hat sich die Zahl der Anhänger der Doktrin der Affektlosigkeit Gottes während dieses Jahrhundert kontinuierlich verkleinert. Langsam aber sicher wich das Konzept des unveränderlichen und affektlosen Gottes dem eines gefühlvollen, emotionalen³ und passionierten Gottes. Vor dem zweiten Weltkrieg beschränkte diese Entwicklung sich auf die britische Theologie, seitdem hat sie sich aber über den Rest von Europa, besonders auf Frankreich, Deutschland, die Vereinigten Staaten und Asien ausgeweitet.⁴ Die meisten der heutigen Theologen, die deutlich

¹ Dieser Aufsatz profitierte von den wertvollen Kommentaren von Robert Frede, Prof.Dr. Vincent Brümmer, Prof.Dr. Christoph Schwöbel, und Prof.Dr. F.J.A. de Grijns. Eine frühere und längere englische Fassung dieses Aufsatzes wurde veröffentlicht in *The Thomist* 58 (1994), pp. 61-92.

² Für diese Definition, s. mein "Patricianism, Theopaschitism and the Suffering of God", *Religious Studies* 26 (1990), pp. 363-375.

³ Im Nachfolgenden werde ich unterscheiden zwischen Gefühlen (englisch: feelings) und Emotionen (englisch: emotions).

⁴ S. Amuluche Gregory Nnamani, *The Paradox of a Suffering God: On the Classical, Modern-Western and Third World Struggles to Harmonise the Incompatible Attributes of the Trinitarian God*, Frankfurt aM, 1995; Marcel Sarot, "De Passibilitas Dei in de Hedendaagse Westerse Theologie:

ihre Meinung über die Doktrin von der Affektlosigkeit Gottes sagen, stellen fest, dass diese in grösseren oder kleineren Masse falsch ist.

Trotzdem ist die Debatte zu dieser Frage noch keineswegs geschlossen. Vor einigen Jahren publizierte Richard Creel eine tiefgehende Studie zur Verteidigung der Affektlosigkeit Gottes,⁵ und ausser ihm verteidigen auch noch manche Theologen die Doktrin.⁶ Zum grössten Teil sind die Argumente zugunsten der Affektlosigkeit Gottes von diesen Theologen den klassischen christlichen theologischen Texten entnommen worden. Bei diesen sind die Schriften von Thomas von Aquin nicht die unwichtigsten und darum wird er in diesem Zusammenhang oft zitiert. Dennoch wird eines der wichtigsten Argumente, die Thomas zu Gunsten der Affektlosigkeit Gottes benutzt, nämlich dass Emotionen notwendigerweise körperliche Veränderungen einschliessen, in der modernen Theologie fast völlig⁷ vernachlässigt. Meiner Meinung nach kann man nicht zu einer definitiven Entscheidung über die Frage nach der Affektlosigkeit Gottes kommen, ohne dieses Argument zu beachten.

Der vorliegende Beitrag ist darum als ein Plädoyer für eine Einbeziehung dieses Argumentes in die gegenwärtige Debatte zu verstehen. Der grösste Teil meines Vortrages wird sich mit einer

Een Literatuuroverzicht", *Kerk en Theologie* 40 (1989), pp. 196-206.

⁵ Richard E. Creel, *Divine Impassibility*, Cambridge, 1986.

⁶ S., z.B., Brian Davies, *Thinking about God*, London, 1985, pp. 155-158; Paul Helm, "The Impossibility of Divine Passibility", in: *The Power and Weakness of God*, hg. von Nigel M. de S. Cameron, Edinburgh, 1990, pp. 119-140; William J. Hill, "Does Divine Love Entail Suffering in God?" in: *God and Temporality*, hg. von B.L. Clarke & E.T. Long, New York, 1984, pp. 55-71; Herbert McCabe, "The Involvement of God", in: ders., *God Matters*, London, 1987, pp. 39-51; Jean-Hervé Nicolas, "Aimante et Bienheureuse Trinité", *Revue Thomiste* 78 (1978), pp. 271-292; Enrico Zoffoli, *Mistero della Sofferenza di Dio?*, Città del Vaticano, 1988.

⁷ Ich kenne nur vier Ausnahmen: Janine M. Idziak, *God and Emotions*, Diss., Michigan, 1975; Nicholas Wolterstorff, "Suffering Love", in: *Philosophy and the Christian Faith*, hg. von Thomas V. Morris, Notre Dame, Ind., 1988, pp. 196-237; Charles Taliaferro, "The Passibility of God", *Religious Studies* 25 (1989), pp. 217-224; Robert Oakes, "The Wrath of God", *Philosophy of Religion* 27 (1990), pp. 129-140. Vgl. mein *God, Passibility and Corporeality*, Kampen, 1992, bes. pp. 119-126.

Analyse von Thomas' Theorie der menschlichen und göttlichen Emotion beschäftigen. Diese Analyse ist keine neutrale Einführung in Thomas' Theorie der Emotion im allgemeinen. Auf jeder Seite zeigt sich meine Vorliebe für Fragen, die sich darauf beziehen ob Emotionen Körperlichkeit voraussetzen und ob Gott Emotionen haben kann. Ich will zeigen, dass für Thomas körperliche Veränderungen essentiell für Emotionen sind, und dass das einer der Gründe dafür ist, dass er behauptet, dass Gott keine Emotionen habe. Im letzten Teil meines Vortrages will ich zeigen, dass Thomas' Argument auch in der heutigen Theologie von höchster Relevanz ist.

2. Thomas von Aquin über menschliche und göttliche Emotion⁸

2.1 *Thomas über menschliche Emotion*

2.1.1 *Einleitung*

Thomas' theologische Diskussion der Frage ob Gott Emotionen habe ist stark von der Tatsache beeinflusst, dass er auch eine tiefgehende Studie über menschliche Emotionen geschrieben hat. Aus diesem Grunde erscheint es zu einem besseren Verständnis von Thomas' Standpunkt notwendig, dass wir uns zunächst mit seiner Theorie menschlicher Emotionen beschäftigen.

⁸ Meine Wiedergabe von Thomas' Sichtweise ist hauptsächlich auf folgende Texte basiert: *QD De Veritate*, qq. XXV-XXVI, *Summa contra Gentiles* I, 89-91, *Summa Theologiae* I, qq. 75-82; I-II, qq. 22-48. Zitate aus den Werken von Thomas sind entnommen aus: S.Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, Vol.1-7, Stuttgart, 1980. Die deutsche Übersetzung der *Summa Theologiae* ist der *Die deutsche Thomasausgabe* entnommen. Die deutsche Textausgabe der *Summa contra Gentiles* ist entnommen aus Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles oder Die Verteidigung der höchsten Wahrheiten*, übers. v. Helmut Fahsel, Zürich, 1942-1954, der deutsche Text von *De Veritate* kommt aus Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, übers. v. Edith Stein, Louvain, 1952-1955. Im Hinblick auf die Uniformität des Textes habe ich in einigen Fällen Terme in diesen Übersetzungen verändert.

2.1.2 *Verschiedene Formen von Passion*

Thomas benutzt den Term *passiones animae* wenn wir den Term 'Emotionen' benutzen. Der Term 'seelische Passion' suggeriert, dass es ausser Passionen der Seele auch noch andere gibt und dies ist korrekt. Er unterscheidet drei Arten der Passion: Passionen im allgemeinen Sinne, Passionen im eigentlich(st)en Sinne und im übertragenen Sinne.⁹ Im ersten und allgemeinsten Sinne wird *passio* gebraucht

"soweit jedes Aufnehmen von etwas eine Passion ist, selbst wenn nichts vom Ding weggenommen wird. So könnte man z.B. sagen, die Luft erleide eine Passion, wenn sie erleuchtet wird. Das ist aber eigentlich mehr ein Vervollkommenwerden als eine Passion."¹⁰

In diesem Sinn kann von jedem Ding, dass von der Potentialität zur Aktualität verändert gesagt werden, es erleide eine Passion. Darum wird gesagt: "Passion im ersten Sinn nun findet sich ... in jedem beliebigen Geschöpf, weil jedem Geschöpf etwas von Potentialität beigemischt ist."¹¹ Nur das höchste Wesen ist *impassibilis* in dieser Interpretation von Passion, da nur im höchsten Wesen keine Potentialität liegt.¹² Zweitens

"spricht man im eigentlichen Sinn von 'Passion', wenn etwas aufgenommen und dabei etwas anderes weggenommen wird. Das kann zweifach geschehen. Bisweilen wird nämlich das weggenommen, was dem Ding nicht zuträglich ist. So spricht man von 'Passion', wenn der Körper eines Seelewesens gesund wird, weil er die Gesundheit aufnimmt bei gleichzeitiger Beseitigung der Krankheit. - In anderer Weise, wenn das Umgekehrte eintritt. So

⁹ Zu diesem Unterschied s. *ST* I, q. 79, a. 2; q. 97, a. 2; I-II, q. 22, a. 1; q. 41, a. 1, *De Veritate*, q. 26, a. 1; q. 26, a. 3. Für mehr Verweisungen, s. Rémi Tittley, *La Douleur Sensible Est-Elle une Passion Corporelle ou une Passion Animale Selon Saint Thomas d'Aquin?*, Diss., Montréal, 1967, 5 N.10. und Journet D. Kahn, *A Thomistic Theory of Emotion*, Diss., Notre Dame, Ind., 1957, pp. 8-20.

¹⁰ *ST* I-II, q. 22, a. 1, c.; s. auch *ST* I, q. 97, a. 2, c.

¹¹ *De Veritate*, q. 26, a. 1, c.

¹² *S. In II Sent*, d. 19, q. 1, a. 3, c.; vgl. *ST* I-II, q. 22, a. 2, ad 1.

wird das Krankwerden als 'Passion' bezeichnet, weil eine Krankheit aufgenommen wird nach Verlust der Gesundheit."¹³

Dieses letzte Beispiel wird 'Passion' im eigentlichsten Sinne genannt. So ist Passion *propriissime sumpta* eine Veränderung im Subjekt, die wegnimmt was dafür geeignet ist, wohingegen Passion *proprie sumpta* beide Veränderungen, solche die für das Subjekt geeignet sind als solche die schädlich sind, beinhaltet. In beiden Fällen wird eine Qualität verloren und eine gewonnen. Für Thomas ist diese Art von Passion eine Art von Bewegung: Bewegung hinsichtlich der Qualität.¹⁴

"Passion im zweiten Sinn ... gibt es nur, wo es Bewegung und Gegensätzlichkeit gibt. Bewegung aber gibt es nur bei Körpern und Gegensätzlichkeit von Formen oder Qualitäten nur bei dem, was entsteht und vergeht. Darum können nur solche Dinge im eigentlichen Sinn Passionen haben. Darum kann die Seele, weil sie unkörperlich ist, nicht im diesen Sinn Passionen haben; und wenn sie auch etwas aufnimmt, so geschieht es doch nicht durch Überführung von etwas zu einem Entgegengesetzten, sondern durch einfaches Einströmen von einem Wirkenden, so wie die Luft von der Sonne erleuchtet wird."¹⁵

Über die Passion im dritten oder übertragenen Sinn schreibt Thomas:

"Da nun Passion im eigentlichen Sinn mit einem Abwerfen verbunden ist, sofern das Erleidende von seiner früheren Qualität zu einer entgegengesetzten übergeführt wird, so erweitert sich der Name Passion nach dem Sprachgebrauch, so dass man von erleiden spricht, wenn etwas irgendwie in dem gehemmt wird, was ihm zustünde; z.B. wenn wir sagen, das Schwere erleide etwas, sofern es gehindert wird, nach unten zu fallen. ... In diesem dritten Sinn ...

¹³ ST I-II, q. 22, a. 1, c.

¹⁴ Über Thomas' Sichtweise der Bewegung und die Beziehung zwischen Bewegung und Passion im eigentlichen Sinn s. Tittley (Anm. 9), pp. 7-29.

¹⁵ *De Veritate*, q. 26, a. 1, c. Über die Tatsache, dass es für etwas Unkörperliches unmöglich ist eine Passion *proprie sumpta* zu erleiden, siehe auch *De Veritate*, q. 26, a. 2, c.; ST I-II, q. 22, a. 1, c.; q. 22, a. 3, c.

kann die Seele Passionen haben, sofern ihr Wirken gehemmt werden kann."¹⁶

2.1.3 *Der Unterschied zwischen passio animalis und passio corporalis*

Wir haben sehen können, dass Thomas zwischen drei Arten von 'Passion' unterscheidet, deren nur die erste und die dritte von der Seele erlitten werden kann. Dies führt dazu, dass wir annehmen könnten, dass Emotionen oder 'seelische Passionen' Passionen im allgemeinen oder übertragenen Sinne des Wortes seien. Das Gegenteil ist wahr: Seelische Passionen sind Passionen im eigentlichen Sinne. Wie ist das möglich? Wie kann die Seele eine Passion im eigentlichen Sinne erleiden, eine Passion, die nur von *corpora* erlitten werden kann? Thomas' Antwort ist: Durch seine Verbindung mit einem *corpus*. Das heisst, dass der Körper in einer solchen Passion direkt leidet, während die Seele nur in so weit leidet als sie mit dem Körper verbunden ist und aus diesem Grunde indirekt.

Also gehören Thomas' seelische Passionen nur *per accidens* zur Seele.¹⁷ Passion im eigentlichen Sinn kann "nur ausserwesentlich der Seele zukommen, insofern nämlich das [beseelte] Ganze etwas erleidet."¹⁸ Die Seele kann eine Passion auf zweierlei Weise indirekt

¹⁶ *De Veritate*, q. 26, a. 1, c.

¹⁷ *De Veritate*, q. 26, a. 2, c. Über die körperliche Veränderung als Teil einer seelischen Passion s., z.B.: *ST* I, q. 20, a. 1; q. 75, a. 3, ad 3; I-II, q. 22, a. 1, c.; q. 22, a. 2, ad 3; q. 22, a. 3, c.; q. 24, a. 2, ad 2; q. 28, a. 5, c.; q. 31, a.4-5; q. 37, a. 4; q. 41, a. 1, c.; q. 44, a. 1; q. 45, a. 3, c.; q. 48, a. 2, c.; q. 48, a. 3; q. 48, a. 4; *ScG* I, 89,3; 90,2, *De Veritate*, q. 26, a. 2, ad 5; q. 26, a. 3, c.; q. 26, a. 7, c.; q. 26, a. 8, c.; q. 26, a. 9, c., *In IV Sent*, d. 49, q. 3, a. 2, c.; Kahn (Anm. 9), pp. 58-181, Richard R. Baker, *The Thomistic Theory of the Passions and their Influence upon the Will*, Diss., Notre Dame, Ind., 1941, pp. 81-84 und H.-D. Noble, "La Nature de l'Émotion selon les Modernes et selon Saint Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 2 (1908), bes. pp. 471-476.

¹⁸ *ST* I-II, q. 22, a. 1, c.

erfahren: In der Art der *passio corporalis*¹⁹ und in der Art der *passio animalis*. Bei einer körperlichen Passion gibt es zunächst eine Veränderung im Körper des Subjektes, die unmittelbar danach durch den Tastsinn aufgegriffen wird. Die Veränderung kann für das Subjekt geeignet oder schädlich sein; im ersten Fall wird es als angenehmes Gefühl, im zweiten Fall als Schmerz erlebt werden.²⁰ In den heutigen Termen würden wir beides als Gefühle klassifizieren. Die seelischen Passionen korrespondieren mit dem was wir Emotionen nennen.²¹ In ihrem Fall nimmt die Seele etwas geeignetes oder schädliches wahr und wird durch das Geeignete angezogen oder durch das Schädliche abgestossen. Darauf folgt eine körperliche Verwandlung,²² in der die Seele wiederum nur indirekt berührt wird.²³ Die körperliche Verwandlung hat ihren Ursprung in der Seele und das muss der Grund sein, warum Thomas diese Art von Passion *passio animalis* nennt.

2.1.4 *Passionen der Seele*

Thomas unterscheidet verschiedene Kräfte in der Seele. Ich möchte

¹⁹ Hier ist nicht der Raum um auf die sogenannte '*passio corporalis*-Schwierigkeit' einzugehen: (1) Thomas macht den Unterschied zwischen *passio corporalis* und *passio animalis* zuerst in seiner Schrift *De Veritate* und in seinem *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, aber er sagt nichts über *passio corporalis* in seinem Traktat über die Passionen in der *Summa Theologiae*. Warum nicht? Veränderte er seine Meinung und wies er seinen früheren Unterschied zwischen *passio corporalis* und *passio animalis* zur Zeit der *Summa* zurück? (2) In seinem *Scriptum Super Libros Sententiarum* und in *De Veritate* zählt Thomas *dolor* ausdrücklich nicht zu den seelischen Passionen, sondern zu den körperlichen Passionen, wohingegen er es in der *Summa* zu den seelischen Passionen zählt. Hier möchte man wieder fragen ob Thomas zur Zeit seiner *Summa* seine frühere *passio corporalis*-Lehre zurückwies. Für diese Frage verweise ich auf Tittley (Anm. 9) und Kahn (Anm. 9) pp. 28-57. Ich habe den Unterschied zwischen körperlicher Passion und seelischer Passion beibehalten, weil er auch in *ScG I*, 89-91, den Kapiteln in denen Thomas am ausführlichsten die Frage ob Gott Emotionen haben kann, bespricht, so funktioniert.

²⁰ Vgl. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 5.

²¹ *De Veritate*, q. 26, a. 3, c.

²² *De Veritate*, q. 26, a. 2, c.; vgl. q. 26, a. 9, c.

²³ Vgl. Tittley (Anm. 9) p. 69; Kahn (Anm. 9) p. 33.

einige dieser Unterschiede hier einführen, weil sie etwas Licht werfen auf die Art auf die die Seele mit Emotionen zusammenhängt. Ausserdem können diese Unterschiede mich später helfen zu zeigen auf welche Art man wohl und auf welche Art man nicht, nach Thomas, von göttlichen Emotionen sprechen kann. Thomas unterscheidet zwischen vier Vermögen der Seele: Sinnliches Auffassungsvermögen, sinnliches Strebevermögen, geistiges Auffassungsvermögen und geistiges Strebevermögen. Die sinnlichen Vermögen werden von den geistigen Vermögen durch ihr Objekt unterschieden: Jeder wahrnehmbare Körper kann das Objekt eines sinnlichen Vermögens sein, wo die geistigen Vermögen sich nicht bloss dem wahrnehmbaren Körper zuwenden, sondern allgemein jeglichem Seienden.²⁴ Ein weiterer Unterschied zwischen geistigen und sinnlichen Vermögen ist, dass sinnliche Vermögen körperliche Organe für ihre Operationen benötigen, geistige dagegen nicht.²⁵

Im Falle sowohl des sinnlichen als auch des geistigen Vermögens liegt der Unterschied zwischen dem auffassenden und dem strebenden Vermögen darin, dass das auffassende Vermögen ihr Objekt aufnimmt, wogegen das strebende Vermögen ihr Objekt sucht. Dies impliziert, dass was aufgefasst und was erstrebt wird, der Sache nach dasselbe ist. Es wird jedoch aufgefasst, sofern es wahrnehmbar oder verstehbar ist, und angestrebt sofern es zuträglich oder gut ist.²⁶ Ein weiterer Unterschied zwischen sinnlichem Auffassungsvermögen und sinnlichem Strebevermögen kann auf Grund der verschiedenen Arten wie die Körperorgane beim Funktionieren von beidem verändern, gemacht werden. Beim Funktionieren des sinnlichen Auffassungsvermögens werden diese Organe - die Sinnesorgane, wie Zunge, Augen und Ohren - nur 'spirituell' verändert, also nicht physisch: "wie die Form der Farbe in das Auge, das dadurch nicht gefärbt wird."²⁷ Beim Funktionieren des sinnlichen Strebevermögens

²⁴ *ST I*, q. 78, a. 1, c.; s. auch *ST I*, q. 80, a. 2, c.

²⁵ *ST I*, q. 78, a. 1, c.

²⁶ *ST I*, q. 80, a. 1, ad 2.

²⁷ *ST I*, q. 78, a. 3, c.

dagegen verändern die Organe - von denen das Herz das wichtigste ist²⁸ - tatsächlich, also physisch.²⁹ So gehört zum Streben nach Rache das Aufwallen des Blutes zum Herzen und das ist eine physische Veränderung.³⁰

Nachdem wir diese Unterscheidungen angebracht haben, können wir untersuchen, welche Kräfte der Seele mit den Passionen zusammenhängen. Im Fall der körperlichen Passion erstreckt die Passion sich auf das Wesen der Seele, weil die Seele ihrem Wesen nach die Form des Körpers ist. Das impliziert, dass alle Kräfte der Seele berührt werden: "Da alle Potenzen im Wesen der Seele wurzeln, erstreckt sich die genannte Passion auf alle Potenzen."³¹ Andererseits gilt für die seelischen Passion, da durch sie auf Grund einer Tätigkeit der Seele der Körper eine Veränderung erfährt, dass sie in der Potenz sein muss, die im Körper Veränderungen bewirkt; und so findet sie sich weder im geistigen Teil noch im sinnlichen Auffassungsvermögen. Nur im sinnlichen Strebevermögen findet sich eine seelische Passion im eigentlichen Sinn.³² Zusammenfassend bedeutet dies, dass körperliche Passionen zum Wesen und zu allen Kräften der Seele gehören, indessen seelische Passionen zum sinnlichen Strebevermögen gehören.

2.1.5 Die Klassifikation der individuellen Passionen

Im obigen haben wir uns mit Thomas' Theorie der Passionen im allgemeinen beschäftigt. Nun will ich seine Klassifikation der unterschiedlichen Passionen einführen. Wir haben gesehen, dass die Objekte des sinnlichen Strebevermögens wahrnehmbare Objekte sind,

²⁸ ST I, q. 20, a. 1, ad 1. Das Herz ist das wichtigste Organ des sinnlichen Strebevermögens: ST I, q. 20, a. 1, ad 2; I-II, q. 17, a. 9; q. 22, a. 2, ad 3; q. 24, a. 2, ad 2; q. 44, a. 1; q. 45, a. 3, c.; q. 48, a. 2; q. 48, a. 3, c.; q. 48, a. 4, ScG I, 89,3; *De Veritate*, q. 24, a. 8, c.; q. 26, a. 3, c., *In IV Sent*, d. 49, q. 3, a. 2, c., usw. S. auch Noble (Anm. 17) pp. 472-473; Kahn (Anm. 9) pp. 75-80.

²⁹ ST I-II, q. 22, a. 2, ad 3.

³⁰ ST I, q. 20, a. 1, ad 2.

³¹ *De Veritate*, q. 26, a. 3, c.

³² *De Veritate*, q. 26, a. 3, c. Vgl. ST I, q. 20, a. 1, ad 1; q. 75, ad 3; I-II, q. 22, a. 3.

betrachtet als geeignet oder schädlich. Nun gibt es manchmal Umstände unter denen die Befriedigung des sinnlichen Strebens schwierig ist. Weil Thomas Vermögen durch ihre formellen Objekte differenziert,³³ unterscheidet er zwischen zwei strebenden Vermögen; das eine sucht das einfach Gute und vermeidet das einfach Böse, und dieses heisst das *begehrende*; das andere verfolgt das schwierige Gute und flüchtet vor dem schwierigen Bösen, und diese Kraft wird das *Überwindende* genannt.³⁴

Demnach unterscheidet Thomas zwischen zwei Gattungen seelischer Passionen: Begehrenden und überwindenden Passionen.³⁵ Er verbindet sechs Basis-Passionen mit dem begehrenden Strebevermögen und fünf mit dem überwindenden Strebevermögen.³⁶ Es gibt drei Basis-Passionen des begehrenden Strebens, die das Gute als Objekt haben: Liebe (*amor*; die psychische Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten), Verlangen (*desiderium*; die Bewegung des Liebenden zum Geliebten) und Freude (*gaudium*; die Ruhe in dem Geliebten, wenn man es erlangt hat). Dementsprechend gibt es drei begehrende Passionen, die das Böse als Objekt haben: Hass (*odium*), Flucht (*fuga*) und Trauer (*tristitia*). Es gibt drei grundlegende überwindende Passionen, die zum Bösen gehören: Furcht (*timor*; wenn das Objekt ein drohendes Böses ist, so schwer zu vermeiden, dass es jemandes Fähigkeiten übersteigt), Wagemut (*audacia*; wenn das Objekt ein drohendes Böses ist, schwer zu vermeiden, aber noch nicht jemandes Fähigkeiten übersteigt) und Zorn (*ira*; wenn das Objekt anwesend ist, schwer zu vermeiden, aber noch nicht jemandes Fähig-

³³ S., z.B., *ST I*, q. 77, a. 3.

³⁴ *ST I*, q. 81, a. 2, c. (Kursivdruck von mir - MS). Im selben Artikel legt Thomas dar dass das begehrende Vermögen und das überwindende Vermögen nicht auf dieselbe Quelle zurückgehen können, weil sie sich manchmal entgegenarbeiten. Zum Unterschied von begehrendem Vermögen und überwindendem Vermögen s. auch I-II, q. 23, a. 1; *De Veritate*, q. 25, a. 2, Baker (Anm. 17) pp. 43-48 und Robert E. Brennan, *Thomistische Psychologie: Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur*, Heidelberg, 1957, pp. 131-134.

³⁵ S. z.B., *ST I-II*, q. 23, a. 1; *De Veritate*, q. 26, a. 4.

³⁶ Zum folgenden, s. *De Veritate*, q. 26, a. 4; vgl. *ST I-II*, q. 23, a. 4.

keiten übersteigt).³⁷ Es gibt nur zwei grundlegende überwindende Passionen, die das Gute betreffen. Der Grund dafür ist, dass wenn man das Gute einmal besitzt, es keinerlei Schwierigkeiten macht. Und wenn es keine Schwierigkeiten gibt, gibt es keine überwindende Passion. Diese zwei überwindenden Passionen sind: Verzweiflung (*desperatio*; wenn jemand urteilt, dass das Gute so schwer zu erreichen ist, dass es seine Fähigkeiten überschreitet) und Hoffnung (*spes*; wenn das Gute schwer zu erreichen ist, aber man urteilt, dass es seine Fähigkeiten nicht überschreitet). Das sind laut Thomas die Basis-Passionen. In Wirklichkeit gibt es mehr Passionen als diese elf; er beschreibt diese verweisend zu den mehr oder weniger intensen Formen der Passionen (Wut ist intenser als Zorn) und auf die verschiedenen Arten auf die die Objekte der Passionen gut und übel sein können (Sowohl Neid als auch Mitleid sind Formen der Trauer, aber Neid ist Trauer über fremdes Wohlergehen, Mitleid ist Trauer über fremdes Unglück.³⁸)

Schliesslich: Es gibt eine Ordnung unter den Passionen und die primäre Passion, aus der alle anderen kommen, ist die Liebe:

“Alle Regungen des Strebevermögens setzen die Liebe gleichsam als erste Wurzel voraus. Keiner ersehnt etwas anderes als das geliebte Gut. Und keiner freut sich über etwas anderes als über das geliebte Gut. Der Hass besteht ebenfalls nur gegen solches, was einer geliebten Sache entgeggestellt. Offensichtlich wird desgleichen auch die Traurigkeit und alle derartige auf die Liebe als auf den ersten Ursprung bezogen.”³⁹

So ist Liebe das Prinzip aller anderen Passionen.⁴⁰

³⁷ Wenn das Böse gegenwärtig ist und jemandes Fähigkeiten übersteigt, gibt es keine überwindende Passion, aber nur eine begehrende Passion: Trauer (*De Veritate*, q. 26, a. 4, c.). S. auch *ST I-II*, q. 23, a. 3, c.

³⁸ *De Veritate*, q. 26, a. 4, c.

³⁹ *ST I*, q. 20, a. 1, c. Vgl. *ST I-II*, q. 25, a. 2; q. 29, a. 2; *De Veritate*, q. 26, a. 5, ad 5.

⁴⁰ Demgegenüber kann auch argumentiert werden, dass Freude die erste der Passionen ist, denn Freude ist das definitive Ende aller Passionen. Thomas beantwortet diese Argument mit dem Anbringen eines Unterschiedes zwischen der Ordnung des Erreichens und der Ordnung der Intention: “Auf

2.1.6 *Passionen des geistigen Strebevermögens?*⁴¹

Es erscheint deutlich, dass Zorn, Furcht, Liebe usw. nur im Bereich des *sinnlichen* Strebevermögens angesiedelt werden können. Andererseits aber können die Terme 'Zorn', 'Furcht', 'Liebe' etc., laut Thomas, auch *Akte* des *geistigen* Strebevermögens beschreiben. So wird der Wille zur Rache, einer Akt des geistigen Strebevermögens, manchmal 'Zorn' genannt. Auf die selbe Weise kann das zur Ruhe kommen des Willens in einem Objekt spiritueller Zuneigung 'Liebe' genannt werden und die Flucht des Willens vor einem zukünftigen Bösen 'Furcht'.⁴² Manchmal erstreckt sich der Term 'Passion' auch auf diese Akte des geistigen Strebevermögens, auch wenn es keine Passionen im eigentlichen Sinn sind. Wie wir schon gesagt haben, ist das Objekt des geistigen Teiles der Seele universeller als das Objekt des sinnlichen Teiles. Das heisst nicht, dass das Objekt einer sinnlichen Passion in der Realität ein anderes sein muss als das eines geistigen Aktes: Beide können das gleiche Objekt haben, eine sinnliche Passion sucht aber das Objekt selbst, wogegen ein geistiger Akt zu ihm neigt als teilhabend an der Gutheit oder Nützlichkeit überhaupt.⁴³

2.2. *Thomas über die Möglichkeit göttlicher Emotionen*

2.2.1 *Einleitung*

Thomas ist sich davon bewusst, dass eine buchstäbliche Interpretation vieler Bibeltexte zu implizieren scheint, dass Gott imstande ist, Emo-

dem Wege des Erreichens oder Erlangens ist die Liebe die erste Passion; auf dem Wege der Intention dagegen ist die Freude früher als die Liebe und Grund des Liebens." *De Veritate*, q. 26, a. 5, ad 5.

⁴¹ Zu dieser Frage, s. *De Veritate*, q. 25, a. 3; *ST I*, q. 20, a. 1, ad 1; q. 59, a. 4, ad 2; q. 77, a. 8, ad 5; q. 82, a. 5, ad 1; *I-II*, q. 31, a. 4; q. 35, a. 1, c.; *II-II*, q. 30, a. 3, c.; *In III Sent*, d. 15, q. 2, a. 2b, c.; d. 26, q. 1, a. 5c.; *In IV Sent*, d. 17, q. 2, a. 1b, ad 1; Kahn (Anm. 9) pp. 70-71.

⁴² S., z.B., *De Veritate*, q. 25, a. 3, c. und *ScG I*, 90,2.

⁴³ *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.; vgl. *ScG I*, 90,2.

tionen zu erfahren. Er gibt unter anderm die folgenden Beispiele:⁴⁴

“Es reut mich, dass ich sie gemacht habe.” (Gen 6,7)

“Jahwe ist barmherzig und gnädig,
zögernd im Zorn und reich an Erbarmen.” (Ps 103,8)

“Da entbrannte wider sein Volk der Zorn Jahwes.” (Ps 106,40)

“So, sage ich euch, wird bei den Engeln Gottes Freude sein über
einen einzigen Sünder, der umkehrt.” (Lk 15,10)

“Gott ist Liebe” (1 Joh 4,16)

Im Hinblick auf solche Texte kann Thomas nicht einfach verneinen, dass Gott Emotionen wie Reue, Gnade, Zorn, Wut, Freude und Liebe erfahren kann. Andererseits ist es für ihn genauso unmöglich zu akzeptieren, dass Gott Emotionen erfahren kann, denn da Gott nicht körperlich ist, kann er die körperlichen Veränderungen, die mit ihnen zusammenhängen, nicht erfahren:⁴⁵

“Jede Passion des [sinnlichen - MS] Strebens schliesst eine körperliche Veränderung in sich, zum Beispiel eine Zusammenziehung oder Erweiterung des Herzens.... Nun kann es aber in Gott nichts dergleichen geben, weil er weder ein Körper noch die Kraft eines Körpers ist.... Also gibt es in ihm keine Passion des [sinnlichen - MS] Strebens.”⁴⁶

Folglich steht Thomas vor einem Dilemma: Die Verneinung der Emotion Gottes steht im Gegensatz zum Zeugnis der Schrift, die Anerkennung der Emotion Gottes erscheint unvereinbar mit der Unkörperlichkeit Gottes.

⁴⁴ S. ScG I, 91,12; ST I-II, q. 47, a. 1, obj.1; ScG I, 91,10; ST I, q. 20, a. 1, *sed contra*. Die Übersetzung ist aus *Die Bibel: Die heilige Schrift des alten und neuen Bundes*, Freiburg, ²⁰1976.

⁴⁵ Thomas gibt weitere Gründe, warum Gott keine Emotion erfahren kann: Sie sind mit seiner absoluten Unveränderlichkeit unvereinbar, sie sind damit unvereinbar das er die reine Aktualität ist etc., etc.

⁴⁶ ScG I, 89,2-3.

2.2.2 *Emotionen deren Objekt nicht zu Gott passt*⁴⁷

Für einige Emotionen gilt, dass es einen doppelten Grund dafür gibt, dass Gott sie nicht haben kann. Dies ist der Fall bei Emotionen deren Objekt nicht zu Gott passt. Selbst wenn es die mehr allgemeinen Gründe, warum Gott keine Emotionen haben kann nicht gäbe, könnte Gott diese Emotionen trotzdem nicht haben. Das Objekt einer Emotion kann auf zweierlei Weise nicht zu Gott passen. Es kann sowohl unpassend sein weil es böse ist, als auch weil es noch nicht besessen wird, aber erlangt werden muss. Diese Objekte können wegen Gottes Perfektion,⁴⁸ die so gross ist, dass sie nicht durch Zurückweisung von etwas Bösem oder Hinzufügung von etwas Gutem grösser werden kann, nicht zu Gott passen. Wenn wir die oben beschriebene Liste der Basis-Emotionen betrachten, dann ist deutlich, dass die meisten der Emotionen in doppelter Weise nicht zu Gott passen. Die Objekte von Hass, Flucht, Trauer, Furcht, Wagemut und Zorn sind böse; die Objekte von Verlangen, Flucht, Furcht, Wagemut, Verzweiflung und Hoffnung sind noch nicht gegenwärtig. Deshalb sind alle diese Emotionen doppelt unpassend zu Gott. Darum erscheint es über alle Zweifel deutlich, dass Gott diese Emotionen nicht haben kann.

2.2.3 *Gottes Liebe, Freude und Ergötzung*⁴⁹

Es gibt einige andere Passionen die, obgleich sie nicht als Passionen zu Gott passen, kein Objekt haben, das mit der Perfektion Gottes unvereinbar wäre: Liebe, Freude und Ergötzung. Liebe ist die psychische Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten. Es kann nun gesagt werden, dass das Objekt der Liebe nur psychisch besessen wird und nicht wirklich⁵⁰ und das dies mit der Perfektion Gottes unvereinbar ist. Doch Liebe ist nicht unvereinbar mit dem wirklichen Besitzen des guten Objektes: "Denn die Liebe zu einem Ding ist nicht

⁴⁷ Dieses Thema wurde mehr detailliert in *ScG I*, 89,8-14 diskutiert.

⁴⁸ Zur hier wirksamen Auffassung von Perfektion s. Idziak (Anm. 7), pp. 86-88.

⁴⁹ Zum folgenden siehe *ScG I*, 90-91.

⁵⁰ Vgl. *De Veritate*, q. 26, a. 4, c.

geringer, wenn es besessen wird, sondern eher grösser.“⁵¹ Ergötzung ist eine körperliche Passion, die von seiten des Körpers eine tatsächliche Vereinigung mit etwas Angenehmem mit sich bringt und seitens der Seele das Fühlen dieses Angenehmen. Freude ist eine Passion der Seele; in ihr kommt das sinnliche Streben zur Ruhe in etwas Angenehmem, worauf eine körperliche Veränderung folgt. Also ist das Objekt von Ergötzung und Freude etwas gegenwärtiges Gutes und es gibt keinen Grund um diese Passionen bei Gott zu verneinen.⁵²

Überdies, ausser den biblischen Zeugnissen sind da noch zusätzliche Gründe für die Annahme, dass Gott diese Passionen hat. In jedem Wesen, das mit Willen oder Strebevermögen ausgestattet ist, muss auch Liebe sein,⁵³ denn niemand verlangt ein Objekt oder will es wenn er es nicht liebt. Nun behauptet Thomas, dass es in Gott einen Willen gibt und darum muss er bestätigen, dass in ihm auch Liebe ist. Und hinsichtlich Ergötzung und Freude gibt Thomas verschiedene Gründe, warum Gott sie haben muss. Zwei von ihnen will ich nennen:

“Die Freude und die Ergötzung bedeuten ein gewisses zur Ruhekomen des Willens in dem Gewollten. Nun ruht Gott in sich selbst, wie in dem von ihm hauptsächlich gewollten, und zwar im höchsten Grade, da er ja alles zur Genüge in sich selbst hat. Also findet er in sich durch seinen Willen die höchste Freude und Ergötzung. Weiter: Ein jedes Ding hat von Natur aus an seinesgleichen Freude.... Nun ist aber alles Gute eine Nachahmung

⁵¹ ScG I, 91,5. Es ist schwierig nicht einen Gegensatz zwischen dem zitierten Text und ST I-II, q. 25, a. 2, ad 1: “ut autem Augustinus dicit, ... amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia” zu sehen. S. auch ST I, q. 20, a. 1, c.

⁵² Für den Unterschied zwischen Freude (*gaudium*) und Ergötzung (*delectatio*), s. ScG I, 90,6 und *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 5. An anderer Stelle gibt Thomas eine andere Beschreibung dieses Unterschiedes: s., z.B., ST I-II, q. 23, a. 4, c.; q. 31, a. 3. Für die relevanten Verweisungen auf *In IV Libros Sententiarum* und die Schwierigkeiten, die den Unterschied zwischen Freude und Ergötzung dort betreffen, s. Tittley (Anm. 9), pp. 76-87.

⁵³ ST I, q. 20, a. 1, c.

der göttlichen Gutheit... Folglich freut sich Gott über alles Gute."⁵⁴

Darum hat Gott Freude und Ergötzung genauso wie Liebe. Er kann sie nicht als Passionen des sinnlichen Strebevermögens haben, weil jede Passion des sinnlichen Strebevermögens eine körperliche Veränderung einschliesst. Also muss Gott Liebe, Freude und Ergötzung als 'Passionen' des geistigen Strebevermögens, als Akte des Willens, die keine körperlichen Veränderungen einschliessen, haben.⁵⁵ Gibt es aber noch einen Unterschied zwischen Freude und Ergötzung, wenn beide Akte des geistigen Strebevermögens sind? Auf diese Frage antwortet Thomas, dass für Ergötzung eine tatsächliche Verbindung mit dem Guten benötigt wird, wogegen für Freude eine solche Verbindung nicht nötig ist. Darum hat Gott die Ergötzung nur an sich selbst, während er die Freude auch über andere Dinge besitzt.⁵⁶

2.2.4 *Gottes Zorn und Reue*

Bis jetzt blieb eine Spannung ungelöst. Wir sahen, dass die Objekte der meisten Emotionen nicht zu Gott passten. Diese Emotionen kann Gott nicht haben, nicht einmal als Akte des geistigen Strebevermögens. Die Bibel aber beschreibt einige dieser Emotionen, zum Beispiel Zorn und Reue, als zu Gott gehörend. Wie denkt dann Thomas, dass die Bibel in dieser Hinsicht zu interpretieren sei?⁵⁷ Er antwortet

“dass auch die anderen Affekte, welche ihrer Art nach der Vollkommenheit widersprechen, ... von Gott ausgesagt werden; aber nicht etwa im eigentlichen Sinne, sondern metaphorisch,⁵⁸ und

⁵⁴ ScG I, 90,3,5; s. auch 90,2,4.

⁵⁵ ST I, q. 20, a. 1, ad 1. Vgl. ST I, q. 20, a. 1; I-II, q. 22, a. 3, ad 3; q. 31, a. 4, ad 2; *De Veritate*, q. 25, a. 3; q. 26, a. 9, ad 5; *In IV Sent*, d. 15, q. 2, a. 1a, ad 4.

⁵⁶ ScG I, 90,6.

⁵⁷ Zu dieser Frage, s. ST I, q. 3, a. 2, ad 2; q. 19, a. 11, c.; q. 20, a. 1, ad 2.

⁵⁸ Sie werden über Gott metaphorisch gesagt weil sie notwendigerweise Unvollkommenheit implizieren. Nach Thomas ist unsere Kenntnis von Gott von den Vollkommenheiten, die von Gott zu seiner Schöpfung fliessen, abgeleitet. Diese Vollkommenheiten sind in Gott in hervorragenderer Weise

zwar wegen der Ähnlichkeit mit den Wirkungen oder Ursachen solcher Affekte.”⁵⁹

Wenn Thomas schreibt, dass Gott manchmal Affekte zugeschrieben werden “wegen der Ähnlichkeit mit den Wirkungen solcher Affekte”, dann meint er, dass bestimmte Emotionen im metaphorischen Sinne an Gott zugeschrieben werden, weil er dieselbe Akte verrichtet als Menschen die solche Emotionen haben. So ist es bei Menschen üblich, diejenigen zu strafen auf die man zornig ist. Aus diesem Grund schreibt die Bibel oft, wenn Gott uns straft, dass er zornig auf uns ist.⁶⁰ Der zweite Grund warum Affekte deren Objekt Gott widerlich ist Gott zugeschrieben werden ist “wegen der Ähnlichkeit mit den Ursachen solcher Affekte”. Hier verweist Thomas auf die Tatsache,

anwesend als in seinen Kreaturen. Alle Worte, die wir Gott zuordnen sind von seinen Kreaturen genommen; darum scheint es, dass sie eine geringere Vollkommenheit bedeuten als die Vollkommenheit Gottes. Es gibt aber Worte deren Bedeutung sich ihrem Kontext auf solche Weise anpasst, dass sie sowohl für Gott als auch für seine Schöpfung im buchstäblichen Sinne benutzt werden können. Eines dieser Worte ist ‘gut’: Gott ist in einer hervorragenderen Weise gut als seine Kreaturen, dennoch kann das Wort gut im buchstäblichen Sinne sowohl ihm als auch seinen Kreaturen zugeschrieben werden, denn das Wort ‘gut’ gibt keine Information über den Grad der Gutheit, die es beschreibt. Dasselbe gilt für ‘Freude’: Wenn sie Menschen zugeschrieben wird, bezeichnet dieser Term meist eine Passion im eigentlichen Sinne, und wenn man sie Gott zuschreibt bedeutet sie immer einen Akt seines Willens. Die meisten Worte aber haben eine Bedeutung, die notwendigerweise Unvollkommenheit impliziert. ‘Gegenständlichkeit’ ist Teil der Bedeutung des Wortes ‘Stein’, und das ‘Haben eines Objektes, das als böse bewertet wird’ ist Teil der näheren Umschreibung von ‘Zorn’. Darum können diese Worte Gott nur in metaphorischem Sinne zugeordnet werden. S. *ST I*, q. 13, a. 3 und den Kommentar von Herwi W.M. Rikhof, *Over God Spreken*, Delft, 1988, pp. 60-63.

⁵⁹ *ScG I*, 91,12. Zur metaphorischen Zuordnung von Emotionen zu Gott, s. auch *ST I*, q. 3, a. 2, ad 2; q. 19, a. 11; q. 20, a. 1, ad 2; q. 59, a. 4, ad 1; I-II, q. 47, a. 1, ad 1; *In IV Sent*, d. 46, q.2, a. 1a.

⁶⁰ *ST I*, q. 19, a. 11, c. In seinen früheren *In III Sent*, d. 15, q. 2, a. 2b, c. argumentiert Thomas, dass Zorn, wie die göttliche Liebe, Freude und Ergötzung wie ein Akt des geistigen Strebevermögens interpretiert werden können. S. auch *De Veritate*, q. 25, a. 3, c.

dass Liebe, das Prinzip jeglicher Passion und Freude, das definitive Ende jeglicher Passion, im eigentlichen Sinne an Gott zugeschrieben werden kann. So kann von Gott nur insofern gesagt werden, dass er traurig über etwas ist, als es ungerecht zu jemandem oder etwas ist, das er liebt oder genießt.⁶¹ In solch einem Fall sagen wir, dass Gott traurig ist, weil wenn etwas Ungerechtes geschieht an einem Objekt, dass wir lieben oder genießen, wir Traurigkeit fühlen. Im Fall von Gott gibt es diese Emotion in Wirklichkeit nicht.

2.3 *Schlussfolgerung*

Wir haben gesehen, dass es zwischen Emotion und Körperlichkeit einen sehr engen Zusammenhang gibt: Ohne Körperlichkeit gibt es keine Emotion. Thomas stellte die Frage, ob Gott Emotionen haben kann, und dieser Zusammenhang war für ihn ein wichtiger Grund die Frage zu verneinen. Wenn Thomas aber den Gebrauch der Bibel, die scheinbar einige Emotionen an Gott zuschreibt, zu erklären versucht, dann erklärt er diese Sprache entweder als Beschreibung göttlicher Willensakte, oder als reine Metaphoren. So ist einer der Gründe die Thomas für seine Zurückweisung der Passibilität Gottes gibt, die Tatsache, dass Emotion unvereinbar mit Unkörperlichkeit ist.

3. **Bedeutung für die gegenwärtige Theologie**

3.1 *Einleitung*

Zwei der wichtigsten Punkte, für die ich im obigen argumentierte sind die folgenden. Erstens: Eines der Argumente, die Thomas für eine Ablehnung der Idee dass Gott *passibilis* ist gibt, ist dass Passibilität Körperlichkeit impliziert. Zweitens, dieses Argument ist in der gegenwärtigen Theologie weitgehend vernachlässigt. Zum Schluss möchte ich argumentieren, dass Thomas' Argument auf eine Schwäche in der gegenwärtigen Theologie, in der man von der Passibilität Gottes ausgeht ohne der Frage Rechnung zu tragen ob nicht eine Körperlichkeit ihr notwendiger Begleiter ist, hinweist. Obgleich ich nur einige Indikationen auf welche Weise die gegenwärtige Theologie Thomas' Argument aufgreifen könnte, geben kann, so hoffe ich doch,

⁶¹ Vgl. *ScG I*, 91,12.

dass daraus deutlich wird, dass dieses Argument von grösster Bedeutung ist.

3.2 *Die theologische Bedeutung von Argumenten, die sich auf allgemeine Emotionstheorien basieren*

Warum wird Thomas' Argument in der gegenwärtigen Theologie weitgehend vernachlässigt? Es ist nicht leicht diese Frage zu beantworten, denn die Tatsache, dass es so weitgehend vernachlässigt wird bringt es mit sich, dass dafür keine Gründe angegeben werden. Durch Diskussionen über meine eigenen Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen Emotion und Körperlichkeit wurde mir aber deutlich, dass viele heutige systematische Theologen Thomas' Sichtweise, dass Emotion ohne Körperlichkeit unmöglich ist, sehr unplausibel finden. Einige von ihnen haben ernsthaft versucht mich davon zu überzeugen, dass Thomas' Idee von der engen Verbindung zwischen Emotion und Körperlichkeit falsch sei und dass meine eigenen Untersuchungen zu diesem Thema darum in eine Sackgasse führen müssten. Daher rührt meine Annahme, dass für heutige Theologen der Anspruch dass Emotionen Körperlichkeit voraussetzen implausibel ist, und dass das zumindest einer der Gründe für die Vernachlässigung von Thomas' Argument ist.

Als Antwort auf diese Intuitionen zahlreicher heutiger Theologen möchte ich darauf hinweisen, dass die Idee, dass physiologische Veränderungen eine wichtige Rolle bei Emotionen spielen, von der Mehrheit der heutigen *psychologischen* Emotionstheorien verteidigt wird. Darum wollen wir zunächst einen flüchtigen Blick auf die zwei in diesem Jahrhundert einflussreichsten Emotionstheorien werfen. Die erste ist die Emotionstheorie von William James (1884) und Carl Georg Lange (1885).⁶² William James fasst diese Theorie mit folgenden Worten zusammen:

“Our natural way of thinking about ... standard emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the

⁶² William James, “What is an Emotion?“, [1884] in: *The Nature of Emotion: Selected Readings*, hg. von Magda B. Arnold, Harmondsworth, 1968, pp. 17-36. S. auch William James, *The Principles of Psychology*, Vol.II, (Reprint) New York, 1950, pp. 442-485.

emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My thesis on the contrary is that *the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion*. Common sense says, ... we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, ... and that the more rational statement is that we feel ... angry because we strike, afraid because we tremble.”⁶³

Nach K.T. Strongman, in einer Besprechung von zwanzig modernen Emotionstheorien, ist die James-Lange-Theorie wahrscheinlich die bekannteste von allen.⁶⁴ Und William Lyons behauptet diese Theorie sei einer der Hauptgründe dafür, dass viele Psychologen fast ausschliesslich an physiologischen Veränderungen und die Gefühle die aus ihnen resultieren als das Wesen der Emotion festhalten.⁶⁵

Die zweite Emotionstheorie, die ich kurz zusammenfassen möchte ist die Schachter-Singer-Emotionstheorie, die auch die ‘zwei Komponenten’ Emotionstheorie genannt wird.⁶⁶ Stanley Schachter und Jerome E. Singer stimmen mit der James-Lange-Theorie darin überein dass das Individuum emotional reagiert bis zu dem Masse, dass es eine Form von physiologischer Erregung erfährt. Sie stimmen mit der James-Lange-Theorie nicht darin überein, dass

“Given a state of physiological arousal for which an individual has no immediate explanation, he will label his state and describe his

⁶³ James (Anm. 62) p. 19. Ausser den Standardemotionen gibt James auch die Existenz von “feelings of pleasure and displeasure, of interest and excitement, bound up with mental operations, but having no obvious bodily expression for their consequence” zu (James [Anm. 62] p. 18). Es ist aber nicht diese Idee, die James’ Emotionstheorie berühmt machte, sondern die Idee, dass Emotion das Fühlen einer körperlichen Veränderung ist.

⁶⁴ K.T. Strongman, *The Psychology of Emotion*, London, 1973, p. 13.

⁶⁵ William Lyons, *Emotion*, Cambridge, 1980, p. 13.

⁶⁶ Stanley Schachter & Jerome E. Singer, “Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States” [1962], in: *What is an Emotion? Classic Readings in Philosophical Psychology*, hg. von Cheshire Cathoun & Robert C. Solomon, New York, ²1984, pp. 173-183.

feelings in terms of the cognitions available to him... Precisely the same state of physiological arousal could be labeled 'joy' or 'fury' or 'jealousy' or any of a great diversity of emotional labels depending on the cognitive aspects of the situation."⁶⁷

Wie Howard Leventhal und Andrew J. Tomarken zu Recht bemerken, hat diese Theorie die sozialpsychologische Forschung der letzten 20 Jahre dominiert.⁶⁸

Im obigen habe ich nur die zwei einflussreichsten Emotions-theorien dieses Jahrhunderts belichtet. Dass der enge Zusammenhang zwischen Emotion und Körperlichkeit von der Mehrzahl der gegenwärtigen Emotionstheorien bestätigt wird, kann man in einem Übersichtsartikel von Paul R. und Anne M. Kleinginna sehen.⁶⁹ Sie fanden 92 Definitionen von Emotion in der psychologischen Literatur über Emotion. Von diesen Definitionen waren 30 vor 1970 geschrieben; 3 von ihnen hatten ihren primären Nachdruck auf physiologische Veränderungen und 20 einen sekundären Nachdruck. Sechzig Definitionen waren zwischen 1970 und 1980 publiziert; 4 von ihnen hatten ihren primären Nachdruck auf physiologische Veränderungen und 39 eine sekundäre. Die Mehrheit der gegenwärtigen psychologischen Definitionen von Emotion schliesst also eine Verweisung zu physiologischen Veränderungen ein.

Ogleich dies zumindest einige Unterstützung von Thomas' Idee, dass Emotion und Körperlichkeit eng zusammenhängen, liefert, kann es verteidigt werden, dass der Zusammenhang zwischen Emotion und körperlichen Veränderungen, der in psychologischen Emotions-theorien gemacht wird, von einer anderen Art als der, den Thomas in seinem Argument gegen die Passibilität Gottes gebraucht, ist.⁷⁰ Diese Beziehung ist eine konzeptuelle Beziehung: Das Konzept einer

⁶⁷ Schachter/Singer (Anm. 66) p. 183.

⁶⁸ Howard Leventhal & Andrew J. Tomarken, "Emotion: Today's Problems", *Annual Review of Psychology* 37 (1986), pp. 565-610, hier p. 567.

⁶⁹ Paul R. Kleinginna & Anne M. Kleinginna, "A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition", *Motivation and Emotion* 5 (1981), pp. 345-379.

⁷⁰ Zum folgenden vgl. Oakes (Anm. 7) p. 134.

Emotion beinhaltet körperlicher Veränderung und aus diesem Grund ist es logisch unmöglich, dass jemand Emotionen hat ohne körperliche Veränderung. Auch Gott könnte keine Emotion ohne körperliche Veränderung haben, denn dann wäre es keine Emotion. Die Psychologie beschäftigt sich aber nicht mit konzeptuellen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sondern mit Tatsachen. Darum soll sie physiologische Veränderungen in ihre Definitionen von Emotion aufnehmen, wenn es tatsächlich so ist, dass menschliche Emotionen immer mit Körperlichkeit zusammenhängen. Aber selbst wenn menschliche Emotionen immer mit körperlichen Veränderungen zusammenhängen würden, würde das noch nicht zwingend implizieren, dass es unvorstellbar ist, dass unkörperliche Emotionen existieren könnten und dass ein unkörperliches Wesen Emotionen haben könnte.

Psychologische Theorien können nie beweisen, dass es eine konzeptuelle Beziehung zwischen Emotion und Körperlichkeit gibt. Für Argumente zugunsten solch einer konzeptuellen Beziehung müssen wir uns philosophischen Emotionstheorien zuwenden, denn konzeptuelle Anfragen sind Teil der Philosophie. Wenn wir uns den philosophischen Theorien der Emotion zuwenden, wird es sehr schnell deutlich werden dass, obgleich ein Philosoph der sich mit Emotion beschäftigt sich selbstverständlich meist kognitiven Aspekten weicht, einige wichtige gegenwärtigen Philosophen tatsächlich daran festhalten, dass es eine konzeptuelle Beziehung zwischen Emotion und Körperlichkeit gibt. Hier möchte ich hinweisen auf eine der wichtigsten zeitgenössischen philosophischen Emotionstheorien, William Lyons' "kausal-evaluative Theorie". Diese Theorie folgt der Schachter-Singer-Theorie darin, dass es eine Zwei-Komponenten Theorie ist; sie unterscheidet sich aber darin von ihr, dass sie die kognitive Komponente zum Grund der physiologischen Veränderung macht. Lyons behauptet, dass

"The concept of something is the list of necessary and sufficient conditions ... for something's being that sort of thing. Now the causal-evaluative theory gets its name from advocating that *X* is to be deemed an emotional state if and only if it is a physiologically abnormal state caused by the subject of that state's evaluation of his

or her situation.”⁷¹

Dies ist ein deutliches Beispiel für eine philosophische Theorie die eine konzeptuelle Beziehung zwischen Emotion und Physiologie verteidigt. Es könnte argumentiert werden, dass wenn diese Theorie korrekt ist, ein unkörperlicher Gott keine Emotionen haben kann. Dieses Argument wird aber nur wenige der Anhänger der Passibilität Gottes Überzeugen. Es ist ja immer möglich ‘Emotion’ auf solche Weise zu definieren, dass physiologische Veränderungen eingeschlossen sind und es ist genauso möglich eine Definition zu formulieren in der physiologische Veränderungen nicht eingeschlossen sind. Ein Philosoph kann jede Definition von Emotion, die er möchte, feststellen und jede Facette, die er nötig findet, einschliessen.⁷² Solche Definitionen beschreiben aber nur einen bestimmten Wortgebrauch und darum kann ihre Bedeutung für die Frage nach den Emotionen Gottes bezweifelt werden. Wollen wir darum, wegen des Argumentes, einfach annehmen, dass alle philosophischen Emotionstheorien darin übereinstimmen, dass Emotionen zwangsläufig mit physiologischen Veränderungen zusammenhängen. Selbst dann ist ein Theologe, der davon überzeugt ist, dass Gott *passibilis* ist, nicht gezwungen seine Überzeugung aufzugeben. Es steht ihm immer offen zu argumentieren, die Erfahrungen, die er Gott zuschreiben wolle fielen nicht unter das ‘philosophische’ Konzept der Emotion; er meine andere ‘emotionsähnliche’ Erfahrungen, die nicht mit irgendeiner Form physiologischer Veränderung zusammenhängen. Das ist die Strategie von Nicholas Wolterstorff. Einerseits, William Lyons’ Theorie folgend, akzeptiert er, dass Gott keine Emotionen haben kann, andererseits behauptet er, dass das die Frage ob Gott *leide* offenliesse, da Leiden ein anderes Phänomen als Emotion sei.⁷³

Es scheint darum, dass Argumente gegen die Passibilität Gottes, die aus einer allgemeinen Emotionstheorie darauf schliessen, dass es unmöglich ist, an Gott Emotionen zuzuschreiben, nur von

⁷¹ Lyons (Anm. 65) pp. 57-58.

⁷² Natürlich ist es möglich philosophische Emotionstheorien zu kritisieren, wenn sie ‘Emotion’ auf eine derartige Weise definieren, dass es eine völlig andere Bedeutung bekommt als es normalerweise hat.

⁷³ S. Wolterstorff (Anm. 7) pp. 214-215.

begrenztem theologischen Wert sind. Dieser begrenzte Wert liegt darin, dass sie uns zeigen können dass Thomas' These, dass Emotion notwendigerweise mit Körperlichkeit zusammenhängt nicht so unplausibel ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte, und dass die implizite These der Anhänger der Passibilität Gottes dass es möglich ist Emotionen zu erfahren ohne einen Körper zu haben nicht so plausibel ist wie es auf den ersten Blick erscheint. Während es schon bemerkenswert ist dass, nach den meisten psychologischen Emotionstheorien, Emotionen eigentlich immer physiologische Veränderungen mit sich bringen, ist es sogar noch bemerkenswerter, dass zumindest einige philosophische Emotionstheorien so weit gehen, dass sie behaupten, dass es unvorstellbar ist, dass jemand Emotionen ohne physiologische Veränderungen hat. Dies suggeriert, dass es eine äusserst enge Beziehung zwischen Emotionen und physiologischen Veränderungen gibt und daher, dass Anhänger der Passibilität Gottes nicht ohne Argument annehmen können dass unkörperliche Passibilität möglich sei.

3.3 *Die Analyse spezifischer Gott zugeschriebener Emotionen*

Der beste Weg die Absicht von Thomas' Argument weiterzuführen erscheint mir nicht gelegen in Argumenten gegen die Möglichkeit göttlicher Emotion im allgemeinen, sondern in Argumenten gegen die Möglichkeit von spezifischen göttlichen Emotionen. Argumente, die eine Beziehung zwischen Passibilität und Körperlichkeit Gottes aufzuzeigen versuchen, sollten fragen ob die spezifischen Erfahrungen, die die Anhänger der Passibilität Gottes an ihm zuschreiben notwendigerweise Körperlichkeit voraussetzen. Wenn dies bei einer Analyse dieser Erfahrungen gezeigt werden kann ist es für die Anhänger der Passibilität Gottes nicht länger möglich zu argumentieren, dass die Kritik fehl am Ort ist, dass es um andere Erfahrungen geht als um die die sie Gott zuschreiben wollen.

Es würde den Rahmen dieses Vortrages sprengen, diesen Vorschlag im Detail auszuarbeiten; darum werde ich eine grobe Skizze der von mir bevorzugten Approach geben. In der heutigen Theologie hat die Doktrin, dass Gott *passibilis* ist einige deutlich definierte Funktionen. Durch die Analyse der Argumente, die für die Passibilität Gottes gegeben werden ist es möglich herauszufinden, welche diese Funktionen sind. Lassen Sie mich ein Beispiel geben. In der gegen-

wärtigen Theologie ist eines der zentralen Argumente für die Passibilität Gottes die Tatsache, dass Gott Liebe ist. Jürgen Moltmann fasst dieses Argument folgendermassen zusammen:

“Wäre Gott in jeder Hinsicht und also in einem absoluten Sinne leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig. Ist Liebe die Annahme des anderen ohne Rücksicht auf das eigene Wohlergehen, so enthält sie in sich die Potenz des Mitleidens... Eine Leidensunfähigkeit in diesem Sinne widerspräche der christlichen Grundaussage ‘Gott ist Liebe’... Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt.”⁷⁴

Dieses Zitat macht deutlich was für viele Theologen eine der theologischen Funktionen der Passibilität Gottes ist: Sie ist eine notwendige Voraussetzung für die Liebe Gottes. Wenn Gott Menschen liebt dann bedeutet das, dass Gott Kummer hat, wenn Dinge für sie schlecht gehen. Und weil in der Analyse, die diese Theologen von Liebe geben, das Mass des Leidens das man ertragen kann eine Indikation des Masses von jemandes Liebe ist, werden sie ohne Zögerung behaupten, dass Gott die Fähigkeit zu intensivem Leiden hat.

Mein Vorschlag ist, dass es nützlich wäre zu untersuchen ob die Art des Leidens aus Liebe heraus, die diese Theologen Gott zuschreiben, notwendigerweise physiologische Veränderungen voraussetzt. Ähnliche Untersuchungen könnten zu anderen konkreten Erfahrungen von Passibilität, die Gott zugeschrieben werden, gemacht werden. Die Methoden für diese Untersuchungen wird man sich von der Emotionsphilosophie leihen müssen, das Subjekt kommt aber von der Theologie.

Ich erwarte, dass diese Annäherungsweise grössere Erfolge buchen wird als die oben zurückgewiesene. Zunächst weil auf diese Art die Analyse die spezifischen Erfahrungen, die Anhänger der Passibilität Gottes ihm zuschreiben, direkt betrachtet, so dass sich die Diskussion nicht mehr auf die Frage zuspitzt ob die Analyse zutrifft,

⁷⁴ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, ²1973, p. 217; vgl. p. 208. Für Verweisungen auf die übrige relevante Literatur, s. mein *God, Passibility and Corporeality*, pp. 81-82, N.42.

sondern ob sie korrekt ist. Zum zweiten gibt es auf diesem Wege nicht die Notwendigkeit aufzuzeigen, dass alle Emotionen zwangsläufig immer physiologische Veränderungen einschliessen, sondern nur dass solche Arten emotionaler Erfahrungen, die Anhänger der göttlichen Passibilität Gott zuschreiben, notwendigerweise diese Veränderungen einschliessen. Im oben gegebenen Beispiel einer konkreten emotionalen Erfahrung - Leiden aus Liebe - die Gott zugeschrieben wird, ist die emotionale Erfahrung von einer ausgesprochenen, heftigen, und erregten Art. Das ist genau die Art emotionaler Erfahrung bei der es am annehmlichsten ist, dass physiologische Veränderungen notwendigerweise mit ihr zusammenhängen. Obwohl ich hier nun nicht die Gelegenheit habe es zu beweisen, suggerieren meiner Meinung nach die meisten anderen Argumente für die Passibilität Gottes auch heftige Emotionen. Also erscheint es relativ leicht zu zeigen, dass für diese Emotionen Gott körperlich sein muss.⁷⁵

4. Schlussfolgerung

Ich habe die folgenden Punkte beargumentiert: (1) Auf der Basis seiner allgemeinen Theorie der Emotion argumentiert Thomas, dass Emotion notwendigerweise Körperlichkeit einschliesst und dass Gott, als unkörperlich seiend, keine Emotionen haben kann. (2) In der heutigen Theologie wird oft argumentiert, dass Gott *passibilis* sein und Emotionen haben kann, während dieses Argument von Thomas weitestgehend vernachlässigt wird. (3) Weil heutige Emotions-theorien Thomas meistens beistimmen, dass es eine sehr enge Beziehung zwischen Körperlichkeit und Emotion gibt, kann man nicht ohne Argument annehmen, dass es für ein unkörperliches Wesen möglich ist Emotionen zu haben. (4) Heutige Anhänger der Passibilität Gottes werden wohl kaum von den Argumenten für die These, dass physiologische Veränderungen Teil des Emotionskonzeptes sind und dass Gott darum keine Emotionen haben kann, überzeugt werden. Für sie bleibt es immer möglich zu sagen, dass die besondere 'emotionale'

⁷⁵ Für die Durchführung dieses Forschungsprojektes, s. mein *God, Passibility and Corporeality*.

Erfahrung, die sie Gott zuschreiben, nicht unter dieses Emotionskonzept fällt. (5) Das impliziert aber nicht, dass die Behauptung von Thomas - Gott als unkörperlich seiend, könne keine Emotionen haben und könne darum nicht *passibilis* sein - nicht verteidigt werden kann. Es scheint aber, dass der beste Verteidigungsweg ist, von der Analyse der spezifischen emotionalen Erfahrungen die von den Anhängern der göttlichen Passibilität an Gott zugeschrieben werden, auszugehen.

HET DESCRIPTIVISME VOORBIJ?

Een terugkeer naar de neo-scholastiek!

H. W. M. Rikhof

1. Inleiding

In de uitnodiging voor deze studiedag heeft mijn referaat geen titel.¹ Dat komt omdat ik niet op tijd een goede titel had. "Kort door de bocht" was de werktitel; een verwijzing naar een opmerking in de inleiding die betrekking heeft op het onderzoek waar ik ook aan deelneem, maar ik was er niet zo tevreden over.² Ik heb nu een betere titel, denk ik, een titel die ook preciezer mijn stellingname weergeeft: "Het descriptivisme voorbij? een terugkeer naar de neo-scholastiek!" Het eerste gedeelte van de titel is de titel van de studiedag, maar zoals zal blijken ben ik zo vrij geweest om de term descriptivisme een iets andere inkleuring te geven.

2. Een tegenstem?

Een andere benadering, zo wordt mijn bijdrage (en die van de andere sprekers) in de aankondiging voor deze dag gekarakteriseerd. Een tegenstem geven, dat was de formulering die bij de uitnodiging gebruikt werd. Een andere benadering, een tegenstem. Daar is ook alle aanleiding toe, want in de inleiding op de bundel *Hoe is uw Naam?* word ik met name genoemd als representant van "een andere recente ontwikkeling in de internationale godsdienstwijsbegeerte, te weten de zogenaamde Thomas-revival" (p. 22). Deze ontwikkeling wordt niet genoemd bij de atheïstische, de wijsgerig-culturele en de theologische kritiek op de nieuwere wijsgerige theologie die eerder besproken wordt. Dat betekent niet dat er geen verschil of kritiek zou

¹ Lezing gehouden op de Utrechtse filosofen-dag, 17 november 1995 te Utrecht.

² De inleiding van: G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen: Uitgeverij Kok, 1995.

zijn. De samenstellers van de bundel zien twee punten van verschil, waarbij negatieve theologie beide keren centraal staat. Allereerst is men van mening dat de klassieke theologische traditie als geheel een betere waarborg inhoudt tegen een gesloten systeem dan een concentratie op Thomas alleen en op de negatieve theologie. Vervolgens is men van mening dat de negatieve theologie zich niet laat verenigen met "de realistische kennisclaims die constituerende vooronderstellingen voor de christelijke levensbeschouwing zijn" (p. 23). En het is precies vanwege de tendens tot een negatieve theologie dat de samenstellers deze *Thomas-revival* in verband brengen met de hedendaagse wijsgerig-culturele kritiek op de klassieke theologie (p. 23). Wat ligt er dan meer voor de hand dan in te gaan op die kritiek?

Toch ligt het niet zo duidelijk: die andere benadering, die tegenstem. Wanneer ik namelijk de zeven kenmerken (eigenschappen) lees die als gemeenschappelijk en karakteristiek voor de Utrechtse bijdrage aan de wijsgerige theologie genoemd worden, lees ik meestal met instemming en zie ik overeenkomsten met de manier waarop wij Thomas lezen. Ik loop die kenmerken even langs om die overeenkomsten te laten zien en zo ook onze Thomas-lezing te introduceren.

(1) *geloof op zoek naar inzicht*, dat is zeker karakteristiek voor Thomas' theologie. In een prachtige studie die ook van grote invloed is op onze Thomas-interpretatie heeft M. Corbin Thomas' reflectie op theologie, op theologie-beoefening, op het wetenschapsstatuut van de theologie geanalyseerd en de ontwikkeling daarin getraceerd.³ Een constante factor in die ontwikkeling is *fides quaerens intellectum*. Ik blijf hier even bij staan, van belang ook voor de andere punten.

Wie nauwkeurig en geduldig de eerste *quaestio* van de *Summa Theologiae* leest, de *quaestio* over het wetenschapsstatuut van de theologie, over de *scientia*, kan ontdekken dat die discussie letterlijk ingebed is in discussies over openbaring en de H. Schrift, over *sacra doctrina* en *sacra scriptura*. Die twee flankerende discussies zijn inhoudelijk met elkaar verbonden: de *sacra doctrina* is te vinden in de

³ M. Corbin, *Le Chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974.

sacra scriptura. Die twee flankerende discussies zijn niet volledig, maar dienen om bepaalde aspecten van de theologie, *scientia*, naar voren te halen. Ik noem er twee: allereerst geeft Thomas aan dat de *sacra doctrina* nodig is, existentieel nodig is: de mens moet weet hebben van God als begin en eind van alles, als doel van zijn, haar leven. Zonder die kennis van God is er voor de mens geen heil. Daarom ook is de Schrift zo geschreven dat iedereen de openbaring kan verstaan. De theologie is van een andere orde, die is niet existentieel noodzakelijk. Vervolgens geeft de *sacra doctrina*, de *sacra scriptura* te denken. De mens moet weet hebben van zijn, haar doel. Theologie, wetenschap is mogelijk, omdat het geloof een inhoudelijk aspect heeft. De taal van de Schrift, verhulling en onthulling tegelijk want het gaat om de openbaring van God, weerspiegelt het *clair obscure* van het geloof. Die taal maakt interpretatie, uitleg, discussie mogelijk, vraagt er ook om. Theologie, *scientia*, is dus uitleg van het geloof, is commentaar op de Schrift.

Het onderzoek van Valkenberg en Schoot heeft laten zien dat deze methodologische opmerkingen geen loutere theorie zijn. Ook al citeert Thomas niet altijd nadrukkelijk de Schrift toch blijkt dat gang en inhoud van zijn betoog bepaald worden door de Schrift. Zo heeft Valkenberg laten zien dat kwantitatief en kwalitatief de Schrift voor Thomas de autoriteit is in zijn discussie van de verrijzenis.⁴ Schoot heeft aangetoond dat een groot gedeelte van Thomas' discussie van de persoon en het leven van Christus bestaat uit een discussie van een indrukwekkende lijst van bijbelse namen (meer dan 50).⁵ Uit eigen onderzoek is mij gebleken dat Thomas' discussie van de deugden tot doel heeft een aantal bijbelse noties te verhelderen, zoals de zaligsprekingen en de gaven van de H. Geest en dat zijn inhoudelijke positie - en dat houdt o.a. een groot verschil met Aristoteles' visie in - niet te begrijpen is wanneer niet gezien wordt dat de hele analyse tot doel heeft inzicht te krijgen in de zgn. theologische deugden: geloof,

⁴ W.G.B.M. Valkenberg, *Did not our heart burn? Place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Vol. 3, Utrecht, 1990.

⁵ Henk J.M. Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, N.S. Vol. I, Leuven: Peeters, 1993.

hoop en liefde.⁶

(2) *consonantie met de christelijke traditie*, het tweede kenmerk, is ook zeer herkenbaar in Thomas' theologie. Bij alle originaliteit en vernieuwing is hij een theoloog die voortdurend door de concilies van de kerk zijn denken laat bepalen en die ook telkens theologen uit het verleden betreft in zijn zoektocht naar begrip. Onderzoek laat zien dat zijn kennismaking met de Griekse patristiek later in zijn leven zijn theologie inhoudelijk heeft verrijkt.⁷ In dit kader moet ik ook een opmerking maken over de achtergrond van ons onderzoek naar de theologie van Thomas, naar zijn bronnen en naar zijn receptie. Het is precies de consonantie met de christelijke traditie die aan het begin heeft gestaan van het hele onderzoek naar Thomas' theologie. Het bevreedde ons dat een theoloog die zo duidelijk in de tweede helft van de 19de eeuw en de eerste helft van de 20ste eeuw de katholieke theologie gedomineerd heeft en ook in de eeuwen daarvoor erkend is als een van de klassieken, praktisch geheel verdwenen was uit de theologie-beoefening in Nederland. De hypothese die we toen opstelden was dat het negeren van Thomas' theologie eerder te maken had met een reactie tegen een neo-scholastieke interpretatie van Thomas, die voornamelijk filosofisch van aard is, dan met een kennis van Thomas' echte theologische inzichten. Ik kom hier straks op terug.

(3) *het persoonlijk godsbegrip* is op verschillende manieren terug te vinden in Thomas' theologie. Misschien is de ongewone structuur van de *Summa Theologiae* daarvoor wel het beste voorbeeld. Zonder al te diep in te gaan op de discussie die over die structuur gevoerd is/wordt wil ik daarover het volgende zeggen. Wanneer Thomas aan het begin van de *Summa* de algehele structuur van zijn werk aangeeft, gebruikt hij een drietal termen die een dynamiek aangeven: de voortkomst van de schepselen uit God, de beweging van de rationele schepselen naar God, en Christus die als mens voor ons de weg is die naar God leidt. De mens is aangelegd op de omgang met

⁶ "De kleinste van de drie zusters. Over de hoop als theologische deugd", in: G. de Schrijver, R. Miechiels, L. Boeve (red.), *Hoop en opstanding*, Feestbundel H.E. Mertens, Leuven, 1993, pp. 91-107.

⁷ Vgl. b.v. Ignaz Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin, und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931.

God. Zoals blijkt uit een *quaestio* die in het eerste deel een sleutelfunctie vervult, namelijk de discussie over de goddelijke zendingen, is die omgang een persoonlijke (*ST* I, q. 43). Het gaat in die zendingen om de menswording van de Zoon en de inwoning van de Geest. Door beide zendingen komen wij in contact met de Vader, in, zoals Thomas dat preciseerd, een nieuwe relatie tot degene die zendt, de Vader. Deze *quaestio* is een ander voorbeeld van de invloed van de Schrift op Thomas' denken: de centrale termen, zending, menswording, inwoning zijn Nieuw-Testamentische termen, en de vrij technische discussies over andere termen in de triniteitstheologie dienen om dit bijbelse spreken te verhelderen.

(4) onder het vierde kopje *verfijnd theologisch realisme* wordt in de inleiding aangegeven dat het hier gaat om de aandacht voor "de cognitieve waarheidsaanspraken, die ontologische juistheid pretenderen" (p. 21), om aandacht voor "de referentiële functie" van het spreken over God. Dit realisme wordt verfijnd doordat deze waarheidsaanspraken worden gezien als "constitutieve vooronderstellingen van de gelovige levenshouding" (p. 21). Het lijkt me dat Thomas theologisch realisme niet ontzegd kan worden. Of bij hem ook sprake is van een "verfijnd" theologisch realisme in de zin zoals die in de bundel wordt aangegeven weet ik niet zeker, maar mij valt wel op hoe vaak hij in zijn argumentaties conveniëntie argumenten gebruikt, dat hij herhaaldelijk verwijst naar de godsdienstige praktijk en dat het feitelijke geloven en bidden, de feitelijke geloofsgemeenschap voorondersteld is. Hij begint niet uit het niets te denken over God.

(5)(6) de *logische consistentie* en de *algehele conceptuele coherentie*, het vijfde en zesde kenmerk, zijn ook niet vreemd aan de wijze waarop Thomas theologie beoefent. De *ST* als zodanig is een poging het ideaal van de algehele coherentie te realiseren en de methode van de *quaestio*, de opbouw van de *articuli* met argumenten voor de ene positie en argumenten voor de andere positie, dikwijls het hernemen van eerder geformuleerde antwoorden, de discussie van de argumenten door middel van allerlei conceptuele onderscheidingen hebben consistentie en coherentie tot doel.

(7) ook het laatste kenmerk, de *tijdsbetrokkenheid*, is in elk geval formeel gezien van toepassing op Thomas' theologie, inclusief de kanttekening die gemaakt wordt, namelijk dat het geloof ook kritisch kan zijn ten aanzien van de eigentijdse visies.

Wanneer ik zo de kenmerken bekijk, lijkt hier in elk geval een basis te liggen voor het gesprek waarvan in de inleiding wordt gezegd dat het nog nauwelijks op gang is gekomen (p. 22). Daarbij gaat het natuurlijk niet zozeer om een gesprek van historisch-theologische aard - dat is op zich al belangrijk en nodig - maar ook om een gesprek van systematisch-theologische aard. De zaken die ik net heb aangewezen als karakteristiek voor Thomas' theologiseren zijn voor ons ook systematisch van belang. Binnen de onderzoeksgroep bestuderen we hem als een 'voorbeeldig' theoloog. Dit laatste is ook een reactie, een gedeeltelijke reactie misschien, op de opmerking dat het beter zou zijn je niet op één theoloog te concentreren, maar op de hele klassieke traditie. Afgezien van de vragen die ik heb bij het concept 'de hele klassieke traditie', - ik weet niet of deze zo uniform is als wordt voorgesteld en ik denk dat deze helemaal niet zo klassiek is als wordt voorgesteld - is de keuze voor Thomas dus niet een keuze voor zomaar een theoloog.

De andere benadering lijkt dus niet zo anders, de tegenstem klinkt niet zo tegen. Dit eenmaal gezegd, wil ik teruggaan naar de andere kant, naar de kritiek, naar de punten van verschil. Want die punten blijven bestaan. Ik noem ze nog maar even, twee punten rond de negatieve theologie: de klassieke theologische traditie als geheel houdt een betere waarborg in tegen een gesloten systeem dan een concentratie op Thomas alleen en op de negatieve theologie. En, de negatieve theologie laat zich niet verenigen met "de realistische kennisclaims die constituerende vooronderstellingen voor de christelijke levensbeschouwing zijn" (p. 23). Naast deze twee punten van verschil, van kritiek die door de samenstellers van de bundel genoemd zijn wil ik ook twee punten noemen. Het gaat om twee zaken die mij opgevallen zijn bij het lezen van de verschillende bijdragen. En met die twee punten kom ik bij dichter bij de titel. In mijn discussie van deze twee punten zal ik ook reageren op de kritiek.

3. Twee opvallende zaken

Het eerste punt heeft betrekking op het eerste kenmerk, dat naar ik aanneem niet zonder reden als eerste genoemd wordt. Bij dat eerste kenmerk wordt gezegd dat het gaat om geloof op zoek naar inzicht, dat daarom "de vorm van wijsgerige theologie die hier bedreven wordt

niet algemeen theïstisch van aard, maar specifiek christelijk” is (p. 17). Ik heb echter dat specifiek christelijke in de bijdragen nauwelijks terug kunnen vinden. Ik vind dit punt opmerkelijk omdat in de inleiding nadrukkelijk de theologische kritiek genoemd wordt en omdat die kritiek ook opgenomen wordt. Die kritiek richt zich op een theïsme dat algemeen is, op een godsbegrip dat filosofisch is en dat in het verlengde ligt van eigen menselijke intuïties. Die kritiek vraagt door: welke God is het onderwerp van het denken? Die kritiek wijst naar de God van de Bijbel, die zich niet laat inpassen, wijst erop dat “godskennis niet van discursieve aard is, maar het karakter heeft van een persoonlijke relatie tussen God en mens, die gebaseerd is op Gods bevrijdende openbaring en gekenmerkt wordt door geloof, liefde en bekering” (p. 15). Die kritiek wordt, zoals gezegd, ook opgenomen. Er wordt wel gezegd dat in het algemeen deze theologische kritiek nog onvoldoende beantwoord en verwerkt is, maar door precies de normativiteit van Gods openbaring in de Schrift (p. 17) als eerste gemeenschappelijke kenmerk te noemen van de bundel wordt in elk geval de intentie uitgedrukt dat deze theologische kritiek serieus genomen en verwerkt wordt. Nu zie ik wel dat in elke bijdrage verwezen wordt naar de Schrift en dat ook zo nu en dan verwijzingen naar het Nieuwe Testament niet ontbreken, maar ik mis praktisch overal de centrale positie die Jezus Christus inneemt of het nu zijn prediking en optreden betreft of dat het nu in het verlengde van de prediking en optreden de belijdenis betreft dat hij de exegese is van God, hij het beeld van de onzichtbare God. Het christelijke blijft een formele categorie.

Het tweede punt dat mij opgevallen is, is dat nauwelijks aandacht besteed wordt aan taal, aan het eigenaardige van het religieus taalgebruik, aan het typische van het theologische taalgebruik. Ik had dat om twee redenen verwacht. De eerste reden is een persoonlijke. Toen ik in het begin van de zeventiger jaren voor mijn doctoraal als bijvak godsdienstfilosofie deed bij prof. Brummer kwam ik niet alleen in contact met de angelsaksische, analytische filosofie, maar ook met taal-analytische filosofie en ontdekte ik de vruchtbaarheid van de aandacht voor taal en ook het belang van die aandacht voor de theologie. Het was o.a. door die ontdekking dat ik besloot naar Oxford te gaan in het kader van mijn proefschrift. Ik had dus verwacht die aandacht terug te vinden in de opstellen en ook gehoopt iets van die

ontdekking tegen te komen. Dit brengt mij tot de tweede reden: die aandacht voor de taal is niet een kwestie van een persoonlijke hobby, maar heeft te maken met de ontwikkeling van de westerse filosofie. Wittgensteins analyse van het zgn. Augustijnse plaatje van taal aan het begin van de *Philosophische Untersuchungen* en zijn kritiek erop betreffen niet zozeer Augustinus als wel Descartes en het type denken dat op hem teruggaat, anders gezegd, betreffen de moderne filosofie. Wittgenstein is niet een moderne, d.w.z. cartesische filosoof. In dat opzicht zijn er opvallende overeenkomsten tussen vormen van denken vóór Descartes en het type denken dat bij Wittgenstein te vinden is. De opmerking in de inleiding dat onze Thomas-interpretatie overeenkomt met de cultureel-filosofische kritiek op de klassieke theologie, gemaakt in verband met de negatieve theologie, en dat daarom betwijfeld moet worden of wij de 'ware' Thomas hebben gevonden (p. 23) is in dit opzicht interessant en onthullend. Dat er verband gelegd wordt is niet zo vreemd - ik zal wanneer ik over de negatieve theologie kom te spreken hier enige belangrijke kanttekeningen bij plaatsen - ; dat dat verband vrij negatief beoordeeld wordt laat zien hoe 'modern' degenen zijn die die opmerking maken.

Maar ook het eerste punt heeft betrekking op een grondtrek van de moderne theologie. Ik wil dat nu laten zien aan de hand van een duidelijke vertegenwoordigster van die moderne theologie: de neo-scholastiek, de theologie die vanaf het midden van de 19de eeuw tot aan het Tweede Vaticaans Concilie de theologie binnen de Rooms-Katholieke kerk domineerde.

4. Neo-scholastiek

In die theologie spelen wat betreft de godsleer twee onderscheiden een rol. Allereerst het onderscheid *de Deo uno* - *de Deo trino*. Wanneer dat onderscheid precies opkomt is niet helemaal duidelijk. Voor sommigen staat Augustinus aan het begin, omdat hij de eenheid Gods voor de drieheid zou plaatsen, en daarmee een andere weg inslaat dan die van de Griekse patristiek, die de *oikonomia* centraal stelt. Voor anderen is Thomas de verantwoordelijke omdat hij in de *Summa* eerst de *essentia Dei* bespreekt voor hij de *distinctio personarum* behandelt. Ik heb het sterke vermoeden dat het onderscheid van latere datum is. Thomas kent die termen *de Deo uno* en *de Deo trino* niet als

kwalificaties voor delen van de godsleer en kent ook niet de indeling in afzonderlijke traktaten. Integendeel, de gedeelten waarin hij spreekt over de kennis Gods en de wil Gods zijn voorbereidingen op de gedeelten waarin hij spreekt over Zoon en Geest. De neo-scholastieke handboeken die ik op dit punt bekeken heb verschillen ook op een lager niveau van Thomas: Thomas kent de kwalificatie *attributa Dei* niet echt. Hij gebruikt wel het werkwoord *attribuere*, maar dat gebruikt hij dan in verband met God in een heel brede zin, ook om bijv. verschillend taalgebruik met betrekking tot God, zoals analoog gebruik en metaforisch gebruik, in kaart te brengen. Ook de volgorde waarin de thema's behandeld worden verschilt en aan de hele discussie van de eigenschappen Gods gaat dikwijls een discussie over kennis vooraf. Daarmee komen we aan het tweede onderscheid: het onderscheid tussen natuurlijke godskennis en bovennatuurlijke godskennis. Dat wat onder *de Deo uno* valt is het terrein van de natuurlijke godskennis, is dus ook het terrein van de filosofie, dat wat onder *de Deo trino* valt is het terrein van de bovennatuurlijke godskennis, is dus het terrein van de eigenlijke theologie. Dit onderscheid en de prominente plaats van de discussie over de godskennis weerspiegelen de historische omstandigheden, de ontwikkelingen op het gebied van kerk en maatschappij en de ontwikkelingen op het gebied van het denken. Maar dit onderscheid is bij Thomas niet zo te vinden. En, wanneer Thomas in de *Summa* over de godskennis komt te spreken dan doet hij dat in nauw verband met ons spreken over God en nadat hij eerst in een serie *quaestiones* het *quomodo non sit*, het hoe-niet zijn van God onderzocht heeft. De discussie over de godskennis heeft dus een andere plaats en een andere functie.

Die latere ontwikkeling, het onderscheid *de Deo uno - de Deo trino*, gekoppeld aan dat andere onderscheid natuurlijke godskennis - bovennatuurlijke godskennis, wordt op het ogenblik in de theologie betreurd en de hernieuwde aandacht binnen de Rooms-Katholieke theologie voor de triniteitstheologie kan dan ook gezien worden als een poging om die theïstische benadering in de godsleer te overwinnen en te komen tot een echt trinitair verstaan van God; Vader, Zoon en Geest.

Het is op basis van deze overwegingen en ontwikkelingen dat ik grote overeenkomsten zie tussen de opstellen in de bundel en die

neo-scholastieke handboeken: het christelijke, trinitaire blijft formeel. Maar er is nog een reden waarom ik een verband leg tussen de neo-scholastieke theologie en de opstellen in de bundel, een reden die ik al aangeduid heb met de verwijzing naar de kennis-kwestie. Een opvallend gegeven in de neo-scholastiek is dat die kennis-kwestie domineert en wel zo, dat geen aandacht aan taal besteed wordt. Dat is des te opmerkelijker omdat Thomas, op wie de meerderheid van de neo-scholastieke theologen zich beroepen, dat wel doet. Dat brengt me tot het punt van de negatieve theologie en ook tot de kritiek die in de inleiding van de bundel verwoord wordt.

5. Negatieve theologie

In die inleiding wordt een verband gesuggereerd tussen de aandacht die er bij onze Thomas-interpretatie is voor de negatieve theologie en de cultuur-filosofische kritiek. Negatieve theologie is zeker bij een aantal filosofen een thema. De bundel *Ons ontbreken heilige namen*, die een weerslag is van een project van de onderzoeksgroep cultuurfilosofie van de KTU, heeft als ondertitel *negatieve theologie in de hedendaagse cultuur-filosofie*.⁸ Op het lustrumcongres van de KTU was één van de workshops gewijd aan de negatieve theologie. Maar zowel in de bundel *Ons ontbreken heilige namen* als in de workshop zijn er fundamentele kanttekeningen geplaatst bij een te gemakkelijk gebruik van 'negatieve theologie'. De tendens bestaat de aandacht van die hedendaagse filosofen op één noemer te brengen met de negatieve theologie zoals die bij Thomas te vinden is. Ik formuleer hier enigszins voorzichtig en beperkt. Vaak wordt die traditionele negatieve theologie verbonden aan Dionysius, Eckhart, Tauler, Angelus Silesius, Johannes van het Kruis, en dan wordt Thomas in deze rij ingevoegd. Ik heb daar mijn vragen bij en daarom ben ik voorzichtig en beperk me tot Thomas. Tegen die tendens om alles op één noemer te brengen verzetten zich theologen. Ik zie twee grote verschillen tussen de negatieve theologie van Thomas en die van de huidige cultuur-filosofen.

Allereerst wordt in die filosofie gewezen op vreemdheid. God

⁸ Ilse N. Bulhof en L. ten Kate (red.), Kampen, 1992.

is een vreemde geworden in de cultuur. De vanzelfsprekendheid van God is verdwenen. Die vreemdheid resulteert in een seculiere samenleving. De suggestie in deze analyse is dat vroeger de zaken gemakkelijker lagen: God was toen heel gewoon. Nu zal ik niet ontkennen dat door wat meestal de secularisatie genoemd wordt er ingrijpende veranderingen in onze cultuur hebben plaats gevonden. Maar door met die maatschappelijke veranderingen de vreemdheid Gods in verband te brengen, wordt over het hoofd gezien dat de verborgenheid Gods een ervaring is van alle tijden, een ervaring die tot het geloof behoort. De negatieve theologie van Thomas heeft met die verborgenheid te maken. De opmerking in de inleiding “dat benadrukt wordt hoe moeilijk het is in onze tijd over God te spreken” is onvolledig en gezien dat andere type van negatieve theologie misleidend.

Vervolgens gaat die filosofische negatieve theologie uit van leegheid en gemis, precies omdat deze uitgaat van de secularisatie. De negatieve theologie wordt negatief genoemd omdat er negatieve ervaringen aan ten grondslag liggen. Maar dat is niet het geval bij de negatieve theologie van Thomas. Bij hem heeft de negatieve theologie te maken met het overstelpende, met de overvloed.

Een ander kritisch punt dat in de inleiding genoemd wordt en dat ik al aan het begin geciteerd heb is dat “de realistische kennisclaims die constituerende vooronderstellingen voor de christelijke levensbeschouwing zijn zich niet laten verenigen met de sterke nadruk op het negatieve karakter van de theologie” (p. 23). Deze kritiek vooronderstelt een tamelijk beperkte visie op kennis. Hoewel wel gezegd wordt dat godskennis “geen puur discursieve kennis is, maar kennis die voortvloeit uit de levende gemeenschap met God” (p. 22), maar dat de manier waarop Thomas het hoe-niet-zijn van God toont ook tot kennis en inzicht leidt, wordt blijkbaar niet gezien. Ik formuleer hier met opzet “de manier waarop”, omdat dat wat uitmaakt. Het is heel verleidelijk de ontkenningen, het verwijderen van wat God niet past, te beschouwen als een procedure die als resultaat een beschrijving oplevert van wat wel past; een procedure dus die van voorbijgaande aard is: eenmaal doorlopen blijft het uitgezuiverde over. Maar dat is niet geval in de discussies die Thomas voert over de niet-samengesteldheid, over de niet-beperktheid, over de niet-veranderlijkheid, over de niet-tijdelijkheid en de niet-veelheid, die

een onderdeel vormen van het tonen van het hoe-niet van God. De eerste discussie over de niet-samengesteldheid is fundamenteel, de andere discussies spellen de consequenties uit van de niet-samengesteldheid. Zo bezien zijn die *quaestiones* een volgehouden conceptuele analyse van een idee. Wanneer Immink stelt: "Voor Thomas van Aquino houdt de eenvoud Gods primair in, dat God op geen enkele wijze samengesteld is"⁹, verbindt hij terecht de laatste *quaestio* uit deze reeks met de eerste. "Dat God op geen enkele wijze samengesteld is", is de reden waarom ik niet spreek over de enkelvoudigheid Gods: dat suggereert toch iets van positieve informatie of een soort beschrijving die bij Thomas niet te vinden is. Het enige dat Thomas in die discussie doet is allerlei vormen van samengesteldheid onderzoeken. Het terugkerend refrein is dat deze vormen niet op God van toepassing zijn en dus ontkend moeten worden. Het resultaat van die serie ontkenningen vat Thomas dan als volgt samen: het is duidelijk dat God op geen enkele manier samengesteld is (*nullo modo compositus*), maar helemaal enkelvoudig (*omnino simplex*) (*ST* I, q. 3, a. 7, c). Thomas geeft geen argument voor de enkelvoudigheid, maar geeft enkel argumenten tegen de samengesteldheid. Met "enkelvoudig" wordt niet méér informatie gegeven dan in de serie ontkenningen naar voren is gekomen en wordt dus ook geen beschrijving gegeven, laat staan een positieve beschrijving. Dat betekent dus niet dat er geen kennis opgedaan is in die serie ontkenningen en in die andere discussies die volgen. Dat betekent wel dat voor Thomas de niet-samengesteldheid en daarmee de niet-beperktheid, de niet-veranderlijkheid, de niet-tijdelijkheid, de niet-veelheid als implicaties ervan geen eigenschappen zijn van God en dat de traditie die deze wel zo verstaat zich ten onrechte op Thomas beroept.

Om dit te verduidelijken wil ik op een ander aspect wijzen dat in de eerder genoemde kritiek onderbelicht blijft en wat ik voor het gemak maar het commentaar-karakter noem van dit tonen van het hoe-niet zijn van God. Thomas beweegt zich namelijk op een abstracter niveau dan het niveau van de ervaring, maar hij beweegt zich op het niveau dat als het ware onder die ervaring ligt. Dat is te zien aan de

⁹ idem, p. 100.

vormen van samengesteldheid die hij bespreekt. Dat is ook te zien aan een opmerking die hij maakt in het kader van zijn discussie van de niet-veranderlijkheid. Een van de argumenten voor de veranderlijkheid Gods is een citaat uit Augustinus' commentaar op Genesis: "de Schepper Geest beweegt zich". In zijn reactie op dat citaat zegt Thomas dat Augustinus hier een Platoonse manier van spreken gebruikt, waarbij elk handelen 'beweging' wordt genoemd, ook begrijpen, willen, liefhebben. Als je zo 'bewegen' gebruikt, kun je zeggen dat God zichzelf beweegt, omdat God zichzelf kent en bemint - [uit de keuze van begrijpen en liefhebben blijkt weer hoe trinitair Thomas over God denkt en spreekt.] Maar, voegt hij eraan toe, ik praat anders over beweging en verandering, namelijk in termen van potentialiteit (*ST I*, q. 9, a. 2, ob. 1 en ad 1m). Thomas praat m.a.w. over dat wat onder alle verandering en beweging aangenomen moet worden om verandering en beweging te kunnen begrijpen. Dit is niet meer het niveau van beschrijven. Maar dat betekent niet dat hier geen kennis opgedaan kan worden, ook al is dat een kennis van het hoe-niet.

Ik heb zojuist de term commentaar-karakter gebruikt; die moet ik nog nuanceren. Ik heb laten zien dat Thomas zich op een niveau van denken en spreken beweegt dat als het ware onder het niveau van de ervaring ligt en dat niveau verheldert, uitlegt, structureert. Er zit nog een andere kant aan dat commentaar. Voorondersteld in die hele analyse is het spreken van de Schrift en het geloof van de kerk. Thomas begint niet met de liefde Gods, met de rechtvaardigheid Gods of met de heiligheid Gods, maar hij begint met een analyse op een ander niveau om er voor te zorgen dat wanneer we over de liefde, rechtvaardigheid of heiligheid Gods nadenken, we nadenken over de liefde, rechtvaardigheid en heiligheid van GóD. Dat brengt me tot een laatste punt in verband met die kritiek dat de nadruk op de negatieve theologie niet te verenigen is met de constitutieve vooronderstellingen van het geloof.

De reden waarom Thomas in de *Summa* zo zijn godsleer begint heeft alles te maken met de geloofsbelijdenis dat God de schepper van hemel en aarde is, begin en eind van alles en dus anders dan alles. In die geloofsbelijdenis wordt niet alleen iets beleden over in het begin, maar over God die als schepper, verlosser en voltooiër is. Anders geformuleerd, in die geloofsbelijdenis wordt het ongehoorde,

het onverwachte en voortdurend verrassende van onze God beleden. Dat ongehoorde, onverwachte, verrassende is terug te vinden in de parabels die Jezus vertelt en in de manier waarop hij handelt. Dat ongehoorde, onverwachte, verrassende is de kern van de incarnatie van de Zoon en de inwoning van de Geest. Dat ongehoorde, onverwachte, verrassende heeft vanaf het begin van de kerk centraal gestaan in de discussies over orthodoxie. Dat ongehoorde, onverwachte, verrassende is de voortdurende bron van de sacramenten.

6. Slot

Zijn de opstellen in de bundel het descriptivisme voorbij? Nee, daarvoor is de behandeling van de zgn. attributen van God te weinig negatief, daarvoor is er te weinig aandacht voor wat wel en wat niet gezegd kan worden, daarvoor is er nog te veel het ideaal van het beschrijven. Ik weet dat ik nu de titel van deze dag anders interpreteer dan in de aankondiging, maar het descriptivisme zoals ik het nu versta, een poging om de eigenschappen Gods zo precies mogelijk te beschrijven, vind ik belangrijker, vind ik problematischer dan het descriptivisme verstaan als het weergeven van wat anderen hebben gezegd. Is hier sprake van een terugkeer naar de neo-scholastiek? Ja, helaas, daarvoor is de behandeling van de zgn. attributen van God te weinig christelijk, te weinig trinitair. En, zoals hopelijk duidelijk is geworden: dit zijn twee kanten van dezelfde medaille.

TOT HET GOEDE BEPAALD

Anne-Mie Jonckheere over de predestinatie bij
Thomas van Aquino

P. Valkenberg

Het proefschrift waarop Anne-Mie Jonckheere op 29 juni 1995 in Tilburg promoveerde, is zo'n boek dat de betekenis van zijn titel pas op de laatste bladzijden verraad: *God als vrij-geleide voor goed leven en handelen*¹.

De titel is het resultaat van een langdurig, soms moeizaam, maar knap en consciëntieus uitgevoerd onderzoek. Het is ook het resultaat van een meer-omvattend zoekproces dat de auteur langs diverse plaatsen en leermeesters gevoerd heeft, tot zij in Tilburg een vast punt vond voor haar onderzoek, en in Turnhout (samen met Walter) een vast punt voor haar leven.² Waar het proefschrift een afsluiting vormt van het beperktere zoekproces naar teksten van Thomas van Aquino, is het meer-omvattend zoekproces naar de betekenis van de theologische achtergrond voor goed leven en handelen uiteraard nog niet afgesloten.

In een wetenschappelijke bespreking is het niet gepast, nader op de biografische details in te gaan. Daarom beperk ik me tot de vermelding dat Mw. Jonckheere in Leuven wijsbegeerte en theologie gestudeerd heeft, hetgeen afgerond werd met een licentiaatsverhandeling over *satisfactio* als soteriologische metafoor in Thomas van Aquino's *Summa Theologiae* (1987). Daarna begon zij bij de onderzoeksgroep Thomas van Aquino in Utrecht aan het opzetten van een promotie-onderzoek, hetgeen uiteindelijk leidde tot de honorering

¹ Anna-Maria Jonckheere, *God als vrij-geleide voor goed leven en handelen: Thomas van Aquino's systematische teksten over de predestinatie*, Tilburg: Tilburg University Press, 1995, xiv-376p., ISBN 90-361-9805-4, f 68,50.

² Zoals de auteur zelf in haar "Woord vooraf" vermeldt.

door NWO van de onderzoeks-aanvraag bij Prof. Dr K.-W. Merks in Tilburg, waarvan het voorliggende boek het resultaat is.

Aan het begin van deze bespreking schreef ik al dat het boek het geheim van zijn titel pas aan het einde verraadt. Ik zal deze opbouw respecteren, en ook in deze bespreking geleidelijk toewerken naar de onthulling van het verband dat er bestaat tussen Gods voorbestemming en menselijk handelen, volgens Thomas van Aquino althans, in de interpretatie van Jonckheere. Ik zal daarbij niet strikt onderscheiden tussen weergave en kanttekeningen mijnerzijds. Wel zal ik besluiten met het memoreren van twee vragen die bij het proefschrift gesteld kunnen worden, en die bij de verdediging ervan in de Maranathakerk in Tilburg ook daadwerkelijk gesteld zijn.

De opbouw van het boek van Jonckheere is als volgt: in het eerste hoofdstuk wordt een bestandsopname gemaakt van de secundaire literatuur over Gods predestinatie bij Thomas van Aquino. Het tweede en meest omvangrijke hoofdstuk bevat vervolgens een analyse van de predestinatieteksten van Thomas binnen hun context. Het derde hoofdstuk lijkt mij de kern te zijn van het boek; hierin wordt gesproken over de fundamentele opties en ontwikkelingen in de geanalyseerde teksten. In het vierde hoofdstuk, tenslotte, wordt een verband gezocht tussen Gods voorbestemming en het terrein van de ethiek. Het geheel wordt omkaderd door een inleiding en een epiloog over de betekenis van Thomas van Aquino voor de godsleer aan het einde van de twintigste eeuw, en afgesloten door middel van een bibliografie, een lijst van afkortingen en een summary.

Het eerste hoofdstuk geeft een overzicht van hetgeen eerder in de twintigste eeuw geschreven is over predestinatie bij Thomas van Aquino. De oogst beperkt zich tot een achttal teksten, waarvan de twee eerste in het Nederlands gesteld zijn: een studie van de dominicaan C. Friethoff uit 1925, en een monografie van de gereformeerde A. Polman uit 1936. In beide werken worden verbanden gelegd met de predestinatieleer van Calvijn. Onder de auteurs van de overige studies zijn beroemdheden in diverse theologische tradities, zoals R. Garrigou-Lagrange (1936), K. Barth (1942) en W. Pannenberg (1954). Maar de meeste invloed op de studie van Jonckheere heeft de auteur uitgeoefend die als laatste

genoemd wordt, en die meerdere studies op dit terrein op zijn naam heeft staan, de katholieke theoloog Otto Hermann Pesch, die in de context van de Hamburgse reformatorische theologie hoogleraar systematische theologie was. Op zijn *Theologie der Rechtfertigung* (1967) en het hoofdstuk over predestinatie uit zijn bundel opstellen over Thomas van Aquino (1988) komt Jonckheere meermaals terug³.

Aan het einde van het overzicht luidt de conclusie dat er eigenlijk op het gebied van de predestinatieleer bij Thomas van Aquino nog veel onontgonnen is. De belangrijkste omissies zijn dat er nog nooit een systematische studie is gemaakt van alle teksten van Thomas, dat deze nog nooit in hun historische inbedding bestudeerd zijn, dat ze doorgaans vanuit de theologie over de genade gelezen zijn, en dat ze zelden vanuit de context van de godsleer gelezen zijn. Drie van deze vier omissies zouden kunnen worden samengevat met: gebrek aan aandacht voor de structurele context van de teksten van Thomas. In deze omissies voorziet de studie van Jonckheere naar de mening van deze recensent. De vierde omissie betreft het gebrek aan aandacht voor de historische context van de teksten van Thomas; deze omissie blijft naar mijn mening ook na de studie van Jonckheere staan.

Aan de samenhang tussen de teksten van Thomas van Aquino over predestinatie, en de structurele context waarbinnen deze teksten gelezen moeten worden, is dan ook het tweede hoofdstuk van het proefschrift gewijd. Twee reeksen teksten van Thomas van Aquino worden erin besproken: vooreerst een uitvoerige reeks teksten die uit de godsleer stammen; vervolgens een beperktere reeks teksten die uit de christologie afkomstig zijn.

In de eerste reeks worden vijf teksten in chronologische

³ O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Main, 1967; "Prädestination oder: Die Aufgabe der Theologie", in ID., *Thomas von Aquin: Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie: Eine Einführung*, Mainz, 1988, pp. 254-283. Ik heb de citaten niet geteld, maar ik heb sterk de indruk dat Pesch (afgezien van Thomas zelf) de meest geciteerde auteur is bij Jonckheere. In ieder geval is zijn behandeling van Thomas van Aquino net als bij Jonckheere gericht op het opsporen van speculatieve breuklijnen, zoals deze laatste dat noemt (reeds in de inleiding, p. 2).

volgorde besproken: *Scriptum super libros Sententiarum* I, distincties 40 en 41; *Quaestiones disputatae de veritate*, de kwesties 6 (en 7); *Summa contra gentiles* III, hoofdstuk 163; *Summa theologiae* I, kwestie 23 (en 24), en tenslotte *Quaestiones de quolibet* XI, q.3 en XII, q.3⁴.

Voor een poging om deze teksten geduldig te lezen en te beproeven moet men uiteraard de uitgebreide behandeling van Jonckheere zelf lezen; zelfs een poging om hieraan in mijn bespreking maar enigszins recht te doen, is bij voorbaat onvoldoende. Daarom beperk ik mij tot enige saillante punten. In de eerste plaats: Thomas richt zich in zijn bespreking van de predestinatie op God als de predestinerende, en veel minder op mensen als de gepredestineerden. In de tweede plaats: predestinatie is altijd een bestemming ten goede; er is ook een bestemming ten kwade, maar deze is niet gelijk-oorspronkelijk bij God aan de bestemming ten goede. In de derde plaats: er is geen tegenstrijdigheid tussen goddelijke voorbestemming enerzijds en menselijk vrij handelen anderzijds, omdat deze twee geen gelijksoortige oorzaken betreffen.

Nu is het niet zo dat het geheel van de teksten op eenzelfde manier doorlopen wordt; met name bij de lezing van *Summa theologiae* I, q. 23 a.4 en 5 blijkt de tekstlezing op weerbarstigheden te stuiten, hetgeen dan ook een uitgebreide behandeling (pp. 135-158) vergt. Met behulp van Pesch wijst Jonckheere op de ambivalentie van Thomas' verwerpingsconcept: dat God het kwade 'toelaat' is geen oplossing van het probleem, maar een boekstaving ervan⁵. Ook is er de voor de huidige tijd aanstootgevende behandeling van I Timotheüs 2,4 waarbij de algemene heilswil van God door Thomas geformuleerd

⁴ De titel van de laatste verzameling wordt door Jonckheere overigens hardnekkig *Quaestiones de quolibet* genoemd, waarschijnlijk onder invloed van het grammaticaal wel correcte *Quaestiones quodlibetales* (zie bij Jonckheere, p. 168).

⁵ Pesch spreekt over *begriffliche Festschreibung*, hetgeen door Jonckheere onvertaald wordt gelaten (p. 140) of vertaald wordt met "vast-schrijving" (p. 31). Dit laatste is natuurlijk geen Nederlands. Mijns inziens bedoelt Pesch in de aangehaalde passage uit *Thomas von Aquin*, p. 152 dat Thomas een taalkundig signaal afgeeft dat het probleem onoplosbaar is. Het woord 'toelaten' is dus een codificatie of boekstaving van dit signaal.

wordt als de voorafgaandelijke wil (een term, ontleend aan Johannes van Damascus) die echter bij hem bijna weggedrukt wordt door de consequente wil, volgens welke slechts sommigen gered worden. Ook hier is volgens Pesch sprake van een codering die aangeeft dat er een voor Thomas onoplosbaar probleem ligt. Evenzo stelt Thomas dat de feitelijke ongelijkheid van mensen niet in tegenspraak is met Gods rechtvaardigheid, een antwoord dat door Jonckheere in een zeldzaam blijk van emotionele betrokkenheid “onthull/tsend” genoemd wordt (p. 150). Wederom wordt Pesch te hulp geroepen om een belangrijke problematiek te verwoorden: voor Thomas is de predestinatie van deze en de reprobation van gene nooit een existentieel probleem; hij kent slechts de dwaling, niet de vertwijfeling. Of, zoals Jonckheere even verderop het fundamentele hermeneutische verschil onder woorden brengt: “De gedachte dat niet allen tot de gelukzaligheid zijn gepredestineerd, blijkt voor Thomas niet problematisch te zijn” (p. 163).

Er is nog een tweede serie teksten, en wel teksten in een christologische context. Deze serie bestaat uit enkele korte teksten uit het derde boek van het *Scriptum* (III, d.7 q.3 en d.10 q.1 en q.3) en de *Summa theologiae* (III q.24). Deze teksten bedoelen vooral recht te doen aan het spreken van de Schrift, waarin van de predestinatie van Christus als Zoon Gods sprake is, volgens de vulgaat-vertaling van Romeinen 1,4.

Het derde hoofdstuk is, zoals gezegd, naar mijn interpretatie het kernhoofdstuk. Hierin worden drie vragen gesteld: wat zijn de fundamentele theologische opties die in de teksten naar voren komen? zijn er in de teksten ontwikkelingen aan te geven? en: welke open vragen blijven er over?

De vraag naar de fundamentele theologische opties wordt uiteengelegd in twee subvragen waaraan twee delen van hoofdstuk drie besteed worden. In het eerste deel gaat het over de hermeneutische praktijk van Thomas, en in het tweede deel over zijn systematische keuzen. Bij het lezen van deze terminologie bekwam mij het gevoel dat Jonckheere hier blijk geeft van een niet geheel bereflecteerde hermeneutische keuze. Terwijl ze, voor zover ik kan zien, in haar behandeling van de teksten van Thomas altijd heel attent is op een structurele leeswijze waarin de grondopties van Thomas naar voren

komen, is ze niet zo attent op haar eigen grondopties, waardoor ze niet bereflecteert waarom ze spreekt over 'fundamentele theologische opties', 'hermeneutische praktijk' en 'systematische keuzen'. Ik heb al eerder gezegd van mening te zijn dat haar grondopties voortkomen uit een door Pesch beïnvloede hermeneutische leeswijze⁶, en ik zie ook geen reden om met die keuze niet in te stemmen, maar ik merk dat ik op deze plaats graag een fundamentele beschouwing ingelast had gezien die de overwegingen zou hebben aangegeven die tot deze keuze geleid hebben.

Onder 'hermeneutische praktijk' verstaat Jonckheere de systematische uiteenzetting door Thomas van een traditioneel theologoumenon in het kader van zijn schriftuurlijke aanknopingspunten. Dit betekent dat ze eerst de schriftuurlijke achtergrond van de terminologie 'predestinatie' nagaat, en vervolgens de wijze waarop Thomas met deze achtergrond omgaat. Hetzelfde gebeurt vervolgens voor de verwerking van dit begrip in de theologische traditie. Hier sluipt echter een onduidelijkheid binnen: het vooropstellen van een paragraaf over de schriftuurlijke achtergrond voor de paragraaf over Thomas' omgang daarmee leidt tot de verwachting dat het in de eerste paragraaf gaat over de (Hebreeuwse en Griekse) Schriften, en in de tweede paragraaf over het gebruik dat Thomas maakt van de Vulgata-vertaling van deze Schriften. In feite lopen beide paragrafen echter door elkaar, waardoor niet echt duidelijk is of de auteur nu, onafhankelijk van Thomas, een overzicht wil geven van de geschiedenis van een theologische term, of dat ze een overzicht wil geven van de term zoals deze voorkomt in de bronnen zoals deze Thomas ter beschikking stonden. In deze paragrafen kom ik nogal

⁶ Daarnaast heb ik het vermoeden dat een aantal van de hermeneutische keuzes ook wel eens zouden kunnen teruggaan op de theologie van Edward Schillebeeckx. Ik heb hiervoor echter geen andere grond dan een zekere taalkundige verwantschap (zie bijvoorbeeld de titel van Hoofdstuk III A op p. 181). Voorzover ik kan nagaan, verwijst Jonckheere echter slechts tweemaal naar Schillebeeckx (p. 194 en 201), in beide gevallen naar zijn artikel "De bronnen van de theologie volgens Thomas", in *Openbaring en Theologie*, Bilthoven, 1964, pp. 159-170.

eens generaliserende beweringen⁷ tegen die naar mijn mening niet gedragen worden door voldoende historisch onderzoek. Ook in de volgende paragraaf over het traditie-materiaal wordt weer tussen twee perspectieven gewisseld: de ene keer gaat het om de keuzes die Thomas maakt bij zijn omgang met zijn *auctoritates*; de andere keer suggereert een opmerking als dat er nergens aan de predestinatiestryd uit de negende eeuw wordt gerefereerd, weer een perspectief dat onafhankelijk is aan dat van Thomas. Een dergelijke losse opmerking maakt duidelijk dat Jonckheere soms enig historisch perspectief in haar studie wil brengen; maar gelukkig blijft het in dit opzicht bij die enkele opmerking, want de auteur is duidelijk sterker als systematica dan als historica.

Het meest belangrijke onderdeel van het onderzoek naar de fundamentele theologische opties wordt dan ook gevormd door het tweede onderdeel van het derde hoofdstuk, waarin de systematische opties van Thomas, zoals ze door Jonckheere uit de teksten gedestilleerd zijn, worden uiteengezet. Het zijn er drie. Om te beginnen de keuze om de predestinatieleer te behandelen in het kader van de godsleer en niet in het kader van de leer over de genade. Gevolg van deze keuze is dat God centraal staat, en niet de mens. Dit betekent ook dat het zwaartepunt van de predestinatie niet komt te liggen op het vlak van de menselijke geschiedenis, maar op een niveau dat deze geschiedenis omvat en daaraan vooraf gaat. Door deze beslissing onderscheidt Thomas zich van de discussie over de predestinatie tussen Augustinus en zijn tegenstanders. Dit heeft ook tot gevolg dat het geloofsbiografisch moment (Augustinus) of de aanvechting (Luther) als achtergrond van dit denken bij Thomas niet in beeld is. De tweede grondbeslissing is dat Thomas predestinatie ziet als een onderdeel van Gods voorzienigheid, en daarmee een specifiek op de mens gericht onderdeel wordt van Gods universele ordening van het geschapene. Dit kosmisch perspectief van Gods voorzienigheid

⁷ Bijvoorbeeld: "Alle oosterse en antieke godsdiensten hanteerden de voorstelling dat de godheid zich in haar verhouding tot wereld en mens van een hemelse boekhouding bedient" (p. 186); "Uit het bovenstaande summiere overzicht mag duidelijk zijn dat de Schriften geenszins de drager zijn van een geprofileerd predestinatieconcept, laat staan de tolk van een welomschreven predestinatieleer".

zorgt er ook voor dat de verscheidenheid van de schepselen een functie krijgt binnen de ordening van de schepping. Dit verklaart de relatieve rust waarmee Thomas over verwerping kan spreken: "Ofschoon Thomas zich in acht neemt voor vlakke parallellen tussen de natuurlijke wezens en de redelijke, ethisch verantwoordelijke mens, komen de verworpenen in zijn teksten naar voor als de menselijke variant van wat op natuurlijk niveau de deficiënte schepselen zijn" (p. 243)⁸. De derde optie tenslotte is het bepalen van de figuur van Christus als de openbaring van Gods predestinatie van de mensheid⁹.

De tweede vraag van het derde hoofdstuk was, of er ook sprake is van een bepaalde ontwikkeling in de teksten van Thomas over predestinatie. Jonckheere noteert vier ontwikkelingen: een begrippelijke en thematische concentratie; een meer consistente verhouding tussen de predestinatie en de voorzienigheid; een geprononceerd funderen van de predestinatie, de uitverkiezing en de verwerping in Gods liefde; en een klemtoon op Gods initiatief bij de uitverkiezing en de verwerping. Alle vier deze ontwikkelingen worden duidelijk geadstrueerd uit het gelezen tekstmateriaal, en zijn ook in overeenstemming met hetgeen andere leden van het Thomas-Instituut over ontwikkelingen in de geschriften van Thomas hebben gepubliceerd. Toch heb ik ook hier weer een hermeneutisch probleem: als Jonckheere stelt (p. 250) dat "een aantal van de speculatieve spanningen tussen de definiëring van de predestinatie en deze van de voorzienigheid ... speculatief weggewerkt (worden)", dan komt deze observatie niet voort uit een historische lezing van de teksten, maar uit

⁸ Ofschoon het volkomen buiten de orde van deze bespreking valt, vind ik het verhelderend te bedenken dat precies dit probleem een hoofdrol speelt in de bezwaren die vertegenwoordigers van de christelijke kerken en theologie tegenwoordig wel eens uiten tegen de religiositeit van New Age: in zekere zin is dit een zeer onbarmhartige religiositeit, voorzover gesteld wordt dat menselijke gebreken voortkomen uit de plaats die zij in het geheel van de kosmos innemen.

⁹ Ik moet bekennen dat deze derde optie voor mij niet zo uit de verf komt. Jonckheere besteedt er ook even weinig ruimte aan (pp. 244-248) als aan de lezing van de christologische teksten in hoofdstuk 2 (pp. 170-179). Wellicht ligt de verklaring in haar conclusie dat Thomas' toepassing van de term 'predestinatie' op Christus een vrij 'externe' indruk nalaat.

de systematische presumptie dat Thomas in zijn latere teksten een beter gelukte systematisering voorlegt dan in zijn eerdere teksten. Dit is natuurlijk een geoorloofde veronderstelling, maar als zij niet voldoende wordt bereflecteerd, leidt zij tot een zekere gemakzucht. De oplossingen voor de problemen waarmee een tekst ons confronteert worden dan niet meer gezocht in een steeds herhaald lezen van dezelfde tekst waarbij onze vooronderstellingen zo veel mogelijk worden weggewerkt, maar in het postuleren van speculatieve spanningen die in latere werken van Thomas progressief worden weggewerkt. Ik zeg niet dat Jonckheere zich aan deze gemakzucht heeft bezondigd, maar het procedé staat wel open voor kritiek van hen die menen dat Thomas met andere vooronderstellingen gelezen moet worden.

Op de bladzijden 258-263 formuleert de auteur de samenvatting van haar onderzoek. Zij ziet het predestinatieconcept bij Thomas als een uit drie 'lagen' samengesteld concept. De eerste laag is de vraagstelling zoals ze bij Augustinus naar voren komt, waarin een verbinding wordt gelegd tussen Gods voorbestemming en de menselijke biografie. De tweede laag is de voor de scholastieke theologie fundamentele distinctie tussen Schepper en schepselen, en in verband daarmee het bedenken van het verschil tussen Gods omvattend handelen en het handelen van schepselen. De derde laag sluit op de tweede aan, en betreft de voor Thomas eigen uitwerking van predestinatie als een facet van Gods voorzienigheid, waardoor Gods heilsplan voor de redelijke wezens binnen Gods heilsplan voor de gehele schepping een eigen accent verkrijgt¹⁰. De speculatieve

¹⁰ Dit laatste wordt door Jonckheere opgevat als de actuele achtergrond voor Thomas' spreken over predestinatie: "Thomas plaatst nl. het traditionele leerstuk over de predestinatie in de context van de actuele confrontatie met het aristotelisch wereldbeeld, en inz. met de islamitische en joodse interpretaties hiervan (waarin Gods voorzienigheid, aan christelijke normen gemeten, onvoldoende breed wordt opgevat)." Tegen de zin tussen haakjes heb ik bezwaren, omdat deze suggereert dat er inzake de voorzienigheid christelijke normen zouden zijn die anders zijn dan islamitische en joodse normen. In de eerste plaats is dit volgens mij niet zo, en in de tweede plaats gaat het daar ook helemaal niet om. De verbreding van het voorzienigheidsbegrip bij

spanningen zijn nu toe te schrijven aan het verschil tussen de eerste laag en de volgende lagen. Op dit punt gekomen had Jonckheere haar proefschrift kunnen afsluiten. Maar zij ziet toch nog drie vragen die door het voorgaande worden opgeroepen, en die zij in een vierde hoofdstuk alsnog wil beantwoorden. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken dat dit vierde hoofdstuk tot stand gekomen is doordat haar promotor moraaltheologie doceert, en geen dogmatische theologie. Dat wil overigens niet zeggen dat het vierde hoofdstuk nutteloos zou zijn; maar ik constateer wel een breuk in het proefschrift, die het vierde hoofdstuk min of meer het karakter geeft van een door de geschiedenis van het onderzoek bepaald aanhangsel.

De drie vragen die de richting geven aan het vierde hoofdstuk kunnen als volgt worden samengevat: als predestinatie voor Thomas primair een specifiek facet is van Gods heilsplan dat op de ordening van de gehele schepping gericht is, hoe is dan de verhouding tussen deze voorafgaande bepaling omtrent mensen en het feitelijk menselijk handelen? Met andere woorden: wat is de verhouding tussen deze theologische bepaling en haar ethische dimensie?

Na geconstateerd te hebben dat het thema van de predestinatie in het ethische gedeelte van de *Summa theologiae* eigenlijk geen uitdrukkelijke rol speelt, gaat Jonckheere na of er sprake is van impliciete relaties tussen het predestinatiedenken en de theologische ethiek. Dit gedeelte is in feite een herlezing van de *prima secundae* uit de *Summa theologiae*, en het neemt het overgrote deel van het vierde hoofdstuk in beslag. Gaandeweg begonnen mij de veelvuldige Duitse citaten steeds meer op te vallen, zodat ik het gevoel kreeg dat er in zekere zin sprake is van een stijlbreuk tussen de eerste drie

Thomas heeft niets met specifiek-christelijke normen te maken, maar met het feit dat de christelijke traditie in de persoon van Thomas van Aquino correcties kon doorzetten die onder invloed van islamitische en joodse theologen en wijsgeren reeds eerder gemaakt waren op het voorzienigheidsbegrip in het denken van Aristoteles. Met andere woorden: Thomas trekt de lijn door die door Maimonides reeds was ingezet. Vergelijk D.B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, 1986; vergelijk ook de weergave in *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 189-217.

hoofdstukken van het proefschrift en het vierde hoofdstuk. Terwijl er in de eerste drie hoofdstukken sprake is van zelfstandig onderzoek dat methodisch gestuurd wordt door een aantal inzichten van O.H. Pesch, lijkt het er in dit vierde hoofdstuk op alsof Pesch samen met enkele andere auteurs ook de inhoudelijke sturing voor het betoog levert. Ook hier kan de wordingsgeschiedenis van het onderzoek natuurlijk een verklaring geven voor het verschil in stijl, maar het blijft toch een opvallend gegeven¹¹.

De conclusie van deze tocht door de theologische ethiek van Thomas van Aquino wordt aan het einde in een drietal stellingen geformuleerd. Deze stellingen vormen tevens het antwoord op de vragen die aan het einde van het derde hoofdstuk open bleven, en ze vormen tevens de verklaring voor de titel van het boek.

Eerste stelling: Gods heilsordering ten opzichte van de mens is het onderliggend uitgangspunt van de *prima secundae*: natuurlijk gaat het daarin om het handelen van de mens, maar dit wordt gezien vanuit het grondperspectief van de werkzaamheid Gods, en wel zodanig dat het menselijk handelen in zijn grondstructuur openbaring is van Gods heilsordering.

Tweede stelling: De relatie tussen de goddelijke heilsordering uit het predestinatiedenken en het historisch menselijk handelen is een 'dwarsverbinding'. Dat wil zeggen: de schepsellijke dimensie van Gods bepalende ordening manifesteert zich niet in het concrete handelen, maar in de grondstructuur ervan. Er is dus tussen Gods heilsordering en het menselijk historisch handelen geen rechtstreekse verbinding, maar een dwarsverbinding¹². Als een soort voetnoot

¹¹ Tussen p. 267 en 331 telde ik, afgezien van talrijke citaten in de voetnoten, 61 Duitse en 45 Latijnse citaten in de lopende tekst. De Latijnse citaten zijn uiteraard van Thomas afkomstig; de Duitse citaten zijn merendeels afkomstig van O.H. Pesch, van K.-W. Merks, de *Doktorvater*, en van E. Schockenhoff en in mindere mate van W. Kluxen en T.-A. Deman.

¹² Aldus Jonckheere, p. 333, met een verwijzing naar Van Dale: "het in verband brengen van elementen die niet rechtstreeks met elkaar verbonden zijn". Een beeldspraak als deze is natuurlijk altijd aanvechtbaar. Ik acht de beeldspraak gelukkig voor zover het de indirectheid van de relatie tot uitdrukking brengt, maar ongelukkig voorzover ze suggereert dat er een zichtbare verbinding tot stand komt, of dat er een verbinding tussen twee

voegt Jonckheere hieraan nog het volgende toe: “Deze gedachte maakt het gelijk uit van interpretaties waarin het ethisch denken uit de *prima secundae* als ‘autonoom’ wordt beschreven”¹³.

Derde stelling: Gods predestinatie kan worden omschreven als het goddelijke ‘vrij-geleide voor goed leven en handelen’. Gods predestinatie stuwt het menselijk handelen, in de grondstructuren van het mens-zijn zelf, in de richting van wat ethisch verantwoord is; de wijze waarop deze leiding gestalte krijgt, is die van de menselijke vrije wil waarin Gods predestinatie aanwezig is op de wijze van een vrijgeleide. Ziehier, op de laatste bladzijde van het vierde deel, de onthulling van de titel: Gods predestinatie maakt mensen een vrije doortocht mogelijk, waarin de mens niet alleen niet gedwongen wordt en zelfstandig blijft, maar ook behoed wordt voor kwaad of vijandigheid¹⁴.

Precies dit laatste element vormt een van de twee belangrijke bezwaren die tegen het proefschrift van Jonckheere kunnen worden

gelijksortige elementen tot stand komt. Mijns inziens zou het woord “draagvlak”, dat op dezelfde bladzijde gebruikt wordt, beide misverstanden minder gemakkelijk kunnen laten opkomen.

¹³ Ibid., p. 334. Met verwijzing naar F. Böckle, A. Auer, B. Bujo, maar vooral natuurlijk naar K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie: Strukturmomente eines ‘autonomen’ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf, 1978. In een uitgebreide voetnoot voegt zij toe, hoe hier het begrip ‘autonoom’ moet worden verstaan: de ‘autonome’ grondstructuur van het ethische verwijst vanuit haar eigen interne dynamiek naar God als haar laatste fundament (cf. p. 281). Wijselijk gaat Jonckheere hier een bespreking van de omstredenheid die dit begrip ‘autonomie’ o.a. door de encycliek *Veritatis Splendor* (1993) gekregen heeft, uit de weg.

¹⁴ Ook in dit geval verantwoordt Jonckheere zich met een beroep op Van Dale (p. 337). Het aspect van ‘behoeden voor vijandigheid’ dat zij als een vondst beschouwt, leidt bij mij echter weer tot een probleem. In alle voorbeelden blijkt dat een vrijgeleide functioneert op vijandig gebied. Met andere woorden: de beeldspraak suggereert toch dat het aardse leven onder de feitelijke macht staat van het kwade, een macht die God aan het kwade heeft toegestaan. Daarmee keert de problematiek van Gods ‘toelaten’ van het kwaad weer terug.

ingebracht en ook ingebracht zijn. "Beseft gij wel het gewicht van het kwaad?", zou men met een parafrase op Anselmus, maar natuurlijk ook op Augustinus en Luther kunnen zeggen. Maar de kritiek richt zich eigenlijk niet op Jonckheere, doch op Thomas van Aquino zelf. Heeft Thomas het kwaad wel goed gepeild, en is hij er niet te snel aan voorbij gegaan door het te beschouwen als een privatie van het goede? Over deze vraag is al vaker nagedacht¹⁵. Jonckheere verdedigt zich meerdere malen tegen deze aantijging met de opmerking dat Thomas het kwaad serieus genoeg neemt, omdat hij immers een intrinsieke band legt tussen zonde en het verschuldigd-zijn van straf (o.a. p. 337). Inzichtelijker lijkt mij echter het antwoord dat Thomas nu eenmaal de dramatiek van de aangevochtenheid, zowel over het gewicht van de zonde (Augustinus, Luther) als over het lot van de verworpenen niet kent. Deze laatste aangevochtenheid is natuurlijk bij uitstek een kenmerk van de theologie aan het einde van de twintigste eeuw, waarop Jonckheere in haar epiloog terugkomt. Daar betoogt zij dat er natuurlijk veel tegen de benadering van Thomas spreekt, met name het weet hebben van de huiveringwekkende vernietiging die nog nooit zo duivels geweest is, maar ook nog nooit zozeer als onmenselijk ontmaskerd is als in onze eeuw. Maar tegelijk ziet zij in de benadering van Thomas een bijdrage die onze moderne theologie zou kunnen helpen, en dat is met name het bij Thomas duidelijk uitgesproken besef dat kwaad en goed niet gelijk-oorspronkelijk zijn (p. 343). Met andere woorden (en nu in mijn termen samengevat): de betekenis van Thomas' predestinatieleer is dat mensen tot het goede bepaald zijn, en het kwade dus nooit een aan het goede gelijke mogelijkheid kan zijn. Daarmee is naar mijn mening het eerste fundamentele bezwaar gepareerd: Thomas heeft nu eenmaal een minder existentiële benadering die voor moderne theologen gemakkelijk koel en afstandelijk overkomt. Maar juist daarom kan deze benadering ons helpen om de theologische dimensie van het kwaad als datgene waartoe God ons niet bepaald heeft, te kunnen onderkennen.

Het tweede bezwaar betreft de methode van het proefschrift: is de methode van het opsporen van speculatieve breuklijnen

¹⁵ Cf. R. te Velde (red.), *Thomas over goed en kwaad*, Baarn, 1993 (Annalen van het Thijmgenootschap 81/1).

filosofisch gesproken eigenlijk geen zwakbodem? Ik persoonlijk ben niet van mening dat het een zwakbodem betreft, behalve wanneer deze methode al te gemakkelijk en al te weinig bereflecteerd wordt toegepast. Waar dat gevaar dreigt, heb ik het in het bovenstaande ook gesignaleerd. De keuze voor een hermeneutische benadering is natuurlijk zeer verdedigbaar en ook zeer klassiek, zeker in de Duitstalige interpretaties van Thomas. Maar daarmee kom ik aan een andere zwakte van het proefschrift: het is wat eenzijdig op de Duitse traditie georiënteerd, en zeker in het vierde hoofdstuk zijn daarvan de consequenties duidelijk zichtbaar. Jonckheere is vertrouwd met de Duitstalige moderne hermeneutische Thomas-interpretaties, en laat hier en daar blijken ook met de (vooral wat oudere) interpretaties uit het Franse taalgebied vertrouwd te zijn. Maar ik mis eigenlijk de bijdrage van de meer analytische angelsaksische Thomas-interpretaties¹⁶. Natuurlijk kan men niet verwachten dat een promovenda alle methodieken van het Thomas-onderzoek machtig is, maar ook hier geldt dat enige reflexieve aandacht voor de vraag, welke interpretaties men kiest, en waarom sommige wel en andere niet, welkom was geweest. Wanneer de filosoof met zijn kritiek op de van Pesch afkomstige 'breuklijnen-methode' de indruk wilde wekken dat Thomas toch in al zijn teksten alle filosofische mogelijkheden reeds had overzien, doet hij tekort aan de menselijkheid die Thomas bij al zijn afstandelijkheid toch ook moet hebben bezeten. Wanneer hij de indruk wilde wekken dat de promovenda niet op de hoogte was van alle methodieken van Thomas-studie had hij ongetwijfeld gelijk. Gelukkig bezat de promovenda voldoende menselijkheid om het tweede punt toe te geven, en daarmee een discussie over de feilbare menselijkheid van Thomas van Aquino te vermijden.

¹⁶ De bibliografie van secundaire bronnen in het proefschrift (pp. 349-373) bevat 134 Duitstalige publicaties, en 91 Franstalige, tegenover slechts 50 Engelstalige, en 37 Nederlandstalige publicaties.

P.M. HALL OVER THOMAS' NATURRECHTSLEER

M.A.J.M. Buijsen

Sedert het begin van de jaren tachtig is er in de Angelsaksische filosofische wereld een hernieuwde aandacht voor de naturrechtsleer van Thomas van Aquino, zoals die te vinden is in de *Summa Theologiae* (I-II, qq. 90-97). Naar de oorzaken kan gegist worden, maar vermoedelijk is dit een fenomeen dat niet valt los te zien van de door Alasdair MacIntyre geïnstigeerde heropleving van de belangstelling voor de klassieke deugdethiek. Hoe dan ook, naast zeer eigenzinnige studies van mensen als John Finnis en Germain Grisez heeft dit een stroom van hoofdzakelijk Amerikaanse publikaties opgeleverd, doorgaans overigens van hoge kwaliteit, die met elkaar gemeen hebben dat ze zowel expositie als systematische verdediging zijn van Thomas' naturrechtsleer. Halls *Narrative and the Natural Law* vormt in dit opzicht geen uitzondering.¹

De twee grote vragen die volgens de schrijfster in een uitleg van de leer centraal moeten staan, tracht zij te beantwoorden aan de hand van een evaluatie van moderne kritiek. Allereerst kan voor veel moderne denkers de natuurwet om een aantal redenen geen adequate ethische norm zijn. Zo menen H. Jaffa, M. Nussbaum en E.A. Goerner, filosofen die een herwaardering van de deugdethiek voorstaan, dat Aristoteles' *φρόνησις* of *prudentia* in het morele leven een waardevoller instrument is dan de natuurwet. Nussbaum is bijvoorbeeld van mening dat *prudentia* en het vasthouden aan absolute regels niet met elkaar te rijmen zijn. Zij voert aan dat het deductivisme, het praktische redeneren vanuit objectief geldige a priori beginselen die iets over de menselijke natuur zeggen, een verwording

¹ P.M. Hall, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994, 14x22, VII-155 pp., fl. 70,75.

is van het praktische redeneren, voortgekomen uit de wens om de alledaagse 'rommeligheid' in het maken van morele keuzen te onderwerpen aan een wetenschappelijke benadering. Hoewel een geheel van handelingsvoorschriften volgens Nussbaum nooit recht kan doen aan de heterogeniteit van de wereld, kunnen deze voorschriften in haar ogen desalniettemin nog enigszins van nut zijn bij de opvoeding en in het onderwijs, zolang het maar geen harde regels zijn die voor elk geval een ge- of verbod inhouden.

Belangrijk is voorts de vraag of en hoe de natuurwet voor de rede toegankelijk is. Hoe is deze wet afgekondigd, of: hoe leren individuen en gemeenschappen de natuurwet kennen? Grisez en Finnis weigeren de natuurrechtsleer van Thomas een teleologisch karakter toe te dichten. In hun optiek is het eerste voorschrift van de praktische rede, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, louter premoreel van aard: het voorschrift is niets meer dan de formele specificatie van het karakter van de praktische rede. D.M. Nelson wijst op de epistemologische problemen die kleven aan de natuurwet. Zijn argument is dat Thomas' notie van de natuurwet niet meer is dan een theologische verklaring van de in de wereld bestaande overeenstemming over wat als deugd geldt; de wet is geen bron van morele informatie die specifiek genoeg is om onmiddellijk van nut te zijn als leidraad bij het handelen.

Het is de intentie van Hall om aan te tonen dat de *prudentia* en de natuurwet in leer van Thomas interdependent zijn. Zij meent dan ook dat beide begrepen moeten worden als een geïntegreerd geheel. Indien Thomas' noties van de natuurwet en de *prudentia* van wat meer nabij bekeken worden, zal blijken, zo stelt de schrijfster, dat een regel van de *lex naturalis* toegepast moet worden in het licht van een doel en dit is iets wat Nussbaum ontgaat. Voorts zal duidelijk worden dat de natuurwet bij het maken van morele keuzen meer te bieden heeft dan formele criteria. Nadere beschouwing zal bovendien leren dat hierin een belangrijke rol weggelegd is voor de *inclinationes* en dat de *prudentia* behoefte heeft aan een natuurlijke notie van menselijke vervolmaking.

Wat verstaat Thomas van Aquino nu precies onder de *lex naturae* of *lex naturalis*? Deze vraag stelt Hall zich in het tweede hoofdstuk en aldaar ontwikkelt zij reeds haar kijk op de wisselwerking tussen de natuurwet en de bezonnenheid.

Thomas' opvatting van de natuurrechtelijke voorschriften staat volgens Hall ver af van een mechanische en legalistische conceptie van moraliteit. Zonder het bezonnen oordeel in het versterken en het toepassen van de *lex naturae* zou deze geen werkbare leidraad voor het handelen kunnen zijn. De schrijfster stelt vast dat kennis van de natuurwet geen theoretische kennis van proposities is. Veeleer is sprake van een zeker inherent bezit van doeleinden en middelen. De mens ontdekt de *lex naturae* door zijn natuur te overdenken en de middelen te achterhalen die nodig zijn om datgene te bereiken wat past bij zijn menselijke natuur. Onder dit laatste mag volgens Hall ook de formulering verstaan worden van regels die het menselijke goede verwoorden en veilig stellen. Deze ontdekking vindt plaats binnen de narratieve context van de ervaringen, zowel individuele als gemeenschappelijke, die de wil en het verstand betrekken bij het maken van morele keuzen.

In dit proces van ontdekking is de *prudentia* onontbeerlijk. Volgens de schrijfster is Thomas' notie van *prudentia* in beginsel aristotelisch. Zo is de bezonnenheid allereerst iets van het cognitieve vermogen en wel van de praktische rede. Daarenboven is het bezonnen oordeel de uitkomst van deliberatie, betreft het de middelen en kenmerkt het zich door een oog voor bijzonderheden. Echter, Thomas van Aquino herformuleert de *prudentia* in het licht van de naar het goede wijzende functie van de natuurwet: een natuurrechtelijk voorschrift kan niet toegepast worden zonder begrip van zijn doeleinde en een dergelijk begrip vereist *prudentia*.

De bezonnen persoon moet volgens Thomas van Aquino kennis hebben van zowel de universele beginselen van de *lex naturae* als van haar bijzondere toepassingen. Kennis van de algemene doelen verkrijgt de bezonnenheid via de *synderesis*: een natuurlijke gesteldheid van bepaalde beginselen van handeling. Deze natuurlijke kennis van goed en kwaad wordt verfijnd door bezinning op menselijke keuzen en verlangens. De menselijke wet is de wet van gemeenschappen afzonderlijk en als zodanig is de menselijke wet de verwoording en de specificatie van de *lex naturalis*. Voor degenen die burgerlijke wetten stellen, is de natuurwet bedoeld als norm van gerechtigheid. Menselijke wetten zijn nodig omdat de natuurwet op zichzelf beschouwd niet kan dienen als richtlijn: de *lex naturae* is eerst en vooral een fundamentele gerichtheid op ware menselijke goede

dingen, voorts bestaat zij uit algemene regels die de verkrijging van deze goede dingen betreffen. Anders dan Nussbaum meent Hall dat de natuurwet niet uit compromisloze regels bestaat die blind toegepast kunnen worden. Zij wijst er bovendien op dat iedere deugdethiek zoiets moet veronderstellen als een fundamentele oriëntatie op het goede.

In Thomas' weergave van de natuurwet is volgens de schrijfster een erkenning gelegen van zijn constitutieve onvolkomenheid. De *inclinationes* richten de mens slechts op de goede dingen die passen bij zijn natuur. Echter, volgens Thomas van Aquino kan slechts God het verlangen van de mens stillen, maar Hij ligt buiten het bereik van diens vermogens. Om deze reden zijn de *lex naturae* en de *lex humana* ontoereikend en is een goddelijke wet nodig.

Doel van de *lex divina* is de mensen te voeren naar de eeuwige gelukzaligheid. De *lex vetus* is in dit opzicht volgens Thomas van Aquino goed maar onvolmaakt. Zij gebiedt weliswaar, maar leidt niet tot resultaat. Deze eigenschap van de oude wet zet de schrijfster aan tot een uiteenzetting van de oogmerken van de oude wet. Zij stelt dat de *lex vetus* tot taak heeft de mens de natuurwet bij te brengen. De oude wet leert niet door propositioneel onderwijs, maar geeft ook morele lessen van en voor de menselijke natuur. Volgens Thomas van Aquino is de mens meer en meer verstoken geraakt van praktische kennis. De mensheid heeft weliswaar de universele voorschriften van de natuurwet niet kunnen vergeten, maar gaandeweg is zij haar vermogen tot het kiezen van de juiste bijzondere gedragslijn verloren. De *lex vetus* bedoelde de Joden opnieuw bewust te maken van hun menselijke natuur om zo de fundamentele oriëntatie op het goede te herstellen. De morele voorschriften van de oude wet, die alle herleid kunnen worden tot de geboden van de decaloog, hebben grote pedagogische waarde. De Joden begrepen hun ware goed verkeerd, maar de decaloog nam iedere twijfel weg: mensen handelen ter verkrijging van hun goed wanneer zij zich naar God richten. De geboden van de decaloog zijn voorschriften van de natuurwet en zetten direct aan tot de verwerving van deugden. De oude wet liet echter na aan te geven welke bijzondere handelingen daartoe verlangd werden.

De *lex vetus* kan geen vriendschappelijke vereniging met God bewerkstelligen. Hiertoe is *caritas* nodig, die uitsluitend door de genade in de mens uitgestort wordt. De voorschriften van de oude wet

zijn te compromisloos om zonder de genade te kunnen worden nagekomen en daarom hebben zij niet tot resultaat geleid. Hall merkt op dat de oude wet anderzijds bijzonder toegesneden is op een specifieke gemeenschap in een specifiek tijdsgewricht. En zo bezien kan de natuurwet begrepen worden als iets dat zowel ontdekt als toegepast wordt in een voortgaand historisch proces.

Met Aristoteles is Thomas van Aquino van mening dat mensen vanwege een doel handelen, dat er een uiteindelijk doel is en dat het uiteindelijke doel datgene is waarom al het andere gewild wordt. *Finis* is zowel datgene waarin het goede gevonden wordt als het gebruik en het bereiken van dat goede. Redelijke schepselen als mensen hebben, zo meent hij, een vermogen om God in kennis en liefde daadwerkelijk te bereiken, maar deze staat van geluk is voor hen niet weggelegd in dit leven. Dit betekent geenszins dat de goedheid van natuurlijke goede dingen door Thomas ontkend wordt: zij constitueren alleen niet het uiteindelijke menselijke doel.

De kennis waartoe de mens van nature in staat is, kan het beste omschreven worden als de kennis van eerste beginselen, maar wat niet langs zintuiglijke weg gekend kan worden, het immateriële, dat kunnen mensen niet wezenlijk kennen. Desalniettemin kan de natuurlijke rede de mens op God richten door de hulp van de genade te zoeken. De *lex nova* is volgens Thomas hoofdzakelijk de genade van de Heilige Geest die gegeven wordt aan de gelovigen in Christus. Deze wet is geen geheel van wetten dat uitwendig gedrag beheerst, maar zet innerlijk aan tot het einddoel. Het verschaft een bovennatuurlijk handelingsbeginsel dat het redelijke schepsel in staat stelt zich naar zijn bovennatuurlijke doel te bewegen. Zo bezien is de genade de veronderstelling van de in de mens uitgestorte deugden.

In navolging van Aristoteles meent Thomas van Aquino dat deugden die door gewenning verworven zijn, de mens ordelijk richten op de bij zijn natuur passende doeleinden. Maar dit connatuurlijke doel is volgens Thomas niet het uiteindelijke doel van de mens. Dit betekent dat deugden die de vervolmaking zijn van een natuurlijk vermogen niet adequaat zijn. Met de genade worden daarom deugden in de mens uitgestort die hem rechtstreeks op God richten. Van deze theologische deugden heeft de *caritas* het primaat. Deze liefde voor God is immers het daadwerkelijke bezit van het voorwerp van liefde, terwijl geloof en hoop scheiding impliceren. In de staat van eeuwige

gelukzaligheid zullen volgens Thomas geloof en hoop daarom ook overbodig zijn.

Geen enkele ware deugd, dat wil zeggen een die tot het ultieme doel voert, bestaat zonder *caritas*. Zij is als het ware de *forma* van de andere deugden, verworven of in de mens uitgestort. De *caritas* is een deugd van de wil, niet van het intellect. Zij is de deugd die in staat stelt om God lief te hebben zoals Hij is. Ook volbrengt zij de essentie van de nieuwe wet: de gehele menselijke persoon, niet slechts in zijn handelingen maar ook in zijn verlangens en motieven, wordt ordelijk op God gericht.

De vraag is nu hoe iets dat niet gekend kan worden, namelijk Gods wezen, toch als richtlijn kan dienen. Volgens Thomas van Aquino heeft de genade ook implicaties voor de oordelen van de natuurlijke rede. In de mens uitgestorte deugden voltooien namelijk de heroriëntatie op het ultieme goede, hetgeen een veranderde houding ten aanzien van eindige goede dingen tot gevolg heeft. Zij die van God houden, aldus Thomas, ontwikkelen een discipline die hen afkerig doet zijn van aardse geneugten. Hall concludeert dat in de mens uitgestorte deugden het beste begrepen kunnen worden als een middel om verstoringen in de gerichtheid van de menselijke ziel op God uit te bannen.

In het laatste hoofdstuk van *Narrative and the Natural Law* oppert de schrijfster dat Thomas' begrip van tijdelijkheid en zijn model van praktisch redeneren te rijmen zijn met de opvatting dat een narratieve verklaring voorziet in de meest accurate wijze van weergeven en begrijpelijk maken van menselijk handelen en menselijke geschiedenis.

In Thomas' optiek is tijd is niet een of ander hulpmiddel van een beperkt verstand om orde in chaos aan te brengen. Eindigheid is werkelijk, zoals ook eindige schepselen dat zijn. Werkelijk is daarom ook de menselijke ervaring van tijd; zij is verweven met de veranderlijkheid in de mens zelf en in de wereld rondom hem. Hall meent nu dat de natuurwet een narratieve natuur heeft. Als kennis van de menselijke natuur en van datgene wat leidt tot vervolmaking van de menselijke natuur wordt de *lex naturae* volgens de schrijfster progressief in de tijd ontdekt vanuit de confrontatie met het ervaringsmateriaal. Weliswaar zijn het individuen die eraan deelnemen, maar het redeneerproces zelf krijgt een geschiedenis

binnen het bestaan van gemeenschappen. Wij leren de natuurwet niet door deductie, maar door overdenking van de verlangens, keuzen, dwalingen en successen van onszelf en onze voorgangers.

De schrijfster merkt op dat de mens de natuurwet niet leert kennen in een proces van deductie, maar door overdenking van de verlangens, keuzen en fouten van zijn voorgangers en van zichzelf. Dit proces is niet ongeleid en begint evenmin vanuit het niets. De fundamentele gerichtheid van de menselijke natuur is immers gids en autoriteit. Hall benadrukt dat het onaangename gevolg van een handeling volgens Thomas van Aquino niet voldoende is om te kunnen concluderen dat een handeling een kwaad is. Om een nadelig gevolg als een straf te kunnen begrijpen moet immers eerst ingezien worden dat de handeling vervolmaking in de weg staat. Pas dan kan waarlijk van ontdekking gesproken worden.

Zoals gezegd is Nussbaum de overtuiging toegedaan dat het deductivisme een verwording is van het praktische redeneren. De structuur van de wereld staat volgens Nussbaum borg voor tragisch conflict, en rijpheid in ethisch opzicht bestaat in ieder geval uit het aanvaarden van niet uit te bannen morele conflicten. De gedachte dat men in deze wereld niet anders kan doen dan kwaad is Thomas van Aquino daarentegen vreemd. De wereld is volgens een denker als Thomas goed geschapen, zo stelt Hall. Niet de wereld maar strijdige menselijke verlangens en voorkeuren zijn de aanleiding van moreel conflict. Eigen aan het bezonnen individu, iemand kortom die de voorschriften van de *lex naturalis* ontdekt en ernaar leeft, is dat hij of zij eindige goede dingen waardeert volgens een hiërarchische schaal volgens welke deze goede dingen ondergeschikt zijn aan God.

Halls *Narrative and the Natural Law* heeft grote verdiensten maar ook grote tekortkomingen. Om met de laatste te beginnen. Haar behandeling van Thomas' wetsbegrip is beslist onvoldoende. De roemruchte definitie van de wet in *ST I-II*, q. 90, a. 4, c (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*) is met behulp van de aristotelische oorzakenleer geconstrueerd. Daarenboven wordt deze definitie door Thomas analogisch gebruikt: haar termen veranderen van betekenis met de toepassing. Zo is 'degene die de zorg voor de gemeenschap heeft', de werkoorzaak van wetten in eigenlijke zin, in het geval van een menselijke wet iemand anders dan in het geval van een goddelijke

wet. Goddelijke wetten worden door God gesteld en menselijke wetten hebben een menselijke wetgever. In de theorie is de uiteindelijke werkoorzaak van de *lex naturae* evenzeer God. Hij kondigt de natuurwet af door de mens te scheppen en hem te voorzien van een praktische rede, terwijl de mens met zijn praktische rede de met zijn bestaan gegeven beginselen van handeling onderkent, formuleert en uitwerkt. Men zou eventueel nog vol kunnen houden dat God de uiteindelijke werkoorzaak van de natuurwet is en de mens de directe. Echter, op meerdere plaatsen in haar boek, bijvoorbeeld op p. 37, stelt Hall onomwonden dat de mens zichzelf de natuurwet stelt. En dit lijkt mij onverenigbaar met Thomas' conceptie van de natuurwet.

Halls kijk op de wisselwerking tussen de *prudentialia* en de *lex naturae* is overigens bijzonder gangbaar. Tot dezelfde conclusies pleegt men doorgaans te komen door de theorie uiteen te zetten langs de lijnen van Thomas' epistemologie. In *ST I-II*, q. 94, a. 2, c vergelijkt Thomas van Aquino het begrip van het goede met het begrip van het zijnde. Mijns inziens bedoelt Thomas hiermee het praktische kenproces te verklaren aan de hand van het theoretische. En als het praktische kenproces in overeenstemming met Thomas' epistemologie uitgewerkt wordt, dan krijgt de bezonnenheid de rol die ook Hall haar toedicht. Overigens blijkt reeds uit *ST I-II*, q. 95, a. 2, c dat van deductivisme nooit sprake kan zijn. Uit Thomas' antwoord op de vraag of iedere menselijke wet van de natuurwet afgeleid is, blijkt duidelijk dat de keuze van de menselijke wetgever niets anders kan zijn dan een bezonnen oordeel. Daarenboven zijn Nussbaums tegenwerpingen overtuigender te weerleggen door aan te voeren dat Thomas' onderscheiding van wetten (met uitzondering van de *lex divina*) volkomen in de lijn ligt van de idee van parallelie van denken en zijn. Het volhouden van die parallelie moet tot de conclusie leiden dat de wereld volgens Thomas ook in praktisch opzicht redelijk is, want door God gedacht. In praktische zin kan de mens de wereld weliswaar misverstaan, maar dat heeft dan alles te maken met diens gebrekkige begrijpen.

Het aardige van Halls boek is dat zij ervoor gekozen heeft de natuurrechtsleer uiteen te zetten in de context van de *secunda pars* van de *Summa*. Dit ligt voor de hand, maar is niet gebruikelijk. Dit heeft onder meer tot gevolg dat de *lex divina* (door Thomas behandeld in *ST I-II*, qq. 98-108) op een erg interessante wijze uiteengezet wordt.

Doorgaans plegen filosofen hieraan voorbij te gaan vanwege het hoge theologisch-doctrinaire gehalte. De schrijfster nu werpt als het ware een blik achter het doctrinaire scherm en onderzoekt welke de functies zijn die Thomas van Aquino toedicht aan de oude en de nieuwe wet in het praktische redeneren. In ethisch-systematisch opzicht is dit misschien minder relevant, maar in ideeënhistorisch opzicht geenszins.

SCHULD EN VERGEVING BIJ THOMAS VAN AQUINO

Lezing van *Summa contra Gentiles* IV, c. 72 bij wijze
van verslag

E. Luijten

Inleiding

In december van 1995 hield het Thomas Instituut te Utrecht zijn eerste landelijke congres, met de titel 'Schuld en Vergeving bij Thomas van Aquino'. Een kleine vijftig deelnemers verzamelden zich daarvoor in conferentiecentrum Woudschoten in Zeist. Voor het congres had het Thomas Instituut twee buitenlandse sprekers en twee Nederlandse sprekers uitgenodigd¹. Daarnaast waren er vier paperpresentaties vanuit de twee werkgroepen, die in de aanloop tot het congres het thema 'Schuld en Vergeving' hadden voorbereid.² Bij wijze van verslag lees ik de tekst uit de *Summa contra Gentiles* die in de eerste workshop op de donderdag van het congres centraal stond. In deze tekst komen alle centrale begrippen van het thema 'Schuld en Vergeving bij Thomas van Aquino' aan de orde. Waar relevant laat ik de verschillende sprekers van het congres aan het woord komen. Bij de bespreking van de tekst en de bijdragen tijdens het congres, vraag ik naar de wijze waarop God, en de mens in relatie tot God ter sprake komen.

¹ M. D. Jordan, University of Notre Dame, VS; G. Wieland, Universität von Tübingen, F.J.A. de Grijs, Th. Beemer. Wieland kon wegens ziekte op het laatste moment niet op het congres aanwezig zijn.

² De teksten van het congres zullen, vertaald in het Engels, worden uitgegeven door Henk J.M. Schoot, *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Utrecht/Leuven: Peeters, 1996 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. III).

Summa contra Gentiles IV, c. 72

Ter voorbereiding op het congres zijn er in twee werkgroepen teksten gelezen, met achtereenvolgens een meer moraaltheologisch karakter en een meer sacramententheologisch karakter.³ Op het congres zelf waren twee workshops gepland. In de eerste workshop op de donderdag van het congres werd in drie groepen een tekst gelezen uit de *Summa contra Gentiles*. Op de vrijdag een tekst uit de *Summa Theologiae*.⁴ De tekst uit de *Summa contra Gentiles*, boek IV hoofdstuk 72, komt uit het tractaat over de sacramenten, namelijk uit het gedeelte over het boetesacrament. De kwestie die in het hoofdstuk aan de orde is, is de vraag naar de noodzaak en de onderdelen van het boetesacrament.

De tekst van het hoofdstuk heb ik ingedeeld in zes stukken. Deel één gaat over de noodzaak van het boetesacrament, naast het sacrament van de doop, deel twee over de manier waarop de geestelijke genezing plaatsvindt, en het derde deel over de precieze aard van wat er genezen moet worden. De delen vier tot en met zes gaan over de drie onderdelen van het boetesacrament, *contritio*, *confessio* en *satisfactio*.

1. “*Ex hoc igitur apparet etc..*”

In het onderhavige hoofdstuk is aan de orde de zonde die iemand begaat na de doop.⁵ De zonde (*peccatum*) is op het congres veelvuldig aan de orde geweest. Twee punten zijn daarin mijns inziens van belang. Ten eerste de vraag die Beemer stelt naar de wortel van het kwaad: waarom zondigt iemand?; hoe komt het dat iemand God gaat haten? Rikhof, Jordan en Beemer wijzen er ieder in hun lezing op dat

³ Het tekstdossier van de beide voorbereidingsgroepen bestond uit een eerste deel dat in beide werkgroepen werd gelezen, en twee delen voor iedere werkgroep afzonderlijk: Deel 1: *In Psalm L*; Deel 2: *In IV Sent.* d.15, q.1; d.17, qq.2-3; *ScG* III, c.155-162; *ScG* IV, c.70-72; *ST* III, qq.84-86; Deel 3: *De Malo* qq.1-3.

⁴ *ST* III, q.85, a.3: “*Utrum virtus poenitentiae sit species iustitiae*”.

⁵ *ScG* IV, c.72, n.1.

een mens niet een positieve keuze maakt voor de zonde.⁶ Volgens Rikhof is het slechte bij Thomas het ontbreken van het goede (*privatio boni*). Het slechte kan daarom geen oorzaak zijn van de zonde. De wil is oorzaak van het kwaad, omdat de wil niet altijd even goed in staat is om in te zien wat goed is. Jordan wijst er op dat in het moderne spreken over zonde, zonde betekent dat iemand naar God kijkt en dan nee zegt. Maar dat te denken is menselijke ijdelheid. Jordan stelt dat een dergelijke tragedie volgens Thomas niet geldt. De wil wil altijd het goede, en oog in oog met God zal de wil altijd voor God kiezen. Maar in dit leven ziet de mens God niet van aangezicht tot aangezicht, en moet de mens het doen met wat Beemer noemt de afzonderlijke effecten: het goede van God is voor de mens alleen kenbaar via de afzonderlijke effecten, en daarin kent de mens ook nog eens de zinnelijke goederen beter dan de geestelijke goederen. Het gaat daarom volgens Jordan niet om een dergelijke grote keuze voor of tegen God, maar om juist kleine, concrete wilsacten, waardoor de wil steeds verder afwijkt van God. Thomas laat, volgens Beemer, zien dat onverschilligheid ten aanzien van God veroorzaakt wordt door het principieel beperkte godsbeeld dat wij hebben. Wij kennen God niet naar zijn wezen, maar naar zijn afzonderlijke effecten. Omdat hiertoe ook Zijn vergeldende rechtvaardigheid behoort, kunnen we God gaan haten. De Grijs benadrukt dat als we spreken over de vergeldende rechtvaardigheid of toorn van God (*ira Dei*), toorn een relatiewoord is, zoals 'Heer', of 'motor', en een metafoer, zoals 'barmhartig' of 'rots'.⁷ De uitspraak 'God is woedend' betekent daarom niet dat God gepassioneerd is, maar is een manier om de nasleep van de zonde, de straf, terug te vertalen naar Gods vergeldende rechtvaardigheid. Zo kunnen we woede aan God toeschrijven met een relatie tussen God en mens die van Gods kant *ratione tantum* is. Toorn Gods, of vergeldende rechtvaardigheid zegt dus iets over mensen in relatie tot God. Een dergelijk metaforisch verstaan van de Schrift maakt volgens De Grijs een derde soort leven mogelijk, naast het leven tussen hoop

⁶ H.W.M. Rikhof, Inleiding op het congres. M.D. Jordan, "Error, Failure and Sin in Thomas's Peccatum". Th.C.J. Beemer, "Hoe wordt schuld teniet gedaan, volgens Thomas van Aquino".

⁷ F.J.A. de Grijs, "Correlaat van Gods liefde of relatie van een schuldenaar? Thomas van Aquino over de toorn Gods".

en beven van vroeger, en het leven vanuit een soort christelijk agnosticisme van velen nu. Het betreft een leven van "met God verkeren in overgave, in liefde".

Ten tweede is het van belang de asymmetrie van goed en kwaad, van hemel en hel in te zien. Deze asymmetrie is indirect aan de orde gekomen in het voorgaande punt: de wil wil niet het slechte, maar het goede. Volgens Rikhof zou God onverschillig lijken te staan ten aanzien van de verlossing, wanneer goed en kwaad, hemel en hel beide door Hem gewild, beide door Hem geschapen zouden zijn, en dat is onverteerbaar. Beter is het daarom volgens hem te spreken van de werkelijkheid van de hemel, en de mogelijkheid van de hel: een mens kan zich afkeren van God.

Uit het vervolg van de tekst blijkt dat volgens Thomas de doop zelf geen remedie kan zijn voor een zonde die na de doop is begaan. Dat er dan toch een sacramentele remedie is ingesteld, namelijk het boetesacrament, fundeert Thomas in de overvloed van de goddelijke barmhartigheid, en in de werkdadigheid van de genade van Christus.⁸ Over de verhouding van doop tot boete is volgens Brinkman in de reformatie veel te doen geweest⁹. Die verhouding wordt traditioneel aangeduid met de metafoer van de tweede plank na de schipbreuk (*secunda tabula post naufragium*).¹⁰ Volgens Brinkman is voor Luther de doop onherhaalbaar: boete doen kan alleen door terug te keren tot de doop, waarin de boete overigens wel aan de orde wordt gesteld. Er is dus geen tweede sacramentele vergeving. Luther verwijst naar het 'Onze Vader': gelovigen hebben elkaar de zonden te vergeven. Calvijn laat de boete geheel in de doop opgaan: de doop is het boetesacrament bij uitstek. Boete is dan "het weer in herinnering roepen van de doop". Dit komt later in bijvoorbeeld de Nederlands Hervormde kerk terug in het gebruik om een expliciete voorbereidingsdienst voor het avondmaal te houden. Op het Concilie

⁸ ScG IV, c.72, n.1.

⁹ M. Brinkman, "Boete als onontbeerlijk existentieel-sacramenteel moment. Een protestantse bijdrage".

¹⁰ Thomas schrijft, evenals Calvijn, deze metafoer met Lombardus toe aan Hieronymus (Vgl. *In IV Sent*, d.14, q.1, a.2, qu.4, c). Voor de historische achtergrond van deze metafoer, zie Hugo Rahner, *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg: Müller, 1964, pp. 450-472.

van Trente is in reactie op de reformatie het onderscheid tussen doop en boetesacrament benadrukt.¹¹ Het boetesacrament is volgens Thomas als een geestelijke genezing (*sanatio*), in tegenstelling tot de doop waarin iemand geestelijk opnieuw geboren wordt (*regeneratio*). Thomas vergelijkt de geestelijke genezing met lichamelijke genezing. Iemand die ziek wordt, hoeft niet opnieuw geboren te worden, maar moet genezen worden. Net als de lichamelijke bestaat de geestelijke genezing in een verandering (*alternatio*).¹²

2. *“Considerandum est autem, etc..”*

In het vervolg zet Thomas de vergelijking met de lichamelijke genezing voort. Lichamelijke genezing vindt soms geheel van binnenuit plaats wanneer iemand op eigen natuurlijke kracht wordt genezen. Soms ook is er hulp van buitenaf nodig, in de vorm van een medicijn. Genezing vindt echter nooit geheel van buitenaf plaats: er moet immers wel iets van leven in de patiënt aanwezig zijn. In de geestelijke genezing is ten minste iets van buitenaf nodig. Thomas heeft in *Summa contra Gentiles* III c.157 reeds aangegeven dat een mens niet van de schuld bevrijd kan worden zonder de hulp van de genade.¹³ In het boetesacrament is dus iets vereist van buitenaf, de genade, en iets van binnen uit, een levende wil die zich kan (laten) richten. Het herstel van de geestelijke gezondheid bestaat dan hierin dat in de geest geordende wilsbewegingen (*ordinati motus voluntatis*) worden veroorzaakt.¹⁴ Wat blijkt is dat zowel in de zonde als in de genezing ervan, aan de wil een centrale rol toegeschreven wordt. Kern van de genezing van de zonde wordt gevormd door de ordening van de wilsbewegingen (*motus voluntatis*). Daarbij zijn drie punten van belang. Ten eerste omschrijft Beemer vergeving als het teniet doen van schuld. Schuld verhoudt zich tot zonde hierin dat er in zonde sprake is van een misstap, een handeling die niet in orde is, en dat

¹¹ Concilie van Trente, Decreet over de rechtvaardiging, c. XIV (Denz. 1542).

¹² *ScG* IV, c.72, n.1.

¹³ *ScG* III, c.157, n.1-6. Hiermee sluit hij de dwaling van de pelagianen, dat een mens uit de zonde kan opstaan door de vrije wilsbeschikking, uit.

¹⁴ *ScG* IV, c.72, n.2.

met schuld deze foute handeling benoemd wordt voor zover ze uit de wil van de dader voortkomt. Het teniet doen van schuld is een *transmutatio* in de ziel van de staat van wanorde, naar orde: een zielsbeweging van schuld naar gerechtigheid. Deze vindt plaats door de instorting van de genade, anders gezegd door het aankomen van de liefde van God in de menselijke ziel, en het herstel daardoor van de liefdevolle verbondenheid met God. Beemer noemt Thomas' moraaltheologie daarom ook een bewegingsleer. Ten tweede wijst Rikhof er op dat in Psalm 50 (51),¹² *Cor mundum crea in me, Deus*, het scheppen volgens Thomas eigenlijk (*proprie*) wordt gebruikt: het gaat om een handeling die alleen aan God wordt toegeschreven.¹⁵ Scheppen uit niets, een handeling die voorafgaat aan alle beschrijvingen. Degene die vergeeft, vergeeft als Schepper. Gods vergeving is dus nooit een reactie. Vergeving is het herstel van de ordening van de wilsbewegingen van de ziel, uiteindelijk door de genade. Ten derde vraagt Van Tongeren zich af hoe Thomas de vergeving tussen mensen ziet.¹⁶ Het antwoord op die vraag moet volgens de Grijs gezocht worden in Thomas' commentaar op het Onze Vader en op het evangelie van Mattheüs.¹⁷ Uit het commentaar op het Onze Vader blijkt dat wij bereid moeten zijn aan anderen hun schulden te vergeven, opdat ons onze schulden worden vergeven. Uit de toevoeging "zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven" blijkt het berouw (*contritio*) dat voorwaarde is om zelf vergeven te worden. Thomas onderscheidt twee wijzen van vergeven. Ten eerste de wijze waarop volmaakten vergeven. Het is volmaakt, zo blijkt bij Thomas, om als beledigde de belediger op te zoeken om vrede te sluiten. In dit verband citeert Thomas Ps.33 (34), v.15: "Zoek de vrede". Deze wijze is onderscheiden van de wijze waarop iedereen moet vergeven. Iedereen moet namelijk de vergeving geven aan ieder die daar om vraagt.¹⁸ In zijn commentaar op het Mattheüsevangelie onderscheidt Thomas tussen degenen die schuldenaren (*debitores*) zijn omdat ze

¹⁵ *In Psalm L*, n.6: "Quando vero de peccatore facit iustum, tunc dicitur proprie creare".

¹⁶ P. van Tongeren, "Schuld, vergeving en tolerantie".

¹⁷ Opmerking van De Grijs in de discussie die volgde op de paperpresentatie van Van Tongeren. Cf. *In Orat*, a.5.; *In Mt*, c.6.

¹⁸ *In Orat*, a.5.

tegen ons zondigen, en degenen die schuldenaren zijn omdat zij ons bijvoorbeeld geld verschuldigd zijn. Jezus leert volgens Thomas in het Onze Vader niet de vergeving van de financiële schulden, maar de vergeving van de schuld waardoor iemand tegen mij heeft gezondigd. Stel dat iemand mij geld schuldig is, en hij beledigt mij. Dan ben ik volgens Thomas gehouden hem de belediging te vergeven, maar niet om hem ook de financiële schuld kwijt te schelden. Ik moet dus te allen tijde bereid zijn een ander te vergeven. Het zou immers niet juist zijn wanneer ik aan de ene kant aan God vraag barmhartig te zijn, terwijl ik aan de andere kant niet bereid ben een ander te vergeven.¹⁹ Brinkman wijst, onder verwijzing naar de roman *De vriendschap* van Connie Palmen, op het taboe dat in onze tijd rust op 'schuld'. Niemand is meer schuldig, de schuld ligt altijd bij een ander, en iedereen is slachtoffer. Na de '*culpabilisation*' (Delumeau) volgt nu dus de '*victimization*' (Brinkman met Palmen) van onze westerse cultuur.

3. "*Hoc autem sic contingit. Etc.*"

Vervolgens gaat Thomas dieper in op de wijze waarop vergeving plaatsvindt. Volmaakte geestelijke genezing vindt volgens hem alleen plaats wanneer een mens van alle verwondingen (*detrimentes*) die hij door de zonden heeft opgelopen, wordt verlost. Ten eerste van de wanorde van de geest (*deordinatio mentis*), waardoor de geest wordt afgekeerd van het onveranderlijke goed, namelijk God. Ten tweede van de strafwaardigheid (*reatus poenae*). Ten derde van de verzwakking van het natuurlijke goed (*debilitatio naturalis boni*), waardoor een mens sneller geneigd is tot de zonde en meer moeite heeft het goede te doen. De strafwaardigheid heeft zowel betrekking op de eeuwige als op de tijdelijke straf. De eeuwige straf is wat volgt op de wanorde van de geest, op het afgekeerd zijn van God. De tijdelijke straf dient ertoe de verzwakking van het natuurlijke goed te genezen. Dit laatste maakt Wissink duidelijk.²⁰ Wissink spreekt over

¹⁹ *In Mt*, c.6. Uit beide commentaren blijkt verder dat er in Thomas' tijd mensen waren die de toevoeging "zoals ook wij aan anderen hun schuld vergeven" weglieten.

²⁰ J.B.M. Wissink, "Satisfactie als deel van de boete".

de genoegdoening (*satisfactio*) en vraagt zich in dat verband af wie de begunstigden zijn van de genoegdoening. De grootste begunstigde is volgens hem de zondaar zelf: alle straffen zijn immers medicinaal, in de zin dat ze de onthechting bevorderen van veranderlijke goederen, ten gunste van een gericht zijn op het onveranderlijke goed, namelijk God. De eeuwige strafwaardigheid (*reatus poenae aeternae*) wordt weggenomen door de zondenvergeving, de tijdelijke strafwaardigheid (*reatus poenae temporalis*) deels door de zondenvergeving, namelijk in de mate waarin met de wil ook de andere zielsvermogens op God geordend worden, deels door de genoegdoening, en na de dood door het vagevuur. Het lijkt er op dat een mens door enkel met zijn wil op God gericht te staan, nog niet waardig is om God zonder meer van aangezicht tot aangezicht te schouwen. Daarvoor zijn zijn overige zielsvermogens nog teveel in wanorde, want gehecht aan veranderlijke goederen. Deze gehechtheid van de zielsvermogens aan het andere dan onveranderlijke goed, is de verzwakking van het natuurlijke goed, waarover Thomas hier spreekt. De geestelijke genezing omvat dus meer dan de vergeving van schuld alleen, waardoor de genaderlatie tussen mens en God wordt hersteld (m.i. het best omschreven als "heroriëntatie van de wil op God"). Zij omvat ook het verdere herstel van de ziel, namelijk de ordening van de overige zielsvermogens op God. De driedeling hier door Thomas ter sprake gebracht lijkt vooruit te grijpen op de *partes integrales* van het boetesacrament: *contritio*, *confessio* en *satisfactio*. Wissink merkt op dat de drie gezamenlijk in Thomas' latere werken (in het bijzonder zijn *Summa Theologiae*) de *materia* (het bepaalbare) van het boetesacrament vormen, terwijl de absolutie (kwijschelding, *absolutio*) de *forma* (het bepalende) vormt van het sacrament. Het sacramentele teken wordt volgens Thomas in beide, in dat wat de boeteling aandraagt aan innerlijke boete en uiterlijke handelingen, en in dat wat de kerkelijke bedienaar van het sacrament aandraagt, gezamenlijk gevonden, en niet in de absolutie alleen of in de uiterlijke handelingen van de boeteling (i.h.b. de werken van genoegdoening) alleen. Leget en Vosman merken op dat de drieslag *contritio cordis*, *confessio oris* en *satisfactio operis* in het boetesacrament een parallel heeft in de drieslag die ook te vinden is in de zonde, namelijk de eerste interne aandrift, vervolgens de articulatie

van het plan, en ten slotte de voltooiing in een externe daad.²¹ Volgens Leget en Vosman wordt in deze spiegeling van destructieve en constructieve handelingen iets zichtbaar van Thomas' aandacht voor het eigen praktische karakter van menselijk handelen: alleen door en in nieuwe handelingen wordt afgerekend met vroegere zonden.

4. "Primum igitur quod in poenitentia etc.."

Het eerste dat in het boetesacrament vereist is, is de ordening van de geest (*ordinatio mentis*), namelijk de toekeer naar God en afkeer van de zonde. Dit laatste impliceert het betreuren van de begane zonde, en het voornemen geen zonden meer te begaan. Thomas noemt dit het wezen van het berouw (*contritio*).²² Volgens Wissink ligt bij Thomas de nadruk op de *contritio*: daarmee is de vergeving van schuld verbonden. Hierbij moet bedacht worden dat *contritio* het voornemen insluit om de zonden te biechten tegenover een priester, en om genoegdoening te geven. Voor deze herordening van de geest is genade, want liefde (*caritas*) nodig. *Contritio* is dus herordening van de geest door de liefde van God. Door de *contritio* wordt de belediging van God weggenomen en wordt iemand van de eeuwige strafwaardigheid bevrijd. Die eeuwige straf is het gescheiden zijn van God, met wie een mens door genade en liefde wordt verbonden. De herordening van de geest vindt plaats van binnen uit door de vrije wilsbeschikking met de hulp van de goddelijke genade.²³ Die goddelijke genade is als een medicijn, dat aan ons gegeven wordt door de arts van onze ziel, Jezus Christus. Daarom moet een mens met zijn geest niet alleen God, maar ook de middelaar tussen God en mens, Jezus Christus aanhangen. Want de verdienste van Christus, die voor de menselijke soort heeft geleden, bewerkt de uitboeting (*expiatio*) van alle zonden. Niet iedereen verkrijgt het volmaakte effect van de vergeving, maar alleen in de mate waarin iemand is verbonden met

²¹ C.J.W. Leget, F.J.H. Vosman, "Het kennen en benoemen van kwaad en het delgen van schuld; De samenhang van boetesacrament en moraal bij Thomas van Aquino, geïnterpreteerd aan de hand van de cultuurkritiek van Charles Taylor".

²² *ScG* IV, c.72, n.4.

²³ *Idem*, n.5.

Christus.²⁴ Het volmaakte effect lijkt te zijn dat van iemand behalve de eeuwige straf, ook de gehele tijdelijke straf wordt weggenomen. In andere woorden: dat de gehele verzwakking van het natuurlijke goed wordt genezen. In deze passage komt de christologische dimensie van het sacrament ter sprake. De liefde zoals die voorwaarde is voor de herordening van de geest op God, is en wordt bemiddeld door Christus, en de verbondenheid met God is de verbondenheid met Christus. Leget en Vosman spreken in dit verband over een heroriëntering en herijking van deugden die plaats vinden in sacramenten in het algemeen en telkens weer opnieuw in het sacrament van de eucharistie en van de boete. Deze herijking is volgens hen ten diepste een ontmoeting met Christus, en is gefundeerd op het sacrament van de doop waardoor een mens ingelijfd wordt in het mystieke lichaam van Christus. In het boetesacrament wordt onze verbondenheid met Christus, in wie wij opnieuw toegang krijgen tot God, hersteld.

In de doop is er van de kant van de ontvanger geen activiteit vereist: de vergeving van zonden vindt plaats "volgens de macht van Christus zelf (*secundum potestatem ipsius Christi*) die ons met zichzelf volmaakt en geheel verbindt, zodat niet alleen de onzuiverheid van de zonde wordt weggenomen, maar de boeteling ook wordt verlost van iedere strafwaardigheid".²⁵ Hier blijkt duidelijk dat de strafwaardigheid te maken heeft met de mate waarin wij verbonden zijn met Christus: de strafwaardigheid betekent dat wij nog niet volmaakt en geheel met Christus verbonden zijn. De straf heeft tot doel ons te genezen in die zin dat wij beter en meer met Christus verbonden worden. Toch kan ook in het boetesacrament het herstel van de verbondenheid met Christus volledig zijn. De ene act van berouw kan zo hevig zijn dat de wil en alle zielsvermogens geordend worden op God. Daarmee vervalt iedere strafwaardigheid, dat wil zeggen iedere noodzaak om door tijdelijke straffen bevrijd te worden van de gehechtheid aan veranderlijke goederen, aangeduid met 'verzwakking van het natuurlijke goed' (*debilitatio naturalis boni*). Meestal echter is

²⁴ Idem, n.6.

²⁵ Idem, n.7.

dit niet het geval.²⁶ Wissink verhaalt in zijn paperpresentatie over de heilige Paësia, een woestijnmoeder, die door een monnik op haar zondige leven wordt aangesproken. De bekering die daar op volgt is direct en zonder aarzeling. In de daarop volgende nacht sterft de vrouw en in een visioen ziet de monnik hoe engelen haar ziel opnemen en meevoeren naar de hemel.²⁷

5. *"Cum autem subire poenam pro culpa etc."*²⁸

Christus is dus degene die ons met zichzelf verbindt. Maar daarvóór moet een oordeel gegeven worden over de schuld. De mate en de aard van de gehechtheid aan veranderlijke goederen moet, met andere woorden, ingeschat worden. Zo kan de juiste remedie, dat is de juiste straf, vastgesteld worden die de onthechting van veranderlijke goederen bevordert en zo de verzwakking van het natuurlijke goed geneest.²⁹ Het straffen en genezen betekenen hier hetzelfde, namelijk het verbinden van een mens met Christus, door Christus als *iudex* en als *medicus*. Dit lijkt grond te geven aan het pleidooi van Wissink voor een medische interpretatie van het juridische en een juridische interpretatie voor het medische taalgebruik van Thomas. Bij Wissink gaat het voor wat betreft het uitboeten, het weer op orde brengen van de wanorde, niet alleen om de wanorde in de zielsvermogens, binnen een mens, maar ook om het weer op orde brengen van de wanorde

²⁶ Idem, n.8.

²⁷ Wissink verwijst voor een vertelling van dit verhaal naar: F.J.A. de Grijs, *Het Onze Vader uitgelegd aan Peter B.*, Baarn: Ambo, 1984, pp. 32-34.

²⁸ *poena pro culpa* slaat hier niet alleen op de tijdelijke straf, zoals het voorgaande lijkt te suggereren, maar op straf voor schuld überhaupt, dus ook de eeuwige straf. Dit volgt namelijk uit het vervolg waarin sprake is van de sleutelmacht, die de macht is om de schuld te kennen en te verlossen of te veroordelen. De geciteerde tekst uit Handelingen "qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum" (10, 42) doelt op het oordeel m.b.t. de tijdelijke en de eeuwige straf. Uit het vervolg blijkt ook dat het onderwerpen aan het oordeel van de kerk noodzaak is voor heil, voor degene die gezondigd heeft na de doop. Dus ook bij de vergeving van de schuld, d.i. het herstel van de genaderelatie door het wegnemen van de eeuwige strafwaardigheid, is de kerkelijke bedienaar betrokken.

²⁹ ScG IV, c.72, n.9.

van de boeteling met de naasten: om het op orde brengen, anders gezegd, van de sociale relaties.

Deze inschatting maakt Christus met behulp van zijn bedienaren (*per suos ministros*), zoals ook het geval is bij andere sacramenten, en daarvoor is het nodig dat tegenover de bedienaar van het sacrament de schuld wordt beleden in de *confessio*.³⁰ De bedienaren tegenover wie de schuld beleden wordt, ontlenen hun oordelende macht aan Christus. Deze macht wordt de sleutelmacht genoemd (*potestas clavium*), en bestaat uit het gezag (*auctoritas*) om de aard en de grootte van de schuld in te schatten, en de macht (*potestas*) om te verlossen en de veroordelen.³¹ De werkdadigheid van de sleutelmacht volgt uit het lijden van Christus: Hij heeft voor ons de deur van het koninkrijk der hemelen geopend. Voor wie zondigt na de doop is alleen genezing te verkrijgen door zich open te stellen voor de werkdadigheid van Christus' sleutelmacht. Dit kan ofwel door te biechten en het oordeel van de bedienaren van de kerk te ondergaan, ofwel door ten minste het voornemen hiertoe te hebben, opdat dit te gelegener tijd wordt uitgevoerd.³² Hier blijkt dat in de *confessio* meer aan de orde is dan alleen het inschatten van de schuld. Door (het voornemen om) te biechten stelt iemand zich ook open voor de vergevende kracht van het boetesacrament. *Contritio* en *confessio*, *poenitentia interior* en *poenitentia exterior* hangen dus nauw samen.

Over de samenhang van zondenvergeving en belijdenis en absolutie is Thomas in het vervolg hierop heel stellig: de sleutels zijn er niet voor niets, iemand kan geen vergeving verkrijgen zonder het sacrament dat zijn kracht heeft uit het lijden van Christus. Het lijkt er dus op dat ook wanneer de vergeving feitelijk in de tijd voorafgaand aan het daadwerkelijk ontvangen van het sacrament plaatsvindt, deze vergeving op de een of andere manier bewerkt wordt door de in het sacrament werkzame sleutelmacht van Christus. Het is niet aan de kerk om hiervan te dispensereren door te stellen dat men ook vergeving kan verkrijgen zonder (tenminste het voornemen te hebben om) te

³⁰ Idem, n.9.

³¹ Idem, n.10.

³² Idem, n.11.

biechten en de absolutie te ontvangen.³³ De sleutelmacht heeft dus in iemand al zijn werking nog voordat hij zich in een (uiterlijke) handeling aan de sleutelmacht onderwerpt. Maar dit wil niet zeggen dat de werking van het sacrament, namelijk de genade en de vergeving niet voller is, wanneer iemand daadwerkelijk zijn zonden belijdt en de absolutie ontvangt. Het is zelfs mogelijk dat iemand in de absolutie zelf de vergevende genade ontvangt.³⁴ Leget en Vosman wijzen er op dat in vergelijking met deze passage in Thomas' *Summa contra Gentiles*, er in zijn *Summa Theologiae* een grotere rol wordt toegekend aan de confessio: daarin wordt het kwaad in een handeling expliciet als kwaad aangeduid, de verantwoordelijkheid voor het kwaad op zich genomen, en de zonde cognitief en affectief verworpen.

6. "Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolute etc.."

In de biecht en de absolutie zelf wordt al een begin gemaakt met het uitboeten van de tijdelijke straf. De bedienaar van de kerk vergeeft door de sleutelmacht, door te absolveren, ook iets van de tijdelijke straf, die ook na de *contritio* van de boeteling nog open staat. De bedienaar van de kerk verplicht de boeteling tot de rest van de tijdelijke straf, door die aan hem op te leggen. Het ondergaan van die straf wordt genoegdoening of *satisfactio* genoemd. Die derde *pars integralis* van het boetesacrament bevrijdt de mens, wanneer hij de straf die hij verschuldigd is geheel ondergaat, geheel van de strafwaardigheid, geneest de verzwakking van het natuurlijke goed, en verbindt ons verder met Christus.³⁵ Een verhelderend beeld voor de verhouding tussen *contritio* en *satisfactio* geeft Wissink met zijn vergelijking van een verslaafde die na de keuze gemaakt te hebben om af te kicken nog een lange en pijnlijke weg te gaan heeft voordat hij genezen is. Thomas noemt hier drie werken van genoegdoening: het gebed, waarin de geest zich aan God onderwerpt; de vasten waardoor het vlees wordt getemd; en de vrije gift van de aalmoes, waardoor hij zich verbindt met de naaste, van wie hij door de schuld was

³³ Idem, n.12.

³⁴ Idem, n.13.

³⁵ Idem, n.14.

gescheiden.³⁶

Conclusie

In het boetesacrament gaat het volgens Thomas dus primair om onze verbondenheid met God in Christus. Die verbondenheid moet gezocht worden in de zielsvermogens van de mens, met de rationele zielsvermogens, i.h.b. de wil, voorop. De wil wil het goede, en zal God willen, als de mens God van aangezicht tot aangezicht schouwt. Maar door onze principieel beperkte godskennis kent de wil het onveranderlijk goede slechts in afgeleide vorm, en kan een mens zich gaan hechten aan wat slechts in beperkte mate goed is. Op termijn kan dit de mens verwijderen van God, namelijk wanneer deze gehechtheid aan veranderlijke goederen leidt tot zonden. En dit heeft ook gevolgen voor de overige zielsvermogens van de mens. Wanneer Thomas spreekt over de verzwakking van het natuurlijke goed, dan bedoelt hij de wanorde in de zielsvermogens.

Het boetesacrament heeft de genezing van deze wanorde tot doel. Primair de heroriëntatie van de wil van een mens op God, en daarmee de afkeer van de zonde, in het berouw. En hierin is het Christus die een mens weer met zichzelf verbindt door het medicijn van de genade, namelijk Zijn liefde te schenken. Vervolgens ook de genezing van de verzwakking van het natuurlijke goed. En hier is het eveneens Christus die de mens verder met zichzelf verbindt door als medicijn straffen op te leggen, die de wanorde in de menselijke zielsvermogens weer op orde brengen. De verbondenheid met Christus is middel en doel van het boetesacrament.

In de directe context van belijdenis en absolutie komen berouw en genoegdoening samen. Het berouw komt tot uitdrukking in de onderwerping aan de sleutelmacht in de belijdenis, waarin de schuld wordt bekendgemaakt en beoordeeld. Hierdoor wordt een deel van de strafwaardigheid weggenomen en de genezende straf voor de rest van de strafwaardigheid vastgesteld. Het ondergaan van die straf

³⁶ Idem, n.14. Thomas sluit dit *caput* af met er op te wijzen dat de bedienaar van de kerk de sleutelmacht alleen kan en mag uitoefenen over wie hij de macht heeft ontvangen. Hij mag dus niet om het even wie absolveren van de zonde (n.15).

heet genoegdoening. En ook hierin is het niet God die genoegdoening vraagt voor zichzelf, maar krijgt de boeteling de genoegdoening opgelegd om zich sterker te laten verbinden met Christus. Van belang is daarbij in te zien dat volgens Thomas er geen genoegdoening mogelijk is, zonder genade, zonder dat eerst door Gods liefde onze geest geordend staat op God.

In het boetesacrament gaat het dus om onze verbondenheid (*coniunctio*) met God. Duidelijk blijkt dat bij Thomas de breuk in die verbondenheid niet aan de kant van God ligt, omdat wij Hem beledigd zouden hebben, maar aan onze kant, omdat wij ons van Hem hebben afgekeerd. En zo ligt ook het herstel van de verbondenheid niet aan de kant van God, in de zin dat wij door ons gebed hem zouden moeten vermurwen, maar aan onze kant, omdat wij ons hart moeten laten verzachten. Het initiatief voor de verbondenheid ligt bij God, zoals het initiatief van het verbreken van de verbondenheid telkens weer bij ons ligt.

IN MEMORIAM

PROF. DR. J.C.P.A. VAN LAARHOVEN

(† 28 november 1995)

Op 28 november 1995 overleed te Nijmegen prof. dr. J.C.P.A. van Laarhoven, emeritus hoogleraar in de kerkgeschiedenis van de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd aan de Katholieke Universiteit Nijmegen.

Jan van Laarhoven, geboren op 3 augustus 1926 in het Westbrabantse Zevenbergschen Hoek, was een onderwijzerszoon; het doceren zat hem levenslang in het bloed. Hij volgde de priesteropleiding van het bisdom 's-Hertogenbosch: het klein-seminarie Beekvliet te Sint-Michielsgestel en het groot-seminarie te Haaren. Na zijn priesterwijding in 1951 vervolgde hij zijn studies aan de kerkhistorische faculteit van de Pontificia Universitas Gregoriana te Rome. Daar promoveerde hij op 28 november 1955 bij de Duitse mediaevist Friedrich Kempf s.j. op een studie over de idee van *christianitas* in de elfde en twaalfde eeuw.

Na een kort assistentschap te Vught en een kapelaanschap te Mill werd hij met ingang van het studiejaar 1956-1957 benoemd tot professor in de kerkgeschiedenis aan het Bossche groot-seminarie te Haaren. Drie jaar later werd zijn studeren en doceren onderbroken door de benoeming tot regent van het klein-seminarie Beekvliet.

Tot veler en niet in het minst tot zijn eigen verbazing werd Jan van Laarhoven in 1964 benoemd tot opvolger van Reinier Post op de leerstoel kerkgeschiedenis in de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen. De dubbele leeropdracht van Post werd bij gelegenheid van zijn emeritaat gescheiden; op de leerstoel voor Middeleeuwse geschiedenis aan de letterenfakulteit werd hij opgevolgd door Ton Weiler. Zevenentwintig jaar lang stelde Jan van Laarhoven zijn vele talenten van hart en verstand ten dienste van faculteit en universiteit. Hij vervulde tal van bestuurlijke taken, maar blonk vooral uit als docent. Zijn beeldend vermogen stelde hem in staat een tijdperk op te roepen en zijn gehoor te doordringen van de historiciteit van geloven en kerk-zijn.

Van 1966 tot zijn emeritaat in 1991 maakte Jan van Laarhoven deel uit van de redactie van het *Archief voor de*

geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland, tussen 1970 en 1976 zelfs als voorzitter. Van 1966 tot 1992 had hij zitting in de redactie van het *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*. Eveneens tot zijn emeritaat was hij lid van de redactie van het *Tijdschrift voor theologie*. Hij was van 1970 tot 1990 voorzitter van het Werkgenootschap van katholieke kerkhistorici in Nederland en tot 1991 lid van de Begeleidingscommissie van het Katholiek DocumentatieCentrum te Nijmegen, waarvan hij in 1969 een van de oprichters was geweest.

Op 28 juni 1991 nam Jan van Laarhoven afscheid als hoogleraar. Bij die gelegenheid werd hem onder de titel *Kerk in beraad* een bundel aangeboden, waarin twintig vakgenoten uiteenlopende vormen van conciliair beraad uit de geschiedenis van het christendom behandelen. De lijst van geschriften van Jan van Laarhoven, opgenomen in die bundel, geeft een indruk van zijn veelzijdige belangstelling en zijn grote werkkraft. Die werkkraft bleef hem ook eigen na zijn emeritaat, waarvan hij genoot samen met zijn vrouw Will, met wie hij in 1970 was gehuwd, en zijn dochter Hanneke. Een wrede ziekte, die zich in het voorjaar van 1995 openbaarde, maakte daar een einde aan. Met een indrukwekkend godsvertrouwen bereidde Jan van Laarhoven zich voor op zijn laatste grote reis. Hij stelde zelf de dienst samen waarin hem op 25 oktober 1995 de ziekenzalving werd toegediend, en zelfs de uitvaartdienst op 2 december 1995 droeg zijn stempel.

De herinnering aan een innemende en erudiete geleerde blijft, en een indrukwekkend veelzijdig oeuvre. Jan van Laarhoven schuwde niet zich in geschriften tot een groter publiek dan dat van alleen de vakgenoten te richten. Als vruchten van zijn grote belesenheid stelde hij toegankelijke bloemlezingen en publicaties samen als *Gebed in de hoek. 100 teksten* (1974), *Preek van de week. Gedachten voor 100 zondagen* (1976), *Wijsheid per post. Adviezen uit het verleden* (1986) en *Zeg heb je wel gehoord van de zeven...* (1992). Graag nam hij de pen ter hand om in dag- en weekbladen als *De Tijd*, *De Bazuin*, het *Bossche Bisdomblad* en *De Roerom* een kerkhistorisch licht te laten schijnen op actuele zaken. Zijn vermogen tot synthese kreeg op eminente wijze gestalte in *De Kerk van 1770-1970* uit 1974, het volledig herziene deel V van het *Handboek van de kerkgeschiedenis* van kardinaal De Jong, een handboek voor de recente kerkgeschiedenis dat in zijn volstrekt originele aanpak nog

onvoldoende erkenning heeft gevonden.

Elke periode en elke eeuw kon Jan van Laarhoven boeien, maar zijn grootste liefde ging onmiskenbaar uit naar de Middeleeuwen en daarbinnen naar de twaalfde eeuw, door hem 'de meest creatieve eeuw van de Middeleeuwen' genoemd. Van zijn dissertatie uit 1955 tot zijn afscheidscollege uit 1991 (*Europa in de bijbel. Kanttekeningen bij een middeleeuws concept*) en zijn laatste grote artikel uit 1995 ("De God van de 'gewonen': een verkenning in de middeleeuwen", in *Tijdschrift voor theologie* 35 (1995), pp. 252-270) stond deze periode centraal. In het bijzonder fascineerden hem de kerkelijke spanningen die opgeroepen werden door de wetenschappelijke emancipatie van de theologie in de twaalfde eeuw, spanningen die hij soms in zijn eigen tijd dacht te herkennen. Van die belangstelling getuigen bijvoorbeeld zijn artikelen "Magisterium en theologie in de 12e eeuw: de processen te Soissons (1121), Sens (1140) en Reims (1148)" in *Tijdschrift voor theologie* 21 (1981) pp. 109-131 en "Theoloog tussen lof en blaam: de zaak Petrus Lombardus" in *Tijdschrift voor theologie* 29 (1989), pp. 95-113. De figuur van Petrus Lombardus, wiens *Sententiae* enkele eeuwen lang het theologisch onderwijs domineerde, mocht zich vaker in zijn belangstelling verheugen. Zo toonde Jan van Laarhoven, eenvoudigweg door te turven - een van zijn meest geliefde onderdelen van het historisch handwerk -, aan dat Lombardus' handboek weinig bijbels gefundeerd was ("Lombardus zonder bijbel: een 'negatieve' benadering van het schriftgebruik in de Sententiae", in *Tijdschrift voor theologie* 30 (1990), pp. 362-375).

Zijn favoriet uit de twaalfde eeuw was duidelijk niet Lombardus, maar John of Salisbury, de secretaris van Thomas Becket te Canterbury, die eindigde als bisschop van Chartres. In deze veelzijdige intellectueel, erudiete boekenliefhebber, minnaar van de muzen, dichter en scherpzinnige waarnemer met gevoel voor humor en understatement herkende Jan van Laarhoven waarschijnlijk veel van zichzelf. De eerste twee artikelen van zijn hand over John verschenen in 1977: "*Iustitia* bij John of Salisbury: proeve van een terminologische statistiek" in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 58 (1977), pp. 16-37 en "'Die tirannie verdrijven'.. John of Salisbury als revolutionair" in *Geloof en Revolutie* (feestbundel voor W.F. Dankbaar), Amsterdam, 1977, pp. 21-50. Van het laatstgenoemde verscheen een Engelstalige versie in de bundel *The world of John of*

Salisbury, M. Wilks ed., Oxford, 1984, pp. 319-341. In een feestbundel van de kerkhistorische faculteit van de Gregoriana behandelde Jan van Laarhoven Johns optreden tijdens het Derde Concilie van Lateranen in 1179 (“*Non iam decreta, sed Evangelium! Jean de Salisbury au Latran III*”, in *Dalla chiesa antica alla chiesa moderna*, M. Fois ed., Rome, 1983, pp. 107-119). Zijn hoofdwerk is zonder twijfel de driedelige editie van de *Entheticus maior* (*Entheticus de dogmate philosophorum*) en *minor* (*Entheticus in Policraticum*) van John of Salisbury, in 1987 verschenen in de reeks ‘Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters’. In het eerste deel bezorgt hij een kritische editie van de beide tot dusverre verwaarloosde gedichten, vergezeld van een letterlijke Engelse vertaling. Het tweede deel wordt gevuld door een scherpzinnig en gedetailleerd commentaar op de tekst, en in het derde deel verrast Jan van Laarhoven de lezers met een vrije metrische Nederlandse vertaling. Tijdens zijn emeritaat hoopte Jan van Laarhoven ten slotte ‘het’ boek over John of Salisbury te schrijven. Hij heeft het helaas niet mogen voltooiën. Wel droeg hij nog in 1994 aan de feestbundel voor Ben Hemelsoet een artikel bij over het bijbelgebruik door John (“Een humanist als exegeet? John of Salisbury en de bijbel”, in *Broeder Jehosjoea*, Kampen, 1994, pp. 94-104).

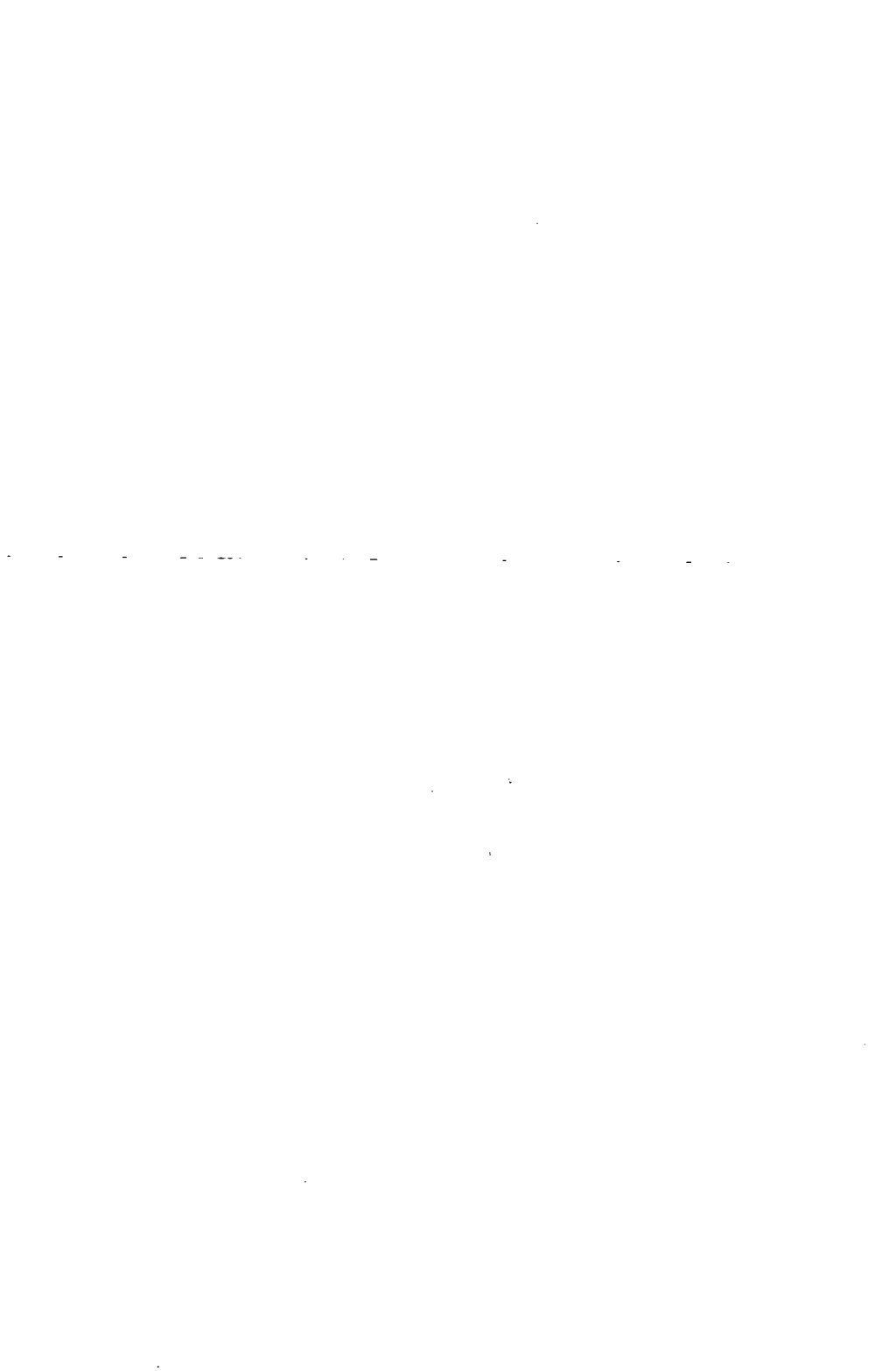
Ofschoon zijn voorliefde dus eerder uitging naar de eeuw die voorafging aan Thomas van Aquino, heeft Jan van Laarhoven zich ook met de intellectuele passie die hem eigen was, gebogen over deze “meest originele en veelzijdige representant van de scholastieke theologie” (*Wijsheid per post*, 56). Toen rond 1980 aan de KTHU de Werkgroep Thomas van Aquino actief werd, sloot Jan van Laarhoven zich graag aan en bezocht regelmatig de werkbijeenkomsten. Tot zijn emeritaat was hij bestuurslid van het in 1990 uit de Werkgroep voortgekomen Thomas Instituut. Drie maal droeg hij ook bij aan de publicaties van Werkgroep c.q. Instituut: in 1986 met een commentaar op de slotstrofe van Thomas’ sacramentshymne *Sacris sollemniis* in de door het Thijmgenootschap uitgegeven bundel *De gelovige Thomas*, Baarn, 1986, pp. 110-118; in 1987 met een artikel over “Thomas op Vaticanum II” in de bundel *De praktische Thomas*, Hilversum, 1987, pp. 113-126, en ten slotte in 1991 met zijn bijdrage “*Magisterium or magisteria? A historical note to a theological note*” in het *Jaarboek 1990 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht, 1991, pp. 75-94.

Jan van Laarhovens commentaar op wat hij ‘de finale bede’

van Thomas' hymne *Sacris sollemniis* noemde, kan men nu, na zijn overlijden, nauwelijks nog lezen zonder te vermoeden dat zij ook zijn eigen 'finale bede' is. Zij worde hier, hem ter eer, geciteerd in zijn eigen en eigenzinnige vertaling:

“Gij, die men drie-in-een noemt, hoor ons smeken.
Zoeken wij mensen U? zoekt Gij ons huis?
Wijs ons uw wegen dan, en leid ons streven
op zoek naar licht: Licht, breng ons thuis!”

Peter Nissen



ORATIE PROF.DR. P.G.J.M. RAEDTS

Op 8 september 1995 aanvaardde prof.dr. P.G.J.M. Raedts het ambt van gewoon hoogleraar in de geschiedenis der Middeleeuwen aan de Katholieke Universiteit Nijmegen met een oratie, getiteld *Toerisme in de tijd? Over het nut van Middeleeuwse geschiedenis* (Nijmegen: KUN, 1996).

Aanknepend bij de Willibrordherdenking van dat jaar, met al haar toeristische festiviteiten ("Als Willibrord er niet geweest was, was er wel een andere aanleiding gevonden om exact hetzelfde programma uit te voeren en dezelfde evenementen te laten plaatsvinden", p. 2), vraagt Raedts zich af hoe wij in onze tijd met het verleden omgaan. De paradoxale situatie is ontstaan, zo merkt hij op, "dat de resten van het verleden zorgvuldiger bewaard worden dan ooit tevoren, terwijl zij minder dan ooit van belang zijn voor de vormgeving van het leven van nu" (p. 4).

Meer dan voor andere periodes in onze geschiedenis geldt voor de Middeleeuwen dat er een kloof gaapt tussen deze en onze tijd. Als oorzaken daarvoor wijst Raedts op de invloed van het zestiende eeuwse humanisme, dat is gaan gelden als hét fundament van het moderne Europa, en op de invloed van de culturele antropologie op de geschiedbeoefening van de laatste jaren, waardoor de Middeleeuwen gemakkelijk op één lijn konden worden gesteld met niet-Westerse culturen.

De antropologie blijkt echter achter haar façade van objectieve distantie een verborgen agenda te hanteren van een Westers superioriteitsgevoel: "De antropoloog is de allesziende, alleswetende waarnemer die, veel beter dan de inlanders zelf, de betekenis van hun doen en laten doorgrondt. Door hen te bestuderen, vestigt hij over hen zijn macht" (p. 14). Zo worden ook de Middeleeuwen vaak benaderd: Le Roy Laduries *Montaillou* is daar het bekendste, maar niet enige voorbeeld van. "En daarmee zijn we", aldus Raedts, "terug op het punt waar de humanisten zijn begonnen: de eigen beschaving ophemelen door haar te contrasteren met de barbarij van de eeuwen daarvoor" (p. 15).

Daarmee is echter alleen de afgrond verkend. Is het nu ook mogelijk een brug te slaan tussen de Middeleeuwen en onze tijd? De historici die betoogden dat de driedeling van de geschiedenis in oud,

midden en nieuw onjuist was, deden niet veel anders dan het moment verplaatsen, vanaf waar de geschiedenis voor het ontstaan van het moderne Europa van belang werd. Echter, de antropologen hebben ons óók geleerd dat we juist de vreemdheid, het verschil tot ons moeten laten doordringen. En om dat ten volle te kunnen doen, zullen we ook onze eigen tijd moeten doorgronden. Één van de grootste contrasten tussen de Middeleeuwen en onze tijd is de begrensdheid, c.q. de onbegrensdheid van de macht. Voor de Middeleeuwers waren de grenzen van de macht voortdurend in beeld en de dreiging van de chaos dus evenzeer. De Middeleeuwen kenden dan ook een enorme passie voor orde en ordening, zowel in de theorie als in de praktijk van het maatschappelijk leven.

Zo beschouwd is de zin van de studie der Middeleeuwen gelegen in de pijnlijke herinnering. De confrontatie tussen onze macht en hun machteloosheid brengt ons de grenzen van onze eigen macht onder ogen, zoals ook het boek *Deuteronomium* dat doet: "Bedenk altijd dat gij slaaf zijt geweest in Egypte" (17:22).

Lodewijk Winkeler

ANNUAL REPORT 1995

H. W. M. Rikhof, director

The year 1995 has been an important year of changes for the Thomas Instituut. The financial support on behalf of the Radboudstichting, which provided us with the means for employing dr. H. Schoot as secretary of studies, came to an end. This funding has proven to be fruitful, and so we are very grateful to the Radboudstichting for its support. Because of his appointment at the Catholic Theological University of Utrecht, dr. Schoot was able to continue his stimulating work for the Institute. It was due not only to his efforts that a good congress was held, but without them it would not have been possible. At the congress we said goodbye to prof. dr. F.J.A. de Grijns as director of the Thomas Instituut. The Thomas Instituut owes its existence to his dedication and inspiration. We owe him many thanks for his work and know that we can continue to count on him.

An institute like the Thomas Instituut can only exist through the participation of its members. So, I would like to thank the members for their, benevolent and critical, cooperation and request them to continue to do so during the year to come.

1. Study and research in the Thomas Instituut

In the year under review there have been only few alterations in the pattern of study and research in the Institute. The study of the thought of Thomas Aquinas in the Netherlands is spread out over many different research programmes. Inasmuch as the scholars involved are engaged in our Institute, there are some eleven different programmes or separate projects in which attention is devoted to Thomas Aquinas. Section 9 of this report lists 21 projects and 6 programmes in which 9 universities or faculties are involved. The scholars who participate in the Institute are employed in 16 different universities or institutes.

June 29th Anne-Mie Jonckheere successfully defended her doctoral thesis at the Theological Faculty of Tilburg; a thesis entitled *God als vrij-geleide voor goed leven en handelen: Thomas van Aquino's systematische teksten over de predestinatie*. Prof. dr. K.-W. Merks directed this thesis, of which a review can be found in this *Jaarboek*. The project at hand is thus finished.

In Utrecht several new projects were designed. Drs. E. Luijten, financed by the Dutch Foundation for Philosophy and Theology, started a research project into Thomas Aquinas on the working of the Spirit in the sacrament of Penance. Drs. Tj. Jansen (Societas Jesu) began investigating Aquinas (and Gadamer and Chauvet) on the necessity of sacramental embodiment of the faith. A project concerning Aquinas on Christ as the Sacrament of God (Drs. R.E. Vonhögen, Archdiocese of Utrecht) was taken into preparation, as well as a project aimed at Thomas Aquinas on God's will (Drs. H.W. ten Have, Archdiocese of Utrecht). Furthermore, there are planned some projects for those who recently defended their thesis. These projects will take into account the relationship between the Thomas-research of the Catholic Theological University of Utrecht and the faculty of Systematic Theology and Canon Law of that University, the newly founded research-institute of that University in cooperation with the Faculty of Theology of the University of Utrecht, and the Dutch School of Theology, more in particular the Dutch group of theologians studying the Christian Creed (*XART*). Insofar as some of the scholars mentioned are not yet participants of our Institute, their names will be proposed for membership.

In the year under review 36 publications have seen the light, of which 6 were books. There were 9 academic lectures. Both imply a substantial increase comparing with last year.

There were two occasions for common study this year. On January 20 a day of study was devoted to the topic of Evangelical Poverty, following the defense of the thesis on Evangelical Poverty in Aquinas by dr. J.G.J. van den Eijnden. For the first time the organization was a common project of the Thomas Instituut with the Franciscan Centre for Studies (Utrecht) and the Titus Brandsma Instituut (Carmelites, Nijmegen). Dr. J.G.J. van den Eijnden lectured on Thomas, dr. S. Verheij on Francis, and drs. J. Huls on Claire of Assisi. These were published, together with an account of the closing discussion, in the *Jaarboek 1994*.

Next a thorough study took place in preparatory groups of the first congress of the Thomas Institute in december 1995, on Thomas Aquinas on guilt and forgiveness. This implied 6 gatherings of the

group on 'sacramentality' and a number of gatherings of a smaller group studying the 'moral life'.

A new policy plan will be formulated in 1996 and submitted to the members of the Institute. This plan aims at designing the policy for the years 1996-2000, and concerns organization, program and publications.

2. Congress 1995

On 13, 14 and 15 December 1995 the Thomas Instituut organised its first congress, on the topic of "Guilt and Forgiveness in Thomas Aquinas". After the board had decided on the principles of the congress, the congress committee started its work on August 5, 1994. The committee convened about twelve times, and consisted of prof. dr. H.W.M. Rikhof, dr. F.J.H. Vosman, prof. dr. J.B.M. Wissink, drs. E. Luijten and dr. H.J.M. Schoot (chairman). As of September 1st, 1994, E. Luijten acted as congress-manager, which task was partly taken over, as of August 1st, 1995, by Mrs. M.H. Lamme-de Jong.

The estimate submitted totalled almost fl. 35.000,-, not including the cost of the publication of the conference papers. On the basis of this estimate a first request for financial support was sent to the Catholic Theological University of Utrecht (KTU), in order to be able to approach some other potential sponsors. On November 21st, 1994, the KTU reacted favorably, and other sponsors were sought and found, on the basis of a plan that was formulated in cooperation with the board of the Stichting Thomasfonds (Thomas Foundation). In the course of March 1995 it was concluded that enough support was found to be able to decide that the Congress would indeed take place. Eventually, in January 1996, it turned out that the budget was kept, and that the funds raised could also be used for translating the contributions in order to be published.

More than forty scholars from the Netherlands and Belgium took part in the congress. There were three major lectures (one being prevented by illness of the lecturer), four papers were presented, and twice a text was read in small groups. According to the opinion of those participating and involved in the organisation, the congress was a success. A scholarly account of the congress, written by drs. E.

Luijten, is published elsewhere in this *Jaarboek*.

3. **Jaarboek Thomas Instituut**

In the year under review the editorial board convened on April 5th and August 30th. Its most important activity was the preparation and publication of the *Jaarboek 1994*. The board was able to deliver an interesting volume, the contents of which were closely related to the day of study on Evangelical Poverty. Its contents were:

- Jan G.J. van den Eijnden ofm, "Thomas van Aquino en de Evangelische Armoede"
- Sigismund Verheij ofm, "Evangelische Armoede bij Franciscus van Assisi"
- Jos Huls oarm, "Poverty as Place of Encounter. The concept of poverty in Clare of Assisi's first letter to Agnes of Prague"
- "Verslag van de laatste gespreksronde tijdens de studiedag over Evangelische Armoede op 20 Januari 1995" (Henk J.M. Schoot)
- Rudi te Velde, "Enkele kanttekeningen bij Scotus' leer van de contingentie volgens Vos"
- Lodewijk Winkeler, "Thomas, een serieuze gespreks-partner; Prof.dr. A.G.M. van Melsen (1912-1994)"
- Ferdinand de Grijs, "Annual Report 1994".

4. **The Board of the Institute**

The Board of the Institute convened on February 15th, and June 7th. Topics under discussion were a.o. the congress, the yearbook, the relationship with the research institute of the KTU and the Faculty of Theology (INTEGON), report for the Radboudfoundation, membership of the board and the change of director.

Prof. dr. F.J.A. de Grijs acted as director untill July 1st, 1995. He was succeeded by prof. dr. H.W.M. Rikhof. The latter's seat in the board is still vacant.

During the year under consideration further progress was made on realizing the idea of adoption of the Institute as a formal research institute of the KTU. According to expectations this will be accomplished next year.

5. Series of Publications

The first two volumes of the Series of Publications of the Thomas Instituut have been published. Volume I: Henk J.M. Schoot, *Christ the 'name' of God, Thomas Aquinas on naming Christ*, 1993; Volume II: Jan G.J. van den Eijnden ofm, *Poverty on the way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, 1994. Two more volumes will appear in 1996: the collection of papers read at the congress, and the thesis of drs. H.J.M.J. Goris.

6. The Secretary of Studies

During the first five months of the year under review dr. H.J.M. Schoot was employed, for 0.3 fte. as secretary of studies. Again, the Radboudstichting WOF supplied the necessary funds for this post. As of the first of June 1995, dr. Schoot was appointed lecturer in systematic theology (0.5 fte) at the Catholic Theological University of Utrecht. He continued his work as secretary of studies, which is now a part of that post.

The secretary of studies is, among other things, editor-in-chief of the Jaarboek, chairman of the congress-committee, advisor of the board, advisor of the Thomas Foundation, managing editor of the series of publications and entrusted with the newsletter, organization of joint study, (inter-)national contacts, annual report, library and daily affairs.

In the course of 1995 it was agreed upon that mrs. M.H. Lamme-de Jong, secretary of the KTU, was to perform tasks of an administrative nature for the Institute. Mrs. Lamme took care of the administration of the Jaarboek and the administration of the congress.

7. Radboudstichting WOF

In the year under review the period of financial support by the Radboudstichting WOF ended, according to schedule. September 5th, 1995, a financial report 1993-1995, and November 1st a provisional report 1992-1996 were submitted. The report says, among other things: "The financial support of the Radboudstichting has proved to be an investment with an important return. It has caused that the scholarly study of the work of Thomas Aquinas, on a national level and in an organized way, has been maintained and received a new incentive. The board of the Thomas Instituut owes many thanks to the

Radboudstichting" (p. 3).

8. Inaugural Lecture

On September 8th, 1995, prof. dr. P.G.J.M. Raedts delivered his inaugural lecture, upon accepting the chair of professor in the history of Medieval history at the Department of Letters of the Catholic University of Nijmegen. The lecture was entitled: "Toerisme in de tijd? Over het nut van Middeleeuwse geschiedenis" ("Tourism across time? On the use of Medieval history").

9. Members of the Thomas Instituut

December 31, 1995

Catholic Theological University Utrecht	staff	— Prof. dr. F.J.A. de Grijns
		— Prof. dr. H.W.M. Rikhof
		— Prof. dr. J.B.M. Wissink
		— Dr. H.J.M. Schoot
		— Dr. F.J.H. Vosman
		candidates for a doctorate
Catholic University of Nijmegen	staff	— Drs. H.J.M.J. Goris
		— Drs. A.J.M. Holleboom sscl
		— Drs. C.J.W. Leget
		— Drs. F.G.B. Luijten
		— Prof. dr. H.A.G. Braakhuis (Philosophy)
		— Prof. dr. P.J.M. van Tongeren (Philosophy)
Catholic Theological Faculty of Tilburg University of Utrecht	staff	— Prof. dr. P.G.J.M. Raedts s.j. (History, University of Leiden, Theology, as well)
		— Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Theology)
		— Prof. mr. dr. B.P.M. Vermeulen (Law)
Catholic Theological University of Utrecht	staff	— Prof. dr. K.-W. Merks
		— Dr. R.A. te Velde (Free University of Amsterdam — Philosophy, as well)
		— Dr. H.P.F. Mercken (Philosophy)
		— Prof. dr. A. Orbán (Letters: late Latin)
		— Dr. A. Vos (Theology)

and

- Prof. dr. J.A. Aertsen (Thomas Institut, Cologne)
- Prof. dr. Th.C.J. Beemer
(emeritus Catholic University of Nijmegen
— Theology)
- Dr. J.G.J. van den Eijnden o.f.m.
(Franciscan Centre of Studies, Utrecht)
- Dr. A.-M. Jonckheere
- Prof. dr. C.H.J.M. Kneepkens
(University of Groningen — Letters)
- Drs. W.E.R.G. Krikilion (University of Groningen — Theology)
- Drs. J.W.C.M. van Reisen (Augustinian Institute, Eindhoven)
- Drs. J.H.M. Remmé
- Drs. P.L. van Veldhuijsen (Hogeschool Holland, Diemen)
- Dr. L.G.M. Winkeler (Catholic Documentation Centre, Nijmegen)

10. Research programmes and research projects

The projects mentioned are the ones that are carried out by members of the Institute. Each programme consists of several projects.

The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology

(Catholic Theological University of Utrecht)

Sermo de Deo

- F.J.A. de Grijs

Infallible knowledge and irresistible will. Thomas on eternity and time and on necessity and contingency in language about God's foreknowledge, providence and predestination

- H.J.M.J. Goris, F.J.A. de Grijs, J.B.M. Wissink,
C. Graafland

The Holy Spirit in Aquinas' theology

- A.J.M. Holleboom, F.J.A. de Grijs

Life and death in Aquinas' theology

- C. Leget, F.J.A. de Grijs, Th.C.J. Beemer

Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben

— H. W. M. Rikhof

Reception of Thomas' theological anthropology by Josef Maréchal and Karl Rahner

— J. B. M. Wissink

Aquinas on the sacrament of confession. A study of the working of the Spirit in the sacrament of confession

— F. G. B. Luijten, H. W. M. Rikhof

Medieval Studies

(University of Utrecht)

Greek commentaries on Aristotle's Ethica Nicomachea in the Latin Middle Ages

— H. P. F. Mercken

Current processes of transformation in theological ethics

(Catholic Theological Faculty of Tilburg)

Current meaning of Aquinas' ethics

— K. -W. Merks

The growing of a theological conception. Thomas Aquinas' systematic-theological texts on God's predestination (finished)

— A. -M. R. G. C. Jonckheere

Symbols and symbolising in processes of liberation, inculturation and religious identity

(Catholic University of Nijmegen, Faculty of Theology)

The theological relevance of 'Kalam' and 'Falasifa' for human talk about God in the dialogue between Muslims and Christians

— W. G. B. M. Valkenberg

Changes in processes of christological symbolising under the influence of interreligious dialogue

— W. G. B. M. Valkenberg

Growth and image of Christian traditions

(University of Leiden, Faculty of Theology)

The image of Jerusalem in the Middle Ages

— P.G.J.M. Raedts

The Middle Ages in the nineteenth century

— P.G.J.M. Raedts

Individual Projects

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

— R.A. te Velde

The theology of Jacques Pohier (including his reception of Aquinas)

— W.E.R.G. Krikilion

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

— P.L. van Veldhuijsen

Catholicism as religious and social component in Dutch history

— L.G.M. Winkeler

Subject and normativity (programme)

— P.J.M. van Tongeren

'De passionibus animae' in Thomas Aquinas

— Th.C.J. Beemer

11. Publications in 1995

Scientific Publications

Jan G.J. van den Eijnden ofm, "Thomas van Aquino en de Evangelische Armoede", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1995, pp. 7-28.

Anna-Maria Jonckheere, *God als vrij-geleide voor goed leven en handelen: Thomas van Aquino's systematische teksten over de predestinatie*, Tilburg: Tilburg University Press, 1995.

Sigismund Verheij ofm, "Evangelische Armoede bij Franciscus van Assisi", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1995, pp. 29-54.

Jos Huls ocarm, "Poverty as Place of Encounter. The concept of poverty in Clare of Assisi's first letter to Agnes of Prague", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1995, pp. 55-76.

- K.-W. Merks, "Comments", in: B. Musschenga (red.), *Does religion matter morally? A critical reappraisal of the thesis of morality's independance from religion*, Kampen: Kok Pharos, 1995, pp. 54-58.
- K.-W. Merks, "From 'group morality' towards 'world ethos'. The universality of morality in the perspective of moral theology", in: B. Musschenga (red.), *idem*, pp. 9-27.
- K.-W. Merks, "Dem Gewissen folgen in der Politik. Zur Ethik politischer Entscheidungsprozesse", in: M. Heimbach-Steins & A. Lienkamp & J. Wiemeyer (red.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg etc.: Herder, 1995, pp. 297-317.
- K.-W. Merks, "Gewohnheit III. Theologisch-ethisch", in: *Lexikon für Theologie und Kirche IV*, Freiburg: Herder, 1995, p. 633.
- K.-W. Merks, "Gottebenbildlichkeit V. Theologisch-ethisch", in: *Lexikon für Theologie und Kirche IV*, Freiburg: Herder, 1995, pp. 876-877.
- K.-W. Merks & F.J.H. Vosman (red.), *Uit op geluk. De Katechismus van de Katholieke Kerk over goed en kwaad. Uitleg en commentaar*, Baarn: Gooi & Sticht, 1995. (Engelse vertaling: *Aiming at happiness: the moral teaching in the catechism of the catholic church: an analysis and commentary*, Kampen: Kok Pharos, 1996).
- K.-W. Merks & F.J.H. Vosman, "Inleiding", in: *idem*, pp. 7-17.
- K.-W. Merks, "Bijbel en moraal", in: *idem*, pp. 233-258.
- H.W.M. Rikhof, "Negative Theology", in: J.B.M. Wissink (ed.), *(Dis)continuity and (De)construction. Reflections on the meaning of the past in crisis situations*, Kampen: Kok, 1995, pp. 154-171.
- H.W.M. Rikhof, "Medieval Theology Current Research into Aquinas: A Survey", J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, Louvain-la-Neuve, 1995, pp. 151-168.
- Paul van Tongeren, "Thomas, Aristoteles en de actualiteit van de deugdethiek", in: R.A. te Velde (red.), *De deugden van de mens. Thomas van Aquino: "De virtutibus in communi"*, Baarn: Ambo, 1995, pp. 9-20.
- Rudi te Velde, "Enkele kanttekeningen bij Scotus' leer van de contingentie volgens Vos", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te*

Utrecht, Utrecht, 1995, pp. 83-99.

- Rudi te Velde, *Thomas van Aquino: Metafysica tussen ervaring en transcendentie*, Teksten over de metafysica als wetenschapsvorm. Ingeleid, vertaald en geannoteerd; Kampen: Kok Agora, 1994.
- Rudi te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 46, Leiden: Brill, 1995.
- Rudi te Velde (red.), *De deugden van de mens. Thomas van Aquino: De virtutibus in communi*, Annalen van het Thijmgenootschap 83,3, Baarn: Ambo, 1995.
- Rudi te Velde, "De deugd als eenheid van natuur en rede. Over de habitus-leer van Thomas", in: *De deugden van de mens* (zie boven), pp. 77-96.
- Rudi te Velde, "Over de deugden in het algemeen" [*De virtutibus in communi*, vertaald en toegelicht], in: *De deugden van de mens* (zie boven), pp. 23-74.
- Rudi te Velde, "Repliek op V. Kal: 'Van participatie tot zelflimitatie; over Thomas' filosofie van de schepping'", *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995), pp. 325-330.
- Peter van Veldhuijsen, "Kant en de eeuwigheid van de wereld. Een historisch-kritische lezing van de eerste antinomie", *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56 (1995), pp. 19-39.
- Frans Vosman, "Op zoek naar het gelukkige leven. Geluk en gelukzaligheid als het einddoel van het menselijk leven en handelen", in: K.-W. Merks & F.J.H. Vosman (red.), *Uit op geluk. De Katechismus van de Katholieke Kerk over goed en kwaad. Uitleg en commentaar*, Baarn: Gooi & Sticht, 1995, pp. 32-62.
- J.B.M. Wissink, *(Dis)continuity and (De)construction. Reflections on the meaning of the past in crisis situations*, Kampen: Kok, 1995.
- J.B.M. Wissink, "Introduction", in: *idem*, pp. 1-11.

Professional and/or popular publications

H.J.M.J. Goris, "Weet God hoe laat het is?", *Malo* 11 (1995), pp.

16-18.

- Henk J.M. Schoot, "Verslag van de laatste gespreksronde tijdens de studiedag over Evangelische Armoede op 20 Januari 1995", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1995, pp. 77-81.
- Peter van Veldhuijsen, "De beste filosoof is een ongelovige Thomas", *Filosofie Magazine* 4 (1995,4), pp. 54-55.
- Peter van Veldhuijsen, "Kennis en verlegenheid", *Filosofie Magazine* 4 (1995,7), p. 51.
- Peter van Veldhuijsen, Bespreking van: Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, (ed. Kuksewicz), *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995), pp. 132-133; and *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56 (1995), pp. 347-349.
- Peter van Veldhuijsen, Bespreking van: B. Delfgaauw en F. van Peperstraten, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte, Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995), p. 165.
- Peter van Veldhuijsen, Bespreking van: R.J. Teske, *Augustine on Genesis*, *The Fathers of the Church*, vol. 84, *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56 (1995), p. 220.
- Peter van Veldhuijsen, Bespreking van: E.-H. Wéber, *Albert le Grand. Commentaire de la "Théologie mystique"*, in: *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56 (1995), pp. 222-223.
- Peter van Veldhuijsen, Bespreking van: O. Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin im Mittelalter und Renaissance*; B. Mojsisch, *Pomponazzi. Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56 (1995), pp. 229-230.
- Lodewijk Winkeler, "Thomas, een serieuze gesprekspartner; Prof.dr. A.G.M. van Melsen (1912-1994)", *Jaarboek 1994 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1995, pp. 101-108.

Academic Lectures

- Th.C.J. Beemer, "Hoe wordt schuld teniet gedaan, volgens Thomas van Aquino?", Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, Zeist.

- F.J.A. de Grijs, "Correlaat van Gods liefde of relatie van een schuldenaar? Thomas van Aquino over de toorn Gods", Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, Zeist.
- C.J.W. Leget & F.J.H. Vosman, "Het kennen en benoemen van kwaad en het delgen van schuld. De samenhang van het boetesacrament en moraal bij Thomas van Aquino, geproblematiseerd aan de hand van de cultuurkritiek van Charles Taylor, Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, Zeist.
- K.-W. Merks, "Autonome moraal - filosofische of theologische ethiek?", Symposium Centrum voor Ethiek KUN, March 15, 1995, Nijmegen.
- K.-W. Merks, "Natuur-persoon-cultuur: de moraaltheologische paradigma-wisseling", Afscheid mgr. H. Ernst, TFT Tilburg, March 9, 1995.
- H.W.M. Rikhof, "Het descriptivisme voorbij? Terugkeer naar de neo-scholastiek!", Utrechtse filosofen-dag, November 17, 1995, Utrecht.
- H.W.M. Rikhof, "Inleiding op het congres: Thomas' commentaar op psalm 50 (51)", Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, Zeist.
- Paul van Tongeren, "Tolerantie, boete en vergeving bij Thomas van Aquino", Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15 1995.
- J.B.M. Wissink, "Satisfactie als deel van de boete", Congress Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, Zeist.

