

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107077>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

OPENBARING EN GELOOFSGENADE

DOOR

J. A. M. MICKLINGHOFF O.P.

1952

CENTRALE DRUKKERIJ N. V. NIJMEGEN

•

OPENBARING EN GELOOFSGENADE

PROMOTOR :

Mgr Prof. Dr ALPH. MULDER

OPENBARING EN GELOOFSGENADE

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN
DOCTOR IN DE H. GODGELEERDHEID AAN
DE R.K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP
GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS
Mr CH. J. J. M. PETIT, HOOGLERAAR IN DE
FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,
VOLGENS BESLUIT VAN DE FACULTEIT
DER GODGELEERDHEID IN HET
OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP
VRIJDAG 12 DECEMBER 1952, DES
NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

JOHANNES ANTONIUS MARIE
MICKLINGHOFF, O.P.

GEBOREN TE ROTTERDAM

1952

CENTRALE DRUKKERIJ N.V. - NIJMEGEN

*Aan mijn ouders
in dankbaarheid*

AFKORTINGEN

- A.H.D.L.M. = Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age
Ang. = Angelicum
Bijdr. S.J. = Bijdragen uitgegeven door de Philosophische en Theologische
Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuiten
B.Th. = Bulletin Thomiste
D.A.F.C. = Dictionnaire apologétique de la foi catholique
Denz. = H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 18-20, Freiburg (i.Br.) 1932
D.T.C. = Dictionnaire de théologie catholique
D.Th. (Frib.) = Divus Thomas (Freiburg i.d. Schweiz)
R.P.A. = Revue pratique d'apologétique
R.S.P.T. = Revue des sciences philosophiques et théologiques
R.S.R. = Recherches de science religieuse (Parijs)
R.Th. = Revue thomiste
Stud. Cath. = Studia Catholica
T.Phil. = Tijdschrift voor Philosophie
V.Sp. = La Vie Spirituelle
Z.f.k.Th. = Zeitschrift für katholische Theologie

GERAADPLEEGDE LITTERATUUR

- AUBERT, R. · Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle. Misc. Mor. A. Janssen, Leuven 1948, p. 281-307.
 — Le problème de l'acte de Foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. 2e éd., revue et corrigée. Leuven 1950.
- BAINVEL, J. Un essai de systematisation apologétique. R.P.A., 1908 (VI), p. 161-181, 321-336.
- BERNARD O.P., R. · La Foi, 2 dl. Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique (Ed. de la Revue des Jeunes). Parijs s.d.
- BILLOT, L. : De virtutibus infusis. ed. 2a, Rome 1905
- BOISSELOT O.P., P. La lumière de la foi. V.Sp., 1934 (XLI), p. (34)-(45).
 — La foi, connaissance affective. Ibid, p. (81)-(94).
- BRUNNER, A. Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. Munchen 1951.
- BRUNNER, EMIL Wahrheit als Begegnung. Berlin 1938.
- CAJETANUS Commentarium in IIam Ilae. Editio Leonina, t VIII vv.
- CHENU O.P., M.-D. La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle. in Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série (Publ. de l'Institut d'Et. Méd. d'Ottawa, II), Parijs-Ottawa 1932, p. 163-191.
 — Pro supernaturalitate fidei illustranda. Xenia thomistica, t III Rome 1925, p. 297-307.
 — Contribution à l'histoire du traite de la foi. Commentaire historique de Ila Ilae, 1, 2. in Mél. thom. (Bibl. thom. III), Kain 1923, p. 123-140.
 — Notes de travail. I La surnaturalisation des vertus; II. L'amour dans la foi. B.Th. (Notes et Comm.), 1931-1933 (t. I), p. 93*-99*.
 — Position de la Théologie. R S P.T., 1935 (XXIV), p. 232-257.
 — Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Montréal-Parijs 1950.
- COLLINS M.A., J. The thomistic Philosophy of the Angels. Washington 1947.
- CORNELISSEN O.P., L. H. Geloof zonder Prediking Roermond-Maaseik 1946.
- DEMAN O.P., TH. · Sur le problème de l'acte de foi. D.Th. (Frib), 1946 (bnd 24), p. 214-235.
- EGGER, F. Enchiridion Theologiae Dogmaticae Generalis. 7a ed., Brixen 1911.
- ENGLHARDT, G. Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. Beitr. Baeumker, XXX (4-6-hft). Munster 1933.
- FERRARIENSIS, SILVESTER Commentaria in Summam Contra Gentiles. Editio Leonina, t. XIII-XV.
- FRANZELIN S.J., J. B. Tractatus de Divina Traditione et Scriptura. Editio altera, Rome 1875.
- GARDEIL O.P., A. Crédibilité. Art. D.T.C., III² col. 2202-2310.
 — La synthèse apologétique du Père Schwalm. R.Th., 1913 (XXI), p. 513-536.
 — La Crédibilité et l'Apologétique. 1er éd., Parijs 1907; 2e éd., Parijs 1912.
 — La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique. 2 dl. 3e d., Parijs 1927.

- Réponse du P. Gardeil à M. Bainvel. R.P.A., 1909 (VII), p. 178-201; 271-281.
- La Perception de l'Âme par elle-même. in: *Mél. thom. (Bibl. thom. III)*, Kain 1923, p. 219-236.
- Vgl. B.Th. (Notes et Comm.), 1931-1933 (t. I), p. 69*-90*.
- GARRIGOU LAGRANGE O.P., R.: *De Revelatione Per Ecclesiam Catholicam Proposita*. 2. dl. Rome-Parijs 1918.
- La surnaturalité de la foi. R.Th., 1914 (XXII), p. 17-38.
- Les vertus théologiques et la Nuit de l'Esprit. V.Sp., 1927-28 (XVII), p. 269-290.
- La Mystique et la Doctrine de S. Thomas sur la Foi. V.Sp., 1919-20 (I), p. 361-382.
- La Foi infuse est-elle surnaturelle par son objet formel? Ang., 1942 (XIX), p. 312-319.
- GRAF O.S.B., TH.: *Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden*. D.Th. (Frib.), 1932 (bnd. 10), p. 162-194.
- *De Subjecto Psychico Gratiae et Virtutum secundum Doctrinam Scholasticorum usque ad Medium Saeculum XV*. t. I, 1 en I, 2. Rome 1934-35.
- GREDT O.S.B., J.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. 2. dl. Ed. 3a, Freiburg (i.Br.) 1921.
- GROOT, J. C.: *Karl Barth en het theologische kenprobleem*. Heiloo 1946.
- GUILLET O.P., J.: *La „lumière intellectuelle“ d'après S. Thomas*. A.H.D.L.M., 1927, p. 79-88.
- HARENT S.J., S.: *Foi*. Art. D.T.C., VI¹ col. 55-514.
- HAYEN S.J., A.: *L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. Brussel-Parijs 1942.
- HORVATH O.P., A. M.: *Das objektive Erkenntnislicht, Sein Wesen, seine Akten und Betätigungsweisen*. D.Th. (Frib.), 1951 (bnd. 29), p. 284-306; 429-456; 1952 (bnd. 30), p. 201-232.
- HOUTEPEN M.S.C., L.: *De Rol van den wil in den Geloofsact*. Stud. Cath., 1924-25 (I), p. 297-306.
- HUBY, J.: *Bulletin de Théologie. Autour de l'acte de foi*. R.S.R., 1947 (XXXIV), p. 462-484.
- HUGON O.P., E.: *La notion de la foi*. R.Th., 1902 (X), p. 159-181.
- *Foi et Révélation*. R.Th., 1907 (XV), p. 137-154.
- HUGUENY, E.: *L'Evidence de Crédibilité*. R.Th., 1909 (XVII), p. 275-298.
- JOANNES A SANCTO THOMA: *Cursus Philosophicus*. Vol. II-III, Philos. naturalis. Ed. Reiser, Turijn 1930-37.
- KOBESSEN O.E.S.A., J.: *In hoever is het goddelijk geloof bovennatuurlijk?* Stud. Cath., 1948 (XXIII), p. 157-165.
- KUIPER, V.: *Ragione e perfezione dell'immanenza secondo S. Tommaso d'Aquino*. Ang., 1935 (XII), p. 145-170.
- *Pour ou contre l'idée-objet*. Ang., 1932 (IX), p. 54-62.
- LANG, A.: *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*. Beitr. Baumker, XXX (1-2 hft). Münster 1930.
- LANVERSIN, F. DE: *Le concept de Présence et Quelques-unes de ses Applications Théologiques*. R.S.R., 1933 (XXIII), p. 58-80.
- LUGO, CARD. JOANNES DE: *Disputationes de Fide*. Opera, Venetie 1751.
- MALEVEZ S.J., L.: *Théologie dialectique. Théologie catholique et Théologie naturelle*. R.S.R., 1938 (XXVIII), p. 385-429; 527-569.
- *Een recente confrontatie van de theologie van Karl Barth met de katholieke theologie*. Bijdr. S.J., 1948 (IX), p. 59-71.

- MALMBERG, F.: „Apologetica” als theologische wetenschap. *Bijdr. S.J.*, 1938 (I), p. 104-145.
- Apologetische zekerheid en geloofsgenade. *Bijdr. S.J.*, 1947 (VIII), p. 256-267.
- Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsakt speciaal geïllustreerd aan het dogma. in: *Jaarboek 1952, voordrachten en discussies, Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. Hilversum 1952*, p. 47-58.
- MALTHA O.P., A.: *De Processione Verbi Divini. Ang.*, 1933 (X), p. 437-468.
- MAQUART, F.-X.: *Elementa Philosophiae*. 4 dl. Parijs 1937.
- De la causalité du signe. *Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique. R.Th.*, 1927 (XXXII), p. 40-60.
- MAZZELLA S.J., C.: *De Virtutibus Infusis. Ed. tertia, Rome 1884*.
- MOUROUX, J.: *Structure „personnelle” de la Foi. R.S.R.*, 1939 (XXIX), p. 59-107.
- *Je crois en Toi. Structure personnelle de la Foi. Parijs 1949*.
- *Sur la Conscience de la Foi. R.S.R.*, 1949 (XXXVI), p. 422-454.
- *Affectivité et Expérience Chrétienne. R.S.P.T.*, 1951 (XXXIV), p. 201-234.
- NOORT, G. VAN: *Tractatus de fontibus Revelationis necnon de fide divina. Amsterdam 1911*.
- PETTER, D. M. DE: *Intentionaliteit en Identiteit. T. Phil.*, 1940 (II), p. 515-550.
- *Impliciete Intuïtie. T. Phil.*, 1939 (I), p. 84-105.
- PEGUES O.P., TH.: *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. Parijs 1922, t. X*.
- POL, W. H. VAN DE: *Wegen tot Geloof. Roermond-Maaseik 1952*.
- POULPIQUET O.P., A. DE: *Volonté et Foi. R.S.P.T.*, 1910 (IV), p. 438-479.
- RABEAU, G.: *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin. (Bibl. thom. XXII). Parijs 1938*.
- ROUSSELOT S.J., P.: *Intellectualisme. Art. D.A.F.C., II col. 1066-1080*.
- *L'Intellectualisme de Saint Thomas. 3me éd., Parijs 1936*.
- *Les yeux de la foi. R.S.R.*, 1910 (I), p. 241-259; 444-475.
- *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle. R.S.R.*, 1913 (IV), p. 1-36.
- *Réponse à deux attaques. R.S.R.*, 1914 (V), p. 57-69.
- SALMANTICENSIS: *Cursus Theologicus. Tract. XVII De Fide. Parijs-Brussel 1879, t. XI*.
- SCHIFFINI S.J., S.: *Tractatus De Virtutibus Infusis. Freiburg 1904*.
- SCHLÖSSINGER O.P., W.: *Die Erkenntnis der Engel. Reeks art. in: Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1907-1908*.
- SCHOONENBERG S.J., P.: *Het Geloof als Persoonsovergave. K.C.T.-Streven, 1952 (V)*, p. 126-138.
- SCHWALM O.P., M. B.: *L'acte de foi est-il raisonnable? R.Th.*, 1896 (IV), p. 36-63.
- *La crise de l'apologétique. R.Th.*, 1897 (V), p. 239-270; 338-370.
- SIMONIN O.P., H. D.: *Immatérialité et Intellection. Ang.*, 1930 (VII), p. 460-486.
- *La notion d'„Intentio” dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin. R.S.P.T.*, 1930 (XIX), p. 445-463.
- STOLZ O.S.B., ANSELM: *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin. Stud. Anselmiana, fsc. I. Rome 1933*.
- STOLZ, A.-KELLER, H.: *Manuale Theologiae Dogmaticae. Fsc. I: Introductio in Sacram Theologiam (auct. A. Stolz). Freiburg 1941*.
- STRASSER, S.: *Objectiviteit en objectivisme. Nijmegen 1947*.
- *Het Ik-bewustzijn. in: Annalen v.h. Thijmgenootschap, jrg. 38 (1950), afl. I, p. 1-17*.

- STRAUB S.J., A. : De Analyſi Fidei. Oeniponte 1922.
- STUFLER, J. : Zur Analyſe des Glaubensaktes. Z.f.K.Th., 1942 (LXVI) p. 183-195.
- SUAREZ : Disputationes de Fide. Opera Omnia, Parijs 1858, t. 12.
- TAILLE S.J., M. DE LA : L'oraison contemplative. R.S.R., 1919 (IX), p. 273-292.
- VOLKEN M.S., L. : Der Glaube als Perſonsbegegnung. Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners. D.Th. (Frib.), 1946 (bnd 24), p. 80-98 ; 167-208 ; 249-287.
- Der Glaube bei Emil Brunner. Stud. Frib., N.F. hft I. Freiburg 1947.
- WALGRAVE, J. H. : Zelfkennis en innerlijke ervaring bij St. Thomas. T.Phil., 1947 (IX), p. 3-62.
- WEBERT O.P., J. : L'image dans l'oeuvre de Saint Thomas, et ſpécialement dans l'exposé doctrinal ſur l'intelligence humaine. R.Th., 1926 (IX), p. 427-445.
- WELTE, B. : Der philoſophiſche Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit ſeiner Deutung durch die thomiſtiſche Philoſophie. Symposium (Freiburg i.Br.), Bnd II, 1949, p. 1-190.
- WOLF S.J., J. DE : La Juſtification de la Foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. Brussel-Parijs 1946.

INHOUD

Eerste hoofdstuk. Enkele gegevens uit de recente geloofs- theologie	1
Artikel I. De „Analysis-theologie”	1
Algemene kenmerken van het oude probleem der z.g. „analysis fidei” (1), de opvatting van Suarez de zekerheid van het geloof steunt op de <i>kennis</i> van het formele voorwerp (4).	
1. De zes „systemen” volgens S. Harent. Nogmaals Suarez en zijn logische fout (6).	
2. C. Mazzella er is naast een natuurlijke kennis van het z.g. formele geloofsvoorwerp nog een onmiddellijke kennis daarvan in het geloof zelf, terwijl de wil de beslissende subjectieve oor- zaak is van de geloofsinstemming (7).	
3. O a. C. Rassler die onmiddellijke kennis van het formele ge- loofsvoorwerp wordt tot stand gebracht door een „illustratio suasiva” (10).	
4. De Lugo er is een bovennatuurlijke verlichting, die ook de be- wijzen voor de waarheid van het formele geloofsvoorwerp om- vat De theorie van Franzelin, die Suarez en De Lugo wil ver- enigen (13).	
5. F. Egger maakt onderscheid tussen het formele geloofsvoorwerp als object van de bovennatuurlijke kennis en het gezag van de openbarende God als „geloofslicht”, de subjectieve oorzaak van het geloof. Hernieuwd „objectivisme” (15).	
6. Het „systeem”, waarbij S. Harent zich aansluit. Men dient niet te vragen naar de <i>kennis</i> van het formele geloofsvoorwerp, doch naar het voorwerp zelf. Door de natuurlijke kennis van dit voor- werp is een nieuwe kennis daarvan in het geloof overbodig. Het formele geloofsvoorwerp als voorwerp geeft aan het boven- natuurlijk geloof zijn specifieke eigenschappen (17).	
Conclusie Te eenzijdige aandacht voor de natuurlijke geloofwaar- digheid (21), onjuiste opvatting van de technische betekenis van „objectum formale” (22), belangrijke verschuiving in de problema- tiek zelf (23).	
Artikel II. „Dominicaanse School” in Frankrijk	23
Reden om hier van een groep te spreken (23).	
1 M. B. Schwalm. Apologetische interesse en de eigenlijke geloofs- theologie (24), vergelijking van de bovennatuurlijke geloofsdaad	

met overeenkomstige natuurlijke daden (26); de laatste oorzaak van de geloofsdaad is gelegen in een directe beweging van de wil door God, de *motio interior divina, inspiratio* (27); verschil met de analysis-theologie (29).

2. E. Hugon : nadere bepaling van de z.g. *inspiratio* ; wilsgenade tegenover verstandsgenade (*illuminatio*) (30).
Th. Pègues : dank zij de genade wordt het bovennatuurlijk goed, gelegen in de geloofsinstemming, door de wil geraakt ; dit is het eigene van het bovennatuurlijk geloof (35).
Kritiek. De geloofsgenade als *gratia intellectualis* staat te veel op de achtergrond (37).
3. A. Gardeil. Algemene opzet van zijn onderzoekingen (40). Zijn schema van de volledige geloofsdaad (43). Onbevredigend antwoord op de vraag naar de aard van het geloofslicht (46).
4. A. de Poulpique. Het geloofslicht, de eigenlijke geloofsgenade, is wezenlijk vreemd aan onze menselijke psychologie (50).
5. R. Garrigou Lagrange. De wezenlijke bovennatuurlijkheid van het geloof ; God als *Auctor Gratiae* (52). Verschil met de analysis-theologie (56). Het formele geloofsvoorwerp wordt *mede* geloofd (*concreditur*) (56).
6. M.-D. Chenu. De waarde van zijn historische studies betreffende het geloofstractaat van S. Thomas (59).
7. P. Boisselot. Het geloofslicht is een participatie van Gods kennis (60); onduidelijke interpretatie (62).

Artikel III. P. Rousselot. Geloofsplicht en geloofsvoorwerp 65

Conclusie. De eigenlijke problematiek betreffende de verhouding tussen het intellectuele en het affectieve in het geloof blijft onopgehelderd (64).

Zijn afkeer van een natuurlijk geloof (67). Het geloofslicht doet de *signa credibilitatis* kennen als behorende tot de bovennatuurlijke orde, waartoe ook de geopenbaarde geloofsgeheimen behoren (68). Functie van het geloofwaardigheidsargument (72). Volgens J. de Wolf : R. zou het teken opnemen in het formele geloofsvoorwerp (77). Volgens R. is het object van de bovennatuurlijke kennis het bovennatuurlijke zijn (78); dit heeft tot gevolg dat het licht-idee afbreuk doet aan het gezags-element (80). Rousselot's intellectua- lisme als de inspiratie-bron van zijn geloofsopvatting (81); de diepere eenheid van verstand en wil in de menselijke persoon (83). L. Malevez. Zijn mening over het innerlijk getuigenis (84).

Artikel IV. R. Aubert. Zijn problematiek en zijn „werk- hypothese” 86

Persoonlijk standpunt en invloed op de objectieve weergave van historische gegevens (86). Verhouding zekerheid-vrijheid en zekerheid-bovennatuurlijkheid (87). Het bovennatuurlijke vatten van het geloofsmotief ; voorkeur voor een affectieve interpretatie (89). Zijn „werkhypothese” (91).
Kritiek van Th. Deman (94); onderscheid tussen het motief en de

kennis van het motief (95). Ontoelaatbaarheid van een „motif secondaire” (96). Gelijktijdige werking van verstand, wil en genade in de geloofsdaad (97).

Nota. R. Aubert en het Concilie van Trente. 100

Tweede hoofdstuk. Het bovennatuurlijk geloof 108

Artikel I. Het bepalende voorwerp van het ingestorte geloof: het gezag van de openbarende God 108

Het bewijs voor de wezenlijke bovennatuurlijkheid van het geloof. Is een kennis, bovennatuurlijk „ex objecto”, onmogelijk? (108). Bovennatuurlijk en goddelijk (110). Ons geloof is bovennatuurlijk, omdat God er het rechtstreekse object van is (111). Zekerheid en kenmiddel; misleidende redenering van J. C. Groot (113). Niet-inzichtelijke kennis en kennis van het gezag (114). Geloof als het erkennen van het Godsgezag in het te geloven voorwerp (118). De interpretatie van S. Thomas: „zien” en geloven (119).

Artikel II. De vervolmaking van het geestelijk kenvermogen door de ingestorte geloofsdeugd 120

Verhouding van de geloofsdeugd tot de wil volgens J. C. Groot (120); verhouding van een deugd tot haar subject volgens S. Thomas; de leer over het subject van een *habitus* in het algemeen (122). Het deugdsubject bij enkele van S. Thomas' voorgangers, vooral S. Albertus de Grote (123). S. Thomas: het subject als *causa materialis*; de deugd als *perfectio potentiae* (126). De deugden in andere vermogens dan de wil (128). *Virtutes simpliciter* en *virtutes secundum quid* (130). De geloofsdeugd en haar subject (132). Behandeling van Hebr., 11, 1 (134). Het geloofslicht als vervolmaking van het verstand (136). De rol van de wil: *Lumen fidei movet per viam voluntatis* (139). De wilsbeweging is wezenlijk in het geloof, omdat dit een onvolmaakte deelname is aan Gods Licht (141). Daarom ligt er in het geloofslicht zelf een affectieve noot (142). Conclusie. Het geloofslicht is van intellectuele aard en het affectieve is hierbij slechts indirect betrokken (143).

Derde hoofdstuk. Gods spreken. Gegevens bij St. Thomas 145

Artikel I. Het „spreken” in het algemeen 145

§ 1. Het spreken der mensen.

Waarom hier over het menselijk spreken gehandeld moet worden (144). Het uitdrukken van een gekende inhoud (146). Het bekend maken aan anderen (147). Drievoudige toepassing van het begrip „spreken” (152).

§ 2. Het verstandelijk kennen, een „spreken”.

Twee wegen, waarlangs S. Thomas komt tot deze benoeming (153). De eerste manier: het innerlijk woord is oorzaak en doel van het uiterlijke (154). Enkele opmerkingen over de

methode, die S. Thomas hier gebruikt (156). De ontologische synthese van kennende en niet-kennende wezens; de kennis als *informatio* (157). Het daad-karakter van de kennis (160). Productiviteit en immanentie (161). Een meer psychologische, aanvullende beschouwing van het verstandelijk kennen als een spreken (163). Het verstandelijk kennen is een „spreken tot zichzelf” (167).

Conclusie. Een niet-zintuigelijke werkelijkheid wordt als zodanig analoog opgevat als een „spreken” (171).

§ 3. Het „spreken” der engelen.

Ontwikkeling in de wijze, waarop S. Thomas dit spreken der engelen onderzoekt (172). Onderscheid tussen *loqui* en *illuminare* (174). De behandelingswijze in *II Sent.* (175). *De Veritate*, 9, 4: aansluiting bij de opvatting van het verstandelijk kennen als een spreken (176). De *ordo conversionis* (178). *Illuminatio angelorum* (179).

Conclusie. Er kan ook bij de engelen slechts sprake zijn van een verlichting in *oneigenlijke* zin: „per modum locutionis” (181).

Artikel II. Het „spreken” van God tot de mens 181

De termen *loqui* en *visio* in de scholastieke geloofstheologie vroeger en nu (181). *Causa proponens, causa assensus*; het mogelijke aandeel van de schepselen in deze oorzakelijkheid (183). Verschillende toepassingen van de terminologie: *locutio interior-exterior* m.b.t. de eerste vorm van oorzakelijkheid (184); m.b.t. de tweede vorm van oorzakelijkheid (186). Gelijkstelling van „spreken” en „verlichten” bij Gods oorzakelijkheid t.o.v. het geloof (188).

Vierde hoofdstuk. De geloofsgenade als geloofslicht 189

Artikel I. Het verstandslicht 189

De leer der kenbeelden in vele handboeken (189). Cajetanus' opvatting over de werking van het *intellectus agens* (192). De invloed van het *intellectus agens* op het fantasiebeeld volgens Joannes a S. Thoma (193). Intentionaliteit, gedacht als originele vorm van de menselijke kennis (194). Het onderscheid tussen de z.g. ontologische en de psychologische beschouwingwijze volgens D. de Petter (195). Intentionaliteit als onvolkomen identiteit (197). Gevolgen van de interpretatie van S. Thomas (200). Het licht-idee: licht als oorzaak van kennis (201). Licht in objectieve zin (204).

Twee fundamentele gegevens in S. Thomas' kennis-leer: verhouding tussen *intellectus agens* en fantasiebeeld (204); iets is kenbaar voorzover het in act is (206). Onstoffelijkheid en kennis: kritiek van J. H. Walgrave op A. Gardeil inzake de zelfkennis der menselijke ziel (207). Habituele zelfkennis en het *intellectus agens* als *formeel licht* (210). Het menselijke verstandslicht als „wereld-bewustzijn” (213).

Artikel II. Het geloofslicht en de Openbaring 214

Samenhang met het vroeger behandelde (214).

Abstract-analytische en concrete beschouwing van het geloof

(J. Mouroux) (217). Het „persoonlijk” karakter van het geloof (219). Ten onrechte ziet R. Aubert een tegenstelling tussen de traditionele geloofstheologie en de moderne, meer psychologisch georiënteerde beschouwingwijze (222). Het bovennatuurlijke „wereldbewustzijn” (226). Het gezag van God als bemiddeling bij onze kennis van de Openbaringsinhoud (228). Christus en de Kerk als de „wereld”, waarin God zich met gezag aan ons als *te geloven* tegenwoordig stelt (230). Ons samen-zijn met God (231).

Besluit 232

Waardering van het affectieve. Gezond intellectualisme. Het geloof in zijn volle en diepste wezen is van de door God aangesproken persoon.

WOORD VOORAF

„Novus homo est animus interius renovatus". Deze zeer nauw bij de schriftuurlijke uitdrukkingwijze aansluitende gedachte van S. THOMAS VAN AQUINE (Exp. in Ad Coll., c. 3, 1. 2) kan wel eens zeer moeilijk zijn terug te vinden in het beeld, dat bepaalde theologische tractaten „De Homine" bij ons oproepen: de bundeling van vele en velerlei deugden en hebbelikheden. Men mist in die gecompliceerde samenstelling van de menselijke psyche somtijds node de samenbindende gedachte; en deze is toch van onberekenbaar groot belang voor een juiste opvatting, niet alleen van de natuurlijke mens, maar ook van de genezing en de verheffing, in hem door de genade uitgewerkt. In verband hiermee zegt het toch wel iets, dat b.v. de theologische behandeling van de Rechtvaardigmaking langzamerhand verworpen is tot een vrij geïsoleerd tractaat — hetgeen zeker niet gezegd kan worden van de Trentse verhandelingen en ook niet van S. THOMAS' desbetreffende beschouwingen.

Het gevaar is intussen niet denkbeeldig, dat wij, met dergelijke vrij algemene opmerkingen voorop te plaatsen, ons eigenlijke doel zouden missen. We zijn ons inderdaad ervan bewust, dat het een wel zeer gemakkelijk procédé is, langs vage en algemene lijnen de schijn te wekken van een zo al niet revolutionaire dan toch fris-actuele en hernieuwde vraagstelling omtrent oude problemen. Een dergelijke werkwijze zou echter misbruik maken van het streven van sommige vooraanstaande theologen van onze tijd, die door een ernstige bezinning op de meer universele uitzichten van de godgeleerdheid, haar bronnen en doeleinden, trachten te komen tot een voortgezette en, zo nodig, vernieuwde vraagstelling. Om echter het genoemde bezwaar te voorkomen, hebben wij ons een wel-omschreven taak opgelegd, ook al lieten we ons bij de uitvoering daarvan vaak leiden door een veel wijdere inspiratie.

De zeer uitgebreide theologische literatuur over het geloof, die vooral sinds de laatste eeuwwisseling een nog ternauwernood overzichtelijke omvang heeft gekregen, vond in ROGER AUBERT de geschiedschrijver, waarop zij recht heeft. (R. AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi*. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, 2e édition, revue et corrigée, Leuven 1950). Doch naast

de algemene lijnen, waarlangs de tegenwoordige geloofstheologie zich beweegt, heeft vooral ook de persoonlijke opvatting van R. AUBERT onze aandacht gevestigd op enkele aspecten, die o.i. voor de fundamentele visie op het geloof en de geloofsdaad van zeer grote waarde zijn. We missen volstrekt de bevoegdheid, het uitnemende historische werk van AUBERT te hernemen. We hebben echter vooral in de meer recente literatuur enkele pogingen waargenomen, die, ofschoon ze o.i. getuigen van een gezond streven, uiteindelijk toch tekort schieten in de aangepaste behandeling van het geloof als bovennatuurlijke werkelijkheid in de mens. Zodoende wordt hier tevens de aansluiting gemist bij ongetwijfeld in de theologische traditie aanwezige gegevens (Eerste Hoofdstuk). Vervolgens willen we onze opvattingen samenvatten betreffende de visie van S. THOMAS inzake het formele voorwerp en de eigen aard van het geloof: vasthoudend aan een gezond intellectualisme, geeft de nadruk, die in S. THOMAS' zienswijze moet vallen op het gezag van de openbarende God, aanleiding tot een rijke synthese van kennis en affectiviteit, bij de opbouw waarvan de licht-gedachte klaarblijkelijk een fundamentele rol heeft (Tweede Hoofdstuk). Deze visie brengt ons er toe, een nader onderzoek in te stellen naar de betekenis en de onderlinge verhouding van de begrippen „spreken” en „verlichten”, daar door de invoering van het licht-idee het schriftuurlijke „*Fides ex auditu*” een uitwerking blijkt te krijgen, die men niet onmiddellijk in dit woord vermoedt (Derde Hoofdstuk). Tenslotte zullen we onze aandacht moeten vestigen op een bij uitstek speculatief-theologisch onderwerp: de analogie van verstandslucht en geloofslucht, waarbij de verhouding spreken-verlichten haar theologische pendant krijgt in de verhouding tussen Openbaring en geloofslucht (Vierde Hoofdstuk).

Met de ontwikkeling van bovenstaande gedachten hopen we enigszins duidelijk te maken hetgeen o.i. de grondslag moet zijn en blijven van de geloofstheologie, waardoor de mogelijkheid geschapen wordt, ook hier op verantwoorde wijze gebruik te maken van het vele, dat de huidige ontwikkeling van wetenschap en leven te bieden heeft. Dit laatste noopt ons echter, hieraan nog een bemerking toe te voegen. Als er iets is, waarop deze beschouwingen zeker geen aanspraak kunnen maken, dan is het *volledigheid*. Hiervoor zijn meerdere redenen aan te geven. De voornaamste is ongetwijfeld, dat het hiernavolgende niet meer is dan een enkel moment in het werk van de speculatieve theologie, uitgaande van en zich bewegende rond een bepaalde „status quaestionis”, zodat er slechts sprake kan zijn van een sterk afgeronde behandeling. Er is vervolgens nog een reden van meer praktische aard: we hebben ons met opzet verre gehouden van een nadere uitwerking van onze conclusies in ver-

band met concrete vraagstukken als de theologie van de bekering en de leer der Mystiek. Dergelijke onderwerpen hebben, ook in dit verband, recht op een behandeling, waartoe wij hier gelegenheid noch ruimte hadden.

Na het voorgaande is het misschien reeds duidelijk, welke onze verhouding is tot het bovengenoemde werk van R. AUBERT. Wij zijn hem ongetwijfeld zeer veel dank verschuldigd voor zijn uitvoerige historische arbeid. In vele opzichten hebben we van zijn werk gebruik kunnen maken. Niettemin zouden we wellicht mogen zeggen, dat dit proefschrift ontstaan is als een reactie op enkele opvattingen, die we vooral in het speculatieve gedeelte van zijn werk aantreffen. Naar het ons voorkomt, heeft dit laatste zijdelings toch ook zijn historische weergave op sommige punten — vooral wat betreft opbouw en stofkeuze — beïnvloed.

Het lijkt ons tenslotte niet zonder nut, hier uitdrukkelijk te verklaren, dat wij deze hoofdstukken bedoeld hebben als een studie van *theologische* aard. We willen dit thans met een enkel woord nader verklaren. Bekend is de discussie, ontstaan rondom het begrip „psychologie van de mystiek”. In de Inleiding op zijn „*Mystik als seelische Wirklichkeit, Eine Psychologie der Mystik*” (Graz-Salzburg, z.j.) heeft ALOIS MAGER dit meningsverschil niet alleen puntig samengevat maar hij heeft ook getracht te verantwoorden, hoe er naast een Theologie van de Mystiek plaats is voor een Psychologie van de Mystiek, formeel en methodisch van de eerste onderscheiden. De kern van zijn betoog ligt ongetwijfeld in het onderscheid tussen een *theologische* erkenning van de mystieke *ervaring* en de mening, als zou deze ervaring geheel vanuit de „latebrae subconsciousiae” voortkomen en dienovereenkomstig beoordeeld en methodisch onderzocht dienen te worden. Evenals deze laatste, modernistische opvatting de ontkenning betekent van de bovennatuurlijke werkelijkheid, zo zal ook een z.g. „reine Dogmatik” een wezenlijk aspect van de hogere bovennatuurlijke werkelijkheid in de mens ontkennen: het ervaringskarakter. We hebben intussen willen herinneren aan deze discussie, omdat we volledig instemmen met ALOIS MAGER wanneer hij schrijft: „Mystik ist ebenso Gotteserkenntnis wie Erfahrung und umgekehrt. Als Gotteserkenntnis ist die Mystik selbstverständlich Gegenstand der Theologie, näherhin der Dogmatik. Wäre Mystik Gotteserkenntnis schlechthin, so erübrigte es sich, von der Mystik als einer besonderen Wissenschaft und als einem eigenen Forschungsgebiet zu sprechen. Gehörte das Erfahrungsmässige nicht zum Wesen der Mystik, so könnte Mystik nichts anderes als Dogmatik sein. Mystik aber ist wesenhaft nicht Gotteserkenntnis schlechthin, sondern erfahrungsmässige Gotteserkenntnis. Es gehört

nicht zum Wesen der Gotteserkenntnis, erfahrungsmässig zu sein. Darum gehört das Erfahrungsmässige nicht in der gleichen Weise in das Gebiet der Theologie wie die Gotteserkenntnis" (p. 23). Waar het ons hier precies om gaat, is de vaststelling, dat er naast een formeel en methodisch van de theologie onderscheiden psychologie van de bovennatuurlijke activiteit van de mens ruimte is voor een *theologische* beschouwingwijze, die *als zodanig* betrekking heeft op een psychische werkelijkheid. Dit is tenslotte méér dan de loutere erkenning vanuit theologisch standpunt, dat er in bepaalde zin sprake kan zijn van een ervaringswetenschap van het bovennatuurlijke verschijnsel. Zoals de wijsgerige psychologie zich bezig houdt met de ziel, haar vermogens en haar daden en toch haar wijsgerig karakter niet verloochent, zo menen wij ook te mogen vasthouden aan een in wezen „theologische psychologie". En dat dit inderdaad niet een kwestie is van louter formele en epistemologische aard, zouden we nog als volgt willen verduidelijken. Reeds bij de oplossing van de meer algemene en fundamentele vraagstukken, die de moderne psychologie zelf heeft aangevat, is het o.i. onvermijdelijk, dat de *wijsgerige* reflexie mede haar invloed — en vaak zal deze beslissend zijn! — doet gelden. Waar, naar het ons voorkomt, de moderne psychologie zich meer en meer werpt op problemen, die de menselijke persoon in haar diepste wezen raken, is het noodzakelijk, dat men definitief breekt met het „scientisme", dat toch van positivistische huize is. Wanneer het nu echter gaat over de competentie en de feitelijke zeggingsmacht van de theologie ten overstaan van de zojuist bedoelde psychologische interesse, dienen de verhoudingen o.i. nog veel scherper bepaald te worden, al zal het gezonde samengaan van moderne psychologie en wijsbegeerte hier in menig opzicht het pad bij voorbaat reeds kunnen effenen. De mysterieuze God heeft Zich aan de mens geopenbaard en niet de mens heeft zich „opgewerkt" tot een min of meer *gnosticistisch* godsbewustzijn. In dit opzicht lijkt het ons zeer waardevol, met Victor White de positie van het geloof tegenover het historische gnosticisme over te brengen naar de verhouding tussen de theologie en de moderne psychologie en psychoanalyse: „Alors que le gnosticisme n'a rien à offrir à la foi, elle a place pour, besoin même de la gnose" (*Réflexions sur le gnosticisme*, V.Sp. (Suppl.) Aug. 1950, p. 345).

De hiernavolgende hoofdstukken werden juist opgevat, om de theologie van het Geloof te dienen met een grotere theologische aandacht voor de psychische werkelijkheid van de door de genade verheven mens.

EERSTE HOOFDSTUK

ENKELE GEGEVENS UIT DE RECENTE GELOOFSTHEOLOGIE

Artikel I

De „Analysis-Theologie”

Terecht kan men spreken van een „Analysis-theologie”. De theologie van het geloof, die door het probleem van de „analysis fidei” gekenmerkt wordt, heeft zich heus niet alleen bezig gehouden met een of ander detailprobleem inzake het geloof. Het heeft er wel de schijn van, dat één vraagstuk keer op keer en met vele varianten gedurende eeuwen is behandeld en onderzocht. Doch, zoals nog zal blijken, dit is niet meer dan schijn, omdat in de theologische traditie, die zich op die manier werkelijk gevormd heeft, een niet onbelangrijke verschuiving heeft plaats gehad.

A. STRAUB heeft in zijn studie „*De analysi fidei*” meer dan eenmaal een omschrijving gegeven van datgene wat z.i. de kwellende vraag is en moet zijn van de „analysis-theologie”¹. Hierdoor heeft hij getuigenis afgelegd van het feit, dat hij zeer nauw aansluit bij de beschouwingwijze van de latere geloofstheologie, en aldus o.i. nog eens de uiteindelijke onvruchtbaarheid van deze problematiek gedemonstreerd. Dit getuigenis is des te sprekender, omdat hij eigenlijk zeer consequent is en een laatste stadium van deze theologische problematiek vertegenwoordigt.

Reeds op de eerste bladzijde van zijn boek bepaalt STRAUB de z.g. *analysis fidei* als de „logica assensus eius (fidei) in causas suas internas et externas resolutio”, om even verder daaraan toe te voegen: „At quaeritur de causa *objectiva*, i.e., de motivo vel objecto formali, propter quod objecto materiali, rebus divinitus revelatis, assentimur”².

¹ Antonius Straub S.J., *De Analysis Fidei*. Oeniponte 1922.

² o.c., p. 1. Wellicht is de omschrijving, die Harent geeft van de *Analysis Fidei*, praegnanter: „Analyser la foi” dans le sens particulier de cette controverse, c’est ramener l’acte de foi, dans l’ordre intellectuel, à son dernier et principal fondement; c’est ce qu’on appelle *analysis fidei, ultima resolutio fidei*”. S. Harent, art Foi, D.T.C. VI¹, col. 469. Vgl. F. Egger, *Enchiridion Theologiae Dogmaticae*

De meeste theologen, die hun aandacht geconcentreerd hebben op dit vraagstuk der *analysis fidei*, zijn er zich van bewust, dat deze vraag in de oude en de middeleeuwse literatuur niet gesteld is. Wij hebben echter niet de indruk dat men zich ook wel eens afgevraagd heeft welke de leerstellige en geschiedkundige redenen zijn van dit verschil. Dat b.v. de godgeleerden van de Middeleeuwen „*fere magis per occasionem quam opera dedita*”³ het een en ander betreffende de materie van die problematiek naar voren gebracht hebben, schijnt ook voor STRAUB niet meer te betekenen dan een vanzelfsprekend gemis: het zou wel wat al te ongerijmd zijn, te veronderstellen dat de vroegere theologie reeds alle vragen gesteld had, die er mogelijkerwijze te stellen zijn, om van een oplossing nog maar niet te spreken. Die nalatigheid is des te betreurenswaardiger naarmate men meent, met een gerust hart gegevens uit die vroegere theologie te mogen aanwenden. Men had zich dan zeker moeten afvragen in hoeverre de algemene theologische houding van invloed is geweest op de betekenis en strekking van meerdere daar gebruikte termen en begrippen. Dit zou meer dan één theoloog wellicht gebracht hebben tot een meer genuanceerde en meer open gedachten-gang. Maar — en dit is voor de probleemstelling van de *analysis fidei* wel het voornaamste — velen zouden niet onmiddellijk zo onbepert hun vertrouwen geschonken hebben aan een dergelijke wijze van behandeling en wellicht zouden ze dan ook eerder overtuigd geweest zijn van de beperkte en zeer ongelukkige vraagstelling en daarmee van de onmogelijkheid van een oplossing. Laten we voorzichtigheidshalve hierbij opmerken, dat een dergelijke kritiek, onbarmhartig omdat ze op nogal elementaire dingen meent te mogen wijzen, in veel sterkere mate geldt voor de „*analysis-theologie*” van de tweede helft van de negentiende eeuw en van rond de eeuwwisseling dan voor die theologen uit de zestiende eeuw, van wie het idee van de „*analysis fidei*” afkomstig is. Deze laatsten plaatsen zich in ieder geval voor een veel reëlere problematiek. Wij komen hierop echter nog terug. Het geborneerde en daarmee de grondfout van een opvatting als die van STRAUB komt zeer goed uit in zijn interpretatie van b.v. de zienswijze van S. THOMAS. Voor STRAUB staat het vast, dat de grote moeilijkheid inzake het geloof niet gelegen is in het feit, dat God er het voorwerp van is, maar in de noodzakelijkheid, dat Gods autoriteit het *enige* is, waarop het geloof

Generalis, (ed. 7a, Brixen, 1911) p. 654 (No. 456): „*Resolutio seu analysis fidei est explicatio principiorum, quae ad producendum actum fidei concurrunt; praesertim assignatio rationis ultimae propter quam credimus*”.

³ Straub, o.c., p. III.

kan steunen⁴. In die zin stelt hij dan verderop ook vast, dat de uitdrukkelijke leer van S THOMAS inzake het geloofsobject hierop neerkomt, dat de „*veritas prima revelans*” het enige formele voorwerp is van het goddelijk geloof. Maar, aldus Straub, *hoe dit mogelijk is, en dus de analyse, zoals wij die thans voor ogen hebben, vinden we bij S. THOMAS nergens*⁵. Niettemin meent hij toch bij S. THOMAS steun te vinden voor enkele van de grondstellingen, die de problematiek en de oplossing van de *analysis fidei* schragen. En de eerste en voornaamste is wel, dat het niet nodig is, dat het formele voorwerp van het geloof in iedere geloofsdaad in eigenlijke zin geloofd wordt. Om dit uit S. THOMAS te bewijzen heeft hij een streng syllogistische bewijsvoering opgesteld, die, verkort, hierop neerkomt volgens S THOMAS staat het vast, dat het „*visum vel scitum*” niet tegelijkertijd geloofd kan worden, hetgeen dan nog eens uitvoerig met een wolk van citaten wordt aangetoond. Welnu, volgens S. THOMAS kan bewezen worden, dat God gesproken heeft. Dus kan Gods spreken hoogstens „*per accidens vel ab aliquibus inscientibus*” geloofd worden; maar dan kan het ook niet waar zijn, dat Gods spreken, dat toch het formele voorwerp van het geloof is, in iedere geloofsdaad geloofd moet worden⁶.

Wij zullen thans op de eigenaardige mentaliteit, die uit een dergelijke bewijsvoering en terminologie spreekt, niet nader ingaan.

⁴ Hanc causam (objectivam) esse quidem, exclusis creaturis, auctoritatem Dei revelantis, sive solam simpliciter sive solam principalem, pro indole fidei, ut actus virtutis theologicae, jam facile theologi confitentur. Sed maxime laborant de iudicando modo, quo fides auctoritate Dei revelantis sola innitatur. Nec mirum, sicut enim assentimur in res revelatas propter auctoritatem Dei revelantis, ita videtur assensus in hanc auctoritatem propter rationes creatas, non immediate fieri, ideoque videtur fides tantum proxime non ultimo vel unice, Deo ipso, tamquam causa vel motivo objectivo suo, fundari. Straub, o.c., p. 1-5

⁵ Itaque S. Thomas pro comperto habet, fidem veritate prima revelante non solum proxime, sed exclusis omnibus creatis unice inniti. At quomodo id fieri possit, neque locis citatis neque alius ille proprie explanat ideoque analysis, qualem nunc intendimus, fidei non praebet (ibid., p. 34). Nav. Bonaventura merkt hij op „Hactenus doctor seraphicus, quaestionem, quo pacto intellectus per fidem qualemcumque, sive facilius sive difficilius, jubente voluntate, objecto revelato assentiri possit pure propter auctoritatem Dei revelantis, proprie non magis quam S. Thomas solvit neque ponit. Ibid., p. 76-77

⁶ Nihilominus ex S. Thoma complura eruuntur, quae ad mentem ejus de analysis fidei quadamtenus aperiendam conferunt. Primum est, quod objectum fidei formale non debet ipsum in actu omni fidei, sensu scilicet proprio propter testimonium, credi. Etenim secundum doctrinam constantem S. Thomae, sive veram sive falsam, visum vel scitum simul credi nequit, hinc tantum per accidens vel ab aliquibus inscientibus potest credi, quidquid potest demonstrari, sicut Deus vel locutio ejus, objectum fidei formale. Atqui quod putatur per accidens vel ab aliquibus solum credi posse, censetur eo ipso non debere in omni actu fidei credi. Ibid., p. 34-35

Maar het is duidelijk, dat de vraag waarmee heel de bewijsvoering van STRAUB uit S. THOMAS staat of valt, is, of S. THOMAS bijgeval iets anders bedoelde met „Deus vel locutio eius”, toen hij de mogelijkheid besprak van een strikt bewijs, bij de behandeling van het formele voorwerp van het goddelijk geloof. Maar deze vraag precies wordt door STRAUB niet gesteld, laat staan beantwoord. Een dergelijk gebrek aan elementaire objectiviteit zou nog met vele andere voorbeelden geïllustreerd kunnen worden. En ditzelfde gebrek is er ook de oorzaak van, dat bij geen enkele gelegenheid een poging ondernomen wordt om te onderzoeken waarom de problematiek van de *analysis fidei* bij S. THOMAS en andere auteurs niet gesteld wordt (i.c. dan de problematiek van de „*analysis fidei* zoals STRAUB die ziet!).

Wij willen nu de vraagstelling en de stereotiepe wijze van oplossing in de „analysis-theologie” in wat breder verband zien. Aldus hopen we te kunnen vaststellen, wat bij de uitgebreide variatie van oplossingen het eigenaardige van deze zienswijze is.

We zullen dit doen hoofdzakelijk aan de hand van de ruim veertig kolommen, die S. HARENT in zijn artikel „Foi” in de *Dictionnaire de Théologie Catholique* aan de theologie van de *analysis fidei* besteed heeft⁷. We treffen daar een heel goed overzicht aan van de verschillende theorieën („systemen”, zegt HARENT) in hun onderlinge leerstellige (maar niet altijd historische) samenhang en kritiek. Juist deze samenhang en voortschrijdende „verbetering” laat het typisch-gemeenschappelijke van dit soort geloofstheologie duidelijk uitkomen.

Aangezien SUAREZ degene is, die eigenlijk voor het eerst *expressis verbis* het „analysis-probleem” gesteld heeft, blijven we even bij hem stilstaan om scherp naar zijn formuleringen te luisteren. De belangrijkste plaats uit zijn werk in verband hiermee is *De fide disp. III, sectie VI n. 6*⁸. Het is onmogelijk, aldus SUAREZ, dat een verstandelijke instemming van een hogere orde „per se” steunt op

⁷ S Harent S.J., art. Foi, D.T.C., VI¹, c. 55-514. Over de *analysis fidei*. c. 469-512 Controverse theologique sur l'analyse de la foi. — Over dit artikel in zijn geheel merkt R Aubert op „Bien qu'écrit en 1913, les positions de l'auteur ne semble guere influencées par les discussions tres vives que le probleme de la foi avait suscitées pendant les quinze années précédentes. L'article, dont le plan est assez deconcertant, constitue d'ailleurs surtout un vaste répertoire, malheureusement depourvu de perspective historique.” (R Aubert, *Le Probleme de l'acte de Foi* Louvain 2e ed. 1950. p. 228, noot).

⁸ Fieri non potest ut assensus altioris ordinis per se fundetur in assensu inferioris ordinis, nec major certitudo potest per se fundari in minori, sed assensus fidei est altioris, et magis certus quam assensus naturalis est evidens; ergo fieri non potest ut assensus fidei ex parte sui objecti formalis, fundetur in assensu

een instemming van een lagere orde, of dat een grotere zekerheid steunt op een lagere. Welnu de geloofsinstemming is van een hogere orde en zekerder dan de natuurlijke klaarlijkheid. Wat betreft het formele voorwerp kan de geloofsinstemming dus niet steunen op natuurlijke kennis en een natuurlijke instemming. De zekerheid van het geloof steunt geheel op het formele voorwerp, en dus op de *kennis* van dat voorwerp, want dat motief kan alleen maar „motief” zijn als gekend. Volgens SUAREZ hangt de zekerheid van de geloofsinstemming dus geheel af van de kennis, die wij hebben van het formele voorwerp van het geloof, de „*auctoritas divina*”. Ook HARENT erkent dit uitdrukkelijk: „C'est à déterminer le genre et le degré de cette connaissance dans l'acte même de foi, qu'il ramène toute la question”⁹. Harent geeft dan zelf nog een beschrijving van deze fundamentele problematiek¹⁰ en merkt tenslotte op: „On peut donc dire, que le grand problème de l'analyse de la foi porte sur la détermination de son motif spécifique ou objet formel ou plutôt sur la justification logique et rationnelle de la thèse positive et traditionnelle qui fait consister ce motif dans l'*auctoritas Dei revelantis*”. O.i. ontbreekt hier toch reeds een element, dat in de uiteenzetting van SUAREZ zeer wezenlijk is. Bij de behandeling van de verschillende „systemen” wordt het duidelijk, dat dit met opzet is weggelaten, omdat volgens de latere theologen van de *analysis fidei* het onderzoek naar de verhouding van de natuurlijke en bovennatuurlijke *kennis* de zaak vertroebelt en een oplossing bij voorbaat uitsluit!

We willen nu in het kort de verschillende „systemen”, zoals HARENT ze heeft samengevat en gegroepeerd, nagaan.

tantum naturali et evidenti () Impossibile est ut certior sit cognitio fundata in alia, quam sit ea in qua fundatur () Certitudo fidei tota nititur in suo objecto formali, atque adeo in cognitione ejus nam ut cognitum movet ad credendum Opera Parijs 1858, t 12, p 64

⁹ Harent, I c col 471

¹⁰ La difficulté peut prendre cette autre forme. Si l'on fait remonter l'analyse de la foi jusqu'aux motifs de crédibilité, c'est là qu'il faudra chercher le dernier motif, la dernière raison de la foi. Mais il semble que le dernier motif auquel on remonte, étant le point solide auquel toute la chaîne du raisonnement est suspendue, est par la même le motif principal et spécifique, et du coup nous tombons dans de terribles conséquences. La crainte de ces conséquences, que tous les catholiques savent être fausses, et qu'il faut éviter à tout prix, explique pourquoi les théologiens en général, dans les différents systèmes qu'ils ont imaginés pour résoudre cette difficulté, tout en admettant la nécessité des motifs de crédibilité avant la foi, ont constamment cherché à diminuer leur rôle dans l'acte de foi lui-même, et à rendre l'assentiment de foi indépendant de ces motifs, soit en mettant une discontinuité, un fossé entre eux et lui, soit au moins en s'arrangeant d'une manière ou une autre pour arrêter l'analyse à l'*auctoritas Dei revelantis* comme à son dernier terme, au delà duquel il n'y a plus rien (Harent, I c, col 471)

1 Vooreerst de opvatting van SUAREZ zelf Volgens hem wordt ook het *objectum formale* precies geloofd in strikte zin Als de thomistische school daar tegen inbrengt, dat men de twee waarheden, die tezamen het formele voorwerp van het geloof uitmaken, te weten de waarachtigheid Gods en het „factum revelationis”, met natuurlijke kennis kan kennen, zodat men het niet meer kan geloven, dan wordt dit volgens HARENT door SUAREZ ontkend¹¹. Het geloof in die twee waarheden is de oorzaak van het geloof in ieder ander dogma. De gelovige stemt tegelijkertijd in met het formele en het materiele voorwerp, het tweede in afhankelijkheid en door de bevestiging van het eerste. Er is dus een „virtuele discursus”¹². Volgens HARENT is het zeker overdreven, te eisen, dat men die twee waarheden, die dan het formele voorwerp van het geloof uitmaken, in iedere geloofsdaad zou moeten geloven, zodat het formele voorwerp dus ook altijd materieel voorwerp, *quod creditur*, zou zijn¹³. Tenslotte wijst HARENT op een logische fout „qu'il n'est pas facile d'expliquer bien clairement Nous l'indiquerons à notre manière, en renvoyant du reste, aux auteurs cites qui l'ont expose chacun à

¹¹ Et hinc ad rationem, respondemus nullum esse fidelem, quantumvis sapientem in cognitione naturali quae de Deo haberi potest qui non possit fide infusa credere Deum esse, et veracem esse, et ideo necessarium non est ut Christiani philosophi fundent fidem, quam habent de aliis mysteris in naturali cognitione, quam habent de divina veracitate Suarez, l c, no 9, Opera t 12, p 66

¹² Est ergo tertia et vera sententia, revelationem Dei dicentis res fidei credendam esse fide divina et infusa, ut res ipsae revelatae possint eadem fide credi (Suarez l c, sect XII, no 7, Opera t 12, p 103) Haec ergo sententia, ut dixi vera est, ut tamen evidentius probetur nonnullas propositiones subjiciam Prima est haec propositio *Deus discit, seu revelavit mysteria fidei* est de fide non minus quam specialis articuli fidei (ibid, no 8) Secunda propositio in omni assensu fidei infusae, quo credimus mysterium aliquod in particulari, ut, *Deum esse trinum, vel factum esse hominem*, vel similia, intrinsece et quasi per se primo credimus eadem fide Deum revelasse tale mysterium (ibid, no 9, p 104) Tertia propositio, quae ex dictis colligitur, est conclusio directe respondens quaestioni, scilicet, revelationem divinam non esse rationem formalem objecti fidei, ut creditam, vel credendam fide humana, sed ut credibilem, et creditam fide infusa et divina ergo manifeste concluditur illa illam revelationem, ut divinam, et ut creditam fide divina esse rationem credendi alia, et hoc est esse objectum formale fidei Licet ille actus videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus, et ideo non potest certius adhaerere objecto materiali quam formalis (ibid, no 10)

¹³ Ce qui est excessif, c est d'exiger qu'on croie de foi divine ces verites (l'existence de Dieu, sa science et sa veracite le fait de la revelation par exemple que tel homme ait ete envoye de Dieu pour parler en son nom, que tel livre ait Dieu pour auteur, que le donne revele soit contenu dans l'Ecriture et la tradition) dans tout acte de foi et anterieurement a toute autre chose, qu'elles soient ainsi toujours objet materiel en quelque sorte, *quod creditur*, en meme temps qu'objet formel, *quo creditur* Meme en concedent a Suarez que Dieu dans toute revelation revele implicitement qu'il revele et qu'il est veridique (point qui

la sienne" ¹⁴. Wij geloven een dogma (materiëel voorwerp) krachtens de kennis, die wij hebben van de *Auctoritas Dei revelantis*, welke kennis zelf ook geloofskennis moet zijn, opdat het fundament even solied zij als het gebouw. Die twee waarheden, die tezamen het formele voorwerp van het geloof uitmaken, moeten dus ook materiëel voorwerp zijn en wij moeten ze aanvaarden krachtens het specificerende en formele voorwerp van het geloof. Er is hier dus een z.g. vicieuze cirkel, aldus HARENT. Welnu, om hieraan te ontkomen, vervalt men öfwel in een „processus in infinitum” öfwel moet men aannemen, dat men van die waarheden (of van één van die waarheden, zouden we misschien nog kunnen zeggen) een onmiddellijke kennis heeft. Maar is dit nog wel *geloofs-*kennis, zo vraagt HARENT zich af.

2. Het tweede systeem wil daarom een verbetering van het eerste zijn, inzover het het geloof in de waarachtigheid van God en in het „factum revelationis”, dat SUAREZ noodzakelijk acht, zeer breed interpreteert. Het zou een bevestiging zijn, op bovennatuurlijke wijze onmiddellijk gegeven, van die twee waarheden, zonder dat ze steunt op het formele voorwerp van het geloof. We vinden een dergelijke opvatting o.a. bij C. MAZZELLA ¹⁵. Hij toont zich onbevredigd na de uiteenzetting van de theorie zowel van SUAREZ als van DE LUGO ¹⁶. De reden daarvan tracht hij duidelijk te maken door de explicatie van het volgende onderscheid: als we zoeken naar het laatste objectieve fundament van de geloofsinstemming, dan dienen we te vragen zowel naar de laatste intrinsieke reden van de vastheid en de geheel eigen volmaaktheid van het geloof als naar de oorzaak, die de mens er toe brengt, te willen geloven. Weliswaar vallen deze beiden bij een „habitus evidens” samen: de laatste intrinsieke reden voor de vastheid en de volmaaktheid van een instemming t.o.v. een evidente waarheid is zelf een evidentie en daarom ook de oorzaak, dat het subject die waarheid wil bevestigen. Bij een „habitus inevidens” daarentegen is dit nu juist niet het geval. De laatste intrinsieke reden voor de vastheid en de eigen volmaaktheid van een dergelijke instemming kan hier niet een in-

demeure plus discutable et plus discuté), il ne s'ensuit pas que Dieu nous oblige(!) à croire dans tout acte de foi ces vérités comme révélées: il suffit de les connaître quand nous croyons autre chose, et de les croire quelquefois(!) de foi divine, comme les autres vérités révélées... (l.c. col. 474). Men lette op verschillende uitdrukkingen in deze kritiek van Harent, die wel stuk voor stuk getuigenis afleggen van de theologische waarde van dergelijke bezwaren!

¹⁴ Ibidem, col. 474.

¹⁵ C. Mazzella S.J., *De Virtutibus Infusis*, Ed. tertia, Romae 1884. Disp. III art. 9: Quomodo assentiamur Auctoritate Dei revelantis, ut est formale fidei objectum.

¹⁶ Zie onder, no. 4; vgl. noot 29.

zicht zijn en daarom dan ook kan het verstand, na tot de kennis van die laatste intrinsieke reden gekomen te zijn, altijd nog weigeren zijn instemming te geven, althans het wordt door die kennis daartoe niet gedwongen. Er moet dus in dit laatste geval nog een oorzaak aangewezen worden voor het feit, dat het subject toch zijn instemming wil geven¹⁷. Men moet dus vooreerst niet zoeken naar een evidentie, die die oorzakelijkheid op zich neemt. Dit zou strijden met de eigen aard van het geloof¹⁸. Maar, aldus MAZZELLA, men moet helemaal niet meer zoeken naar een *objectieve* oorzaak, welke dan ook. Als het verstand geoordeeld heeft over het gezag van God en over het geopenbaard-zijn van een of andere waarheid, dan is van de zijde van het verstand alles aanwezig wat nodig is om tot een geloofsinstemming te komen. Het enige, dat nu nog tussen beide moet komen, is de „*pia affectio seu imperium voluntatis*”¹⁹. Dit is de oorzaak, die verklaart, waarom de mens (na kennis genomen te hebben van de twee waarheden die het formele voorwerp van het geloof uitmaken — een natuurlijke kennis!) zonder de te geloven waarheid (materiëel voorwerp) in te zien toch met die waarheid instemt. Maar dit is geen objectieve oorzaak. Op deze manier tracht dus MAZZELLA het vraagstuk van de *analysis fidei* op te lossen. Als men in dit vraagstuk bedoelt te zoeken naar de laatste objectieve grond van de geloofsinstemming omdat men niet tevreden is met de natuurlijke kennis van Gods gezag en het geopenbaard-zijn van de te geloven waarheid (tezamen het formele voorwerp van het geloof), dan stelt men een vals probleem. Er is een vraag te beantwoorden: maar deze betreft de subjectieve oorzakelijkheid (objectief-subjectief betekent hier dus niets anders dan: *ex parte objecti-ex parte subjecti*). Nu kan iemand als HARENT zich moeilijk bij een dergelijke opvatting neerleggen: het ingrijpen van de wil is toch wel een noodzakelijke „*Deus ex machina*” en getuigt van een „despotisme de la volonté”²⁰.

¹⁷ o.c., pag 423-424.

¹⁸ At contra si instituamus processum ad inquirendum de causa objectiva intrinseca ipsius assensus fidei a voluntate imperati, non est laborandum ut inveniamus huiusmodi causam evidentem, sic enim inquireremus causam fidei pugnantem cum fidei ipsius natura. Fides enim, uti supra ostendimus, debet esse obscura quoad motivum formale, ita ut ab eo non determinetur necessario assensus. O.c. pag. 425.

¹⁹ Porro si haec vera sunt (et rata quidem esse debent et sunt omnibus) necessario consequi videtur, assignata auctoritate et revelatione divina, non modo non esse inquirendam causam aliam objectivam evidentem assensus fidei sed nullam aliam causam objectivam inquirendam esse. Facta enim praesente intellectu auctoritate et revelatione divina alicuius veritatis, ad haec credendam nihil aliud requiritur praeter piam affectionem seu imperium voluntatis. O.c., pag. 425.

²⁰ Harent, l.c., col. 479.

Doch heel deze theorie is opgebouwd om uiteindelijk het logisch moeilijk aanvaardbare in de theorie van SUAREZ te ontwijken. Deze laatste immers hield streng vast aan het geloofs-karakter van de kennis van het formele voorwerp van het geloof, in functie waarvan de bevestiging van het materiele geloofsvoorwerp tot stand komt. Nu kan men vragen naar het formele voorwerp van de kennis van het geloofsvoorwerp etc. . . . dus een „processus in infinitum”. Of men moet aannemen dat die allereerste kennis van het formele voorwerp een onmiddellijke kennis is. Iets dergelijks nu schijnen de voorstanders van de tweede theorie te aanvaarden. De wil is tenslotte de beslissende oorzaak (*ex parte subjecti*) voor het tot stand komen van de geloofsinstemming, maar op het ogenblik, dat die geloofsdaad dan gesteld wordt, is er een soort onmiddellijke kennis van het geloofsvoorwerp. Deze kennis is bovennatuurlijk en maakt abstractie van de bewijzen voor de waarachtigheid Gods en het „*factum revelationis*”, die de gronden waren van het geloofwaardigheidsoordeel vòòr het geloof. Het „*despotisme de la volonté*” krijgt derhalve nog meer relief door het feit, dat de wilsinvloed hier de rol heeft van een *caesuur* tussen geloofwaardigheidsoordeel en geloofsinstemming of, om juister te zijn tussen de natuurlijke kennis van de waarachtigheid Gods en het „*factum revelationis*” en de bovennatuurlijke kennis van het formele voorwerp van het geloof²¹.

Dat dit de formulering is, die meer strookt met de opvatting van de aanhangers van het z.g. tweede systeem, blijkt al hieruit, dat SUAREZ niets wilde weten van die „natuurlijke” kennis van het formele voorwerp van het geloof. De genoemde aanhangers evenmin, voorzover het gaat over zo'n kennis *in* de geloofsdaad; daarom namen zij een tweevoudige kennis aan van datgene wat het formele voorwerp van het geloof is. Maar ze plaatsten daartussen een onoverbrugbare caesuur: het ingrijpen van de wil. Er is dus een natuurlijke kennis vòòr het geloof en een onmiddellijke kennis *in* het geloof. Dit schijnt voor MAZZELLA voldoende te zijn om een eigensoortige, bovennatuurlijke kennis van het formele voorwerp van het geloof te waarborgen. Die kennis is niet tot stand gekomen

²¹ Vgl Prop XXXI *In actu fidei divinae, auctoritati et revelationi, tamquam formali eius objecto, nec assentimur — 1 prout sunt ex terminorum apprehensione immediate notae — 2 nec prout creduntur propter se ipsas — 3 sed supposito iudicio certo de existentia et credibilitate revelationis, quo totum objectum credendum fit menti praesens, immerito quaeri, arbitramur, novam ex parte intellectus objectivam rationem, ob quam Dei revelantis auctoritati assentiamur cum assensus in veritates revelatas unice in eius obsequium praestitus, „quem concomitatur, sed cuius non est causa cognitio, a voluntate determinetur, et illud cui assentitur intellectus non moveat intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis” unde „quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei.* Mazzella, o.c., pag 429.

krachtens een deductie of in een onmiddellijke natuurlijke evidentie. De „*Veritas testificans*” wordt gekend als „*non visa seu non apprens*” en bepaalt als zodanig de specifieke aard van de geloofskennis. Het ingrijpen van de wil is er om enerzijds de uitschakeling van de „bewijzen” in de eigenlijke geloofsdaad te waarborgen en anderszijds het *exercitium* van de geloofsdaad zelf te veroorzaken. De oorzaak van die onmiddellijke kennis van Gods waarachtigheid en het „*factum revelationis*”, die in de geloofsdaad een rol spelen, moet dus ook de wil zijn, ofwel blijft ze ongenoemd evenals de eigen aard van die kennis. Dit lijkt ons het zwakste punt in het hele systeem²². Als men nu leest welke de bezwaren zijn van HARENT precies tegen dit aspect van de theorie o a van MAZZELLA, dan is men op zijn minst toch wel een weinig verrast men komt zo noodzakelijk uit bij die „*motus animi caecus*”, die het Concilie van het Vaticaan verworpen heeft. Men kan de redelijkheid van de geloofsdaad niet verantwoorden en handhaven, als men een dergelijke scheiding aanbrengt tussen de geloofsdaad en de geloofwaardigheidsargumenten²³. Maar goed, dit schijnt te wijzen in de richting, die HARENT zelf wenst in te slaan, al mogen we er wel bij zeggen, dat de manier, waarop het ontbreken van een relatie tussen de geloofwaardigheidsargumenten en de eigenlijke geloofsinstemming in zijn kritiek wordt ter sprake gebracht, niet pleit voor de coherentie van die kritiek en voor een scherp doorzicht in de sterke en zwakke zijden van de diverse „systemen”.

3. HARENT onderscheidt nog een derde systeem, voorgestaan o a door CHRISTOPHE RASSLER in zijn „*Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinae*” (Dillingen, 1696)²⁴. Ook hij handhaaft de opvatting, dat men een onmiddellijke kennis heeft van de twee waarheden, die het *objectum formale* van het geloof uitmaken, onafhankelijk van de geloofwaardigheidsargumenten. Die onafhankelijkheid en tegelijk het bestaan van die kennis worden volgens hem echter niet veroorzaakt door een ingrijpen van de wil, maar door

²² Vgl Prop XXXIII Si instituatür objectiva actus fidei analysis ad respondendum quaestioni „cur credis? dicendum videtur — 1 fidem dispositive, ut aiunt, resolvi in motiva credibilitatis, propter quae iudicamus revelationem christianam esse credibilem et credendam — 2 affective vero in objectivam honestatem, propter quam voluntas imperat assensum fidei — 3 formaliter denique in auctoritatem Dei revelantis non visam, cui propter seipsam et non propter humanas rationes ex p.a voluntatis affectione simpliciter inhaeremus (o.c., pag 452) Bij het derde punt tekent Mazzella nog aan „Porro ita habemus ultimam *objectivam* intrinsecam causam actus fidei determinantem illum *quoad speciem* (auctoritatem Dei revelantis), *quoad exercitium* autem determinari debet a voluntatis imperio Nulla alia igitur objectiva et intrinseca causa fidei quaerenda est”. L.c., pag 453

²³ Harent, l.c., col 479

²⁴ Wij citeren hier volgens Harent

een „*illustratio suasiva*”, een bovennatuurlijke verlichting dus²⁵. Hoewel HARENT elders zegt, dat hij op zich nog geen bezwaar heeft tegen een dergelijke „*illustratio suasiva*”, wil hij toch niets er van weten, wanneer ze als wezenlijk en algemeen in het geloof wordt gedacht²⁶. Het is mogelijk, dat een gelovige reflecteert op deze plotselinge, bovennatuurlijke verlichting, die de plaats van de geloofwaardigheidskennis inneemt, zodat hij het wonderbaarlijke karakter ervan onderkent, doch gewoon en normaal is dat zeker niet. In die uitzonderingsgevallen zal de „*illustratio*” dus optreden als een nieuw *objectum quod* en deel uitmaken van het formele voorwerp van het geloof. Maar in het algemeen is het een *quo*, latent „*ex parte subjecti*”, niet meer dan een applicatie van het formele geloofsvoorwerp. Dit sluit dus de opvatting van het „*discerniculum experimentale*” bij voorbaat uit²⁷. HARENT wil hier als vertaling gaarne de term „*suggestion divine*” handhaven, maar het moet dan een suggestie van Godswege zijn, die de redelijkheid van de geloofsdaad niet in gevaar brengt. Er moet in ieder geval een of ander intellectueel motief voor de gelovige zijn. Men zal, aldus HARENT, moeten aannemen, dat de goddelijke suggestie alleen de reeds groeiende overtuiging op grond van de geloofwaardigheidsargumenten versterkt, of in bijzonder moeilijke omstandigheden of bij intellectuele onbekwaamheid van het subject te hulp komt. De genade treedt dus niet op als een nieuw motief, doch enkel als een versterkend „*quo*”²⁸. Men kan zich afvragen, of dergelijke op-

²⁵ Il (R.) refute le systeme de Suarez (...), approuve la formule du 2e systeme (althans wat H. zo noemt), que l'on peut connaître et affirmer la revelation immediatement, sans un motif qui en soit distinct (. . .). Mais a cette objection que le 2e systeme avait peine à resoudre („Une vérité cachée, comme l'existence de la révélation ancienne de tel mystère, ne peut, sans un motif distinct d'elle-même qui l'éclaire pour nous, mouvoir notre intelligence et l'engager à lui donner son assentiment,") il répond qu'en effet cette vérité est cachée si on la prend en dehors de l'*illustratio suasiva*, mais non pas si on la prend sous cette lumière surnaturelle. Harent, l.c., col 480.

²⁶ Quant à l'existence et à l'universalité d'une telle grâce, on ne doit pas la supposer dans tous les chrétiens et dans tous leurs actes de foi, en sorte qu'il y ait toujours insuffisance des motifs rationnels à produire un assentiment ferme, et toujours suppléance surnaturelle au moyen de cette suggestion divine. Harent, l.c., col. 256

²⁷ Harent, l.c., col 480

²⁸ Nous traduisons leurs appellations un peu vagues („*species suasiva*”, „*illustratio suasiva*”, „*apprehensio suasiva*”) par le mot de „*suggestion*”, parce qu'il nous paraît rendre assez bien leur pensée, si l'on prend ce mot au sens précis et très connu qu'il a acquis de nos jours depuis la découverte de l'hypnotisme et l'étude des phénomènes qui s'y rattachent de près ou de loin. Celui qui en „*suggestionne*” un autre lui fait faire à son gré des jugements et des actes divers; nous ne nous occupons ici que des jugements.

Disons tout d'abord qu'il ne peut pas être ici question d'une „*suggestion*”

merkingen n a v. een theoloog als b v. GORMAZ²⁹, waarheen HARENT hier toch verwijst, wel geheel ter zake zijn. Wanneer het gaat over de interpretatie en de kritiek van b.v. de theorie der „*resolutio divinae fidei*” van RASSLER. Wij denken toch, dat men RASSLER onrecht doet, als men op deze wijze te werk gaat, omdat hij zeer nadrukkelijk een kennis van het *objectum formale fidei* wil, die ontstaat tengevolge van de „*illustratio*” en *onafhankelijk* van de geloofwaardigheidsmotieven. Stoten we hier niet op een belangrijke inconsequentie bij de interpretatie, die HARENT geeft van de verschillende theorieën der „*analysis fidei*”? In ieder geval hebben wij bezwaar tegen de vereenzelving van het voorwerp der natuurlijke geloofwaardigheidsovertuiging en het *objectum formale* van het bovennatuurlijke geloof, die hij schijnt te willen veronderstellen en later ook in zijn eigen(?) opvatting verwerkt heeft. En we geloven niet, dat door deze bezwaren afbreuk gedaan wordt aan de eis van het Vaticanum betreffende de redelijkheid van de geloofsdaad. Of moet dat soms betekenen, dat de natuurlijke geloofwaardigheidskennis rechtstreeks het eigen formele voorwerp van het bovennatuurlijke geloof tot voorwerp heeft? M a w de bewering, tot nu toe reeds meerdere malen vermeld, als zou men in de oordelen over Gods waarachtigheid en het „*factum revelationis*” rechtstreeks het eigen formele voorwerp van het bovennatuurlijke geloof raken, verwerpen we uitdrukkelijk. Dit is zonder meer in strijd met de bovennatuurlijkheid van het geloof. En die gevraagde redelijkheid dan? Men kan niet staande houden, dat een binnen het natuurlijke bevattingsvermogen blijvende redelijkheid zonder meer veronderstelt een natuurlijke kennis van het eigen formele voorwerp van het geloof. Doch hiermee grijpen we reeds vooruit op het vervolg. Keren

telle que, dans aucun motif intellectuel, sans aucune preuve, par un entraînement purement aveugle et purement instinctif, l'homme arrive à affirmer une proposition qui a besoin de preuve, comme le fait de la révélation. Une telle intervention divine supprimerait l'exercice de la raison conduisant à la foi, c'est-à-dire qu'elle introduirait le *fideisme* déjà rejeté. Le concile du Vatican écarte une foi aussi déraisonnable. Dieu dit-il, a donné des preuves du fait de la révélation, *ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset. Licet fidei assensus nequam sit motus animi caecus*. Il faut donc supposer d'abord un motif de crédibilité, sur lequel s'exerce la raison, mais un motif qui n'obtienne pas une ferme et complète conviction, soit défaut réel de valeur intrinsèque, soit inhabilité du sujet à saisir pleinement cette preuve, soit concours de circonstances difficiles et troublantes. La grâce viendrait alors non pas ajouter un nouveau motif, mais simplement ajouter à celui-ci une *force persuasive* (d'où le mot *illustratio suasiva*), elle agirait *ut quo* sans même que l'on s'en rende compte, de manière à provoquer l'assentiment ferme au moins avec une coopération de la volonté bien disposée. (Harent, I c, col 254)

²⁹ Harent (I c, col 254) vermeldt Gormaz, *Cursus Theologicus*, Augsburg 1707, t. I. De Fide, no 464 sq., pag 743 sq.

we daarom terug tot de uiteenzetting van HARENT betreffende de diverse systemen inzake de „analysis fidei”.

4. Er resten ons nog drie systemen. Maar de theorie van Kardinaal DE LUGO versterkt alleen nog maar onze bezwaren, die we zojuist reeds met een enkel woord naar voren hebben gebracht. Ook volgens hem is immers het formele voorwerp van het geloof vervat in die twee waarheden: Gods waarachtigheid en het „factum revelationis”. Deze twee waarheden werden dus in de geloofsdaad bevestigd als praemissen van een „virtuele discursus”³⁰. Ze worden echter in de geloofsdaad niet geaffirmeerd op dezelfde wijze als om het even welk materiëel geloofsvoorwerp, noch door een onmiddellijke kennis, hoe dan ook tot stand gekomen, maar door een bovennatuurlijke verlichting, die betrekking heeft zowel op de genoemde twee waarheden zelf als op de bewijzen daarvoor, die op zichzelf voldoende zijn, om te komen tot een volwaardige menselijke zekerheid. De beschrijving, die hij geeft van de eigen *modus* van deze verlichting, is op zich niet zo duidelijk, maar de bedoeling is dat wel. In tegenstelling met de tot nu toe vermelde systemen handhaaft DE LUGO wel degelijk een nauwe band tussen de geloofwaardigheidskennis en de eigenlijke geloofsinstemming, terwijl de genoemde andere theorieën steeds sterker de caesuur tussen beide gaan benadrukken, zo zelfs dat men zich afvraagt, of de opvatting als zouden natuurlijke en bovennatuurlijke kennis, die toch zo sterk

³⁰ Si bene attendamus, assensus fidei fit per hunc discursum sive formalem sive virtualem.... Revelatio divina fallere non potest; Deus autem revelavit verbum esse hominem; ergo verbum est homo.... Ecce utrumque principium formale proximum, cui formaliter, vel virtualiter inicitur fidei assensus. Card. De Lugo, Disp. De Fide I, sect. 6, no. 77. Vgl. *ibid.*, Disp. VII, sect. 1, waar De Lugo zelfs een discursus *formalis* mogelijk acht (no. 2).

Ego existimo assensum illum de summa Dei auctoritate, qui *ad credenda mysteria deservit*, debere quidem esse supernaturalem, et elicited ab eodem habitu fidei infusae.... nego tamen debere, aut posse esse propter revelationem talis objecti, sed debere supremam Dei auctoritatem aliunde cognosci, ut possit ad credenda alia propter revelationem movere (Disp. I, sect. VI, no. 82). — Curs. van ons.

... Objicitur quia assensus, quo fides credit Incarnationem, est certior omni assensu evidenti naturali; ergo assensus incarnationis non potest fundari etiam partialiter in assensu evidenti veracitatis Dei.... Resp. assensum incarnationis esse certiozem omni alio assensu evidenti, a quo non pendeat ipse assensus incarnationis, seu qui non eliciatur ab ipso habitu fidei.... Cum enim idem ipse actus, quo credimus incarnationem, debeat attingere intrinsece rationem formalem assentiendi.... consequens est, ut ille actus sit etiam assensus ipsius rationis formalis et aequivalet huic propositioni: *Verbum est homo, quia Deus est summe verax* qui quidem actus non est semper obscurus, sed aliquando evidens; totus tamen est supernaturalis; totus elicited ab habitu fidei, qui non potuit per se ordinari ad actum circa mysteria revelata, quin simul haberet virtutem eliciendi assensum circa rationem formalem assentiendi, seu circa motivum formalem fidei. (*ibid.*, no. 104).

van elkaar onderscheiden en gescheiden worden, betrekking hebben op dezelfde waarheden, dan nooit enige aanleiding tot vragen heeft gegeven aan de verschillende auteurs. De vrees dat de *redelykheid* van de geloofsinstemming teloor gaat, brengt HARENT er toe, keer op keer kritiek uit te oefenen op die sterke caesuur. DE LUGO geeft nu juist geen aanleiding tot een dergelijke vrees en toch geldt voor zijn theorie misschien in nog sterkere mate een soortgelijke vraag hoe zal hij die bovennatuurlijke verlichting, die èn de waarheden die het formele voorwerp van het geloof uitmaken en hun (binnen het natuurlijke bevattingvermogen blijvende) bewijzen betreft, kunnen verklaren en verantwoorden? Nu is ook J. B. FRANZELIN een overtuigde aanhanger van de theorie van DE LUGO³¹. Hij meent zelfs het recht te hebben, de theorie van SUAREZ te interpreteren in de zin van DE LUGO om, zo hij daarmee al niet de gewone interpretatie geeft, dan toch een interpretatie te geven, die aan de objectieve tekst van SUAREZ het meest recht doet wedervaren, en in ieder geval aperte tegenstellingen uit de weg gaat³². Doch typisch is, dat hij weinig of niets te zeggen heeft over de „kentheoretische aspecten” van de theorie van DE LUGO, inzover hij voorbijgaat aan de bewering dat er een bovennatuurlijke verlichting zou zijn bij iedere geloofsdaad, die betrekking zou hebben op de twee waarheden, die het *objectum formale fidei* uitmaken, tezamen met de bewijzen daarvoor. Wij moeten het bij hem doen met de meermalen terugkerende uitspraak: „objectum formale fidei per seipsum creditur” (uitdrukking, die ontleend is aan SUAREZ), hetgeen betekent, dat hier sprake is van een kennis door de *habitus fidei* en het geloofslicht³³. Dit laatste sluit wel aan bij de aanhef van het artikel

³¹ J. B. Franzelin S. J., Tractatus de Divina Traditione et Scriptura Ed. altera. Romae 1875 De Habitudine Rationis humanae ad Divinum Fidem, C IV, art II De cognoscenda auctoritate Dei „Mihî itaque doctrina Cardinalis De Lugo omnino vera videtur (pag 649)

³² „ nec etiam a recentissimis defensoribus opinionis Suarezianae quidquam prolatum reperio validum ad elucidationem, nisi quod tandem coincidat cum nostra sententia intellectum nempe per habitum et lumen fidei supernaturali assensu adhaerere primae veritati non ut objecto materiali propter testimonium ut objectum formale sed propter se ipsam quatenus se sistit et manifestat in ipso actu supernaturalis revelationis, adeo ut haud secus ac in veritatibus per se cognitis, objectum materiale assensus identificetur cum objecto formali Non assero, hanc esse ipsam doctrinam Suarezii, sed aio eius doctrinam recisis contradictionibus ad hanc sententiam reducendam esse, quod si fiat, duumviri Suarezii et Card De Lugo, explicationibus utriusque coniunctis, splendidam exhibent veritatis illustrationem” (O c., pag 641)

³³ Quia haec res mihi tam manifesta videtur, propterea non quidem alios quosdam theologos, qui doctrinam Suarezii contra Card De Lugo se tueri confitentur, sed eximum doctorem ipsum alio sensu forte intelligi posse putavi, quem initio huius disquisitionis (cfr vorige noot) indicavi, vel certe eius doctrina non nisi hanc temperatione adhibita admitti potest Quando nimirum dicitur „objectum

over de kennis van de „auctoritas Dei”, waaraan we hier het een en ander ontleen en waarin FRANZELIN zeer nadrukkelijk zegt, dat de „ontologische” bovennatuurlijkheid van het geloof niet alleen een bovennatuurlijk voorwerp veronderstelt, maar ook „subjective”, een „ratio intima supernaturalis actus ipsius”³⁴; een opmerking, die in ieder geval weldadig aandoet na de „resolutiones obiectivae” bij de tot nu toe besproken auteurs.

5. De laatste twee richtingen, die HARENT onderscheidt, schijnen dan ook meer aandacht te besteden aan dit „subjectieve” aspect, als zijnde niet minder reel dan het „objectieve”. Zo merkt F. EGGER in zijn „*Enchiridion Theologiae Dogmaticae Generalis*”³⁵ op, dat men met de interpretatie van de theorie van DE LUGO niet al te veel moeilijkheden behoeft te hebben, als men de volgende distinctie maar voor ogen houdt: de „auctoritas Dei” en het „factum reve-

formale (praecognita veracitas et locutio Dei) non in aliud resolvitur, sed per se ipsum creditur hoc verbum credere sensu paulo latiori accipiendum est, quo etiam a Cardinali De Lugo in hac disputatione et ab aliis theologis saepe adhibetur de supernaturali assensu per habitum fidei et per gratiam elicito in veritatem, quae in ipsa revelatione mysterii ut formale objectum menti se sistit per se ipsum et non per aliam veritatem praecognitam, cui tamquam motivo assensus innitatur (o c., pag 646-647)

³⁴ „Assensus fidei divinae est ontologicè supernaturalis utpote proportione respondens visioni beatificae in patria velut inchoatio suae perfectioni unde fides dicitur divina ad distinctionem fidei humanae non solum obiective ratione obiecti formalis et ratione obiecti materialis principalis, quod Deus est, sed etiam subjective ob rationem intimam supernaturalem actus ipsius (o c., pag 640)

³⁵ 7a editio, Brixen 1911, pag 651 De Lugo docet, testimonium divinum in ultima analysi non propter aliud testimonium divinum credi, sed ex intrinsecis rationibus teneri, ita tamen, ut hic assensus propter adiutorium gratiae, quae intellectum illuminet et voluntatem confirmet, supernaturalis evadat et super omnia firmus

Sententia Lugonis praeferenda videtur

Imprimis nemo negare potest, ad rationale fidei obsequium cognitionem certam tum auctoritatis Dei tum facti revelationis necessariam esse Haec cognitio autem non tantum est conditio, sed vera causa, licet non totalis, assensus fidei Credimus enim propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest (Conc Vatic.) Particula propter autem non solum conditionem, seu verum influxum causalem designat Et sane auctoritas Dei omnibus fatentibus movet ad credendam, est ergo causa assensus fidei

Contra vero sententia Lugonis clara et tuta est Claritas ex ipsa expositione apparet Auctoritas divina enim et factum revelationis in hac sententia lumine rationis ita cognoscuntur ut ipsa revelatio evidenter credibilis appareat — Sed est etiam sententia tuta Etenim a gratia divina, quae voluntatem confortat et intellectum elevat et illuminat, efficit, ut assensus lumine rationis in objectum formale fidei praestitus supernaturalis evadat b Eadem gratia efficit, ut sit assensus super omnia firmus Licet enim motiva credibilitatis per se gradum certitudinis moralis non transcendant, crescit tamen haec certitudo ad gradum omninaturali certitudine maiorem per lumen fidei, quod voluntatem et intellectum afficit, elevat et roborat. . . ”

lationis" worden gekend krachtens het verstandslicht. De geloofsinstemming is echter vaster dan welke krachtens het natuurlijke verstandslicht gegeven instemming dan ook, juist door het gelooflicht. Er is hier geen sprake van een vicieuze cirkel, aldus EGGER, omdat de bewering, dat het *objectum formale* gekend wordt krachtens het natuurlijke verstandslicht, betrekking heeft op het objectieve (hetgeen „ex parte objecti" is) terwijl de zekerheid en de eigen vastheid van de geloofsinstemming uiteindelijk toegeschreven wordt aan datgene wat „ex parte subjecti" is, nl. het gelooflicht, de geloofsgenade³⁶. We vinden hier dus voor het eerst bij de behandeling van het probleem der „analysis fidei" een beroep gedaan op „subjectieve" elementen, uitdrukkelijk gesteld tegenover het „objectieve". FRANZELIN was blijkbaar niet de enige, die het in deze richting ging zoeken, HARENT wijst erop, dat EGGER hierbij een beroep doet op enige Jezuiten van de faculteit van Innsbruck (F. STENTRUP en H. HURTER) rond de eeuwwisseling. Dit gebeurde intussen niet zo uitdrukkelijk als HARENT doet vermoeden³⁷. Men moet daarenboven ook bij deze auteurs nog sterk op zijn hoede zijn voor het grote stuk erfenis, dat zij meedroegen, van de theologie der „analysis fidei". Dit wordt eerst goed duidelijk, als men aandacht schenkt aan de verschillende passages, waarin zij spreken over de „discursus virtualis", die eigen is aan iedere geloofsdaad. STENTRUP b.v. zegt ergens³⁸, dat men op grond van de *causa efficiens* van de eigenlijke geloofsdaad, het gelooflicht, werkelijk moet zeggen, dat de kennis van de „auctoritas Dei revelantis" in het geloof „secundum suum esse" verschilt van de overeenkomstige kennis vòòr het geloof. Maar, aldus gaat STENTRUP verder, er is geen verschil in de „objectieve wijze van kennen". Wat hij hiermee bedoelt, wordt wel heel duidelijk in de volgende passage: „Er zijn theologen, die beweren, dat er vòòr het geloof een rationele en zekere kennis nodig is betreffende de geloofwaardigheidsmotieven . . . maar zij leren dan, dat in de geloofsdaad zelf een nieuwe kennis is gegeven van het Goddelijk getuigenis, onafhankelijk en onderscheiden van de eerste, terwijl er ook een andere wijze van kennen is dan in de rationele kennis (zelfs van de kant van

³⁶ Ideo tamen non impingimus in circulum vitiosum, quia non credimus auctoritatem Dei revelantis propter auctoritatem Dei revelantis ita, ut auctoritas Dei sit simul et sub eodem respectu objectum materiale et formale fidei, prouti in sententia Suarezii accidit; sed credimus Deo sive alias veritates sive ipsam suam auctoritatem revelanti, quia haec auctoritas in ultima analysi per motiva credibilitatis, apprehensa lumine rationis supernaturaliter confortatae, se nobis sistit (o.c., pag. 653).

³⁷ Egger vermeldt n.l. in een noot op pag. 653 onder verschillende andere auteurs als Petrus Hurtado, Ripalda, Pallavicini e.a. ook F. Stentrup en H. Hurter.

³⁸ Geciteerd bij Harent, l.c., col. 488.

het object). Welke reden hebben zij voor een dergelijke hypothese? Geen enkele of het moest zijn, dat ze hierin de enig mogelijke uitweg zien om de analyse te doen eindigen bij de „auctoritas Dei revelantis”. . . . Daarom ook kwam DE LUGO tot zijn onmiddellijke kennis van dat gezag”³⁹. Met evenveel woorden zegt hij, dat de eerste, rationele en onmiddellijke kennis voortduurt in de geloofsdaad zelf, ook al wordt ze dan „ontologisch bovennatuurlijk”. We zijn dus in wezen niet zo heel veel verder gekomen. En terecht merkt HARENT in zijn kritiek op STENTRUP op, dat hij eigenlijk met zijn opvatting het oude probleem van de *analysis fidei* in al zijn scherpte opnieuw stelt. Harent vergeet weliswaar te zeggen, dat dit reeds gebeurde door de bewering, dat de kennis van het eigen formeel object van het geloof rationeel is, maar in ieder geval ziet hij heel goed, dat dit aloude probleem alleen maar opnieuw gesteld en verre van opgelost wordt door de opvatting dat die (rationele) kennis „middellijk” en afgeleid is. Waarom, zo laat hij vragen, zal men nu de analyse eindigen bij die aldus gekende „auctoritas Dei revelantis” in plaats van de ontleding voort te zetten via de middelen waardoor men tot die kennis komt: de „motiva credibilitatis”? Met het antwoord dat b.v. STENTRUP op deze objectie zal geven, dat n.l. de verhouding tot de „motiva credibilitatis” alleen maar kenmiddel is, terwijl zij niets bijdraagt tot de moverende kracht, die geheel van het „lumen fidei” komt (dus wederom de distinctie: objectief-subjectief, in de boven aangehaalde zin), komen we niet veel verder, aangezien het vraagstuk van de *analysis fidei* juist binnen de „objectieve” orde gesteld wil zijn en STENTRUP c.s. in die objectieve orde een verhouding affirmeren tot de „motiva credibilitatis”. Of dit nu precies ook de bedoeling is van de kritiek van HARENT, willen we in het midden laten. Maar het geeft te denken, wanneer hij opmerkt, dat een dergelijk antwoord als dat van STENTRUP nog niet zo slecht is, al zal het uitgediept en breder verantwoord moeten worden. En dit zou dan de verdienste zijn van het zesde en laatste systeem dat HARENT in zijn artikel van de *Dictionnaire* bespreekt⁴⁰.

6. Volgens HARENT is dit zesde systeem vertegenwoordigd door de SALMANTICENSER theologen, GONZALES, SCHIFFINI, BILLOT e.a. Men kan deze opvatting in enkele punten samenvatten:

a. Men ontkent nadrukkelijk, dat er een dubbel geloofsobject is in de zin van een formeel en een materiëel object. Men denkt n.l. zeer economisch: wat sommigen *objectum formale fidei* willen noemen, in kracht waarvan het materiëel object, de geloofswaarheden, gekend wordt, wordt reeds gekend als „praeambulum fidei”. Het geloof behoeft daartoe helemaal niet tussenbeide te komen.

³⁹ Vgl. *ibid.*, col. 489.

⁴⁰ *Ibid.*, col. 491 vv.

b. Er is dus evenmin sprake van enige *discursus* in het geloof. Er is slechts eenvoudige applicatie van wat te voren reeds gekend was.

c. Bij alle voorgaande systemen ligt de grondfout in de opvatting als zou de kennis van Gods gezag en de feitelijke openbaring bepalend zijn voor het geloof. Welnu, zegt men, dit is een fundamentele dwaling. Die kennis is slechts conditie; het bepalende van de geloofsdaad, het „*objectum formale fidei*” als men wil, is de zaak, het feit zelf: dus Gods werkelijke gezag en het feit van de Openbaring zelf. De kennis, uitgedrukt in de twee proposities betreffende Gods waarachtigheid en het „*factum revelationis*”, zijn slechts voorwaarde en juist als dusdanig stellen zij andere en mindere eisen dan het *objectum formale*. De genoemde fundamentele dwaling is juist de oorzaak van de probleemstelling bij SUAREZ en degenen, die na hem kwamen. Zij moesten zich wel afvragen, aan welke voorwaarden die kennis moest voldoen om een dergelijke rol te kunnen spelen in de geloofsinstemming. Maar deze vraag vervalt daar waar men Gods gezag en Gods openbaring, dus God zelf, als *objectum formale* urgeert.

Als meer recente auteurs citeert HARENT SCHIFFINI, PESCH, BILLOT en VAN NOORT, en besluit dan: „Arrêtons là notre revue des théologiens contemporains qui suivent cette opinion, pour ne pas trop allonger cet article”⁴¹.

In zijn „*Critique de la Système*” behandelt hij o.a. een opmerking van ANTONIO PEREZ, dat, naar analogie van de andere goddelijke deugden, ook in het geloof God het eerste en boven alles *geloofde* voorwerp moet zijn. Terecht antwoordt HARENT daarop, dat hiertoe voldoende is, dat God het „*objectum materiale principale*”, oftewel het „*objectum attributionis*” is. Hij meent daarmee zijn bewering veilig gesteld te hebben, dat volstrekt niet in iedere geloofsdaad het *objectum formale fidei* bevestigd behoeft te worden⁴². Dit sluit natuurlijk wel aan bij een opmerking als b.v. die van SCHIFFINI, die ergens zegt, dat Gods gezag wel in iedere daad „*exercite*” maar niet „*signate*” bevestigd wordt⁴³. Dit alles weerlegt inderdaad de

⁴¹ Ibid., col. 498.

⁴² Mais ses raisons ne prouvent pas ce que voudrait Pérez, que tout act de foi devrait croire, et croire en premier lieu, l'objet formel *quo*, l'*auctoritas Dei revelantis*. Pour que „Dieu soit l'objet premier que l'on croie, pour que tous les autres objets dépendent de lui en tant que *cru*”, il suffit que Dieu soit l'objet matériel principal de la vertu de foi, l'objet d'attribution, *objectum formale quod* Or l'objet d'attribution, dans une science, est connu sans doute par *beaucoup* d'actes de cette science, mais il n'a pas besoin d'être connu et rappelé dans *tous* Ibid., col. 498.

⁴³ Haec exercita affirmatio continetur in ipsa certitudine, qua ut obsequamur primae veritati loquenti credimus mysterium revelatum. Nam ipse actus credendi

bewering, dat het *objectum formale fidei* in iedere act uitdrukkelijk bevestigd zou moeten worden, en in zoverre draagt dit antwoord dan ook wel. Maar hiermee raken we aan het cruciale punt van dit z.g. zesde systeem: kan men die economische denktucht nu ook zóver doorvoeren, dat men zonder meer iedere nieuwe kennis van dat *objectum formale* in het geloof radicaal uitsluit en meent te kunnen en moeten volstaan met een eenvoudige applicatie van wat reeds eerder gekend is? De beschrijving, die PEREZ geeft van wat hij nodig acht inzake de kennis van God in de goddelijke deugden, is inderdaad wel zeer ongelukkig, maar of van de andere kant die „impliciete affirmatie” en die „eenvoudige applicatie” nu ook werkelijk voldoende zijn om „ex parte subjecti” de rol van het *objectum formale* aan te geven, achten wij zeer twijfelachtig. Met andere woorden ook al snijdt men op deze manier radicaal de pas af aan problemen als die van SUAREZ, doet men hier nog wel recht aan wat men traditioneel verstaat onder „*objectum formale quod et quo*”? We komen op deze vraag nog terug.

„Men heeft, aldus gaat HARENT verder, bezwaren tegen de sleutel van geheel deze opvatting, dat nl het formele voorwerp van het geloof bestaat in het gezag van de goddelijke revelatie, objectief en op zichzelf genomen, en niet in de kennis daarvan.” Nu wil HARENT duidelijk maken, dat een dergelijke „objectieve” en zakelijke betekenis van „*objectum formale*” de enig juiste is: in enkele punten geeft hij aan, waarom volgens hem de functie van het *objectum formale* dwingt tot een dergelijke betekenis⁴⁴. Het formele voorwerp, zegt hij, is het specificerende voorwerp, d.w.z. geeft aan een daad die eigen trekken 1c van het goddelijke geloof, waardoor ze onderscheiden wordt van een daad van wetenschap of van menselijk geloof. Die trekken zijn: de hoogste waarde van het motief, de bovennatuurlijkheid en de absolute zekerheid. Welnu het onfeilbaar getuigenis van God, objectief en op zichzelf genomen, is de oorzaak van die eigenschappen en niet de subjectieve kennis daarvan. Het is de moeite waard, in het kort te zien, hoe HARENT zich de toepassing daarvan denkt. De waardigheid Gods, dus Zijn alvolmaakte kennis, die iedere leugen en dwaling uitsluit, is het hoogst denkbare intellectuele motief. Van de subjectieve kennis daarvan kan men dit niet zeggen: onze redenerende kennis en onze bewijzen blijven

ex suo essentiali modo tendendi in objectum est exercita quaedam protestatio de auctoritate loquentis, eaque maior vel minor pro maiore vel minore firmitate, qua adhaeremus dictis aliorum. Debet quidem priusquam credamus, praeire notitia de testificatione et auctoritate loquentis, neque propterea ea signate est affirmanda in ipso actu, quo credimus. S. Schiffini S.J., Tractatus De Virtutibus Infusis (Freiburg, 1904), no 123 (pag 204)

⁴⁴ Harent, 1 c. col 500

mensenwerk en kunnen aan de objectieve waarde alleen maar afbreuk doen. Wat vervolgens de bovennatuurlijkheid betreft: het *testimonium Dei*, precies in zijn objectiviteit genomen, is daarvan de oorzaak. Als God ons immers een ingestorte bovennatuurlijke geloofsdeugd geeft, kan de enige reden daarvan slechts zijn, dat wij een evenwaardig antwoord zouden kunnen geven op dat getuigenis. Natuurlijk, aldus HARENT, is er nog een andere reden voor die bovennatuurlijkheid: wij zouden zonder Gods hulp de geloofsgeheimen niet kunnen kennen. Vervolgens, als er geen werkelijke en objectieve openbaring was, hoe zou er dan bij ons iets anders kunnen zijn dan een natuurlijke instemming? De objectiviteit en de realiteit van de openbaring is dus de reden van bestaan van de bovennatuurlijke geloofsinstemming, en de kennis die wij ervan hebben, doet daar niets bij of af. Wat tenslotte de absolute zekerheid aangaat: deze kan niet komen van de bekende „discursus”. Hier blijft altijd het beletsel van het mensenwerk. Ook van die zekerheid kan alleen de feitelijke openbaring de oorzaak zijn. De wil neemt een algemeen besluit t.o.v. die openbaring en aldus krijgt de geloofsdaad die vastheid en zekerheid, die haar eigen is.

Na dit alles zouden we slechts deze vraag willen stellen: meent HARENT met deze „extrinsieke” beschouwingwijze te kunnen volstaan, en zo niet, waar blijft dan de explicatie van het *objectum formale* precies als object? Deze vraag kan echter in het betoog van HARENT geen antwoord vinden, omdat hij zeer nadrukkelijk onderscheid maakt tussen het *objectum formale quo*, dat te vergelijken is met de *causa exemplaris*, en de verschillende „werk-oorzaken”, die uitvoeren hetgeen door het *objectum formale quo* als maat bepaald en gedetermineerd wordt⁴⁵.

Wij volstaan met deze beschrijving van de analysis-theologie. Het is, zoals reeds werd opgemerkt, niet onze bedoeling, hier een volledig overzicht te geven. Het is ons slechts te doen om een over-

⁴⁵ C'est donc à la „cause exemplaire” que ce grand théologien (n.l. Gregorius van Valentia), invoquant le sentiment commun des docteurs, ramène la causalité propre de l'objet formel Notons que la cause *exemplaire* n'exécute pas elle-même ce qu'elle règle, ce qu'elle mesure, ce qu'elle détermine: l'exécution revient à une ou plusieurs causes *efficientes* Quand donc nous disons que l'autorité et la révélation de Dieu, prises en elles-mêmes, *donnent* à l'assentiment de foi ses traits distinctifs, nous entendons qu'elles les donnent comme peut les donner une cause exemplaire. Ce qu'a réglé, mesuré, déterminé cet objet formel et spécificateur, diverses causes *efficientes* devront le réaliser. Ainsi la toute-puissance divine, intervenant immédiatement, élèvera notre intelligence pour produire l'assentiment, soit en mettant en elle l'*habitus fidei*, soit en excitant par sa grâce actuelle cet *habitus* à agir, de manière à rendre l'assentiment intrinsèquement surnaturel, selon que l'exige la révélation objectivement vraie. Harent, l.c., col. 503-504.

zicht van de stand van zaken rond de eeuwwisseling en wij meenden bij dit onderzoek zeer goed gebruik te kunnen maken van hetgeen HARENT hierover geschreven heeft in zijn art. „Foi” in de D.T.C., en van het boek van A. STRAUB „*De Analysis Fidei*”. Beide zijn weliswaar van enigszins latere datum (resp. 1913 en 1922) maar zij maken een zeer „statische” indruk (vgl. noot 7) en wij geloven, dat we, met deze publicaties als basis te nemen voor de voorafgaande bladzijden, een objectief beeld hebben kunnen geven van de opvatting dergenen die zich schaarden in de rij van de klassieke „analysis-theologen”⁴⁶.

Als we nu in het kort de voornaamste kenmerken van deze „groep” willen samenvatten, dan onderscheiden we de volgende drie punten:

- a. verhouding geloof-geloofwaardigheidskennis;
- b. opvatting omtrent het geloofsvoorwerp;
- c. verschuiving van het probleem der *analysis*.

ad a. Het vraagstuk der geloofwaardigheid heeft de volle belangstelling. Waarschijnlijk zijn vraagstukken als dat der genuanceerde zekerheid van het geloofwaardigheids-oordeel zelf ingegeven door een vanzelfsprekende attentie voor het Vaticanum. Maar de vraag naar de bovennatuurlijkheid van het geloof en het wezen van de *gratia fidei* blijft min of meer beperkt „au coin d'une page”, zoals R. AUBERT heeft opgemerkt⁴⁷, en daar waar ze dan nog uitdrukkelijk gesteld wordt, krijgt men een antwoord dat min of meer verbijstert door zijn simplisme, hetgeen in dit geval o.i. zeker geen kenmerk van de waarheid is geweest. Men kan hier denken aan hetgeen we hierboven hebben weergegeven van de beschouwingen, die HARENT wijdt aan de bovennatuurlijkheid van het geloof in verband met zijn opvatting van het formele voorwerp van het geloof. De redenen die hij aangeeft voor die bovennatuurlijkheid zijn wel typerend in dit opzicht.

Het op zich zeer waardevolle inzicht in de betekenis van de ge-

⁴⁶ Inderdaad geloven we niet, dat Straub positief iets nieuws heeft toegevoegd door zijn eigen poging tot een oplossing. Hij sluit zich wel heel precies aan bij de wijze van probleemstelling van de „analysis fidei”, wanneer hij, na de vele meningen en opvattingen behandeld te hebben, een eigen oplossing voorstelt, die eigenlijk hierop neerkomt, dat hij de vraag oplost met te wijzen op de afwezigheid van een antwoord: men gelooft het gezag van de openbarende God als een „merus terminus”. Zo menen we ook, dat J. Stufler S.J. in een meer recent artikel, „Zur Analyse des Glaubensaktes”, *ZfKTh*, 1942 (66), p. 183-195, waarlijk geen nieuwe paden betreedt. Zijn poging verloopt langs de bekende „objectivistische” lijnen en is een overigens niet geheel originele variatie op bekende themata: de geloofwaardigheidsargumenten worden „mitbejaht” in de geloofsdaad, tegelijk met het „onmiddellijke geloofsmotief”, het is echter voldoende, „dass wir das dunkle Bewusstsein haben, diese Grunde einmal erkannt zu haben” (p. 192).

⁴⁷ R. Aubert, o.c., pag. 229

loofwaardigheid als rationele en prudente verantwoording van de geloofsdaad is hier geheel ondergeschikt gemaakt aan de opvatting, dat men dient te zoeken naar de verschillende momenten van de aldus te „analyseren” geloofsdaad. Men komt dan uiteindelijk ook niet verder dan het naast elkaar bevestigen van de bovennatuurlijke zekerheid van het geloofwaardigheidsoordeel en de bovennatuurlijkheid en gratuiteit van de geloofsinstemming. Er is wel enige kommer omtrent de eigen schakeringen van die natuurlijke zekerheid en de verhouding tussen deze geloofwaardigheidskennis en de geloofsdaad zelve. HARENT probeert wel, door een theologische en een apologetische analyse te onderscheiden, de samenhang en het wezenlijke verschil tussen beide momenten te verantwoorden, maar de door hem en anderen zo rijkelijk benadrukte discontinuïteit tussen de geloofwaardigheidskennis en de geloofskennis wordt wel zeer definitief teniet gedaan door zijn opvatting, als zou het *objectum formale fidei* geen tussenkomst van node hebben van het geloof om de eenvoudige reden, dat het reeds tevoren op natuurlijke wijze gekend wordt. Natuurlijk dient hieraan te worden toegevoegd, dat dit alles bij hem zijn basis vindt in een bepaalde opvatting van de betekenis van de *objectum formale*.

Men mag o.i. wel zeggen, dat van een echte problematiek, veroorzaakt door de beide polen van natuurlijke geloofwaardigheidskennis en bovennatuurlijke geloofsinstemming, intussen weinig of niets te merken is.

ad b. Anderzijds geloven we, dat het grote gemis, dat we in al deze „systemen” voelen, te wijten is aan een merkwaardige opvatting omtrent het „object” van een kennis in het algemeen en van het geloofsvoorwerp in het bijzonder. Dat HARENT b.v. VALENCIA citeert om zijn opvatting a.h. te illustreren en kracht bij te zetten, is enerzijds een bewijs van weinig soepelheid bij het lezen van menigeen der overigens zeer globaal genoemde theologen, terwijl dit feit anderzijds wijst op de wel stellige overtuiging, dat de verschillende „soorten” van kennis al heel gemakkelijk in een rationeel schema zijn onder te brengen. (FRANZELIN!)

Het is intussen wel duidelijk dat er bij een dergelijke opvatting weinig of geen bezwaar bestaat tegen een zeer sterk doorgevoerde „extrinsieke” verhouding tussen object en daad, ook wanneer dit toegepast wordt op het geloof en Gods gezag. Ja, misschien moeten we wel zeggen, dat men in de eigen situatie van het geloof wel een reden te meer meent te vinden voor de noodzakelijkheid van een dergelijke verhouding. Dat men vanhieruit nog slechts moeilijk een diepgaande beschouwing kan geven over de (wezenlijke) bovennatuurlijkheid „*ex objecto*” spreekt wel vanzelf (vgl. EGGERS uitdrukking „*gratia excitans et adiuvens*”). Er kan immers in die sfeer

niet veel tegenstand meer zijn tegen de manier waarop men de kennis van het „objectum formale” reserveert voor de natuurlijke vermogens terwijl de waarachtigheid Gods en het veel geroemde „factum revelationis” slechts „objective et ex parte rei” een rol spelen, welke dan teruggebracht wordt tot de orde van de *efficiente* en *exemplaire* oorzakelijkheid.

ad c. Deze wijze van problematiek is alleen nog maar verscherpt door de verschuiving, die er in de analysis-opvatting zelf heeft plaats gehad. Voor SUAREZ en zijn tijdgenoten en velen na hem is de vraag der „analysis fidei” altijd nog een vraag omtrent de subjectieve zekerheid. Men zoekt naar zekerheidsgronden, motieven. Later is die vraagstelling opgevat in exclusief „objectieve” zin, waarvan hetgeen HARENT b.v. te zeggen heeft over het „zesde systeem” een markant voorbeeld is. Ook AUBERT wees zeer nadrukkelijk op deze verschuiving⁴⁸.

Wij menen aan het slot van dit artikel wel te mogen zeggen, dat heel deze opvatting, die karakteristiek is voor de analysis-theologie in het algemeen maar toch wel in het bijzonder voor de publicaties uit de decennia rond de eeuwwisseling, getuigt van een grondig misverstaan van de methode, die de geloofsbehandeling vergt. Men is klaarblijkelijk (nog) niet toe aan een methodisch zuiver gestelde, psychologische vraagstelling inzake het geloof en de geloofsdaad.

Artikel II

„Dominicaanse School” in Frankrijk

De opmerkingen, die we in dit artikel willen maken, hebben hoofdzakelijk betrekking op een aantal Franse Dominicanen uit het begin van deze eeuw. Het spreekt vanzelf dat hier geen onwetenschappelijk chauvinisme ons ertoe bracht, hen afzonderlijk te behandelen. Met AUBERT zien we echter in deze „groep” een richting, die m.b.t. de geloofs-theologie haar grote verdiensten heeft voor de heroriëntering van de problematiek. Naast waardevolle elementen in de zakelijke inhoud van hun doctrien is er intussen ook veel reden tot kritiek. De verschillende oorzaken van die beslissende tekorten hopen we terloops nog aan te geven.

Dat het hier een groep Dominicanen betreft, is niet louter toeval. Immers hun eigen geestelijk milieu a.h.w. brengt uiteraard mee, dat veelal hun opvattingen de vorm krijgen van een THOMAS-interpretatie. Nu zijn we ons ervan bewust, dat dit op zich nog geen bewijs van vruchtbaarheid, laat staan van waarheid behoeft te zijn.

⁴⁸ Ibid., pag. 238.

Zonder echter op deze plaats de objectieve waarde van de THOMAS-studie en de eigen problemen van de THOMAS-interpretatie ter sprake te brengen, menen we toch te mogen zeggen, dat de aandacht voor S. THOMAS, die kenmerkend en leidinggevend was voor het werk dat we hier op 't oog hebben, een weldadige invloed heeft uitgeoefend ten nadele van de „objectivistische” richting, die we in de vorige paragraaf signaleerden. De betrekkelijkheid echter van hun werk komt meteen uit, wanneer we zien, dat hun uiteenzettingen meestal niet gericht zijn tegen het „objectivisme” van de analysis-theologie, doch een kritisch antwoord willen geven aan het adres van de „immanentisten”. Het is alweer eens het gebrek aan „perspectief”, dat bijna onvermijdelijk is voor wie direct betrokken zijn bij een „choque des opinions”. Het blijft echter te betreuren, want daardoor is de voortgang der problematiek zeer vertraagd en is veel van hun werk terecht vatbaar voor ernstige kritiek.

1. De „geestelijke vader” van de hier bedoelde richting is wel M B. SCHWALM O.P., die in een reeks artikelen in verschillende jaargangen van de *Revue Thomiste* zijn opvattingen „als thomist” uiteenzette hoofdzakelijk n a v. de nieuwe „methode d'immanence”¹.

Het interessepunt van deze controverse en van latere preoccupaties bij deze theologen is weliswaar op de eerste plaats apologetisch. In eerste instantie wensen zij zich te verantwoorden over wat men hun verweet als een „overdreven intellectualistische apologetica”. Doch hetgeen p. SCHWALM daartegenover plaatst en uitwerkt als zijn methode, omvat als een integrerend deel juist de theologische beschouwing van de geloofsdaad² p. GARDEIL schreef jaren later, dat het juist kenmerkend was voor p SCHWALM, dat hij uitging van

¹ *Aubert, o c*, p 226 La plupart des auteurs dont nous nous avons a occuper bien qu'ils se reclamant tous de S Thomas, restent manifestement tributaires de la theologie de la foi elaboree par les grands theologiens jesuites des XVIe et XVIIe siecle Enfin il faut faire une place a part aux theologiens dominicains, qui maintiennent plus purs certains themes de la tradition thomiste

p 256 Les ecrits des thomistes proprement dits tranchent assez nettement sur les traites dont nous avons parle jusqu'a present, car il y est abondamment question de la grace Il etait d'ailleurs impossible a ceux qui pretendaient etre les interpretes litteraux de S Thomas de ne pas reserver une place importante au lumen fidei dont le rôle est capital dans l'explication medievale de l'acte de foi Aubert plaatst hierbij de vijf noot La doctrine thomiste sur la foi reste confinee dans les ecoles dominicaines Jusqu'a la publication, en 1908 de l'ouvrage de Gardeil, *La credibilite et l'apologetique*, elle n'influence guere la theologie des manuels En inderdaad wordt de handboeken-theologie geheel beheerst door namen, die in de vorige paragraaf figureerden

² Hier komen vooral in aanmerking *L'acte de foi est-il raisonnable?* RTh 1896 (IV), p 36-63 *Le crise de l'apologetique* RTh 1897 (V), 239-270, 338-370 Voor een volledig overzicht van de betreffende artikelen van Schwalm, vgl. Aubert, p 256, noot 1.

de volledige theologische waarheid omtrent de geloofsdaad. De originaliteit en specifieke eigenheid daarvan wordt dan vergeleken met de grondstructuur van geheel het menselijke handelen; het vastleggen van die verhouding en harmonie volgens de „methode régressive” vormt naar het inzicht van p. SCHWALM juist de eigen taak van de apologetiek³.

In zijn twee artikelen over *La Crise de l'Apologetique* wordt betreffende die „theologische” waarheid weinig of geen twijfel gelaten. Maar het was dan ook de bedoeling van de schrijver, door het beschrijven van de juiste verhouding tussen de theologische en de apologetische opdracht, de aequivocatie van p. LABERTHONNIÈRE, zijn voornaamste tegenstander in deze artikelen, te ontzenuwen en de z.i. noodzakelijke tekorten en gevaren van de nieuwe „méthode d'immanence” bloot te leggen. Een apologetische beschouwing, die bij haar oplossing van het vraagstuk der geloofwaardigheid tot conclusies komt betreffende de theologische werkelijkheid van de bovennatuurlijke geloofsdaad, miskent de originaliteit en specifieke eigenheid van het „fides homini a Deo infusa”⁴. De vraag naar de prudentiele verantwoording van de geloofsinstemming kan alleen

³ „L'esquisse fondamentale a pour titre *L'acte de foi est-il raisonnable?* C'est ici, a proprement parler, un sujet theologique, puisque l'étude de l'acte de foi releve toute entiere de la theologie. Mais le point de vue sous lequel le sujet est aborde interesse l'Apologetique. Il ne s'agit pas precisement, il est vrai, de chercher si l'objet de l'acte de foi est raisonnable, si il est doue de credibilite aux yeux de la raison, ce qui rentrerait dans la tâche propre de l'Apologetique. Mais il s'agit de savoir si l'acte même de la foi est un acte conforme a la raison. La reconnaissance de la credibilite rationnelle ne sera qu'un des nombreux moyens de preuve de la question d'ensemble que l'auteur a en vue. Celle-ci est d'ordre metaphysique et theologique, elle contient et depasse la question apologetique comme un tout contient et depasse ses parties. A Gardeil, *La Synthese apologetique* du Pere Schwalm, R Th 1913 (XXI), p 513-536, p 514.

⁴ La synthese dynamique de l'acte de foi peut etre entreprise de deux points de vue diametralement opposes. Ou bien l'on partira de l'homme, j'entend de l'homme concret, vivant et agissant en homme, *ut agens*, disait saint Thomas, on prendra acte de toutes les capacites, de toutes les ressources indigenes ou naturalisees en lui, qui sont le fait de cet etat concret et l'on suivra le developpement de ce donne premier, s'elevant sans rien perdre de sa valeur humaine, jusqu'a l'acte de foi catholique. Quelque tentante que puisse être cette methode progressive, ce n'est pas elle que le P Schwalm a adoptee.

Ou bien l'on choisira comme point de depart l'aboutissant de la genese de la foi, l'acte de foi lui-même, on le determinera dans sa caracteristique originalite, et l'on retrogradera vers les conditions dynamiques qu'il suppose et exige jusqu'a ce qu'il soit fait retour au principe premier de l'action humaine, a ses capacites et a ses exigences indigenes ou naturalisees. Et, si il ressort de cette analyse regressive que l'acte de foi ne fait appel qu'a des facteurs de raison on sympathisant avec la raison, on conclura que l'acte de foi est conforme a la raison. C'est cette marche regressive que notre auteur a suivie dans cette premiere etude (Gardeil, l.c., p 514-515).

beantwoord worden door te wijzen op de harmonie met de algemene wetten van het menselijk handelen, doch als men meent de oplossing te kunnen bereiken *vanuit* de beschouwing van de „conditions dynamiques” van de natuurlijke mens („méthode progressive”) dan is minstens het gevaar aanwezig, dat men een beslissende aanslag doet op het bovennatuurlijke karakter van de geloofsdaad⁵.

Wij geloven wel, dat dit de gedachte is, die ten grondslag ligt aan het werk van p. SCHWALM. Wij willen hier echter geen studie maken van zijn apologetische beschouwingen precies; maar nu wij gezien hebben, in hoeverre de z.g. „theologische” problematiek een plaats heeft in zijn apologetisch onderzoek, stellen wij de vraag: Wat heeft hij ons dan te zeggen betreffende het resultaat van die theologische analyse?

Het zal uit het voorgaande wel duidelijk geworden zijn, dat de grondstelling van p. SCHWALM is een analogie tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke geloofsdaad, die echter geheel *sui generis* blijven. Als er iets vreemd is aan de beschouwingen van p. SCHWALM dan is het wel de opzet, het natuurlijke geloof in te schakelen in de constellatie van de bovennatuurlijke geloofsdaad — men vergeve ons de onfraaie uitdrukking, maar ze lijkt toch wel adaequaat voor wat ze wil uitdrukken. Een dergelijke opzet is bij hem ook ten enenmale onmogelijk, omdat ze een geest van „objectivisme” ademt, zoals we die in de gelijktijdige analysis-theologie vaststelden. De aandacht is thans geconcentreerd op de realiteit van de bovennatuurlijke geloofsdaad zelf, die dan *vergeleken* wordt met overeenkomstige natuurlijke daden. Wanneer de vraag gesteld wordt naar de oorsprong van de bovennatuurlijke zekerheid, treedt niet dat hoogst merkwaardige „economische” denken op, dat het een en ander meent te kunnen reserveren voor de natuurlijke geloofsdaad omdat het *toch al gekend wordt*. Men stelt vast, dat deze daad als zodanig en in zijn wezenlijk geheel een bovennatuurlijke oorzaak moet hebben in het gelovend subject: „Comment pouvons nous y jouir de cette certitude dont nous avons constaté plus haut l'absolute tranquillité? — Par un influence spéciale de la volonté sur la raison”⁵. In het algemeen beweegt de wil het verstand tot geloof vanwege het „bonum intellectus” zelf.

En zeker als het gaat over de kennis van God, gaat dit op. „C'est donc le bien suprême de la raison que nous apporte la foi et c'est pourquoi notre volonté décide si efficacement l'intelligence à croire. — Mais il y a, dans cette décision, une différence capitale entre la foi ordinaire de la vie humaine et celle de la vie chrétienne”⁶.

⁵ L'acte de foi est-il raisonnable?, R.Th. 1896 (IV), p. 56.

⁶ Ibid., p. 58.

Bij ieder menselijk geloof immers blijft er altijd „quelque chance d'erreur, et par conséquent de l'incertitude”, terwijl bij het bovennatuurlijke geloof sprake is van absolute zekerheid. Met behoud van het schema verstand-wil, zal dus de eigenlijke oorzaak „ex parte subjecti” in de wil-sfeer moeten gezocht worden.

Doch laten we niet vooruitlopen op het betoog van p. SCHWALM. We zijn nu nog niet verder dan de stelling: *oportet quod et insit (fides) ex supernaturali principio, interius movente, quod est Deus*” (II-II, 6, 1). Hoe moeten wij nu deze *motio interior* begrijpen? Deze goddelijke „aandrijving” heeft een uiterlijk aspect. Zij is nl. inherent aan de prediking van de Kerk⁷. Doch de „eigen krachten” waarop de kerkelijke prediking nu een beroep doet, komen van God zelf „interius movens”. En, zegt SCHWALM, omdat de geloofsinstemming tegelijk redelijk verantwoord en vrij is en de wil de beslissende impuls aan het verstand geeft, moet er als laatste oorzaak (ex parte subjecti) een directe beweging van God t.o.v. de wil zijn⁸.

Het is interessant, nu de passage weer te geven, waarin p. SCHWALM wat nader op deze „motio interior divina” ingaat. Ze is een woord, zegt hij, niet minder dan de prediking zelf: althans van alle zintuigelijke werkelijkheden leent het woord zich nog het best om er de eigen aard van te begrijpen. In de taal zijn het inderdaad niet de dingen, maar hun tekens, de woorden, die wij aan het begripsvermogen van onze toehoorders aanbieden; zo toont God ons in deze wilsdaad, die bestaat in een verlangen en een besluit

⁷ Dans cet effet divin de notre adhésion volontaire à la foi deux agents nous sont manifestés: un agent extérieur, d'abord, et en quelque sorte de notoriété publique. L'Eglise parle par la bouche de ses prédicateurs et de toutes les autorités, Papes et Conciles, dont les prédicateurs nous communiquent la doctrine. L'Eglise nous parle en vertu des signes divins et manifestes de sa mission, nous commençons donc de recevoir la motion divine qui nous fait adhérer à la foi, sous forme de propositions intelligibles, qui nous présentent matière à notre assentiment. C'est donc une motion analogue à celle du maître sur l'esprit de l'élève: on nous propose des formules intelligibles à comprendre, à considérer, à retenir, à développer par l'application des forces de notre esprit. Ibid. p. 60; vgl. Gardeil, l.c., p. 534.

⁸ Et, comme cet assentiment est à la fois raisonnable et volontaire, et que l'impulsion de la volonté y décide la raison à tenir ce bien qui est la vérité de la foi, il y faut, à l'origine, une motion directe de Dieu sur la volonté et en elle. En dehors de la Grâce extérieurement proposée de la prédication, il faut donc la grâce intérieurement communiquée de l'adhésion consentie, par où, d'une manière efficace et libre, nous nous fixons dans la foi... L'enseignement extérieur de l'Eglise nous reste ainsi comme un instrument et un auxiliaire de la croyance par rapport à la détermination de ses objets authentiques. Mais la cause principale de notre foi, c'est la motion intérieure de Dieu sur notre volonté: *principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum* (II II, 6, 1, ad 1). p. Schwalm, l.c., p. 61.

om te geloven bij de bekeerling en in de vreugde van het geloven bij de gelovige, niet zijn eigen wezen van Eerste Waarheid, doch Hij geeft ons slechts een teken en wij worden ons daarvan bewust juist als van iedere andere affectie van de wil. Het verlangen naar het geloof of de vreugde van het veilige bezit ervan, is geen schouwing van God, maar een contact met Zijn Tegenwoordigheid, duister, maar in alle zekerheid ervaren, een kennis dus, die te vergelijken is met het gehoor, dat onbewogen blijft voor het licht, maar tot stand komt door trilling en aanraking. Het is een inwendig horen, zegt S. THOMAS, *auditus interior*. Daardoor inspireert God ons : *quo loquitur nobis per inspirationem internam (De Ver., 18, 3)*. Inspiratie. dit woord betekent adem, ademhaling — en toch, dit penetrante, levendige beeld drukt ternauwernood uit hetgeen God in deze delicate aanraking van onze wil teweegbrengt⁹.

Men kan na de lezing van de verschillende artikelen van p. SCHWALM wellicht een zeker gevoel van teleurstelling niet onderdrukken. En inderdaad worden er punten aangeraakt, die al te „beschrijvend” of ook wel te vaag behandeld worden. En dit betreft dan niet slechts neven-kwesties of details, die rustig op een latere uitwerking kunnen wachten. Beperken we ons tot de beschrijving die hij geeft van de „inspiratio”, dan moeten we inderdaad opmerken, dat het sluitstuk van geheel de opzet in nogal vage bewoordingen gehuld blijft en graag zouden wij van geestverwanten vernemen, of de suggesties, hier gedaan, niet tot kritiek aanleiding geven. Dat wij dan toch SCHWALM de „geestelijke vader” durven noemen van een bepaalde groep, waarbij we zeker nog heel wat anders vinden dan vage beschrijvingen, steunt op de meer principiële basis, waarop zijn beschouwingen gebouwd zijn. De grote en o.i. beslissende betekenis van zijn opzet is gelegen in de wijze waarop

⁹ Cette motion c'est une parole, elle aussi, du moins, de toutes les réalités sensibles, la parole est-elle celle qui se prête le mieux à nous en faire concevoir la nature. Dans le langage, en effet, ce ne sont point les choses, mais leurs signes, les mots, que nous présentons à l'intelligence de nos interlocuteurs, de même, dans ce mouvement de volonté qui est désir et résolution de croire chez le converti et joie de croire chez le croyant, ce n'est point l'intime essence de sa vérité première que Dieu nous montre, il se borne à nous en donner un signe, et nous en prenons conscience comme de toute autre affection qui saisit notre volonté. Le désir d'arriver à la foi ou la joie de se reposer dans sa possession, ce n'est point une vision de Dieu, c'est un contact de sa présence, obscure, sans doute, mais expérimentée en toute certitude, c'est donc une connaissance semblable à celle de l'ouïe qui se passe de lumière et qui se fait par vibration et contact. C'est une audition interne, dit saint Thomas, *auditus interior* — par elle Dieu nous inspire *qua loquitur nobis per inspirationem internam*. L'inspiration, ce mot qui dit un souffle, un temps de respiration, exprime à peine, en tout ce qu'il signifie de pénétrant, de délicat et de vivifiant, tout ce que cette touche obscure, mais vibrante, de Dieu sur notre volonté, y remue de profond. Ibid., p 61-62

hij het probleem van het geloof aanvat. Men vindt bij hem geen spoor van die abstract-logische methode, waarmee de analysis-theologie het „laatste vacuum” van de geloofsinstemming tracht vast te stellen. Zich wel bewust van de psychologische realiteit, die het voorwerp van zijn studie uitmaakt, wil hij ook met een aangepaste methode deze werkelijkheid benaderen. Afgezien nu van het feit, dat SCHWALM het geloofsprobleem vanuit apologetisch standpunt in zijn onderzoek betreft (hetgeen, zoals we zagen, aan zijn „theologie” van het geloof nog geen afbreuk behoefde te doen) en hij dus niet rechtstreeks en volledig de geloofsdaad in het onderzoek betreft, is het toch duidelijk, dat hetgeen hij over het Geloof zegt binnen het raam van zijn apologetische studie, een geheel andere geest ademt. Nu menen wij het recht te hebben (mèt AUBERT, zoals we reeds opmerkten), deze t o v. de analysis-theologie werkelijk *nieuwe* beschouwingwijze voor een groot deel te mogen toeschrijven aan de aandacht voor de THOMAS-interpretatie. Apologie, in de zin waarin men deze begon te verstaan rond de eeuwwisseling, vinden we bij S. THOMAS weinig of niet. Doch het is de grote verdienste van SCHWALM c.s. en van degenen, die na hem kwamen, dat zij begrepen hebben, dat hun THOMAS-traditie of nog beter misschien de algemene gedachtegang van de scholastiek der Hoog-middeleeuwen voor de herleving en herorientatie van de geloofsproblematiek het uitgangspunt kon zijn. Wij drukken ons met opzet zo voorzichtig uit, omdat het verdere verloop reeds doet vermoeden, en het uiteindelijk ook de bedoeling van de onderhavige studie is aan te tonen, dat er aan hun geestelijke erfenis van de hoog-scholastiek het een en ander ontbrak, en dat dit gemis ook de oorzaak is geweest van de gebrekkigheid hunner resultaten.

AUBERT heeft uitvoerig aandacht besteed aan de principiële achtergrond van middeleeuwse beschouwing van de geloofsdaad en — habitus¹⁰. Ook wij zullen later nog gelegenheid hebben, hierop meer in den brede terug te komen. Toch willen we reeds hier met een enkel woord dat verschil met de latere geloofs-theologie aanduiden. Waar we bij de bespreking van de analysis-theologie meer en meer reden meenden te hebben, te spreken van een „objectivisme”, ligt het vermoeden voor de hand, dat we nu, om wille van de tegenstelling, de term „subjectivisme” zouden invoeren. Toch lijkt ons deze tweevoudige terminologie volop aanleiding tot aequivocatie te geven. Met „objectivisme” menen we i.c. wel duidelijk te kunnen maken, tot welke eenzijdigheid de analysis-problematiek is verschoven, wanneer men alleen nog maar een theologie van het geloof bouwt op en rondom het object met uitsluiting van de sub-

¹⁰ Aubert, o.c. Troisième partie Chap I Problematique medievale et problematique moderne p 648-688

jectieve kennis (= kennis van het subject) waarin dit object pas als object zijn rol speelt. Karakterizeert men nu daartegenover de grotere aandacht voor die kennis van het subject als zodanig als „subjectivistisch” dan kan dit in ieder geval begrepen worden als zou daarbij aan het object als object geen aandacht besteed worden. Wij geven daarom de voorkeur aan de uitdrukking: psychologisch. En als er iets van de geloofstractaten der grote middeleeuwse godgeleerden in het algemeen en van S. THOMAS in het bijzonder kan gezegd worden, is het wel de zorgvuldige aandacht voor en behandeling van de psychologische werkelijkheid, die het bovennatuurlijk geloof is. Al zal, zoals later nog zal ter sprake komen, die behandeling op een geheel eigen wijze geschieden.

Als nu de algemene strekking van de beschouwingen van SCHWALM bij deze traditie aansluit en daardoor juist mede zo'n verdienstelijke en ook vruchtbare vernieuwing teweeg kon brengen, dan dient hiervoor zijn werk reeds rijkelijk gehonoreerd te worden. Wij willen nu aan de hand van enkele auteurs uit zijn omgeving en „school” trachten vast te stellen, in welke concrete vorm men doorgedacht heeft, hetgeen hij slechts vaag suggereerde. Wij beperken ons hierbij tot de volgende twee: E. HUGON en TH. PÈGUES, die, op de voor ons relevante punten nog belangrijk van elkaar afwijken.

2. In een artikel „*La notion de la foi*”¹¹ neemt E. HUGON stelling t.o.v. de publicatie van een zekere PÈCHEGUT, die de scholastieke bepaling van het Geloof onbevredigend vond en een andere definitie voorstelde, die aldus begint: „*Facultas naturalis supernaturaliter a Deo per gratiam transmutata...*” Hierop heeft HUGON terecht slechts één beslissend antwoord: „*Une faculté naturelle, même transformée par la grâce, ne deviendra jamais une vertu infuse*”. Een natuurlijk vermogen, ook al ontvangt het een bovennatuurlijke modaliteit, is in wezen nog geen bovennatuurlijke deugd. M.a.w. een dergelijke definitie negeert het wezenlijk bovennatuurlijke. Het tegenovergestelde wil nog niet zeggen, dat de natuurlijke faculteit, die de drager is van het bovennatuurlijke (hetzij een act, hetzij een habitus) uitgesloten wordt. Impliciet wordt, aldus HUGON, b.v. in de Vaticaanse definitie van het Geloof wel degelijk het verstand, als subject van de geloofsdeugd, opgenomen¹². De bedoeling van dit artikel is nu, te laten zien wat het specifiek eigene is van de bovennatuurlijke geloofsdeugd (ev. geloofsdaad), die als zodanig toch opgenomen is in en gedragen wordt door de psychologische werkelijkheid, die mens heet. En zo komt hij ertoe achtereenvolgens zijn aandacht te wijden aan enkele algemene noties omtrent het

¹¹ R.Th. 1902 (X), p. 159-181; zie p. 181.

¹² Ibid., p. 180.

geestelijk leven van de mens, aan het natuurlijk geloof en tenslotte aan het bovennatuurlijk geloof. De quintessens van deze bladzijden is dan wel de vaststelling, dat, hoewel bij het natuurlijk geloof niet minder dan bij het bovennatuurlijk geloof de tussenkomst van de wil noodzakelijk is, deze interventie in het laatste geval toch ingrijpender en wezenlijker is.

Bij het natuurlijk geloof geeft de wil ongetwijfeld de doorslag „pour bannir les doutes sans fondement”, maar deze tussenkomst is van alle kanten nog voor de logica bereikbaar. Ik geloof niet, wanneer ik niet zie, dat de getuige in feite gesproken heeft, en dat hij noch mij bedriegt noch zich vergist¹³. Men kan zich er volkomen rekenschap van geven, dat alle reden tot twijfel afwezig is. Men kan vaststellen, dat er geen enkele mogelijkheid tot dwaling is, zodat een sterke en volledige instemming gegeven kan en mag worden. „Il y a donc là affaire de raison et de certitude”¹⁴.

Toch is men met die zekerheid omtrent de „geloofsmotieven” nog niet klaar. Als deze *evidentie* de doorslag gaf, dan behoefde men ook niet van *geloof* te spreken. Het te geloven voorwerp blijft ongezien, onbegrepen, twijfels omtrent het voorwerp zelf blijven mogelijk. Na die klaarblijkelijkheid van de geloofsmotieven echter zijn ze onredelijk. Welnu het is de taak van de wil, deze mogelijkheid van twijfel te overwinnen. „Il appartient à la volonté de dissiper ces nuages, de mettre en fuite ces fantômes”¹⁵. Wanneer HUGON nu de interventie van de wil bij het bovennatuurlijk geloof ter sprake brengt, schrijft hij al meteen deze veelbetekenende (vooral in verband met wat hij over de wil in het voorafgaande gezegd heeft) opmerking: „Il y a ici plus que la logique, il faut l'intervention de la volonté et le secours de l'Esprit-Saint”¹⁶. Vooreerst, aldus verklaart hij zich nader, zijn de redenen tot twijfel bij het bovennatuurlijk geloof niet groter, maar wel talrijker: historische en wetenschappelijke moeilijkheden, die des te dringender zijn, nu het om waarheden gaat, die mysteries zijn („obstacles du mystère”). Ook al is het voorwerp van het natuurlijk geloof niet in zich duidelijk, „je me rends parfaitement compte qu'il n'offre rien d'incroyable, que les termes de la proposition révélée sont très compréhensibles,

¹³ *Science et vérité*, voilà les deux conditions qui constituent l'autorité du témoignage. Je n'accorde donc ma croyance, que si je vois: 1°. que le témoin a parlé, 2°. qu'il ne me trompe pas, 3°. qu'il ne s'est pas trompé. Ibid., p. 166.

¹⁴ Ibid., p. 167.

¹⁵ Ibid., p. 168 Le rôle de la volonté n'est donc pas d'ajouter aux motifs un élément nouveau, d'affirmer des conséquences qui ne seraient pas contenus dans les prémisses, mais de chasser les appréhensions, d'obliger l'esprit à mieux constater que les doutes n'ont pas de fondement, et, une fois établi qu'il n'y a aucune raison d'hésiter, d'imposer à l'intelligence une adhésion ferme à l'objet révélée.

¹⁶ Ibid., p. 177.

tout à fait conformes avec la logique". Bij de openbaring van de bovennatuurlijke waarheden blijft het niet bij die afwezigheid van inzicht, maar zelfs ontgaat ons de positieve verhouding tussen de termen en wij zijn onmachtig, positief aan te tonen, dat er niets tegenstrijdigs voor ons in ligt besloten. Maar behalve deze speculatieve remmen zijn er de consequenties van practische aard: „les conséquences morales, les devoirs pénibles de la religion, les passions à réprimer, les vertus à pratiquer, tout l'ensemble austère du christianisme semble fait pour nous effrayer. Il faut ici une réelle générosité, et, pour que le jugement reste serein jusqu'au bout, la volonté doit venir à son aide" ¹⁷.

Het minste, dat we na de lezing van deze beschouwingen van HUGON over de rol van de wil in het natuurlijk en bovennatuurlijk geloof moeten vaststellen, is een gradueel verschil. Wij zijn echter geneigd verder te gaan ¹⁸. De analogie tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke geloof is primair, tengevolge van de apologetische intenties van HUGON c s., zoals we boven reeds na v SCHWALM hebben opgemerkt. Maar wanneer hij de verschillen vaststelt, gaat hij toch zeer nadrukkelijk uit van het *eigen* voorwerp van het bovennatuurlijke geloof als zodanig. Nu kan men wel zeggen, dat dus een gradueel verschil m b t. de wil volgens HUGON wezenlijk en specifiek is voor het bovennatuurlijk geloof, maar wij geloven toch, dat men zijn intenties op die manier verkeerd verstaat en de differenties, die er volgens hem zijn tussen de beide *analogata*, te zeer schematizeert. O i wordt dit bevestigd door hetgeen hij in het vervolg schrijft omtrent de geloofs*genade*. Er is geen enkele reden, aan te nemen, dat de negatieve rol van de wil („dissiper les nuages" etc.) hier minder noodzakelijk zou zijn dan elders. Maar „pour que cet acte définitif soit le commencement du salut, ait un motif surnaturel et devienne surnaturel lui-même, il faut une double touche de l'Esprit-Saint illumination qui éclaire l'intelligence dans ses procédés surtout dans le dernier jugement pratique, inspiration *qui meut efficacement la volonté*" ¹⁹. Deze wijze, waarop de wil zich daadwerkelijk overgeeft aan de bovennatuurlijke heilsorde is dit niet die radicale overgave aan en het persoonlijke ingaan in de gemeenschap van God en Zijn erfgenamen? Als HUGON dus spreekt over de genade van het bovennatuurlijke geloof, onderscheidt hij

¹⁷ Ibid, p 177

¹⁸ In tegenstelling met Aubert (o c, p 259 noot 6), die de opmerkingen van Hugon over de rol van de wil in het natuurlijke geloof schijnt te verstaan voor het geloof in het algemeen. Le P Hugon, par contre (tgv Pegues nl), n attribue a la volonté, comme le P Harent, que le rôle de „dissiper les nuages", de „chasser les apprehensions

¹⁹ Ibid, p 177-178

zeer welbewust : *illuminatie* van het verstand en *inspiratie* van de wil. Elders²⁰ onderscheidt hij de *illuminatie* en de *revelatie*. Hij doet dit in onmiddellijke aansluiting op een passus, waarin hij spreekt over de *inspiratie* van de gewijde schrijvers, welke hij aldus besluit : „Pareillement quand nous répétons les actes de foi, notre esprit est sillonné par les éclairs de la grâce : le rayon d'en haut a brillé chaque fois que nous avons dit : Je crois. Cependant, pour éviter toute équivoque et garder à chaque terme une signification bien tranchée, nous distinguerons soigneusement l'*illumination* et la *révélation*”²¹. Dit laatste onderscheid komt dan hierop neer : *illuminatie* is een versterking van onze kenkracht, maar het is geen bekendmaking van een tot nu toe ongekende of zelfs van een transcendente waarheid. Dit laatste is bij definitie een *revelatie*²².

Revelatie en geloof zijn niet identiek. De *revelatie* is op de eerste plaats objectief, het geloof is subjectief, iets van het subject²³. Er is een *revelatie* mogelijk, zonder dat daaraan ook een geloofsinstemming beantwoordt²⁴. Voor de kennis van het gereveleerde is nog geen innerlijke genade vereist, voor de geloofsinstemming wel. M.a.w. de *illuminatie* is nog nodig bij de *revelatie*. Men kan dit, aldus HUGON, duidelijk maken aan het geval van een profeet, die de zekerheid heeft, dat God tot hem gesproken heeft, terwijl hij toch niet strikt „gelooft”. Hiervoor is een nieuwe genade nodig zowel t.o.v. zijn verstand als t.o.v. zijn wil.

De openbaring is een verschijnsel in de psychologische en met name de verstandelijke orde. Vooral en op de eerste plaats zijn onze ken-vermogens hierbij betrokken. Het geloof echter betreft in zijn zijn en worden heel de mens, met zijn verstand, maar ook met zijn

²⁰ Foi et Révélation, R.Th. 1907 (XV), p. 137-154 ; zie p. 139.

²¹ Foi et Révélation, p. 139.

²² Telle est la différence profonde entre l'illumination et la révélation. L'illumination n'implique pas de l'inédit : l'idée est éclairée, irradiée, elle ne porte aucune notion nouvelle ; dans la révélation, au contraire, ou bien Dieu infuse ou nous fait engendrer à nous-mêmes d'autres idées, ou bien, s'il s'empare de nos données acquises, il les modifie et les élève, y introduit d'autres horizons, y ajoute d'autres données, en sorte que c'est toujours la manifestation de l'inconnu : *manifestatio veritatis ignotae*. Ibid., p. 141.

²³ La révélation est surtout objective, la foi est subjective ; la foi est un assentiment surnaturel, la révélation en est la cause, l'objet et le motif. La foi est un hommage de notre intelligence à la vérité proposée par Dieu ; la révélation, même passive, c'est-à-dire la perception du fait divin n'est pas nécessairement une adhésion. Ibid., p. 141.

²⁴ Le voyant est absolument certain que Dieu lui dit vrai, et malgré cette évidence éclatante de la crédibilité, il peut suspendre son assentiment, puisqu'il ne voit pas l'objet, que le révélateur lui atteste. D'ordinaire sans doute, il sera le premier à croire, mais il reste que sa certitude du fait divin peut n'être pas suivie de l'acte de foi. Ibid., p. 142.

wil en zijn affecties. Het veronderstelt vele en velerlei morele condities. De genesis van de geloofsdaad kan een innerlijk bewogen drama zijn²⁵. De bedoeling van HUGON is dus wel, de revelatie als objectief en extrinsiek gebeuren te onderscheiden van het geloof als daad van het subject, weliswaar een verstandsdaad, maar toch innerlijk en wezenlijk verweven met geheel het subject. De geloofsgenade is niet „verstands-genade” maar een van de kant van het subject veelvoudig of althans tweevoudig te specificeren genade, verstands- en wils-genade: „illumination” en „inspiration”. Openbaring zonder geloof is dus mogelijk, zegt HUGON in hetzelfde artikel nog, maar geloof zonder openbaring niet. En al wil hij dit staven met korte exegetische notities op S. PAULUS, JOANNES, met Vaderteksten, Kerkleer en THOMAS-commentaar, men ontkomt toch niet aan de indruk dat hij de term „revelatie” in veel te exclusief objectieve zin verstaat²⁶.

Wanneer HUGON tenslotte in het laatste deel van zijn nu al zo uitvoerig besproken artikel: „*Foi et Révélation*” na alle tevoren gemaakte onderscheidingen toch het verband tussen geloof en revelatie wil toehalen, bereikt hij o.i. alleen maar, dat men het gebrekkige van zijn distincties beter gaat inzien. Wat hij tevoren zo zorgvuldig onderscheiden heeft als revelatie tegenover illuminatie en inspiratie, wordt hier niet in een synthese bijeengebracht, maar alleen in een vrij hopeloze verwarring opgelost. Wij volstaan met een hier door hem gebruikte tekst van S. THOMAS. Als men observeert hoe deze in *De Veritate* de verschillende termen, wier beschouwing HUGON zo pijnlijk nauwkeurig meende te kunnen afbakenen, dooreengebruikt: *Ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ... vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret* (*De Ver.*, 14, 11, ad 1), dan zouden o.i. voor HUGON slechts twee mogelijkheden overblijven: ofwel S. THOMAS dient a.h. hoognodig gecorrigeerd te worden en tot meer nauwkeurige distincties teruggebracht, van welk voornemen bij HUGON overigens niets blijkt,

²⁵ Ibid, p. 143.

²⁶ Vgl. *ibid*, p. 144-146. Vat men echter het Vaticanum betreffende de daar gegeven definitie van het geloof wel breed genoeg, als men meent te kunnen zeggen „La foi nécessaire au salut est donc surnaturelle à un triple titre le principe, qui sollicite et emporte notre adhésion est surnaturelle, c'est la Grâce actuelle, l'objet est surnaturel, c'est la vérité révélée; le motif est surnaturel, c'est l'autorité de Dieu révélateur” (p. 146)? Zo kan men zich ook afvragen of S. Thomas wel voldoende begrepen wordt, wanneer men zijn in allerlei varianten terugkerende uitspraak, dat de *veritas prima revelans* het formeel object van het geloof is, voorziet van een commentaar, dat aldus besluit. „Retranchez la révélation, la foi divine s'est évanouie plus de base, plus d'objet, plus de motif” (p. 147). Wij hadden liever 1 p.v. deze drieledige opsomming deze éne consequentie zien vermeld geen *geloofs-genade* meer!

óf wel zijn eigen onderscheidingen blijken in de werkelijkheid geen enkel houvast te vinden. HUGON meent echter, dat een dergelijke uitspraak alleen maar het innige verband tussen de overigens zeer precies te onderscheiden begrippen illustreert.

Moeten wij tenslotte onze gedachten n.a.v. HUGON samenvatten in enkele regels, dan menen we het volgende te kunnen zeggen: De „deus revelans” (manifestans veritatem ignotam) is voor hem onderscheiden van de „deus illuminans” (infundens lumen fidei) en de „deus inspirans” (movens voluntatem ad adhaesionem). Die revelatie is het objectieve gebeuren, dat noodzakelijk en uiteraard vóórondersteld is aan het geloof, terwijl de illuminatie en inspiratie de eigenlijke geloofsgenade uitmaken. Hoewel het uiteindelijke resultaat is de aanvaarding van een nieuwe Waarheid en dus het Geloof op die manier een genade in de ken-orde kan genoemd worden, mag men dit laatste toch vooral niet strikt en formeel verstaan. Voor het geloof is Gods genadevolle werking en verheffing zowel m.b.t. ons geestelijk kenvermogen als m.b.t. ons geestelijk streefvermogen vereist en het laatste is zelfs specifiek voor het bovennatuurlijke geloof. Wij zijn HUGON dankbaar, dat hij in de lijn van SCHWALM de aandacht zo sterk getrokken heeft op het psychologische van de geloofsdaad; maar vooreerst achten wij het een beslissend tekort, dat hij de revelatie reserveert voor de „objectieve” orde en vervolgens betreuren wij het, dat zijn explicatie van de „geloofsgenade” zo uitgedijd is en tekortschiet in formele zeggingswijze. Wij menen daarenboven, dat deze explicatie niet kan worden waar gemaakt met de leer van S. THOMAS (en de Kerkleer), dat nl. de *Veritas prima* of de gezagvolle *Deus revelans* oorzaak en voorwerp van de theologische deugd van geloof is.

Na deze uitvoerige ontleding van de intenties van HUGON betreffende de rol van de wil in het bovennatuurlijke geloof, nog een enkel woord n.a.v. TH. PÈGUES, wiens opmerkingen dienaangaande o.i. alleen maar het voorgaande bevestigen. In zijn commentaar op II II, 2, 1 wijdt hij een bladzijde aan de verhouding van verstand en wil en hun resp. objecten in de geloofsdaad²⁷. Gods Gezag, kern van alle geloofwaardigheidsmotieven, heeft een *ratio boni*: hetzij een natuurlijk, hetzij een bovennatuurlijk goed. Gezien als natuurlijk goed kan ze alleen maar fungeren in een daad van natuurlijk geloof, als bovennatuurlijk goed alleen maar in een daad van bovennatuurlijk geloof. In dit laatste geval kan er slechts sprake zijn van vrijheid t.o.v. dat object²⁸.

²⁷ Thomas Pègues O.P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Parijs 1922 (t. X), p. 64 vv.

²⁸ Cette autorité, même quand on se l'avoue ou qu'on le reconnaît peut se présenter avec un double caractère: ou sous une raison de bien naturel; ou sous

De erkenning van het gezag van Gods Woord (vooral het *factum revelationis*) is nooit in eigenlijke zin een onderdeel van de geloofsdaad, ook niet als de genade daarbij geholpen heeft. Doch het eenmaal erkende gezag van Gods Woord is wel de *ratio formalis* van de eigenlijke geloofsdaad, voorzover het als goed de wil en via de wil het verstand beweegt tot aanvaarding. En als zodanig heeft het deels de *ratio boni*, deels de *ratio veri*²⁹. Elders³⁰ komt PÈGUES hier nog eens op terug. Sprekend over de verdienstelijkheid van het geloof (II II, 2, 9), hecht hij in zijn commentaar grote waarde aan de tekst: *Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti* (ad 3). De geloofsinstemming is nooit noodzakelijk krachtens het object. „Il demeure donc toujours que, s'il est, c'est en raison d'une intervention de la volonté". Als het nu een natuurlijk goed is, dat de wil beweegt, dan kan dit alleen zijn de *ratio boni*, gelegen in de aanvaarding, die steunt op de evidentie van de geloofwaardigheidsmotieven. En dit dwingt de wil: het is de natuur van het intelligente wezen, te zwichten voor evidenties. Dit is, voegt PÈGUES erbij, precies de situatie van het duivelgeloof. Gaat het echter over het bovennatuurlijk goed, dan liggen de zaken geheel anders. Het is God zelf, het goddelijke Goed (*bonum Deo*), dat Hij aan onze wil voorstelt als goed voor ons. Dus geen beroep op het onmiddellijke natuurlijke goed van de mens. Er blijft derhalve altijd vrijheid, ook al is hier uiteraard Gods genade nodig (*interior instinctus Dei invitantis*, zegt S. TH. in ad 3)³¹. Met evenzoveel woorden vinden we hier dus bevestigd, wat we reeds bij HUGON lazen: het eigene van het bovennatuurlijke geloof is de, dank zij

une raison de bien surnaturel... Sous sa raison de bien surnaturel, elle amène un acte de foi d'ordre strictement surnaturel... (De bovennatuurlijke daad van geloof) demeure chose essentiellement libre, et même d'ordre strictement gratuit, étant le fruit propre d'un mouvement surnaturel de la grâce agissant sur la volonté et auquel la volonté, considérée en elle-même, peut toujours résister. I.c., p. 68.

²⁹ Cette raison (nl. God gezag als *ratio formalis* van het Geloof) est un mélange de raison de vrai et de raison de bien; car elle agit tout ensemble sur l'intelligence et sur la volonté, motivant l'adhésion qui est le fait de toutes deux, de l'intelligence comme du principe qui la produit, de la volonté comme du moteur qui la fait produire. Comme raison de vrai, elle est la même pour tous ceux qui produisent l'acte de foi; comme raison de bien, elle peut différer du tout au tout, étant quelquefois d'ordre naturel et quelquefois d'ordre surnaturel, ainsi que nous l'avons dit. Ibid., p. 69.

³⁰ O.c., p. 99 vv.

³¹ La raison de bien surnaturel est tout autre. Elle se tire de Dieu Lui-même selon qu'Il est à lui-même son propre bien et qu'Il se propose à notre volonté pour être son bien à elle. Manifestement, ici, notre volonté ne se porte pas à cette raison de bien par elle-même. Elle ne s'y porte, comme nous l'a dit Saint Thomas, au corps de l'article, que sous un mouvement de la Grâce de l'Esprit Saint, ou, comme il nous l'a dit ici, sous une imitation de Dieu l'appelant intérieurement par l'instinct ou l'inspiration de sa grâce. Ibid., p. 100.

de genade, ervaren wilsaffectie van het bovennatuurlijk goede, gelegen in de aanvaarding van de geopenbaarde waarheid³².

Reeds SCHWALM tekende, o.i. volkomen terecht, protest aan tegen het hem van de zijde van BLONDEL c.s. gemaakte verwijt, dat hij de rechten van de wil niet zou eerbiedigen³³. Daarenboven zijn er, zoals we in het voorafgaande zagen, meerdere verwante auteurs, die de wils-invloed zeker in die mate benadrukken, dat er geen twijfel overblijft omtrent de richting, waarin men de interpretatie van die „affectiviteit” zoekt. De geloofwaardigheidsargumenten leiden tot een evidentie omtrent het „factum revelationis” en de betrouwbaarheid ervan. Dit alles staat nog buiten de kwestie van natuurlijk of bovennatuurlijk geloof. De wil kan in de aanvaarding van een waarheid op grond van de evidente geloofwaardigheids-motieven een goed erkennen: als dit goed gefundeerd is op geloof. Een overeenkomstige wilsinvloed is verondersteld in het bovennatuurlijk geloof. Maar hier gaat het om een bovennatuurlijk goed, gelegen in de genoemde aanvaarding van de door God geopenbaarde Waarheid, een goed echter, dat de wil alleen als haar object kan nastreven door de genade. Het is genade, dat de mens zich aangetrokken voelt tot dat bovennatuurlijke goed en een motief vindt in de bovennatuurlijke Heilsorde waarin de mens wordt opgenomen door het geloof in Gods geopenbaarde, Eeuwige Waarheid.

Men kan zich nu vooreerst afvragen, of op deze manier weer niet opnieuw de methode van de analysis-theologie wordt opgenomen. Misschien mag men zeggen, dat bij veel goede wil de juiste methode nog lang niet gevonden is. Men is nog te exclusief gebiologeerd door de vraag naar de oorsprong; terwijl de aandacht voor het „type” van de geloofskennis nog niet of bijna niet ontwaakt is. Men mag hierbij echter niet uit het oog verliezen, dat hier nog steeds de apologetische doelstelling voorop staat en men nog niet toe is aan een zelfstandig theologisch onderzoek³⁴.

³² C'est que l'acte de foi, au sens pleinement surnaturel de ce mot, n'est pas dû à une influence quelconque de la volonté, mais à une influence de la volonté orientée d'une certaine manière, par un certain mouvement affectif, vers la vérité, proposée au Nom de Dieu. Or ce mouvement affectif est chose essentiellement surnaturelle, due à l'action formelle de la grâce et supposant, quand il existe, un consentement libre à cette action de la grâce. Th. Pegues, R.Th. 1912 (XX), Chronique, p. 360.

³³ Men leze wat Aubert hierover opmerkt: o.c., p. 258, noot 6.

³⁴ De volgende opmerking van Aubert is belangrijk en we zouden haar zeker ook onder de aandacht willen brengen in verband met onze tweede vraag: Toutefois cette doctrine traditionnelle d'après laquelle les influences surnaturelles et affectives sont au premier plan dans la foi, a-t-elle été parfaitement assimilée? Les thomistes contemporains ne se contenteraient-ils pas d'introduire quelques

Onze tweede vraag echter betreft de aard en het wezen van de affectiviteit, die hier als psychologische basis van het geloof geponeerd wordt. Wij zagen reeds, dat bij SCHWALM nog veel onuitgewerkte suggesties voorkwamen, terwijl HUGON een veelvoud van onderscheidingen invoerde, die echter uiteindelijk niet die duidelijkheid brengen, die een goede synthese toch veronderstelt. Leest men PÈGUES in zijn commentaar, dan wordt het *lumen fidei* vermeld waar het ook bij S. THOMAS ter sprake komt, doch nergens gaat hij hier nader op in. We zijn dus bij hem al evenzeer aangewezen op de passages, waarin hij, zoals HUGON, verstands- en wils-genade in het geloof onderscheidt en hun onderlinge verhouding tracht vast te stellen. Zonder nu nogmaals op onze eerste vraag terug te komen, stellen we toch nog even vast, dat de apologetische opzet hem ertoe gebracht heeft, te zoeken — niet meer naar het laatste „logische” motivum — maar toch naar de laatste schakel in de keten van bewuste motieven — en zij menen die te vinden in de experientie, de affectiviteit, die er is in de wil dank zij de inspiratie. We zullen op dit ogenblik niet vallen over de gebezigde terminologie, maar het wordt toch wel zeer raadselachtig, waar in deze opvatting het „lumen fidei” geplaatst dient te worden.

Het *lumen fidei* of — om de nu eenmaal ingevoerde onderscheidingen even te handhaven — de *inspiratio Dei* heeft tot effect een affectiviteit, die bij voorkeur als een affectie van de wil geïnterpreteerd wordt. Wat is het voorwerp van deze affectie? Het bovennatuurlijke goed, gelegen in de aanvaarding van de geopenbaarde Waarheid („un certain mouvement affectif, vers la vérité, proposée au nom de Dieu”).

Onze vraag is nu of men met een dergelijke analytische beschouwing, die metterdaad gebruik maakt van noties, ontleend aan een geheel anders georiënteerde doctrien, wel iets duidelijk maakt van de geheel eigensoortige kennis die het Geloof is. Moet men, integendeel, niet zeggen, dat men in deze beschouwing onder bescherming van de uitspraak „in cognitione fidei principalitatem habet voluntas”, de eigen aard van het geloof wel zeer gevaarlijk uit het oog verliest? Wij geloven inderdaad, dat een aantal noties, vrucht van een in bepaalde milieus stil voortlevende THOMAS-traditie, min of meer als „Fremd-korper” zijn terecht gekomen in een sfeer, die vreemd is aan hun oorsprong. Daarmee miskennen we geenszins de grote verdiensten van deze mensen, die lang-vergeten noties opnieuw in de discussie introduceerden en aldus aanleiding gaven tot nieuw leven, ook al moest dit bijna uteraard gepaard gaan

formules qui viennent de S Thomas, dans un système moderne d'un esprit très différent et qui fut surtout développée par les théologiens jésuites du XVII^e siècle? (Aubert o c , p 259)

met allerlei verwarrende aequivocatie. Daarmee onderschrijven we evenmin zonder meer de bladzijden, waarin AUBERT, voorzichtig en gematigder dan menig ander, zijn bezwaren naar voren brengt³⁵. Want het vraagstuk, hoe de vrijheid van de geloofsdaad en de dwingende evidentie der geloofwaardigheidsargumenten kunnen samengaan, een van de draden, die hij in het door hem beschreven stuk geschiedenis van de theologische literatuur ontdekt en waarmee hij ook zelf blijkbaar heeft te vechten, bestaat voor ons niet of althans niet in die mate³⁶. En AUBERT meent, dat in een ontmoeting van de moderne wetenschappelijke apologetica en de oude scholastieke theologie van het geloof dit probleem juist zeer scherp gesteld wordt³⁷.

De inderdaad in de besproken studies voorkomende incoherentie, die de schrijvers op een dwaalspoor brengt of hen althans op een tweesprong achterlaat, waar alles er op wijst, dat men wel de verkeerde weg zal inslaan, komt o.i. echter hiervandaan, dat zij wederom noties in het geding hebben gebracht, die weliswaar direct ontleend zijn aan het oorspronkelijke werk van de middeleeuwse theologen en met name van S. THOMAS, doch die daarom, in een andere gedachtegang overgenomen, ruimschoots aanleiding kunnen geven tot aequivocatie en zelfs tot aperte onjuistheden. Want de huidige stand en ontwikkeling van wijsbegeerte en wetenschap maken het mogelijk en dus ook noodzakelijk, dat men enerzijds door historische studie deze noties in hun eigen horizon en milieu beter gaat verstaan, terwijl anderzijds langs vele in onze tijd gevonden wegen een meer nauwkeurige integrale interpretatie mogelijk is

³⁵ Aubert, o.c., p. 259 vv.

³⁶ Men leze b.v. Aubert o.c., p. 239 vv. Vgl. L. H. Cornelissen O.P., *Geloof zonder Prediking*, Roermond-Maaseik 1946, p. 231; ook noot 32. Een soortgelijke opmerking zou men kunnen maken over de klaarblijkelijke vrees van Aubert, dat een eventuele volstreekte (natuurlijke) zekerheid betreffende het „factum revelationis” afbreuk zou doen aan de bovennatuurlijkheid van het geloof. Bij zijn interpretatie van S. Thomas (o.c., p. 70) probeert hij b.v. waar te maken, dat de engelachtige leraar de aard van de kennis van het openbarings-feit hooguit een „opinio vehemens” zou achten. Terecht heeft *Deman* (D.Th. (Frib.) 1946 (bnd. 24), p. 217) hierbij genoteerd, dat een dergelijke interpretatie berust op een miskenning van dat andere leidende gegeven van S. Thomas' geloofstractaat: het voorwerp van het bovennatuurlijk geloof is wezenlijk iets anders dan het „factum revelationis”: *La Foi n'est pas moins surnaturelle et volontaire chez qui a connu indubitablement que Dieu lui a parlé.*

³⁷ Quand on admet avec les théologiens modernes une apologétique scientifique dont les conclusions „s'imposent nécessairement selon un déterminisme logique et rigoureux” et qu'on parle d'une „certitude . . . scientifique et démonstrative”, d'une „démonstration au sens très rigoureux de ce terme”, on comprend que Laberthonnière puisse objecter: „Quand la démonstration est faite, tout est fait de ce qui peut être fait. L'adhésion étant absolue, déterminée et fixe, la lumière de Dieu n'y peut rien ajouter . . . Aubert, o.c., p. 261.

geworden. Of, om ons nu meer zakelijk uit te drukken, zijn wij niet in staat van de „affectiviteit, vrucht van het „lumen fidei”, een interpretatie te geven, die meer in overeenstemming is met de geloofsgenade als „gratia intellectus”?

3. Nog even terugkomend op het vraagstuk betreffende het samengaan van de vrijheid van de geloofsdaad met een evidentie van het geloofwaardigheidsoordeel, merken we op, dat A. GARDEIL O.P. met behulp van enkele klare onderscheidingen de basis ontnemt aan iedere vermeende objectie. In de geloofsdaad zelf tezamen met de voorgeschiedenis ervan ontmoeten elkaar — indien alle te onderscheiden fasen en etappes tot hun recht komen! — een „verdict prudentiel”, dat eventueel van dwingende aard is, een vrije keuze en de noodzakelijke tussenkomst van Gods genade. Zoals zich het aloude probleem stelt van genade en vrijheid, zo kan men in dit verband inderdaad ook de kwestie aan de orde stellen van het samengaan van dat dwingende prudentie-oordeel (het „iudicium credibilitatis”) en de vrije geloofsovergave. *In abstracto* kan men deze beide polen negeren en dan nóg zal men moeten staande houden, dat het dwingende geloofwaardigheidsargument betrekking heeft op een ander voorwerp dan de geloofsdaad zelf (*credibile-creditum*, als men even afziet van het historisch gebruik van deze woorden). *In concreto* kan dit aanleiding geven tot de vaak zeer grote en diepingrijpende zielestrijd van bekeerlingen. Maar zelfs als men bij sommigen hunner mag spreken van een „expérience du coup de Grâce”, kan men toch (alweer: in voor een dergelijke analyse gunstige omstandigheden) ontwaren een prudentie-oordeel, dat desnoods iedere twijfel omtrent de morele verantwoordelijkheid van de geloofsdaad uitsluit, naast en a.h.w. tegenover de ervaring van een spontane en vrije keuze. M.a.w. bij alle gegevens van de concrete situatie, ontnemt de volkomen gerechtvaardigde distinctie het recht van spreken aan wat op grond van een conflict-situatie de schijn van een onoplosbare en zelfs doorslaande tegenwerping aanneemt. Wij merken dit op n.a.v. een passus van de hand van A. GARDEIL waarin hij de abstracte distincties en de observatie van het concrete bij elkaar brengt³⁸. Wij gingen mede daarom hierop in, omdat op die manier wellicht de vinger gelegd kan worden op wat o.i. de zwakke plek is in het werk van GARDEIL.

³⁸ C'est à ce caractère du verdict prudentiel proposé à un choix libre et à cette intervention nécessaire de la grâce dans ce choix libre que sont dus d'une part ces fluctuations des convertis arrivant au moment décisif, ces retours en arrière vers les motifs de crédibilité, vers l'urgence même du devoir de croire, pour en opérer une suprême vérification, et d'autre part, chez ceux qui font le pas, le sentiment d'une démarche spontanée et cependant obligatoire, l'expérience du „coup de Grâce”. A. Gardeil, art. Crédibilité, D.T.C. III², k. 2208.

„Qui bene distinguit, bene docet". Dat wij de waarheid van dit gevleugelde woord niet zonder meer ontkennen, moge gebleken zijn uit het voorgaande. Meer dan één theoloog heeft echter gereageerd op de uiteenzettingen van GARDEIL. Nu zou men hierover kunnen spreken als over een van de vele meningsverschillen betreffende dit onderwerp, als men hierbij niet als bezwaar had aangevoerd een zeker „misbruik" van de distinctie. Wanneer HARENT³⁹ b.v. zegt, dat z.i. sommige van de door GARDEIL opgesomde daden volstrekt niet onmisbaar zijn in de genesis van de geloofsdaad, dan hechten we daaraan in dit verband toch minder waarde dan aan de opmerking, dat sommige door GARDEIL onderscheiden daden alleen aan een systeem beantwoorden. Want daaruit zou dan toch volgen, dat *abstractie* distincties als *zodanig* geïngereerd worden ten koste van de concrete werkelijkheid. Is dit bij GARDEIL het geval?

Om de algemene betekenis van GARDEIL's opvattingen te peilen, mogen we niet uit het oog verliezen, dat hij, voortbouwend op het werk van SCHWALM en zelf gedurende lange tijd de leidende figuur van de dominicaanse theologen in Frankrijk (en ook daarbuiten), zich als doel gesteld had, de theologische wetenschap met haar verschillende onderdelen in een sterke synthese vast te leggen en principiëel te funderen⁴⁰. Zijn bibliografie wordt dan ook beheerst door de theologische „trilogie": *La Crédibilité et l'Apologétique — Le Donné Révélé et la Théologie — La Structure de l'Âme et l'Expérience mystique*. Dit op te merken is al in zoverre belangrijk, dat daardoor blijkt, dat de theologische „kritiek der wetenschap" GARDEIL's volle belangstelling had, ook in zijn geschriften. Wat hem ter harte gaat, is een nauwkeurige omschrijving van het voorwerp en de grenzen der verschillende soorten van kennis over God. En die omschrijving, voorzover ze betrekking heeft op de wetenschappelijke kennis, steunt uiteraard op abstracties. Hij probeert zijn doel te bereiken door deze wetenschappen te volgen „in actu

³⁹ Et comme d'ailleurs, sur ce terrain de la genèse de l'acte humain, il tend à multiplier des actes qui ne sont pas tous communément admis comme nécessaires à cette genèse, et dont quelques-uns répondent à des vues systématiques seulement, son énumération a quelque chose d'un peu effrayant, et la clarté des tableaux synoptiques ne semble pas suffire à dissiper cette impression. S. Harent, art. Foi, D.T.C. VI², k. 174.

⁴⁰ Men leze: B.Th., Notes et Communications. 1931, t. I, p. 69*-90*.

Vgl. *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique* (3e éd. Parijs 1927) dl. I. Préface, waar Gardeil zelf spreekt van een „série d'Études que j'ai consacrées à la Méthode des sciences théologiques" (p. VII).

In „*La Crédibilité et l'Apologétique*" (2e éd. Parijs 1912) schrijft Gardeil m.b.t. de bedoeling en de inhoud van deze studie: L'objet de cet ouvrage de pure méthodologie théologique est: ... De tenter enfin, en fonction de la notion de crédibilité, ainsi définie et éclaircie, l'organisation de l'Apologétique en disciplines distinctes, irréductibles et comme classées. (Introd., p. 2).

exercito" en zo hun taak en onderlinge werkverdeling vast te stellen. Om ons in dit verband nu te beperken tot de Apologie, noteren we drie punten als karakteristiek voor zijn gedachtegang.

1°. De apologetica heeft tot taak, de geloofwaardigheid vast te leggen van de geloofsdaad. En het „waarom" en het „hoe" hiervan maakt het onderwerp uit van zijn „*La Crédibilité et l'Apologétique*". Dit sluit geheel en al aan bij de bedoelingen van SCHWALM, en GARDEIL is dan misschien ook wel de sterkste schakel in wat men gemeend heeft te mogen noemen de Franse Dominicaanse School.

2°. De algemene methode van de Apologetica en haar criterium kunnen we nog het best omschrijven met de eigen woorden van GARDEIL: om de redelijkheid (dat wil hier dus zeggen de harmonie van de geloofsdaad met de wetten en de structuur van het menselijke handelen in het algemeen) vast te stellen „il n'a fallu rien moins que suivre implacablement la logique du parallélisme institué entre la g n se de la foi et le dynamisme organique de l'acte humain" ⁴¹. Ook in deze algemene formulering is het weer niets anders dan wat SCHWALM voor ogen stond ⁴². Maar de wijze van toepassing is bij GARDEIL werkelijk nieuw en dit heeft wellicht ook het meest de aandacht van de critieken getrokken („quelque chose d'un peu effrayant" schreef HARENT voorzichtig maar duidelijk!) ⁴³. Zoals bekend, past GARDEIL het twaalfledige schema van de psychologie van de menselijke daad, zoals we dat aantreffen in de *Summa Theologica* (III, q. 8, 19) in al zijn volledigheid toe op de geloofsdaad in wording en in voltooiing.

3°. Hoewel GARDEIL een groter aanpassingsvermogen bezat dan menig tijdgenoot en hoewel hij ook t.a.v. BLONDEL getuigt van een breedheid van geest en niet zonder meer zweert bij de dode letter van een traditie, laat zijn standpunt tegenover de „méthode d'immanence" toch niets aan duidelijkheid te wensen over: wanneer het gaat over de geloofsgenade, Gods revelatie, identiek met Zijn wezen of als men wil: de „Veritas prima revelans" als formeel object van de bovennatuurlijke geloofsdaad, dan kan er principiëel van geen *immanentisme* sprake zijn. Enerzijds is een strikt wetenschappelijk bewijs van het *factum revelationis* mogelijk en in sommige gevallen

⁴¹ La Crédibilité, 2, p. 20.

⁴² Vgl. b.v. boven, noot 4.

⁴³ Ook in eigen kring bestond blijkbaar nog wel een zekere humor over zijn grote voorliefde voor het schema van de menselijke daad in de I-II van S. Thomas, getuige de volgende passus in het In memoriam van de Bulletin Thomiste: „L'acte de foi, acte humain, se construit, se produit, et donc s'analyse, f t-ce en sa plus surnaturelle lumière, selon la psychologie naturelle de l'acte humain; de l  cet organisme psychologique, que, entre disciples du maître, on appelait plaisamment „la charge en douze temps", pour analyser le processus de l'acte de foi et de tout son appareil externe et interne." B.Th., l.c., p. 71*.

ook noodzakelijk, maar dit betreft een schepsellijk feit⁴⁴. Anderzijds zijn er de „suppléances subjectives”, doch deze zijn op zich onvoldoende als „bewijs” voor het geloof en daarenboven veronderstellen zij de tussenkomst van de genade⁴⁵. Maar steeds blijft gelden, dat geen enkel „bewijs”, ook al neemt men dit woord in de meest brede en wijde zin, een directe verhouding zegt tot het eigenlijke geloofsvoorwerp. „La nature de la crédibilité objective . . . reste l'aptitude, fondée en raison, d'un objet à mouvoir une intelligence, non par la vertu intrinsèque de son évidence propre, mais par la vertu de l'évidence d'un témoignage”⁴⁶. p. GARDEIL bleef dus wat men met een lelijk frans woord genoemd heeft een „extrinséciste”.

We willen de laatsten zijn om het goed recht van een schema, zoals GARDEIL dat gebruikt en toepast, zonder meer te ontkennen of te onderschatten. De kennis van de concrete werkelijkheid in het algemeen vindt zeker baat bij het hulpmiddel van dergelijke abstracte analyses, wanneer althans de specificatie in de werkelijkheid ook zo is, dat de abstractie geen on-waarheid wordt. Wij nemen hier ook meer in het bijzonder aan, dat men „credibilité” en „credentiteit” of natuurlijke (ook wel door G. genoemd : rationele) en boven-natuurlijke crédibilité kan onderscheiden. Het zij dus nogmaals gezegd, dat het er ons niet om gaat, het nut van een dergelijke denkwijze te ontkennen, ook al verloopt de concrete daad zelden of misschien zelfs wel nooit volgens zo'n schema, en al zijn daar wijzigingen, weglatingen en uitzonderingen op hun plaats. GARDEIL is niet zo onwetenschappelijk star, dat hij dit niet zou erkennen en er niet daadwerkelijk rekening mee zou houden. Legio in zijn boek zijn de plaatsen, waar hij dit bewijst.

Hier ligt dus niet ons bezwaar. Om dit laatste dan duidelijk te maken, dienen we het volgende op te merken. De genade, het

⁴⁴ De ce que la révélation divine *en elle-même*, n'est accessible à la raison que sous l'aspect de crédibilité, ce que je concedes, on ne peut donc conclure que le fait créé de l'attestation divine est exclusivement croyable de foi divine, et encore moins qu'il ne saurait être croyable que dans le sens commun du mot, c'est-à-dire accessible seulement à des arguments sans rigueur nécessitante, capables d'engendrer une simple foi humaine. Cette double confusion de l'attestation divine comme réalité divine et comme réalité créée (ou démontrable en partant d'une réalité créée), — de la crédibilité entendue dans le sens d'aptitude d'une assertion à être crue de foi divine et dans le sens de propriété des assertions s'imposant à la foi humaine (*opinio vehemens*) — vicie d'un bout à l'autre l'argumentation de ceux qui prétendent que la preuve rigoureuse du fait de la révélation est impossible. Gardel, *La Crédibilité*, 2, p. 102.

⁴⁵ Il importe de noter que ces suppléances morales, si elles sont souvent décisives, ne sauraient déterminer dans le détail les vérités à croire . . . Leur rôle est de l'ordre moteur . . . Pour que leur intervention soit infaillible, il faut que Dieu lui-même intervienne efficacement par sa grâce. Gardel, *o.c.*, p. 136.

⁴⁶ *La Crédibilité*, 2, p. 125.

bovennatuurlijke ingrijpen van God, heeft in het twaalfvoudige schema van GARDEIL — vanzelfsprekend — een plaats gekregen. Er zijn natuurlijke oordelen en daaraan corresponderende wilsdaden, en daarnaast bovennatuurlijke oordelen (*iudicium credentis*), een bovennatuurlijke *electio*, een bovennatuurlijk *imperium* en volgende wilsdaad (*executio activa*) en tenslotte de eigenlijke geloofsdaad zelf. We willen rekening houden met de betreffende waarde van deze „volledigheid”. Maar wij menen dan toch, om het nu maar ineens te zeggen, dat men er bij GARDEIL nooit in zal slagen, de eigen aard van de geloofs-genade vast te stellen.

Het schema verloopt volgens de algemene verdeling: Intentio — Electio — Executio. De eerste is van de tweede onderscheiden door de „Auditus fidei”, waardoor het mogelijk wordt, van de algemeenheid van de *ordo intentionis* over te gaan tot de meer bepaalde keuze betreffende de geloofsdaad. Nu behoeven we hier niet meer uitvoerig stil te staan bij de belangrijke wijziging, die GARDEIL in de 2e uitgave van zijn „*La crédibilité et l'Apologétique*” (1912) heeft aangebracht. Men leze daartoe wat AUBERT in zijn studie over de geloofsdaad geschreven heeft⁴⁷. In de tweede editie kon GARDEIL aan het slot van de „ordre de l'intention de la foi” in zijn schema schrijven: „Tous ces actes sont influencés par l'illumination et la motion du Saint-Esprit”. Op die manier heeft hij de gelegenheid gevonden, de „intentio fidei” te identificeren met het „initium fidei”⁴⁸.

Wij eerbiedigen en waarderen ten volle het antwoord, dat hij gegeven heeft op de kritiek van BAINVEL⁴⁹. In een abstract systeem, zoals GARDEIL dat heeft willen geven, is inderdaad het onderscheid tussen wat „in principie” binnen de competentie van de natuur valt en wat „rechtens” het werk is van de genade, volkomen op zijn

⁴⁷ Aubert, o.c., p. 422-425.

⁴⁸ Ainsi donc, parallèlement à l'ordre d'intention qui formule le stade supérieur du développement de l'acte humain, nous avons le droit de concevoir, au début de la genèse de la foi, une série d'actes surnaturalisés, qui, tendant à la fin même de la foi et commandant l'élection de ses déterminations positives, reçoivent légitimement le nom d'intention de la foi. *La Crédibilité*, 2, p. 19.

⁴⁹ J. Bainvel, Un essai de systématisation apologétique. R.P.A. 1908 (VI), p. 161-181; 321-336; 641-659. A. Gardeil, Réponse du P. Gardeil à M. Bainvel. R.P.A. 1900 (VII), p. 178-201; 271-281.

M. Bainvel me demande si ces suppléances surnaturelles suppléent à l'élaboration mentale de motifs suffisants ou si elles suppléent à l'insuffisance des motifs, si la grâce porte l'esprit là où le terrain lui manque ou si elle le soutient sur un terrain où il ne saurait marcher tout seul. Je réponds: l'un et l'autre suivant les circonstances. Je ne me crois pas le droit de mettre à la portion congrue la grâce divine, dans le processus concret d'une oeuvre dont elle est le facteur principal comme est la genèse de la foi. Gardeil, l.c., p. 199.

plaats⁵⁰. Dat op die manier de „question de fait”, dus velerlei wijzigingen en uitzonderingen op het algemene schema, buiten beschouwing wordt gelaten, is duidelijk en theologisch ook verantwoord⁵¹. *In concreto* en eventueel verschillend van individu tot individu, is er dus Gods genadewerking, die het (objectieve of subjectieve) tekort van de aanwezige geloofwaardigheidsmotieven aanvult. Dit geldt overigens zowel voor de „intentio fidei” die daarvoor een „initium vel inchoatio fidei” wordt, als voor het eerste oordeel in de „ordo electionis”, het *judicium credentitatis*.

Welke rol speelt nu in de genesis van de geloofsdaad deze supplerende genadewerking? „Si je me trouve en présence d'une vérité de l'ordre surnaturel difficile à admettre, se peut-il rencontrer un meilleur adjuvant de ma docilité que l'action antérieure et vécue du surnaturel dans mon âme?”⁵². GARDEIL voegt daar nog aan toe, dat een dergelijke „bovennatuurlijke dispositie” een „réserve de lumière” geeft voor de ogenblikken, dat aan God tegengestelde invloeden moeten overwonnen worden. Men begrijpt de zorg, waarmee GARDEIL gaat distingueren, wanneer men meent te kunnen zeggen, dat een van de consequenties van zijn schema is, dat de laatste daad van het verstand, dus de eigenlijke geloofsdaad, „se fait dans la lumière, grâce aux jugements préalables de crédibilité: *non enim crederet nisi videret esse credendum*”. Het gaat hier natuurlijk om een zeer fundamentele opvatting, die aanstonds nog ter sprake zal komen. Welnu, zegt GARDEIL, als men met dat licht bedoelt het bovennatuurlijke licht „par laquelle le jugement *surnaturel* et pratique de crédibilité nécessitante, de crédentité dirige l'élection volontaire de la foi, le *pius affectus fidei*, et par son *intermédiaire*, l'acte de foi”, dan kan hij dat aanvaarden als de juiste weergave van zijn bedoelingen. Maar het is zeker niet juist, dat de geloofsdaad (middellijk of onmiddellijk) geregeerd wordt door het natuurlijke licht, waaronder het credibiliteitsoordeel tot stand komt, zij het dan met steun van Gods genade⁵³.

⁵⁰ J'ai délimité dans la systématisation abstraite de cette g n se les éléments qui relèvent, en principe, de la nature et de la raison, comme est la recherche de la crédibilité et le jugement qui la termine, et les éléments qui de droit relèvent de la gr ce, à savoir le jugement de cr dentit  et tout ce qui suit. Mais j'ai réservé la question de fait. (Ibid.)

⁵¹ Si, en effet, nos motifs de crédibilité sont pour nous des motifs rationnels objectifs, ils sont pour le Dieu qui prépare par eux à la foi divine chacun de ceux qu'il y prédestine, des instruments par lesquels il les meut, *movet unumquemque secundum suam capacitatem et exigentiam*, à la fin qu'Il a déterminée. Dès lors, il est très possible, que le Dieu dont l'influence se m le si intimement et si efficacement à nos actions surnaturelles, porte, dès leur préparation, l'esprit par sa Grâce là même, où le terrain lui manque. . . . (Ibid.)

⁵² La Crédibilité, 2, p. 132. ⁵³ Gardeil, R.P.A., l.c., p. 273.

Als men eenmaal vertrouwd geraakt is met de vele onderscheidingen en termen, die GARDEIL pleegt te gebruiken, is het wel duidelijk, hoe fundamenteel hij de „credibiliteit” en de „credentiteit” onderscheidt. Maar nu komt nog een andere vraag: Hoe moet men nu dat bovennatuurlijke licht verstaan? Deze vraag intrigeert de lezer van GARDEIL's uiteenzettingen des te meer, omdat hij zo scherp en helder het principiële verschil vastlegt tussen zijn opvatting van de bovennatuurlijkheid van het geloof en die van BAINVEL c.s. Het betreft hier het bekende verschil tussen de „théorie minimiste des théologiens de la Société” (GARDEIL) en die van de thomisten omtrent de bovennatuurlijkheid van onze daden en deugden. De eersten voteren voor de wezenlijke univociteit van natuurlijke en bovennatuurlijke daden en deugden, terwijl volgens hen het verschil gelegen is in de *modus*, de verhouding tot het eeuwig Heil („prout oportet ad salutem”). Het is hier natuurlijk niet de plaats om historische achtergrond en relaties van deze theorie te onderzoeken⁵⁴; GARDEIL wil met het inbrengen van deze fundamentele differentiatie de algemene betekenis van zijn onderzoekingen slechts onderlijnen. Men kan nu begrijpen, waarom hij met toenemende onrust vaststelt, dat men zijn principiële overtuiging schijnt te vergeten, die hem ervan weerhoudt, het z.g. *credentiteits*-oordeel te zien als een bovennatuurlijke vorm van het *credibiliteits*-oordeel. Integendeel, er is volgens hem een onherleidbare tegenstelling tussen een dergelijke theorie en de opvatting van het *credentiteits*oordeel „comme surnaturel *quoad substantiam*, c'est à dire comme comportant des déterminants qui n'ont rien de *commun*, je souligne le mot, avec les déterminants des jugements de *crédibilité*, bien qu'ils en soient les analogues divins”⁵⁵.

De vraag naar de eigen aard van dit bovennatuurlijke geloofslicht, dat „*altioris ordinis*” is terwijl er toch zekere analogieën voorhanden zijn, dringt zich dus wel op. We hebben in ditzelfde verband het zo juist beschreven meningsverschil alreeds eerder ontmoet, toen het gesignaleerd werd door HUGON in zijn artikel „*La notion de la Foi*”⁵⁶. We meenden toen echter te moeten besluiten tot een wezenlijk tekort in zijn interpretatie van de eigenlijke geloofsgenade, in zover daarbij de affectieve indicaties wel sterk de overhand hadden ten koste van de intellectuele. Van GARDEIL kunnen we dat zeker zo niet zeggen. En toch voelen we ons ook na zijn uiteenzettingen nog geenszins bevredigd.

Voor GARDEIL ligt het „*lumen fidei*” zonder twijfel in de ken-

⁵⁴ Men leze de bladzijden die Gardeil hieraan wijdt: R.P.A., l.c., p. 274-277. Voor het overige verwijzen we naar de speciale vakliteratuur.

⁵⁵ R.P.A., l.c., p. 276.

⁵⁶ Vgl. boven, noot 11.

orde⁵⁷. Dank zij dit ingestorte licht raken wij de geopenbaarde waarheid als manifestatie van God, de *Veritas prima revelans*. Wij mogen het hem niet euvel duiden, dat hij ons daarover niet uitvoeriger inlicht. Dit was tenslotte niet het primaire voorwerp van zijn studie betreffende de Apologetica en de geloofwaardigheid. Wanneer we nu echter toch — ook in de opzet van GARDEIL — zoeken naar eventuele nadere determinaties (of analogieën!) dan valt vooreerst op, dat GARDEIL het bovennatuurlijke moment van de eigenlijke geloofsdaad wel zeer sterk afzondert. En ook al gebeurt dit dan, zoals we reeds opmerkten, omdat GARDEIL anders meent gedwongen te worden tot concessies inzake een principiële en algemene theologische overtuiging (die ook wij overigens niet wensen prijs te geven!) — men kan toch op zijn minst ongerust zijn over deze opvatting, waardoor de instorting van het „lumen fidei” wel een zeer abrupt gebeuren schijnt te worden. Toch spreekt GARDEIL over de verschillende „considerantia” van het geloofwaardigheidsoordeel als „analogues divins” van het bovennatuurlijke *credentitsoordeel*, dat gegeven wordt in kracht van het „lumen fidei”. Wanneer we nu echter deze weg van de analogie inslaan, schijnen we tot een bevinding te moeten komen, die grote bezwaren heeft, of misschien doen we beter met ons nu reeds anders uit te drukken: een bevinding, die ons grotelijks onbevredigd laat.

De geloofwaardigheid, zegt GARDEIL ergens, is uiteindelijk ondanks de „speculatieve” noot (bewijsvoering van het goddelijk getuigenis) toch een eigenschap van een object „dont la portée est morale et qui relève de l'ordre surnaturel, l'objet de la foi”⁵⁸. Moeten we nu echter niet vaststellen, dat GARDEIL in dit — beslissende — moment van zijn systeem toch het slachtoffer is geworden van zijn „schema”: toen hij nl. meende, dat hij moest volstaan met het fundamentele idee, *intentio-electio*, zodat die bovennatuurlijke interventie in de orde van de „credibiliteit” ook afdoende geëxpliciteerd zou zijn door te zeggen, dat ze het betreffende subject bewust maakt van meer gedetermineerde verplichtingen t.o.v. God als Laatste Doel en Bewerker daarvan? Nu kan men inderdaad bij GARDEIL bladzijden lezen, waar hij op zeer concrete en aanvaardbare wijze een dergelijke „*intentio fidei*” beschrijft juist met het oog op die „*suppléances surnaturelles*”⁵⁹.

⁵⁷ La *crédibilité surnaturelle*, à tous ces degrés, sera donc la propriété transcendante que possède l'objet de la révélation divine en regard de l'intelligence perfectionnée par la vertu de foi surnaturelle. La *Crédibilité*, 2, p. 63.

⁵⁸ La *Crédibilité*, 2, p. 133.

⁵⁹ De volgende passus geven we bij wijze van voorbeeld: „Il est bien évident qu'une âme déjà désireuse de croire, sera plus accessible à cette présentation qu'une âme fruste ou mal disposée. Or, l'éveil du côté de la fin ultime, de la

Wil men spreken van een „crédibilité d'origine subjective”, zegt hij ergens, dan dient men ook de zeer fundamentele zin van dit „subject” te aanvaarden: het gaat dan over het geweten en zijn verschijningsvormen, of beter nog „les phénomènes de la conscience, unis par ce que je ne sais quoi qui nous les fait regarder comme nôtres”⁶⁰. GARDEIL probeert ook vast te stellen, in hoeverre men op grond van de analyse van dit „subject” kan spreken van een „discipline apologétique consistante” en alweer komen we dan aan de grondstelling, dat aan de basis van de geloofsdaad liggen de mogelijkheden, reserves en misschien zelfs de exigenties van de menselijke daad als zodanig⁶¹; dat de wetten van de geloofsdaad de wetten zijn van morele daad⁶². De fundamentele structuur van een dergelijke apologetica volgt dus al evenzeer het algemene schema: *intentio* (t.o.v. laatste doel — *electio* (t.o.v. datgene wat uiteindelijk het maximum aan determinatie biedt)⁶³.

Men moet zich echter afvragen of hetgeen de beschrijving is van individuele gevallen, ook als explicatie mag gelden van de bovennatuurlijke tussenkomst als zodanig in de orde van de geloofwaardigheid (let wel: over méér gaat het hier nog niet!). Nu zou GARDEIL kunnen antwoorden, dat hij juist niet van particuliere gevallen is uitgegaan, doch voortgebouwd heeft op een *algemeen idee*: als de geloofsdaad een menselijke daad is, dan gaan daar ook op de algemene wetten van de menselijke handeling, neergelegd in het

règle première, des droits de Dieu sur l'intelligence et la volonté constitue l'apoint foncier de l'intention de la foi. Impuissante dans certains cas à se démontrer la vérité de l'assertion proposée, l'âme moralisée et travaillée par le surnaturel, lui accorde cependant toute son attention; car elle saisit tout ce qui se joue d'important pour elle dans cette intervention possible de Dieu: elle sent tout ce qu'il y aurait de calamiteux à ne pas reconnaître la parole d'un Dieu et ainsi peut-être à manquer sa fin dernière . . .” Gardeil, o.c., p. 134.

⁶⁰ La Crédibilité, 2, p. 264.

⁶¹ L'acte de foi surnaturelle à un dogme déterminé, s'il doit jamais être émis, ne peut l'être que comme acte du sujet humain. À la base de l'acte de foi, se rencontrent donc les possibilités, les ressources, les exigences peut-être, de l'action humaine pure et simple. Il y a chance d'y rencontrer à un état très initial sans doute, quelque chose qui les destine à la foi catholique. Ibid., p. 265.

⁶² L'acte de foi surnaturelle étant un acte humain doit être *un acte moral*; quelles que puissent être les causes surnaturelles qui concourent à la foi, l'acte de foi est *mon* acte, et je ne puis l'émettre que s'il est conforme à la loi morale qui est la loi de mes moeurs. Ibid., p. 266.

⁶³ Ainsi, en rétrogradant de l'acte de foi, tel que les théologiens le conçoivent, vers ses antécédents subjectifs, nous voyons successivement s'accuser ses trois présuppositions essentielles: surnaturel, morale, action, qui correspondent précisément à trois états du sujet. Et ces états du sujet sont ordonnés entre eux de cette manière: le premier, le plus fondamental, l'action humaine tout court, offre un minimum de détermination en regard de la foi; le deuxième, le sens moral, est médian; le troisième, état de surnaturalisation, présente un maximum. Ibid., p. 267.

schema: *intentio-electio*. Maar de fout van een dergelijk soort schematisch denken is ook niet hierin gelegen, dat het abstractief denkt, algemene wetten toepast op particuliere gevallen, maar dat het met die abstracties het specifiek eigene van bepaalde verschijnselen meent te kunnen weergeven. Wij geloven, dat juist hier GARDEIL het slachtoffer is geworden van zijn schema.

Wil men nu de weg der analogie inslaan om aldus toch de eigen aard van het bovennatuurlijke „*lumen fidei*” althans enigszins te benaderen, dan dient men bij voorbaat nog nota te nemen van GARDEIL's opvattingen omtrent de verhouding van deze „*suppléances morales*” tot de, laten we maar zeggen: bewijsbare geloofwaardigheid (*crédibilité rationnelle*). In bepaalde gevallen kunnen de eerste wel van doorslaande betekenis zijn, als zodanig kan men daaraan toch nòdit een argument ontlenu. Wil hun werking werkelijk effect sorteren, dan moet Gods genade dat doen, maar dit blijft geheel binnen het subjectieve. Voor de eigenlijke geloofwaardigheidsargumenten geldt het volgende: juist vanwege onze feilbaarheid in het vaststellen van de identiteit van „goed” en „waar”, kunnen die bewijzen nooit uitgeschakeld worden⁶⁴. We stoten hier op een punt — onderscheid tussen het geloofwaardigheidsoordeel, dat aan alle wetenschappelijke eisen voldoet, en een oordeel, dat zeer subjectief is en volgens wetenschappelijke normen zeer aanvechtbaar, maar in feite als voorbereiding tot de geloofsgenade van beslissende betekenis, omdat het gesuppleerd wordt door de genadewerking Gods — waarbij GARDEIL veel kritiek oogst heeft⁶⁵. Uitdrukkelijk bestempelt GARDEIL die „*suppléances subjectives surnaturelles*” als uitzonderingen, „*quasi miraculeux*”. Maar, zo voegt hij er aan toe, dit geldt voor degenen die voor het eerst geloven. Eenmaal in het geloof, ontvangen zij vanuit het geloof zelf een bijzonder licht met betrekking tot deze „subjectieve” motieven⁶⁶.

⁶⁴ Il importe de noter que ces suppléances morales, si elles sont souvent décisives, ne sauraient déterminer dans le détail des vérités à croire. Sans doute, en soi, le bien coïncide toujours avec le vrai; mais nous pouvons nous tromper. Les harmonies du bien et du vrai ne sauraient donc supplanter totalement la crédibilité rationnelle. Leur rôle est de l'ordre moteur; c'est à la crédibilité rationnelle de déterminer spécifiquement l'objet à croire. Pour que leur intervention soit infaillible, il faut que Dieu lui-même intervienne efficacement par sa grâce. C'est, du reste, ce qui ne manque pas d'arriver lorsque les âmes ont une bonne volonté totale. *La Crédibilité*, 2, p. 136.

⁶⁵ Vooral: E. Hugué, *L'évidence de Crédibilité*, R.Th. 1909 (XVII), p. 275-298.

⁶⁶ Ces renforcements et ces suppléances de la crédibilité, qui ont un caractère d'exception et quasi miraculeux lorsque il s'agit de croire pour la première fois, deviennent au contraire la loi du croyant dont la vérité première éclaire habituellement l'intelligence... *La Créd.* 2, p. 138. Il est clair que ces influences

Wij willen met dit alles maar opmerken, dat GARDEIL niet veel verwachtingen biedt voor de weg der analogie, die begint bij de orde van de geloofwaardigheid en loopt in de richting van het „lumen fidei”. We hebben iets dergelijks vroeger reeds opgemerkt, toen we GARDEIL's gedachtegang in enkele punten trachtten te karakterizeren (vgl. boven, p. 42, 3°). Uiteindelijk is en blijft de eigenlijke geloofsgnade, het „lumen fidei”, een *vreemd* element in onze menselijke psychologie. Het enige wat eigenlijk met GARDEIL's methode bereikt wordt, is dat aan de instorting van de geloofsgnade een plaats, welbepaald in het uitvoerige schema van de menselijke daad, wordt toegekend. Maar deze abstracte en schematische weergave van de psychologische „omgeving” van dat strikt bovennatuurlijke moment, — behalve dat het ons op menig punt en eigenlijk toch precies met betrekking tot wat het beoogt te expliciteren, onbevredigd laat — biedt ons weinig of geen gelegenheid, dit nieuwe „lumen” te benaderen.

Nu kan men tenslotte wel zeggen — hetgeen overigens reeds opgemerkt is — dat dit ook niet de bedoeling van GARDEIL geweest is. Maar een schema, een systeem als men wil, betreffende de voor-geschiedenis van de geloofsdaad, die zelf als een „inchoatio fidei” verstaan wordt, schiet te kort in zijn wezenlijke opzet, als het geloofsmoment zelf daarin wel wordt aangewezen doch zonder *innerlijk* verband. Daarenboven zou men kunnen zeggen, dat een dergelijk resultaat — afgezien nu van het vele materiaal dat GARDEIL verschaft inzake de geloofwaardigheids-problematiek en methodische kwesties in verband met de wetenschappelijke Apologetica — wel zeer teleurstellend zou moeten zijn voor iemand, die zijn werk begon met de vaststelling, dat voor de studie van het geloof steeds de studie van de menselijke psychologie basis en leidraad moet zijn.

4. Het onbevredigende van een opzet als die van GARDEIL komt o.i. wel heel scherp naar voren in de opvatting van A. DE POULPIQUET O.P. zoals hij deze samenvat in een artikel: *Volonté et Foi*⁶⁷. De wilsinterventie in het geloof is er niet om de twijfels te overwinnen. Evenmin om het verstand te appliceren tot overweging van de redenen tot geloof. Dit is tenslotte niet meer dan een applicatie *ad exercitium actus* en verschilt in niets van de rol die de wil bij iedere verstandsdaad heeft. M.a.w., zo zou men

subjectives n'ont pas de valeur scientifique. Ce serait une erreur, de leur donner la portée d'un critère précis, destiné à apprécier la crédibilité. Ces instincts surnaturels n'atteignent la crédibilité que dans son harmonie avec une foi secrète et déjà agissante, *ut conditio fidei non ut objectum*. Ibid., p. 139.

Men vergelijk hierbij Aubert, o.c., p. 405, noot 24, waar hij met een verwijzing naar A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, vraagt of een dergelijke onderscheiding wel te vinden zou zijn bij S. Thomas.

⁶⁷ R.S.P.T. 1910 (IV) ,p. 438-479.

hieruit onmiddellijk willen besluiten, de rol van de wil is specifiek voor het geloof⁶⁸. DE POULPIQUET onderscheidt drie motieven om wille waarvan de wil de aanvaarding van het geloofsobject veroorzaakt: het prudentiële karakter van de geloofsdaad (redelijkheid), het verplichtend karakter, de werkelijkheid van zijn inhoud. Määr, zegt hij verder, tenslotte is en blijft het geloof een daad van het verstand. Als de wil het verstand aanzet tot die daad, dan doet het verstand dit toch conform zijn eigen aard: omwille van de waarheid, het goddelijk gezag, dat de geloofswaarheid waarborgt. Dit motief van de bovennatuurlijke geloofsdaad moet zelf intrinsiek bovennatuurlijk zijn. Dit intrinsiek bovennatuurlijke motief raken wij dank zij het *lumen fidei*. DE POULPIQUET gebruikt hier de distinctie van BILLOT: bij het „*foi scientifique*” vertrouwen we op eigen inzicht (dit betreft natuurlijk niet de te geloven waarheid zelf!), bij het „*foi d'autorité*” vertrouwen we op Gods inzicht⁷⁰. Wij laten de adaequatie van de hier gebezigde distinctie van BILLOT voor wat zij is — van belang is, dat DE POULPIQUET zeer nadrukkelijk poneert, dat het *lumen fidei* ons wordt ingestort om de geloofswaarheid te aanvaarden op „*Gods gezag*”, steunend op Gods inzicht, op God zelf⁷¹. Bij het Geloof dienen we dus de volgende „*factoren*” te onderscheiden: de wil, die morele disposities schept, nodig voor het vertrouwen in Gods gezag; de wil, die het verstand beweegt tot de geloofsdaad, op grond van het goed, gelegen in deze daad; het verstand, door de genade op het ogenblik van de geloofsdaad zelf verheven tot de erkenning van Gods gezag. De eerste twee zijn essentieel voor het geloof, maar de eigenlijke geloofsgenade staat toch vreemd en apart. In een noot vinden we dan de opmerking: „*Ces différents motifs de bien et de vrai se fondent et s'harmonisent dans l'unité du sujet*”⁷².

⁶⁸ Men leze wat we reeds eerder omtrent deze en dergelijke opvattingen opmerkten.

⁶⁹ Dans la foi, au contraire, non seulement la volonté porte l'intelligence à considérer la valeur de la crédibilité antécédente et l'inconsistance des raisons de douter, mais son rôle *formel* et *spécifique* est de causer l'assentiment au contenu du témoignage, sous l'influence des motifs de bien dont nous avons parlé. A. de Poulpique, l.c., p. 458.

⁷⁰ L.c., p. 476.

⁷¹ Hij citeert hier Cajetanus: *Ratione revelationis activae, ponitur revelatio objectum formale fidei, et dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est substantia Dei.* (Comm. in II-II, 1, 1, no. IX). Hij omschrijft dit zelf aldus: Au moment où elle (l'âme) donne son adhésion au mystère, la Grâce la détache pour ainsi dire d'elle-même et l'emporte, suivant la belle expression d'un théologien, jusqu'au sein de Dieu, puisque sa foi repose sur l'essence créée elle-même. l.c., p. 477, en noot 2.

⁷² Le jugement de crédibilité prouve les titres de créance de l'autorité, le jugement d'appétibilité montre que les admettre est un acte bon et un devoir.

Men komt er in de kring van DE POULPIQUET c.s. wel toe — een enkele uitzondering daargelaten⁷³ — de bovennatuurlijke interventie in de orde van de geloofwaardigheid onmisbaar te stellen. Maar de hoofdbekommernis blijft toch altijd, dat men eraan vasthoudt, dat deze interventie nooit het bestaan geeft aan een inzicht, dat intrinsiek bovennatuurlijk is. Zelfs wanneer men zegt, dat in feite het voorgaandelijke geloofwaardigheidsoordeel nooit zonder de genade tot stand komt (HUGUENY) en dus zijn beweringen dienaangaande een absolutere vorm geeft dan bij GARDEIL het geval was, dan nog staat er altijd het intrinsiek bovennatuurlijke *lumen fidei*, in het licht waarvan de eigenlijke geloofsdaad „propter auctoritatem Dei” tot stand komt. Dit blijft de „trait d’union” van de Dominicaanse groep in deze jaren.

Maar dit is dan ook precies het raakpunt van onze onderhavige kritiek: vooreerst blijft op die manier de eigenlijke geloofsgenade toch volkomen in het duister en wordt ze zelfs a.h.w. „bij definitie” als vreemd aan onze menselijke psychologie geponeerd; en vervolgens geeft men van het „specifiek eigene” van het geloof een omschrijving, waarin de tussenkomst van de wil, die dan toch het „proprium” van de geloofskennis genoemd wordt, geacht wordt te behoren tot de (overigens onmisbare) voorbereiding⁷⁴.

5. Zeer nadrukkelijk geeft DE POULPIQUET als de vaststaande leer van S. THOMAS, dat de wil nodig is bij de genesis van het geloof niet wegens eventuele twijfels maar wegens de niet-evidentie van het te geloven voorwerp. Het verschil tussen natuurlijk en bovennatuurlijk geloof wordt op eigen wijze gekarakteriseerd met de distinctie van Kardinaal BILLOT: *Foi scientifique — Foi d’auto-rité*. Het vertrouwen, beslissend voor het tweede, kan in het bovennatuurlijke geloof alleen maar adaequaat zijn, dank zij de genade, het *lumen fidei*, waardoor het Goddelijk getuigenis van de geopen-

l’Acte de foi consiste à donner définitivement sa confiance au témoin. Ces trois moments de la foi se distinguent nettement dans leur objet et leur motif. l.c., p. 476, noot 2.

⁷³ Vgl. Aubert, o.c., p. 439, waar o.a. M.-R. Cathala O.P. in die zin geciteerd wordt.

⁷⁴ Karakteristiek is in dit opzicht de verantwoording die de Poulpiquet geeft voor de opzet van zijn artikel, waarin hij nl. het geloof niet „in facto esse” maar „in fieri” in studie neemt om het onderscheidene van het bovennatuurlijk geloof t.o.v. het natuurlijk geloof te benaderen. Natuurlijk, zegt hij, ook bij het geloof „en possession” heeft de wil haar activiteit — en hij citeert daarvoor S. Thomas, II-II, 2, 10. Trouwens, de oorzaak van het ongeloof ligt niet zozeer in het oordeel als wel in een perversie van de wil. Maar men observeert de eigen rol van de wil toch het best in „la formation individuelle et concrète de la foi”. „Nous n’allons donc pas attendre, pour l’étudier, que la volonté ait déjà commandé l’assentiment, mais la surprendre en pleine activité, dans la série des étapes psychologiques qui précèdent la foi.” De Poulpiquet, l.c., p. 460.

baarde waarheid geraakt wordt. Op grond nu van dezelfde principes als waarop DE POULPIQUET steunt, komt R. GARRIGOU LAGRANGE in verzet tegen een dergelijke uitleg, en zijn standpunt in deze aangelegenheid is a h w. een van de themata van zijn veelvuldige publicaties geworden. Om de essentiële bovennatuurlijkheid (*supernaturale quoad essentiam* tgv. *supernaturale tantum quoad modum*) van het geloof te bewaren, ziet hij juist niet graag een beroep gedaan op factoren, die min of meer buiten het „objectum formale” van het geloof liggen. Voor hem geldt hier als grondwet het aloude adagium „actus et potentiae specificantur ex objecto” en aansluitend op een zeer belegen leer in de thomistische school onderscheidt hij dan ook de „auctoritas Dei” die de *ratio formalis* is van het voorwerp van het bovennatuurlijk geloof en de „auctoritas Dei” in haar overeenkomstige functie bij het natuurlijk geloof. In dit opzicht in GARRIGOU LAGRANGE zeer radicaal. Als hij de vraag stelt of de natuurlijke kennis van het gezag van de openbarende God voldoende is bij het bovennatuurlijk geloof of niet⁷⁵, dan is het antwoord eigenlijk laconiek kort van stof. „*Iuxta Thomistas, ponere hanc quaestionem est illam solvere, nam motivum formale virtutis infusae theologicae eam specificat, et proinde ab ea sola attingi potest formaliter*”⁷⁶. Aansluitend geeft de schrijver een zeer kordate samenvatting van zijn opvatting „Naturaliter cognosci potest Veracitas Dei auctoris naturae ac factum revelationis ut quid supernaturale quoad modum exterius manifestum et miraculis confirmatum; sed revelatio activa ut est supernaturalis quoad substantiam et procedit a Deo auctore gratiae sola fide attingitur, et est motivum formale fidei, tamquam id quo et quod creditur”.

In deze volzin vinden we inderdaad de opvatting van GARRIGOU LAGRANGE met de traditionele terminologie, resultaat van lange scholastieke disputen, zeer conscientieus bijeengebracht. Maar het moet ons van het hart, dat we toch de nuances, in de loop van de geschiedenis dier scholastieke disputen naar voren getreden, — wij stipten in de loop van dit hoofdstuk alleen al n a.v. de laatste eeuw de misschien wel voornaamsten aan, waarvoor we meenden het best de aanduidingen „objectivistisch” en „psychologisch” te kunnen bezigen — volkomen missen. Alleen al hierom zou men wellicht mogen zeggen, dat deze uiteenzettingen geen vooruitgang betekenen in verhouding tot GARDEIL c.s.

⁷⁵ *Iam autem, solo rationis lumine, evidens est Deum nec falli nec fallere posse, et ex consideratione miraculorum haberi potest, ut infra docetur, certitudo rationalis de facto revelationis. Tunc surgit quaestio utrum ad finem supernaturalem sufficiat naturalis cognitio auctoritatis Dei actu revelantis, an requiratur supernaturalis cognitio motivi formalis fidei, imo utrum istud motivum excedat vires rationis.* De Revelatione 1918 (t I), p 458.

⁷⁶ *Ibidem*

Het „pièce de résistance" van GARRIGOU's leer is dus het onderscheid tussen de *auctoritas Dei ut Creator* — God wordt erkend als de werkoorzaak van het „factum revelationis" of van het „miraculum attestans" (aliquid creatum) — en de *auctoritas Dei ut auctor gratiae* — de „revelatio activa Dei ut ipsa essentia divina". Men kan niet ontkennen, dat een dergelijk onderscheid aansluit bij een bepaalde lijn van de thomistische traditie⁷⁷. Overigens raken we hiermee aan een historisch probleem, tē algemeen en tē veelomvattend om hier gesteld en behandeld te worden. Wij zijn evenmin van plan, hier te onderzoeken of A. STOLZ O.S.B. gelijk heeft, wanneer hij zegt, dat een argument voor de essentiële bovennatuurlijkheid van het geloof, dat het adagium: „actus et potentiae (habitus) specificantur ex objecto", gebruikt als een van zijn praemissen, niets bewijst⁷⁸, temeer omdat GARRIGOU LAGRANGE zelf uitvoerig op deze objectie is ingegaan⁷⁹. Waar we hier de nadruk op willen leggen, is de algemene tendenz van de gedachtegang van deze vruchtbare Dominicaanse publicist.

Zowel GARRIGOU LAGRANGE als STOLZ — en hierbij kan men ook noemen P. ROUSSELOT S.J., het andere doelwit in de studie van STOLZ over het geloofslicht, wiens opvattingen elders nog ter sprake zullen komen — scharen zich bij het vormen van hun opinies rond eenzelfde gegeven. Tegenover de scotistische leer omtrent de

⁷⁷ Vgl. b.v. Salmanticenses, *Curs. Theol.*, Tractatus de Gratia, disp. III, dub. 3, no 40: dicendum est proprium motivum fidei Theologicae esse testimonium Dei ut auctoris, et finis supernaturalis, et quatenus fundat supernaturalem certitudinem... Itaque duplex testimonium Dei distinguendum est; sive, ut magis proprie loquamur, testimonium Dei bifariam considerari valet. Uno modo quatenus est a Deo ut supernaturali principio dirigente hominem ad supernaturalem finem: quo pacto fundat infallibilitatem ordinis supernaturalis. Altero modo quatenus est a Deo ut naturali principio dirigente creaturam in finem naturalem: qua ratione fundat infallibilitatem ordinis naturalis. Primo ergo modo consideratum est motivum proprium fidei Theologicae.

Betreffende de wijze van probleemstelling zou men b.v. kunnen vergelijken Cajetanus, *Comm. in II-II*, I, 1, No XI.

⁷⁸ Anselm Stolz O.S.B., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*. *Studia Anselmiana*, fsc. I., Rome 1933, p. 36. Vgl. A. Stolz-H. Keller, *Manuale Theologiae Dogmaticae*. Fsc. I. *Introductio in Sacram Theologiam* (Stolz), Freiburg 1941, p. 40.

⁷⁹ R. Garrigou Lagrange O.P., *La Foi infuse est-elle surnaturelle par son objet formel?* *Ang.* 1942 (XIX), p. 312-319. Ook hier is de schrijver nog al radicaal: Dire que la thèse thomiste de „la surnaturalité de la foi à raison de son objet formel" repose sur une *tautologie*, c'est dire en même temps qu'elle est trop évidente et qu'elle manque de fondement. Est-il admissible que les plus grands thomistes qui la proposent depuis sept siècles n'aient pas vu cette tautologie ou ce cercle vicieux dans l'usage qu'ils font constamment, du principe de la spécification des actes par leur objet formel? — Gelukkig heeft hij nog wel iets anders op te merken dan dit zeer algemene gezagsargument, dat inderdaad vraagt om nadere determinaties, en het nog veel zwakkere antwoord „ad hominem".

modale bovennatuurlijkheid van het geloof houden zij allen eraan vast, dat het geloof als kennis van het in zich bovennatuurlijke alléén mogelijk is krachtens een door God nieuw-ingestort kenlicht. Doch daaroverheen formuleren zij dan hun eigen onderling zeer uiteenlopende standpunten. ROUSSELOT meent de mogelijkheid van een natuurlijk geloof te moeten ontkennen. Hij heeft echter onder de thomisten weinig bijval geogost en o.a. STOLZ heeft met behoorlijke argumenten aangetoond, dat een dergelijke onmogelijkheid door S. THOMAS minstens niet uitgesproken is. GARRIGOU LAGRANGE meent het onderscheid tussen het natuurlijk en bovennatuurlijk geloof te kunnen aantonen met behulp van de boven reeds vermelde distinctie. Nu lijkt het wel waar, dat de formuleringen die hij gebruikt, ook al zijn ze dan nogal traditioneel, niet alleen bij S. THOMAS gevonden kunnen worden, maar daarenboven wel eens aanleiding kunnen geven tot opwerpingen als die van STOLZ. Het is echter duidelijk, dat hij zakelijk ermee bedoelt aan te geven, dat het bij het bovennatuurlijke geloof gaat om een bovennatuurlijk vatten van het geloofs-motief. Dit wordt bij voortduring ugedrukt met behulp van het gezagsidee. Nu is er op zichzelf niets op tegen, om het (goddelijke) gezag voorop te plaatsen waar het toch gaat over een *geloofskennis*. De kerkelijke uitspraken over het geloof vermelden dit ook steeds. Maar wellicht gaat het hier ten slotte toch niet louter en alleen om een kwestie van formule en stoot men ook hier op een tē eenzijdige interpretatie van een gegeven, waardoor er geen plaats meer is voor het verwerken van andere gegevens. Wanneer dan ook gezegd wordt — overigens is dit inderdaad volstrekt niets nieuws sinds CAJETANUS — dat de „*auctoritas Dei revelantis*” zowel *id quod creditur* als *id quo creditur* is, dan worden we daarmee toch voor een gedachtegang geplaatst, die niet alleen als zodanig nog altijd moeilijk te begrijpen is⁸⁰, doch die bovendien minstens geen directe aansluiting heeft met een algemene gedachte van S. THOMAS: *per lumen fidei vident fideles ea esse credenda*.

⁸⁰ *Vera responsio est quod, sicut in transcendentibus unitas est una et bonitas est bona, sic divina revelatio est quo et quod creditur, ita quod, sicut unitas est una supra et ibi est status, ita divina revelatio, quo cetera creduntur, est credita seipsa et non per aliam revelationem* Cajetanus In II-II, 1, 1, no XI

Vgl J Kobessen, OESA, In hoever is het goddelijk geloof bovennatuurlijk?, Stud Cath 1948 (XXIII), p 157-165. Hoewel ook K terecht bezwaren heeft tegen deze wijze van argumenteren, wil hij toch niets weten van een slechts modale bovennatuurlijkheid van het goddelijk geloof. Hij meent deze houding te kunnen verdedigen door vast te stellen, dat de geloofsakt alleen gespecificeerd wordt door de waarheid zelf, die geloofd wordt, en niet door het gezag. Dit laatste is een *quo*, in de orde van de werkoorzaak en niet in de orde van de doelloorzaak. Bezien vanuit het gezag als *quo*, kan het geloof alleen maar boven-

Men zou dit alles o.i. nu ook anders en meer in de lijn van het betoog in dit hoofdstuk kunnen uitdrukken. Het kan minstens de schijn hebben, dat dit soort uiteenzettingen lijdt aan hetzelfde mankement als de conclusies, die karakteristiek zijn voor de „analysis-theologie”; men mist de aandacht voor het psychologische in die zin, dat het ontbreken daarvan samenvalt met een „objectivistische” opvatting van de vraagstukken betreffende de geloofsdaad. En de gevolgen daarvan signaleerden we vroeger reeds. Inderdaad is de dialectiek van het „id quod” en het „id quo” moeilijk anders te interpreteren dan als een „resolutio fidei” in de zin van een „resolutio objecti fidei”. Natuurlijk kan men hierbij vragen hoe men dan de kennis van datgene wat geloofd wordt „door zichzelf en niet door een andere openbaring” moet verstaan. En afgezien ervan dat deze en dergelijke uitdrukkingen alreeds het verschrikkelijk gebrekkige van deze gedachtegang verraden, moet men opmerken, dat soortgelijke vragen, althans ter plaatse, worden geëlimineerd met een „parallel” als b.v. de eenheid, die een is door zichzelf en niet door iets anders. Dergelijke logische beschouwingen op de beslissende momenten laten inderdaad weinig gelegenheid aan de aandacht voor de psychologische werkelijkheid.

En toch is dit zeker niet de bedoeling van GARRIGOU LAGRANGE. Want met CAJETANUS distantieert hij zich van de „impliciete discursus”, die SUAREZ zag als de oplossing van de dialectiek van het „id quod” en het „id quo”. Hiermee raken we aan het beslissende onderscheid tussen deze opvatting van de geloofsdaad en de analysis-theologie van de latere tijd. Om de Suareziaanse „impliciete discursus” te ontwijken, heeft GARRIGOU LAGRANGE zeker niet een oplossing gezocht in een stuk „objectivisme”. Welbewust wordt gezocht naar de kennis van het *objectum formale fidei*, die in iedere geloofsdaad, hoe dan ook, aanwezig moet zijn. En het is daarom dat hier het idee van het „con-credere” een belangrijke functie zal moeten hebben.

Maar wij geloven toch niet, dat GARRIGOU LAGRANGE erin slaagt, de eigenlijke psychologische problematiek van de geloofsdaad nader tot een oplossing te brengen, voorzover hij de „auctoritas Dei ut auctor gratiae” aanwijst als de adaequate formule van het *objectum formale* van het bovennatuurlijk geloof en meent dit te kunnen verantwoorden op de manier, die we boven in het kort aangaven.

natuurlijk zijn betreffende de wijze, niet innerlijk en wezenlijk. We geloven echter, dat K. hier de betekenis van „quo” te eng genomen heeft. Het gezag als *quo* dient hier verstaan te worden als *objectum formale quo*, in de orde van de vormelijke oorzaak dus. En zo opgevat, is het *quo* zeker specificierend, terwijl toch de eigenaardige dialectiek van het *quod* en *quo* achterwege kan blijven.

STOLZ heeft zich afgevraagd, of dit wel iets eigens kan betekenen ⁸¹. En inderdaad mag men vragen, hoe men een bovennatuurlijke ingestorte kennis van die „auctoritas” moet unificeren met de kennis van de geopenbaarde waarheden (dus: objectum materiale). Men kan nu wel zeggen, dat ze geloofd wordt als *id quod èn id quo*, maar psychologisch is daarmee toch eigenlijk niets gezegd. M.a.w. die kennis van het geloofsmotief — als men daar dan beslist van wil spreken — blijft vreemd aan de menselijke psychologische realiteit: een kritiek dus, waartoe wij ook vroeger reeds bij anderen meenden te moeten besluiten.

Om onze voorgaande bezwaren te adstrueren en nog wat nader te omschrijven, zouden we tenslotte nog kunnen wijzen op een ander thema, dat in het werk van GARRIGOU LAGRANGE meermalen terugkeert: de zuivering van het geloof, deel uitmakende van de passieve zuiveringen van de ziel ⁸². In het voorbijgaan zij gewezen op een zinsnede als deze: „A la révélation essentiellement surnaturelle et (sic!) aux mystères obscurs qu'elle énonce, notre intelligence, mue par la volonté, adhère par la foi infaillible ...” ⁸³. De schr. houdt zich derhalve blijkbaar zeer strak aan de formule: de *auctoritas Dei revelantis* is tegelijkertijd *id quod en id quo*. Maar juist dergelijke passages onderstrepen o.i. eens te meer het gebrek aan noodzakelijke explicatie. Eventueel is met de onderhavige formule wel een antwoord voorhanden op *logische* vragen, maar het *psychologische* vraagstuk wordt niet gesteld, laat staan: opgelost. Dat dit nu bij GARRIGOU LAGRANGE toch iets meer betekent dan alleen maar de feitelijke afbakening van de te behandelen stof, zou kunnen blijken

⁸¹ Der krasse Vergleich mit einem Hund ante syllogismum carne scriptum oder mit dem unmusikalischen Hörer einer Beethovensymphonie ist insofern nicht ganz glücklich, als er nahezu legen scheint, dass der rein natürlich Glaubende in das Verständnis des geoffenbarten Satzes: Gott ist dreipersonlich, nicht eindringt. Sollte er etwas nur die Worte hersagen, ohne ihren Sinn zu verstehen? Wenn man aber zulässt, dass er den Sinn der Offenbarung wohl versteht (und besonders beim Dämonenglauben kann dies ja nicht in Zweifel gezogen werden), dann muss man angeben, wass denn der übernatürlich Glaubende voraus hat, der den Sinn der Offenbarungswahrheit versteht, aber auch, wenigstens auf Grund des Glaubenshabitus, keine weitere Einsicht in den Glaubensinhalt besitzt. Die Unterscheidung, der Gläubige vernimmt die Stimme des himmlischen Vaters, er glaubt Gott als dem Urheber der Gnade, während der Dämon nur die Stimme des Herrn und Schöpfers der Natur hört, kann aus keinem Thomastext direkt belegt werden. Sie scheint reines Postulat zu sein. Stolz, Glaubensgnade, p. 15-16.

⁸² o.a. R. Garrigou Lagrange O.P., Les Vertus thélogales et la Nuit de l'Esprit, V.Sp. 1927-28 (XVII), p. 269-290. Voor het geloof speciaal p. 276 vv. Vgl. id., L'amour de Dieu et la Croix de Jésus, Juvisy 1929, Dl. II, p. 575 vv. Id., La Mystique et la Doctrine de S. Thomas sur la Foi, V.Sp. 1919-1920 (I), p. 361-382. Vgl. id., Perfection chrétienne et Contemplation, Saint Maximin 1923 (Dl. I), p. 63 vv.

⁸³ V. Sp. 1927-28 (XVII), p. 276.

uit de wijze waarop hij in het vervolg een beschrijving geeft van die zuivering van het geloof in de richting van de Mystiek.

Deze laatste, zegt hij, heeft als gevolg, dat men het „ongeschapen motief van onze geloofsovertuiging” beter gaat vatten: God, bewerker van de genade. Welnu het gaat hierbij om God in Zijn meest intieme Leven, God, die *Zichzelf* openbaart en door het geloofslicht ons verstand opheft boven zichzelf om deze goddelijke openbaring te aanvaarden. Hoeveel menselijks echter ligt er niet ten grondslag aan onze alledaagse geloofsinstemming: motieven, die op zich zeker niet voeren tot een bovennatuurlijke en onfeilbaar zekere geloofsovertuiging. Dè grote zuivering van onze geest nu heeft juist betrekking op deze motieven. Door de Gave van Verstand versterkt God in de gelovige mens die duistere zekerheid, dat hij moet geloven om het enige bovennatuurlijke motief: God heeft het gezegd, God, de *Veritas prima revelans*⁸⁴. In de ziel groeit aldus, niet meer alleen speculatief maar zelfs experimenteel, die bovennatuurlijke motivering: het gezag van de (Zich) openbarende God⁸⁵.

Metterdaad wijst GARRIGOU LAGRANGE wel op een aantal concrete aspecten van deze mystieke zuivering⁸⁶. Maar tenslotte missen we hier (evenals elders) de psychologische structuur, de verhouding tot het gelovende subject; en aldus blijft alles te veel formule en te weinig explicatie.

En men zou geneigd kunnen zijn te aanvaarden, dat de theorie van GARRIGOU LAGRANGE, steunend op de distinctie van die twee „auctoritates”, resulteert in een nogal ongenueanceerde scheiding niet alleen tussen het bovennatuurlijk geloof en de „praeambula fidei” — hetgeen, minstens speculatief gesproken, volkomen verantwoord is — maar ook tussen het bovennatuurlijke geloof en de normale psychologische structuur. Hetgeen dan ook tot gevolg zou hebben een zeer bepaalde interpretatie van de Mystiek: de passieve zuiveringen bestaan onder meer niet slechts in het wegvallen van menselijke motiveringen van ons geloof, doch vooral ook in het wegvallen van de gewone menselijke psychologie, zodat uiteindelijk de mystieke contemplatie de uitbloei en de voltooiing is van het bovennatuurlijke geloof precies als „vreemd” in de menselijke psyche. We zouden intussen niet zonder meer durven beweren, dat dit ook positief de bedoeling is van de uiteenzettingen van GARRIGOU

⁸⁴ Ibid., p. 282.

⁸⁵ Ibid., p. 284.

⁸⁶ Cette purification passive de la foi se trouve sous des modalités diverses, tantôt purement intérieure, tantôt mêlée aux souffrances de l'apostolat, dans toutes les vies de saints, qui nous font assez intimement connaître les peines intimes par lesquelles ils sont passés . . . Ibid., p. 286.

LAGRANGE, maar dat er zeker materieel een dergelijke tendenz valt waar te nemen, menen we toch te mogen staande houden.

6. In de lijn van deze typerende problematiek van wat we genoemd hebben de „Dominicaanse School in Frankrijk” heeft M.-D. CHENU O P. enkele historische studies geschreven over de eigen geloofspsychologie bij S. THOMAS⁸⁷. In een ander verband zal een en ander nog ter sprake komen. In het kader van dit hoofdstuk zijn dergelijke problemen — hoe interessant en belangrijk ook — o.i. niet op hun plaats. Wij gaan er hier dan ook met een enkel woord aan voorbij. CHENU heeft aangetoond, hoe het voor alles de bedoeling van S. THOMAS was, de Aristotelische psychologie geen geweld aan te doen, toen hij welbewust dit natuurlijke kader transcendeerde door middel van het idee „*lumen divinitus infusum*”. Het levend-originele van deze theologische visie van S. THOMAS is alleen maar te verantwoorden door de waarde van dit *lumen*-idee en de toepassing ervan na te gaan en in verband daarmee b.v. de analogie tussen de geloofskennis en o.a. de kennis en aanvaarding van de „eerste beginselen”. Men kan zich nu afvragen of CHENU bij zijn zeer knap en erudiet werk en bij zijn conclusies diep genoeg gegraven heeft. Wij bedoelen dit meer speculatief dan historisch en daarom zou men misschien nog beter kunnen vragen of de expliciete formule van S. THOMAS zelf wellicht niet nog dieper en breder gefundeerd moet worden. In ieder geval zou men met betrekking tot de algemene beschouwingen van CHENU wel dit kunnen zeggen het is niet zo zonder meer duidelijk waarom, bij een eventuele keuze tussen „intellectualisme” en „voluntarisme” inzake de geloofspsychologie, bij een opvatting zoals CHENU beschrijft, ARISTOTELES de voorkeur moet hebben boven b.v. AUGUSTINUS. Het laatste woord is hier in ieder geval niet gezegd met het argument, dat het geloof nu eenmaal in de kenorde thuis hoort. Daarmee immers raakt men juist het kernprobleem in hoeverre laat men S. THOMAS dan toch geen (speculatief) geweld gebruiken, als men zijn opvatting beschrijft op een wijze, waardoor het beslissende moment van de ontmoeting tussen de openbarende God en de gelovende mens gelaten wordt aan de wil?⁸⁸ In zijn glasheldere studie „*La psychologie de*

⁸⁷ Vooral *La psychologie de la foi dans la theologie du XIIIe siecle*, in *Etudes d'Histoire litteraire et doctrinale du XIIIe siecle*, 2e serie (Publ de l'Institut d'Etudes medievals d'Ottawa II) Parijs-Ottawa 1932, p 163-191 Verder o.a. „*Pro supernaturalitate fidei illustranda*” in *Xenia thomistica*, t III, Roma 1925, p 297-307 *Contribution a l'histoire du traite de la foi* Commentaire historique de Ila Ilae, 1, 2, in *Mel thom* (Bibl thom III), Kain 1923, p 123-140 *Notes de travail* I *La surnaturalisation des vertus*, II *L'amour dans la foi*, in *B Th* (Notes et Communications) 1931-1933 (t I), p 93*-99*

⁸⁸ Hoewel Chenu algemene historische commentaren geeft op diverse onderdelen van S Thomas geloofstractaat, lijkt het ons toch niet te ver gezocht, als

la foi dans le XIIIe siècle" heeft CHENU de twee exponenten in de gemeenschappelijke behandeling van het geloofsprobleem met elkaar vergeleken: HUGO VAN SINT VICTOR en THOMAS VAN AQUINE. Bij alle rijkdom van geregistreerde ervaringsgegevens ontbreekt het HUGO aan middelen om tot een synthese en een theologische constructie te geraken van de verschillende aspecten van de geloofsdaad, die juist pas in hun onderling samengaan het typisch-eigene van de geloofskennis adstrueren⁸⁹. Is S. THOMAS daarin wel geslaagd? Het is de door CHENU met warmte naar voren gebrachte these, dat de zelfstandige verwerking van het Aristotelische schema der verschillende *status mentis* voor hem het „instrument d'elaboration" geweest is⁹⁰. En toch komt het ons voor, dat een dergelijke klassificatie en een vergelijkende psychologie van „scientia", „fides" en „opinio" op zichzelf niet in staat zijn, de paradox, waarover CHENU spreekt n.a.v. het werk van S. THOMAS, ook alleen maar paradox te laten zijn; m.a.w. als er kritiek is op het werk van CHENU, dan betreft deze niet zijn belichting van de synthetische kracht van S. THOMAS' geloofstractaat maar het gebrek aan achtergrond, onmisbaar zo niet voor de waardering, dan toch voor de volledige verantwoording van S. THOMAS' originele bijdrage.

7. Wanneer we het bovenstaande beschouwen als een uitweiding, die slechts indirect verband houdt met het eigenlijke onderwerp van dit hoofdstuk, zouden we tenslotte toch nog de aandacht willen vestigen op twee artikelen van de hand van P. BOISSELOT O.P. over

wij het vraagstuk van de verhouding tussen kennis en affectiviteit ook zien als de basis van de spanningen, die hij in zijn historische studies blootlegt. Temeer omdat hijzelf *expressis verbis* meermalen daarop terugkomt.

⁸⁹ Bref, précieux et loyal enregistrement des données acquises, expression savoureuse d'une foi profondément expérimentée, mais non pas encore construction théologique du problème foncier selon lequel doivent se coordonner sans s'amoindrir, adhésion certaine, obscurité intellectuelle, intervention volontaire, au titre de facteurs essentiels d'un acte d'assentiment. Il aurait fallu, même pour poser ce problème, une philosophie explicite qui pût servir d'instrument d'elaboration. *Psychologie de la foi*, p. 172.

⁹⁰ Or, par un paradoxe dont il nous faut voir maintenant le jeu, saint Thomas va prendre pour cette élaboration la psychologie, la philosophie, la moins adaptée apparemment et la moins assimilable à l'âme religieuse celle d'Aristote. Il va utiliser une théorie de l'assentiment et de la science selon l'intellectualisme le plus rigide, où la certitude est d'ordre exclusivement intellectuel. Problème enrayé d'avance, est-on tenté de dire, par cette antinomie totalement acceptée d'une intellectualité dont on ne veut recuser aucune exigence, et d'une adhésion à Dieu dont on prétend bien respecter le mystère et l'amour. Mais aussi disons d'avance loyauté admirable d'un esprit qui ne veut pas „jouer". Avec une telle honnêteté intellectuelle, nous pourrions avoir, dans la marche du travail, un bouleversement radical des schémas aristotéliens, mais non point certes une contamination inconsciente du dynamisme de l'intelligence par des valeurs hétérogènes. Chenu, *l.c.*, p. 172-173.

het geloofslicht en over het geloof als affectieve kennis⁹¹. BOISSELOT merkt met evenveel woorden op, dat het zijn bedoeling is, het begrip „lumen fidei” te expliciteren in het kader van de concrete menselijke psychologie. Een aantal citaten alleen al zouden hier kunnen volstaan om te illustreren, in welke richting zijn gedachten gaan en hoe hij uiteindelijk toch niet aan de verwachtingen voldoet. Onmisbaar voor de theologie van het geloof is, behalve de studie over de „ratio sub qua objecti”, de bestudering van de „ratio sub qua cognoscitiva ex parte potentiae”. Met behulp van deze terminologie, ontleend aan JOANNES A S. THOMA, drukt BOISSELOT een principiële waarheid uit, die eens te meer aansluiting geeft op de ontwikkeling, die we aan de hand van enkele auteurs in het voorafgaande hebben gesignaleerd.

De kern van het eerste artikel komt neer op het volgende: het bovennatuurlijke geloofslicht is wezenlijk een deel hebben aan de goddelijke kennis. Maar om in onze menselijke psyche binnen te dringen wordt de wil ingeschakeld. Het resultaat is een originele kennis, geheel doordrongen van de affectiviteit, de wil; een kennis door sympathie, „per connaturalitatem”. Desondanks moet men als de leer van S. THOMAS staande houden, dat het „lumen” een actief principieel van kennis is (geciteerd wordt I-II, 17, 6): het „lumen” is in het verstand, ook het „lumen fidei”. Maar het geloofsobject is toch bij definitie „non visum”. De rest van het eerste artikel bevat een algemene, min of meer metaphysische beschouwing over de mogelijkheid van een participatie van de mens aan de Goddelijke Waarheid.

Het tweede artikel stelt intussen meer rechtstreeks de vraag, hoe in de concrete, psychologische werkelijkheid een dergelijke „impressio veritatis primae”, participatie aan Gods kennis, kan plaats hebben. De menselijke kennis, en dus ook de menselijke geloofskennis, komt steeds tot stand door middel van begrippen en oordelen. De geloofskennis zal dus uiteraard duister zijn, omdat al onze menselijke kenmiddelen essentieel inadaequaat zijn voor de inzichtelijke kennis van God. Hoe komt dan in het Geloof toch een oordeel tot stand? Impliceert dit laatste niet een inzicht? Op deze vraag, aldus BOISSELOT, zou men het antwoord schuldig moeten blijven, als de mens alleen maar verstand was. Doch zoals in Gods Eenheid het ware en goede identiek zijn, zo vinden, analoog, in de eenheid van het menselijk wezen het verstand en de wil elkaar⁹².

⁹¹ P. Boisselot O.P., *La lumière de la foi*. V.Sp.1934 (XLI), p. (34)-(45). Id., *La foi, connaissance affective*, *ibid.*, p. (81)-(94).

⁹² Difficulté insurmontable, si l'homme n'était qu'esprit. Mais l'intelligence n'est pas tout l'homme, elle n'est pas même une puissance autonome. Comme Dieu est un et qu'en Lui le Vrai et le Bien sont identiques, ainsi l'homme, avec

Daarom is er geen bezwaar, dat de wil hier tussen beide komt en „cette intervention de la volonté seule permet d'expliquer ce que représente concrètement, en nous, la lumière de foi". Aan deze explicatie is nu de rest van het artikel gewijd.

De ontmoeting met God in de bovennatuurlijke verheffing is niet louter participatie aan Zijn kennis en waarheid; die ontmoeting is een Heilsgebeuren. De Goddelijke Waarheid, die wij hier ontmoeten, is ook ons hoogste goed, ons Einddoel. God dwingt echter geen redelijk schepsel ten koste van zijn redelijkheid. Hij scheidt daarom een proportie en Hij doet zich op grond van die proportie kennen als ons hoogste Goed. Hij stort in de mens het geloofslicht „qui nous fera connaître notre fin ultime et notre Bien suprême" (p. 85). Deze kennis is dus allerminst speculatief. Zij raakt de bovennatuurlijke „credibilitas": „Elle ne nous fait pas voir les choses à croire, mais seulement qu'elles doivent être crues" (p. 86). Daarnaast vindt men echter op dezelfde bladzijden uitspraken, die heel anders klinken. „On comprend aussi, que la lumière de foi soit fort peu intellectuelle" (p. 86). Of moet men dat verstaan in verband met wat even verder gezegd wordt: „Lumière intellectuelle, puisqu'elle est formellement dans l'intelligence. Mais aussi parce que l'intelligence ne connaît qu'en ce qu'elle se soumet à la volonté, lumière toute pénétrée d'amour et qui précisément nous fait connaître par l'amour" (p. 87).

Het is klaarblijkelijk niet zo gemakkelijk vast te stellen, wat BOISSELOT nu precies bedoelt. Hij stelt ook uitdrukkelijk de vraag of het wel verantwoord is, een „tendance d'ordre volontaire" als een „licht" te beschouwen⁹³. Zo gesteld, is deze vraag zeer delicaat en wellicht zelfs niet te beantwoorden. Intussen ontleent de schr. zijn antwoord aan JOANNES A S. THOMA, wanneer hij zegt, dat deze tussenkomst van de wil (men zou ook kunnen zeggen: deze bepaling van het geloofslicht binnen de sfeer van de wil) onverstaabaar zou zijn, als het geloofslicht louter „intellectueel" was. Doch het geloofslicht is ook slechts „licht" voorzover het onder invloed staat van en bewogen wordt door de wil⁹⁴. Het geloofslicht leert

ses puissances volontaires et intellectuelles, est un. C'est lui qui veut et qui pense, c'est lui qui vit. La foi, connaissance affective, p. 83. — Wij vinden het gebruik van het woord „esprit", min of meer als synoniem van intellect, hier minder gelukkig.

⁹³ Encore faut-il expliquer comment une tendance d'ordre volontaire peut déterminer, spécifier la connaissance même. Comment, en d'autres termes, elle mérite son nom de „lumière". C'est ici le point le plus délicat et le fondement de toute notre thèse. I.c., p. (88).

⁹⁴ Cette intervention de la volonté serait abusive, si la lumière de foi était purement intellectuelle, si elle illuminait vraiment notre intelligence. On ne concevrait guère alors ce que la volonté y viendrait ajouter, mais elle n'est lumière

ons de „relation de convenance” die er is tussen het geloofsobject en onze diepste neigingen. Het is een kennis „per modum inclinationis”: „un moyen extra-intellectuelle”, die strikt genomen niet tot de natuurlijke activiteit van het verstand behoort; het doel immers van het verstand is het aanvaarden van de waarheid op speculatieve gronden⁹⁵. Afgezien nog van deze minstens merkwaaardige situering van de kennis „per modum inclinationis”, is er alle reden tot verbazing, als we aan het slot van deze artikelen lezen, dat de schr. heeft willen uitleggen, hoe dit geloofslicht in onze psyche kan bestaan. Daartoe werd een beroep gedaan op de wil. De vraag was immers of het geen „coup de force” was, dat de wil een dergelijke specificerende rol speelde t.o.v. de verstandelijke kennis. Dit was de betekenis van het geloofslicht als „tendance d'ordre volontaire”⁹⁶. Welnu de nadere beschouwing van de verhouding verstand-wil zoals de schr. deze kort heeft samengevat, geeft volgens hem van dat alles een voldoende verantwoording: de geopenbaarde Waarheid enerzijds is niet alleen hoogste Waarheid, maar ook ons hoogste Goed; en anderzijds ontmoeten verstand en wil elkaar in de eenheid van de menselijke persoon⁹⁷.

Intussen komt het ons voor, dat er van dit laatste niet veel terecht is gekomen. De schr. heeft gewezen in een bepaalde richting, maar zijn opmerkingen en korte analyses zijn, om het nu maar zwak uit te drukken, in psychologisch (en zelfs: logisch) opzicht niet bijster geslaagd. Het ging niet om een „objectieve” beschouwing: het ging om de concrete, menselijke psychologie. Gezocht werd naar de „ratio sub qua cognoscitiva ex parte potentiae” van de geloofskennis. De diepere samenhang en samenwerking van verstand en wil, waarheen de schrijver steeds verwijst en die hij op het eind van

intellectuelle qu'en ce qu'elle est précisément mue par la volonté, „en tant que l'intelligence est soumise à la volonté”. l.c., p. (89).

⁹⁵ Nous comprenons mieux à présent comment la lumière de foi peut être „quelque chose qui incline à l'assentiment”. Elle est bien cela, en effet, parce qu'elle nous fait prendre conscience de la relation de convenance existant entre l'objet de foi et nos tendances foncières. l.c., p. (90).

Nous avons deux façons de connaître: par raison ou par inclination, „per modum rationis” ou „per modum inclinationis”. La seconde est un moyen extra-intellectuel. Elle n'appartient pas de soi à l'activité naturelle de l'intelligence, dont la fin normale est l'adhésion à la vérité par la science spéculative. l.c., p. (91).

⁹⁶ Zie noot 90.

⁹⁷ Mais il fallait expliquer comment cette lumière s'introduisait en nous et devenait nôtre réellement, sans violenter notre psychologie normale. Nous avons dû faire appel à la volonté, appel doublement justifié, parce que la vérité, révélée obscurément par Dieu, est aussi le Bien suprême qui nous attire; parce que, d'autre part, nos puissances intellectuelle et volontaire sont en étroite dépendance dans l'unité de la personne humaine. l.c., p. (93)-(94).

zijn tweede artikel fundeerde in de eenheid van de menselijke persoon, is juist niet een integrerend deel van zijn beschouwingen geworden. De citaten tonen toch wel aan, dat het gebleven is bij een karakterizeren van het *lumen fidei*, nu eens als verstandelijk dan weer als affectief, thuis horend in de sfeer van de wil. Dit gebeurde in een rijke afwisseling en daardoor ook vrij verward en onduidelijk. O.i. heeft BOISSELOT alleen maar dit bereikt, dat men na de lezing van zijn artikelen met nog meer klem de vraag herhaalt waarop hij geen antwoord geeft: hoe zal men dan wel van de diepere samenhang van verstand en wil in de eenheid van de menselijke persoon gebruik maken?⁹⁸.

Na de ampele bespreking van verschillende auteurs uit, wat we genoemd hebben de „Dominicaanse School in Frankrijk”, zouden we thans willen volstaan met de volgende opmerking. Reeds meer-malen hebben we gezegd, dat deze auteurs allen het hunne er toe hebben bijgedragen, om een frisse wind te doen waaien in de geloofstheologie. Dat dit o.a. te danken is geweest aan hun THOMAS-traditie, willen we nog eenmaal herhalen, al laten we nu in het midden, in hoeverre hun interpretatie van bepaalde gegevens geslaagd mag heten. Hun grote verdienste ligt in ieder geval in de verandering van uitgangspunt, vanwaaruit de geloofstheologie wordt aangevat, hetgeen als direct gevolg een verandering van methode meebracht. Waar men nu gelukkigerwijze dieper groef dan de analysis-epigonen en meer direct de *psychologie* van de geloofsinstemming tot het voorwerp van zijn studie maakte, stoten we onmiddellijk op de behandeling van het vraagstuk betreffende de verhouding tussen verstand en wil in het geloof. Nu is men, om het maar eenvoudig te zeggen, zelden of nooit verder gekomen dan de vaststelling, dat verstand en wil ieder zijn aandeel heeft. Dit resp. aandeel wordt beschreven en geanalyseerd, allerlei belangrijke aspecten worden uitgewerkt, maar uiteindelijk heeft men geen volstrekt bevredigende resultaten bereikt. Is het eigenlijk ook wel mogelijk,

⁹⁸ O₁ kan hier volstaan worden met de vermelding van het commentaar op S. Thomas' geloofstractaat door R. Bernard, O.P. (La Foi, 2 dl., in de serie Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique — Ed. de la Revue des Jeunes, Parijs 2 j.). Hoewel men er vanzelfsprekend aanknopingspunten vindt met figuren uit de z.g. Dominicaanse school, laten zijn uiteenzettingen ons toch onbevredigd t.a.v. de gedachtegang, die we in het voorgaande meenden te kunnen signaleren. Dit geldt vooral voor hetgeen hij schrijft over de eigenlijke geloofskennis en het geloofslicht, waarbij hij een slechts zeer analoge en uiterlijke vergelijking van geloofskennis en natuurlijke verstandskennis terloops ter sprake brengt. Wel gelukkig daarentegen is de beschouwing betreffende de deugdopvatting van S. Thomas (o.c., dl. I, p. 307 vv.). We menen hier een bevestiging te vinden van het thema van het tweede artikel van het volgende hoofdstuk.

verder te komen? Het antwoord op deze vraag legt o.i. meteen zowel de verdienste als het tekort van de „Dominicaanse school” bloot.

De rol van verstand en wil en hun resp. onmisbaarheid in het geloof worden ter sprake gebracht n.a.v. verschillende factoren; sommigen menen, dat de wilsinterventie volstrekt noodzakelijk is wegens de essentiële onduidelijkheid van het geloofsvoorwerp. In dit artikel kwam dit bij meerdere auteurs naar voren. Men dient er zich terdege rekenschap van te geven, dat een dergelijke redenering — op zich volkomen juist — ook teveel kan willen bewijzen, zodat men i.p.v. een wils-interventie te affirmeren uiteindelijk een uitgesproken voluntaristische interpretatie van de geloofsgenade geeft. Nu kan dit laatste niet zo zonder meer en ongenueanceerd beweerd worden van de auteurs, behandeld in dit artikel. Dat men echter steeds deze klip resoluut en op veilige afstand heeft weten te omzeilen, is eveneens teveel gezegd.

Vandaar dat de eigenlijke problematiek betreffende de verhouding van kennen en willen in het geloof toch onopgelost blijft. De laatste auteur, door ons besproken, P. BOISSELOT, verschaft ons tenslotte de zeer bruikbare formulering van deze kritiek. Men duidt wel de richting aan, waar de oplossing van veel vragen gezocht moet worden, en men is o.i. wel op de goede weg, wanneer gewezen wordt op de diepere eenheid van kennen en willen in de menselijke persoon. Dat dit gegeven echter functioneert in de beschouwingen en een intergrerend deel is geworden van de oplossing, is o.i. bij deze auteurs nog nergens het geval geweest.

Artikel III

P. Rousselot. Geloofsplicht en geloofsvoorwerp

Dat wij hier een afzonderlijk artikel besteden aan de opvattingen van P. ROUSSELOT S.J.¹ geschiedt om meer dan één reden, maar tegelijkertijd kan men er ook enkele bedenkingen tegen maken. Vroeger werd reeds opgemerkt, dat verschillende Dominicaanse auteurs in Frankrijk in de eerste decennia van de twintigste eeuw met hun THOMAS-traditie een frisse wind deden waaien door de min of meer verstarde en op dood spoor geraakte geloofsproblematiek. Men mag dit echter zeker niet overdrijven. Dat ook andere denkers hier hun weldoende invloed hebben laten gelden, is over-

¹ Over de figuur en de betekenis van P. Rousselot vgl. L. de Grandmaison, S.J., Pierre Rousselot, in: *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 3me éd., Parijs 1936, p. (V)-(XL). Men treft hier ook een volledige bibliografie aan van Rousselot: p. (XLI)-(XLIII).

bekend en een figuur als ROUSSELOT is daar het beste bewijs voor. We durven en kunnen niet beweren, dat de ideeën met de auteur voor het eerst en a.h.w. „ex abrupto” in het daglicht zijn getreden. Dit geldt voor ROUSSELOT niet minder dan voor menig andere auteur uit deze jaren. Namen als J. H. NEWMAN en MAURICE BLONDEL zeggen hier eigenlijk al voldoende, wanneer men denkt aan het onmiddellijke, eclatante succes van de laatste en de stille invloed van de eerste. Ook al begint de inwerking van NEWMAN's opvattingen pas in de laatste jaren steeds meer openbaar te worden, de bewijzen zijn voorhanden, dat zijn werken ook in het begin van onze eeuw gelezen werden en dat zijn nieuw geluid door velen, zij het ook niet altijd even duidelijk en objectief-juist, gehoord werd.

Wanneer AUBERT dan ook n.a.v. ROUSSELOT schrijft: „Qu'on se rallie ou non à ses thèses, on ne peut contester que son intervention marque une étape capitale dans l'histoire des discussions contemporaines au sujet de l'acte de foi. Aussi n'est-il pas excessif de s'arrêter assez longuement aux quelques pages, très denses d'ailleurs, qu'il a laissées sur la question”², dan is daarmee eigenlijk al voldoende verantwoord, waarom ROUSSELOT hier niet mag worden voorbijgegaan.

Vervolgens is een bespreking van ROUSSELOT in deze „status quaestionis” op haar plaats, omdat t.o.v. zijn werk in zijn geheel o.i. een vrij gedifferentieerd oordeel nodig is. Het grote belang van ROUSSELOT's denken is gelegen in wat hij als zijn „intellectualisme” heeft beleden³. Nu vormt dit „intellectualisme” zeker voor een belangrijk deel de achtergrond van zijn opvattingen over een eventueel natuurlijk geloofwaardigheidsoordeel. Wanneer we nu toch die theorie, uiteengezet in zijn artikelen: „*Les yeux de la foi*”⁴ in haar algemeenheid niet tot de onze willen maken, moeten we aantonen, waarin dan wel de fout schuilt als het niet is dat „intellectualisme”. Daarmee is eigenlijk meteen de zakelijke inhoud van deze paragraaf aangegeven.

Toch kan men ook bedenkingen opperen tegen een dergelijke behandeling; en wij willen de laatsten zijn om dit niet in te zien. Reeds bij de voorgaande bespreking van vele auteurs hebben wij deze bezwaren gevoeld. Het blijft immers een hachelijke onderneming, een bepaalde opvatting aan een kritisch onderzoek te onderwerpen zonder in de gelegenheid te zijn, haar voortdurend in het geheel van het werk van de desbetreffende auteur te bezien. Dan zal dit bezwaar zich ook des te sterker doen voelen bij de behande-

² R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2e éd., Leuven 1950, p. 451.

³ Pierre Rousselot S.J., *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 3me éd. Art. „Intellectualisme”, D.A.F.C., t. II, k. 1066-1080.

⁴ Rousselot, *Les yeux de la foi*, R.S.R. 1910 (I), p. 241-259; 444-475.

ling van een auteur als ROUSSELOT, t.a.v. wiens werk, zoals reeds opgemerkt werd, een vrij gedifferentieerd oordeel nodig is. Wij moeten ons hier echter neerleggen bij de beperktheid van de mogelijkheden en steeds erop bedacht zijn, een dreigend tekort aan objectiviteit te compenseren.

Het blijft verwonderlijk, als men de uiteenzettingen van ROUSSELOT leest (zie noot 4), hoe afkerig hij is van de thesis over de natuurlijke geloofwaardigheid der geloofsgegevens. Dat iemand — desnoods in abstracto — met zijn natuurlijke vermogens in staat zou zijn, de redelijkheid van zijn geloofsdaad te verantwoorden, is voor hem niet in overeenstemming te brengen met de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad. Het kan daarom volgens hem niet anders of de z.g. „*signa credibilitatis*” kunnen als zodanig niet dan krachtens de ingestorte geloofsdeugd gekend en aanvaard worden; een natuurlijk geloof is uitgesloten. Men kan er zich eventueel over verbazen, dat hij er zo diep van overtuigd schijnt te zijn, dit te moeten aanvaarden juist ook als de leer van S. THOMAS. De noodzakelijkheid, zich in sommige gevallen op grond van natuurlijk gekende gegevens een oordeel te vormen over een te stellen of gestelde geloofsdaad terwijl de natuurlijkheid van dit oordeel geen afbreuk doet aan de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad, en tevens de mogelijkheid van een dergelijk oordeel als menselijke inleiding op de geloofsdaad schijnen voor hem niet te bestaan — welke overtuiging hij meent te delen met S. THOMAS. In dit verband is het b.v. interessant te zien, hoe hij S. THOMAS soms leest. Als hij b.v. leest: „*Proprium motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso sive perfecte sive imperfecte moveatur*” (*De Ver.*, 18, 6), dan verliest hij toch wel al te spoedig de eigen kontekst uit het oog, wanneer hij, doelend op het natuurlijke *iudicium credibilitatis*, n.a.v. die tekst opmerkt, dat een dergelijk oordeel, voorafgaande (hoe dan ook) aan de eigenlijke geloofsinstemming, toch evenzeer wanorde betekent⁵. Wat zegt een dergelijke uitspraak als de aangehaalde THOMAS-tekst ons eigenlijk omtrent de beoordeling van de verhouding tussen het natuurlijke geloofwaardigheidsoordeel en de bovennatuurlijke geloofsinstemming, die in zijn zekerheid niet op dat eventueel voorafgaande oordeel steunt?⁶ Men zou heel in het kort het volgende

⁵ Convient-il que ce soit un désordre qui fonde, ou introduise la foi? (R.S.R., l.c., p. 248).

⁶ Toegegeven dat voor de mens *in statu innocentiae* de opinio, zijnde „*aliqua inordinatio*”, uitgesloten was (dit is de conclusie van het geciteerde artikel uit *De Veritate*), dan nog volgt geenszins, dat waar een opinio wèl mogelijk is er eveneens van een „*inordinatio*” sprake is, als het verstand „*magis inclinatur in*

tegen ROUSSELOT kunnen opmerken n.a.v. deze tekst, die hij als een soort sluitstuk van zijn inleiding citeert: De samenhang geeft ons niet het recht, de tegenstelling: fallibilis-infallibilis, zoals die door S. THOMAS daar gebruikt wordt, zonder meer toe te passen op de verhouding van natuurlijke en bovennatuurlijke zekerheid; bovendien volgt uit deze en dergelijke teksten niet, dat S. THOMAS blijkt te ontkennen, dat een aanwijzing of waarschijnlijkheid op de een of andere wijze een plaats en een functie kan hebben in de omtrek van een absolute bevestiging of ontkenning van het verstand.

Wij willen dit aspect van de kritiek op ROUSSELOT thans niet verder uitwerken, omdat het ons voorkomt, dat zijn theorie over de geloofspsychologie niet alleen geboren is n.a.v. de kritiek die hij meende te moeten leveren op de nogal sterk analyserende theorie van GARDEIL c.s. Het is nl. zeer wel mogelijk, dat de leer over het *objectum formale* van het geloof, die we in zijn uiteenzettingen menen te lezen, de oorzaak en het fundament is van zijn gehele geloofspsychologie. In die richting zouden we thans met ons onderzoek willen verder gaan.

ROUSSELOT meent, dat het noodzakelijk is, dat de aanvaarding van de geloofwaardigheid van de geloofsgegevens en de verantwoording van het feit, dat men zijn instemming geeft bij afwezigheid van enig inzicht, bij uitsluiting ligt *binnen* het bovennatuurlijke geloof. Wat is de achtergrond van deze bewering? ROUSSELOT merkt al dadelijk op, dat het erop aankomt, meer dan voorheen aandacht te gaan schenken aan de „*activité synthétique de l'intelligence*” zowel in de natuurlijke als in de bovennatuurlijke orde. Of om meer de aloude scholastieke terminologie te gebruiken: we dienen niet alleen en uitsluitend aandacht te hebben voor „*id quod repraesentatur*” maar ook voor het „*lumen*”, „*id quod inclinatur ad assensum*”. Hij meent niet met sommige moderne auteurs te mogen instemmen, dat de genade inzake de geloofwaardigheid slechts een supplerende functie heeft. Zijn bedoeling is, aan te tonen, dat het *juist* de genade is, volgens de normale psychologie van de geloofsdaad, die tot taak heeft, te interveniëren tussen de „*instruction objective*” (revelatie) en de „*impulsion subjective*” zò, dat de genade niet het voor de aanvaarding natuurlijkerwijze vereiste inzicht vervangt, maar de nodige kennis beweekt i.p.v. de mogelijkheid te scheppen, dat de instemming zonder inzicht tot stand komt⁷. Dit

unam partem quam in aliam” zonder nochtans op grond van slechts probabele gegevens over te gaan tot een absolute assensus.

⁷ Vgl. R.S.R., l.c., p. 250, noot 1: C'est ce rôle moyen qu'on essaye de préciser dans le présent article; dans celui qui le suivra, on obordera la théorie thomiste de la connaissance par mode d'attrait, à laquelle le P. Gardeil ramène avec tant de raison: on tâchera de déterminer dans quelles conditions ces attraites peuvent

kan op het eerste gehoor heel aannemelijk klinken. Maar een nader onderzoek naar de toepassing van deze algemene richtlijnen geeft toch wel te denken.

ROUSSELOT begint met een voorbeeld uit het leven, ongeveer als volgt: Twee geleerden trachten de exacte wet te bepalen van een groep door beiden waargenomen verschijnselen. Ze laten zich bij hun onderzoek leiden door dezelfde hypothese. Nu gebeurt het, dat ze beiden een nieuw nog niet eerder waargenomen verschijnsel constateren. Voor de een zal het wellicht ineens duidelijk zijn, dat de gestelde hypothese de juiste is en de gezochte wet erdoor bevestigd wordt, terwijl de ander in dezelfde onzekerheid blijft. Toch hebben beiden materiëel hetzelfde waargenomen. Maar de eerste ziet het nieuwe verschijnsel ineens als samenhangend met een toepassing van de gezochte wet, terwijl het voor de ander niet meer is dan een van de vele verschijnselen, toegevoegd aan de reeds voorhanden zijnde reeks. Nu kan men wel beweren, dat de een tot het nieuwe inzicht in staat was dank zij zijn grotere ervaring in de betreffende materie, maar ook dan nog moeten we zeggen: deze geleerde kwam tot het nieuwe inzicht dank zij het synthetiserend vermogen van zijn verstand, waarover de ander niet of niet in die mate beschikte. Want ook ingeval men een beroep wil doen op de rijkere ervaring van de eerste geleerde, moet men toch toegeven, dat die verworven kennis hier niet optrad als *gekend* maar als *kennis veroorzakend*. Als de wetenschap, subjectief, een „ἐξίς” is, dan moet men dat zeker hier niet verstaan als een hebben, een bezitten, doch als een scholastieke „habitus”.

Welnu dit synthetiserend vermogen, waardoor de gelovige het verband ziet tussen het teken en het geloofsobject, is het „lumen fidei” dat geen nieuwe ken-objecten presenteert (*determinatio fidei est ex auditu*) maar het inzicht verschaft in de synthese van teken en object, de *assensus* dus. Want, aldus ROUSSELOT, men moet niet menen, dat er een verschil is tussen bevestiging of ontkenning en het inzicht, dat daaraan als oorzaak van die daad zou voorafgaan. Integendeel „*percevoir la connexion et donner son assentiment sont une seule et même chose*”⁸. Het verschijnsel wordt ook niet eerst gezien in zijn verband met de wet, die de geleerden zochten, waarna dan de bevestiging volgt, maar het verschijnsel — of het teken — wordt als zodanig gekend en aanvaard *in* de affirmatie van de wet — of de bovennatuurlijke, geopenbaarde waarheid. Zo moet men ook niet menen, dat er bij het geloof sprake zou kunnen zijn van een afzonderlijk geloofwaardigheidsoordeel, eventueel voorafgaande

remplir le rôle ici défini, qui est, non précisément de *suppléer*, mais d'*opérer* la connaissance, de *faire voir*, et non pas de *dispenser de voir*.

⁸ R.S.R., l.c., p. 253.

aan en in ieder geval los van de geloofsinstemming. Het zien van de geloofwaardigheid en de aanvaarding van de geopenbaarde waarheid vormen één daad⁹.

Doch de phobie, dat de „demonstratio credibilitatis” de fundering van de geloofsinstemming zou kunnen betekenen, schijnt ROUSSELOT overal te volgen. Even later zegt hij b.v., dat het hem voorkomt, dat die „induction rapide et surnaturelle” het geloof beter verklaart dan die z.g. „demonstratio credibilitatis”¹⁰. De grote fout van dit betoog ligt o.i. in het voorbeeld, dat tot uitgangspunt gekozen werd: het zien van de gezochte wet *in* een geconstateerd verschijnsel. Als men al met al iets overeenkomstigs bij het geloof wil aanwijzen, dan moet men hier denken aan het attingeren van de „ratio formalis” van het geloofsobject en *niet* aan de „demonstratio credibilitatis”, want deze laatste heeft strikt genomen toch niets in te brengen als het aankomt op de geloofsinstemming als zodanig¹¹.

De „signa credibilitatis” worden dus volgens ROUSSELOT slechts geloofd. Het *signum* kan als zodanig geen middel zijn om de redelijkheid van de geloofsdaad te onderkennen tenzij dit teken zelf als bovennatuurlijk gekend wordt. De tekenen nu, waarover het hier gaat, zijn velerlei. Doch alle verschil is slechts materiëel in zover ze door het „lumen fidei” gekend worden als bovennatuurlijk, als behorende tot een geheel nieuwe orde, het supernaturele. Men kent zo’n teken op twee manieren: vooreerst als vastgesteld of waargenomen feit, maar dank zij het „lumen fidei” nu ook als een bovennatuurlijke, niet vast te stellen of waar te nemen realiteit. En juist als zodanig biedt het een steunpunt voor het credibiliteitsoordeel — in de zin waarin ROUSSELOT dit opvat.

Ter plaatse verduidelijkt ROUSSELOT nu zijn zienswijze aangaande de verhouding tussen de kennis van het natuurlijke en die van het bovennatuurlijke, welke zienswijze in zijn theorie een beslissende rol speelt. Hij gaat ervan uit, dat de bovennatuurlijke kennis van de natuurlijke verschilt krachtens een verschil van „ratio

⁹ O.i. gaat dit alles op, wanneer men bedoelt te spreken over het raken van het „objectum formale fidei”, als men wil de *bovennatuurlijke credibilitas* Rousselot zegt inderdaad ook, dat de geloofwaardigheid, gekend dank zij de geloofsgenade, geen „objectum quod” is, term van een kennis, maar een „quo” of „sub quo”, „conditio objecti”. „Les anciens auteurs conçoivent ainsi son rôle mais seulement en certains cas”. Maar volgens deze „anciens auteurs” is de geloofwaardigheid, t.o. waarvan een afzonderlijk, eventueel natuurlijk oordeel wordt aangenomen, ook heel iets anders dan wat hier door R. bedoeld wordt. Vgl. R.S.R., I c., p. 254.

¹⁰ R.S.R., I c., p. 256.

¹¹ De onderscheiding, die hier gemaakt wordt en die reeds meermalen in de voorgaande regels te pas kwam, moet men natuurlijk verstaan „in abstracto”. Het gaat er nu natuurlijk niet om de eventuele „suppleances surnaturelles” ter sprake te brengen. Het standpunt van R. en dus ook onze kritiek is „principieel”.

formalis objecti". Welnu dit is volgens hem het bovennatuurlijke resp. het natuurlijke zijn. Vandaar ook zijn eigen manier van spreken: als we het *signum*, b.v. een wonder, door het „lumen fidei” kennen, dan kennen we het als bovennatuurlijk zijnde, als een bovennatuurlijke realiteit, „comme faisant partie d'un autre monde, le monde surnaturel”. Even verder zegt hij, dat we door de bovennatuurlijke kennis van het wonder geen nieuw object („quod”) raken: we kennen het reeds natuurlijk gekende nu volgens een nieuw aspect, nl. als bovennatuurlijk. ROUSSELOT stelt nu tussen beide kennissen een *continuïteit* vast — hoe die vaststelling nu precies geschiedt, is overigens niet zo duidelijk — zodat de overgang van de natuurlijke naar de bovennatuurlijke kennis, of juist en vollediger: de overgang van de kennis van het feit als natuurlijke realiteit naar de kennis van (hetzelfde) feit als bovennatuurlijke realiteit, gelijkmatig geschiedt¹².

Maar uit deze continuïteit leidt hij onmiddellijk af, dat de twee formele objecten, het natuurlijke dus en het bovennatuurlijke, niet aan elkaar geopponeerd en dispaaraat zijn, maar dat het ene het andere insluit en overtreft, doordat het ene het andere innerlijk vervolmaakt. Zou dit immers niet het geval zijn, dan zou er een plotselinge en abrupte overgang moeten zijn, zodat het aanwezig komen van de nieuw-ingestorte, bovennatuurlijke kennis min of meer experimenteel zou zijn waar te nemen. Verder meent hij de genoemde verhouding tussen de twee formele objecten te kunnen verduidelijken door middel van een veel algemenere, speculatieve beschouwing van de verhouding tussen het natuurlijke en bovennatuurlijke doel van de mens¹³. Deze passage is, naar het ons voorkomt, verre van duidelijk. Doch in ieder geval kunnen we dit zeggen: heel de waarde van deze uiteenzetting staat of valt met de juistheid van deze bewering: het object van 's mensen natuurlijke kennis is het natuurlijke zijn, het voorwerp van zijn ingestorte kennis is het bovennatuurlijke zijn. Laten we echter, alvorens onze aandacht in het bijzonder op dit punt te richten, nog in het kort trachten vast te stellen, hoe ROUSSELOT nu precies de toepassing van deze theorie meent te moeten gebruiken om het „credibiliteitsmoment” (overeenkomstig zijn opvatting!) in de geloofsdaad te expliciteren¹⁴.

¹² Ainsi, la suave disposition de la Providence divine, sans choc, sans rupture dans la vie consciente, sans invasion violente, *continue* par l'illumination de la grâce les clartés de la connaissance naturelle, et nous fait voir, dans le cercle même des objets auxquels nous nous intéressons, des indices du monde supérieur. R.S.R., l.c., p. 256.

¹³ R.S.R., l.c., p. 257.

¹⁴ Wij zouden nog een enkele notitie willen toevoegen. Gegeven de bovenstaande uiteenzetting vervalt dus de verantwoording, zoals de thomisten die opvatten, van de geloofsdaad in zover men hier een waarheid affirmeert zonder dat

Het schijnt toch wel, dat ROUSSELOT van mening is, dat alleen een gelovige voor zichzelf en andere gelovigen een verantwoording van zijn daad geven kan, terwijl een dergelijke argumentatie, die ook voor een ongelovige zou volstaan en a fortiori een argumentatie, die een ongelovige zelf geven kan voor een eventueel te stellen geloofsdaad, ten enenmale uitgesloten is. Verder merkt hij uitdrukkelijk op, dat deze verantwoording niet een of ander bijzonder geval is maar dat ze eigen is aan en voorkomt in iedere bovennatuurlijke geloofsdaad¹⁵. Want alleen met de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad is behalve de „rationabilité” ook (het samengaan van) de vrijheid en zekerheid van die daad gegeven¹⁶. Deze twee laatste noties vormen schijnbaar een antinomie. Men treft onder de verschillende theologische meningen omtrent de geloofsdaad nu eens voorkeur voor de ene dan weer voor de andere eigenschap. Enerzijds is er de voluntaristische opvatting, anderzijds de opvatting, dat men dient te onderscheiden een voorafgaand oordeel: dit of dat is geloofwaardig, en daarnaast of daarna een vrije wilswaard, die leidt tot het daadwerkelijke geloven. De meeste theologen, zo gaat ROUSSELOT verder, hebben zelf ook wel de moeilijkheid van een synthese van al deze gegevens doorzien en probeerden daarom een andere weg. Deze oplossingen zou men kunnen groeperen volgens drie typen: 1°. Er is altijd nog de *inevidentia attestantis*; 2°. Er blijft een onderscheid tussen de aanvaarding van de waar-

er van enig inzicht sprake zou zijn. Ook voor de thomisten blijft staan, dat men de geloofsdaad precies als bovennatuurlijk nooit verantwoord kan. De „*demonstratio credibilitatis*” voert tot deze conclusie de waarheid of waarheden in kwestie, niet toegankelijk voor het natuurlijke verstand, zijn verbonden met *signa*, die volgens algemene menselijke maatstaven een wantrouwen niet rechtvaardigen. Ontkent R. dit dan? Als men onder „*credibilitas*” verstaat de geaardheid van een object, waardoor het een bovennatuurlijke kendaad eist om gekend te worden, dan zal iedere thomist het met R. eens zijn, dat die credibiliteit alleen door de genade gekend wordt. Maar volgens de thomisten dient men onder credibiliteit te verstaan de geaardheid van een object, die het redelijk maakt een daad te stellen van instemming, zonder dat er inzicht in de eigen waarheid van dat object is. En zo opgevat is er niets op tegen, dat deze geloofwaardigheid gekend wordt door het natuurlijke verstand. Doch bij R. is voor een dergelijk begrip eenvoudig geen plaats en is er dus noodzakelijkerwijze een onoverbrugbaar verschil van mening. Men kan dit nog als volgt illustreren de „*demonstratio credibilitatis*” van de thomisten bewijst niet de redelijkheid van de geloofsdaad op innerlijke gronden, dus uit de geloofsdaad en het geloofsvoorwerp zelf, maar op extrinsieke gronden. Want men gaat daarbij uit van de „*signa*” niet als bovennatuurlijke feiten — in zoverre worden ze alleen door de bovennatuurlijke kennis geraakt! — maar van de „*signa*” als niet verklaarbaar binnen de grenzen van de natuur. Het lijkt ons, dat hiermee het verschil van mening tussen R. en anderen betreffende de geloofsverantwoording zelf tot zijn meest fundamentele vorm is teruggebracht.

¹⁵ R.S.R., I c., p. 259.

¹⁶ R.S.R., I c., p. 259.

heid: *credibile est*... en de instemming met de eigenlijke geloofswaarheid; 3°. Men geeft toe, dat op grond van een noodzakelijke, sluitende argumentatie de bevestiging van de geloofwaardigheid en de bevestiging van de door de Kerk geproponeerde dogmata niet vrij is. Maar toch blijft de bovennatuurlijke geloofsdaad zelf vrij, daar deze niet bestaat in het affirmeren van de geproponeerde waarheid omdat men de waarheid ervan, zij het op extrinsieke gronden, inziet, doch in het geloven omdat en in zover men daarmee God de verschuldigde eer brengt. Doch tenslotte ontkomt geen van deze opinies aan die schijnbaar onherroepelijke antinomie, voorzover ze altijd naar de ene of de andere kant een offer brengen, aldus ROUSSELOT. Toch blijft het de opdracht van de theologie, beide extremen met elkaar te verzoenen. Want moet men ook maar iets op een van beide afdingen, dan komt men in conflict ofwel met de eisen voor het dogma zelf ofwel met de experientie. Volgens ROUSSELOT moet men hier een beroep doen op de wisselwerking tussen vrijheid en zekerheid in het geloof. Nu zal men met het aanvaardbaar maken van deze wisselwerking niet zo'n moeite hebben, m^áar men moet tegelijkertijd ook laten zien, dat daarbij de geloofsdaad *redelijk* blijft, dat nl. het wilselement in het geloof het verstandselement in niets tekort doet.

In de orde van het practische is het duidelijk, dat de determinatie in haar geheel niet uitsluitend van het verstand komt, maar dat ook de affectiviteit hier een grotere of kleinere rol speelt. Nu mag en moet men iets dergelijks ook aanvaarden m.b.t. het speculatieve. Niet dat een affectief vermogen hier, binnen de grenzen van het redelijke, het verstand zou brengen tot tegenstrijdige oordelen over hetzelfde of iets van die aard; maar een liefde, een passie, een *appetitus* in het algemeen heeft enige invloed op de kleur van het oordeel („*charmer la raison*”). Men kan zich zelfs een wilsbeweging of een passie zo intens denken, dat ze op het moment van de kennisname haar invloed doet gelden, ook op de voorstelling. Dit toepassend op de geloofsdaad kan men zich voorstellen, hoe hier ook wisselwerking bestaat tussen de vrije wilsdaad om God te eren en zich aan Hem te onderwerpen („*obeditio fidei*”, „*pius affectus credendi*”) en het vatten van de bovennatuurlijke waarheid. In één moment kan de liefde het vermogen tot kennis wekken en kan de kennis de liefde wettigen. Nu is dit alles tenslotte niet zo geheel nieuw. Doch ROUSSELOT wil met deze observaties vaststellen, dat er geen reden is, geloofsinstemming en geloofsverantwoording te onderscheiden. Hij meent dat door de interpretatie van het „*signum*” binnen de geloofsdaad zelf de verantwoording van die vrije daad ook meteen gegeven is. Men behoeft derhalve niet meer zijn toevlucht te nemen tot een „*demonstratio credibilitatis*”, los van de

geloofsdaad als zodanig, om zo d.m.v. een dergelijk „voorafgaand” oordeel te kunnen vaststellen, dat er bij het geloof sprake is zowel van zekerheid als van vrijheid¹⁷.

Moet men echter niet zeggen, dat op een dergelijke wijze het pragmatische dogma ook inderdaad als dogma geaccepteerd wordt? Wat te denken van een kennis, waarin de affectiviteit zo'n belangrijke en beslissende rol speelt, terwijl de verantwoording van die kennis toch alleen maar met die kennis zelf gegeven is? R. antwoordt hierop, dat er in het pragmatische dogma toch een grote waarheid schuilt. Iedere kennis is tenslotte de uitdrukking van een zekere „appetitus”. Ook aan de verstandskennis in zijn meest speculatieve vorm ligt tenslotte een „appetitus” ten grondslag: de appetitus naar het zijn. Als men nu zegt: „Dieu a fait l'esprit naturellement sympathique à l'être comme tel; on n'a pas la droit de modifier cette divine mixture en y combinant des sympathies personnelles pour des êtres particuliers”¹⁸, dan volgt daaruit alleen, dat een wilsneiging, die het verstand beïnvloedt bij zijn determinatie, afbreuk doet aan de „appetitus naturalis” van het verstand naar het zijn, tenzij men wettigen kan, dat een dergelijke wilsneiging van zodanige aard is, dat ze zich van alle andere affectieve beïnvloeding onderscheidt en aan die natuurlijke *appetitus* geen afbreuk doet.

Hieraan wijdt nu R. het volgende deel van zijn beschouwingen. Waarom is in de meeste gevallen de tussenkomst van de wil bij de

¹⁷ Het is dus wel duidelijk, dat Rousselot bedoelt, door de „zekerheid” van het (bovennatuurlijk) geloof effectief het z.g. geloofwaardigheidsoordeel te vervangen. Doch de thomisten of juist: de voorstanders van het natuurlijke geloofwaardigheidsoordeel kan hij met zijn beschouwingen geenszins bevredigen. Voor hen is en blijft het bestaan van zo'n oordeel urgent omdat men de redelijkheid van het geloof dient vast te stellen, hetgeen niet geschiedt door te wijzen op de bovennatuurlijke zekerheid van het geloof. R. repliceert, dat de gelovige zijn onwrikbare geloofsinstemming kan verantwoorden met behulp van zijn bovennatuurlijke kennis van de „signa”. Maar, kan men hierop antwoorden, de gelovige heeft in de bovennatuurlijke orde geen enkele manipulatie door middel van die „signa” van node, om zijn daad te verantwoorden. Zoals men voor de natuurlijke zekerheid volstaat met het inzicht, zo is het antwoord van de gelovige op de vraag, waarom hij deze of gene niet-inzichtelijke waarheid aanvaardt: omdat ik geloof. Wanneer echter de kwestie van de redelijkheid ter sprake wordt gebracht, dan vraagt men of het niet in strijd is met de natuur van het verstand, zich in het geloof zo onvoorwaardelijk gewonnen te geven. En op deze vraag geeft men nu juist geen bevredigend antwoord door te verwijzen naar de bovennatuurlijke zekerheid en de bovennatuurlijke kennis van de „signa”. Voor deze kennis gaat dezelfde vraag op. Het enige antwoord is, dat men (op natuurlijke wijze) demonstreert, dat het object van het geloof zodanig is, dat een daad van instemming weliswaar boven de krachten van de natuur uitgaat, maar toch niet onredelijk is. Het komt ons voor, dat R. weinig of geen rekening houdt met deze fundamentalia van iedere geloofsverantwoording of apologetische bewijsvoering.

¹⁸ R.S.R., l.c., p. 454.

determinatie van het verstand ongewenst? Omdat de „*veritas prima*” de enige en beslissende norm is voor alle oordeel van het speculatieve verstand. Het verstandsoordeel komt de mens echter niet toe als deze of gene mens maar alleen in zover hij als intellectueel wezen participeert aan de intellectuele natuur en als geest een beeld is van God. Zonder nu nog de augustijnse illuminatie te aanvaarden kan men zich toch neerleggen bij de formule, dat het verstand zich onderwerpt aan en geheel gericht is op God als zijn laatste en hoogste Doel, omdat dit betekent, dat de geest als beeld Gods van nature genormeerd wordt door de „*veritas prima*”. Maar dan volgt ook, dat wanneer de wil zich richt naar het laatste en hoogste Doel, waaraan alles, ook de „*rectitudo*” van het verstand, ondergeordend is, het verstand de invloed van die wil kan dulden en aanvaarden en soms zelfs daartoe verplicht kan worden. Het spreekt echter vanzelf, dat niet elke wilsneiging, volgend op een of ander idee van God, hier in aanmerking komt. De mens mag zich dus niet door deze affectieve neigingen zonder meer laten leiden, zoals hij zich verlaat op zijn verstand, dat van nature op het zijn gericht is. Om het recht te hebben, zich in zijn oordeel te verlaten op een affectieve neiging moet de mens op de een of andere manier met zekerheid weten, dat die nieuwe liefde van God afkomstig is, niet minder van God is dan zijn verstand. God dient dus ten gunste van deze nieuwe levenshouding getuigenis af te leggen zoals Hij dat ook (analoog) gedaan heeft in de intellectuele natuur, die Hij ons gaf.

Welnu dit getuigenis van God in ons komt tot stand door de (bovennatuurlijke) kennis van het teken. Deze kennis laat ons de nieuwe band zien die er is tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke wereld, of beter: ze laat ons zien dat de natuurlijke realiteit omsloten wordt en vervolmaakt door de bovennatuurlijke, zodat wij kunnen erkennen, dat wanneer het Geloof niet waar is, het verstand zich ook t.o.v. de natuurlijk gekende realiteit vergist en die realiteit aldus niet bestaat. Als men dit ziet, mag men zich bij zijn oordeel evenzeer door de wil om „religieus” te zijn laten leiden als door zijn inzicht. Deze wil veronderstelt de kennis van het bovennatuurlijke, maar deze kennis wettigt (langs de weg van het bovennatuurlijke zicht op het „*signum*”) de wil¹⁹.

Er volgt nu bij ROUSSELOT een werkelijk prachtige uiteenzetting over de „*cognitio per modum naturae*” (per modum connaturalitatis), waarin hij de bovennatuurlijke perceptie van het *signum* nader uitwerkt. Hij meent, dat wanneer S. THOMAS in zijn geloofstractaat spreekt over deze kennis en er dan bij voegt, dat het voor-

¹⁹ R.S.R., l.c., p. 457.

werp daarvan de „communis ratio credibilis” is²⁰, men dit moet verstaan van de bovennatuurlijke kennis van het „signum” zoals hij zelf die in het voorgaande heeft beschreven en gesitueerd²¹. Ook als men het met dit laatste niet eens is, dan kan men toch verheugd zijn over wat ROUSSELOT geschreven heeft over de „cognitio per modum connaturalitatis” als gerealiseerd in de kennis door het „lumen fidei”²² zonder nu weer afzonderlijk aandacht te besteden aan de interpretatie van die „communis ratio credibilis”, omdat dit alles bij R. de logische consequentie is van de boven reeds beschreven „parti pris”.

Wij hopen met de bovenstaande weergave van ROUSSELOT's opvatting onze tol aan de objectiviteit betaald te hebben. In een dergelijke weergave zal de lezer naast de ijzeren consequentie van een eenmaal aanvaard standpunt toch ook de rijkdom erkennen van ROUSSELOT's observaties en analyses.

Wanneer we daarom, met voorbijzien van de tegenstand van vele theologen t.a.v. ROUSSELOT, inzover hij het natuurlijke geloofwaardigheidsoordeel naast en eventueel voorafgaande aan de geloofsdaad als een ongeordende en daarom onjuiste samenkoppeling afwijst, alleen onze aandacht richten op de andere peiler van heel zijn betoog: de bovennatuurlijke kennis van het „signum” als zodanig binnen de geloofsdaad, dan merken we op, dat ROUSSELOT ons niet overtuigen kan, dat met behulp van die bovennatuurlijke kennis van het „signum” iets te bewijzen is omtrent de redelijkheid van de geloofsdaad²³. Maar ROUSSELOT wijkt niet voor een derge-

²⁰ R. bedoelt wellicht een tekst als b.v. II-II, 1, 4, ad 2: *Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita... alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.*

²¹ Rousselot zelf spreekt van een „*propriété commune d'être bons à croire: ea quae sunt fidei esse credendam*” (R.S.R., l.c., p. 460). Daarmee wil hij uitdrukkelijk afzien van iedere theorie die zweemt naar een „*discerniculum experimentale*”.

²² Men zal voor een goed begrip van deze zeer waardevolle regels bij R. zijn uiteenzettingen over hetzelfde onderwerp in zijn „*L'Intellectualisme de Saint Thomas*” (p. 71-77) moeilijk kunnen missen.

²³ Het kan zijn, dat dit vrij primitief klinkt als weergave van zijn opvatting, maar vergeten we dan niet, dat R. zelf spreekt van een „*induction rapide et snaturelle*” (zie boven noot 10). — Wij behandelen hier evenmin de vraag in hoeverre R., ofschoon hij spreekt van een „*témoignage de l'ordre naturel*”, met zijn theologische verklaring voldoende recht doet aan de uitspraken van b.v. het Vaticaans Concilie inzake de natuurlijke kenbaarheid van de „*credibilitas*” (vgl. b.v. Denz. 1790). Want ook al is er bij hem sprake van een „*témoignage de l'ordre naturel*”, deze is niet bruikbaar om te leiden tot een zekere conclusie tenzij langs de weg van de geloofskennis: „*Je n'ai jamais nié la démonstration rationnelle*”.

lijke afwijzing: „L'acte (de foi) est raisonnable, puisque l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel". Vragen we nu, hoe hij iets dergelijks zeggen kan, daar hij toch uitdrukkelijk vaststelt, dat die „perception de l'indice" bovennatuurlijk is, dan worden we onherroepelijk verwezen naar het punt dat we reeds kort hebben aangeduid en waaraan we nu wat meer uitvoerig onze aandacht zullen besteden: door de nieuwe (bovennatuurlijke) kennis van het „signum", dat een feit is in de natuurlijke orde en als zodanig natuurlijkerwijze gekend, ziet men dat het bovennatuurlijke staat of valt met het natuurlijke. Doordat men nu een feit zowel natuurlijk als bovennatuurlijk kent, vat men hiermee de „intériorité" van het een t.o.v. het ander en heeft men aldus een steunpunt voor de zekerheid van de kennis van het bovennatuurlijke.

J. DE WOLF S.J. heeft een vergelijkende studie geschreven over de geloofsverantwoording volgens S. THOMAS en volgens ROUSSELOT²⁴. Bij zijn confrontatie meent hij op te merken dat er een verschil is tussen beider opvatting omtrent het „objectum formale fidei". Waar S. THOMAS absoluut en exclusief formuleert: „Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae propter seipsam"²⁵, zou, volgens DE WOLF, ROUSSELOT moeten zeggen: per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae *propter signum*. Hetgeen dan impliceert, dat er in het „objectum formale fidei" een geschapen element wordt opgenomen²⁶. Het lijkt ons echter dat deze interpretatie van ROUSSELOT niet juist is. Het „lumen fidei" heeft in diens opvatting o.a. betrekking op het „signum"; doch dat wil voor hem nog helemaal niet zeggen, dat de *assensus fidei* nu *propter signum* is. De gelovige aanvaardt de geloofswaarheid op dezelfde wijze als het bovennatuurlijke feit (dat als „signum" fungeert). Maar dat dit feit nu een significerende functie heeft, betekent niet, dat dit kenmiddel de mens tot de geloofsinstemming brengt, maar dat dit kenmiddel de mens brengt tot de instemming met de *redelijkheid* van de geloofsdaad. Het is klaarblijkelijk niet de bedoeling van ROUSSELOT, dat de conclusie van een „demonstratio credibilitatis" het geloofsobject is of andersom: dat

de la crédibilité, mais bien la perceptibilité de cette démonstration comme convaincante en dehors de la lumière surnaturelle". (Pierre Rousselot, Réponse à deux attaques, R.S.R. 1914 (t. V), p. 57).

²⁴ José de Wolf, S.J., La Justification de la Foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. Brussel-Parijs 1946.

²⁵ In Boet. De Trin., 2, 2.

²⁶ Vgl. De Wolf, o.c., p. 96: Pour P. Rousselot donc, l'objet formel de la connaissance de foi, c'est quelque chose de créé, c'est le témoignage de Dieu, s'insérant, sans heurt, dans la trame des événements ordinaires de la vie et faisant corps avec cette trame.

de *assensus fidei* formeel het resultaat is van die „demonstratio”, ook al vat men deze laatste op zoals ROUSSELOT dat wil. Door het „lumen fidei” raakt het verstand het eigen geloofsobject onmiddellijk door een connaturaliteit t.o.v. dit object en *daarbij speelt het signum qua signum geen rol*; integendeel, datgene wat als „signum credibilitatis” optreedt, wordt zelf ook door het geloofslicht als bovennatuurlijk gekend en aanvaard. Het is echter zo, dat het ingrijpen van de wil noodzakelijk is om het verstand tot een instemming te bewegen, bij afwezigheid van inzicht. Eerst in verband hiermee treedt het *signum* als zodanig op, om nl. dit ingrijpen van de wil op het gebied van de kennis te verantwoorden, doordat een argumentatie geconstrueerd wordt waarbij het samentreffen van de natuurlijke en bovennatuurlijke kennis een criterium geeft voor de waarheid van de bovennatuurlijke kennis; en deze kritiek wordt wegens de band, die er op enigerlei wijze bestaat tussen het feit en de propositie van de geloofswaarheid, overgebracht op de bovennatuurlijke kennis van de geloofswaarheid, zodat nu de onvoorwaardelijke overgave van het verstand op aandringen van de wil ondanks de afwezigheid van inzicht langs deze weg gerechtvaardigd wordt.

Wij willen hiermee alleen de zienswijze van ROUSSELOT weer-geven en menen dan, dat de interpretatie, die DE WOLF heeft gegeven, onjuist is. Toch lijkt het ons ook, dat ROUSSELOT op het stuk van het „objectum formale fidei” niet overeenstemt met S. THOMAS. Doch dit verschil ligt volgens ons in zijn stelling, dat het formeel object van onze bovennatuurlijke kennis het bovennatuurlijke zijn is zoals het natuurlijke zijn het is van onze natuurlijke kennis.

In deze tegenstelling: natuurlijk-bovennatuurlijk zijn kan dit laatste zakelijk het Goddelijke zijn genoemd worden. Nu is het duidelijk, dat het Goddelijke zijn alleen van Gods kennis het eigen object is. Een kennis van het Goddelijke zijn door een schepsel kan derhalve alleen bestaan als een deelhebben aan de kennis, die God van Zichzelf heeft, door een ingestort „lumen”²⁷. Zo geniet de zalige door het z.g. „lumen gloriae” een zodanige deelhebbing aan Gods kennis, dat hij werkelijk een „visio” bezit van het Goddelijk zijn. Een dergelijke „visio” echter van het Goddelijke zijn is voor de mens, zolang hij „in via” is, ten enenmale uitgesloten, omdat de geëigende manier van kennen van de mens-op-aarde (*per modum compositionis vel divisionis*) die intuïtieve kennis van God uitsluit. Nu zal niemand willen ontkennen, dat men t.o.v. een wonderbaarlijk feit een geloofsdaad kan stellen. Maar dat wil in ieder geval

²⁷ Vanzelfsprekend blijft de kennis van God vanuit en door middel van de schepselen hier buiten beschouwing.

niet zeggen, dat deze daad gesteld wordt krachtens een ingestort licht, dat het object doet zien als in zich bovennatuurlijk. Er is hier zelfs geen sprake van iets dat in zich bovennatuurlijk is!²⁸. Het gaat hier om een feit, dat men natuurlijkerwijze kan vaststellen. Eventueel kan men door redenering zover komen, dat met zekerheid kan worden vastgesteld, dat de natuurlijke oorzaken onvoldoende zijn om dit of dat te bewerken, zodat God hier tussenbeide moet zijn gekomen. Aldus treden deze feiten op als „signa credibilitatis”, die aangepast zijn aan het natuurlijke verstand²⁹. Het blijft staan, dat het verstand de werking van God in zich niet kennen kan. Maar juist hierop heeft de geloofsdaad betrekking, al speelt dan bij de vaststelling, dat God *hier* werkt, de beschreven natuurlijke kennis een rol, die echter materiëel is t.o.v. de geloofsdaad zelf. Hoe is het nu gesteld met de geloofsdaad voorzover deze betrekking heeft op de Goddelijke werkelijkheid? Ofschoon hierbij sprake is van een oordeel, waarin twee langs natuurlijke weg verworven begrippen bijeengebracht worden, moet men toch zeggen, dat de geloofsdaad niet „termineert” in de propositie, d.w.z. in de verbinding van die twee begrippen waarvan men de band niet ziet, maar in de Goddelijke werkelijkheid³⁰. Daar hier dus geen natuurlijk inzicht mogelijk is, zal er alleen van een oordeel sprake kunnen zijn dank zij de genade, een ingestort „lumen”. Maar dit ingestorte „lumen” is in ieder geval niet zo, dat het betrekking heeft op het Goddelijke zijn in zich. Het licht, dat betrekking heeft op een zijn in zich, is per se geen geloofslicht: het impliceert een „visio” van dat zijn, en in casu zou dus alleen van het „lumen gloriae” sprake kunnen zijn, hetgeen, zoals gezegd, uitgesloten is.

Als ROUSSELOT onze bovennatuurlijke kennis, hetgeen in dit verband niets anders kan betekenen dan het ingestorte geloof, parallel plaatst met onze natuurlijke kennis, inzover de eerste betrekking zou hebben op het bovennatuurlijke zijn en de tweede op het natuurlijke zijn, dan menen we dat deze formulering onjuist is, omdat ze het „lumen fidei” gelijk stelt met het „lumen gloriae”. Dit is er althans de objectieve en logische consequentie van.

Als dus God aan de mens-op-aarde een bovennatuurlijke kennis, d.i. een deelname aan Zijn eigen kennis, schenkt, dan is het zonder meer uitgesloten dat het hier een directe kennis van het Goddelijke

²⁸ Rousselet schijnt soms inderdaad wel wat gemakkelijk van deze term „bovennatuurlijk” gebruik te maken. Harent b.v. wijdt dan ook in zijn kritiek aandacht aan de traditionele distincties en toepassingen in verband met de kennis. Vgl. D.T.C., art. Foi, t. VI (1), kol. 270-271.

²⁹ Vgl. Denz. 1790.

³⁰ Vgl. II-II, 1, 2, ad 2: Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

zijn in zich betreft. Op deze manier wordt den theoloog derhalve niet meer dan een negatieve conclusie geboden, als het gaat om een onderzoek naar de aard en de functie van het „*lumen fidei*”. Daarnaast en hierboven staat echter het alles-beheersende gegeven van de „*Auctoritas Dei Revelantis*” (*Veritas prima*) als de „*ratio formalis objecti fidei*”.

Nu is het de taak van de theoloog, te trachten deze twee gegevens, die niet zo onmiddellijk op elkaar aansluiten, te harmoniseren. Een ander gegeven, dat hierbij ongetwijfeld belangrijke aanwijzingen verschaft betreffende de te volgen weg, is zeker, dat het geloof als een in zich bovennatuurlijke kennis³¹ een deelhebben aan Gods kennis betekent, zoals er in de schepsellijke zijnsorde geen sprake kan zijn van bovennatuurlijkheid tenzij als een deelhebben aan het Goddelijke. Zal nu van de ene kant de vaststelling van de onmogelijkheid van een werkelijke *visio* hier op aarde van het Goddelijke zijn de theoloog ervan moeten weerhouden, de *lumen*-gedachte in het geloof te overschatten, van de andere kant dient het gegeven van het geloof als een deelhebben aan Gods kennis hem ervan te weerhouden, het gezags-element en de indirectheid in de geloofskennis zò eenzijdig door te zetten, dat het bovennatuurlijke geloof zou komen gelijk te staan met het natuurlijke geloof.

Het komt ons voor, dat de theologische theorie van ROUSSELOT teveel heeft toegegeven aan de eerstgenoemde eenzijdigheid, inzover een te ver doorgedreven interpretatie van het *lumen*-idee geleid heeft tot een breuk in het organische verband met de andere elementen, in het bijzonder met de „*Auctoritas Dei Revelantis*”; terwijl hijzelf meende een dergelijke eenzijdigheid, als boven op de tweede plaats gesignaleerd werd, te moeten aanwijzen in de theorie van het natuurlijke geloofwaardigheidsoordeel, zoals hij deze tenminste meende te begrijpen. Weliswaar ging ROUSSELOT niet zo onvervaard te werk — we merkten daarom op, dat de identificatie van „*lumen fidei*” en „*lumen gloriae*” de objectieve en logische consequentie van het een en ander was. We vinden bij hem dan ook een zekere tweeslachtigheid. Enerzijds is er sprake van een kenlicht, dat betrekking heeft op het bovennatuurlijke zijn, zoals het natuurlijke kenlicht van het verstand betrekking heeft op het natuurlijke zijn. Een onmiddellijkheid dus, een *visio*, een evidentie van dat zijn. Van de andere kant dient een aldus gekende bovennatuurlijke realiteit op een bepaalde wijze het criterium te verschaffen voor de redelijkheid van de geloofsinstemming t.o.v. een niet-inzichtelijke waarheid, waartoe de wil het verstand beweegt.

³¹ Vgl. Denz. 1791; 1814.

Men ziet, welk probleem er oprijst voor ons n.a.v. de kritiek op ROUSSELOT. Als het bovennatuurlijke geloof geheel en al bepaald wordt door de „Auctoritas Dei Revelantis”, welke functie heeft dan het „lumen fidei”? Dit lumen is niet van die aard, dat het de mens een zicht geeft op het bovennatuurlijke zijn. Als men nu zegt, dat de gelovige in kracht van het geloofslicht in staat is — niet om de bovennatuurlijke realiteit te „zien” — maar om de op een of andere wijze tot hem gekomen waarheid te zien als door God geopenbaard en door Hem „betuigd” en op deze wijze tot een aanvaarding te komen louter en alleen „propter auctoritatem Dei revelantis”, dan bevestigt men belangrijke theologische waarheden omtrent de geloofsdaad, maar dit kan de theoloog nog niet tevreden stellen. De vraag, die onherroepelijk nog volgen moet, is: Waarom en hoe kan de geloofsgenade een „lumen” genoemd worden? Men kan het nog anders formuleren. Als er gesproken wordt van de „Auctoritas Dei Revelantis”, dan treedt het begrip: „Deus loquens” naar voren. Als er daarentegen gesproken wordt van het „lumen fidei”, dan roept dit het begrip: „Deus illuminans” op. Wat is nu de inhoud van deze twee begrippen en hoe is hun onderlinge verhouding? M.a.w. er wordt gevraagd naar een theologische verklaring van dit *lumen*-idee in verband met het geloof, dat is „propter auctoritatem Dei revelantis”. En wil men op deze vraag een bevredigend antwoord geven, dan dient men dit te geven binnen de orde van de kennis: een verwijzing naar extrinsieke verhoudingen zal hier nooit het verlossende antwoord opleveren³².

In de aanvang van dit artikel merkten we reeds op, dat bij de

³² Vandaar dat b v een antwoord, zoals Harent dat gegeven heeft precies op dit punt, ons niet bevredigen kan. Si l'objet est visible de sa nature, comme le miracle present sous nos yeux, ou raconte par une histoire authentique, la nature intelligente, qui n'a pu le prévoir, ni le faire, ni l'exiger, pourra cependant suffire a le constater quand il est donne. Si il est invisible, comme l'est pour nous actuellement le fait eschatologique de la vision intuitive de Dieu, alors, pour qu'il soit connu de nous comme certain dans l'avenir, entrevu de loin, sous nos concepts abstraits de „Dieu” et de „voir”, il y faut la grâce extérieure de la revelation, mais rien ne prouve en outre la necessite d'une sorte de faculte nouvelle pour le saisir ainsi. Si donc nous savons par ailleurs, par la tradition des Peres ou des docteurs basee sur les donnees de la revelation, qu'une grâce intérieure et surnaturelle doit d'une absolue necessité cooperer aux actes de foi ou d'esperance par lesquelles nous tendons meritoirement a cette beatitude surnaturelle et qu'a cette grâce necessaire appartiennent les vertus infuses, cette necessite de la grâce intérieure ne provient pas de ce qu'avec le seul secours extérieur de la revelation tout „objet surnaturel” echapperait absolument a notre faculté de connaissance naturelle, mais de ce que la faculte doit être élevée pour que l'acte ait dans son essence cette perfection intrinseque spéciale qui le met en proportion avec la fin a atteindre, et le rend salutaire pour la justification, meritoire pour le ciel. Harent, I c, kol 269-270

beoordeling van ROUSSELOT een voorzichtige differentiatie geboden is. De diepste inspiratie-bron ook van zijn studie over het geloof is ongetwijfeld zijn „intellectualisme”. Met zijn boek „*L'Intellectualisme de Saint Thomas*”³³ heeft hij voor een vernieuwde en toch meer dan ooit getrouwe Thomas-studie onschatbare verdiensten verworven, al moet wellicht gezegd worden, dat dit toch nog lang niet die aandacht heeft gekregen die het mag opeisen. Ergens heeft ROUSSELOT op markante wijze onderscheid gemaakt tussen een „intellectualisme intégral” en een „intellectualisme logique”³⁴. Een nadere kennismaking met S. THOMAS' gedachtenwereld opent al meteen de geestesblik voor de rijke zin van zijn eerbied voor het verstand³⁵. De onverbiddelijke kritiek, die daarbij echter het menselijk verstand ieder ogenblik terugdringt in zijn wel zeer nederige positie (het tegenovergestelde van wat men „rationalisme” pleegt te noemen), terwijl toch tegelijkertijd een onschokbaar vertrouwen wordt beleden in de waarheidszin van dit verstand, blijkt tenslotte te wortelen in het fundamentele idee, dat *heel* het denkwerk van S. THOMAS schraagt: de subsistente volheid van de Geest, waaraan wij, mensen, met onze geestelijke vermogens op bijzondere wijze deelhebben al is het dan op de — in de hiërarchie der participatie — laagste wijze³⁶.

Het zijn juist ook deze gedachten, die ROUSSELOT als het ware gedwongen hebben, in zijn studie „*Les yeux de la foi*” de eng-rationalistische kaders van een bepaalde geloofstheologie te verbreken en de totale geestelijke mens te betrekken in zijn psychologie van het geloof. Het is daarom ook, dat wij in het voorgaande het niet gewaagd hebben, zijn door ons bekritizeerde opvatting over de geloofs-verantwoording zonder meer los te maken uit de samenhang, waarin ROUSSELOT deze geplaatst en ontwikkeld heeft en die zeker het kostbaarste vertegenwoordigt van zijn werk. Wanneer we dus in een vorige alinea zeiden, dat het antwoord op de o.i. meest fundamentele vragen van de geloofstheologie dient gezocht te worden binnen de orde van de kennis, bedoelden we daarmee zeker niet, de te enge grenzen van het „rationalisme” in de geloofs-

³³ Zie boven, noot 3.

³⁴ *L'Intellectualisme*, p. 223.

³⁵ Quand on aborde l'étude de S. Thomas, ce n'est pas cette unité profonde de la vie spirituelle qui frappe tout d'abord. On remarque surtout sa confiance imperturbable en la raison, son mépris absolu, dans l'oeuvre philosophique, de tout élément qui n'est pas intelligible, en un mot, ce qu'on pourrait appeler son intellectualisme logique. Rousselot, l.c.

³⁶ Comme ce rabaissement de la raison humaine n'a rien fait perdre des résultats déjà acquis, il faut nécessairement combiner cette mince opinion de nos pouvoirs intellectuels avec les exigences absolues de l'esprit... Rousselot, o.c., p. 224.

theologie te helpen bestendigen. Wij juichen het daarentegen toe, dat ROUSSELOT het grondprobleem van de verhouding tussen willen en kennen, tussen het affectieve en het intellectieve element in het geloof tracht te benaderen door *beide* domeinen in zijn synthese te betrekken.

Toch is het nodig te erkennen, dat dezelfde gedachte ROUSSELOT tenslotte heeft doen falen in zijn theorie over de geloofsverantwoording. L. MALEVEZ S.J. heeft in twee merkwaardige artikelen een vergelijking gemaakt tussen de gelijkkluidende afwijzing van het natuurlijk geloofwaardigheidsoordeel bij ROUSSELOT en bij KARL BARTH³⁷. Dat ROUSSELOT op het beslissende moment van BARTH afwijkt, blijkt alleen al hieruit, dat BARTH's kritiek ook ROUSSELOT treft. Waar volgens de Zwitserse theoloog ieder raakpunt tussen het Woord en de natuurlijke kennis uitgesloten moet worden geacht, zal een theorie als die van ROUSSELOT, waarin juist „le suave disposition de la Providence divine” wordt gezocht in de geleidelijke voortzetting en uitbreiding van de zekerheden van de natuurlijke kennis in de bovennatuurlijke verlichting³⁸, zeker onder het oordeel vallen³⁹. Wat ROUSSELOT echter tot zijn theorie bracht, was niet de absolute weigering, natuurlijke en bovennatuurlijke kennis met elkaar in contact te brengen, maar een inzicht in de onvoldoende „waarde” van de natuurlijke kennis *ad hoc*, hetgeen, zoals we boven reeds aangaven, één van de nuances is van zijn „intellectualisme”.

Elders heeft ROUSSELOT zelf misschien nog wel het bondigst gezegd, wat hij hier precies bedoelt en hoe hij met een dergelijke miniserende opvatting toch niet in conflict behoeft te komen met het Vaticanum⁴⁰. N.a.v. een gewaagde en ook ongelukkige zinsnede van MAURICE BLONDEL⁴¹ schreef ROUSSELOT, dat men zich toch wel mag afvragen of het natuurlijk verstand, gewond door de erfzonde en zonder de „*gratia sanans*”, in staat is tot een volwaardige redenering, die sluit met de bevestiging van God volgens „*sa pleine*

³⁷ Théologie dialectique. Théologie catholique et Théologie naturelle, R.S.R. 1938 (t. XXVIII), p. 385-429; p. 527-569.

³⁸ Vgl. noot 12.

³⁹ Toutefois, Rousselot n'échapperait pas plus que les autres théologiens catholiques aux critiques de Barth; c'est assez, pour qu'il y soit exposé, qu'il affirme l'existence de signes et l'antécédence nécessaire, même simplement relative, de leur perception sur l'assentiment de foi. Malevez, l.c., p. 259, noot 1.

⁴⁰ Het zou juist blijken geven van een enghartig rationalisme, hier een conflict te vermoeden. Alleen als men de natuurlijke Godskennis, waarvan sprake is in het Vaticanum, rationalistisch en eenzijdig „verstandelijk” wil verstaan, kan men gemakkelijk erin slagen, R. verdacht te maken.

⁴¹ Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion. M. Blondel, L'Action, dl. V, Hoofdst. 3.

valeur de vérité". Ook buiten de kring van BLONDEL durft men daaraan te twijfelen. Als de wijsbegeerte niet blijft stilstaan bij de louter begrippelijke kennis als *representatie* van de kennisact, dan ontdekt zij een hieuwe soort van kennis, die steunt op een volmaaktere overeenstemming van subject en object. S. THOMAS spreekt van een kennis „per connaturalitatem”, en kent haar een veel volmaaktere gelijkenis toe met de absolute kenact; zij is niet louter objectieve weergave, abstractieve wezenskennis. Doch welk recht heeft men dan, haar grotere waarde toe te kennen? „En ce sens que seule elle met le réel en équilibre, en „adéquation” non seulement avec le sujet visant déterminément tel objet, avec le sujet restreignant le champ de son vision à un problème partiel, mais avec le sujet total, présent tout entier (puisqu’il est spirituel) dans chacune de ses intellections, avec le sujet qui, sous tous les problèmes partiels, poursuit la solution du problème premier qui s’identifie avec la vie même, gagner son âme et gagner Dieu. — On le voit: ce point de vue dépasse celui de la „critériologie” courante, auquel on examine la valeur des certitudes particulières, partielles, et auquel on s’est souvent placé pour critiquer la formule citée plus haut”⁴².

ROUSSELOT grijpt dus meteen naar de fundamenteen achter en onder het domein van de specifiek onderscheiden vermogens — of als men wil: achter het domein van de begrippelijke kennis, om ons hiertoe te beperken — naar het moment waar de te onderscheiden vermogens radicaal samengaan in de geestelijke eenheid van de ziel. Hier vinden we dus, wat we elders als een gemis moesten signaleren⁴³: de diepere samenhang van verstand en wil in de eenheid van de menselijke persoon wordt hier aangeduid als integrerend deel van de beschouwing en analyse.

Wanneer MALEVEZ echter in een soortgelijke „intellectualistische” opvatting de explicatie en de verdediging van het katholieke standpunt tegenover BARTH aanvat, geloven we toch, dat ook hij weer op het beslissende moment tekort schiet. Er is bij hem nog te uitsluitend aandacht voor het naast-elkaar-zetten en de wederzijdse beïnvloeding van verstand en wil als zelfstandige vermogens. Ook hij zoekt, zoals overigens alle theologie van het geloof, naar de „consonnantie” van het verstandelijke element en het wilsmotief in het geloof. En wanneer hij de gelukkige term „finalité consciente” van M. DE LA TAILLE⁴⁴ overneemt en van commentaar voorziet, dan schrijft hij, dat de mens zijn instemming geeft, gedreven door

⁴² Art. Intellectualisme, D.A.F.C. (t. II), kol. 1073-1074.

⁴³ Zie boven, p. 65.

⁴⁴ M. de la Taille, S.J., L’Oraison contemplative, R.S.R. 1919 (t. IX), p. 273-292. Vooral: p. 278.

een fundamenteel, ingestort verlangen om zijn denken in overeenstemming te brengen met de Eerste Waarheid, een neiging, in ons door God teweeggebracht en door ons als afkomstig van God ervaren. Geloven is aldus een vrijwillig — onder leiding van de genade — zich overgeven aan deze van God komende impuls⁴⁵. Onmiddellijk zonder tussenkomst van enige redenering percipieert men de „opperste goedheid” en de goddelijke oorsprong van dit ingestorte affect. Dit alles is zeker geheel en al in overeenstemming met wat DE LA TAILLE schreef over de contemplatie: „c'est la foi atteignant dans le milieu de sa propre lumière l'auteur et l'objet de cette illumination”⁴⁶.

Maar als MALEVEZ de psychologie van het geloof langs deze lijnen wil ontwikkelen, dan kan men zich terecht met R. AUBERT⁴⁷ afvragen of een dergelijke uitleg nog wel de katholieke, vaticaanse geloofsopvatting strikt kan handhaven. Is op die manier de „ratio formalis objecti fidei” nog wel het gezag van de Openbaringsgod? Geeft de gelovige zich zo eigenlijk niet gewonnen op grond van het getuigenis van de Kerk over zijn bovennatuurlijke bestemming, niet als gewaarborgd door God, maar „comme un attrait absolument impérieuse”?⁴⁸ MALEVEZ stelt zich zelf deze vraag en beantwoordt ze ontkennend door erop te wijzen, dat God ook getuigt (testimonium) precies omdat Hij hier is „Dieu saisi indistinctement comme principe et terme d'un attrait intérieur impératif”, zodat het zich gewonnen geven aan een uitwendig getuigenis, gedreven door dat inwendige affect, niet minder is een zich gewonnen geven aan het getuigenis van God „intérieurement, il est vrai, et mystiquement notifié”⁴⁹.

Wellicht neemt men genoeg met een dergelijk antwoord voorzover het precies aansluit bij de objectie. Maar dan blijft er de o.i. toch altijd nog uiterst belangrijke vraag: kan men zich neerleggen bij een dergelijke „affectieve” interpretatie van het revelatiemoment? Men staat voor een dilemma: ofwel het (natuurlijke) verstand reageert op een ingestort affect en aldus blijft het fundamentele en beslissende moment verstandelijk, ofwel dit fundamentele moment ligt in dat affect. De keuze voor het laatste is duidelijk vermits de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad in het eerste

⁴⁵ Un pur désir infus de conformer notre pensée à la Vérité première... et que nous saisissons obscurément comme venant de lui. Croire c'est — par la grâce d'ailleurs encore — s'abandonner volontairement à cette sollicitation divine éprouvée, „à cette finalité consciente”, et, par la force de cet abandon, dire oui à l'enseignement de l'Eglise. Malevez, l.c., p. 533.

⁴⁶ De la Taille, l.c., p. 275.

⁴⁷ R. Aubert, Le problème de l'acte de foi, p. 612.

⁴⁸ Malevez, l.c., p. 534.

⁴⁹ Ibidem, p. 538, noot.

geval wel al te zeer in het gedrang komt. Doch dan menen we toch tegen een dergelijk zwaar accent op het affectieve protest te mogen aantekenen, niet op de eerste plaats uit trouw aan een systematische gedachte, maar op grond van een traditionele interpretatie van het revelatie-begrip. Of, met deze consequenties voor ogen, de gedachten van MALEVEZ een vooruitgang betekenen op ROUSSELOT, valt minstens te betwijfelen.

Artikel IV

R. Aubert. Zijn problematiek en zijn „werkhypothese”

In onze inleiding hebben we aangegeven in welke verhouding onze studie staat tot het grote werk van ROGER AUBERT: *Le problème de l'acte de foi*. Veronderstellen en ontlenen we enerzijds veel aan zijn rijke en gevarieerde weergave van grote stukken geschiedenis van de geloofstheologie, anderzijds zijn we ons terdege ervan bewust, dat het persoonlijke standpunt van de schrijver op menige bladzijde van het historisch gedeelte van zijn boek zijn invloed heeft doen gelden. Een nadere bestudering van het geheel bracht ons tot de overtuiging, dat eigenlijk zijn Leuvense magisteriaats-dissertatie gedragen wordt door één of, als men wil, enkele persoonlijke ideeën, die, jammer genoeg, niet altijd de historicus de vrije hand gelaten hebben. Elders zal nog opgemerkt worden, dat alleen al de opbouw — stofkeuze en stofindeling — hiervan het bewijs leveren. In een als zodanig werkelijk brillante bespreking van het boek van AUBERT heeft TH. DEMAN O.P. eigenlijk met een paar woorden de problematiek van de geloofsdaad, zoals AUBERT deze gepousseerd heeft met het zo juist gesignaleerde gevolg, samengevat: „Le problème de l'acte de foi consiste, nous est-il dit, en la conciliation de trois caractères dont il semblerait que chacun dût exclure les autres: la foi est *fondée en raison*, elle est *libre*, elle est *supernaturelle*”¹. Zoals reeds gezegd constateert ook DEMAN de invloed van de persoonlijke opvattingen van de auteur op zijn historisch werk en als de „pensée maîtresse” die zeer duidelijk leiding gegeven heeft, noemt hij de bezorgdheid voor de affectieve geladenheid van de geloofsdaad, waarmee de schrijver krachtig reageert op een volgens hem belangrijk tekort bij meerdere theologen².

¹ Th. Deman O.P., Sur le problème de l'acte de foi, D. Th. (Frib.) 1946 (bnd. 24), p. 214-235. Het citaat is te vinden op p. 214 (curs. van ons).

² Une pensée maîtresse anime l'ouvrage. Elle s'exprime dès l'abord et elle s'affirme jusqu'au bout. M. Aubert estime que trop de théologiens du passé, quoique non ceux-là qui représentent le plus fidèlement l'authentique tradition chré-

Dat men op deze manier het werk van AUBERT het best verstaat en zijn goede en zwakke zijden het dichtst benadert, is met behulp van passages en citaten uit het betreffende boek op veelvuldige wijze te illustreren. DEMAN heeft in enkele bladzijden hieraan op scherpzinnige wijze aandacht besteed³. Vooral de interpretatie van S. THOMAS schijnt onder de „parti pris” van de schrijver nogal geleden te hebben aan objectiviteit en juistheid, doch elders zullen we nog in de gelegenheid zijn, ook hierop terug te komen.

De problematiek zelf, voorzover ze geformuleerd wordt rond die drie karakteristieke eigenschappen van het geloof, geeft reeds volop aanleiding tot bezwaren. Vroeger wezen we al op de twee spanningen, die AUBERT bijzonder blijken te intrigeren: de verhouding resp. tussen geloofwaardigheids-zekerheid en geloofsvrijheid en tussen die zekerheid en de wezenlijke bovennatuurlijkheid⁴. Hij is werkelijk ervan overtuigd, dat de vrijheid van het geloof niet kan samengaan met een eventueel volstreckte (natuurlijke) zekerheid van het „factum revelationis”, en dat deze zekerheid ook de substantiële bovennatuurlijkheid te niet doet, omdat het geloof hiermee de „demonstratio credibilitatis” binnen zijn motivering zou betrekken. In het algemeen zou men kunnen zeggen, dat het zeer juist is, deze drie polen tot scharnieren van de geloofs-problematiek te maken, ofschoon de verhouding vrijheid-bovennatuurlijkheid eigenlijk een algemeen probleem schijnt te zijn. Dat deze verhouding echter in het geloof geheel eigen aspecten heeft, komt omdat het geloof gesubjecteerd is in het verstand, dat zelf zeer bepaalde eisen stelt omtrent het al dan niet toegelaten zijn van wilsinvloeden. Doch wellicht is het toch juister, de spanningen tussen die „drie polen” te zien als één probleem. Zoals we reeds meermalen opgemerkt hebben, heeft het grondprobleem van alle geloofstheologie betrekking op de consonnantie van het kenniselement en de affectiviteit. Dat men echter zijn onderzoekingen *aanvangt* met het onderscheid van de drie factoren: genade, vrijheid en zekerheid is te begrijpen en misschien wel de enig juiste weg; maar wanneer men óók in zijn conclusies nog deze drie factoren blijft onderscheiden, geeft dit toch te denken omtrent de opvattingen van de betreffende theoloog over het geloof en zijn vooronderstellingen. Maar alvorens

tienne, ont outré la part de la raison dans la foi. Ils ramenaient cet acte aux proportions d'une conclusion tirée doctement de prémisses quasi nécessaires. Ils avaient donc toutes les peines du monde à sauvegarder le caractère surnaturel de la foi et ils méconnaissaient les riches éléments affectifs dont est chargé cet acte éminemment religieux. Contre cette position, M. Aubert réagit de toutes ses forces. Il entend que la foi soit substantiellement surnaturelle et qu'elle émane des profondeurs de la volonté. Th. Deman, l.c., p. 215.

³ Th. Deman, l.c., p. 216-224.

⁴ Zie boven art. 2, noot 36.

ons hierover definitief uit te spreken, dienen we eerst vast te stellen langs welke weg AUBERT tot zijn conclusies komt.

Bijna hadden we gezegd, dat AUBERT de gemakkelijkste weg heeft gekozen. Waar er drie factoren zijn „dont il semblerait que chacun dût exclure les autres”, daar kan natuurlijk door eliminatie van een of twee de rust en „harmonie” hersteld worden. De andere weg is de consequent volgehouden affirmatie van die drie factoren en het oplossen van de daardoor zich opdringende vraagstukken. Nu mag men inderdaad niet beweren, dat AUBERT de gemakkelijkste weg gekozen heeft, want zijn visie op het geloof is met niet minder zorg uitgewerkt en heeft met niet minder zeer complexe moeilijkheden te kampen dan de tweede.

Op historische gronden meent AUBERT de stelling dergenen, die een volstrekte zekerheid omtrent de geloofwaardigheid, voorafgaand en los van het geloof, voorstaan, te mogen betwijfelen. Volgens hem is een dergelijke opvatting van betrekkelijk recente datum en wordt ze niet gevonden bij de grote scholastici van de 16e en 17e eeuw en nog veel minder in de Middeleeuwen, zeker niet bij S. THOMAS⁵. Het gaat er nu niet om, of in de praktijk deze zekerheid zonder de genade vaak voorkomt en welke *in concreto* de graad en de aard van die zekerheid is — het gaat hier om de principiële vraag. En wij geloven, dat AUBERT hier de theologische traditie niet geheel objectief behandeld heeft. Vooreerst dient men bij de lezing van bepaalde teksten zich terdege af te vragen, of daardoor een antwoord gegeven wordt op de principiële vraag dan wel of het gaat over praktische aspecten. Vervolgens kan men o.i. zeker niet beweren, dat b.v. S. THOMAS niet meer dan een z.g. „*opinio vehemens*” betreffende de geloofwaardigheid mogelijk zou achten⁶. Maar veel beslissender is i.c. het antwoord op de vraag, waarom AUBERT eigenlijk zo bang is voor een dergelijke volstrekte zekerheid. Waarom meent hij, dat zij afbreuk doet aan de bovennatuurlijkheid (en de vrijheid) van het geloof? Omdat hij te weinig het voorwerp van deze geloofwaardigheidskennis en van de eigen-

⁵ Aubert, p. 739: Cette conception de la crédibilité, que l'on considère souvent aujourd'hui comme traditionnelle, est, en réalité, récente. Michel de Elizalde semble avoir été le premier à affirmer, en 1662, qu'il est possible d'avoir l'évidence du fait de la révélation grâce à un raisonnement basé sur les motifs de crédibilité et excluant toute possibilité d'erreur. Telle n'était pas l'opinion des grands scolastiques des XVIe et XVIIe siècle. Vgl. *ibid.*, p. 740: Pareille conception prudentielle de la crédibilité, même spéculative, bien qu'elle n'ait été élaborée qu'au XVIe siècle, se retrouve cependant déjà chez les théologiens du XIIIe siècle. L'*opinio vehemens* que peut procurer, d'après S. Thomas, la considération des miracles ou autres signes, n'est autre que cet état de certitude intermédiaire entre la science et l'opinion, engendré par la crédibilité.

⁶ Zie boven art. 2, noot 36.

lijke geloofskennis formeel onderscheidt. Als men dit onderscheid observeert, zijn er weliswaar nog lastige vragen te beantwoorden en zal vooral de concrete, psychologische realiteit aan het woord gelaten moeten worden, maar de bovennatuurlijkheid van het geloof komt niet in gevaar. Wij zijn het met TH. DEMAN⁷ eens, dat AUBERT te weinig — ook als zienswijze van S. THOMAS — geobserveerd heeft, dat de geopenbaarde waarheid als geloofd een specifiek andere „ratio formalis” heeft dan de als „geloofwaardig” erkende waarheid. In dit opzicht moeten we dus eigenlijk bij AUBERT dezelfde fout constateren als bij de theologen van de 18e en 19e eeuw, waaraan hij zo goed als stilzwijgend is voorbijgegaan, omdat zij volgens hem de geloofstheologie hebben laten verstarren. Maar merkwaardig genoeg — in dit verband althans — blijkt uit héél zijn werk een besliste reactie tegen de grondstellingen van de analysis-theologie.

Dat AUBERT ondanks deze fundamenteel onjuiste opvatting van de geloofwaardigheid in haar verhouding tot de eigenlijke geloofskennis toch zijn besliste oppositie tegen de analysis-theologie heeft kunnen handhaven, brengt ons tot het tweede karakteristieke punt van zijn theologische visie op het geloof: de sterke voorkeur voor het affectieve element in het geloof. En eigenlijk drukken we ons al meteen te zwak uit; men zou inderdaad kunnen spreken van een affectieve interpretatie van de geloofsgenade bij AUBERT. Ook hier moeten wij tot onze spijt dezelfde bezwaren uiten tegen bepaalde historische interpretaties van AUBERT: zijn persoonlijke opvattingen zijn daaraan niet vreemd gebleven. Om ons alweer alleen maar tot de behandeling van S. THOMAS' opvattingen te beperken: een bredere behandeling van het geloofstractaat in de *Summa Theologica*, waarbij meer rekening gehouden wordt met de gehele opzet en de samenhang van bepaalde details, moet o.i. wel leiden tot het tegendeel van de affectieve interpretatie, die AUBERT met een beroep op S. THOMAS voorstaat. Dat overigens de zaken niet zo ongenueanceerd liggen als uit de voorgaande opmerking misschien schijnt, zou alleen al hieruit bewezen kunnen worden, dat de engelachtige leraar zijn opvattingen inzake de verhouding van willen en kennen in het geloof in de loop der jaren belangrijk gewijzigd heeft, waardoor hij van een inderdaad meer affectieve interpretatie van het geloof komt niet tot het andere, zo men wil „rationalistische” uiterste, maar tot een psychologie van het geloof, waarin de affectieve elementen hun eigen waarde krijgen en behouden, terwijl toch de geloofsgenade strikt als een „gratia intellectualis” opgevat

⁷ Th. Deman, l.c., p. 217-218.

wordt ⁸. Merkwaardigerwijze vindt men daarvan niets bij AUBERT. Wij gaan overigens hierop thans niet nader in, omdat dit later nog wel ter sprake komt.

AUBERT zelf maakt er geen geheim van, dat zijn voorkeur voor de affectieve interpretatie van het geloof rechtstreeks verband houdt met zijn boven al beschreven en o.i. ongemotiveerde vrees voor de zekere geloofwaardigheidskennis. Als het geloof, zo vraagt hij zich af, steunde op een dergelijke kennis, dan zou het niet intrinsiek bovennatuurlijk kunnen zijn en dan zou het zelfs geen goddelijk geloof zijn. Men zou niet kunnen spreken van een theologische deugd in de ware zin van het woord. Men zou nog kunnen trachten het een en ander te redden door een zekere bovennatuurlijke kennis in het geloof als noodzakelijk te stellen, inzover men het geopenbaarde karakter van de geloofswaarheid natuurlijk motiveert, doch dank zij precies de geloofsgenade de zekerheid ontvangt, dat God zelf ons Zijn Openbaring geschonken en betuigd heeft: „C'est, si l'on veut, l'autorité de la révélation divine conçue d'une manière générale” ⁹. Terecht voegt AUBERT echter hieraan toe, dat men daarmee werkelijk niet veel verder komt. Om de intrinsieke bovennatuurlijkheid van het geloof theologisch staande te houden, moet men wel een zekere bovennatuurlijke experientie als fundament ervan aanvaarden. Doch het is de taak van de theologie de eigen modaliteiten van deze experientie te beschrijven. Met zorg stelt AUBERT vast, dat, wil men bij dit bovennatuurlijk motief van het geloof ook inderdaad nog van „geloven” spreken, men wel heel goed rekening dient te houden met de analogische zegging. Met instemming citeert hij PETRUS OLIVI: „Non est intelligendum quod alicui locutioni factae a Deo fides principaliter innitatur nisi pro quanto innititur ipsi Deo et eius luci et imperio in illa locutione se quantum est ex se efficaciter exhibenti” ¹⁰. Geloven is altijd indirect, geloven veronderstelt *mediatie*, geloven is „ex auditu”. Doch het bereiken van het bovennatuurlijke geloofsmotief (*auctoritas Dei revelantis*) is dan ook niet geloof in dezelfde zin, tenzij men wil vervallen in de theorie van SUAREZ, die een beroep doet op het mysterie maar in feite theologisch niets anders dan een vicieuze cirkel geconstrueerd heeft. OLIVI zelf meent dat men recht heeft van

⁸ Vgl. ook Deman, l.c., p. 216 vv. O.a.: Pour le dire aussitôt l'auteur nous paraît avoir trop tiré Saint Thomas dans le sens d'une conception volontariste de la foi... D'un ouvrage à l'autre Saint Thomas a indubitablement accentué la nature intellectuelle de la foi. Non qu'il la ramène à cette notion prosaïque et pauvre dont M. Aubert a raison de ne vouloir à aucun prix. Mais précisément il est possible de définir la foi en termes d'intelligence sans porter atteinte au concours de la volonté et à la nécessité de la Grâce (p. 217).

⁹ Aubert, o.c., p. 722-723.

¹⁰ Vgl. *ibid.*, p. 727.

„geloven” te spreken, waar het gaat over „*in niti locutioni factae a Deo*” omdat men God zelf raakt *in en door* de prediking.

Dat alles is nog vaag en AUBERT ziet dan eigenlijk in de niet-versterkte geloofstheologie ook één grote lijn een nadere bepaling van dit bovennatuurlijke vatten van het geloofsmotief. En men kan de vele pogingen samenvatten volgens twee types, zegt hij · ofwel men verstaat dit moment als een zich min of meer intuïtief bewust worden van het goddelijk karakter van de geloofswaarheid, ofwel men denkt aan een soort mystieke ervaring van een goddelijk getuigenis in het innerlijk leven van de gelovige. Hijzelf kan moeilijk een keuze maken tussen beide types van oplossing en is ook van mening, dat ze elkaar eerder aanvullen ¹¹.

Wij willen nu proberen, in het kort maar toch zo nauwkeurig mogelijk de analyse weer te geven, die AUBERT bij wijze van „werk-hypothese” maar zeker ook als samenvatting van zijn eigen opvattingen neergeschreven heeft ¹². God als laatste Doel van 's mensen leven inspireert, door een bovennatuurlijke invloed op zijn wil, de mens tot een verlangen, Hem te zien in Zichzelf en in Zijn werken van Schepping en Verlossing en Hem voluit te beminnen. Het geloof wordt dan gezien niet alleen als een kennis van de wegen en middelen, die moeten leiden tot dat Doel, maar ook en vooral naar zijn eigen innerlijke zin en betekenis · begin te zijn van die volkomen eenheid van kennen en willen met God ¹³. In deze houding wordt het zich overgeven aan een, zij het ook duistere Openbaring Gods erkend als een waarde, die de mens naar zijn diepste wezen aanspreekt. Bovendien zal vaak direct of indirect de goddelijke oorsprong van de zo juist bedoelde wil-neiging erkend worden ¹⁴. Zo is de mens uitgerust en bereid om Gods Waarheid aan te hangen en tot middelpunt van zijn leven te

¹¹ Saisie directe du caractere divin du message a croire ou perception quasi-mystique d'une attestation divine a l'interieur de l'âme, auquel de ces deux systemes faut-il donner la preference? . Le plus souvent, d'ailleurs, les deux points de vue en question sont plutot complementaires qu'opposes, car il faut eviter de penser qu'il soit indispensable de donner une analyse identique de la foi au surnaturel et de la foi au systeme catholique, par laquelle la premiere doit normalement se preciser Aubert o c p 729-730

¹² Aubert, o c, p 730 vv

¹³ La foi, en effet, n'est pas seulement un acte meriteux par lui-meme en donnant la connaissance des voies et moyens a mettre en oeuvre pour meriter le salut, elle est aussi un moyen non-heterogene, une premiere etanche du prototype final vers lequel elle est orientee, puisqu'elle permet de connaitre deja, a travers le miroir des formules dogmatiques, quelque chose de la vie intime du Dieu beatifiant et de son oeuvre dans le monde, et puisqu'elle implique un debut d'amour qui appelle la charite comme son epanouissement normal Ibid, p 730

¹⁴ Hiermee geeft Aubert dus in zijn analyse plaats aan beide types van oplossing, die hij in de theologie meent aan te treffen (zie noot 11)

maken¹⁵. Waar treft de mens nu echter precies Gods Woord? Hier sluit AUBERT zich aan bij dat andere gegeven, dat hij in de theologie ontmoet heeft: een zekere bovennatuurlijke intuïtie van het „factum revelationis”, het „fait de l’Eglise”, of om het door AUBERT zelf aangehaalde woord van Kardinaal DECHAMPS te gebruiken: „C’est la proposition de l’Eglise marquée au front du grand signe de sa mission”¹⁶. Het is echter wellicht beter, hier iedere zinspeling op een apologetische *formulering* achterwege te laten. Het gaat immers zeker niet om een beredeneerde kennis, hoe vluchtig dan ook; het is een directe, intuïtieve erkenning van God in de realiteit van de H. Kerk¹⁷.

Nu mag men zich bij het begrijpen van deze „werk-hypothese” zeker niet vergissen. De eerste indruk zou kunnen zijn, dat de affectieve houding t.o.v. God als het zich openbarende en zich reeds enigszins gevende hoogste Doel meer voorbereiding en dispositie is op het eigenlijke geloofsmoment: de intuïtieve erkenning van God in de realiteit van Zijn Kerk. Bij nader toezien blijkt dit echter geenszins het geval. Dit is al hieruit duidelijk, dat de *gehele* werkhypothese van AUBERT er is om de bovennatuurlijke perceptie van het eigenlijke geloofsmotief theologisch-psychologisch nader te verklaren. Door Gods „inspiratie” van de wil (om hetzelfde woord van AUBERT nogmaals te bezigen) is de gelovige in staat, de Zich openbarende God in de Kerk te ontmoeten. En hier precies ligt het fundamentele punt, waartegen wij menen ernstig bezwaar te moeten maken.

We dienen echter eerst nog op een bepaald punt helderheid te scheppen. Metterdaad heeft AUBERT zich afgevraagd of de psychologische analyse van het geloof, die zo’n grote waarde hecht aan het „quasi-mystieke” moment niet in conflict zou moeten komen met het gezags-idee („ik geloof, omdat God het geopenbaard heeft en

¹⁵ Sous l’action de ce dynamisme puissant, déclanché non par des considérations rationnelles mais par une impulsion divine, consciente ou non, le croyant est prêt à mettre au centre de sa vie intellectuelle toute affirmation qui lui apparaîtra comme révélée, et y adhérer avec une fermeté qui repose donc directement sur l’action surnaturelle de Dieu. Ibid., p. 731.

¹⁶ Ibid., p. 732.

¹⁷ N.a.v. een zinsnede uit het werk van Aubert („Il ne s’agit pas de croire *parce que l’Eglise le dit*, mais *parce que Dieu, manifesté actuellement par l’Eglise, le dit*” — p. 736) zegt Deman: „Ces dernières formules sont excellentes. Elles disent bien que le motif de la foi est Dieu comme auteur d’une révélation. Et que Dieu soit perçu dans l’Eglise, c’est une voie d’accès à la révélation dont on ne peut aussi qu’être d’accord”. (Deman, l.c., p. 229).

Vgl. Aubert, o.c., p. 734: Lorsqu’on constate sur le visage de quelqu’un la bienveillance ou la désapprobation, on ne considère pas ces signes du visage comme un motif ultérieur, mais comme un simple moyen d’atteindre immédiatement la cause dans ses effets sensibles.

de H. Kerk het te geloven voorhoudt"). Terecht waarschuwt hij voor het niet denkbeeldige gevaar, dat men hier een tegenstelling schept, waardoor *beide extremen* even onjuist als on-theologisch zouden worden¹⁸. Er is echter in dit verband nog een, overigens niet minder belangrijke vraag. AUBERT deed een zeer gelukkige greep, toen hij de voorkeur gaf aan de term „*expérience spirituelle*” boven „*émotion religieuse*”, die inderdaad wel wat pejoratief en misleidend is¹⁹. Maar moet men niet zeggen, dat een dergelijke „*expérience*” moeilijk te verenigen is met de schriftuurlijke en traditionele gedachte: *fides ex auditu*? Volgens AUBERT, en o. i. zeer terecht, zijn beide zeer goed met elkaar te verzoenen²⁰. Dit houdt tenslotte rechtstreeks verband met wat hij enkele bladzijden eerder in zijn boek heeft opgemerkt over het gevaar enerzijds van een te zwaar „*dogmatisme*” (sommige, gelukkig steeds meer achterhaalde apologetische methoden trachten de dogmata stuk-voor-stuk aannemelijk te maken en achten zich al heel progressief, wanneer de samenhang wordt onderstreept — liefst nog als een apologetische bewijsgrond te meer) en anderzijds het gevaar, dat men het geloof opvat als een a-dogmatische, religieuze ervaring²¹. O. i. kan men derhalve geen bezwaar maken tegen de theorie van AUBERT, als zou hij het dogmatische revelatiebegrip in gevaar gebracht hebben. Een van de steunpunten van zijn theorie is juist de noodzakelijkheid van een openbaring, waar het, overeenkomstig de formule van het Vaticanum, gaat over waarheden, die gekend kunnen worden „*non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*”. De problemen, waarop de theorie van AUBERT betrekking heeft, liggen juist *binnen* dit dogmatische revelatiebegrip. Wanneer de mens komt te staan voor deze bekendmaking van nieuwe waarheden en hij deze waarheden aanvaardt op gezag van God, dan dient men zich af te vragen, hoe men dit motief, Gods gezag, erkent. En het

¹⁸ Peut-être ici, comme en tant d'autres questions, un certain exclusivisme a-t-il été néfaste, les deux positions se sont durcies en des extrémismes outranciers, au lieu de chercher à se concilier en mettant chaque élément à la place qui lui revient. Essayons brièvement de délimiter les termes du problème et de montrer que, s'il est indispensable de maintenir à l'autorité de la parole divine la place centrale qui lui revient comme motif formel de la foi, il n'est nullement impossible d'envisager également pour la foi une pénétration plus immédiate et plus intrinsèque de son objet. Aubert, o. c., p. 703.

¹⁹ Le mot „*émotions religieuses*” est un peu péjoratif et évoque trop exclusivement les réactions de la sensibilité, il serait préférable de parler d'une certaine expérience spirituelle dans laquelle on réalise, à des degrés plus ou moins forts, quelque chose de la valeur religieuse éminente du christianisme et des relations vécues qu'il établit entre l'âme et Dieu. Aubert, o. c., p. 705.

²⁰ Men leze Aubert, o. c., p. 707 vv.

²¹ Aubert, o. c., p. 699 vv.

antwoord op deze vraag kan men niet zoeken dan binnen het geloof in die dogmatische waarheden. Maar zo is er, zegt AUBERT terecht, nooit enig bezwaar gemaakt van de zijde van het kerkelijk leergezag, tegen een theorie, die hier een beroep doet op een onmiddellijke, bovennatuurlijke perceptie²².

Wij hebben *expressis verbis* deze elementaire opmerkingen willen maken, omdat o a. TH. DEMAN in zijn reeds meermalen vermelde kritische bespreking van de studie van AUBERT enkele bladzijden heeft neergeschreven, waarin hij als zijn mening uiteenzet, dat een theorie als die van AUBERT het eigen type van de geloofskennis verwaarloost²³. Hij plaatst zich tegenover de fundamentele stelling, dat het geloof alleen dan bovennatuurlijk is, als het geloofsmotief bovennatuurlijk gevat wordt. Hij is het hiermee niet eens, omdat die bovennatuurlijkheid nog helemaal niet betwijfeld behoeft te worden, als men langs natuurlijke weg het feit van Gods openbaring heeft vastgesteld. „Supposons acquise chez un homme la demonstration du fait de la révelation. Qu'à partir de là, il croie · dirons-nous que sa foi est déterminée par un motif rationnel?“, aldus DEMAN. Het zou in dit verband wellicht overbodig zijn, hierbij lang stil te staan, wanneer uit het vervolg niet zou blijken, dat DEMAN ervan overtuigd schijnt, dat in de theorie van AUBERT het geloofs-type is verloren gegaan. Volgens hem dient men voorop te stellen, dat het motief van het geloof, *per se*, dient gezocht te worden in de kennis van degene, op wiens gezag men een — hoe dan ook — verborgen waarheid aanneemt²⁴. Wij zijn volkomen accoord met DEMAN. Alleen vragen we ons af, waarom hij de aanvaarding van een waarheid, op gezag van iemand, wiens spreken en betrouwbaarheid men met natuurlijke kenmiddelen heeft vastgesteld, eigenlijk nog geloof noemt. Zou men volgens DEMAN hier niet evenzeer moeten zeggen, dat het „motief“ gevonden wordt bij degene die „gelooft“? Wij verwonderen ons over deze logische inconsequentie, omdat ze noodzakelijk is, zolang er geen onderscheid gemaakt wordt tussen het motief en de kennis van dat motief; en dit onderscheid is bij

²² Mais ce point essentiel une fois établi, il est tout aussi important de bien se rendre compte que l'Eglise n'a jamais interdit de penser que le motif même de la foi, l'autorité de la révelation divine, puisse faire l'objet d'une certaine perception surnaturelle immédiate, et qu'elle n'a jamais exclu non plus la possibilité pour les fidèles d'une expérience confuse de la vérité de certains dogmes, même de façon commune Aubert, o.c., p. 709

²³ Th. Deman, D. Th. (Frib.), 1946 (bnd. 24), p. 229 vv

²⁴ Le croyant adhère à une vérité dont il n'a pas l'évidence. Or un tel assentiment de soi, et selon sa structure nécessaire dans l'intelligence, cherche et requiert un motif chez celui qui a révélé la vérité dont il s'agit. Il est très important d'observer que la foi ne cherche pas son motif du côté de celui qui croit. La est toute la différence entre croire et savoir Deman, l.c., p. 230

DEMAN volkomen afwezig. O.i. is het duidelijk, dat men in het geval van iemand, die het spreken en de betrouwbaarheid van zijn „zagsman” natuurlijkerwijze heeft kunnen vaststellen, wel spreekt van een „geloof”, maar niet van een „bovennatuurlijk” geloof. Het eerste hangt af van het motief, en dit wordt in dit geval in de „zagsman” gevonden; het tweede hangt af van de kennis van dit motief en deze is volkomen natuurlijk. DEMAN heeft niet het recht om tegen de theorie van AUBERT op te merken, dat de eigen structuur van de geloofskennis er niet gehandhaafd is, aangezien die theorie betrekking heeft, niet op het motief van het geloof, maar op de kennis van dit motief. Hij besteedt verder nog enige bladzijden aan het z.i. enige juiste type van oplossing, waaraan echter die van AUBERT niet beantwoordt. De bovennatuurlijkheid van het geloof kan alleen maar verantwoord en geëxpliciteerd worden volgens de bovennatuurlijkheid van het object²⁵. Volgens ons is een theologische bewijsvoering voor de bovennatuurlijkheid van het geloof „ex objecto”, waarvan ook GARRIGOU LAGRANGE²⁶ de grote kampioen is, niet mogelijk... omdat het bovennatuurlijk geloof een dergelijke bewijsvoering juist niet toelaat. Gods gezag bepaalt het geloofskarakter van onze kennis van de geopenbaarde waarheid. Moet men echter niet zeggen, dat Gods gezag evenzeer motief is van het geloof, als dat gezag op louter natuurlijke gronden is vastgesteld? Wij zijn geenszins van mening, dat er geen specifiek verschil en *dus* geen verschil „ex objecto” zou zijn tussen het natuurlijk en bovennatuurlijk geloof, maar men vervalt noodzakelijkerwijze in aequivocatie, als men vandaaruit het een en ander theologisch wil bewijzen. Daarom is men aangewezen op een ander uitgangspunt: de *kennis* van het geloofsmotief. Nu meent DEMAN, dat, wanneer men de bovennatuurlijkheid van het geloof afhankelijk stelt van de bovennatuurlijkheid van de kennis van het geloofsmotief (hetgeen toch de opzet van AUBERT's theorie is), men eigenlijk niets anders doet als wat de „rationalizerende” theologen gedaan hebben: het geloofsmotief binnen de mens zelf zoeken²⁷. Wij

²⁵ Dans le cas maintenant où celui qui révèle est Dieu, donc un esprit excédant notre esprit, la foi inévitablement se constitue comme surnaturelle. Elle adhère à des vérités par rapport auxquelles un esprit créé n'a pas de proportion; elle le fait au nom d'une parole et d'une science qui ne sont pas de notre monde. La thèse de la surnaturalité substantielle de la foi est toute liée à l'idée de proportion que nous venons d'avancer, supposé correctement comprise la notion de foi... Deman, l.c., p. 231.

²⁶ Zie boven p. 53.

²⁷ Au fond M. Aubert cherche encore le motif de la foi dans l'homme. Il garde cette ressemblance avec les théologiens rationalisants dont il refuse si énergiquement la position. A la perception rationelle de la crédibilité, il a seulement substitué une certaine perception surnaturelle de Dieu révélant les vérités à croire.

menen, dat het na het bovenstaande wel duidelijk is, dat een dergelijke kritiek AUBERT zeker niet treft, althans niet overeenkomstig de bedoelingen van DEMAN.

Wel kan en moet men o.i. bezwaar maken tegen bepaalde uitlatingen van AUBERT, waarin die bovennatuurlijke intuïtie „motif secondaire” genoemd wordt²⁸. Dit wijst er op, dat DEMAN toch in zekere zin gelijk heeft, als hij vaststelt, dat AUBERT het motief zelf van de geloofsdaad zoekt in de gelovige. Wij hebben echter de kritiek van DEMAN in het algemeen en dit punt goed willen onderscheiden, omdat naar onze mening AUBERT hier op een allerbelangrijkst en beslissend punt tekort schiet, ofschoon het type van oplossing (bovennatuurlijke, intuïtieve perceptie van het geloofsmotief) *per se* nog geen afbreuk doet aan de eigen structuur van de geloofskennis als zodanig. Er is dus volgens AUBERT een persoonlijke, bovennatuurlijke experientie en *op grond daarvan* besluit het betreffende subject zijn geloofsinstemming te geven. Nu spreekt hij veiligheidshalve van een „motif secondaire” om het eigenlijke geloofsmotief te laten zijn wat het is volgens schriftuur en traditie. Maar afgezien nog ervan dat het verband tussen beide motieven zeer duister is²⁹, moet men zeggen, dat hij met dit secundaire motief eigenlijk de baan vrij maakt voor de absolute bewering, die DEMAN meende te moeten aanvallen: het motief wordt gezocht in de gelovige en niet in de persoon, op wier gezag men gelooft. O.i. wordt hiermee nog eens het belang onderstreept van het onderscheid tussen het motief en de kennis van dat motief. Bij AUBERT gaat het nu echter niet over het laatste maar over het eerste en dan is het even verkeerd, het secundaire motief in de gelovige zelf te plaatsen als het primaire. Men zou hier min of meer paradoxaal kunnen zeggen, dat de kennis van het motief nu zelf tot motief gepromoveerd wordt.

Il veut que le croyant expérimente quelque chose de surnaturel en lui, et c'est à cette condition seulement que la foi lui paraît devoir être surnaturel. Deman, l.c., p. 232.

²⁸ B.v.: Une dernière question avant d'aborder le problème capital de la connaissance du motif formel de l'acte de foi: la connaissance expérimentale et quasi-mystique des vérités religieuses, dont il vient d'être question, intervient-elle à titre de motif secondaire dans l'adhésion que le fidèle donne à la doctrine chrétienne? Il me semble que oui, et de plusieurs manières. Aubert, o.c., p. 717. S'il est très bon d'insister sur le fondement objectif que la foi trouve dans l'autorité divine considérée en elle-même, il ne faudrait tout de même pas oublier l'importance qu'il y a, pour le croyant, à prendre conscience de ce que sa foi personnelle repose effectivement sur ce fondement divin. Ibid., p. 560.

²⁹ ... en dehors de ces cas extrêmes (waarbij de persoonlijke experientie een *raison suffisante* verschafft), ces constatations concourent en tout cas avec l'autorité de Dieu pour convaincre l'intelligence de la vérité des dogmes en question et facilitent singulièrement l'adhésion à celle-ci ... Aubert, o.c., p. 717.

Wij raken aan de meest fundamentele reden, waarom de theorie van AUBERT o.i. uiteindelijk niet aanvaardbaar is, wanneer we trachten vast te stellen op grond waarvan AUBERT een dergelijke motivering van de geloofsdaad als oplossing wenst voor te stellen. In het begin van deze paragraaf werd reeds gewezen op de verschillende spanningen in de psychologie van de geloofsdaad, die voor AUBERT het uitgangspunt waren voor zijn problematiek en gedeeltelijk ook een leidraad bij zijn historische en speculatieve onderzoeken. Nu is het minstens merkwaardig, dat hij als titel voor het laatste hoofdstuk van zijn boek gekozen heeft: „Intelligence, volonté, grâce”. Slaagt hij erin de spanningen tussen deze drie polen in een synthese op te lossen en daarmee dit bovennatuurlijke ingrijpen in het licht van de menselijke psyche te expliciteren — hetgeen toch de eerste opdracht is van de theologie van het geloof?

Nadat men gedurende enkele eeuwen de theologische aandacht tē eenzijdig en exclusief besteed had aan het redelijkheid-aspect, hebben de theologen van de laatste halve eeuw de genade en de vrijheid m.b.t. de geloofsdaad in het middelpunt van de belangstelling geplaatst. Zo ongeveer ziet AUBERT de les van de geschiedenis op dit punt. Zijn laatste hoofdstuk wil AUBERT dan ook ertoe laten dienen om enkele lijnen van de geloofspsychologie vast te leggen. Deze geloofspsychologie zal grote en zelfs primaire waarde moeten hechten aan de wil, in de zeer brede betekenis van dit woord³⁰. Welnu, AUBERT meent de volgende algemene conclusie te moeten opstellen: de werking van *verstand*, *wil* en *genade* „n'est pas successive, comme on en donne trop souvent l'impression. Elle est simultanée: *il y a, entre ces trois facteurs, une sorte de circum-incession, qui rend précisément compte du caractère sui generis de la connaissance religieuse*”³¹.

Nu menen wij, dat dit juist niet de visie op „le caractère sui generis” van de geloofsdaad opent en ook niet openen kàn. Het geloof is weliswaar vanouds opgevat als een daad van het verstand, bewogen door de wil. Dat dus de wil een belangrijke en onmisbare rol speelt, staat bij voorbaat vast. Maar hoe meer men zich hiervan bewust wordt, des te meer spitst zich het probleem van het geloof toe tot het vraagstuk van het geloof àls verstandsdaad. Zolang men precies hiervan niet een volledige verantwoording heeft gegeven overeenkomstig de structuur van *dit* vermogen (S. THOMAS

³⁰ Ce terme étant compris dans un sens large, qui est d'ailleurs celui de la scolastique, et qui englobe non seulement les vœux délibérés, mais encore les mouvements spirituels spontanés, les inclinations intellectuelles déterminées par une idée, bref, tout le domaine de l'affectivité spirituelle. Aubert, o.c., p. 758.

³¹ Ibid., p. 758.

noemt als subject van het geloof het *speculatieve* verstand!), kan men met een „circumcession” van verstand en wil weinig anders dan vaag blijven, hetgeen i.c. moet leiden tot fundamentele onjuistheden.

Men zal zijn toevlucht nemen tot constructies als de samenkoppeling van „primair” en „secundair” motief³². Nu behoeft men nog helemaal geen „intellectualist” in de enge en pejoratieve zin van het woord te zijn om hiertegen bezwaar te hebben: dit is nu eenmaal niet de leer van de Kerk. Een commentaar van AUBERT, dat nl. het Vaticanum geenszins de bedoeling had, een in alle opzichten complete geloofstheorie te geven, kan ons niet overtuigen³³. De betreffende uitspraak zelf vraagt van de theoloog een verklaring van de geloofsdaad als een daad van waarheidskennis op grond van Gods gezag. De vluchtige opmerking die AUBERT hieraan toevoegt³⁴, dat nl. het intellectuele motief toch wel reliëf krijgt bij de aanvaarding van de afzonderlijke dogmata, terwijl het affectieve motief bij het „*foi globale à l’Eglise*” zijn taak heeft, brengt ons tot een nadere formulering van onze bezwaren.

De vele auteurs, die AUBERT in dit laatste hoofdstuk met hun suggesties verwerkt heeft, laten precies het zo juist genoemde vraagstuk onbeantwoord. Wij zouden hier willen herhalen wat wij vroeger reeds in soortgelijk verband opgemerkt hebben: ook al bedoelt men de wederzijdse samenwerking van verstand en wil te verdisconteren in de geloofs-theorie met een verwijzing naar de diepere eenheid van deze vermogens in de menselijke persoon, dan is daarmee alleen die diepere eenheid toch nog geen integrerend

³² L’acte de foi est, en effet, un acte d’intelligence accompli sous la motion de la volonté. En tant qu’acte d’intelligence, il doit se fonder sur une raison faisant voir la vérité du jugement d’existence porté sur le dogme: c’est le motif intellectuel de la foi... qui consiste dans l’autorité infaillible de Dieu parlant par l’intermédiaire de l’Eglise catholique; le jugement prudentiel de crédibilité permet déjà de conclure avec une certitude suffisante à la réalité de cette attestation divine. Par ailleurs, en tant qu’il est accompli sous la motion de la volonté, l’acte de foi doit se fonder sur une raison qui le fait apparaître comme désirable et obligatoire; on pourrait la nommer motif volontaire ou affectif de la foi. Aubert, o.c., p. 771. — In een noot merkt hij op, dat hij de term „motif affectif de la foi” ontleend heeft aan p. Dhanis, S.J.

³³ Le concile n’entendait pas, en effet, donner une théorie complète de l’acte de foi, mais seulement réaffirmer les points battus en brèche par le rationalisme moderne... Par conséquent en rappelant que la foi a pour motif formel l’autorité de la Vérité première infaillible, il n’enclut pas comme mobile psychologique une motion de la volonté venant de l’attrait exercé par les Biens surnaturels révélés. Aubert, o.c., p. 769, noot 18.

³⁴ Il faut ajouter — et ceci est important aussi — que, si cet attrait joue un rôle considérable lorsqu’il s’agit de donner sa foi globale à l’Eglise, le motif intellectuel „parce que Dieu l’a dit” reprend tout son relief lorsqu’il s’agit de préciser son adhésion à tel ou tel point déterminé de dogme. Ibidem.

deel van de theorie geworden en werpt ze dus geen licht precies op de geloofsdaad als verstandsdaad. Ook de psychologische experientie en de verslagen en verhalen van bekeerlingen kunnen hier niet het laatste woord spreken. Het vraagstuk welks theologische oplossing tenslotte het sluitstuk is van de theologie van het geloof, ligt op een ander plan, al zullen dergelijke gegevens ook hier nog wel (minstens negatieve!) suggesties en confirmaties te bieden hebben.

Ook AUBERT heeft zijn theorie „dynamisch” opgebouwd in de richting van een „*perception surnaturelle du motif de foi*” en we hebben alreeds opgemerkt, dat ook wij een dergelijk type van oplossing voorstaan. Maar als men deze „*perception*” nu niet verstaat als motief doch als integratie van het motief in de menselijke psychologie³⁵, dan moet men toch begrijpen, dat de affectieve experientie hier niet het beslissende woord spreekt noch spreken kan. Want de enige consequentie daarvan is theologisch onaanvaardbaar. En van die consequentie vinden we b.v. iets in de reeds vermelde noot over de resp. functies van het z.g. intellectuele en het affectieve motief. De bekendmaking van Godswege van de dogmatische determinaties is noodzakelijk en onmisbaar omdat geen enkel geschapen verstand Gods geopenbaarde waarheden kan vaststellen of afleiden. De bekendmaking ligt evident binnen het domein van de verstandelijke kennis. Maar wanneer God in de menselijke psychische realiteit tussen beide komt — de eigenlijke geloofsgenade dus, zouden wij zeggen — heeft volgens AUBERT het affectieve motief een *primaire* functie. Welnu als men openbaring en geloofsgenade op die manier van elkander scheidt of, anders gezegd: als men het z.g. „*secundaire*” motief laat fungeren bij wat o.i. het revelatie-moment is, dan geeft men toch wel het bewijs van een uitgesproken affectieve interpretatie van dit revelatie-moment, ofwel men reduceert de openbaring tot een materiële oorzaak van het geloof. Beide opvattingen zijn theologisch onhoudbaar.

Waar ligt dus het kritieke punt in deze theorie, wanneer wij toch zelf het *type* van oplossing niet wensen te verwerpen? Dit is o.i. gelegen in de interpretatie van de „*perception surnaturelle du motif de foi*” als een z.g. *cognitio per connaturalitatem*, die identiek zou zijn met de *affectieve kennis* die b.v. bij de morele deugden ter

³⁵ Eigenlijk al veel eerder hadden we moeten opmerken, dat de terminologie, ons ingegeven in de loop van het „gesprek” zelf, geenszins onze sympathie heeft. „Motief” heeft in de moderne psychologie een toch wel enigszins andere, minder „objectieve” kleur dan het scholastieke „*motivum*”. En het is juist in deze laatste zin dat wij het hier kunnen gebruiken. *Motivum* in de scholastieke zin behoeft nog helemaal niet te betekenen: bewuste beweeg-reden. Het is veeleer „*objectum formale quo*”.

sprake komt. Wij menen, dat dit begrip van affectieve kennis niet eenzinnig op het bovennatuurlijke geloof van toepassing is. Men kan dit, zonder nu ter plaatse uitvoerig op deze zaken in te gaan, heel eenvoudig illustreren. De affectieve kennis vooronderstelt een affect, een neiging. Wil dus die „perception surnaturelle” ook als affectieve kennis in diezelfde zin uitgelegd worden, dan is daaraan (minstens „natura prius”) een affect voorondersteld. En noodzakelijkerwijze komt men hierdoor uit bij de door ons al meermalen n.a.v. andere auteurs afgewezen thesis van de affectieve interpretatie van het revelatie-moment³⁶.

Wij geloven dan ook niet, dat AUBERT langs deze weg in staat is, de beloften in te lossen, die hij met zijn idee van „circumincision” heeft aangekondigd. „Il y a, en fait, continuelle interaction entre ces trois facteurs” (verstand, wil en genade), zegt hij aan het slot van zijn boek³⁷. Nu komt het ons voor, dat daarmee het probleem van de geloofsdaad niet opgelost wordt. Men moet dieper graven dan het plan van de onderscheiden vermogens. Wanneer men op dit plan de „interaction” typerend en specifiek acht, dan wordt het antwoord op de vraag naar de eigen aard van de geloofsgenade wel zeer moeilijk. En dit antwoord is o.i. tenslotte geen ander dan het antwoord op de probleemstelling betreffende de geloofsdaad. Enerzijds zou men nu zeggen, dat AUBERT in zijn theorie toch kiest voor een sterk affectieve interpretatie van de geloofsgenade, maar anderszijds wordt minstens deze formule weer zeer problematisch, als men ziet hoe hij óók in zijn „conclusion générale” die merkwaardige driedeling handhaaft: verstand, wil *en genade*: „Par conséquent, bien qu'étant un acte foncièrement intellectuel, il requiert *en même temps* l'intervention de l'affectivité intellectuelle *et de la Grâce*, puisqu'on n'est sensible à une valeur que si l'on est tendu effectivement vers elle par l'amour”³⁸.

Nota

R. Aubert en het Concilie van Trente

In het grote werk van R. AUBERT, dat we in het bovenstaande artikel ruimschoots besproken hebben, is het aantal bladzijden, besteed aan de gegevens over het geloof, die voorkomen in de ver-

³⁶ Het zal duidelijk zijn, dat voor ons het woord „affectief” ook niet zonder meer eenzinnig is. De observatie van deze analogie, gelegen binnen de „sens large” van de wil als „affectivité spirituelle”, waarvan Aubert ergens spreekt, (zie boven, noot 30), missen we bij Aubert.

³⁷ O.c., p. 786.

³⁸ Ibidem (cursivering van ons). Vgl. p. 787: Ainsi, à tous les stades de l'acte de foi, l'activité intellectuelle du croyant est sous l'influence de ses tendances

handelingen van de zesde zitting van het Concilie van Trente, betrekkelijk klein ¹. Doch er is nog iets anders op te merken, wanneer men deze bladzijden vergelijkt met zijn in hetzelfde werk voorkomende studie over de Constitutie „*Dei Filius*” van het Vaticaans Concilie ². De keuze van wat AUBERT van Trente wenst te signaleren, staat klaarblijkelijk onder invloed van zijn ruime en — het zij hier uitdrukkelijk gezegd — zeer voortreffelijke onderzoekingen betreffende de arbeid van de Vaticaanse concilievaders en het resultaat hiervan, neergelegd in de genoemde Constitutie. Wat we hiermee bedoelen, zal duidelijker worden, wanneer we er op wijzen, dat AUBERT in zijn „*Conclusion générale*” met duidelijke instemming wijst op een ontwikkeling van het objectieve plan, waarop zich de middeleeuwse geloofstheologie bewoog, naar een meer moderne voorkeur voor de subjectief-individuele en psychologische zijde van het geloofsvraagstuk ³. Ook wij verheugen ons in die toegenomen belangstelling voor een meer psychologische behandeling van het geloof, waarbij we menen te mogen opmerken, dat dit nog geenszins betekent, dat een dergelijke behandeling als zodanig minder *theologisch* zou zijn. Wij kunnen daarom ook geenszins instemmen met de gedachten van P.-A. LIÉGÉ O.P., die in zijn kritiek op het boek van AUBERT ⁴ schrijft, dat de verschuiving van

volontaires; et d'autre part, intelligence et volonté ne prennent l'orientation requise pour aboutir, que parce que la grâce s'est, dès l'origine, insinuée dans notre psychologie et nous „accorde”, nous met en „consonance” avec les réalités divines qui forment le nouveau champ d'action offert par Dieu à nos puissances de connaître et d'aimer.

¹ R. Aubert, o.c., Chap. III : Les interventions du Magistère jusqu'au Concile du Vatican. Art. premier : Le concile de Trente, p. 73-87.

² Chapitre IV : La Constitution „*Dei Filius*” au Concile du Vatican. p. 131-222.

³ S'il faut éviter de considérer comme périmées toutes les considérations des théologiens médiévaux, faites d'un point de vue *plus objectif et plus exclusivement théologique*, il faut, par contre, se réjouir de voir le traité *De Fide* s'ouvrir largement aux problèmes qui posent la caractère raisonnable de l'acte de foi des croyants *individuels*, et le *mécanisme psychologique* de cette adhésion intellectuelle d'un genre spécial. O.c., p. 783 (curs. van ons).

⁴ P.-A. Liégé O.P., *Compte rendu van het werk van Aubert* (eerste ed.), B.Th., t. VII (1943-1946), p. 215-228. B.v. p. 222 : Le déplacement des problématiques médiévale et moderne dans le traité de la foi nous paraît judicieusement caractérisé par l'A. dans le premier chapitre. Sur les deux premiers points : *passage d'un point de vue théologique et objectif à un point de vue apologétique, critique et subjectif et passage d'un point de vue communautaire à un point de vue individualiste*, bien plus qu'à un renouvellement de la synthèse théologique d'un S. Thomas, c'est au développement de savoirs subordonnés à la théologie de la foi proprement dite que nous concluons... Mais l'A. nous permettra de rester réservé sur son souhait d'intégrer notablement plus que ne le fait S. Thomas (au point de parler d'un renouvellement de sa synthèse) le point de vue subjectif et expérimental à la théologie proprement dite de la foi.

de problematiek, zoals AUBERT die voorstelt, met kennis van zaken beschreven is, al staat hij vrij gereserveerd tegenover de opvatting, als zou deze verschuiving aanleiding geven tot een vernieuwing en verrijking van de theologische synthese. Weliswaar komt dat alles ten goede aan de aan de eigenlijke theologie ondergeordende wetenschappen als de apologie, de wijsbegeerte en psychologie van het „fait religieux chrétien”. De eigenlijke theologie van het geloof zal in hetgeen deze wetenschappen naar voren brengen zeer aangepast illustratiemateriaal vinden doch zij zal er tegelijkertijd haar beslissend oordeel over moeten uitspreken. Maar naar het inzicht van LIÉGÉ zal er goed onderscheid gemaakt moeten worden tussen wat AUBERT genoemd heeft een groeiende aandacht voor de subjectieve en experimentele behandeling van de geloofsdaad en een metafysische bezinning op het „type” van de geloofskennis. Van het laatstgenoemde verwacht hij zeer veel, temeer wanneer het gaat om een aansluiting bij het materiaal, dat we hieromtrent reeds bij S. THOMAS aantreffen⁵. Wij hebben echter de indruk, dat LIÉGÉ te spoedig de psychologische en de experimentele behandeling vereenzelvigt. Wanneer men — o.i. terecht — weigert, de experimentele behandeling van het religieuze verschijnsel, i.c. de gelovige mens, rechtstreeks in de theologische synthese op te nemen, dan wordt daarmee nog niets gezegd omtrent de theologisch-psychologische beschouwing. Wanneer pater LIÉGÉ hier de psychologie niet zonder meer zou beperken tot de experimentele psychologie, zou hij ons nog moeten duidelijk maken, wat hij dan wel verstaat onder die „réflexion métaphysique sur le type de connaissance engagé dans la foi”, die volgens hem wèl past in de theologische synthese en zodoende aanleiding zou kunnen geven zo al niet tot een vernieuwing dan toch tot een verrijking van de theologische synthese van het geloof, zoals S. THOMAS ons die gegeven heeft. Bestaat er geen theologische psychologie of anthropologie, analoog met de wijsgerige psychologie, die dan echter ook niet een „savoir subordonné à la théologie” is?

Uit het voorgaande moge blijken, dat we het tot zover geheel met AUBERT eens zijn, wanneer hij de door hem beschreven ontwikkeling in de problematiek van het geloof laat dienen tot vernieuwing van dit deel der theologie. Maar nu voert AUBERT zelf een andere beperking in. En het getuigt toch wel van een zeer bepaalde „point de vue”, wanneer men meent, dat langs deze ontwikkeling het onderzoek zich meer en meer toespitst tot het redelijkheidskarakter van het geloof en men daarnaar dan ook de theo-

⁵ Nous attendrions davantage, pour l'approfondissement du point de vue strictement théologique, d'une réflexion métaphysique sur le type de connaissance engagé dans la foi, déjà remarquablement élaboré par S. Thomas, l.c., p. 223.

logische aard van dit onderzoek bepaalt. Wij willen de geschiedenis geen geweld aandoen en het heeft dan ook geen zin, een dergelijke toespitsing minstens voor een tijdsbestek, dat nu vrijwel afgesloten is, te ontkennen. Dat deze gang van zaken winst voor de geloofstheologie in het algemeen kan betekenen, behoeft o.i. evenmin in twijfel te worden getrokken. Maar het lijkt ons dan toch wel van groot belang, op te merken, dat het hier hoofdzakelijk gaat om een *accent-verschuiving*. En bij dergelijke verschuivingen kan het o.i. somtijds juist zeer vruchtbaar zijn, dat een theoloog, geheel rekening houdend met en gebruik makend van de resultaten van zo'n ontwikkeling, toch het beperkte ervan voor ogen houdt en tracht, het voor het ogenblik wat naar de achtergrond geschoven materiaal thans opnieuw te gebruiken. Deze wel zeer summiere methodische opmerking zou natuurlijk in een ander verband breder uitgewerkt kunnen worden, waarbij rekening zou gehouden worden met de eigen facetten van het theologische gegeven van de ontwikkeling der geopenbaarde leer. Doch dit ligt vanzelfsprekend buiten de lijn van deze regels. Wel willen we ons er uitdrukkelijk rekenschap van geven, dat het in het voorgaande aangeduide een — niet alleen in de theologie — gevaarlijk procédé is, omdat er alle gelegenheid is tot onjuiste interpretaties en vreemde conclusies. Doch anderzijds zal een voorzichtige synthese van de voorhanden zijnde gegevens betreffende de verschillende oriëntaties en gedachten-sferen een onmisbare werkwijze zijn tot verrijking en verdieping van een problematiek met een geschiedenis als die van de geloofstheologie.

AUBERT heeft op een bewonderenswaardige en zeer erudiete wijze de lijnen van het betreffende theologische onderzoek blootgelegd. Hij is echter niet blijven staan bij het werk van de historicus en wil ook als speculatief theoloog de resultaten van de door hem aangegeven ontwikkeling gebruiken. Zijn proeve van synthese wil aansluiten bij die ontwikkeling en welbewust verwerken, wat daarvoor aan nieuwe gedachten naar voren getreden is. Als zodanig kan men de meer doctrinaire hoofdstukken van zijn boek dan ook niet aan een dergelijke kritiek onderhevig achten. Men zou dan hoogstens de veronderstelling kunnen maken, dat een andere werkwijze nog andere resultaten zou opgeleverd hebben. En een kritiek zou hier alleen op haar plaats zijn, wanneer bepaalde gegevens verkeerd geïnterpreteerd waren of wanneer aansluiting gezocht werd bij een ontwikkeling van min of meer twijfelachtige aard. Doch in het algemeen lijkt ons het nauwkeurige en objectieve onderzoek van de betreffende literatuur alsook de theologische toetsing van de verschillende ontwikkelingen aan de „*données traditionnelles*” betrouwbaar.

Toch zouden we, juist met het oog op de tweede soort van deze

theologische zelf-contrôle, als we het zo noemen mogen, een woord van kritiek willen laten horen. We kunnen nl. niet ontkomen, zoals reeds in het begin van het laatste artikel opgemerkt werd, aan de indruk, dat AUBERT zich bij de waardering van sommige momenten der theologische traditie inzake het geloof te veel heeft laten leiden door het „point de vue”, dat hij heeft aanvaard door zich aan te sluiten bij de lijn, die uitloopt op een zeer sterke belangstelling voor de redelijkheid van het geloof. M.a.w., niet tevreden met het louter historische, heeft hij gedaan hetgeen zijn goed recht was als theoloog: een proeve van synthese van oud en nieuw, waarbij echter o.i. de interpretatie van het oude soms niet geheel vrij gebleven is van niet ter zake doende gegevens en opvattingen. We bedoelen daarmee niet zonder meer een „parti pris” van de auteur, die, zeer persoonlijk en subjectief, voor bestrijding vatbaar zou zijn; we hebben eerder op het oog een interpreterende waardering van sommige vroegere stadia der theologische ontwikkeling, waarvan het archimedisch punt gelegen is zo niet in de laatste dan toch in een latere fase.

Een dergelijke werkwijze lijkt ons niet in overeenstemming met een juist verstaan van de waarde der theologische evolutie. Zeker waar verschillende momenten hiervan samenvallen met oecumenische concilies, mag men niet te werk gaan volgens een min of meer naïeve voorstelling der progressiviteit. De dogmatische uitspraken der verschillende kerkvergaderingen dienen toch op de eerste plaats beoordeeld te worden naar hun *blijvende* bijdrage en niet zonder meer zo, dat hun bijdrage beschouwd wordt als impliciet verdisconteerd in hetgeen later is geformuleerd. Het is zeker waar, dat ieder concilie relatief is in die zin, dat zijn uitspraken gezien moeten worden als een re-actie en als een re-formatie t.o.v. een bepaalde tijdstroom of dwaling. Meestal althans zijn de kerkelijke uitspraken op die manier tot stand gekomen. Daardoor is het heel goed mogelijk, dat de uitspraken van het ene concilie algemener van strekking zijn dan die van een ander. Maar het lijkt ons toch wel duidelijk, dat dit niet noodzakelijk samenhangt met de historische progressiviteit.

Het bovengenoemde bezwaar tegen AUBERT heeft juist betrekking op zijn waardering van de geloofstheologie van het Concilie van Trente in afhankelijkheid van zijn waardering voor de desbetreffende leer van de Vaticaanse Kerkvergadering. Het verschil in de waardering van beide komt intussen niet alleen uit in de opmerkelijk kortere behandeling van Trente maar wordt ook uitdrukkelijk gemotiveerd.

Met betrekking tot de reformatorische leer over het „sola fides” merkt AUBERT op, dat hiermee ongetwijfeld gereageerd werd op

het overdreven intellectualisme van vele katholieke theologen op het einde der Middeleeuwen. Zij werden volkomen in beslag genomen door hun zorg voor de orthodoxie van wát ze geloofden en daardoor ging de aandacht voor het geloof als een levensrichting langzaam aan verloren⁶. De godgeleerden hebben wellicht niet onmiddellijk begrepen welk gevaar er school in de eenzijdig-subjectivistische geloofsopvatting van de reformatoren, en de contrareformatorische theologie heeft als zodanig misschien te veel gehamerd op de noodzakelijkheid van de „werken”, juist omdat ze aanvankelijk de historische samenhang van een en ander niet onderkend heeft. In ieder geval heeft het Concilie van Trente daartoe rechtstreeks geen aanleiding gegeven. En wanneer dan ook in het z.g. Justificatie-decreet (zesde zitting) noodzakelijkerwijze het geloof ter sprake gebracht wordt, dan ziet ook AUBERT als een van de voornaamste leerpunten hieromtrent de sterke nadruk, die valt op de *religieuze waarde* van het geloof⁷. Nu geloven we, dat AUBERT de eigen waarde van de leer van Trente althans op dit punt onderschat, wanneer hij de geloofsbeplanning van Trente niet zo hoog aanslaat als die van het Vaticanum, omdat de eerste het geloof *slechts* in zover het in functie staat van het rechtvaardigmakingsproces en dus minder „algemeen” behandelt dan het Vaticaans Concilie. Daarom zou dan ook in de Vaticaanse definitie het element der Heilsbeloften achterwege zijn gebleven⁸.

Het is waar, dat de „plus grande précision” van de Vaticaanse definitie rechtstreeks verband houdt met en het gevolg is van de eis der omstandigheden, een min of meer „ken-kritisch” antwoord te geven op de rationalistische dwalingen van de achttiende en negentiende eeuw: „Toute la pointe de la définition vise donc à distinguer ces deux modes de connaissance en caractérisant avec

⁶ Il y avait sans doute là (nl. in de reformatorische opvattingen over het geloof) une conviction profonde d'une certaine stérilité spirituelle de la foi morte et une réaction compréhensible contre l'intellectualisme excessif de beaucoup de théologiens qui, exclusivement soucieux de l'orthodoxie des croyances, semblaient trop souvent oublier que c'est l'orientation totale de l'homme vers Dieu, qui fait le vrai chrétien. Aubert, o.c., p. 74.

⁷ Il (het Justificatie-decreet) met en lumière le rôle essentiel de la foi à l'origine de la justification et sa valeur religieuse, car la foi du converti n'apparaît pas seulement comme une adhésion de l'esprit à certaines vérités, mais comme la première orientation de l'homme vers le Dieu des promesses, et la vertu permanente de foi infusée dans l'âme au moment de la justification est considérée comme un moyen d'assimilation réelle au Christ. Ibid., p. 86.

⁸ Les différences avec la définition tridentine viennent de ce qu'il agit ici de la foi *en général* et pas seulement de l'acte qui prépare à la justification. Ibid., p. 160 (curs. van ons). Vgl. noot 15: Aussi n'est-il pas fait mention des promesses dans l'objet de la foi. En outre la foi n'est plus caractérisée comme un acte mais comme une vertu, et ceci très consciemment...

exactitude leurs objets formels respectifs" ⁹. Dat daàrom het element der Heilsbeloften achterwege is gebleven, is zeer begrijpelijk. Maar daaruit volgt toch nog geenszins, dat — om het nu maar zo eenvoudig mogelijk te zeggen — voor het geloof, zoals het Vaticanum dit beschouwt, niet zou gelden, wat Trente in een ander verband naar voren gebracht heeft, het heilskarakter nl. en de persoonlijke, religieuze waarde van het geloof. Niemand zal willen beweren, dat AUBERT aan die persoonlijke, religieuze waarde van het geloof is voorbijgegaan. Doch dat men desondanks tegen zijn „*élaboration spéculative*” bezwaren kan inbrengen in zover daar nl. gewezen wordt in een richting van tē subjectief-experimentele aard, vindt wellicht mede zijn oorzaak hierin, dat AUBERT in de beoordeling en de assimilatie van Trente's bijdrage gefaald heeft. Aanwijzingen hiervoor zijn — behalve dan het betrekkelijk geringe aantal bladzijden, besteed aan de studie van Trente in dit verband — het gemak, waarmee AUBERT zich tevreden gesteld heeft met het onderscheid tussen het geloof „in het algemeen” en het geloof als „voorbereidende daad op de rechtvaardigmaking”, en de wijze, waarop het onderscheid tussen de geloofsdaad en de geloofs-habitus gehanteerd wordt. Dat AUBERT dit laatste onderscheid als een scheiding opgevat zou hebben, is wellicht wat te veel gezegd. De manier echter, waarop het probleem van de geloofsdaad gesteld en behandeld wordt, wijst o.i. zeker op een te disparate beschouwing en dit laatste zou ongetwijfeld mede voorkomen kunnen worden door een sterkere synthese van Trente en Vaticanum.

In die zin beschouwen we dan ook de afwezigheid van een uitvoeriger studie van de geloofsopvatting op de zesde zitting van Trente als een ernstig gemis in het werk van AUBERT. Wanneer men een breder-gefundeerd onderzoek wenst in te stellen betreffende de geloofstheologie van Trente, dan staat het bij voorbaat vast, dat de opzet fundamenteel anders zal moeten zijn dan b.v. het onderzoek, dat AUBERT deed m.b.t. het Vaticanum. En de reden daarvan is wel duidelijk: het Vaticaans Concilie behandelde in zijn derde zitting *rechtstreeks* het geloof — hetgeen echter geenszins wil zeggen, dat àlle aspecten van het geloof ter sprake moesten komen. De Trentse vaders daarentegen zagen zich in hun zesde zitting tot taak gesteld, een officieel, katholiek antwoord te geven op het kernpunt van het Lutheranisme, de rechtvaardigmaking. Hierbij moesten zij over het geloof spreken, al was het alleen maar, omdat de nieuwe leer dit deed. We herhalen echter nogmaals n.a.v. de beperkingen, waarmee AUBERT voor Trente genoegzaam meende te mogen nemen, dat de aanleidingen zowel voor Trente als voor het Vaticanum om

⁹ Ibidem.

over het geloof te spreken niet volstaan om — zonder meer — aan het laatste de voorkeur te geven boven het eerste. O.i. heeft de *directheid* van de Vaticaanse behandeling nog niet tot gevolg, dat we nu ook met een *algemene* behandeling te doen hebben. Wij menen, dat hetgeen Trente „slechts” indirect ter sprake heeft gebracht, onmisbaar is voor een dergelijke algemene behandeling. En dat we zulk een wezenlijk aspect van het geloof belicht vinden daar, waar over een veel wijder onderwerp gesproken wordt, komt hiervandaan, dat een volkomen separate behandeling van het geloof volstrekt onvoldoende en onjuist is.

TWEEDE HOOFDSTUK

HET BOVENNATUURLIJK GELOOF

Artikel I

Het bepalende voorwerp van het ingestorte geloof: het gezag van de Openbarende God

Er is reeds betrekkelijk veel geschreven over de mogelijkheid van een theologische bewijsvoering voor de wezenlijke bovennatuurlijkheid van het ingestorte geloof. Deze bewijsvoering zou moeten uitgaan van het aloude beginsel: een daad en een vermogen worden naar hun wezen bepaald door hun voorwerp. Wij menen intussen, dat het niet nodig is, hier een keuze te doen tussen het „pro” en „contra” in de genoemde discussie, aangezien wij weliswaar van de juistheid van het beginsel overtuigd zijn doch niet van zijn bruikbaarheid in een „bewijs” voor de wezenlijke bovennatuurlijkheid van het geloof. Wat we hiermee bedoelen, hebben we vroeger reeds met een enkel woord uiteengezet¹. J. C. GROOT gaat echter in zijn boek over *Karl Barth en het Theologische Kenprobleem*² in beginsel veel verder, wanneer hij n.a.v. de verwerpelijkheid van een dergelijke bewijsvoering — naar zijn inzicht althans — de onmogelijkheid vaststelt niet slechts van een bovennatuurlijke geloofwaardigheidskennis maar zelfs van iedere kennis, bovennatuurlijk „ex objecto”.

De bewuste bewijsvoering gaat niet mank aan een methodische fout, zoals ANSELM STOLZ, O.S.B. gedacht heeft, aldus GROOT; zij dankt integendeel haar bestaan aan een foutief inzicht. Het is alvast zeker geen kerkleer, dat het geloof bovennatuurlijk is „ex objecto”³. Doch de onhoudbaarheid zelf van deze thesis is volgens GROOT al duidelijk uit het geval van de profeet. Deze heeft de subjectieve zekerheid, dat bepaalde begrippencombinaties hem van Godswege geschonken zijn en niet het product zijn van eigen fantasie of onbetrouwbare menselijke mededeling. Ook hij kan alleen maar *geloven* in de voorgehouden openbaringswaarheden; maar hij heeft openbaringsteken, onmiddellijk van God ont-

¹ Zie boven, p. 95.

² Dr. J. C. Groot, *Karl Barth en het theologische kenprobleem*. Heiloo, 1946.

³ Groot, o.c., p. 334.

vangen. Wanneer derhalve de verhevenheid van het voorwerp of de grond van het geloof werkelijk zou vragen om een bovennatuurlijke verstandsversterking, dan zou dit bij de profeet evenzeer het geval moeten zijn als bij de andere gelovigen. Nu is er, aldus gaat GROOT verder, reeds op gewezen, dat een bovennatuurlijke verstandsverlichting, welke onderscheiden is van het goddelijke leraren zelf, bij de profeet niet nodig schijnt te zijn wegens de volkomen aangepastheid der door God gebruikte kenmiddelen⁴. Doch nog belangrijker is volgens hem, dat in het dispuut over deze bovennatuurlijkheid „ex objecto” een fundamenteel misverstand is binnengeslopen. Dit betreft de begripsbepaling van het „bovennatuurlijke”. Men zou te vlot hebben gemeend, dat het woord „bovennatuurlijk” eenzinnig van toepassing is op God en op het geschapen genadeleven⁵, op objectieve mysteries en op de menselijke kennis van die mysteries, op Gods eeuwige openbaringsdaad en op het eindige resultaat van die daad in de tijd. Men heeft op die manier het distantie-beginsel uit het oog verloren⁶. Aldus meent GROOT de redenering, die vanuit de bovennatuurlijkheid van de geopenbaarde waarheid besluit tot de wezenlijke bovennatuurlijkheid van de kennis van die waarheid, te moeten afwijzen als een redenering met vier termen⁷. Vooreerst vergeet men hierbij de allerbelangrijkste analogie tussen het geschapen en het ongeschapen bovennatuurlijke en daarenboven begaat men de fout, dat men zo maar eigenschappen, die toekomen aan de kennis van een waarheid, toekent aan die waarheid zelf⁸.

Wij vinden geen van beide argumenten van GROOT erg gelukkig.

⁴ Ibid, p 335

⁵ Wat op deze beschouwingwijze (de Thomistische, vlg Groot) is aan te merken, is niet het feit, dat men het woord „bovennatuurlijk” ook heeft toegepast op God. Daar kan immers alle reden voor zijn, daar het woord „bovennatuurlijk” niets anders zegt dan een overtreffen der natuur en daar God toch zelf het meest van alle wezens de natuur overtreft. Neen, ons grote bezwaar is dat men dat woord in dezelfde zin heeft toegepast op God en op de eindige schepselen, dat men de bovennatuurlijkheid van God geheel volgens het schema der schepselbovennatuurlijkheid behandeld heeft, dat men dus de distantie tussen God en schepsel te veel uit het oog heeft verloren. O c, p 342

⁶ Zo heeft men argeloos het woord bovennatuurlijk toegepast op God en het geschapen genadeleven, op de objectieve mysteries en op de menselijke kennis van die mysteries, op Gods eeuwige openbaringsdaad en op het eindige resultaat van die daad in den tijd, en dat in denzelfden zin, terwijl het toch duidelijk is dat God op heel andere wijze de natuur overtreft dan welk schepsel ook. Groot, o c, p 341. - Vooral een zinsnede als de laatste illustreert wel frappant het o i zeer zwakke punt in dit betoog over de betekenis van de term „bovennatuurlijk”

⁷ Men gaf er zich geen rekenschap van, of dat woord eenzinnig dan wel veelzinnig gebruikt wordt, met het gevolg, dat er ongemerkt redeneringen ontstonden, waarin niet drie doch vier termen zijn te vinden. Ibid, p 341.

⁸ Ibid, p 344.

Allereerst is er de kwestie van de betekenis van de term „bovennatuurlijk”. In de theologie noemt men God gewoonlijk niet bovennatuurlijk. Als men dit zou doen, zou men consequent niets anders bovennatuurlijk mogen noemen. Dit berust op dezelfde gronden als waarop GROOT zijn bezwaren laat steunen. In de definitie van het bovennatuurlijke is het creatuurlijke opgenomen. En met deze definitie voor ogen, mag men zeggen: het voorwerp van de geloofskennis is *goddelijk*; derhalve kan die kennis niet evenredig zijn aan de natuurlijke krachten, dus bovennatuurlijk: boven de natuurlijke krachten. Men begaat hier dus niet de fout, dat men eigenschappen van de kennis van een waarheid, toekent aan de waarheid zelf. Overigens is dit niet eens zo gelukkig door GROOT geformuleerd. Doch het sluit wel aan bij wat hij ziet als de fatale consequentie van de door hem aangevallen denkwijze: humanisering en antropomorphische vervorming van het Godsidee. Verstaat men daarentegen de bedoelingen van de betreffende auteurs goed, dan zou men eerder moeten spreken van een vergoddelijking van het schepsellijke. Doch het zal wel duidelijk zijn, dat er bij die auteurs geen gebrek aan besef voor de transcendentie van God is, en dat zij het begrip „bovennatuurlijk” als insluitend een creatuurlijke noot niet toepassen op God, ook niet in de bedoelde bewijsvoering voor de wezenlijke bovennatuurlijkheid „ex objecto” van het geloof.

Wanneer GROOT nu toch vasthoudt aan de „onaantastbaarheid” van dat z.g. proportie-beginsel, hoe komt het dan, dat hij het niet van toepassing acht op de geloofskennis? Let wel: het gaat nu niet over de waarde en de mogelijkheid van een eventueel bewijs vanuit dat beginsel! Welnu, volgens hem is er bij het geloof eenvoudig geen sprake van een specificatie *ex objecto divino*. „Ons bezwaar tegen de thomistische sententie is niet gericht tegen de geïncrimineerde oncritische methode, doch tegen het zakelijke besluit, waarbij van de bovennatuurlijkheid van het geloofde object uit besloten wordt tot de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad. Dat is volgens ons een besluit, dat geheel gebaseerd is op een verkeerd gebruik van het begrip „bovennatuurlijk”. Doordat nl. de thomisten te weinig hebben gelet op de wezenlijke natuurlijkheid van het openbaringsmiddel en dus van de kenbaarheid der in die middellijke openbaring meegedeelde geheimen (*en hierin moet toch de eigenlijke specificatie der kennis worden gezocht*), werd alle nadruk gelegd op het wezenlijk bovennatuurlijke karakter van de openbaring als Goddelijke daad, (welke men het licht noemde, waardoor het object van geloven kenbaar is) en op de wezenlijke bovennatuurlijkheid van de meegedeelde geheimen, om dan via het specificatieprincipe te komen tot een „gelijksoortige” bovennatuur-

lijkheid van de menselijke geloofsdaad, die op die openbaring en op die geheimen is gericht" ⁹.

In God zelf, zegt GROOT, is geen realiteit, die zo laag van perfectie is, dat de kennis ervan voor ons natuurlijk zou zijn in tegenstelling tot andere goddelijke volmaaktheden, waarvan de kennis bovennatuurlijk zou moeten zijn ¹⁰. Z.i. is daarom een onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke waarheden in God ongegrond. Wij moeten echter nog zien, wat hij hiermee zou kunnen bedoelen, als het niet gaat over de Godskennis vanuit en door de schepping en daarnaast de geopenbaarde kennis van God. Doch GROOT merkt dit alles op, omdat hij de (overigens ook door ons niet als „*ad rem*” erkende) distinctie van vele thomisten aldus interpreteert: „Men heeft ook het onderscheid tussen natuurlijk en bovennatuurlijk, dat men in de schepselen constateerde, zo maar toegepast op God, zonder zich af te vragen, of dit onderscheid niet exclusief vastzit aan de begrensdheid der schepselen. Zo kwam men er toe, God als Maker der natuur natuurlijk te noemen en als Maker van de orde der genade bovennatuurlijk. Zo bepaalde men ook de bijzondere openbaring als een wezenlijk bovennatuurlijke daad van God in tegenstelling tot de algemene openbaring, die slechts een natuurlijke goddelijke daad zou zijn. En dan werden ontologische waarheden, die betrekking hebben op God als auteur der genade, bovennatuurlijk” ¹¹.

Er is echter geen enkele grond om een dergelijke primitieve interpretatie te geven. De natuurlijke Godskennis is een kennis omtrent God *vanuit en door middel van* de schepselen. Dit is altijd slechts indirecte kennis van God. En zo is er wel degelijk een onderscheid tussen de natuurlijke en bovennatuurlijke kennis (bij welke laatste God wel rechtstreeks object is) of, als men wil: tussen waarheden, zoals en voorzover ze gekend worden door natuurlijke kennis, en waarheden, zoals en voorzover ze gekend worden door bovennatuurlijke kennis. Bij dit laatste wordt intussen „*waarheid*” verstaan in een materiële en „*objectieve*” zin (als object van kennis), wat heel iets anders is als de ontologische *waarheid*, waarover GROOT spreekt. Dat hieruit nu zou volgen een of ander onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke realiteit in God, is niet aan te tonen ¹². Doch nu neemt GROOT blijkbaar niet aan, dat de bovennatuurlijke geloofskennis een dergelijke directe kennis van God kan

⁹ Groot, o.c. p. 341 (curs. van ons).

¹⁰ Ibid., p. 345. ¹¹ O.c., p. 342.

¹² De tweede helft dezer argumentatie kwam ook reeds ter sprake. Zij getuigt in alle geval wel niet van een hoge waardering voor de natuurlijke Godskennis, daar zij toch duidelijk suggereert, dat het natuurlijke verstand toch eigenlijk tot een heel anderen, kleineren God komt dan de bovennatuurlijke openbarings-

zijn. Reeds bij de bespreking van het geval van de profeet bleek, dat hij er van uitgaat, dat een kennis, die gebruik maakt van natuurlijke kenmiddelen, ook wezenlijk natuurlijk is. Welnu, zo vervolgt hij zijn redenering, het geloof maakt evenzeer gebruik van zulke natuurlijke kenmiddelen, omdat de openbaring daarvan gebruik maakt. Derhalve kan er geen sprake zijn van een bovennatuurlijkheid van het geloof „ex objecto”. Een „goddelijkheid” dus van ons geloof wegens zijn object, genomen als gekende inhoud, en een wezenlijke „natuurlijkheid” van datzelfde geloof wegens zijn object, gezien als object, als op bijzondere wijze weetbaar iets. Innerlijk „bovennatuurlijk” blijkt dus ons geloof juist als „kennis” in het geheel niet te zijn, daar de bovennatuurlijkheid van een kendaad *als kendaad* uitsluitend is af te leiden uit het object als object; en in het geval van het geloof is juist het object als object wezenlijk natuurlijk, niet bovennatuurlijk. Innerlijke bovennatuurlijkheid kan aan ons geloof alleen worden toegekend wegens zijn relatie tot het bovennatuurlijke einddoel, waarop het „evenredig” gericht moet zijn als een middel tot bereiking van het doel. In de verhouding van doel en middel gaat het principieel van proportie zonder enige restrictie op ¹³.

Deze beschouwingen van GROOT leiden logischerwijze tot de behandeling van de kwestie van norm en zekerheid van ons geloof ¹⁴. In verband hiermee verdedigt hij de stelling, dat een strikt natuurlijke geloofwaardigheidskennis voldoende is om onze geloofskennis te doen steunen op de „auctoritas Dei revelantis” in de zin, waarin de theologie dat bedoelt. Wat dit betekent, wordt al meteen duidelijk, wanneer er gezegd wordt, dat de levende God ons geloofswaarheden heeft geopenbaard en niet een stuk vergankelijkheid of historie, niet de openbaring in passieve doch in actieve zin ¹⁵. Dit geloven „omdat God het geopenbaard heeft” kan echter niet het

kennis Ibid, p 368 - Wanneer men op die manier spreekt van een „heel anderen, kleineren God” als het voorwerp van de natuurlijke Godskennis, moet men toch wel een ogenblik vergeten hebben, wat de betekenis is van de indirecte kennis „per viam causalitatis”!

¹³ Ibid, p 352 Vgl p 353 Als kendaad, welke steeds haar soortbepaling ontvangt van het object als object, blijft echter ons geloven altijd wezenlijk natuurlijk wegens de natuurlijke kenmiddel. Daarom blijft het geloven ook in de genade-orde naar de „substantie van de daad” (d w z in zover soortelijk bepaald door het specificerende object) natuurlijk. Daarmee kan samengaan, dat hetzelfde geloof naar de „substantie van de daad” bovennatuurlijk is in ander opzicht, wanneer men nl onder substantie van de daad verstaat de daad in haar relatie tot de inhoud als materieel object

¹⁴ Paragraaf 4 Norm en zekerheid van geloven, p 356-379

¹⁵ Barths waarschuwingen tegen al te gemakkelijke identificaties tussen openbaring en geschiedenis moeten ook door ons ter harte worden genomen O c, p 357.

enige motief zijn van onze geloofsdaad, aangezien deze daad een „nogal gecompliceerde menselijke handeling” is, waaraan niet alleen het menselijk verstand doch ook de wil te pas komt. Ontbreekt de luciditeit, de evidentie van een bepaalde waarheid, dan kan het verstand niet tot een daad van instemming komen, blijft het „apathisch”, tenzij er van buiten af wordt ingegrepen door een factor, die over het stellen van verstandsdaden iets te zeggen heeft¹⁶. Welnu de wil kan zo’n „gangmaker” zijn. Als het aanvaarden van zo’n niet-blijkende waarheid werkelijk een goed is voor het verstand en in zoverre ook voor de gehele mens, dan zal de wil dit goed ook kunnen wensen en kan het, via het verstand, dit goed ook trachten te bereiken¹⁷. Als echter de geloofwaardigheid van zo’n niet-blijkende waarheid vaststaat, dan is het een werkelijk goed voor het verstand, deze waarheid te aanvaarden. Men mag echter niet vergeten, dat er behalve deze goedheid voor het verstandelijk vermogen nog wel een andere goedheid in die daad van aanvaarding kan gelegen zijn: bv. de goedheid der piëteit, die gelegen is in het kinderlijk geloof in wat de ouders zeggen, of de onderwerping aan God bij het geloof in wat God zegt¹⁸.

GROOT geeft de volgende opsomming van de motieven van de geloofsdaad. Allereerst is de wil het motief in de zin van werk-oorzaak. De wil wordt hierbij beïnvloed door een bepaald goed: motief in de zin van doelloorzaak. Dit kan men ook opvatten als een vormoorzaak, inzover het gekende goed de richting bepaalt, waarheen het streven van de wil zal uitgaan, waardoor tevens deze concrete wilsdaad onderscheiden is van de anderen. Het verstand wordt beïnvloed door zijn eigen voorwerp; een invloed die in de lijn ligt van de vormoorzaak. Nu mag men bij dit laatste niet te vlot denken aan het gezag van God. Deze autoriteit, aldus GROOT, is immers niet het object van ons geloof; het is veeleer het licht, dat de te geloven inhoud bestraalt en tot kenbare inhoud maakt. Men kan het vergelijken met het subjectieve verstandslicht. Daarom is het „credere Deo” ook niet identiek met het „credere Deum”¹⁹. Het goddelijk openbaringslicht is dus slechts middel van kennen, oorzaak van kenbaarheid. De kenbaarheid, die het gevolg is van

¹⁶ In die apathie zou het (verstand) volharden, als er niet van buiten af kon worden ingegrepen door een factor, die over het stellen van verstandelijke daden iets te zeggen heeft en dus eventueel als gangmaker zou kunnen optreden. O.c., p. 358.

¹⁷ Ibid., p. 358. ¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Hier moet men echter niet al te voorbarig het gezag van God aanwijzen als het eigenlijke specificerende geloofsobject. Deze autoriteit is immers niet het object van geloven, niet de inhoud, waarnaar de kennis uitgaat en dat zelf kenbaar is, doch is veel meer het licht, dat de inhouden van geloven bestraalt en tot kenbare geloofsinhouden maakt. Evenmin als het subjectieve verstandslicht, dat toch de

de belichting door het openbaringslicht, is iets van het object. Daardoor wordt het object eigenlijk pas geconstitueerd in zijn objectskarakter. Overeenkomstig de aard van de kenbaarheid verschilt nu de aard van de kennis. Dus alleen aan het object in zijn kenbaarheid krachtens belichting door het openbaringslicht dient, strikt genomen, vormgevende oorzakelijkheid te worden toegekend. Hierbij citeert GROOT SILVESTER FERRARIENSIS, die het specificerende object aldus omschrijft: „Scibile, secundum quod scilicet denominatur subjectum a medio cognoscendi”²⁰. Daar echter de aard van de kenbaarheid bepaald wordt door de belichting, mag i.c. als vormoorzaak in laatste instantie ook verwezen worden naar het goddelijk openbaringslicht. Maar het blijft desondanks toch slechts middel van kennis en is geen *object* van kennis²¹.

Nu dient de voor het bovennatuurlijke geloof wel zeer belangrijke vraag gesteld te worden: doet het eigen inzicht in de geloofwaardigheid, zonder hetwelk de geloofsaanvaarding dan blijkbaar niet eens gesteld kan worden, geen afbreuk aan de exclusieve normativiteit van het Woord Gods? M.a.w. hoe is de verhouding tussen dat natuurlijke inzicht in de geloofwaardigheid en de zekerheid van het bovennatuurlijk geloof? Moet men niet náást de natuurlijke kennis der geloofwaardigheid, nodig voor de redelijkheid van het geloven (anders is het geloof geen verstandelijk goed), een bovennatuurlijke kennis van die geloofwaardigheid aannemen, opdat op die manier de zuiverheid van het geloof gesauveerd wordt en alle vreemde normen geweerd worden?²². Ter beantwoording van deze vragen, die noodzakelijkerwijze moesten gesteld worden na het betoog van GROOT, werd de onderhavige paragraaf door hem geschreven.

Reeds eerder heeft GROOT het een en ander gezegd over de verhouding van inzicht en gezag bij het geloof in het algemeen. Nu heeft dit o.i. een nogal sofistich uiterlijk gekregen. „Is het echter... wel zo zeker, dat ook het zogenaamde wetenschappelijke geloof in laatste instantie rust op eigen inzicht en niet op het gezag der bronnen? Het critische onderzoek naar de waarde der bronnen maakt toch niet ongedaan, dat bepaalde historische gegevens alleen maar gehaald kunnen worden uit die historische bronnen zelf. Is nu de gezagswaarde van die bronnen van een slecht gehalte, dan zullen ook alle historische uitspraken, die daarop teruggaan, zeer

oorzaak is, dat bepaalde objecten feitelijk kenbaar zijn voor het verstand, inhoud der kennis is, evenmin is dat zo bij het objectieve openbaringslicht, dat als het bestralende licht duidelijk te onderscheiden valt van het belichte voorwerp. Daarom is het „credere Deo” niet identiek met het „credere Deum”. O.c., p. 359.

²⁰ Comm. in S.C.G., II, 4, no.1.

²¹ Groot, o.c., p. 359-360. ²² O.c., p. 362.

onzeker zijn, ook al heeft men met de grootst mogelijke wetenschappelijke nauwkeurigheid de onbetrouwbaarheid van die bronnen aangetoond. En omgekeerd, als die bronnen in zich zelf een grote mate van betrouwbaarheid bezitten, dan zullen ook de historische uitspraken, die daarop teruggaan, zeer betrouwbaar zijn, daar juist het critische wetenschappelijke onderzoek die betrouwbaarheid heeft aangetoond. In beide gevallen is hetzelfde wetenschappelijke onderzoek aan het werk geweest. En toch is telkens de zekerheid der historische uitspraken totaal verschillend, omdat de waarde der bronnen, waaruit ze werd geput, totaal verschillend was. Blijkbaar hangt dus de zekerheid der historie niet af van het wetenschappelijk onderzoek, maar van de gezagswaarde der bronnen”²³. Het komt ons voor, dat juist hier een vrij grove aequivocatie aan de dag treedt: de zekerheid van de historie hangt niet af van het wetenschappelijk onderzoek, maar wel van het resultaat van dat onderzoek, het wetenschappelijk-critische oordeel over de gezagswaarde der bronnen. Het is wel waar, dat men het geloof niet zonder meer mag gelijkstellen met de conclusie uit evidente beginselen. Evidentie en geloof omtrent hetzelfde gaan nu eenmaal niet samen. Maar met erkenning van de „blijvende niet-klaarblijkelijkheid” van gelovig aanvaarde waarheden en met erkenning van het zojuist genoemde onderscheid menen we nóg te mogen staande houden, dat het (evidente) oordeel over de gezagswaarde van de bron mede kleur geeft aan het betreffende geloof. Juist omdat het vertrouwen in de bronnen, dat dit geloof mogelijk maakt, o.a. op dat oordeel over de gezagswaarde steunt, en aldus (via de wil) het geloof motiveert. De door GROOT gestelde vragen over de verhouding van dat inzichtelijk oordeel tot het bovennatuurlijke geloofsoordeel worden hiermee derhalve niet alleen niet beantwoord maar nog sterker geürgeerd.

In zijn eigen antwoord²⁴ op deze vragen verwijst GROOT naar de manier, waarop de mens in het algemeen tot zekerheid komt; hij gaat hierbij uit van de bekende tekst van S. THOMAS (II-II, 4, 8), waarin onderscheid gemaakt wordt tussen de waarde van de zekerheid, beoordeeld naar de oorzaak van die zekerheid en beoordeeld naar het subject ervan. Dat dit onderscheid zonder meer zou gelijk staan met de tegenstelling objectief (res) — subjectief (kenner), zoals DURANDUS blijkbaar gemeend heeft, wordt door hem terecht verworpen²⁵. Vandaar dat ook CAJETANUS een betere uitleg voorstaat van die oorzaak der zekerheid: „Non ex certitudine objectiva

²³ O.c., p. 338. ²⁴ O.c., p. 362.

²⁵ Ibidem. — Alleen al de tekst is daartegen: men lette b.v. op de parallel: *veritas divina — ratio humana*. Vgl. De Ver., 10, 12, ad 6: *Veritas nota in se — nota quoad nos*.

fides, certior secundum se dicitur; sed ex certitudine *medii, quod causat fidem et actus eius*"²⁶. De vraag is nu maar, of men met GROOT mag concluderen: een feilbaar kenmiddel kan ons slechts op feilbare wijze met de werkelijkheid in contact brengen, en alleen een onfeilbaar middel kan dit onfeilbaar doen. Men zal onmiddellijk zien, waartoe dit leidt, wanneer men nog even de gedachtenontwikkeling bij GROOT volgt. Hij komt nl. tot het volgende resultaat: de oorzaak van de zekerheid bij inzichtelijke kennis is de „bewust als zodanig geziene élatante waarheid”²⁷. De oorzaak van de zekerheid bij niet-inzichtelijke of althans niet-ingeziene kennis is kennis-door-eigen-inzicht betreffende de betrouwbaarheid van de bron²⁸. Wat is er echter dan nog over van de ook door GROOT aanvaarde opvatting van S. THOMAS: de zekerheid van het geloof is groter, omdat ze steunt op de goddelijke waarheid, terwijl de zekerheid van de menselijke wetenschap steunt op het menselijk verstand? Wanneer men de interpretatie van DURANDUS uitschakelt, dan kunnen we niet inzien, hoe GROOT hier nog een verschil wil handhaven: *beide* soorten van kennis bezitten volgens hem een zekerheid, die steunt op kennis-door-eigen-inzicht, dus op het menselijk verstand. Klaarblijkelijk bedoelt S. THOMAS toch wel iets anders, wanneer hij als fundament van het geloof aanwijst de „*veritas divina*”. De feilbaarheid of onfeilbaarheid van het geloof wordt daarenboven op die manier gereduceerd tot de feilbaarheid of onfeilbaarheid van de menselijke rede. Mét alle onderscheid tussen „geloofwaardigheid” en „waarheid” ontkomt men o.i. derhalve toch niet aan een volstrekt onhoudbare conclusie.

N.a.v. een uitlating van TH. DEMAN O.P. hebben we vroeger²⁹ onderscheid gemaakt tussen motief en kennis van het motief. Zou dit nu ook niet moeten gelden bij de beoordeling van GROOT's opvatting? Zodat we moeten zeggen, dat de kennis van de betrouwbaarheid van de bron weliswaar een menselijk en dus feilbaar oordeel is, doch dat de bron zelf of, als men wil: de mededeling zelf als kenmiddel daarmee nog niet in die feilbaarheid behoeft te delen. We zouden willen opmerken, dat men zeker GROOT er niet van mag verdenken, dit onderscheid niet te eerbiedigen. „Het betekent geen nadeel, wanneer de geloofwaardigheid zou kunnen komen vast te staan met een volmaakte evidentie, juist omdat die evidentie een garantie is van waarachtigheid der kennis en omdat

²⁶ Comm., in II-II, 4, 8, no. 2.

²⁷ O.c., p. 364.

²⁸ Men moet terecht komen bij een kennis door eigen inzicht; want daar is de onmiddellijke of middellijke evidentie van het object de laatste grond der zekerheid. O.c., p. 365.

²⁹ Vgl. boven hfdst. I, art. 4, p. 94.

ware kennis niet afleidt van het als betrouwbaar erkende gezag, doch er juist zo veilig mogelijk naar toe leidt. Ook al zou dus het geloof op grond van Gods gezag enkel en alleen gebeuren uit liefde voor eigen verstandelijkheid en in zoverre gelijk staan met het zuiver wetenschappelijke geloof, dan zou het niettemin evengoed als het wetenschappelijke geloof blijven steunen op goddelijk gezag en zou het dus niet ontaarden tot een geloof „ex aliquo motivo humano”, tot een geloof op grond van eigen inzicht”³⁰.

De oplossing, die GROOT's uiteenzetting ons tenslotte te bieden heeft, is de volgende: men sauveert volkomen het *goddelijke* van het geloofsvoorwerp met te wijzen op de bron, de mededeling als kenmiddel. Zei immers reeds CAJETANUS bij zijn interpretatie van S. THOMAS niet, dat het kenmiddel hier beslissend is? De kwestie, of het geloof *bovennatuurlijk* is al dan niet, hangt hiermee in het geheel niet samen. „Zij dus, die zo sterk de nadruk leggen op de noodzakelijkheid van een bovennatuurlijke kennis van het goddelijk gezag, verraden door het al te sterke accent op de bovennatuurlijkheid der kennis, dat zij in het verborgen een identificatie tot stand trachten te brengen tussen den bovennatuurlijken God buiten ons en de bovennatuurlijke kennis van God in ons. Dat is het gevolg van gebrek aan onderscheid tussen de geschapen en de ongeschapen bovennatuurlijkheid. Het subject met zijn daden wordt ongemerkt in de plaats gedrongen van God, zodat de „bovennatuurlijke” geloofs zekerheid de plaats gaat innemen van de „goddelijke” zekerheid”³¹. De enige maatstaf, beslissend voor de goddelijke zekerheid van het geloof, is de objectieve werkelijkheid van het Godsgezag³².

Laten we nu meteen opmerken, dat o.i. deze opmerkingen van GROOT in de grond der zaak geen recht doen aan de bedoeling van S. THOMAS, wanneer deze spreekt over de geloofs-zekerheid. Het gaat dan niet zonder meer over het „objectieve Godsgezag”. S. THOMAS bedoelt wel degelijk, zoals trouwens reeds werd gezegd, het *gekende* Godsgezag. Maakt men dan daardoor geloofs zekerheid afhankelijk van geloofwaardigheidskennis? Dat de engelachtige leraar deze consequentie niet noodzakelijk acht, is duidelijk in zover *aliunde* blijkt, dat hij tussen de eigenlijke geloofskennis en de ge-

³⁰ Groot, o.c., p. 367.

³¹ O.c., p. 369.

³² De werkelijkheid, het Godsgezag, is juist zelf in zijn actuele evidentie maatstaf en wel laatste maatstaf van de oordelen, die er over gevormd worden met natuurlijk inzicht. De evidentie is dus niet een hogere maatstaf, welke boven het Godsgezag uitstaat, neen, zij is niets anders dan het zich in alle duidelijkheid manifesterende Godsgezag zelf, dat in die luciditeit een bepaalde zekere kennis omtrent zich zelf afdwingt. Evenmin als wij de evidentie daarom maatstaf noemen van alle werkelijkheden die wij kennen, moeten wij dat nu doen t.o.v. het goddelijk gezag der geloofsdaad. O.c., p. 370.

loofwaardigheidskennis een definitief onderscheid wenst te handhaven. Wij hebben vroeger alreeds erop gewezen, dat men onherroepelijk op de verkeerde weg is, wanneer men het geloof afhankelijk stelt van een kennis van het motief als zodanig. Waarom houdt GROOT er zo aan vast, dat het foutief zou zijn, welke bovennatuurlijke kennis van het Godsgezag dan ook tot beslissend fundament te maken van de geloofszekerheid i.p.v. het (gekende) Godsgezag? Omdat hij o.i. een verkeerde opvatting heeft van dat Godsgezag precies als geloofsmotief. We hebben boven reeds gewezen op zijn uitlating, dat het „credere Deo” niet identiek is met het „credere Deum”³³. Formeel zijn deze twee niet identiek, ongetwijfeld. Maar ze gaan toch samen in één act. En de Openbaring Gods wordt juist geraakt in het „credere Deum”. Wat betekent het immers, dat het goddelijke openbaringslicht „niets anders is dan het middel van kennen”, en dat het „maakt, dat er nu een aantal *credibilia* zijn”? O.i. betekent dit, dat men deze *credibilia* door het openbaringslicht attingeert precies als „geopenbaard door God”, betuigd door zijn gezagvol Woord. Dit maakt juist het verschil uit tussen een dergelijk geloof en het geloof, dat steunt op een gezag, precies voorzover men dat kritisch-wetenschappelijk gecontroleerd heeft. Dit laatste is daarom geen *goddelijk* geloof in de eigenlijke zin. God heeft hier nog wel de rol van materiëel object, maar formeel object is hier niet God, Zichzelf openbarend, doch God als gecontroleerd door de menselijke rede.

En zo durven we na het breedvoerige betoog van GROOT toch de stelling te handhaven, dat men een echt „goddelijk” geloof ook een „bovennatuurlijk” geloof mag noemen. Deze thesis ligt zeker niet in de lijn van GROOT’s betoog, aangezien hij er juist van uitgaat, dat het praedicaat „goddelijk” aan het geloof precies als kennis wordt toegekend, terwijl op het gebied van de kennis een bovennatuurlijk ingrijpen Gods volgens hem uitgesloten is. Dit komt nog duidelijker uit op een andere plaats in het werk van GROOT, waar hij nl. de kwestie ter sprake brengt, of de geloofsdeugd misschien zo’n bovennatuurlijke geloofwaardigheidskennis met zich mee brengt³⁴. De enige mogelijkheid, dat het geloof als ingestorte deugd rechtstreeks betrekking heeft op de „auctoritas Dei revelantis” en dus een bovennatuurlijke kennis van het geloofsmotief” verschafft, is volgens hem te vinden in het geval, dat het motief der geloofsaanvaarding zelf inhoud van geloven is. Maar, zegt hij er bij, dit betekent niet, dat dit geloofsmotief nu ook altijd en in iedere geloofsdaad bovennatuurlijk gekend moet worden, opdat die geloofsdaad redelijk zij³⁵. Volkomen terecht; maar zou het

³³ Vgl. boven, noot 19.

³⁴ Groot, o.c., p. 376 vv.

³⁵ O.c., p. 377.

misschien ook niet kunnen zijn, dat een rechtstreekse verhouding van de bovennatuurlijke kennis tot het geloofsmotief (maar dan niet als *objectum materiale*, als „inhoud van geloven“!) wél noodzakelijk is om een echte daad van goddelijk geloof te stellen? Aan deze vraagstelling is GROOT echter al voorbij, wanneer hij de kwestie aldus stelt: „Kan de noodzakelijkheid van een wezenlijk bovennatuurlijke geloofwaardigheidskennis dus moeilijk bewezen worden, dan kan gevraagd worden, of misschien „feitelijk“ de bovennatuurlijke geloofsdeugd geen bijzondere geloofwaardigheidskennis aan de hand doet. Dit is praktisch een quaestie van Thomasinterpretatie, daar die vraag zakelijk bezien, vrij zinloos is”³⁶.

Wanneer men nu kennis neemt van zijn interpretatie van S. THOMAS, dan merken we toch op, dat het volgens S. THOMAS misschien toch niet „vrij zinloos” is, deze kwestie te stellen. Er zijn gegevens genoeg in de werken van de engelachtige leraar, die er op wijzen, dat z.i. „visio” en „geloof” toch niet zo contrair zijn als GROOT het ons wil doen voorkomen³⁷. Het enige dat GROOT meent te mogen zien in de analoge term „visio” is de z.g. affectieve kennis, betrekking hebbend op de geloofsinhoud, niet op de geloofwaardigheid³⁸. Echter nogmaals: ook met betrekking tot S. THOMAS zouden we eerst een antwoord moeten hebben op de vraag, of die bovennatuurlijke kennis van het geloofsmotief niet een andere functie kan hebben dan de geloofwaardigheid en dus de redelijkheid van de geloofsdaad vast te stellen. Zolang deze vraag niet beantwoord is, achten we het op zijn minst niet noodzakelijk, dat GROOT's interpretatie de enig juiste is.

Integendeel menen wij, dat ze onjuist is, omdat o.i. óók volgens S. THOMAS die bovennatuurlijke „visio” van het geloofsmotief iets anders is dan de door GROOT zo veel besproken geloofwaardigheidskennis, nodig ter verantwoording van de geloofsdaad. Doch dan dient men over de bovennatuurlijkheid van het geloof ook een andere opvatting te hebben dan GROOT. Zoals we boven reeds zeiden, poneert hij ook op dit punt een zeer bepaalde interpretatie.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Nu lijkt het ons echter zuiver zakelijk bezien onmogelijk te verdedigen, dat een „visio” beschouwd kan worden als een vrucht van de geloofsdeugd, ook al denkt men zich de volmaaktheid van het geloofslicht nog zo groot. In het algemeen immers is de aard der deugd geheel in overeenstemming met de aard der daden, waarop zij is gericht. Daarom zouden wij wel kunnen begrijpen, dat de ingestorte geloofsdeugd doet neigen naar zulk een kennis der geloofwaardigheid, welke wezenlijk is een gelóófskennis. Geloof neigt naar geloven, zoals voorzichtigheid neigt naar het stellen van daden van voorzichtigheid. Zo erkenden we ook feitelijk, dat de geloofwaardigheid geloofd kan worden door ieder, die het geloof bezit. O.c., p. 378.

³⁸ Ibidem.

Hij heeft deze tenslotte ook uitgesproken in het Appendix van zijn boek: „*Het geloof als bovennatuurlijke deugd*”³⁹, waarin een sterk-voluntaristische verklaring van de geloofsdeugd naar voren treedt. Deze opvatting zal dan ook in het volgende artikel nog ter sprake komen.

Artikel II

De vervolmaking van het geestelijk kenvermogen door de ingestorte geloofsdeugd

In het in het vorig artikel ter sprake gekomen boek van J. C. GROOT, „*Karl Barth en het Theologische Kenprobleem*” komt de vraag voor of men de geloofsdeugd „wel in stricten zin een deugd kan noemen”¹. Aan de hand van diverse uitspraken van S. THOMAS tracht de schrijver op deze vraag een antwoord te geven: wanneer men kennis genomen heeft van de door ons besproken bladzijden van zijn boek, kan men reeds bij voorbaat vermoeden, in welke richting zijn antwoord gezocht moet worden. Daar er volgens GROOT geen plaats is voor een bovennatuurlijke kennis als vereist voor de bovennatuurlijkheid van de geloofsdaad, moet wel eerst de vraag beantwoord worden, welke perfectie de geloofsdeugd dan aan het verstand geeft. Welnu in zijn analyse valt het zwaarste accent op het „affectieve element”². De geloofsdeugd is geheel op dit affectieve element afgestemd. De algemene vaststelling, dat „dit affectieve element, dat tot het wezen van de geloofsdaad behoort, zich ook in de geloofsdeugd zal moeten openbaren” en dat daarom langs deze weg zal moeten worden gezocht naar de wijze, waarop de deugd niet minder dan de daden moet onderscheiden worden van de andere verstandsdeugden, die het verstand niet in een dergelijke afhankelijkheidsverhouding t.o.v. de wil veronderstellen, wordt toegespitst tot de thesis, dat de perfectie, die de geloofsdeugd aan het verstand als aan haar subject geeft, gelegen is in die relatie tot de wil. „Het geloof vervolmaakt het verstand als uitvoerend vermogen van de wil” en daarom „zal het zelf zijn zetel moeten hebben in het verstand en zal het gericht moeten zijn op het eigen object van het verstand, de waarheid”³. Het gaat hier desondanks niet over een vervolmaking van het verstand precies in zijn waarheidskennis. Dat het geloof een intellectuele deugd is, betekent voor GROOT alleen, dat het geloof in het verstand is als in zijn subject⁴. Dat wil zeggen, dat het een perfectie verschaft aan het verstand,

³⁹ O.c., p. 403-421.

¹ J. C. Groot, *Karl Barth en het theologische kenprobleem*, Heiloo 1946, p. 405.

² O.c., p. 404.

³ O.c., p. 407.

maar niet op het terrein van de waarheidskennis. Zou het geloof precies om die reden een intellectuele deugd zijn, dan zou het de verstandelijke zienkracht moeten vervolmaken. En dit is, aldus GROOT, bij het geloof *uiterwaard* uitgesloten. Bij het nader uitwerken van zijn thesis in meer positieve zin heeft hij zich laten leiden door zijn kritiek op de ideeën van ANSELM STOLZ, die in de uitdrukking „substantia rerum sperandarum” als kwalificatie van de geloofsdeugd een gelijksoortigheid ziet geïmpliceerd van het geloofslicht en het glorielicht. GROOT kan zich daaraan moeilijk gewonnen geven, omdat voor hem de enige kwalificatie van het geloof qua kennis gelegen is in de pendant „argumentum non apparentium”, hetgeen naar zijn mening iedere evenredigheid tussen gelovend subject en te geloven object uitsluit⁵; dit laatste vormt juist het negatieve uitgangspunt voor zijn opvatting over de „natuurlijke kenbaarheid” van de geloofsinhoud. De bovennatuurlijkheid en dus ook de *wezenlijke* kwalificatie van de ingestorte geloofsdeugd is gelegen in de „wezenlijke relatie van het geloof als deugd t.o.v. de wil en daarom ook t.o.v. het door de wil hoopvol nagestreefde einddoel”⁶.

Wij willen voor het ogenblik de eigen positie van STOLZ buiten beschouwing laten en ons beperken tot de opvatting van GROOT, dat nl. de geloofsdeugd zeker geen bovennatuurlijke verlichting geeft, wel een zekere stabilisatie van de kennis der waarheid, maar dan alleen via de nieuwe doelgerichtheid vanuit de wil: zodat het geloof inderdaad voluit gekarakteriseerd zou zijn als „zulk een dispositie in het verstand, dat het verstand daardoor bereid is het bevel van den wil trouw op te volgen”, en als „niets anders dan een habituele conformiteit van het verstand met het verlangen van de wil”⁷. De grote moeilijkheid bij een dergelijke opvatting ligt o.i. in het ontbreken van iedere verantwoording van de manier, waarop men zich een dergelijke *habitus* in het verstand moet voorstellen. Vandaar dan ook onze vraag: kan een dergelijke „habituele conformiteit” van het verstand met het verlangen van de wil wel bestaan, wanneer „habitus intellectualis” hier *per se* niet betekent „een perfectie gevend aan het verstand als verstand”, doch alleen „ge-subjecteerd in het verstand”? Volgens ons is het laatste identiek met het eerste, en ook wanneer men observeert, dat het hier gaat over „het verstand onder het bevel van de wil”, zal men deze identiteit niet kunnen voorbijgaan.

GROOT heeft zijn betoog gepresenteerd als een interpretatie van S. THOMAS' opvatting op dit punt en het is dan ook rijkelijk met citaten uit diens werk versierd. Wij betwijfelen echter de houdbaarheid van GROOT's zienswijze òòk als interpretatie van S. THOMAS.

⁴ O.c., p. 405-406.

⁵ O.c., p. 409 vv.

⁶ O.c., p. 413.

⁷ O.c. p. 408.

En het is om die reden dan ook, dat wij in het volgende aan de hand van uitspraken van de engelachtige leraar een antwoord willen trachten te geven op de vraag, welke perfectie de ingestorte geloofsdeugd aan het verstand geeft.

Wanneer het gaat over de opvatting van S. THOMAS, dan zijn er vooreerst zeker twee belangrijke vragen te beantwoorden :

1. Hoe is de verhouding tussen de deugd en het vermogen, waarin ze gesubjecteerd is, in het algemeen ?

2. Hoe is de verhouding tussen een *habitus* of deugd, die gesubjecteerd is in het verstand, voor zover dit onder bevel staat van de wil, en de wil ?

Het is op zich zeer verleidelijk, de kwestie van het subject van de *habitus* bij S. THOMAS in een breder historisch verband nader te onderzoeken. Toch moeten wij afzien van een dergelijk onderzoek, aangezien dit ons te ver buiten het kader van ons betoog zou voeren, al was het alleen maar, omdat wij gedwongen zouden worden, S. THOMAS' opvatting over de subjectivering van de afzonderlijke deugden (met name de zedelijke) in ons onderzoek te betrekken. Niettemin willen wij toch enige notities maken n.a.v. de eigen positie van S. THOMAS inzake het verstand en de wil als deugdsubject.

TH. GRAF O.S.B.⁸ heeft opgemerkt, dat de groeiende aandacht voor deze kwestie, die we in de werken van S. THOMAS waarnemen, verband houdt met het feit, dat men vòòr hem eigenlijk nog niet gedacht had aan een tractaat over de *habitus* in het algemeen en gevolgelijk evenmin aan de kwestie van het subject van de *habitus*. De toenemende belangstelling voor de werken van ARISTOTELES, met name voor zijn ethische geschriften, speelde hierbij zeker een rol. Reeds in zijn commentaar op de *Sententiae* van PETRUS LOMBARDUS — de litteratuur-vorm, die sinds lang ook en nog vele jaren na S. THOMAS de weergave en de samenvatting zou blijven van de voor een groot deel augustijns gekleurde doctrien — heeft S. THOMAS, in tegenstelling tot gelijksoortige commentaren uit die tijd, een zij het ook betrekkelijk korte verhandeling over de *habitus* in het algemeen opgenomen⁹. In het algemeen doet zich in de middeleeuwse en laat-middeleeuwse theologische vak-litteratuur het verschijnsel voor, dat door de toenemende systematisatie van de doctrien de verschillende auteurs steeds vrijer worden in de behandeling van hun commentaar op de *Sententiae* en deze laatste alleen nog als uitgangspunt nemen voor de behandeling van hun

⁸ Thomas Graf, O.S.B., *De Subjecto Psychico Gratiae et Virtutum secundum Doctrinam Scholasticorum usque ad Medium Saeculum XV*, T. I, 1 et I, 2, Romae 1934-1935. T. I, 2, p. 1-2.

⁹ III Sent., 23, 1, 1-3.

eigen inzichten en meningen¹⁰. Op die manier zal de *Sententiae-commentaar* dan ook langzamerhand plaats moeten gaan maken voor meer zelfstandige, systematische werken. In enigszins kleinere verhoudingen zien we hetzelfde gebeuren binnen het bestek van de eigen werken van S. THOMAS. De in het kader van een *Sententiae-commentaar* volgens gebruik te stellen kwesties zullen meer relief en meer zelfstandige bewerking krijgen in de „*Quaestiones*”- en „*Summa*”-litteratuur.

Zonder ons nu volledig te verdiepen in de historische studie van S. THOMAS' voorgangers en tijdgenoten, dienen we hier toch enkele opmerkingen te maken over de diverse posities inzake het deugdsubject. We doen dit met behulp van het teksten-materiaal van GRAF, die in de tweede helft van het eerste deel van zijn reeds aangehaald werk een beschrijving geeft van de wijsgerig-theologische speculatie betreffende het psychisch subject van de deugden gedurende de halve eeuw die onmiddellijk aan S. THOMAS voorafgaat.

GRAF onderscheidt twee *typen* van sententies op dit punt de eerste werkt met de z.g. „*excitatieve*” en de tweede met de z.g. „*electieve*” notie van deugd¹¹. Volgens de eerste sententie is de voornaamste zo niet de enige taak van de deugd, *op te wekken* tot het goede (verdienstelijke) werk. Deugd en *gratia operans* zijn in hun overigens steeds theologische beschouwingen identiek. Gevolgelyk wordt als subject van de deugd aangewezen die potentie, die de eerste „*motio ad agendum*” geeft, de wil of het *Liberum Arbitrium*. Hoewel men de eerste aanzet tot deze opvatting reeds vindt bij PETRUS LOMBARDUS en PETRUS PICTAVIENSIS, schijnt zij als theorie van het deugdsubject eigenlijk voor het eerst voor te komen bij STEPHANUS VAN LANGTON. Rekening houdend met de nog vrij gebrekkig gespecificeerde psychologie, die hem ter beschikking stond en de niet zo gemakkelijk hanteerbare distinctie tussen de „*virtus originans*” en de „*virtus informans*” begrijpt men toch het waardevolle en nieuwe van zijn theorie als zodanig. De deugd is per se in het *liberum arbitrium*, het „*pars rationabilis*”. Voor iedere goede daad werken samen de *virtus*, het *liberum arbitrium* en de voor die bepaalde daad geëigende *potentie*. Uiteindelijk komt deze

¹⁰ Vgl. M.-D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1950, p. 66 vv. Chenu heeft hier aangegeven, dat een dergelijke ontwikkeling van het literaire genre de volwassenheid van het scholastieke denken markeert, al dient er bij gezegd, dat de oorspronkelijke werkwijze hoezeer ook reeds door de groten zelfstandig gebruikt en omgevormd, nooit geheel verlaten is en uiteindelijk toch de vervalperiode mede heeft ingeluid. „*La scolastique mourra de cet anéantissement textuel*” (p. 69).

¹¹ Men leze de samenvatting hiervan in de „*Conclusio*”, o.c., I, 1, p. 249 vv.

opvatting er zo uit te zien, dat de virtus alleen een „habitus imperans” kan zijn en dus alleen gesubjecteerd is in de hogere potentie van de ziel (*liberum arbitrium*). Dus ook „*secundum dignitatem*” is het absurd, dat een deugd in een lagere potentie zou zetelen.

Deze opvatting nu laat verschillende afrondingen toe, overeenkomstig de nadere determinatie van het *liberum arbitrium*, maar uiteindelijk is toch altijd de wil de „*radix virtuositatis*”. Toch zal men in deze situatie ook „mengvormen” ontmoeten van de opvatting volgens de „*notio excitativa*” en die volgens de „*notio electiva*” in zover sommigen meer aandacht gaan besteden aan de eigen specifieke perfectie van de verschillende daden. Hier heeft zich zeker de invloed van de aristotelische ethica doen gelden al was het alleen maar, doordat men er toe over ging, de deugden niet meer uitsluitend in verband te brengen met het meritorische van de daad, maar ook met de natuurlijke goedheid zonder meer¹². Dit betekent dus een verhoogde aandacht voor het wijsgerige probleem der deugden, hetgeen tenslotte wederom ten goede zal komen aan de theologie der deugden. Merkwaardig is in verband hiermee b.v. dat de „*Summa de virtutibus*”, vaak toegeschreven aan ALEXANDER VAN HALES, een vrij verzoenende houding aanneemt t.o.v. beide opvattingen, doordat de electieve notie van de deugd wordt toegepast op de „*virtutes naturales sive acquisitae*” met alle consequenties betreffende de subjectivering, niet echter op de „*virtutes gratuitae*”, waarvan gezegd wordt dat zij in het *liberum arbitrium* zijn als in hun subject¹³. Deze verzoenende houding treft men vooral aan bij verschillende franciscaanse auteurs, terwijl b.v. S. ALBERTUS een absolutere voorkeur aan de dag legt voor de z.g. „*notio electiva*”.

Een goed voorbeeld treffen we aan in hetgeen GRAF ons meedeelt over het verschil van opvatting tussen ALBERTUS en PHILIPPUS DE KANSELIER betreffende de eigen aard van de deugd van rechtvaardigheid¹⁴. De laatste wil alleen maar in het „*ordinare (ad alterum)*” het specifieke rechtvaardigheidsmotief zien, voorzover dit de eigen daad is van de *ratio*. De rechtvaardigheid is de deugd in de wil, die tot het goed (meritorisch) handelen overeenkomstig deze „*ordo*” moveert. Bij ALBERTUS daarentegen is de orde juist het object voor de (zedelijke) deugd als zodanig en het onderscheid van de verschillende zedelijke deugden wordt vastgelegd volgens de verschillende determinaties van deze orde (b.v. „*ordo ad se*”: *prudentia*; „*ordo ad alterum*”: *justitia*). De orde is bij hem geworden tot principie van verdeling van de zedelijke deugden, zoals GRAF terecht opmerkt. Het grote bezwaar tegen deze overigens wel sterk

¹² O.c., p. 251.

¹³ O.c., p. 240.

¹⁴ O.c., p. 180 vv.

homogene deducties van ALBERTUS is het onvoldoende onderscheid tussen de zedelijke deugden onderling. De uitgebreidere lezing van de werken van ARISTOTELES — afgezien nu van andere invloeden als b.v. die van JOHANNES DAMASCENUS — betekende voor ALBERTUS een grotere aandacht voor het specifiek eigene van de afzonderlijke deugden, maar nog had dit in eerste instantie alleen maar tot gevolg een sterker beamen van zijn standpunt inzake de subjectivering van de deugden, welk standpunt in wezen niet van het „traditionele” verschilt. Met GRAF kan men inderdaad zeggen, dat tenslotte alleen het uitgangspunt verschilt: gaat men in de eerste opvatting meer af op het „esse meritorium vel morale”, in een opvatting als die van ALBERTUS komt het meer aan op het „esse psychologicum”, de deugd als *habitus*. Maar de electieve functie, die volgens ALBERTUS essentiëel is voor de deugd als psychologische realiteit, verwijst noodzakelijk naar de wil als deugdsubject. Toch zou men hier kunnen wijzen op een uitspraak van ALBERTUS als de volgende: „Prudentia secundum quod est virtus non est in ratione nisi secundum quod est mota antecedenter a voluntate, virtus et ideo habitus sic generatus non est tantum rationis, sed est simpliciter voluntatis ut generantis ipsum, rationis autem ut subjecti tantum...”¹⁵. Wij menen echter dat een dergelijke uitspraak niet in conflict komt met hetgeen wij in het voorgaande noteerden betreffende de interpretatie van ALBERTUS' deugdtheorie. Wij hebben nl. vroeger reeds gemeend een bepaling te mogen geven van deugdsubject als dat vermogen, dat van de deugd een eigen perfectie ontvangt. Nu is het voor ALBERTUS klaarblijkelijk niet zo evident, dat een en ander identiek is, zodat hij kan zeggen, dat de prudentie weliswaar in de *ratio* is als in haar subject maar toch zonder meer van de wil is „ut generans ipsum (habitum)”. In deze opvatting gaat men nl. bij de bepaling van wat een deugd is uit van de wil en is deze laatste in die zin nog altijd het voornaamste. De deugd wordt dan ook bepaald „secundum modum voluntatis” hetgeen dan nog niet hetzelfde is als „secundum modum subjecti”.

Overzien we nu nog even de laatste periode van ALBERTUS' werkzaamheid, dan moeten we vaststellen, dat hij in de door ons besproken kwestie een uiterst belangrijke ontwikkeling heeft doorgemaakt. Alleen al de vraag, of en in welke mate vermogens door een toegevoegde *habitus* nader gedetermineerd en vervolmaakt kunnen worden, wijst op een wezenlijk andere benadering van de deugd als „habitus perficiens potentiam”. Van hieruit onderscheidt hij dan actieve en passieve vermogens, naargelang het gaat over werkvermogens (dése worden derhalve aldus onderscheiden!), die al

¹⁵ Tekst uit S. Albertus' „Summa de Bono”, geciteerd bij Graf, o.c., p. 183, noot 14.

dan niet in afhankelijkheid van de „agens universalis” (de wil) werken. De z.g. passieve werkvermogens zijn gericht op meerdere daden — in navolging van de wil als *agens universalis* — en een nadere bepaling van deze indeterminatie betekent dus een perfectie. Ook hier speelt derhalve het idee van de participatie van de lagere vermogens aan de rationele en van het verstand aan de wil als „*movens ad humanum opus*” een rol: „*Humanum dicitur illud quod est hominis unde est homo. Hoc autem non est a corpore, sed ab anima rationali et ideo secundum eam determinatur virtus*”¹⁶. Doch de verhouding van de wil tot de deugden in andere daarvoor in aanmerking komende vermogens ligt nu toch wel anders dan zoals ALBERTUS het vroeger beschreven heeft. Ook nu is de wil nog wel „*principium*” en „*motivum*”, terwijl de potentie zelf subject genoemd wordt: „*Isti habitus sunt quodammodo in virtute motiva in quantum sunt virtutes sicut in principio en non sicut in subjecto, et similiter dicendum de voluntate. Sufficit enim ad rationem virtutis quod fiat ex opere voluntatis sive innascatur habitus in ipsa vel in alia potentia*”. Maar de deugd wordt toch rechtstreeks bepaald als een perfectie van het vermogen-subject: „*Potentia inferior in quantum conjungitur superiori suo et participat aliquid ipsius, non immutatur, sed potius perficitur*”¹⁷.

Wij mogen hierbij niet vergeten, dat de teksten, die wij zojuist citeerden, ontleend zijn aan een z.g. „*reportatio*”, geschreven door de leerling THOMAS VAN AQUINE, van lessen over de *Ethica Nicomacheia* door ALBERTUS¹⁸. Wij zijn hiermee dus gekomen bij de situatie, die voor S. THOMAS het onmiddellijk uitgangspunt is ge-

¹⁶ Aangehaald bij Graf, o.c., p. 193, noot 55.

¹⁷ Aangehaald bij Graf, o.c., p. 194, noot 59.

¹⁸ Vgl. A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin, in *R. néoscol.*, XXIV (1922), p. 333-361. P. bepaalt de datum van deze lessen en van de reportatie als 1248-1252, te Keulen. Hij maakt o.a. de opmerking, dat het onder de handen van S. Thomas wel niet bij een materiële weergave van Albertus' lessen zal gebleven zijn. Een soortgelijke opmerking treft men aan bij P. G. Meersseman, O.P., *Introductio in Opera Omnia B. Alberti Magni*, O.P., Brugge z.d., p. 76: „*Cum tamen nullus citatorum codicum possit esse autographus sive Thomae sive Alberti, difficillimum erit dirimere utrum reportatio Thomae, vel saltem utrum quaestionum series extracta, partim in codice Trecensi 1216 asservata, non fuerint revisa et correctata ab Alberto...*” Vooralsnog zijn we de overtuiging toegedaan, dat het hier voornamelijk een weergave betreft van de gedachten van Albertus zelf, wellicht hier en daar wat scherper geformuleerd door de reportateur. Men behoeft zich niet te verwonderen, dat er soms niet onbelangrijke nuances t.o.v. de andere geschriften van Albertus over de *Ethica* van Aristoteles zijn aan te wijzen. Afgezien van de grotere en rijkere gedocumenteerde kennis van Aristoteles, die aan de latere werken ten grondslag ligt, dient men hier rekening te houden met het verschil van litteratuur-soort der verschillende werken (vgl. Meersseman, o.c., p. 4 vv).

weest voor zijn gedachtenontwikkeling op dit punt. In zijn *Commen-
taar op de Sententiae* van PETRUS LOMBARDUS bewandelt hij, aan-
sluitend bij zijn onmiddellijke voorgangers en tijdgenoten, maar toch
met besliste zelfstandigheid, nieuwe wegen. Eerder is reeds opge-
merkt, waarom men in het *Scriptum super Sententiis* geen zelf-
standige verhandeling moet zoeken over de *habitus* in het algemeen
en de daarmee samenhangende subjectskwestie. Toch treffen we
reeds enkele algemene vraagstellingen aan omtrent deze materie¹⁹.
Wat echter o.i. nog belangrijker is: we constateren, dat S. THOMAS
welbewust gebruik maakt van enkele noties, die bepalend zijn voor
de opvatting van de deugd juist omdat daarmee een geheel ander
uitgangspunt gegeven is voor de algemene deugd-theorie. Primair
is hier niet meer de z.g. excitatieve of de electieve notie van de
deugd, die, zoals we reeds zagen noodzakelijk naar de wil verwijzen.
Tot dan toe kende men wel de subjectsgedachte, maar deze speelde
geen beslissende rol bij de bepaling van de deugd. De verhouding
tussen de deugd en het vermogen-subject was zonder meer secun-
dair. Men kon ook niet inzien, hoe een dergelijk spraakgebruik iets
anders dan misverstand kon veroorzaken. Zelfs ALBERTUS staat
nog zeer wantrouwend tegenover de term subject-van-deugd. De
categorie van de materiële oorzakelijkheid heeft nog niet die ana-
loge, metaphysieke betekenis, die een rijker Aristotelisme er aan
geven zal. En de vervolmaakbaarheid van de *causa materialis* kan
door ALBERTUS dan ook niet aan de vermogens in kwestie worden
toegekend. Zodoende holt hij min of meer de uitdrukking „sub-
jectum habitus” uit door de betekenis ervan te reduceren tot de
perfectibiliteit van de ziel, die tot daden kan overgaan volgens deze
of gene potentie: „Impossibile enim est, quod aliquid sit subjectum
non habens proprietatem aliquam materiae: unde anima est sub-
jectum omnium eorum quae sunt in anima secundum id quod est,
et non secundum id quo est. Sed verum est, quod cum perficiatur
anima habitibus et formis quae sunt in ipsa, quodammodo perficitur
quoad hanc potentiam et quodammodo quoad aliam: et hoc modo
forte valunt dicere, quod virtus sit in ista vel in illa potentia”²⁰.

S. THOMAS stelt zich eveneens de nu niet meer zo nieuwe vraag
naar de mogelijkheid van een vermogen als subject van een *habitus*.
De distincties, door middel waarvan hij zich in *III Sent.*, d. 33, q. 2,
a. 4, sol. 1, en ad 1 de mogelijkheid schept, de subjectsuitdrukking in
eigenlijke zin te handhaven, zijn in hun toepassing op deze manier
wèl nieuw. „Subjectum primum et remotum” is weliswaar de sub-
stantie, i.c. de ziel, maar het vermogen is het „subjectum proximum”.

¹⁹ Vgl. b.v. *III Sent.*, d. 23, q. 1.

²⁰ S. Albertus, *IV Sent.*, d. 14, a. 8, ad 5 (aangehaald bij Graf, o.c., p. 191).

Men mag op die manier het vermogen in eigenlijke zin het subject van de habitus noemen, omdat er inderdaad sprake is van een *materia in qua* ook al is er dan geen *materia ex qua*. Hier ziet men een toepassing van die meer analoge en metaphysische betekenis van de „causa materialis”, waarover we straks spraken.

Op die manier zal een tractaat over de habitus in het algemeen er heel anders uit zien, of, zo dit al ontbreekt, dan worden toch de grondlijnen, volgens welke S. THOMAS over de habitus resp. de deugd spreekt, heel anders getrokken. Er is hier geen sprake meer van een reeds vooraf vaststaande vanzelfsprekendheid, een bepaling van de deugd te geven „secundum modum voluntatis”. Een deugdbepaling „secundum modum subjecti” spreekt wel heel duidelijk uit opmerkingen als de volgende: „Virtus est ultimum potentiae, quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest . . . Virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum”. Punt van vertrek is derhalve: de deugd (habitus) als „perfectio potentiae”.

Deze nieuwe oriëntatie zal bijna vanzelfsprekend op haar bruikbaarheid getoetst worden bij de beantwoording van de vraag naar de mogelijkheid van deugden in andere potenties dan de wil. Vooraleer echter het antwoord op deze vraag in *III Sent.* nader te onderzoeken, moeten we eerst vaststellen, welke vermogens volgens S. THOMAS in aanmerking kunnen komen om subject van deugd te zijn. Rechtstreeks wordt deze vraag in *III Sent.* niet behandeld. Toch kan men wel enkele opmerkingen, die daarmee onmiddellijk verband houden, aanwijzen. De lagere vermogens in de mens zijn „limitatae ad determinatas actiones en passiones”. Ze zijn als zodanig dus reeds voldoende „gerectificeerd” en hebben geen nadere determinatie van node. De hogere vermogens echter in de mens zijn als zodanig ook algemener: men kan daarom niet zeggen, dat deze vermogens *uiteraard* gerectificeerd zijn. Dit „défaut de leur qualité” dient derhalve op andere wijze aangevuld te worden. Dit kan nu enerzijds gebeuren „per modum passionis”, maar aangezien dit violentie impliceert, moet men in die richting geen „perfectio potentiae” zoeken. Anderzijds is er de rectificatie „per modum qualitatis inhaerentis”, doordat nl. een vermogen blijvend van binnenuit als door een nieuwe informatie gerectificeerd wordt, hetgeen juist het tegendeel is van violentie. Volgens deze praenotamina sluit S. THOMAS nu in *III Sent.* d. 23, q. 1, a. 1 als eventuele subjecten van deugd uit de „potentiae naturales”, de „potentiae apprehensivae sensitivae”, de wil voorzover deze natuurlijkerwijze bepaald is tot haar eigen object, en het *intellectus agens*. Gaat het nu precies over

²¹ *III Sent.*, 23, 1, 3, sol. 1.

de *deugd* dan kunnen we verwijzen naar de alreeds aangehaalde uitspraak: „*Virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad bonum et optimum*”. In aansluiting hierop voert S. THOMAS het participatie-idee aan. Het eigene van de mens bestaat juist in zijn verstand en zijn wil en daarom zijn alleen subject van deugd die vermogens, die „per essentiam” of „per participationem” (sicut quae in parte sensitiva sunt rationi obedientes) redelijk zijn. Deze toepassing van het participatie-idee komt bij S. THOMAS in meerdere variaties terug. Zelfs is hij geneigd, in een bepaald opzicht ook de wil „participative rationalis” te noemen²². We achten dat echter in dit verband eerder een dialectische vondst dan een volwaardig zakelijk gegeven. Het brengt ons echter wel dicht bij S. THOMAS' waardering voor de wil als deugdsubject en daarmee ook bij het antwoord op de reeds gestelde vraag, in hoeverre de andere vermogens werkelijk deugd-subject zijn.

We merken meteen nogmaals op, dat de wil hier althans op een wel heel andere wijze wordt ter sprake gebracht dan voorheen klaarblijkelijk het geval was. Het gaat nu niet meer over de wil als „*radix virtuositatis*”. Het gaat er nu alleen om of de wil eventueel een voorrang geniet als „*subjectum virtutis*”. En dan moet deze vraag meteen in bevestigende zin beantwoord worden: als de deugd een habitus is, die een vermogen blijvend disponeert t.o.v. het goede, dan zal deze habitus allereerst in de wil gezocht moeten worden, omdat dit vermogen krachtens zijn eigen voorwerp formeel op het menselijk goed gericht is. Er is natuurlijk altijd wel een „*ratio boni*” gelegen in de congruentie van welke potentie dan ook met haar eigen voorwerp, maar deze „*ratio boni*” wordt door dat vermogen niet formeel geattingeerd. Alleen de wil streeft bij definitie naar het goede als zodanig²³.

Nu wil S. THOMAS hier uitdrukkelijk niets weten van de redenering, als zou door het „*imperium voluntatis*”, dat dus juist de „*ratio boni*”, gelegen in de congruentie van een lagere potentie met haar eigen object, tot voorwerp heeft, een habitus in die lagere potentie nu ook een deugd worden²⁴. De reden hiervan is wel doorzichtig: op die manier zou de deugd niet meer per se het „*bonum humanum*” tot voorwerp hebben. Men heeft hier dus uit-

²² Ibid., 27, 2, 3, ad 5.

²³ Ibid., 23, 1, 4, sol. 1.

²⁴ Et inde est quod voluntas imperat actus aliarum potentiarum in quantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis obiectum... Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicuius potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis; sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est. III Sent., 23, 1, 4, sol. 1.

drukkelijk te maken met het tweede deel van de algemene bepaling van een deugd, evenmin te missen als het eerste deel: een vervolmaking en nadere determinatie van een potentie t.o.v. het menselijk goed.

We achten overigens deze beperking van de wilsinvloed ter zake van de deugd als zodanig van zéér groot gewicht. Zij werpt een verhelderend licht op S. THOMAS' visie op het wezen van de deugd, voorzover deze gesubjecteerd is in andere vermogens dan de wil. In die vermogens kan een deugd zijn, doch niet: omdat ze onder het „imperium voluntatis” vallen. Dit zou uiteindelijk neerkomen op de oude theorie van de wil als het eigenlijke en strikt genomen enige „subjectum virtutis”. De reden ervan is gelegen in de potentie zelf, die „participative rationalis” is „inquantum rationi obedire possunt”²⁵.

We geloven, dat we hiermee alreeds voldoende de eigen positie van S. THOMAS inzake de subjectivering van de habitus en de deugd aangegeven hebben. Alvorens onze aandacht te richten op de geloofsdeugd in haar verhouding tot het betreffende subject, blijven we nog even stilstaan bij een meer algemene kwestie, niet alleen omdat we op die manier nog enkele latere teksten uit S. THOMAS' werk in ons onderzoek kunnen betrekken, maar vooral ook, omdat hijzelf het verband tussen de geloofsdeugd en haar subject onderstreept heeft.

Een gedachte, die in verschillende opzichten voor een goed begrip van S. THOMAS' algemene deugdenleer van groot belang is, is het onderscheid tussen de z.g. „virtutes simpliciter dictae” en de „virtutes secundum quid”. O.a. is dit onderscheid van belang bij een nader onderzoek van de bestaansmogelijkheid van deugden in het verstand. Strikt genomen heeft b.v. een betoog als dat van I-II, 56, 3, dat tot thema heeft: het verstand als deugdsubject, alleen maar te besluiten tot de mogelijkheid of onmogelijkheid van deugden in het verstand. Toch wordt er in dit artikel meer vastgesteld. Dat dit intussen niet gebeurt bij wijze van „excursus” maar als onmisbaar element in de bewijsvoering, wordt ons reeds geleerd door een korte ontleding van het genoemde artikel uit de *Summa Theologica*.

Voortbouwend op de algemene bepaling van de deugd als een „habitus operativus bonus” wordt vastgesteld, dat een habitus, die slechts de „facultas bene agendi” geeft maar niet het „agere bene actu” tot stand brengt of althans daarop geen directe invloed heeft, niet zo volledig de „ratio virtutis” participeert als de habitus, die ook het feitelijk goed handelen geeft. Welnu deugden, die beide verzekeren, dus zowel het kunnen goed handelen als het feitelijk

²⁵ III Sent., 33, 2, 4, sol. 2.

goed handelen, kunnen alleen in de wil zijn. Alleen de wil immers heeft de „ratio boni” als zodanig tot voorwerp en heeft dus betrekking ook op het goed, gelegen in het feitelijk handelen zonder meer, terwijl de andere deugden door de specifieke bepaaldheid van hun voorwerp precies dit goed niet kunnen attingeren. Dit is o.i. in de samenhang van dit artikel de betekenis van de volgende uitspraak: „... Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliquid sunt rationales, ad suos actus”. Men lette intussen op de gang van de redenering. S. THOMAS gaat uit van de geconstateerde „vaardigheden”: rechtvaardigheid b.v. geeft, naar de ervaring leert, niet alleen het *vermogen* om rechtvaardig te handelen maar *doet* ook de rechtvaardigheid betrachten. Wetenschap daarentegen, subjectief genomen, heeft klaarblijkelijk geen directe invloed op het *feitelijke* wetenschappelijke bedrijf. In de argumentatie, die hiervan uitgaat, speelt verder nergens een eventuele differentiatie van het „gesubjecteerd-zijn-in-een-vermogen” als zodanig een rol. Deze abstracte en technische notie staat voor S. THOMAS voorop: zij wordt begrepen volgens de algemene categorie van resp. materiële en vormelijke oorzakelijkheid.

Hierbij komt nu in het door ons bedoelde artikel nog een nieuw element. Subject van een z.g. „virtus simpliciter dicta” is niet alleen de wil zelf, maar ook ieder vermogen „secundum quod est mota a voluntate”. Verondersteld is hierbij, dat het gaat over vermogens, die in het algemeen reeds geschikt subject van een habitus zijn. Wat betekent nu, dat de deugd gesubjecteerd is in een vermogen „voor-zover dit bewogen wordt door de wil”? Bij voorbaat kan opgemerkt worden, dat de wilsbeweging, waarover het hier gaat, klaarblijkelijk — S. THOMAS verwijst er naar — te vereenzelvigen is met die, welke bij iedere daad van een menselijk vermogen, dat niet per se buiten het wilsverband valt, verondersteld moet worden. We bedoelen daarmee, dat deze z.g. „motio quoad exercitium” een beslissende rol speelt in de bewijsvoering, waar het gaat over die tweede groep van vermogens, die subject kunnen zijn van een „virtus simpliciter dicta”. Deze redenering kan nl. als volgt worden samengevat: wanneer het gaat over daden, waarbij de wil reeds *op andere gronden* geïmpliceerd is, dan zal de habitus, die tot zulke daden disponeert, — mits het over een werkelijk goed gaat — eveneens een „virtus simpliciter dicta” zijn, daar zij dan *eo ipso* ook disponeert tot feitelijk goed handelen. We menen, dat dit „op andere gronden” er beslist bij hoort. Immers zou het *alleen* maar gaan over de algemene eis tot wilsinterventie bij de „usus activus” van de menselijke vermogens, dan zou deze redenering niet goed zijn in die zin, dat zij zou besluiten tot iets, wat juist het tegengestelde is van hetgeen S. THOMAS in dit artikel klaarblijkelijk wilde beweren

op grond van de reeds meermalen genoemde distinctie. Dan zou nl. *iedere* „habitus operativus bonus” in *ieder* menselijk vermogen, welks daden niet per se buiten het wilsbevel vallen, zo’n „virtus simpliciter dicta” zijn. Samenvattend mogen wij derhalve zeggen, dat wanneer het hier gaat over een vermogen, voorzover dit door de wil wordt bewogen, het gaat over een wilsbeweging, nodig om de daad feitelijk te stellen, echter precies niet die wilsbeweging, *voorzover* die nodig is voor het feitelijk handelen zonder meer.

Het gaat dus om een habitus, die i.c. het verstand disponeert tot daden, die niet zonder meer in de lijn liggen van de eigen inclinatie (pondus), zodat de wil alleen al op grond daarvan nodig is om het verstand tot die daden (en die objecten) te determineren, òf een habitus, die het verstand disponeert tot daden, wier object een wilshouding impliceert²⁶. Dit alles wordt aangeduid in de twee toepassingen, die S. THOMAS aan het slot van het artikel geeft: de deugd van geloof en de deugd van prudentie. Het geloof is gesubjecteerd in het (speculatieve) verstand, bewogen door de wil, omdat de onvoorwaardelijke instemming met een niet-ingeziene waarheid niet binnen de natuurlijke mogelijkheden van het verstand ligt. De prudentie is in het (practische) verstand, bewogen door de wil, als in haar subject, omdat het eigen voorwerp van de deugd van voorzichtigheid een juiste wilshouding insluit. We zijn derhalve nu zover, dat we kunnen zeggen, dat deugden als het geloof en de prudentie deugden zijn in het verstand, en dat er, zeker in deze bewijsvoering, geen enkele grond is om te veronderstellen, dat het verstand hun subject zou zijn in een andere zin dan het geval is bij de andere z.g. deugden in het verstand. Dat deze laatsten dan de „ratio virtutis” in mindere mate bezitten komt hiervandaan, dat met *het tot stand komen* van de daden, waartoe deze z.g. deugden disponeren, de wil niet gemoeid is, tenzij men hier alleen denkt aan die „motio quoad exercitium”, die verondersteld is niet slechts bij alle deugddaden maar zelfs bij de daden, die niet uit een deugd voortkomen.

Wanneer we ons nu, met hetgeen we uit de in het voorgaande behandelde teksten meenden te moeten besluiten voor ogen, bepalen tot het geloof in zijn verhouding tot zijn subject, dan doen we wellicht het beste, zoveel mogelijk in chronologische volgorde een aantal plaatsen te onderzoeken, waar S. THOMAS deze kwestie behandelt heeft. En de eerste de beste regel a.h.w. die hij hieromtrent

²⁶ Wij menen ons zo te mogen uitdrukken, omdat het in het laatste geval gaat over de deugd van prudentie. S. Thomas zegt weliswaar, dat de prudentie-daad zijn doel ontleent aan de wil. Het voorwerp echter van de prudentie is datgene wat is „ad finem” en als zodanig sluit dit immers een verhouding in tot de „recta voluntas”. Vgl. De Virt. i.c., 7.

heeft neergeschreven, neemt reeds stelling tegen de opwerping, hier ontleend aan HUGO VAN S. VICTOR, dat nl. het geloof niet in het verstand maar in de wil zou zijn²⁷. De tegenwerping maakt op vrij ingenieuze wijze gebruik van de nog zeer beperkte opvatting van de materiële causaliteit, waarover we boven reeds het een en ander opmerkten en volgens welke een vermogen moeilijk als subject van een deugd of habitus gedacht kan worden. De objectie tracht deze theorie te gebruiken ten gunste van een affectieve interpretatie van de geloofsdeugd. S. THOMAS' antwoord nu is wel zeer beslist, in zover hij zelfs geen woord besteedt aan die opvatting van de materiële oorzakelijkheid. Het gebruik van het woord „substantia” wordt gerechtvaardigd met een verwijzing naar de *caritas* als „forma fidei”. In het antwoord zelf wordt evenmin veel gezegd over de plaats en de functie van de wil in de geloofspsychologie. Door deze bijna laconieke gebondenheid is de parallel tussen de *actus irascibilis vel concupiscibilis* en de *actus voluntatis* niet zo duidelijk als men wel zou wensen²⁸. Doch in ieder geval komt het hierop neer, dat de perfecte geloofsdaad niet slechts een habitus in de wil maar ook een habitus in het verstand als uitvoerend vermogen veronderstelt. Nu stellen we hierbij vooralsnog alleen maar de volgende vraag : wanneer men leest : „Unde et oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quae supra rationem sunt”, moet men dan uit deze veel gebruikte tekst besluiten, dat S. THOMAS hier spreekt over een habitus, die — hoe dan ook — het verstand vervolmaakt, niet als verstand, dus niet formeel in zijn waarheidskennis, doch precies „in ordine ad voluntatem”? Een ander punt, dat we hier even ter sprake moeten brengen, is S. THOMAS' weigering, het geloof een intellectuele deugd te noemen. De stelling, dat een intellectuele deugd in het verstand is als in haar subject, is zeker niet omkeerbaar. De intellectuele deugd, zo formuleert S. THOMAS het hier, is de hoogste perfectie van het verstand niet alleen wat betreft het object maar ook wat de wijze van kennen betreft. Dit laatste wil zeggen, dat de daad voortkomt „ex efficacia intellectus ad objectum proprium conspiciendum”. Dienovereenkomstig is het volkomen gerechtvaardigd, het geloof

²⁷ III Sent., 23, 2, 3, 1, obj. 1.

²⁸ Voluntas importat actum intellectus sicut etiam actus irascibilis et concupiscibilis. Ad hoc autem quod actus irascibilis et concupiscibilis sit perfectus, oportet quod non solum sit aliquis habitus in voluntate vel ratione imperante, sed etiam quod sit aliquis habitus in irascibili vel concupiscibili exequente, ut faciliter actum exequatur. Unde et oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quae supra rationem sunt. Et hic est habitus fidei. L.c., sol. 1.

²⁹ Ibid., sol. 3.

³⁰ Ibid., ad 1.

geen intellectuele deugd te noemen „quia intellectus noster non est per fidem tantae efficaciae ut id quod credit inspicere per se possit vel ad ea quae inspicit reducere”. Willen we echter deze weigering van S. THOMAS op haar juiste waarde schatten, dan mogen we geen ogenblik uit het oog verliezen, dat de theoloog S. THOMAS het Aristotelische deugd-begrip getranscendeerd heeft door in het Aristotelische schema de categorie van de theologische deugd op te nemen. In *III Sent.* 23, 2, 4, sol. 1 verdedigt hij de stelling, dat het geloof een deugd is, zij het dan „eo modo quo communiter loquimur de virtute quae producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem”. Hij voegt er echter onmiddellijk aan toe: „Nec tamen est virtus moralis... sed est virtus theologica, quod quidem genus Philosophi non cognoverunt”. Die theologische verwerking van het Aristotelische deugdbegrip geeft o.i. echter niet de minste aanleiding, het door S. THOMAS nieuw-verworven en consequent toegepaste grondbegrip van de deugd als een vervolmaking van een vermogen m.b.t. het menselijk goed prijs te geven. In *III Sent.*, 23, 1, 4, sol. 3, waar het onderscheid van de theologische deugden naast en eventueel boven de intellectuele en morele deugden wordt verantwoord, houdt hij — systematisch volkomen vanzelfsprekend — streng vast aan dat grondidee van het deugd-aspect, al wordt natuurlijk meteen met een enkel woord reeds de analogie onderstreept³¹.

Wanneer we nu nog enkele uitlatingen aanstippen betreffende de bekende Paulinische omschrijving van het geloven in Hebr., 11, 1, dan dienen we daarbij voor ogen te houden, dat het hier gaat om een reeds volop traditioneel geworden „definitie”, die nu op haar beurt door S. THOMAS besproken wordt. Met betrekking tot de tweeledigheid van deze omschrijving, die het affectieve en cognitieve element naast en na elkaar poneert en waarvan in het bijzonder door de scholastieke theologen in ruime mate gebruik is gemaakt, drukt S. THOMAS zich in vergelijking met enkele tijdgenoten nog vrij nuchter uit³². Afgezien van de betrekkelijke waardering voor deze „definitie” als zodanig, die hij door de in zijn latere werken meermalen terugkerende distinctie tussen vorm en inhoud weet te redden, kan men in het voorbijgaan nog wijzen op de uitleg, die zeker in deze samenhang geen aanleiding geeft tot verdere ontwikkelingen: als theologische deugd heeft het geloof God zowel tot doel als tot object, „tamen non secundum eandem rationem”.

³¹ Quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, in quantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo requiritur quaedam cognitio et affectio supra naturam; et ad hanc exiguntur virtutes theologicae. Ibid.

³² Ibid., 23, 2, 1.

God als Eerste Waarheid, uitstijgend boven het natuurlijke kennen, is object : „*non apparens*”. Doel is God echter als een goed, „*facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsum communicabilem praestans*” : *res speranda*. Wij zeiden, dat deze uitleg geen aanleiding geeft tot verdere verwickelingen. Dit laatste is eventueel pas het geval, wanneer de verschillende uitdrukkingen meer rechtstreeks in de systematische uiteenzettingen betrokken worden. S. THOMAS niet minder dan zijn tijdgenoten, behandelt deze termen dan met grote vrijheid. Dit blijkt b.v. uit de manier, waarop alleen al de volgorde van beide elementen in de „definitie” aangehaald wordt als een bevestiging van het een en ander. Ofschoon de leidraad voor dit bij uitstek scholastieke stukje „commentaar” op Hebr., 11, 1 nu en ook later blijft de „*comparatio fidei ad objectum et ad finem ultimum*” (ad 5), wordt b.v. in ad 7 opgemerkt : „*Cognitio fidei ex voluntate procedit, quia nullus credit nisi volens. Et ideo non est mirum, si in definitione fidei ea quae ad affectionem pertinent, his quae pertinent ad cognitionem praeponuntur*”. Ofschoon deze opmerking, zoals ze daar staat, tenslotte nog vrij ongecompliceerd lijkt, wordt dit toch wel even anders en krijgt deze commentaar meer reliëf, wanneer de psychologie van de geloofsdaad in ruimere mate ter sprake komt. Het verstand, optredend in het geloof, is niet „self-supporting”, als we een ogenblik dit moderne woord hier mogen bezigen. Pas wanneer het verstand beschouwd wordt *in ordine ad voluntatem*, kan men begrijpen wat geloven is. „*In credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate*”³³. Dit „*terminare intellectum*” duidt uitsluitend de volledige *assensus* aan. Deze *assensus* als daad van het verstand wordt scherp onderscheiden van de *consensus* als daad van de wil, al wordt dan dit onderscheid vrij spitsvondig met behulp van een woord-afleiding vastgelegd³⁴. Nu mag men veilig beweren, dat in dit eerste geloofstractaat van de hand van S. THOMAS een zekere voorkeur aan de dag treedt voor de wilsinterventie bij het geloof. Dit speelt zeker een rol bij de bepaling en omschrijving van het geloof. In die zin is er een zeker verschil vast te stellen met de latere werken. We zullen echter op deze kwestie hier niet ingaan. Voor ons is echter op het ogenblik het volgende van veel groter belang. S. THOMAS onderscheidt verschillende „lagen” in de psycho-

³³ Ibid., 23, 2, 2, sol. 1.

³⁴ Quia sensus non habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia non confert; ideo determinatio potentiae, etiam superioris, a sensu denominatur, sed differenter; quia determinatio cogitationis ad aliquid dicitur *assensus*, quia aliquid non praecedit; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur *consensus*, quia cogitationem praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse iudicat. L.c., ad 1.

logie van de ene, complete geloofsdaad³⁵. Men dient er zich vanzelfsprekend wel voor te wachten, hier een tijdelijk vòòr en nà te veronderstellen, ook al is men soms toch bijna geneigd, iets dergelijks in een of andere tekst te lezen. S. THOMAS' bedoelingen zijn echter zeker in zoverre duidelijk, dat hij het aandeel van de wil bij het tot stand komen van de definitieve geloofsinstemming afhankelijk stelt van een verstandelijk element. In dit opzicht is er zeker geen verschil met de latere werken en dit brengt ons dan mede tot het eigenlijke onderwerp van dit artikel: het geloofslicht als de bovennatuurlijke vervolmaking van het verstand, aangebracht door de geloofsgenade.

TH. GRAF heeft in een artikel over de theorie van het theologisch subject van de genade en van de deugden volgens ALBERTUS DE GROTE³⁶ opgemerkt, dat uiteindelijk het verschil tussen S. THOMAS en S. ALBERTUS n.a.v. het subject van het geloof niet zo groot geweest is: „St. Thomas brauchte nicht weit über seinen Lehrer hinauszugehen, wenn er — den missverständlichen Ausdruck: affektiver Intellekt vermeidend — den Glauben dem speculativen Verstand zuweist, aber mit Beibehaltung der Unterordnung des Verstandes unter den Willen”. Wij geloven echter, dat hij zich hier wel wat al te overmoedig heeft uitgedrukt en dat dit woord-verschil ons de weg wijst naar een aanmerkelijk dieper verschil, dat als gevolg van een consequentere toepassing van de subjectstheorie zich aftekent in de interpretatie van het geloofslicht.

Hetgeen in het voorgaande werd opgemerkt aangaande de min of meer principiële wijze, waarop S. THOMAS het geloof wenst te beschouwen, schept een veel duidelijker situatie voor het z.g. *lumen fidei*. Dit is misschien wel een van de belangrijkste winstpunten van S. THOMAS' geloofstractaat t.o.v. dat van zijn meeste voorgangers. Bij ALBERTUS is de geloofshabitus een licht, dat het verstand in overeenstemming brengt met de affectieve spanning t.o.v. het laatste doel („*lumen informans intellectum affectivum secundum tensionem in finem*”). Deze overeenstemming met het affectieve is het formele in de intellectuele geloofshabitus, hetgeen ALBERTUS meent te moeten afleiden uit het feit, dat in de geloofsdaad de *consensus voluntatis* juist de forma is van de geloofsdaad als deugddaad³⁷.

³⁵ Per omnia praedicta (nl. „credere Deum”, „credere Deo”, „credere in Deum”) non nominatur nisi unus actus completus fidei; sed ex diversis quae in fide inveniuntur diversimode nominatur. Illo enim actu quo credit Deum, credit Deo et credit in Deum. III Sent., 23, 2, 2, sol. 2, ad 1.

³⁶ Dr Thomas Aq. Graf, O.S.B., Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden, in: D. Th. (Frib.) 1932 (X), p. 162-194. Het citaat is te vinden op p. 182.

³⁷ Meo iudicio fides formatur propria forma, sicut et alia virtus: si quaeris: Quae sit illa forma? Dico, quod est lumen informans intellectum affectivum secun-

Wij menen nu, dat bij S. THOMAS de zaken wel heel anders liggen. Het *lumen fidei* ligt voor hem in het verstandelijk vlak en vormt het verstand niet naar de wilsstreving, doch juist omgekeerd: de wil kan in de instemming met de door dit nieuwe licht belichte waarheid de bereiking van het doel zien. Op die manier is voor S. THOMAS de *consensus voluntatis* het formele in de geloofsdaad, terwijl hij toch het geloofslicht onafhankelijk acht van precies deze wils-interventie, in tegenstelling tot zijn leermeester, wiens wijze van uitdrukken (*intellectus affectivus*) o.i. dan ook meer is dan alleen maar het gevolg van een ongelukkige keuze. S. THOMAS drukt zich ook in *III Sent.* op dit punt zeer resoluut uit: „Haec tamen forma quam a voluntate vires motae participant est omnibus communis. Unde praeter eam habitus qui sunt perfectiones earum, habent speciales formas, secundum quod congruit potentiae quod perficiunt, per comparationem ad actus et objecta”, waaraan hij dan in het antwoord op de tweede objectie m.b.t. de liefde als *forma fidei* nog toevoegt: „Omnes virtutes conveniunt in fine, unde earum actus non differunt secundum modum illum quem recipiunt ex ordine ad finem — quem modum dat eis caritas — sed secundum modum quem habent ex natura potentiae et objecto proprio. Et ideo secundum hanc etiam formam distinguitur fides a caritate: et secundum hanc non formatur ab ea³⁸.”

Moet men zich enig idee gaan vormen over het „lumen fidei” bij S. THOMAS, dan kan heel goed als inleiding dienen een tekst uit *III Sent.*, 23, 3, 2, ad 2: dit niet vanwege de stelling precies, die in dit antwoord naar voren wordt gebracht, doch veeleer omwille van het daarbij gebruikte onderscheid. S. THOMAS noemt hier vooreerst de te geloven waarheid zelve, die *ex auditu* is, „quia determinatio credendorum fit in nobis vel per locutionem interiorum qua Deus nobis loquitur, vel per vocem exteriorem”. Daarnaast onderscheidt hij de „ratio quae inducit voluntatem ad credendum”. Deze is *ex visione*, welke *visio* dan betrekking heeft op Gods spreken. Op de vraag, die nu gesteld kan worden n.a.v. de „auditus” (beantwoordend aan de *locutio interior vel locutio (vox) exterior*) als onderscheiden tegenover de „visio”, die toch klaarblijkelijk evenzeer

dum tensionem in finem, et illud formale est respectu habitus assentientis Deo. Sic enim est in habitu, ut est in actu. In actu autem est actus fidei assentire primae veritati propter se et super omnia: cui tamen quando additur tendere in id, cui assentit, non additur materiale aliquid, sed super id quod est actus, ponitur perfectio ex consecutione finis, ad quem est actus: et illa est perfectio formae secundum quod finis est forma, et haec praecipue forma est in moribus et virtutibus. Ergo sic etiam erit in habitu, quod lumen additum est lumen conjungens intellectum credentis veritati quam credit. *III Sent.*, 23, 10 (aangehaald bij Graf, a.c., p. 183, noot 1).

³⁸ *III Sent.*, 23, 3, 1, sol. 1 en ad 2.

op Gods spreken betrekking heeft, komen we in het volgende hoofdstuk nog terug. Hier merken we alleen op, dat, wil men de eenmaal ingevoerde analogieën volhouden, men moet zeggen, dat, zoals aan de *auditus* causaal beantwoordt de *locutio*, men bij de *visio* dient te denken aan een *illuminatio*. Welnu we spreken in het vervolg alleen over het licht, dat tot gevolg heeft een „*visio alicuius quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat*” en we laten de eventuele consequenties van de invoering van de licht-analogie in de geloofsbehandeling hier vooralsnog buiten beschouwing.

Nu zegt S. THOMAS even verder³⁹, dat, als de „*ratio inducens (voluntatem) ad credendum*” gezocht wordt in het schepselijke, men inderdaad van een *gedwongen* geloof moet spreken. Hij bedoelt hier het geloof der duivelen. Is dit wilsmotief echter ontleend aan de ongeschapen Waarheid zelf, dan kan men niet zeggen, dat het verstand wordt gedwongen, „*sed ex voluntate inclinatur*”. Hiermee wordt dus, zo dit nog nodig was, wel zeer duidelijk de plaats en de functie van het „*lumen fidei*” aangegeven. Verstaat men nu onder de eigenlijke geloofsdaad de vrij-gewilde, persoonlijke instemming met een door God geopenbaarde waarheid, dan moeten we zeggen, dat het geloofslicht en de daaraan corresponderende „*visio*” voorafgaat aan de eigenlijke geloofsdaad en dat deze *visio* aan de wil het motief verschaft tot zijn „*imperium assentiendi*”.

Zoekt men nu in het *Liber Sententiarum* naar nadere en vollediger gegevens, die, ook in breder verband, betrekking hebben op het geloofslicht, dan kan de oogst niet bijster groot zijn. Wij menen, dat dit niet zonder meer mag opgevat worden als een ontwikkelingsverschijnsel, inzover S. THOMAS pas later dit licht-idee zou gebruikt hebben. We bezitten omtrent dit gegeven, toegepast binnen de geloofspsychologie zelf, enkele belangrijke contemporaine teksten (*In Boeth. De Trinitate* en *De Veritate*). Daarenboven menen wij in het voorgaande op bevredigende wijze aangetoond te hebben, dat ook in *III Sent.* plaats en functie van het geloofslicht voluit worden aangegeven. Het ontbreken echter van meer uitvoerige gegevens hieromtrent in *III Sent.* in tegenstelling tot andere werken moet o.i. verklaard worden uit de aard van de betreffende geschriften. Pas in zijn systematische en meer zelfstandige geschriften en tractaten wordt door S. THOMAS dit licht-idee meer ingeschakeld.

Zoals gezegd, beschouwen we de *Quaestiones Disputatae De Veritate*, waaronder we in Q. 14 een volledig geloofstractaat aantreffen, en de *Quaestiones super Boethii De Trinitate* als min of

³⁹ III Sent., 23, 3, 3, sol. 1.

meer gelijktijdig met het Commentaar op de *Sententiae* van PETRUS LOMBARDUS, d.w.z. daterend uit S. THOMAS eerste Parijse periode ⁴⁰. In het commentaar op *De Trinitate* van BOETHIUS, waarin S. THOMAS een zeer rijp-geconcipieerde methodologie voor de speculatieve wetenschappen gegeven heeft, treffen we een overigens welbekende plaats aan betreffende het geloofslicht (3, 1, ad 4). We citeren hieruit het volgende: „Lumen autem fidei quod est quasi sigillatio quaedam Primae Veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre illa quae creduntur nec cogit assensum sed facit voluntario assentire. Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte inferioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur quae ex divina revelatione initium sumpserunt”. Dit sluit heel precies aan bij hetgeen we reeds lazen in *III Sent.* over het duivelen-geloof. Men kan zich echter n.a.v. deze tekst, waarin we de karakteristieke uitdrukking aantreffen: „non per viam intellectus sed magis per viam voluntatis” het volgende afvragen: ook al is er dan ongetwijfeld geen sprake van een „movere per viam intellectus” aangezien dit licht bij definitie geen inzicht geeft, dan dient men toch nog duidelijk te maken, wat nu precies het specifiek-eigene is, dat klaarblijkelijk aangeduid wordt met dat „movere per viam voluntatis”. Dat de wil dank zij het aldus verlichte verstand een motief heeft om het verstand tot de instemming te bewegen, geeft als zodanig nog geen antwoord op onze vraag naar het eigene van het geloofslicht. Iets dergelijks heeft b.v. ook plaats bij de „opinio” en zelfs zou men hier misschien mogen wijzen op het aandeel van de wil bij het tot stand komen van een zuiver wetenschappelijk oordeel in Aristotelische zin. Nu is het inderdaad zo, dat men in dit laatste geval een volwaardige verstandelijke oorzaak van dit oordeel kan aangeven, het inzicht, zodat de wil hier alleen voor het *feitelijk* stellen van de oordeelsdaad tussen beide komt; terwijl m.b.t. het geval van de „opinio” dient opgemerkt te worden, dat de onvolwaardigheid van de intellectuele oorzaak aan de wil, ook hier nodig voor de feitelijkheid van de daad, nog geen gelegenheid biedt, het verstand tot een hogere

⁴⁰ Vgl. M.-D. Chenu O.P., La date du commentaire sur le De Trinitate de Boèce, in : R.S.P.T., 1941-1942, p. 432-434. P. Synave heeft zelfs argumenten aangevoerd, op grond waarvan hij de Quaestiones De Trinitate meent te mogen plaatsen tussen de data van *III Sent.* en *De Ver.*, 14, hetgeen zou neerkomen op de zomer van 1256. Vgl. P. Synave, La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas, in : Mél. Mandonnet, t. I (bibl. thom. XIII), Parijs 1930, p. 353-361.

daad te bewegen dan het aanvaarden van de ene vleugel van de tegenstelling „cum formidine alterius”, zoals de geijkte formule luidt. Aansluitend bij de bekende schematische verdeling en omschrijving van de verschillende „status mentis”, moet men zeggen, dat het bij het geloof zo is, dat de onvolwaardigheid van de intellectuele oorzaak (afwezigheid van inzicht) voor de wil toch geen beletsel is, te bewegen tot een absolute instemming: „sine formidine errandi”. Nu is het — we verwijzen hier zonder meer naar hetgeen we vroeger reeds gezegd hebben — voor S. THOMAS een overwonnen standpunt, dat aan de wil als zodanig een capaciteit zou worden toegekend in de orde van het kennen. We zagen dan ook reeds, hoe van meet af aan de taakverdeling bij S. THOMAS vast stond en hij i.c. plaats en functie van het geloofslicht als „habitus” in het verstand scherp heeft afgegrensd t.o.v. de wilsinvloed. Bij deze stand van zaken zal dus volledig een beroep gedaan moeten worden op het geloofslicht, echter zo, dat de afwezigheid van inzicht en de absolute zekerheid van het geloofsoordeel beide gesauveerd worden. Wij geloven, dat juist dit in *III Sent.* aanleiding is geweest tot het ontstaan van een vrij netelige situatie, waardoor S. THOMAS aanvankelijk het geloofslicht in min of meer illuminationistische zin heeft verstaan⁴¹. Zo wensen we dan ook voorkomende oneffenheden te verklaren⁴². We zijn nl. de overtuiging toegedaan, dat dergelijke overigens volstrekt niet onbelangrijke oneffenheden niet zo zeer het gevolg zijn van een voluntarisme als wel van het feit, dat het licht-idee in de geloofsopvatting van *III Sent.* nog niet die centrale plaats heeft, die er aan wordt gegeven in de *Summa*, en ook reeds enigszins in *De Veritate*. De afwijzing van een voluntarisme a.h. in *III Sent.* wordt o.i. reeds voldoende geadstrueerd door de opvatting die in de veertiende kwestie van de naar datum toch zeer nabije *Q. D. De Veritate* te vinden zijn. Bovendien menen we degenen, die o.a. met een beroep op teksten uit *III Sent.*⁴³ een voluntaristische interpretatie van het „Lumen Fidei” voorstaan,

⁴¹ Vgl. b.v. *III Sent.*, 23, 2, 1, ad 4: Lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita. Men leze daarnaast *III Sent.*, 23, 2, 3, sol.3, ad 2: Ad principia aliarum scientiarum videnda sufficit lumen intellectus agentis. Et ideo habitus illorum principiorum est virtus. Sed ad visionem articulorum neque lumen intellectus agentis sufficit, neque lumen fidei.

⁴² O.a. *III Sent.*, 23, 2, 3, sol. 1, ad 2: Scientia et intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet evidentiam eius cui assentitur. Fides autem habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens. Et ideo scientia et intellectus est sicut in subjecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides.

⁴³ Groot b.v. toont een opvallende voorkeur voor het citeren van *III Sent.*

reeds voldoende van antwoord gediend te hebben juist met een verwijzing naar dat derde Boek.

Zo worden we dus tenslotte naar de twee grote zelfstandige geloofstractaten verwezen om een antwoord te krijgen op onze vraag, waarom men kan zeggen, dat het geloofslicht „magis per viam voluntatis” beweegt, zonder dat men daarmee een slecht verholten voluntarisme zou belijden. We willen eerst de aandacht vestigen op een tekst in *De Veritate* (14, 1, ad 3) waar, duidelijker en resoluter nog dan in *III Sent.*, het aandeel van het verstand en de wil in de geloofsdaad onderscheiden worden, zodat het intellectuele moment „voorafgaat” aan de „consensus voluntatis”, die voert tot de onvoorwaardelijke instemming met de eenmaal belichte waarheid. Het geloofslicht is bij wezen een onvolmaakte deelhebbing aan het bovennatuurlijke, goddelijke licht. In deze onvolmaakte participatie zelf, die het „lumen simplex quod est fides” is, blijft die afwezigheid van inzicht, die eigen is aan het geloof. Toch is dit licht als zodanig oorzaak van de instemming. De wilsbeweging is dus alléén nodig op grond van de onvolledige participatie van het *lumen supernaturale*. Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat deze wilsinterventie niet wezenlijk zou zijn in de geloofsdaad⁴⁴. In *De Ver.*, 14, 2 komt het idee van de bereiking van het bovennatuurlijke goed, door de wil geattingeerd in de instemming van het verstand, veel sterker naar voren dan in de reeds besproken en vrij nuchtere parallel-plaats van *III Sent.*, hetgeen in de in de loop van het artikel opzettelijk geformuleerde definitie „in forma” wordt vastgelegd met het later nog vaak terugkerende en naar inhoud zeer rijke „inchoatio vitae aeternae”, waarmee de geparticipeerde volmaaktheid, eigen aan het geloofslicht, een zeldzame theologische diepte krijgt — het resultaat dus van het samenbrengen van openbaringsgegevens en wijsgerige bespiegeling.

In *De Ver.*, 14, 4 lezen we op het einde van het artikel wederom een uitdrukking, ongeveer gelijk aan die welke we in *III Sent.*, 23, 2, 3, 1, ad 1 aantreffen en naar aanleiding waarvan we de vraag gesteld hebben, of men wel het recht heeft, te zeggen dat het hier

⁴⁴ *De Ver.*, 14, 1, ad 5: Fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus. *Ibid.*, ad 8: . . . Ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

gaat over een vervolmaking van het verstand niet formeel in zijn waarheidskennis maar precies en uitsluitend „in ordine ad voluntatem”. De bedoelde tekst luidt aldus: „Ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo”. Men kan ook uit de later gedateerde werken nog tal van teksten citeren met dezelfde strekking; we beperken ons hier tot II-II, 4, 2, ad 2: „Non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis... et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente”⁴⁵. Thans echter stellen we n.a.v. deze teksten, die een voor S. THOMAS blijkbaar constante formule bevatten, geen vraag meer, maar we menen nu met behulp van S. THOMAS zelf een positief antwoord te kunnen geven. Het gaat hier over een *habitus* in het verstand, die als „complementum potentiae”⁴⁶ het verstand op een dergelijke wijze vervolmaakt, dus *verlicht*, dat de wil in de bevestiging van de aldus verlichte waarheid een voorwerp vindt voor haar door de genade verheven en gestimuleerde dynamiek.

En nu kunnen we derhalve een antwoord geven op die andere, vroeger gestelde vraag: wat betekent het, dat de wilsbeweging specifiek is voor de geloofsdaad terwijl er toch sprake is van een *Lumen*? Het antwoord hierop is zeker niet volledig, wanneer men alleen maar verwijst naar de afwezigheid van inzicht. Dit alleen immers is niet het geheel eigene van het geloof, welks psychologische kontekst S. THOMAS toch constant wenst af te zonderen van andere soorten van kennis zonder volwaardige intellectuele oorzaak (gemeten dan naar de maat van het menselijk verstand zonder meer!). Bovendien mag men niet vergeten, dat S. THOMAS gezegd heeft, dat het *geloofslicht* beweegt langs de weg van de wil. Er moet derhalve *in het geloofslicht zelf* een affectieve noot besloten liggen in die zin, dat, zoals reeds gezegd, de door het geloofslicht belichte waarheid als zodanig de wil aanspreekt.

Wanneer we tenslotte nog even de belangrijkste licht-teksten overzien in het geloofstractaat van de II-II, waarin deze fundamen-

⁴⁵ De Ver, 12, 1, ad 4 in contr. Intellectus alio modo perficitur prophetia et fide, prophetia enim perficit intellectum secundum se... sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum, actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate, unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat Vgl I, 111, 1, ad 1 Ad fidem duo concurrunt Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione sed quasi imperatus a voluntate Men vergelijkte nog de elders reeds besproken teksten van I-II, 56, 3 en De Virt 1 c, 7

⁴⁶ De Ver, 14, 3

talia vrijwel ongewijzigd worden teruggevonden, dan moet in het voorbijgaan nog opgemerkt worden, dat dit geloofstractaat in die zin ongetwijfeld rijper is dan *De Ver.*, 14, inzover in de II-II deze zaken meer opgenomen zijn in de homogene behandeling van de deugd en de daad. Als voorbeeld hiervan zou men misschien geen betere plaats kunnen aanvoeren dan II-II, 1, 4, ad 3: „Lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei, et non aliis”⁴⁷. Daarnaast treffen we enkele teksten aan, die meer het *causale* aspect — voorlopig stellen we ons tevreden met deze terminologie — belichten: „Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, *interiori instinctu Dei invitantis*; unde non leviter credit”⁴⁸.

Dit laatste voert ons echter buiten het onderwerp van dit hoofdstuk. We willen deze materie bewaren voor een afzonderlijke behandeling, wanneer we enkele beschouwingen zullen wijden aan „Gods spreken”. De bedoeling van dit artikel was intussen, met de tekst van S. THOMAS voor ons, aan te tonen, dat de interpretatie, die sommigen geven, niet houdbaar is. We gingen hierbij uit van de studie van GROOT. Men zal echter misschien reeds begrepen hebben, dat we ons daarmee distancieren van hetgeen R. AUBERT geschreven heeft over de opvattingen en perspectieven van de geloofsbehandeling door S. THOMAS⁴⁹. We kunnen na het voorgaande moeilijk instemmen met de uitspraak, als zou S. THOMAS het aanvankelijke illuminationistische standpunt overwonnen hebben door de werking van de eigenlijke geloofsgenade nauwer in verband te brengen met de rol van de wil bij de geloofsinstemming⁵⁰. Natuur-

⁴⁷ Hierbij sluit aan hetgeen S. Thomas zegt in II-II, 1, 5, ad 1; vgl. *ibid.*, 2, 3, ad 2.

⁴⁸ II-II, 2, 9, ad 3. Vgl. *In statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante* . . . II-II, 10, 1, ad 1 *Habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis praedicationi.*

⁴⁹ R. Aubert, *Le Probleme de l'acte de foi*, 2e ed., Leuven 1950, Ire P, chap. II *Le Traite de la Foi de S. Thomas d'Aquin*, p. 43-71

⁵⁰ Dans les oeuvres de la maturité, S. Thomas a fortement nuancé ce que ce point de vue illuminationniste avait exagéré. S'il fait encore le rapprochement entre la connaissance des premiers principes dans l'ordre naturel, c'est uniquement pour souligner le fait que, dans deux cas, il y a conjonction entre un élément extérieur — données sensibles, révélation — et une lumière intérieure — intellect agent, grâce de foi. Mais il met désormais l'action de cette grâce de foi en rapport avec le rôle de la volonté dans l'assentiment du croyant. On trouve l'expression la plus nette de cette explication thomiste dans l'opuscule sur le *De Trinitate* de Boèce *Lumen fidei . . . non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis*. R. Aubert, o.c., p. 52.

lijk kan men dit nog wel in een bepaalde zin verstaan, die volgens ons aanvaardbaar is, maar dit is waarschijnlijk toch niet de zin, die AUBERT er aan geeft: hij wil in het *lumen fidei* een zekere dispositie van affectieve aard zien, terwijl o.i. S. THOMAS het geloofslicht, streng intellectueel gehouden, zo blijkt te verstaan, dat de affectiviteit er indirect door aangesproken wordt. Daarbij komt nog, dat o.i. AUBERT de teksten van S. THOMAS vrij ongenueanceerd behandelt heeft, waar hij toch meent, dat er slechts een vrij sterke uitzuivering heeft plaats gevonden van de overigens van het begin af aanwezige affectieve interpretatie van de geloofsgenade. Wij zijn volkomen accoord, dat er een niet onbelangrijke ontwikkeling en rijping van S. THOMAS' gedachten op dit punt heeft plaats gehad. Zij is echter meer genuanceerd, zoals we boven in het kort hebben getracht aan te tonen. Bovendien is het o.i. — op grond van de teksten — uitgesloten, dat hier van „voluntaristische” indicaties sprake zou zijn, laat staan, dat in die richting het eindpunt van S. THOMAS' gedachtenontwikkeling in deze materie zou moeten gezocht worden.

DERDE HOOFDSTUK
GODS SPREKEN
GEGEVENS BIJ S. THOMAS

Artikel I

Het „spreken” in het algemeen

§ 1. *Het spreken der mensen*

In het volgende zouden we enkele gegevens willen bijeen zetten, die ons in staat stellen, een definitie te vormen van het spreken der mensen volgens S. THOMAS. Deze opdracht is, eenmaal gegeven het doel, dat we in dit hoofdstuk wensen te bereiken, bijna vanzelfsprekend. Waar we de „historie” van het begrip „loqui” bij S. THOMAS wensen vast te stellen, zullen we ons moeten begeven buiten het terrein van het zintuigelijk waarneembare en daarom voor ons direct kenbare. Maar de te behandelen materie is als niet zintuigelijk waarneembaar voor ons menselijk begripsvermogen dan ook niet toegankelijk dan langs de weg van het door ons eerder gekende. Doch hier zijn nog verschillende mogelijkheden, waarbij we ons voor het ogenblik beperken tot het louter formele, begrippe-lijke kennen. Soms kunnen we, uitgaande van het feitelijk bestaan van een stoffelijk ding, besluiten tot het feitelijk bestaan van een immateriële oorzaak. Eigenlijk is het onjuist, te zeggen, dat men hier alleen uitgaat van het feitelijke zijn, want dit laatste kan als zodanig niets zeggen omtrent de eis der oorzakelijkheid en gevolge-lijk nog minder omtrent de eis der immaterialiteit van een eventuele oorzaak. Maar het is in ieder geval zo, dat het wezenlijke van het stoffelijke ding in kwestie slechts in zoverre in de redenering wordt betrokken, dat men, gegeven de intelligibele structuur van dat wezen, uit het feitelijk bestaan kan besluiten tot het feitelijk bestaan van een onstoffelijke oorzaak. Over de quidditatieve hoedanigheid van deze onstoffelijke realiteit kunnen we echter wel langs een andere weg — natuurlijk ook hier weer uitgaande van de kennis van het stoffelijke ding — het een en ander vaststellen. De kennisafhankelijkheid veronderstelt, dat in het begrippe-lijke kenproces het gekende materiële op de een of andere manier optreedt als ken-oorzaak, a.v. de „ratio similitudinis” heeft t.o.v. het voor ons in zich niet direct kenbare immateriële. Het kan echter nog zo zijn,

dat deze „ratio similitudinis” weliswaar in de werkelijkheid enig fundament heeft — anders zou onze kennis van het immateriële geen aanspraak kunnen maken op objectieve waarde en niet meer dan een subjectieve interpretatie zijn — maar daar toch niet als zodanig wordt gevonden. Het kan echter ook zo zijn, dat de „ratio similitudinis” van het stoffelijke ding t.o.v. het immateriële in de werkelijkheid wordt vastgesteld op grond van de reeds genoemde causale verhouding. Doch tenslotte zijn er ook dan nog twee mogelijkheden: ofwel uitgaande van de quidditatieve kennis van het materiële effect probeert men door middel van eliminatie van de eigen „modus” van het stoffelijke als zodanig te geraken tot enig oordeel over de eigen geardheid van de onstoffelijke oorzaak; ofwel, na de formele identiteit van een verhouding in beide te hebben vastgesteld, tracht men met behulp van deze verhouding iets van het immateriële wezen te raken. Ook al ziet men af van de kwestie, hoe het nu staat met de verhouding der verschillende begripsinhouden onderling, dan is toch alleen reeds uit de voorgaande vrij dorre opsomming duidelijk, hoe ons begrippelijk kennen via allerlei complicaties tracht enigszins boven zijn eigen niveau uit te stijgen. De *benoeming* nu van het immateriële loopt vrijwel parallel aan de verschillende wegen, waarlangs men probeert te komen tot enige begrippelijke kennis van het immateriële. Daar we thans zullen te doen krijgen met de benoeming van onstoffelijke realiteiten als een „loqui” en een „verbum”, vooral ook in hun latere toepassingen, zullen we hebben vast te stellen, langs welke weg we in dit geval het immateriële in onze begrippelijke kennis hebben benaderd en dus, wat we met de term *bedoelen* uit te drukken. Het is wellicht hiermee ook duidelijk geworden, dat een weloverwogen definitie van het menselijke spreken onmisbaar is voor de kennis van datgene, wat we „spreken” noemen in de immateriële orde.

Ons onderzoek naar de definitie van het menselijk spreken volgens S. THOMAS verdelen we volgens de twee aspecten, die we bij dit spreken ontdekken: vooreerst het uitdrukken van een gekende inhoud, en vervolgens het bekend maken aan anderen. Het eerste aspect vinden we behandeld in de eerste *lectiones* van het commentaar van S. THOMAS op ARISTOTELES’ *Peri Hermeneias*. Hij begint hier met een duidelijk onderscheid te maken tussen de „voces brutorum animalium” en de „interpretationes”, waardoor de mensen hun kennis uitdrukken¹. Hierbij gaat S. THOMAS klaarblijkelijk uit van enkele bepalingen, die ARISTOTELES elders gegeven heeft. Deze zegt nl. ergens, dat, terwijl de „sonus” niets anders is dan de phy-

¹ Voces significantes naturaliter, non ex proposito aut cum imaginatione aliquid significandi, sicut sunt voces brutorum animalium, interpretationes dici non possunt. Qui enim interpretatur aliquid exponere intendit. *Periherm.*, I, 1, 1, n° 3.

sieke trilling (verberatio) van de materie, de „vox” daarentegen alleen aan het dier toekomt: „oportet quod animatum sit id quod verberet, et aliqua cum imaginatione”². De „vox” is dus meer dan alleen maar een fysiek geluid. Het is een *signum*. Zo komt het ook bij de mens voor³. Het is nu echter zo, dat er voor het menselijk spreken nog iets bij komt, nl. een „significatio ex institutione humana”. Bepaalde stereotiepe uitingen van b.v. pijn of vreugde zijn derhalve „voces significantes naturaliter”, maar dit is nog geen menselijk spreken⁴. Het menselijk spreken wordt vòòr alles bepaald door de bedoeling, iets te betekenen. Hierbij kan eventueel gebruik worden gemaakt van die z.g. „voces significantes naturaliter”, maar deze vormen toch alleen een „interpretatio”, dus een menselijke wijze van spreken, een vorm waarmee de mens als zodanig zijn innerlijke belevenissen uitdrukt, wanneer ze geregeerd worden door een bedoeling. Dit laatste houdt twee dingen in. Vooreerst blijkt de menselijke uiting een „signum ad placitum”, juist omdat, wat ook als uitdrukkingsmiddel gebruikt wordt, het altijd afhankelijk is van de intentie van het subject, dat zich uit⁵. Vervolgens is datgene, wat betekend wordt, steeds een verstandelijke inhoud. Het is immers duidelijk, dat, wanneer de mens het een of ander bedoelt uit te drukken, hij dat ook verstandelijk dient te kennen⁶. Deze enkele gegevens leiden tot de volgende samenvattende conclusie: Het menselijke spreken is onderscheiden van de vocale uiting van het dier, in zover de mens *bedoelt*, zijn *gedachte* te uiten, terwijl de dierlijke uitingen slechts *natuurlijke* tekenen zijn van een *sensitief* gebeuren. Gevolgelyk hieraan is, dat de menselijke uitingsvorm een gedifferentieerde structuur kan vertonen, naarmate de „gedachte” al dan niet is samengesteld.

Gaan we nu over tot het tweede aspect van het menselijke spreken: het meedelen van de kennis aan een andere mens, dan

² Aristoteles, De Anima, II, c. 8.

³ Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum ut gemitus infirmorum et aliorum animalium. Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana... Periherm., I, 1, 2, n° 5.

⁴ Vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae. Periherm., I, 1, 2, n° 4.

⁵ Periherm., I, 1, 1, n° 3-6; vgl. b.v. II-II, 110, 1, waar men een toepassing van dit gegeven vindt in moralibus, nl. inzake de leugen.

⁶ Circa id autem quod dicitur earum quae sunt in animae passiones, considerandum est quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi... Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum ut gemitus infirmorum et aliorum animalium... Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones quas nomina et verba et orationes significant immediate. Periherm., I, 1, 2, n° 5.

moeten we als eerste voorwaarde bij het onderlinge verkeer der mensen inzake de kennis vaststellen, dat de mensen onderling geen contact kunnen hebben tenzij langs de weg der zintuigelijkheid. Deze noodzakelijkheid behoeft hier nu niet verder behandeld te worden. Het is een van de betekenissen van het scholastieke gezegde: *omnis cognitio fit a sensu*, de kennis van een buitenverstandelijke werkelijkheid veronderstelt steeds de zintuigelijke waarneming. Wil dus iemand zijn gedachten aan een ander meedelen, dan moet hij deze „betekenen” door middel van zintuigelijke grootheden, tengevolge waarvan dan de ander door zijn verstandelijke activiteit ze kan interpreteren. Hiermee is de vraag aan de orde, of de mens nu door zijn spreken op de een of andere wijze oorzaak is van de kennis, nl. van de verstandelijke kennis in de ander. Deze vraag werd in de scholastiek en ook door S. THOMAS nauwkeurig onderzocht en beantwoord. Bij S. THOMAS geschiedde dat in een tweevoudige samenhang. Vooreerst daar waar hij de invloed van de mens op de andere schepselen behandelt⁷ en vervolgens waar hij de thesis over de eenheid van het *intellectus possibilis* en het *intellectus agens* weerlegt, waarbij nl. een juiste opvatting omtrent het tot stand komen van onze verstandelijke kennis een beslissende rol speelt⁸. In *Q. D. De Veritate* laat S. THOMAS o.a. zien, hoe het verstand door de kennis van de eerste beginselen in potentie is om zich een oordeel te vormen over meer particuliere waarheden, waarin tenslotte het verwerven van wetenschap bestaat. Hij vraagt zich dan af, wat voor een potentie dit is. Is het een „*potentia passiva*”, dan betekent het, dat het verstand niet in staat is, zelf die wetenschap te verwerven, zodat er een „*agens exterior*” nodig is. Is er daarentegen sprake van een „*potentia activa*”, het vermogen, zichzelf tot act te brengen, dan is de functie van een eventuele „*agens exterior*” is niets anders gelegen dan in „*adiuvando agens intrinsecum et ministrando ei ea quibus possit in actum exire*”. En nu besluit S. THOMAS, dat het aldus moet zijn bij het verstand, dat kennis verwerft. Er kan geen sprake zijn van een pure „*potentia passiva*”, omdat het verstand eventueel in staat is, zelf tot die meer particuliere oordelen te komen door de z.g. *inventio*. Er zijn derhalve, globaal genomen, twee manieren om nieuwe kennis te verwerven: de *inventio*: „*quando ratio naturalis per seipsam venit in cognitionem ignotorum*”; en de *disciplina*: „*quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur*”. Waarin bestaat nu dit laatste? S. THOMAS maakt bij de beantwoording van deze vraag gebruik van het adagium: *ars imitatur naturam*. De „*agens exterior*”, die de ander voert

⁷ De Veritate, q. 11; I, q. 117.

⁸ S.C.G., II, c. 75; De Spir. Creat. 9, ad 7.

tot de kennis van wat hij eerder nog niet wist of liever van datgene, tot welks kennis zijn verstand eerst nog in potentie was, moet te werk gaan overeenkomstig de wijze, waarop het verstand eventueel zelf in de z.g. „invento” tot die kennis zou moeten komen. Dit laatste nu geschiedt in een *discursus*, waarin de algemene beginselen geapliceerd worden op meer gedetermineerde gevallen. „Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa. Et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Homo dicitur causare scientiam in alio *operatione naturalis rationis illius*. Et hoc est docere. Unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus quod demonstratio est syllogismus faciens scire” (curs. van ons). De invloed van de leraar op de leerling kan zich niet direct richten op de kennis-daad zelf van de leerling. Hij kan niet verder gaan dan het naar buiten manifesteren door *signa* van het ken-proces, dat verloopt tussen de kennis der eerste principen en de bedoelde conclusies. Maar juist door het nauwe verband, dat er bestaat tussen de verstandelijke kennisactiviteit en de zintuigelijkheid, mag men bij het „docere” wel spreken van een oorzakelijkheid, zij het dan ook een uiterlijke en een zijdelingse⁹. Het behoeft verder geen betoog, dat deze oorzakelijkheid niets anders is dan een *proponeren*. Dit vinden we dan ook met evenveel woorden gezegd in het antwoord op de negende objectie van dit artikel in *De Veritate*: „Homo verus et vere doctor dici potest et veritatem docens et mentem illuminans non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiae perfectionem per ea quae *exterius proponit*” (curs. van ons).

Wanneer men nu in verband met het „infundere lumen” de reeds vermelde parallel-plaats in de *Summa* leest, dan kan men een ogenblik aarzelen en van mening zijn, dat S. THOMAS door de daar gegeven tweedeling toch wel te kennen geeft, dat volgens hem er behalve het beschreven „docere” (*proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam*) nog een andere wijze is, waarop de mens de kennis van een ander beïnvloeden kan. Dit zou dan zijn: „*confortare intellectum addiscentis*”. Doch hoewel deze tweedeling niet zo in *De Veritate* gevonden wordt, kunnen we bij een nadere beschouwing toch gerust zeggen, dat het genoemde *Summa*-artikel niets nieuws leert t.o.v.

⁹ Ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles quibus utitur ad scientiam in seipso faciendam; proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones. De Ver., 11, 1, ad 4.

de plaats uit *De Veritate*. Ze geeft alleen, als men wil, een ietwat uitgebreidere systematisatie van dezelfde materie. Het is nl. mogelijk, dat iemand aan een ander iets leert, dat deze bij gebrek aan voldoende habituele vaardigheid uit eigen kracht niet zonder meer zich kan eigen maken. Dit bedoelt S. THOMAS met het tweede punt aan te geven in het *Summa*-artikel. Het verschil met het eerste ligt niet in de wijze van kennis-overdracht, maar in het voorwerp van de kennis. Die „confortatio” geschiedt al evenzeer door het voorstellen van tekenen¹⁰. Die twee gevallen worden hier aldus tegenover elkaar gesteld, dat van de ene kant er sprake is van de mededeling van een kennis, die de ander door de een of andere omstandigheid niet heeft, maar die hij, wanneer die omstandigheid er niet was, uit eigen kracht en zonder grote moeite zou kunnen verwerven: zoals het meedelen van gebeurtenissen, die men zelf maar niet de toegesprokene heeft meegemaakt — een voorbeeld, dat S. THOMAS in een ander verband nog wel eens geeft om dezelfde tegenstelling aan te duiden¹¹. Het andere geval betreft echter de mededeling van een kennis, die de toehoorder uit eigen kracht niet zo gemakkelijk verwerven kan, omdat hij er de habituele vaardigheid toe mist. Doch het is duidelijk uit de woorden zelf van S. THOMAS, dat de directe activiteit van de „doctor” in beide gevallen zich niet verder uitstrekt dan het proponeren. Wat de „angeli illuminantes”, die hier nog even vermeld worden, betreft — daarover wordt later nog gesproken, maar reeds nu zouden we willen doen opmerken, dat voor S. THOMAS, zeker in zijn laatste werken, die verlichting geenszins betekent een werkelijke directe oorzakelijkheid van de ene engel t.o.v. de kenkracht van de andere. Wel is er een belangrijke verschil met de „confortatio intellectus addiscentis”, waarvan bij de mensen sprake is, omdat in dit laatste geval het gaat over een kennis, die niet op grond van de natuur van het verstand ongeproportioneerd is aan de kenkracht van de leerling, terwijl er bij de verlichtende en verlichte engel sprake is van een specifiek verschil van kenkracht. De betekenis hiervan zullen we later nog enigszins trachten te verduidelijken. We kunnen echter in ieder geval op grond van het voorgaande de volgende conclusie opstellen: Het menselijk spreken als een mededeling van een kennis aan een ander, is nooit een direct veroorzaken van kennis, doch blijft altijd bij een bekend maken of juist een kenbaar maken van de te kennen inhoud door zintuigelijke tekenen, die de ander bij de nood-

¹⁰ Proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur quod „demonstratio est syllogismus faciens scire”. I, 117, 1.

¹¹ Cfr. II Sent., 11, 2, 3: recitationes historiarum.

zakelijke kenactiviteit van zijn kant kan gebruiken¹². Een oorzake-lijkheid, die zich direct richt op de verstandelijke kenkracht zelf, komt blijkbaar aan geen enkel schepsel toe¹³.

Het menselijk spreken omvat derhalve voor S. THOMAS die werkzaamheid, waardoor de mens zijn gedachten kenbaar maakt aan anderen. Aangezien de mens wat de kennis betreft niet met de buitenwereld in contact kan komen dan langs de weg der zintuigen, moet hij bij het spreken wel zijn toevlucht nemen tot het betekenen van zijn gedachteninhoud door middel van zintuigelijk waarneembare tekenen. De zintuigelijkheid schijnt dus wel een wezenlijk element te zijn, noodzakelijk vereist in dit spreken. Kort gezegd: spreken is het mededelen van een verstandelijke keninhoud aan een ander langs de weg van de zintuigen.

We gingen in het voorgaande uit van de „sonus”, die door de mens gebruikt wordt als een teken. Een nader onderzoek heeft ons er toe gebracht, te zeggen, dat dit menselijke spreken noodzakelijk zintuigelijk is. Deze beschouwing concentreert zich rondom het contact, zoals dat tussen mensen onderling inzake de verstandelijke kennis mogelijk is. Het verband tussen de verstandswerking en de zintuigelijkheid bij het spreken kunnen we echter ook langs een andere weg benaderen. We doelen hier voornamelijk op de rol, die de zintuigelijkheid in het algemeen speelt bij ons verstandelijk kennen. S. THOMAS doet hier o.a. een beroep op de ervaring, het gebruik nl. van voorbeelden bij het uitleggen en uiteenzetten van verstandelijke waarheden¹⁴. De rol van deze „exempla”, die met de eigen aard van het menselijk kennen klaarblijkelijk gegeven is, vormt het steunpunt voor de conclusie inzake de zintuigelijkheid van het menselijke spreken¹⁵. Het fundament hiervan komt zo dus enigszins dieper te liggen, nl. in de eigen rol, die de zintuigelijkheid speelt in ons verstandelijke kennen zelf. Toch vinden we ook in dit

¹² Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota; quia omnis disciplina et omnis scientia ex praeexistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando. S.C.G., II, 75.

¹³ Cfr. De Ver., 11, 1, ad 1, ad 7, ad 8, ad 17; 11, 3, c., en ad 1, ad 5, ad 16; I, 117, 1, ad 1.

¹⁴ Quilibet in seipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. I, 84, 7.

¹⁵ Et inde est quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Ibid.

soort beschouwingen nog altijd de observatie van de overbrugging tussen de spreker en de toegesprokene terug. We kunnen nu echter een stap verder gaan in de benoeming van het „spreken” door dit te beschouwen binnen de spreker zelf.

S. THOMAS spreekt nl. meermalen over een drievoudig „loqui”, resp. een drievoudig „verbum”. Het betreft hier een gegeven, dat we later nog meermalen zullen ontmoeten, en dat we daarom hier slechts in het voorbijgaan aanduiden. De middelste term van de volgende verdeling is hier vooral van belang :

locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum
(verbum cordis)

locutio secundum quod est in imaginatione
(verbum quod habet imaginem vocis)

locutio secundum quod est in corporali actione
(verbum vocis).

We spreken hier alleen over de verhouding van de tweede en de derde soort van „locutio” en menen dan, dat er slechts sprake is van het verleggen van de situatie, waarin we het spreken overeenkomstig de gegeven bepaling aantreffen. We hebben boven reeds kunnen vaststellen, dat de oorzakelijkheid van het spreken t.o.v. de kennis van de toegesprokene slechts een uiterlijke is, een „causalitas per accidens”. Maar dan volgt, dat deze oorzakelijkheid ook niet als element in de strikte definitie van het spreken kan worden opgenomen. We vinden weliswaar in dit verband nog wel een „perseitas”, maar dit betreft een andere beschouwingwijze, gelijkstaande met de moraalwetenschappelijke, een beschouwing nl. „ex intentione”¹⁶. Omdat we hier echter het alleen hebben over het menselijke spreken, kunnen we in ieder geval zeggen, dat we thans het spreken niet beschouwen in zover het afhangt van de wil, maar in zichzelf.

Als dus het spreken in zich volkomen bepaald is als: een uit-treden van de verstandelijke inhoud in het zintuigelijke vlak, dan wil dit zeggen, dat daarmee het „manifestare alteri” als integrerend deel van de definitie is uitgesloten. Weliswaar blijft het „manifestare” als doel inherent aan het spreken op grond van de zintuigelijkheid, die t.o.v. de verstandelijke ken-inhoud een betekenende functie heeft, maar deze functie wordt evenzeer vervuld door het *phantasma* als door het uiterlijk-zintuigelijke waarneembare teken; het enige verschil is, dat in het laatste geval het een spreken betreft tot een *ander* en in het eerste geval een spreken tot *zichzelf*; doch nogmaals: deze differentiatie brengt geen verschil in de gegeven definitie. Het voorgaande fundeert dus het goed recht, de term

¹⁶ Cfr. b.v. II Sent., 11, 2, 3; De Ver., 9, 4; I, 107, 1, c., en ad 1.

„spreken” eenzinnig te gebruiken voor het „uitwendig” en het „inwendig” spreken — dit laatst-genoemde spreken is natuurlijk nog heel wat anders dan het „interius loqui”, waarover we in het vervolg nog zullen spreken, het spreken nl., van het verstand zelf gezegd. We hebben intussen hiermee de situatie van het spreken aangegeven binnen de mens zelf, nl. daar waar hij, om iets te begrijpen, zich fantasie-beelden vormt om daarin als het ware te zien wat hij wil begrijpen.

De verdere psychologische behandeling van dit spreken valt buiten het kader van deze uiteenzetting. Speciaal in verband met de vraag, welke van beide — het „uitwendige” dan wel het „inwendige” spreken — nu primair is, merken we nog op, dat ook deze vraag voor ons hier alleen van belang zou zijn, wanneer het zou gaan over een niet-eenzinnige benoeming. Nu echter is het alleen een kwestie van empirisch-psychologische aard. De wijsgerige, rationele psychologie heeft dan nog recht van spreken, in zover ze het hare te zeggen heeft over de verhouding tussen de uiterlijke en innerlijke zintuigen. Is nl. van de ene kan het *phantasma exemplair* en dus primair t.o.v. het uiterlijke, zintuigelijke teken, toch wordt van de andere kant het fantasie-beeld in zijn vorm en inhoud mede bepaald door hetgeen de uiterlijke zintuigen waarnemen. De oplossing van het vraagstuk, dat met deze wederzijdse afhankelijkheid ontstaat, zal wellicht gebaat zijn met de verwerking van het onderscheid tussen wat S. THOMAS noemde de „*voces significantes naturaliter*” en de „*voces significantes ex proposito aut cum imaginatione significandi*”, twee elementen, waarover we in het begin van dit hoofdstuk reeds spraken en waarmee het taalverschijnsel te maken heeft: „Het geldt hier stoffelijke verschijnselen, die we als „teken” of „symbool” gebruiken om er iets van ons bewust en persoonlijk leven mee uit te drukken. Er wordt daartoe een verband gelegd tussen, enerzijds, een bewust, inwendig feit en, anderzijds, een fysisch, uitwendig feit, een gedraging van het lichaam (mimiek, beweging, gesproken of geschreven taal), zodat het uitwendige een teken wordt van het inwendige, een uitdrukking van het bewuste... De gedraging bevat elementen die uiteraard beantwoorden aan het bewuste leven en er de natuurlijke uitdrukking van zijn; maar zij bevat ook andere elementen, waaraan wij vrij een betekenis gehecht hebben”¹⁷.

§ 2. *Het verstandelijke kennen, een spreken*

Thans zijn we toe aan de benoeming zelf van de intellectuele kennis als een „loqui”, een „dicere”. Het gaat nu dus niet meer om

¹⁷ Prof. L. de Raeymaeker, *De Metaphysiek van het Zijn*. Antwerpen-Nijmegen, 2e uitg. 1947, blz. 47-48.

een verstandelijke kennis, *in verband met* de zintuigelijkheid. De vraag die we ons stellen, is: hoe heeft S. THOMAS in navolging van vele anderen dit woordgebruik in verband met de verstandelijke kennis („loqui”, „dicere”, „verbum”) verantwoord? Op deze vraag schijnen twee antwoorden mogelijk — twee verklaringen, die we beide bij S. THOMAS vinden. Laten we eerst van elk van beide een voorbeeld geven. In *De Ver.*, 4, 1 gaat S. THOMAS aldus te werk: „Quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius utpote exterioris causa efficiens et finalis”. S. THOMAS fundeert hier dus het bestaan van een bepaalde innerlijke realiteit op een min of meer abstract causaliteitsschema en gevolglijk wordt de oorzaak, bewezen uit het effect, benoemd naar dat eerder gekende effect. Een geheel andere weg wordt ons getoond in *De Ver.*, 4, 2, ad 5: „In nobis dicere non solum significat intelligere sed intelligere cum hoc quod est se exprimere aliquam conceptionem. Nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere quod in nobis non accidit; et ideo non omne intelligere in Deo proprie loquendo dicitur dicere”. Dit laatste zou men wellicht tegenover hetgeen we in de eerste tekst lezen kunnen karakteriseren als een meer „ontologische” gedachtegang. In ieder geval maakt het oorzakelijkheidsschema, dat aan de eerste redenering ten grondslag ligt, het vrijwel onmogelijk, veel verder te komen dan wat men pleegt te noemen een „denominatio extrinseca”, waarbij we dan zo goed als niets kunnen vaststellen omtrent de eigen aard en het wezen van dat „verbum interius”. De tweede weg daarentegen biedt in deze richting aanzienlijk meer kansen, omdat de benoeming hier rechtstreeks steunt op de voorgaande beschouwing.

We bepalen ons nu voorlopig tot de eerste verklaring. Stereotiep vinden we bij S. THOMAS de driedeling: *verbum cordis — verbum quod habet imaginem vocis — verbum vocis*¹⁸. We spraken hierover reeds in het voorbijgaan in het vorige naar aanleiding van het tweede *verbum* uit de genoemde reeks. De kern van dit soort beschouwing vinden we aldus uitgedrukt: omdat ons spreken een lichamelijke actie is, moeten daartoe die oorzaken samenwerken, die nodig zijn voor iedere lichamelijke werking¹⁹. Of anders: zoals

¹⁸ I Sent., 27, 2, 1; De Ver., 4, 1; I, 34, 1.

¹⁹ I Sent., l.c.

we in de kunstenaar drie dingen onderscheiden: het doel van het werkstuk, het voorbeeld en het voortgebrachte werkstuk zelf, zo vinden we ook in de spreker een drievoudig woord...²⁰. De ontwikkeling van dit gegeven in *I Sent.* levert geen moeilijkheden op. De andere vindplaats is wat uitgebreider, doordat hier de passus, die we in het begin reeds weergaven, het onderscheid inleidt tussen de doel- en de werkoorzaak van het „verbum exterius”.

Wat betreft de doelloorzaak sluit de uiteenzetting zich aan bij die van *I Sent.* De reeds aangehaalde tekst gaat als volgt verder. Het zintuigelijk-waarneembare woord wordt juist gevormd om het innerlijk begrepene kenbaar te maken. Het gaat er niet primair om, aan te geven, dat we iets begrijpen, maar we willen door het woord juist uitdrukken wat we actueel begrijpen. Het is dus wel duidelijk, dat het uiterlijke woord als uitdrukkingsmiddel geordend is op de actueel begrepen inhoud; deze laatste is op die manier de doelloorzaak van het eerste²¹.

Hierna wordt de efficiënte oorzakelijkheid in de beschouwing betrokken. Juist omdat het zintuigelijk-waarneembare woord bij definitie een arbitrair teken is, afhankelijk van menselijke instelling, is het geheel onderworpen aan de vrije wil. Doch in deze wordt de wil steeds geleid door een voorbeeld, zoals dat ook het geval is bij de producerende kunstenaar. Er zal derhalve in degene, die een zintuigelijk-waarneembaar teken vormt, een „imago”, een „exemplar” zijn; hier wordt vanzelfsprekend niet meer een fantasie-beeld bedoeld maar een verstandelijke realiteit.

Op het eerste gezicht is deze laatste beschouwing, ingeleid met de vermelding van de efficiënte oorzakelijkheid, niet zo heel duidelijk. Het „verbum exterius” heeft geen andere zin dan teken te zijn; daartoe is het „ingesteld”: het is een „signum ad placitum”. De oorzaak van dit woord is derhalve niet iets, waarop het effect (i.c. het uiterlijke woord) als zijnde terugwijst, zodat dit effect aldus de *ratio signi* zou krijgen²². Er is hier sprake van een oorzaak van het uiterlijke woord juist als betekenend. Die oorzaak moet dan zelf de *ratio signi* hebben, eerder dan het effect. Als oorzaak nu van het arbitraire teken wordt terecht de wil aangewezen, omdat deze en niet het verstand „werkbeginsel” is. Dit teken immers is iets kunstmatig en vraagt als zodanig om een werkoorzaak en niet primair

²⁰ De Ver., l.c.

²¹ Ibid,

²² Ratio signi per prius convenit effectul quam causae, quando causa est effectui causa essendi non autem significandi... sed quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius, quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum. De Ver., 4, 1, ad 7.

om een kenoorzaak. Toch treedt de wil hier niet op dan met behulp van het kennend verstand. En zo komen we ook in dit argument weer terecht bij een verstandelijke keninhoud, vereist in een intellectuele agens, als oorzaak van het teken in de orde van de *causa efficiens*. En deze oorzaak kan als zodanig terecht benoemd worden naar het effect: het uiterlijke woord.

Het staat nu wel vast, dat we met deze twee redeneringen langs verschillende weg komen tot eenzelfde resultaat: in het verstand van de *significans* is een keninhoud aanwezig, die de „causa formalis exemplaris” en tevens — in de zojuist aangegeven betekenis — ook de „causa efficiens” is van het uiterlijke woord. En juist vanwege deze veelvoudige oorzakelijkheidsrelatie wordt deze keninhoud ook „verbum” genoemd. Hiermee is strikt genomen de totale opbrengst van deze redeneringen weergegeven. Hoewel het derhalve vaststaat, dat dit innerlijke woord als realiteit in het verstand van geheel andere aard is dan het uiterlijke woord, kunnen we er toch zo goed als niets over zeggen. We vinden echter bij S THOMAS, zoals gezegd, nog een andere weg, waarlangs hij komt tot het bestaan van een „verbum mentis” en waarmee tevens de eigen aard van deze realiteit in het verstand nader bepaald wordt. Doch alvorens de gegevens, die hiermee verband houden, nader te onderzoeken, moeten we eerst nog opmerken, dat het scherpe onderscheid, dat wij hier maken tussen beide verklaringen, aldus niet bij S. THOMAS is terug te vinden. Hij zelf heeft dit onderscheid nergens voorop gezet en hij was dan ook niet verplicht, de beide beschouwingswijzen steeds gescheiden te houden. Het zal dan ook niet altijd even gemakkelijk zijn, het genoemde onderscheid in bepaalde passages te verantwoorden. In dit verband en tegelijk als inleiding op het volgende zouden we willen opmerken, dat over het algemeen het onderscheid tussen de psychologisch-empirische en de ontologische beschouwing niet steeds in de geschriften van S. THOMAS duidelijk is aan te geven. Na v. *De Ver*, 10, 4 (waar de stelling besproken wordt. *omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis*) heeft G. RABEAU opgemerkt „Maintenant lorsque S. Thomas écrivait l'article 4 de la question 10 du *De Veritate*, portait-il son attention sur le rôle ontologique de la forme, ou sur la constatation psychologique de sa présence? Nous ne le saurons jamais, car il a l'habitude de placer sous la protection des axiomes métaphysiques à peu près toutes les constatations même les plus évidentes”²³. Inderdaad, al zal een meer moderne mentaliteit wellicht geneigd zijn, hier te

²³ G. Rabreau, *Species Verbum L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin* (Bibl. Thom. XXII) Parijs 1938, p. 15

denken aan een gebrek aan methode — S. THOMAS wekt soms wel sterk de indruk, in de moeilijke materie van de psychologische empirie met opzet gebruik te willen maken van ontologische gegevens en stellingen, om aldus de weg te openen tot meer distincte vaststellingen. Doch wellicht zal de nu volgende ontleding enigszins kunnen duidelijk maken, dat de oorzaak van deze toenadering tussen de ontologische en psychologische behandeling in deze materie aanzienlijk dieper ligt dan alleen in de behoefte aan duidelijkheid en veilige methode. We achten daarom de komende bladzijden van groot nut voor ons betoog, omdat daarin getracht wordt, te laten blijken, dat het gebruik van de termen „loqui” en „verbum” inzake de verstandskennis voor een groot deel berust op de ontologie van de kennis. Door een enkele blik te werpen op de grote synthese, die S. THOMAS heeft opgebouwd tussen de kennende en de niet-kennende wezens, hopen we in staat te zijn, zijn ontologie van de kennis naar waarde te schatten: niet als louter een kwestie van methode, zoals reeds werd gezegd, maar als de geëigende wijsgerig-wetenschappelijke behandeling van een werkelijkheid, die men overeenkomstig haar aard niet uitsluitend empirisch dient te benaderen, maar ook abstract-ontologisch om de eenvoudige reden, dat een doorgezette metafysiek van het zijn daartoe moet leiden. Intussen moeten we reeds nu hieraan toevoegen, dat met deze laatste beschouwingwijze niet alles kan gezegd worden, wat met de termen „loqui” et „verbum” in dit verband wil aangegeven worden. Daarom zal ook S. THOMAS nog wel enkele gegevens der empirie hieraan moeten toevoegen. We beperken ons dus thans tot de tweede verklaring, die we vroeger hebben onderscheiden.

P. ROUSSELOT heeft in zijn „*L'Intellectualisme de Saint Thomas*”²⁴ als hoofdthema een gedachte gebruikt, die de synthetische kracht van S. THOMAS in een wel zeer helder licht plaatst. De orde van het zijn en die van de intelligibiliteit en de intellectualiteit zijn nauw verbonden en vormen een harmonische eenheid, de eenheid van het metafysische wereldbeeld²⁵. ROUSSELOT spreekt ook gelijkelijk van een „*métaphysique intellectualiste*” en een „*intellectualisme métaphysique*”.

Een geval, waarin deze zeer fundamentele visie van S. THOMAS verrassend aan de dag treedt, is het argument, dat hij op meerdere

²⁴ Pierre Rousselot, S.J., *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Parijs, 3e éd. 1936.

²⁵ C'est précisément le principe fondamental de sa métaphysique intellectualiste, que toute personne spirituelle est une Idée, qu'il y a identité parfaite entre Idée et Réalité spirituelle. „Intelligent en acte” et „intelligible en acte” sont pour lui deux notions convertibles. Les vraies Idées, les vrais „noumènes”, comme on dirait aujourd'hui, sont les esprits-purs, les „intelligibles subsistants”. Rousselot, o.c., p. X-XI.

plaatsen geeft voor de aanwezigheid van kennis in God²⁶. De wezens, die geen ken-vermogen bezitten, hebben alleen hun eigen zijnsvorm · het princip, waardoor ze zijn wat ze zijn. Maar het kennende wezen heeft op de een of andere manier ook de vorm in zich van het a n d e r e wezen, het gekende: *species cogniti est in cognoscente*. Het niet-kennende wezen is dus vormelijk beperkter dan het kennende. Nu is beperktheid bij definitie door de materie. Hoe minder materieel een wezen derhalve is, des te minder beperkt, des te volmaakter de kennis. Welnu God is volstrekt immaterieel. Dus God is „in summo cognitionis”. Aldus is de gang van het argument, zoals het in de geciteerde *Summa*-plaats voorkomt. Het gaat klaarblijkelijk uit van de algemene bepaling van de kennis als een „habere formam alienam tamquam alienam”, maar veel aandacht wordt aan dit vertrekpunt hier niet besteed. Daarom werkt dit artikel wellicht min of meer verrassend, hetgeen zeker niet in die mate het geval is met de uitvoerigere parallel-plaats in *De Veritate*. S. THOMAS begint hier met er op te wijzen, dat het schepsel als zodanig beperkt en onvolmaakt is. Juist door geheel te zijn wat het is, is het beperkt, is het nl. niet wat het andere is. Hij ziet het schepsel aldus als een d e e l van de totale perfectie van het universum. „Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei in altera invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens...” Nu is het op zich reeds duidelijk, dat de perfectie van het ene wezen niet in het andere kan zijn met heel de gedetermineerdheid, waarmee het de perfectie van het eerste is. Daarom zal die perfectie „losgemaakt” moeten worden van de principen van die determinatie. Nu is een wezen perfect door zijn *forma* en deze wordt bij definitie beperkt door de materie. En daarom zal een perfectie, wil ze gekend worden, gescheiden moeten worden van de materie. Dan zal echter ook het kennend subject als zodanig immaterieel moeten zijn, want als het stoffelijk was, zou het in ieder geval de te kennen perfectie moeten ontvangen „secundum aliquod esse determinatum”; maar zo is die perfectie juist niet kenbaar. Dat is ze immers alleen „prout existens perfectio unius, nata est esse in altero”.

In deze uiteenzetting in *De Ver.* 2, 2, blijkt dat het verband tussen de kennende en de niet-kennende wezens niet van louter vergelijkende aard is, maar als een werkelijke synthese is bedoeld. De uitdrukking: „ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, in

²⁶ Vgl I Sent, 35, 1, 1 (prima via), *De Ver.* 2, 2, I, 14, 1, *Comp Theol.* 28 (tweede arg.) Wat de ideale context van dit argument betreft, vgl H D. Simonin, O P., *Immaterialite et Intellection*, in *Ang.* 1930 (VII), p 460-486

venitur alius modus perfectionis in rebus..." mag op het eerste gezicht wat eigenaardig en al te systematizerend lijken, in werkelijkheid raken we hier niet een of andere scholastieke drang tot systematizatie-in-het-groot doch stoten we op de diepe kern van wat ROUSSELOT genoemd heeft het „intellectualisme métaphysique" van S. THOMAS. Er is een continuïteit tussen de perfectie, die het ding heeft door zijn zijn en de volmaaktheid, die er is door de kennis, of abstracter: tussen de zijnsvorm en de kenvorm. Ook is het niet zo, dat deze continuïteit bevestigd zou worden op grond van een analogie, ontdekt tussen de immateriële wereld en het terrein van de kennis, maar de ontologische beschouwing van de onstoffelijkheid voert consequent tot de onstoffelijkheid van de kennis, wanneer deze laatste eenmaal binnen het licht der ontologie getrokken is. We zouden het voor het geval van de menselijke verstandskennis ook zo kunnen uitdrukken: de abstractie-theorie in haar algemene vorm wordt niet pas aanvaard vanuit een analyse van de verstandskennis, ze is eigenlijk reeds gegeven met de brede ontologische beschouwing van de eigen situatie van het kennende wezen. Wel speelt hierbij de algemene bepaling van de kennis als een „de ander zijn of hebben" reeds een leidende rol. Dit is echter een gegeven, mede langs empirische weg verkregen²⁷. Overigens spreekt het eigenlijk vanzelf, dat het psychologische gegeven van de kennis niet zonder meer kan worden voorbijgegaan. De „ontologie van de kennis" blijft, hoe homogeen ook opgenomen in de synthese van het zijn, toch een theorie van de kennis, d.w.z. van een primair empirisch waargenomen gebeuren. Zo kan het dan ook niet anders of dit psychologisch gegeven zal terecht zijn eisen stellen bij de poging om het veelzijdige probleem van de kennis op te lossen.

Het kennen berust dus op een „informatie". Dit is het fundamentele beginsel van heel S. THOMAS' kentheorie, hetgeen ook hieruit zou kunnen blijken, dat dit gegeven te hulp wordt geroepen bij de oplossing van tal van detail-kwesties, die anderszins niet zo gemakkelijk te beantwoorden zijn²⁸. Deze „informatio" impliceert een passief, ontvangend subject. Doch afgezien nog van de beperkingen, opgelegd aan de term „passio" wanneer die hier gebruikt

²⁷ La démonstration de S. Thomas semble donc parfaitement apodictique à partir d'un hylemorphismisme solidement conçu et d'une constatation très générale, de sens commun pourrait-on dire, touchant la nature de la connaissance: connaître c'est devenir autre, posséder la forme d'un autre, connaître c'est pour le sujet s'égaliser à un objet. Simonin, a.c., p. 485.

²⁸ B.v. het tegelijkertijd kennen van verschillende objecten (I, 85, 4); het kennen van een relatie (I, 85, 4, ad 4), het kennen van een propositie (S.C.G., I, 55; De Ver., 8, 14; Qdl. 7, 2; I, 58, 2). Bij dit laatste gaat het vanzelfsprekend niet over de oordeelsdaad maar over de kennis van de propositie als res. Bij al

wordt²⁹, wordt al dadelijk vastgesteld, dat het verstand niet zonder meer passief kan zijn t.o.v. de lagere vermogens en *a fortiori* niet t.o.v. de materiële, buitenverstandelijke dingen. Vooreerst is daar al het algemene argument, dat het stoffelijke als zodanig niet op het geestelijke kan inwerken³⁰. Verder wordt de noodzakelijkheid van het „intellectus agens” tussen het „intellectus possibilis” en de fantasie vastgesteld op grond van de reeds beschreven ontologische beschouwing³¹. Doch al nemen we acte van al deze opmerkingen, dan nog kan het niet zijn, dat de kennis met deze aldus beperkte „passiviteit” gegeven zou zijn. We raken hier aan een moment, zò elementair en vanzelfsprekend, dat het aanvankelijk moeite kost, het wat uitgebreider in de tekst van S. THOMAS zelf te illustreren. Maar wanneer men zich eenmaal rekenschap heeft gegeven van de werkelijke en fundamentele functie, die het heeft, dan bemerkt men al lezende, dat allerlei formuleringen neergeschreven zijn met het oog op dit moment van de algemene gedachtegang. Het gaat hier nl. om het besef, dat het kennen een daad is. Dit is voor S. THOMAS een min of meer inductief gegeven, een resultaat van observatie³². Het komt er nu op aan, dit daad-karakter van het kennen nader te bepalen. We komen hier nl. te staan voor het feit, dat de „actio”, die het kennen blijkbaar is, niet zonder meer te vereenzelvigen is met de praedicamentele „actio”, als onderscheiden van het praedicament „qualitas”. Bij definitie, als we het zo even mogen uitdrukken, is de praedicamentele *actio* naar buiten gericht. Zij gaat uit van de agens naar het object en *termineert* daarin³³.

deze onderwerpen gaat de oplossing uit van dit gegeven: *modus cuiuscumque actionis consequitur formam, quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest.*

²⁹ Vgl. II De An., lectio 9, en III, lect. 7; III Sent., 14, 1, sol. 2; De Ver., 16, 1, ad 13; I, 79, 2.

³⁰ B.v. S.C.G., III, 84 (Nihil agit ultra suam speciem...).

³¹ Vgl. Qdl. 8, 3; I, 79, 3. Het bestaan van het intellectus agens is volgens S. Thomas overigens ook een gegeven van de experientie: I, 79, 4; S.C.G., II, 76 (vijfde arg.); De Spir. Creat., 10; Q.D. De An., 5.

³² Wij menen aldus te kunnen weergeven wat we direct bij S. Thomas zelf vinden. Men kan echter ook een argument construeren op grond van het feit, dat door de kennis bepaalde levende wezens gespecificeerd worden: „Et tamen (cognitio) est actio quaedam. Competit enim aliquibus generibus viventium. Genera autem viventium inter se distinguuntur secundum diversos modos se movendi seu agendi in seipsa, et ab aliis distinguuntur quia istae res non se agunt sed solummodo aguntur. Haec ratio videri potest apud Commentatores”. A. Maltha, O.P., De Processione Verbi Divini, in: Ang., 1933 (X), p. 456. Hierbij verwijst de schr. naar de Complutenses, de Salmanticenses, Bañes, Joannes a S. Thoma.

³³ *Sciendum enim est quod praedicatum ad subjectum tripliciter se potest habere: . . . tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo, quod est extra subjectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum . . . alio modo ut id a*

Het kennen daarentegen is een *actio*, die termineert in de perfectie van de werker zelf, de kenner. Zo treedt het binnen in het praedicament „quale”. Bij de distinctie tussen „actio immanens” en „actio transiens” hebben we te doen met een analoge zeggings van „actio”³⁴. De reden, waarom er in beide gevallen sprake is van *actio*, is de „actualitas virtutis” (I, 54, 1). Bij de immanente daad echter is er inderdaad een „actualitas virtutis”, nl. de „applicatio ad actum” van een kunnen, maar er is niet die overgang (motus) van het imperfecte naar het perfecte. Dit is juist bij de immanente daad uitgesloten, omdat we anders te doen zouden hebben met iets onvolmaakts, dat zichzelf als zodanig tot volmaaktheid brengt, hetgeen metaphysiek onmogelijk is. We moeten hier spreken van een „motus perfecti”, waarbij echter ook het woord „motus” gebruikt wordt „largo modo”, d.w.z. voor iedere *actus secundus*. Het is een „se movere” — de karakteristieke daad van het levende³⁵. Als dus het verstandelijke kennen — om ons nu daartoe te beperken — als levensdaad een immanente daad is, dan stelt zich de volgende vraag: is bij het verstandelijke kennen dan ook niet de productiviteit, die toch het gevolg schijnt van de bepaling van de „actio transiens” als een „motus imperfecti ad perfectum”, uitgesloten? Men zou hierop kunnen antwoorden: Wanneer de genoemde productiviteit alleen geïmpliceerd wordt door die „motus imperfecti ad perfectum”, dan is ze inderdaad niet aanwezig in de immanente daad. Als ze echter toekomt aan de *actus secundus* om een andere reden dan precies die genoemde *motus*, dan strijdt het niet met de eigen aard van de immanente daad, dat deze productief is.

S. THOMAS geeft nu voor het productieve karakter van de intellectuele daad van de mens verschillende redenen aan. Daar is de stoffelijkheid van vele kenobjecten van ons menselijk verstand, waardoor ze als zodanig geen proportie hebben t.o.v. het verstand.

quo sumitur praedicamentum secundum aliquid est in subjecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Met., V, lect. 9 (n° 891-892).

³⁴ Vgl. b.v. Joannes a S. Thoma, Curs. Theol., disp. XII, art. 5, n° VII: Thomistae illam operationem, quam ponunt qualitatem, qui actio immanens est, dicunt ita esse qualitatem, quod eminenter habet vim actionis, non quia sit actio per modum viae et motus, quod est imperfectio, sed per modum actus secundi, quod est actualitas et perfectio; et sic habet id quod est perfectionis et actualitatis in actione sicque habet vim ad producendum terminum, quantum ad id quod virtutis est et actualitatis in producendo, non autem habet id quod potentialitatis et motus seu imperfectionis est in actione. Et sic actiones immanentes ex suo conceptu et ratione non postulant habere terminum productum, possunt tamen habere. Vgl. Maltha, a.c., p. 456-457.

³⁵ De Pot., 10, 1; I, 9, 1, ad 1; I, 18, 1.

Stoffelijkheid is immers het tegengestelde van kenbaarheid. Verder is er de vaststelling, dat ons verstand objecten kent, onverschillig of ze nu aanwezig zijn of niet. Dit alles veronderstelt, dat het verstand in zijn actuele kendaad termineert in een „vices-gerens” van het object, een „*intentio rei intellectae*”³⁶. Hierbij kan echter onmiddellijk aangetekend worden, dat deze argumenten niet buiten de eigen grenzen van onze menselijke kennis treden, terwijl het zeer moeilijk is, een algemeen-geldend argument voor de genoemde productiviteit te construeren uit de bovenstaande gegevens. Vervolgens dragen deze argumenten een sterk *a-posteriori* karakter, zodat ze ons eerder brengen tot het „*an est*” maar niet tot het „*quid est*”. We zoeken echter de „*ratio propter quid*” van de immanente productiviteit³⁷. Welnu deze laatste ligt in de scheepselijkheid van de verstandsdaad. Als immanente daad eist deze, het object binnen zich te hebben. Want was dit niet het geval, dan zou de *operatio intelligendi* in zijn term buiten de werker, i.c. buiten de kenner reiken, dus juist niet immanent zijn. Of een object nu stoffelijk dan wel geestelijk is, steeds is het „*in natura sua*” buiten het verstand en is het dus als zodanig niet de term van de verstandsdaad. Slechts daar waar het kennen gegeven is met het zijn, valt het object binnen het wezen van de werker, is er dus identiteit van zijn en gekend worden. In de hoogst denkbare vorm van immanentie, de *Actus Purus*, is derhalve een productiviteit met de bovenstaande gegevens niet vast te stellen³⁸. Overal elders, dus bij iedere creatuurlijke, immanente kendaad is productiviteit noodzakelijk: het verstand moet het object, waarin zijn kendaad termineert, in zichzelf voortbrengen. Als we nu tenslotte terugkeren tot de analoge zeggings van „*actio immanens*” en „*actio transiens*”, dan moeten we derhalve zeggen, dat deze productiviteit van de *actio immanens* geheel in de lijn van de zelf-perfectie ligt. De *actio immanens* behoort, zoals we zeiden, tot het praedicament „*quale*”. Maar dit heeft dan ook tot gevolg, dat die productiviteit deelt in de analogie. We dienen ook op dit punt het „stof-begrip” *motus* te laten schieten en het enige, dat we hier overhouden, is de relatie, die de *actio-qualitas* heeft tot zijn subject: „*remoto igitur motu nihil aliud importat quam ordinem originis*” (I, 41, 1, ad 2).

³⁶ O.a. S.C.G., I, 53.

³⁷ Vgl. P. Kuiper, O.P., *Ragione e Perfezione dell' Immanenza secondo S. Tommaso d'Aquino*, in: *Ang.*, 1935(XII), p. 158.

³⁸ Deze laatste formulering verdient de voorkeur boven: „is productiviteit uitgesloten”, in verband met het theologisch probleem van de Triniteit. Eenmaal deze suggestie van de theologie gegeven, kan men ook anderszins affirmeren, dat deze wijze van uitdrukken beter is, omdat men immers heeft kunnen vaststellen, dat immanentie en productiviteit niet contradictorisch zijn.

Wordt hiermee nu de immanente daad, de karakteristieke daad van het levende, ook in zijn hoogste vorm, het geestelijke kennen, niet zô abstract beschouwd, dat we haar reduceren tot wat de logica noemt een „accidens praedicamentalis”, of om het nu heel concreet te zeggen, is er dan geen verschil tussen haar en b.v. de kleur van een paard? Inderdaad moeten we als consequentie van het voorgaande toegeven, dat we ons thans binnen het praedicament „quale” vinden. Maar het eigene van het levende wordt in deze beschouwing toch bewaard en uitgedrukt door de vaststelling, dat de *qualitas*, waarover het hier gaat, niettemin een *actio* is. We staan hiermee inderdaad voor het geheel eigene van de vitale kendaad: een dynamiek, die betrekking heeft op een realiteit buiten de kenner, terwijl ze toch zelf binnen de kenner besloten blijft. We kunnen deze activiteit, die zich klaarblijkelijk onttrekt aan de eisen van de stof, nu eenmaal niet benaderen dan vanuit onze kennis van de stoffelijke wereld. Dit betekent alweer, dat we gebruik moeten maken van de moeizame weg der analoge zegging. Waar we niet in staat zijn, in één begrip het wezenlijke van de intellectuele daad te vatten, moeten we met de twee polen: „actio” en „qualitas” een eenheid construeren. Terwijl nu de wijsgerige en metaphysieke beschouwing van de kennis het *statische* intendeert, (*qualitas*), zal de psychologische beschouwing meer doelen op het *dynamische* (*actio*).

Alvorens nu nog het een en ander op te merken over die psychologische beschouwing van de verstandelijke kendaad, kunnen we toch wel zeggen, dat we met het voorgaande de voornaamste, algemene lijnen van de ontologische en wijsgerig-abstracte ontleding van het kennen hebben weergegeven, zonder vanzelfsprekend ook maar een poging gedaan te hebben om alle problemen en aspecten in onze beschouwing te betrekken. Wanneer men ons nu vraagt of we hiermee alle gegevens bijeen hebben, op grond waarvan we het verstandelijke kennen een „spreken” kunnen noemen, dan menen we ontkennend te moeten antwoorden. Veel van wat het resultaat is van de voorgaande analyse zal voor de verantwoording van die benoeming dienstig en noodzakelijk zijn. Toch ontbreekt echter nog een wezenlijk element, nl. het empirische gegeven. Het is zeker, dat daar, waar de metaphysieke constellatie van de verstandsdaad, zoals we die in het bovenstaande meenden te kunnen weergeven, zou moeten ontkend worden, we zeker niet van een „dicere” zouden kunnen spreken. Doch de term duidt op een meer gespecificeerde en minder abstracte inhoud en we zullen, om die inhoud nader te leren kennen, van de abstracte beschouwing moeten overgaan naar een meer *phaenomenologische* beschrijving van het psychologisch gebeuren van de verstandelijke kendaad. Hiermee

willen we enkel wijzen op een aspect van de behandeling van de menselijke kennis, dat in sommige gevallen wel eens dreigt schuil te gaan achter de objectief-deductieve behandeling, waarvan we overigens het bestaansrecht niet gaan betwisten. We willen hier alleen maar wijzen op een groep gegevens, die onze kennis van het specifiek menselijke verrijken en die we ook bij S. THOMAS aantreffen, doch die niet zo zonder meer voor ons open liggen binnen het kader van een sterk-systematische wijsbegeerte van de kennis. We menen, dat hier juist één van de belangrijke taken ligt van de phaenomenologische behandeling, hetgeen we ook lezen in een uiteenzetting, die juist in verband met het streven naar een volledige en niet-eenzijdige bepaling van het menselijke de phaenomenologische beschouwingswijze benadrukt: „Er is geen sprake... van een phaenomenologische wetenschap. „Phaenomenologisch” noemen we een methode, en niet een bijzondere discipline van de wijsbegeerte. Het gaat dus over het *hoe* van het onderzoek, het *wat* blijft principiëel onaangetast. De phaenomenoloog gaat op alle gebieden van de menselijke kennis terug op de *phaenomena* d.w.z. tot datgene wat zelf verschijnt. Hij zal de middellijke en tweedehandse evidenties overal terugwijzen, waar hij tot onmiddellijke klaarblijkelijkheid kan doordringen”³⁹. We menen, dat een dergelijke houding zeker op haar plaats is waar het gaat om een onderzoek van de menselijke kennis zelf. Een directe beschrijving van het psychologisch gebeuren van de verstandelijke kendaad is naast de abstract-ontologische beschouwing vrijwel onmisbaar. En een dergelijke methodische verrijking ook zal ons in staat stellen, verschillende opmerkingen en gedachten b.v. van S. THOMAS, die wij maar moeilijk in zijn ontologie van de kennis kunnen plaatsen, op hun juiste waarde te schatten.

Deze opmerkingen en gedachten, waarover zojuist gesproken werd, vinden we vooral in zijn theologisch tractaat over de H. Drie-vuldigheid. In zijn theoretische uiteenzettingen over de verstandelijke kennis spreekt S. THOMAS inderdaad weinig of niet over het „*species expressa*”. Dit laatste speelt daarentegen een veel grotere rol in zijn theologische theorie over de „*processio Verbi Divini*”. Hier verloopt de grote lijn langs de ontologische analyse van de verstandsdaad, waarbij hij de „*terminus productus*” van het schepsellijke kennen, het „*verbum*” als uitgangspunt neemt. We vinden hier echter juist ook een aantal gegevens, die tot de boven vermelde tweede beschouwingswijze blijken te behoren.

Het eigene van de *informatio* van het verstand door het „*species intelligibilis*” is, dat het verstand in zijn reële zijn onaangeroerd

³⁹ S. Strasser, *Objectiviteit en Objectivisme*, Nijmegen, 1947, p. 17.

blijft terwijl het toch „intentionali modo” het extramentale ding is. Toch is hiermee de kennis nog niet gegeven. Er is nu weliswaar meer dan loutere mogelijkheid. Het verstand is nu in aanleg om iets bepaalds te kennen, niet meer omdat het in staat is „fieri quodammodo omnia”, maar omdat dank zij de intentionaliteit van het *species intelligibilis* de quasi-oneindigheid van zijn mogelijkheden gedetermineerd is tot het kunnen kennen van iets bepaalds. Het *species intelligibilis* in het verstand heeft de functie van een *habitus*, die „quodammodo est medium inter potentiam puram et actum purum” (I, 87, 2). Van de ene kant moeten we dus staande houden, dat er hier nog geen sprake kan zijn van een complete kendaad om de eenvoudige reden, dat het verstandelijke kennen niet voltooid kan worden zonder die „terminus productus”. Dit is nu eenmaal het onomstotelijke resultaat van de metafysiek van het kennen, waardoor we het onderscheid tussen die intrinsieke term van het verstandelijke kennen en het verstand moeten handhaven en slechts één uitzondering kennen: de kennis van God, in Wien het zijn en het kennen en dus ook de term van dit kennen identiek zijn. Toch schijnt het van de andere kant, dat S. THOMAS in de situering van het daadwerkelijke kennen niet zo absoluut te werk gaat als uit die metafysieke beschouwing zou volgen. Hij maakt b.v. een gradueel onderscheid in het verstandelijke kennen. Er is volgens hem een „simplex intuitus in cognitione intelligibilis” waarbij men nog niet van een „terminus productus” kan spreken⁴⁰. En wanneer we dan elders lezen, dat het verstandelijke kennen is een „simplex intuitus in id quod est sibi praesens intelligibile” (I Sent., 3, 4, 5), dan wordt daarmee toch wel een probleem gesteld: moeten we aanvaarden, dat er volgens S. THOMAS een intellectuele werkzaamheid bestaat vòòr de activiteit, die termineert in de innerlijke term, zodat we klaarblijkelijk toch voorzichtiger moeten zijn met het hanteren van de conclusies uit de metafysieke beschouwing van de verstandelijke kennis?

We kunnen hier de oplossing van deze *aporie* niet in den brede geven, aangezien ze een belangrijk gedeelte van de psychologie van het verstandelijke kennen bestrijkt, maar de kern ervan hebben we toch nodig om het psychologisch eigene van deze kennis te vatten. Er zij dan eerst op gewezen, dat de conclusie uit de metafysieke beschouwing van de kennis weinig speling toelaat. We menen dit in het voorgaande genoegzaam te hebben laten zien. Van de andere

⁴⁰ In operationibus intellectus est quidem gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis loquitur alteri, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec habet primo rationem verbi. I Sent., 27, 2, 1. Cfr. ad 3.

kant behoort het *species intelligibilis* in het verstand tot de orde van het habituele, een gebied, dat S. THOMAS in de theologische samenhang, waarin hij dit onderwerp ter sprake heeft gebracht, beschrijft met termen, ontleend aan het introspectieve bewustzijn van de kenner de „conceptio actualis”, dus de eigenlijke daad van kennen, die immanent-productief is, komt voort uit een habituele kennis, de „notitia”⁴¹, ook wel als „notitia habitualis” gesteld tegenover de „notitia actualis”⁴², terwijl de voortgang van dat habituele naar het actuele moment gekarakteriseerd wordt als een „cogitare”⁴³. Het habituele element, dat we hier aantreffen, ligt dus zeker in de orde van het bewuste — we laten in het midden, welke de aard is van dit „intueri” en deze psychologische toestand⁴⁴.

⁴¹ Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero (vel vel .) vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi unde etiam quando mens intelligit seipsam eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis De Ver, 4, 2 Vgl I, 27, 1

Nascitur enim verbum nostrum ex notitia alicuius habitus apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquisivit De Natura Verbi Intellectus (Opusc omnia, ed Vives t IV p 473) We bedoelen met het citeren van dit opusculum natuurlijk geenszins, een bepaalde uitdrukking of theorie als eigen precies aan S Thomas te illustreren We citeren dit werkje alleen om enkele in dit verband zeer frappante uitdrukkingen, en ook, omdat het volgens het oordeel van ter zake kundigen historisch niet vreemd is aan het milieu van S Thomas (vgl P Mandonnet, Opusc omnia I, Introd p XLIII-XLIV) Het bevat inderdaad zinswendingen en gedachten, die we soms bijna letterlijk bij S Thomas kunnen terugvinden Anderzijds lijkt ons de gedachtegang van dit opusculum niet zo aaneengesloten als de eigenhandige uiteenzettingen van S Thomas zelf, maar dit laatste is wellicht een te subjectief oordeel

⁴² Notitia quae ponitur in definitione verbi (nl Augustinus bepaling notitia cum amore) est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis De Ver, 4, 2, ad 2 Vgl I, 34, 1, ad 2

⁴³ Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collationem, ita etiam ratio verbi, ut dictum est, completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu, unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile I Sent, 27, 2, 1, ad 3 Vgl De Pot, 9, 9 Ipsum intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur quod dicitur verbum, non enim dicimur intelligere sed cogitare ad intelligendum antequam conceptio aliqua in mente nostra stabilizetur

⁴⁴ Men lette echter wel, dat hier m.b.t dat habituele aanvangsmoment niet zonder meer gesproken wordt van een bewustzijnsact het „hebben van de species is geen daad „Proprietas retentiva animae non habet aliquem actum, sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere (I Sent, 3, 4, 1, ad 3) Het moment van het eigenlijke intelligere komt pas „later „Intelligere dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est sibi praesens intelligibile . De gezegde aporie heeft derhalve betrekking op deze „intuitus — een term, die

De enige oplossing zal zijn, dat deze „simplex intuitus in id quod est sibi praesens intelligibile”, die als zodanig dus voorafgaat aan de uitdrukking, niet tot de actualiteit van het kennen behoort tenzij als geïmpliceerd in de eigenlijke kendaad zelf. M.a.w. het gaat hier niet om iets habitueels, dat „ter beschikking” is, dat klaar staat, om, als dit gewild wordt, in rechte lijn over te gaan tot het actuele. Dit is zonder meer de metaphysische beschouwing van habitus en daad, i.c. van *species intelligibilis* en *species expressa*. Doch hier wordt integendeel juist veeleer bedoeld op een fundamentele habitualiteit, die als zodanig in de actualiteit *mede-gekend* wordt, in de orde van het bewuste dus.

Maar heeft het echter nog wel zin, een dergelijk onderscheid te maken? Is het habituele, i.c. dus het *species intelligibilis*, als zodanig wel kenbaar? En tenslotte: wat zou de voortgang van het eerste naar het tweede *species*, de immanente daad van het verstandelijke kennen, zoals we die in het voorgaande hebben leren kennen, anders betekenen dan dat de daad gesteld wordt overeenkomstig zijn principieel, het *species intelligibilis*, zodat, als er een term is, deze dezelfde specifieke bepaling heeft als het principieel? Inderdaad — het zij nogmaals opgemerkt — de abstract-wijsgerige analyse van het verstandelijke kennen kan ons niets anders leren dan dit laatste. Maar we mogen niet vergeten, dat we daarmee toch altijd een gegeven expliceren en in zijn noodzakelijke structuur bloot leggen. Het gaat thans echter niet zozeer om die structuur als wel om de beschrijving van het psychologisch-eigene van dat gegeven — een opgave, die met *aprioristische* bewerkingen alleen onmogelijk tot een goed einde gebracht kan worden. Daartoe moet men nu eenmaal een andere methode aanvaarden.

Zeiden we vroeger, dat het verstand, geïnformeerd door het *species intelligibilis*, nog niet toe is aan de kendaad, de „actus secundus”, dan kunnen we hetzelfde nu ook anders uitdrukken. Het verstand is op die manier wel in het bezit van de „forma rei exterioris”, maar het kan zich daarvan nog niet de zo onafhankelijke bezitter noemen, dat het deze *forma* (h)erkent als vreemd bezit binnen eigen gebied; het kan zich nog niet tegenover de objectiviteit van het gekende plaatsen: we zijn hiermee dus nog niet in de orde van het intentionele. Het teweeg brengen van deze correlatie, deze „houding” t.o.v. de objectiviteit, is juist het kennen. Psychologisch is dit voor ons bewustzijn het aan zichzelf manifesteren van de bezeten inhoud, het projecteren ervan „per modum objecti”. Dit is dus het psychologisch-eigene van de kendaad: *sibi manifestare*.

op zich inderdaad niet iets habitueels aanduidt — en de immanent-productieve kendaad, die termineert in het uitgedrukte kenbeeld.

En juist hierbij sluit zich de terminologie van het spreken vlg. S. THOMAS aan: het „sibi manifestare” is een voor zichzelf uitspreken. Doch S. THOMAS wijst nu op een vitaliteit, die men in het metafysische schema alleen niet zou kunnen plaatsen: „Verbum enim quod in nobis exprimitur per actuaalem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid eius”⁴⁵. Dit heeft allereerst betrekking op de onvolmaaktheid van ons menselijk verstand, dat niet in staat is, in een enkele act de totale perfectie van een ding uit te drukken, hoewel de habitualiteit tot een actuele, perfecte, alles-omvattende kennis van het ding in elk van de daden, waarin we een deel-perfectie uitdrukken, mede aanwezig is. Wij moeten hier zeer kort zijn voor wat betreft deze inadaequatie, die wezenlijk is voor het menselijk kenproces. Maar we willen toch niet nalaten, op te merken, dat we hier een hoogst belangrijk maar ook vrij delicaat punt in de theorie van S. THOMAS raken. Deze nuances, die voor de juiste waardering van S. THOMAS’ methode en voor de mogelijke richting, waarin zijn gedachten op vruchtbare wijze kunnen uitgebouwd en voortgezet worden, van zeer groot belang zijn, gaan jammer genoeg vaak schuil achter een al te vlot en oppervlakkig overgenomen terminologie⁴⁶.

Die soepelheid nu en die „vrijheid” van het verstandelijke kennen — als we ons deze analogie hier mogen veroorloven — betekenen, ook als wezenlijke onvolmaaktheid, het vitale en het psychologisch-eigene van de schepselijke kendaad. Nu breidt S. THOMAS haar uit, zodat het verstand ook geacht wordt in staat te zijn, zich *explicitet* te richten op zichzelf, en deze expliciete zelfkennis kan nog nader gedifferentieerd worden tot een bewustzijn van de act en het principie van de act en zelfs van het *verbum* zelf — hetgeen dan het

⁴⁵ De Ver, 4, 4

⁴⁶ On n’a peut-être pas assez remarqué le sens technique qu’il (S. Thomas) accorde, à partir du *Contra Gentes*, au terme d’*intentio intelligibilis*. On se contente souvent d’y voir, sous une autre denomination, la signification de la *species* elle-même. En fait, S. Thomas semble avoir entendu par *intentio intelligibilis* non la *species*, prise absolument dans toute sa richesse, mais la détermination de celle-ci à tel ou tel détail de la formulation verbale. Semblablement l’*intentio intellecta* ne répond à la *species* qu’à la mesure de ce que l’esprit arrive à mettre en avant actuellement et expressément dans la conception qu’il se forme de la chose prise sous tel ou tel aspect. À raison de notre intelligence déficiente, nous n’arrivons jamais à y épuiser la richesse du principe de notre pensée. L’articulation logique reste dans l’ordre des moyens du connaître, toujours inadéquats à la substance même de celui-ci. D. Dubarle, O.P., in een bespreking van het boek van G. Rabeau, *Species Verbum* (vgl. noot 23), in B. Th., V, p. 292

psychologische fundament is voor de mogelijkheid van logische bezinning en verantwoording van de kennis⁴⁷. Nu kan men terecht opmerken, dat, in tegenstelling tot de daden van zelfkennis, waarover zojuist gesproken is, en die ook in de genoemde differentiaties reflexie-daden zijn in zover ze *gericht* zijn op de kenner zelf, het kennen van de „res exterior” niet reflex is, omdat iedere kendaad als zodanig gericht is niet op het principieel maar op de term van de daad⁴⁸. De expliciete gerichtheid van deze zelfkennis zal dan ook overeenkomstig de genoemde differentiaties zelfs numeriek onderscheiden daden geven⁴⁹. We zouden hier de o.i. zeer gelukkige term van STRASSER willen overnemen, die bij deze zelfkennis spreekt van „objectieve” reflexie⁵⁰. We kunnen nu echter zeggen, dat het

⁴⁷ *Intelligens autem in intelligendo ad quattuor potest habere ordinem scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus De Pot, 8, 1*

⁴⁸ Vgl. b.v. de volgende uiteenzetting in het reeds genoemde opusculum *De Natura Verbi Intellectus* (ed. Vives, p. 475-476) *Nunc restat videre utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus vel per actum rectum Ad cuius evidentiam considerandum est quod verbum quod est expressivum rei quae intelligitur non est reflexivum, nec actio qua formatur verbum quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, non est reflexa alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur Unde manifestum est quod intellectus infra seipsum actionem rectam exercere potest et haec semper est actio sua propria quae terminatur ad objectum factum in se et a se Considerandum tamen est, quod generatio verbi videtur propinquissima cognitioni reflexae unde multi putaverunt eam reflexam Cum enim anima informata specie format verbum in se, non format ipsum in aliquo sui, non informata specie, quasi aliquid sui extendat a se non informatum specie prima, ut in eo verbum primum formetur et ipsum esset informatum verbo in eo formato sic enim videretur extendi quasi in rectum et sic per actum rectum formaretur verbum sed in se specie prima formata, eo quod formata est, actu gignitur verbum, et non in aliquo sui nudo unde videtur haec gignitio similis reflexae*

Sed sciendum est quod cum reflexio fiat redeundo super idem hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formetur, gignitio verbi non est reflexa

⁴⁹ Vgl. b.v. I, 87, 3, ad 2 *Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*

⁵⁰ S. Strasser, *Het Ik-bewustzijn*, in *Annalen v.h. Thijmgenootschap*, jrg. 38, afl. 1 (1950), p. 1-17. Naast deze objectieve reflexie, die betrekking heeft op het „ik als een *nieuw object*, onderscheidt Strasser een zelfbewustzijn in de zin van een „richtingsbewustzijn”. „Wij menen inmiddels, dat er nog een andere vorm van kennis bestaat dan het intentionele vatten van dit en van dat. Naast het object-bewustzijn bestaat er blijkbaar nog een ander soort bewustzijn, dat men misschien *richtingsbewustzijn* zou kunnen noemen. Immers begrippen zoals „zijn”, „niets”, „schepping”, „vernietiging”, „bewustzijn”, „onbewustzijn” duiden geen objecten of objectief vatbare Sachverhalte aan. Soortgelijke begrippen zijn als het ware wegwijzers naar het Absolute. Zij duiden de dimensie aan waarin wij moeten denken om al het relatieve zijn of niet-zijn der dingen te bepalen (p. 9). Zonder nu juist in te gaan op de hiermee aan de orde gestelde kwestie, in hoeverre men nog kan spreken van „begrippen” als de genoemde, willen we deze

thans juist niet gaat over deze objectieve reflexie. We spreken hier niet over de expliciete kennis, die betrekking heeft op het „ik” als object, doch over dat *impliciete* zelfbewustzijn, medegegeven in iedere expliciete kendaad. Wanneer nu gezegd wordt, dat het inherent is aan de immanente kenner, op zichzelf te kunnen reflecteren, dan kan men wel wijzen op de feitelijkheid van de objectieve reflexie, maar men geeft daarvan geen verklaring tenzij men teruggaat op dat impliciete zelfbewustzijn, omdat dit laatste het eerste mogelijk maakt en omdat het juist het psychologisch-eigene is van de immanente kennis zonder meer ⁵¹.

We dienen nu nog met enkele teksten aan te geven, dat S. THOMAS dit psychologisch-eigene precies op het oog heeft wanneer hij in deze materie gebruik maakt van de „verbum-terminologie”. De *ratio verbi*, aldus S. THOMAS, behelst een emanatie, een „exitus” van het verstand, maar dan een emanatie „per modum manifestantis” ⁵². Niet iedere bekendmaking, zegt hij dan weer, is een *verbum*, maar alleen die welke ontstaat door een voortkomst, een „processio” ⁵³. De theoloog kan dan ook Gods kennen niet zonder meer een „dicere” noemen, omdat God Zichzelf onmiddellijk kent in Zichzelf en niet door een kenbeeld, onderscheiden van Zich-

verklaring zeer zeker onderschrijven. Toch vinden we de term „richting”, in dit verband gebruikt, niet zo gelukkig gekozen, omdat ze, doelende op een zeer bepaalde door Str. als „wegwijzer naar het Absolute” omschreven taak, te gemakkelijk verward kan worden met de vertaling van de juist zo totaal anders gearde „intentio”. Wij geven daarom toch maar de voorkeur aan „impliciete reflexie”, al hebben we daarmee natuurlijk nog geen woord, dat gebruikt kan worden voor alle door Str. opgesomde niet-objectiveerbare begrippen(!). Overigens zijn we ons er van bewust, dat de *phaenomenoloog* Strasser het volste recht heeft, de „von uns selbst geschaffenen Kunstausdruck” te gebruiken. Vgl. van dezelfde schr. Gegenstandsbewusstsein und Richtungsbewusstsein, Tijdschr. v. Phil., 1951, (XIII), p. 466-490; vooral p. 484 vv. We hebben bovenstaande opmerking slechts gemaakt, omdat men met voorbijzien van het eigen „klimaat” van een bepaalde terminologie (i.c. het phaenomenologisch gebruik van het woord „richting”) al heel gemakkelijk in aequivocatie zou kunnen vervallen.

⁵¹ N.a.v. de traditionele bepaling van de kennis, zoals we die in het voorgaande meermalen zijn tegengekomen, zouden we willen wijzen op een opmerking van een onverdachte auteur „On voit maintenant la signification profonde et exacte de la définition classique de la connaissance chez les thomistes. „connaître c'est recevoir en soi la forme de l'objet en tant qu'autre et cela intentionnellement”. Comme cette définition, a-t-on observé avec raison, ne fait pas ressortir suffisamment l'activité essentielle à toute connaissance, comme elle laisse possible la conception d'une passivité presque totale, je préférerais la formule suivante la connaissance est l'opération vitale par laquelle certains vivants, ayant reçu d'une façon spéciale, dite intentionnelle, la forme d'une chose, dite objet connu, s'identifient intentionnellement ou, psychologiquement à cet objet”. Julien Peghaire, C. S. Sp., Qu'est-ce que connaître?, in Rev. de l'Univ. d'Ottawa, 1939, p. 64-95.

⁵² I Sent., 27, 2, 1, in corp. en ad 3.

⁵³ Ibid., art 2, sol 2, ad 1.

zelf. Pas wanneer men hier het onderscheid ingevoerd heeft tussen Gods wezen als „quod” en „quo” van Zijn kennis, zullen we ook als theoloog in staat zijn, gebruik te maken van de *ratio verbi*, vastgesteld door de ontleding van het schepsellijke kennen⁵⁴. In kort bestek vinden we hier dus bij elkaar de twee polen van het *verbum-praedicaat* in de toepassing op de verstandelijke activiteit. Ook elders treffen we dit zo aan. In *De Veritate* b.v. lezen we, dat het verstandelijke woord in zijn (formeel) concept twee elementen omvat: het is „intellectum” en „ab alio expressum”. Op dezelfde wijze wordt dit praedicaat op God toegepast: wanneer een wezen door zichzelf begrepen wordt, kunnen we niet van een *verbum* spreken omdat het element van de „processus” ontbreekt „nisi ratione identitatis essentiae ad personam”, hetgeen aan de *Processio Verbi Divini* een aparte plaats geeft⁵⁵. De benoeming van het verstandelijke kennen als een spreken bedoelt niet zonder meer het „intelligere” maar het „intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem”⁵⁶. Vandaar dat S. THOMAS elders toegeeft, dat er onderscheid is tussen het „intelligere” en het „dicere” in die zin, dat men de termen gebruikt om iets verschillends aan te duiden. Het eerste bedoelt alleen de verhouding aan te geven van de kenner tot de gekende zaak terwijl de tweede term allereerst de verhouding wil uitdrukken van de kenner tot het „verbum mentis”. Maar door middel van dit „verbum mentis” wordt toch ook de verhouding geraakt van de kenner tot de gekende zaak, die „in verbo prolato manifestatur intelligenti”⁵⁷. Hieraan worden bij S. THOMAS geen verdere analytische beschouwingen ten grondslag gelegd. De *verbum-terminologie* is voor hem uiteindelijk de beschrijving van het bewustzijnsgegeven van onze intellectuele werkzaamheid. Hij benadrukt dan gelijkelijk de noot „manifestatio” en de noot „emanatio”: het verstandelijke kennen is een „manifestatio per emanationem” en een „emanatio per modum manifestantis”.

Na dit alles menen we te mogen besluiten tot het analoog gebruik van de term „spreken” voor het onderling verkeer op het gebied der kennis enerzijds en voor het verstandelijke kennen anderzijds. Dat er een realiteit is, die een *productum* is van het verstand in zijn actuele kennen, wordt bewezen in wat we genoemd hebben de metafysische en abstract-wijsgerige analyse van de kennis. Dat het verstand door deze „productie” werkelijk iets aan zichzelf manifesteert en dat dit het typische is van de verstandelijke kendaad, psychologisch gezien, is het resultaat, dat door een andere methode verkregen wordt: de onmiddellijke beschrijving van ons bewustzijn

⁵⁴ Ibid., art. 1, ad 4.

⁵⁵ De Ver., 4, 2, in corp. en ad 1.

⁵⁶ Ibid., ad 5

⁵⁷ I, 34, 1, ad 3.

van de verstandsdaad. Wanneer het verstandelijke kennen nu een „spreken” genoemd wordt, dan wordt daarmee bedoeld de productie van een realiteit, die door het verstand wordt voortgebracht om aan zichzelf zijn keninhoud bekend te maken (manifestare).

De overeenkomst tussen het zintuigelijke en het verstandelijke spreken is gelegen in de manifesterende functie van het woord met inbegrip dan van de nadere bepalingen die we vroeger meenden te kunnen geven: het is een uiting van een verstandelijke keninhoud en het is een bedoelde uiting. Het gaat hier dan echter niet om de benoeming van een realiteit, die we in verschillende situaties met een bijkomend verschil aantreffen, maar om de benoeming van twee totaal verschillende werkelijkheden „per prius et posterius”. Er is hier een verhoudingsgelijkheid, als we het nog even logisch mogen bezien. De verhouding van het zintuigelijk-waarneembare woord t.o.v. de kenbaar te maken verstandelijke inhoud komt overeen met de verhouding van de „terminus productus” van de immanente verstandsdaad t.o.v. de keninhoud in het verstand. Op die grond kan de uitdrukking, waarmee het zintuigelijke teken wordt aangeduid, gebruikt worden voor de benoeming van de immanente term van de verstandsdaad.

§ 3. *Het spreken der engelen*

We willen thans een derde geval ter sprake brengen, waarin de analogie van het „spreken” wordt toegepast. Men kan het „spreken der engelen”, zoals dit door de scholastiek behandeld is, opvatten als een typisch-eigen „commentaar” op een uitdrukking van de H. Schrift. Deze zegt ons, dat de „engelen tot elkander spreken”. Wanneer b.v. in I Cor., 13, 1 gesproken wordt over de „linguae angelorum”, dan zal wel niemand aarzelen, dit als een overdrachtelijke spreekwijze te verstaan. Vele scholastieke auteurs hebben echter aan dit gegeven zwaar-geladen beschouwingen en analyses gewijd. Vat men nu deze zaken zo op, dan zal de behandeling van deze materie alleen nog vanuit zuiver historisch standpunt te waarden zijn. In dit hoofdstuk hebben we ons echter tot taak gesteld, de betekenis en de toepassing na te gaan van de term „spreken” bij S. THOMAS en dan krijgt het onderzoek van de genoemde gegevens wel een ander uitzicht, omdat juist bij de scholastieke behandeling van het „spreken der engelen” er volop gelegenheid is, bepaalde kwesties ongehinderd en consequent door te denken. Dit na te gaan bij S. THOMAS, is voor de „historie” van de term „spreken” van groot belang.

We vinden bij de engelachtige leraar twee manieren, waarop het spreken der engelen aan een nader onderzoek wordt onder-

worpen. Men zou, uitgaande van wat bij de mensen spreken genoemd wordt en daarbij uitschakelend wat zintuigelijk is of daarmee noodzakelijk verband houdt, kunnen overgaan tot de engelen. Iets dergelijks vinden we in *II Sent.*, 11, 2, 3, waar S. THOMAS tracht de structuur van het spreken, ontleend aan het feitelijke spreken der mensen, in te schuiven in de intellectuele werkzaamheid der engelen. De andere manier vinden we gedemonstreerd in de parallelplaatsen in *De Veritate* (9, 4) en de *Summa* (I, 107, 1): reeds in de analyse van het menselijke spreken wordt precies bepaald wat het aandeel daarin is van het verstand en met dit voor ogen wordt het spreken der engelen in het onderzoek betrokken.

Beide werkwijzen houden er rekening mee, dat het z.g. spreken der engelen, een intellectueel contact tussen verschillende wezen zonder de tussenkomst der zintuigelijkheid, door ons slechts analoog, vanuit de kennis der stoffelijke werkelijkheid, i.c. het zintuigelijke spreken der mensen gekend kan worden. Maar vooreerst dienen we niet te vergeten, dat juist in de werken, waar S. THOMAS gebruik maakt van de tweede manier, hij voor het spreken der engelen ook een ander en dieper-liggend argument aanvoert dan het „argumentum a ratione”, dat hij geeft in *II Sent.*, dat nl. wanneer de mens zijn gedachten aan een ander kenbaar kan maken, een engel dit *a fortiori* moet kunnen. Later geeft hij echter aan, dat de noodzakelijkheid van het „spreken” bij mensen en engelen dieper ligt. Zelfs al zou de mens niet door materiële condities gedwongen zijn, gebruik te maken van zintuigelijke middelen, dan nog zouden zijn gedachten niet met het denken alleen voor een ander open liggen; er zou nog een daad nodig zijn, om ze bekend te maken. De vrije wilsdaden en ook de immanente verstandsdaden, die in hun actualiteit geheel van de vrije wil afhangen, zijn zonder meer voor een ander schepsel niet kenbaar. Alleen God als „causa voluntatis” kent de vrije en immanente daden van de mens, de „*secreta cordis*”⁵⁸. Daarom is het ook niet juist, alleen maar te zeggen, dat de mens moet spreken, omdat de „*grossities corporis*” een beletsel is voor de kennis van die „*secreta cordis*” door een ander⁵⁹. De diepere reden, die het spreken noodzakelijk maakt, is de „*voluntas claudens sua secretata*”⁶⁰. Dit geldt voor ieder schepsel met verstand en vrije wil, dus ook voor de engel. Op die manier mag men dan ook aldus concluderen: als de mens in staat is, zijn „*secretata cordis*” aan anderen bekend te maken, dan moet een engel dat ook kunnen. Wij geloven vervolgens dan ook niet, dat de verscheidenheid van de twee door S. THOMAS hier bewandelde wegen een vrijblijvende variatie op eenzelfde thema zou zijn en meer niet. De manier, waarop

⁵⁸ I, 57, 4.

⁵⁹ *Ibid.*, ad 1.

⁶⁰ *Ibid.*; vgl. I, 107, 1, ad 1.

S. THOMAS in *De Veritate* en in de *Summa* te werk gaat, lijkt ons een welbewuste correctie op de werkwijze van *II Sent.* Op de eerstgenoemde plaatsen wordt een principieel strakkere methode aangevaard, die leidt tot resultaten, die beter passen in het geheel der consequent uitgebouwde leer van de engelen-kennis.

Wat wij in deze bespreking van S. THOMAS' opvatting over het „spreken der engelen” vooral zouden willen benadrukken, is het onderscheid, dat hij steeds gehandhaafd heeft tussen het „loqui” en het „illuminare”. Dit onderscheid blijft steeds staan, ook al wordt soms een beroep gedaan op vrij delicate nuances. In *II Sent.*⁶¹ kan men b.v. lezen, hoe daar het verschil tussen beide aldus wordt bepaald: voor de kennis zijn twee dingen nodig, een object en een kenlicht. Vandaar zal men iemand op twee manieren „docens” kunnen noemen: hetzij door het voorstellen van het object, hetzij door het geven van dat kenlicht. Enerzijds nu is het kenlicht tweevoudig: het innerlijke, connaturele en het bijkomende (supervenienti), dat het eerste versterkt. T.o.v. het eerste kan alleen God oorzaak zijn (de objectie gaat uit van de tekst van AUGUSTINUS: „Deus solus est, qui interior docet”). T.o.v. het tweede *lumen* kan echter wel bij de engel van een oorzakelijkheid gesproken worden, niet echter bij de mens. Degene, die dit niet voor de engel wenst aan te nemen, wordt hier verwezen naar het gezag van PSEUDO-DIONYSIUS. Anderzijds is ook het object tweevoudig: er is een object, tot de kennis waarvan de eigen kenkracht voldoende is — hier is dus alleen de tussenkomst van een *proponerende* oorzaak nodig — en er is een object, waartoe de eigen kenkracht niet voldoende is tenzij er iets geproponeerd wordt, dat „magis notum” is en dat, gekend, leiden kan tot het eerste object. Aldus kan de mens „docens” genoemd worden, maar dit is „per modum locutionis”; er is hier geen sprake van een „illuminatio”.

Mag men nu bij de engelen wel van een „illuminatio” spreken? Wellicht kan men de mening van S. THOMAS in *II Sent.* nog het best aldus formuleren: van een verlichting mag men alleen spreken, in zover er een zekere oorzakelijkheid in de orde van het verstandslucht is aan te wijzen, doch ook dan nog moet gezegd worden dat dit geschiedt „per modum locutionis”. Deze vrij paradoxale formulering is dan het gevolg van de boven reeds aangegeven eigen werkwijze van S. THOMAS in *II Sent.*, die steunt op het principe, dat dit gebeuren tussen de engelen alleen maar gekend kan worden „ex simili nostrae locutionis”. Welnu bij de mens is het zo, dat er iets is, dat de ander van nature kennen kan, nl. het zintuigelijke. Hetgeen de mens nu niet van nature kennen kan, zal alleen kenbaar gemaakt

⁶¹ *II Sent.*, 9, 1, 2, ad 4

kunnen worden langs de weg van het zintuigelijke. Zo zal het ook bij de engelen zijn. Het innerlijk concept, dat in zijn actualiteit geheel afhankelijk is van de vrije wil, zal door de ander niet gekend kunnen worden, tenzij het gecoördineerd wordt met iets dat de engel wel van nature kennen kan. Dit laatste vervult dan de rol van teken, zij het dan een „signum intellectuale”.

Deze gedachtegang⁶² is dus vrij eenvoudig: de structuur, het „geraamte” als we het zo zeggen mogen, van het menselijke spreken wordt gebruikt om het spreken der engelen te beschrijven. Er blijven nu echter nog enkele punten in het duister, zoals b.v. de juiste betekenis van „*illud naturaliter notum in uno angelo ab altero*”, hetgeen dan de rol van teken vervult. Men kan hieronder moeilijk iets anders verstaan dan de natuur van de engel, die volgens de theorie van S. THOMAS door de andere engelen van nature, krachtens hun ingestorte „*species*” gekend wordt. Hierdoor kent de engel dan niet slechts zoals wij de natuur der dingen en der andere engelen „*in universali*”. Een dergelijke kennis impliceert de abstractie, welke juist bij de engelen niet aanwezig is. In het antwoord op een objectie⁶³ wordt nog een ander niet al te helder punt besproken. In feite zal de eigen gedachte van de sprekende engel aan de andere engel pas *praesens* zijn, wanneer die andere engel hem actueel kent. Maar een engel kent nu eenmaal niet altijd actueel de andere engelen. De sprekende engel zal dus op de een of andere manier de andere engel tot de actuele kennis van hemzelf moeten brengen. Nu trekt de mens de aandacht door te roepen of te gebaren, in ieder geval door middel van de zintuigen. Hoe zal dit nu bij de engelen geschieden? Ofschoon zijdelings even herinnerd wordt aan de *Visio*, waardoor alles veel eenvoudiger wordt, maakt S. THOMAS er bij de beantwoording toch geen gebruik van, omdat het spreken der engelen ook buiten de staat der eeuwige gelukzaligheid mogelijk moet zijn. De engel is steeds in act t.o.v. zichzelf, „*semper est in actuali consideratione ipsius et per consequens eorum quae ad ipsum pertinent quorum omnium ipse est ratio cognoscendi*”. Zodra nu een engel zijn spreken ordent op een ander, zal die ander dit kennen in de kennis van zichzelf. S. THOMAS, uitvoerig zoals alle scholastieke verhandelingen op dit punt, trekt hieruit b.v. nog deze conclusie, dat een engel daarom zonder bezwaar meerdere sprekers tegelijk zal kunnen „aanhoren”. Het is echter klaarblijkelijk toch ook weer niet de bedoeling van S. THOMAS, dat door het feit alleen, dat de engel zijn gedachte ordent op een ander — wat niets anders is dan de wilswaard, die nodig is voor iedere actuele kennis maar

⁶² II Sent., 11, 2, 3.

⁶³ Ibid., ad 4.

waarbij nu is opgenomen het willen meedelen aan een ander — die ander nu zijn gedachten ook kent, om de eenvoudige reden dat, zoals in het betreffende artikel zelf gezegd is, de gedachte noch op zichzelf noch door de zojuist vermelde ordening kenbaar wordt; dit laatste geschiedt alleen doordat de gedachte in verband gebracht wordt met datgene, wat de ander van nature in iedere engel kennen kan. Misschien is dit wel de beste gelegenheid, te wijzen op de incoherentie van de theorie, zoals die in *II Sent.* gegeven wordt: de *locutio* is klaarblijkelijk reeds gegeven zonder die ordening. Van de ene kant wordt vastgesteld, dat het spreken der engelen altijd indirect is, geschiedt door middel van een teken — een wijze van voorstellen, die geheel past bij de werkwijze van dit artikel — terwijl van de andere kant toch een zeker *immediatisme* wordt aangegeven, voortvloeiend uit de eigen wijze van kennen der engelen. Dit lijkt ons wel een onverdacht bewijs, dat S. THOMAS ondanks alles ook hier het „loqui” en het „illuminare” in de strikte zin wenst onderscheiden te houden.

Wanneer we nu een enkel ogenblik blijven stilstaan bij de parallel-plaats in *De Veritate* (9, 4), dan kunnen we ons afvragen, of S. THOMAS hier methodisch aldus te werk gaat, dat hij in het spreken der mensen eenvoudig afzondert wat de mens als stoffelijk-zintuigelijk wezen toekomt om het spreken dan zonder meer te identificeren als het spreken van de engelen. We menen, dat men op die manier nog geen juiste voorstelling van zaken heeft en de tegenstelling met *II Sent.* wat al te simplistisch opvat. De opbouw van het artikel laat duidelijk zien, dat S. THOMAS geenszins te werk gaat vanuit het spreken der mensen. Dit laatste wordt pas bij wijze van *corrolarium* in het betoog betrokken. Nadat hij een argument gegeven heeft voor het feitelijke spreken der engelen op de wijze die we boven reeds beschreven hebben, gaat hij over tot een nadere bepaling van de wijze van „spreken” der engelen. Ook hier staat voorop, dat dit spreken slechts analoog gekend kan worden: vanuit de stoffelijke werkelijkheid. Doch het uitgangspunt is dan niet het spreken der mensen maar de drievoudige wijze waarop een *forma* gezegd wordt in de materie te zijn. Deze driedeling wordt overgebracht op het terrein van het intellectuele, waar we immers eveneens spreken van een *forma* (intelligibilis), die in het subject (kennend verstand) is. Dit kan dan vooreerst zijn op een wijze, die het midden houdt tussen het in-potentie-zijn en het in-act-zijn, een habituele toestand: het *species intelligibilis*. Vervolgens kan het zijn „in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem”: de term van de immanente kendaad, gesteld overeenkomstig het *species intelligibilis*. En tenslotte „in actu perfecto in ordine ad alterum”. Dit laatste komt overeen met de *forma* als principieel van werken, die er

immers op gericht is, een perfectie aan een ander mee te delen. Er wordt nu nog de volgende toelichting bij gegeven. De overgang van de ene wijze naar de andere geschiedt door de wil. De wil immers beweegt het verstand tot actueel kennen; en het is eveneens de wil, die het verstand beweegt tot een nog volmaaktere daad, inzover het nl. die *forma* niet alleen als term van zijn eigen kendaad actueel doet zijn maar ook „in ordine ad alterum”. Dit laatste sluit derhalve aan bij de directe beschrijving van ons verstandelijke kennen: het verstand manifesteert dank zij de daad van de wil de inhoud aan zichzelf, maar zo is het ook de wil, die het verstand er toe zet, de „*forma penes se existens*” aan een ander bekend te maken, de „*ordo ad alterum*” dus. Hiermee is volgens S. THOMAS alles gezegd wat geformuleerd kan worden omtrent het intellectuele plan van het spreken. Maar, zo voegt hij er bij, hiermee is ook het spreken van de ene zuivere geest tot de andere gegeven: „*Et quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui*”. De manipulatie met de zintuigelijk waarneembare tekenen heeft de mens nodig, omdat zijn verstand natuurlijkerwijze zijn object ontvangt via de zintuigelijkheid. Zou de mens geen stoffelijk-zintuigelijk wezen zijn, dan zou ook voor hem het spreken tot een ander met het bovenstaande geheel gegeven zijn. Aldus S. THOMAS.

Uit het voorgaande is wel duidelijk geworden, dat we menen, dit artikel in *De Veritate* in verband te moeten brengen met de manier, waarop S. THOMAS het actuele verstandelijke kennen beschrijft en waarover we vroeger reeds gesproken hebben. Hij houdt zich thans echter aan de „ontologische” terminologie vanwege de eigen gang van dit artikel, dat gebouwd is op de parallel tussen de „*forma in materia*” en de „*forma in intellectu*”. Maar juist omdat S. THOMAS het impliciet-reflexieve karakter van de actuele verstandsdaad in het geding betreft, menen we te moeten zeggen, dat het thans toch meer gaat om de beschrijving van het psychologisch-eigene dan om de abstract-wijsgerige analyse van de verstandsdaad. De laatste beschouwingswijze gaf juist geen aanleiding, te spreken over dit impliciet-reflexieve, de eerste wel. En dit leek ons ook juist de meest beslissende factor, waarom er gesproken kan worden van een „loqui” en een „verbum” bij de verstandskennis. Het komt ons voor, dat S. THOMAS dan ook hierbij aansluit, nu hij spreekt over het spreken der engelen.

In het antwoord op de elfde objectie van het hier besproken artikel uit *De Veritate* (9,4) blijkt, dat de engel volgens S. THOMAS de gedachte van een andere engel kent door het ingestorte *species*, waardoor hij die andere engel kent. Hiermee is strikt genomen alleen de kennis van de natuur van die engel gegeven, nog niet

echter de kennis van diens gedachte, want de kenbaarheid daarvan is immers geheel afhankelijk van de vrije wil van die engel. Daartoe is een vrije wilsordering nodig, en dit is juist het spreken. De kennis van de engel verloopt dus altijd op dezelfde wijze, ook in het geval van het spreken, nl. „intellectualiter”, d.w.z. door een ingestort kenbeeld (of in zichzelf). Dat de sprekende engel hier eventueel tussen beide komt, doet daaraan niets af; dit heeft alleen betrekking op de wijze, waarop de kennis ontvangen wordt: we zouden wellicht kunnen zeggen, dat dit betrekking heeft op de objects-aanbieding. De toegesproken engel wordt weliswaar van mogelijkere wijze kennend nu actueel kennend m.b.t. de gedachte van de andere engel, maar dit betekent niet, dat er in hemzelf nu ook een werkelijke overgang van potentie tot act plaats heeft. Dit laatste geschiedt alleen in de sprekende engel, inzover deze door zijn wilsordering het verstand er toe brengt een bepaald *species expressa* (strikt genomen kan men hier beter spreken van een „intentio”) te vormen, bij welke wils-daad dan de richting op de andere engel is inbegrepen.

Zonder nu nader in te gaan op deze theorie, die nauw verband houdt met algemenere kwesties uit de leer over de kennis der engelen, mogen we toch opmerken, dat uit het voorgaande wel duidelijk geworden is, dat de verklaring die S. THOMAS in *De Veritate* geeft van het spreken der engelen zich geheel terugtrekt op de z.g. „ordo conversionis”, de vrij-gewilde ordening van het actuele kennen door de wil. Hierin is het spreken der engelen geheel gegeven. Overigens lopen we met deze term eigenlijk op de hier behandelde teksten vooruit. In *De Veritate* vinden we deze „ordo conversionis” nog niet; wel de term „continuatio”, die hetzelfde wil uitdrukken. De verklaring nl. van de „illuminatio angelorum” komt kort en goed hierop neer, dat de wijze van verlichting, zoals we daarover bij de mensen kunnen spreken, *mutatis mutandis* ook bij de engelen geverifieerd wordt. Er wordt een „medium cognoscendi” overgedragen; waardoor het verstand versterkt wordt en aldus objecten kan kennen, die het eerst niet kon kennen. Er heeft dus in zoverre een versterking van het verstandslicht plaats, dat er een keninhoud wordt overgebracht, die een hoger licht participeert dan dat van de engel, die deze keninhoud ontvangt. Het is echter duidelijk, dat op die manier het enige contact tussen de *angelus illuminans* en de *angelus illuminatus* gelegen is in de kennis-overdracht, het spreken dus. Welnu deze kennis-overdracht noemt S. THOMAS hier een „continuatio”. De „ordo conversionis” vinden we echter wel in de betreffende plaatsen van de *Summa* (I). We zouden, om dit te illustreren, kunnen wijzen op I, 107, 2, waar S. THOMAS het formele van het spreken in tegenstelling tot het verlichten als volgt bepaalt: „Angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordi-

nare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem". Doch we willen daar nu niet verder op ingaan, aangezien de *Summa* wat het wezenlijke van deze theorie betreft geen nieuwe elementen geeft. We vestigen echter alleen nog de aandacht op I, 106, 1, waar S. THOMAS bij de uiteenzetting van wat de *illuminatio angelorum* is de „ordo conversionis" ter sprake brengt.

Wanneer men de uiteenzetting van het bedoelde artikel leest, ontkomt men niet aan de indruk, dat hier twee manieren worden aangegeven, waarop de *illuminatio* kan plaats hebben: vooreerst door de kenkracht van de lagere engel te versterken: „Virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis". De tweede manier is dan: de hogere engel proponeert zijn kennis, die als zodanig boven de kenkracht van de lagere engel uitgaat, op zulk een wijze, dat de lagere engel in staat is, met wat hem ter kennisname wordt voorgehouden op zijn wijze nu een keninhoud te kennen, die eerst niet door hem gekend kon worden vanwege de ontoereikendheid van zijn kenkracht. Als het nu werkelijk waar is, dat men het betreffende artikel aldus dient te lezen, dan rijst onmiddellijk de vraag: wat moeten we hier dan verstaan onder de „ordo conversionis"? Men kan wel zeggen, dat dit de eigen wijze van verlichting is bij de engelen in tegenstelling tot de mensen⁶⁴. Maar wanneer deze eigen wijze van verlichting bij de engelen werkelijk onderscheiden is van de wijze, waarop men ook bij de mensen van verlichting kan spreken, dan blijft er toch een grote moeilijkheid. Wanneer men nu de al te grove en oppervlakkige verklaring, die uitgaat van de gelijkstelling zonder meer van de „ordo propinquitatis" en de „ordo conversionis", laat voor wat zij is, dan moeten we onder de „illuminatio per conversionem" wel verstaan een of andere oorzakelijkheid t.o.v. de kenkracht van de lagere engel — iets dat, om het nu maar op zijn zachtst te zeggen, zeer moeilijk te begrijpen is. CAJETANUS heeft in zijn commentaar op dit artikel opgemerkt, dat de twee delen van het artikel moeten gezien worden als de resp. beschrijving van de twee elementen, die *tezamen* de verlichting uitmaken. Deze heeft bij de engelen juist als bij de mensen plaats door de propositie (locutio) van een keninhoud door de hogere engel aan de lagere op een niveau, dat geproportioneerd is aan de kenkracht van de lagere engel. Het enige „contact", dat er tussen de

⁶⁴ Vgl. II Sent., 9, 1, 2, ad 4, waar deze tegenstelling ook wordt vermeld: quod est in corporibus situs est in spiritualibus ordo; ze wordt hier klaarblijkelijk zo opgevat, dat de mens alleen iets vermag in de orde van het spreken, terwijl de engel daarentegen iets vermag ook in de orde van het verlichten, zijnde iets anders dan spreken.

angelus illuminans en de *angelus illuminatus* is, alweer juist zoals bij de mensen, het spreken, al is dit spreken bij de engel dan ook anders en minder indirect dan bij de mensen. Men kan derhalve zeggen, dat het eigen is aan de engel, in tegenstelling tot de mens, de lagere engel te verlichten „per conversionem”, omdat deze *conversio* de eigen wijze van spreken van de engel weergeeft, maar niet omdat ze iets eigens zou aangeven precies in de orde van het verlichten. Wel komt de verlichting bij de engelen in zoverre boven de verlichting, zoals we die bij de mensen aantreffen, uit, dat het bij de eerste gaat om een versterking van de kenkracht van de lagere engel in een maat, die ongeproportioneerd is van nature, omdat het verstand van de hogere engel en dienovereenkomstig zijn ingestorte kenbeelden *specifiek* anders en volmaakter zijn dan bij de lagere engel, terwijl bij de mensen de verlichting geheel besloten blijft binnen de grenzen van verstand en kenkracht, die in „doctor” en „discipulus” specifiek dezelfde zijn. Doch dit verschil ligt buiten het kader van dit betoog. Waar het hier op aan komt, is dat we bij de *illuminatio angelorum* al evenzeer als bij de *illuminatio hominum* te doen hebben met een „spreken”, zij het dan bij de engel op een hem geëigende wijze, en in ieder geval niet met een directe oorzakelijkheid t.o.v. de kenkracht. Met deze verklaring van de „conversio” als de eigen wijze van „spreken” bij de engelen heeft CAJETANUS het eerste deel van het hier besproken artikel van S. THOMAS tot een begrijpelijk geheel gemaakt en sluit hij zich tegelijk ook aan bij b.v. I, 107, 2, waar S. THOMAS zegt, dat iedere verlichting een spreken is.

Als we ons nu tot besluit de vraag stellen, wat we uit de betekenis van de hier behandelde terminologie mogen concluderen, dan menen we te mogen vaststellen, dat S. THOMAS zich bij de verklaring van het spreken der engelen aansluit bij de theorie en de beschouwingwijze, die ten grondslag liggen aan de benoeming van het verstandelijke kennen als een „spreken”. De verklaring die in *De Veritate* en in de *Summa* (I) gegeven wordt van het spreken der engelen is strikt genomen niets anders dan het samenbrengen van de gegevens van de actuele verstandskennis als een spreken en de resultaten van een consequent doorgezette leer over de kennis van de engelen. Dit is meteen ook het antwoord op de vraag, waarom S. THOMAS de aanvankelijke wijze van behandeling (*II Sent.*) en de daar gebezigde terminologie vervangen heeft door die van *De Veritate* en de *Summa*. De laatste past beter in de consequente leer over de kennis der engelen ⁶⁵.

⁶⁵ In dit verband is het op zijn minst merkwaardig, dat iemand heeft kunnen schrijven: „Von einer Zeichen-Sprache finden wir beim hl. Thomas keine Spur”. Dit is te lezen in een verhandeling over de kennis der engelen, waarin zelfs niet

Dit voert ons tot de laatste en voor ons betoog juist ook de belangrijkste conclusie, dat nl. de intellectuele werkzaamheid, die als een „spreken” beschreven wordt, in bepaalde gevallen een zekere oorzakelijkheid betekent t.o.v. de verstandelijke kenkracht en als zodanig ook een „verlichten” genoemd kan worden. Doch ook met de vervolmakende nuances van het spreken en verlichten bij de engelen rekening houdend — welke onderwerpen dan ook alleen met het oog op deze conclusies hier ter sprake gebracht zijn — vindt S. THOMAS het uiteindelijk toch nog beter, hier vast te houden aan de term „loqui” of althans een „illuminatio per modum locutionis”. De reden hiervan is alleen gelegen in het feit, dat het toch altijd gaat over een vorm van *indirecte* oorzakelijkheid en nooit aan een *schepsel* een rechtstreekse oorzakelijkheid t.o.v. het verstand mag worden toegekend.

We bereiken aldus een vrij paradoxaal resultaat : Enerzijds geeft de behandeling van het „spreken” en het „verlichten”, zoals dat bij de mensen en bij de engelen voorkomt, gelegenheid, het „loqui” en het „illuminare” dicht bij elkaar te brengen ; anderzijds echter is het duidelijk geworden, dat er bij geen enkel schepsel een verlichting kan worden aangewezen, die hetgeen specifiek is voor het spreken zou overstijgen. Er blijft dus tenslotte bij de schepselen een volstrekt adaequaat onderscheid tussen de „locutio” en de „illuminatio”.

Artikel II

Het „spreken” van God tot de mens

In het voorgaande is reeds meermalen het „spreken” van God zijdelings ter sprake gekomen. N.a.v. de opvattingen van ANSELM STOLZ, O.S.B. heeft men opgemerkt, dat de moderne thomisten blijkbaar een enigszins ander en ruimer gebruik voorstaan van de begrippen „locutio” en „visio” dan de ouderen ⁶⁶. Voor de laatsten

eenmaal de commentaar op de Sententiae wordt vermeld, laat staan geciteerd en onderzocht : Wilhelm Schlossinger, O.P., Die Erkenntnis der Engel — een reeks artikelen in : Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 1908-1909. (De locutio angelorum wordt behandeld 1909, p 216-230.

⁶⁶ Pour les thomistes anciens, en matière de connaissance surnaturelle, tout ce qui n'est pas de l'ordre de la vision béatifique est de l'ordre de la foi ; celle-ci n'implique pas nécessairement l'attestation préalable d'un témoin mais uniquement un intermédiaire, un *medium cognitionis*, qui constitue analogiquement une *locutio*. Or la *vue* du motif de foi dont parle le P. Stolz ne peut être qu'une vision d'ordre mystique ; dans le vocabulaire ancien, auquel les thomistes restent fideles, on parlera donc à ce sujet de *foi* tandis qu'un moderne, réservant ce mot aux connaissances par témoignage, parlera plutôt de *vision*. Ce dernier terme a l'avantage d'éviter certaines équivoques où le vocabulaire ancien risque assez facilement

is geloofskennis *per se* een middellijke kennis en de enige analogie, die men hier toelaat, ligt besloten in de „locutio” als toepasselijk op de mededeling van het kenmiddel, hoe dan ook. In ieder geval zouden geloof en zien elkaar volledig uitsluiten, in zover het laatste juist geen kennis is met behulp van een meegedeeld kenmiddel. STOLZ daarentegen meent klaarblijkelijk (op zeer goede gronden!), dat S. THOMAS zelf de band tussen de twee begrippen „geloven” en „zien” aanzienlijk nauwer heeft aangehaald. In de opvatting van de engelachtige leraar biedt een deel van de realiteit, die door de „oudere” thomisten mede werd aangeduid door het tweetal spreken-geloven gelegenheid tot toepassing van de term „visio”, al dient men er rekening mee te houden, dat ook hieraan een vrij intricate, analogische zeggingswijze ten grondslag ligt. R. AUBERT ziet het dan ook als een onbetwistbaar winstpunt, dat STOLZ het aloude vocabulaire van een vaak onbegrepen keurslijf heeft bevrijd en zo de toegang tot een authentiek onderdeel van de thomistische leer heeft vergemakkelijkt ⁶⁷.

Nu hebben wij in het vorige artikel getracht, het gebruik van de term „locutio” bij S. THOMAS in bepaalde markante kwesties te ontleden. We menen daarbij tot een bevinding gekomen te zijn, die zeer goed aansluit bij de reflectie van AUBERT, voorzover deze althans spreekt over een wederzijdse toenadering van de begrippen in kwestie. We voegen hieraan echter de opmerking toe, dat wij de verschillende termen meer systematisch naast elkaar geplaatst hebben. Aan het objectieve of, zo men wil, causale aspect beantwoordt het tweetal *verlichten* en *spreken*, terwijl het meer subjectieve aspect wordt weergegeven door resp. *zien* en *geloven*. Het resultaat nu van onze voorgaande studie was, dat bij de meer analoge zeggingswijze van de term „spreken” S. THOMAS op sommige plaatsen ook het woord „verlichten” bezigt. Bij nader toezien blijkt dit echter, strikt genomen, nooit méér te betekenen dan een onrechtstreekse oorzakelijkheid t.o.v. het kenlicht.

S. THOMAS gebruikt regelmatig de distinctie „docere exterius, docere interius” om daarmee aan te geven welke kenoorzakelijk-

d'entraîner ceux qui ne réfléchissent pas à l'extension qu'il avait à l'origine ; il est incontestable que cet écueil n'a pas été évité par certains théologiens de second ordre qui répètent sans les comprendre les formules de l'école thomiste ancienne”. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2e ed., Leuven 1950, p. 643-644.

⁶⁷ S. Thomas, plus proche des pères gardait encore très présente à l'esprit l'unité concrète de la connaissance religieuse. Les théologiens ultérieurs, de plus en plus préoccupés du point de vue de la crédibilité rationnelle, ont négligé cet élément mystique de la foi dont les anciens scolastiques avaient encore parfaitement conscience. Après d'autres, les travaux historiques du P. Stolz remettent en lumière ce point de vue et il y a là tout bénéfique pour la théologie de la foi. Aubert, *ibid.*

heid aan geen enkel schepsel kan worden toegeschreven⁶⁸. Het verstandslicht vindt zijn oorzaak in God en daarom kan alleen God „van binnen uit”, d.w.z. rechtstreeks inwerkend op het kenlicht, kennis veroorzaken. Zonder meer wordt hiermee bedoeld, dat alleen God, als Schepper, de oorzaak van ons natuurlijk verstandslicht genoemd mag worden. Doch men vindt in deze leer zeker ook aansluiting voor de vaststelling, dat iedere rechtstreekse oorzakelijkheid in de orde van het kenlicht alleen aan God toekomt⁶⁹.

In de analyse van het z.g. spreken der engelen volgens de opvatting van S. THOMAS hebben we moeten vaststellen, dat ook het gebruik van de term „illuminare” nooit méér betekent dan een indirecte causaliteit in de orde van het kennen. Het „solus Deus interius docet” geldt op dezelfde gronden ook hier. Op deze manier verwijst het voorgaande betoog op meerdere plaatsen naar Gods spreken als de Hem toekomende oorzakelijkheid t.o.v. het kennen. In dit artikel nu willen we deze laatste toepassing van de term „spreken” precies in de samenhang van de geloofsbehandeling bij S. THOMAS nader onderzoeken.

Heel vaak vinden we in verband met het geloof het onderscheid: *propositio - assensus*. Dus een element *ex parte objecti* en *ex parte subjecti*. Dit onderscheid speelt bepaaldelijk een voorname rol in de uiteenzettingen over de oorzaak van het bovennatuurlijk geloof. Zo lezen we in II-II, 6, 1: bij het geloof zijn twee dingen vereist. Vooreerst moeten de geloofswaarheden aan de mens worden *voorgesteld*, hetgeen nodig is, wil de mens iets uitdrukkelijk geloven. Vervolgens dient de mens zijn *instemming* te geven aan die geloofswaarheden. Ook op andere plaatsen, waar S. THOMAS spreekt over de oorzaak van het geloof, bepaalt deze distinctie het verloop van het betoog. Het zal uit de nog ter sprake komende plaatsen voldoende blijken

⁶⁸ B.v. De Ver., 11, 1 · Cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis (nl. rationis) constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat... Vgl. *ibid.*, ad 8 Augustinus in libro de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius. Vgl. *ibid.*, ad 1, ad 7, ad 17; De Ver., 11, 3, in c. en ad 1, ad 5, ad 16; I, 117, 1, ad 1.

⁶⁹ Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina angeli exterior reputatur. (De Ver., 11, 3 ad 1). Comm. in Ad Rom., c. I, lect. 6. Ubi considerandum est, quod unus homo alteri manifestat explicando conceptum suum per aliqua signa exteriora, puta per vocem vel scripturam Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit... Alio modo proponendo suae sapientiae signa exteriora, sc. sensibiles creaturas... Sic ergo Deus illis manifestavit, vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas...

en vanwege de overbekendheid van dit onderscheid gaan we er thans niet nader op in. Gods invloed t.o.v. het bovennatuurlijke geloof vertoont twee aspecten: *causa proponens*: „Quantum ergo ad primum horum necesse est quod fides sit a Deo”. Het argument voor deze noodzakelijkheid is eenvoudig: de geloofsobjecten gaan ons verstand te boven⁷⁰. Het tweede aspect van Gods oorzakelijkheid t.o.v. het bovennatuurlijke geloof wordt aldus uitgedrukt: *causa interius inducens ad assensum*. Door een min of meer dialectische manipulatie, die aan S. PAULUS doet denken, sluit S. THOMAS de oorzaak „*exterius inducens*”, zoals het wonder, waarvan men getuige is, of de overredingskracht van een mens, uit als zijnde geen „*causa sufficiens*”. Wat nu die „*causa interius inducens*” betreft is S. THOMAS zeer resoluut: dit kan alleen God zijn, Die van binnen uit beweegt door de genade. De instemming met de openbaringswaarheden gaat uit boven onze natuur en kan dus alleen een bovennatuurlijk beginsel hebben.

De absolute vorm, waarin deze oorzakelijkheid aan God wordt toegeschreven, staat in opvallende tegenstelling met de manier, waarop de vraag betreffende het eerste lid van de distinctie beantwoord is. Reeds werd opgemerkt, dat de noodzakelijkheid van Gods oorzakelijkheid hier gegeven was met de bovennatuurlijkheid van het geloofsvoorwerp. Maar hier is toch een schepsellijke tussenschakel niet uitgesloten. In feite heeft God bij het bekend maken van de geloofswaarheden ook een hiërarchische weg gevolgd. In het thans besproken artikel van de II-II wordt gesproken van een middellijke en een onmiddellijke openbaring: „*Quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores . . .*” In de *Summa Contra Gentes* wordt deze hiërarchische weg zelfs min of meer beredeneerd. Als er ergens orde is, dan zal hetgeen het dichtst bij de oorzaak ligt, ook het sterkst de invloed van die oorzaak ondergaan. Vandaar dat God Zijn zaligende Waarheid aan de engelen heeft medegedeeld „*per apertam visionem*” en door tussenkomst van de engelen weer aan sommige mensen, maar nu niet in een schouwing doch wel met een bijzondere mate van zekerheid, die voortkomt uit deze openbaring. Deze zekerheid, zegt S. THOMAS tenslotte, is nodig willen deze mensen hetgeen hun openbaar is, aan anderen als geloofswaarheid meedelen⁷¹.

⁷⁰ Vgl. S.C.G., III, 154.

⁷¹ *Cum autem quae a Deo sunt ordine quodam agantur . . . in manifestatione eorum quae sunt fidei ordinem quendam observari oportuit scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod quanto aliquid est propinquius primo principio tanto virtuosius inveniatur, quod in hoc ordine manifesta-*

Op andere plaatsen wordt, mèt het onderscheid tussen het veroorzaken van de instemming en het voorstellen van de te geloven waarheid, dezelfde gedachte ingevoerd bij de behandeling van het tweede deel van de distinctie ⁷². Weer elders wordt, steunend op het „fides ex auditu” van Rom, 10, 17, de terminologie *auditus interior-exterior* en daaraan beantwoordend *locutio interior-exterior* ingevoerd: „Est etiam quaedam locutio exterior qua Deus nobis per praedicatorum loquitur; quaedam interior qua loquitur nobis per inspirationem internam...” ⁷³. Voor deze twee realiteiten gebruikt S. THOMAS hier dus hetzelfde woord, al geeft hij er aanstonds bij aan, dat men hier te maken heeft met een analogisch gebruik van het woord „loqui” ⁷⁴. Het is overigens duidelijk, dat het hier gaat over hetzelfde onderscheid als dat wat aangeduid werd met „revelatio immediata-mediata” ⁷⁵. Het gaat derhalve nog steeds over de „causa proponens”. In *De Ver.*, 27, 3 wordt gevraagd of een schepsel eventueel oorzaak van de genade kan zijn en een van de tegenwerkingen beroept zich op het „fides ex auditu”, waarmee dan hier klaarblijkelijk de „auditus exterior” bedoeld wordt. S. THOMAS' antwoord stelt daar alleen tegenover de oorzakelijkheid van God „inclinando voluntatem et illustrando intellectum” terwijl de geloofsverkondiging teruggebracht wordt tot een uiterlijke dispositie ⁷⁶. Deze tekst loopt dus vrijwel parallel met de *Summa*-tekst, waarmee we ons betoeg aanvingen; toch wordt hier uitsluitend

tionis divinae apparet invisibilia quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem... deinde angelorum interveniente officio manifestantur quibusdam hominibus non quidem per apertam visionem sed per quandam certitudinem proveniente ex revelatione divina... Haec autem certitudo est necessaria ad hoc quod alius proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur. S.C.G., l.c.

⁷²) B.v I, 111, 1, ad 1.

⁷³ De Ver., 18, 3.

⁷⁴ Dicitur autem ipsa inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis sicut enim vi exterioris locutionis proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus sed signum illius rei scilicet vocem significativam, ita Deus interior inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum sed aliquid suae essentiae signum quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. De Ver., *ibid.*

⁷⁵ Per auditum interiorem in his quae fidem primo acceperunt et docuerunt sicut in Apostolis et Prophetis... Per secundum auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium qui per alios homines cognitionem fidei acceperunt. Adam (dit betreft het eigenlijk onderwerp van dit art) autem primo habuit fidem et primo est fidem edoctus a Deo, et ideo per internam locutionem fidem habere debuit. De Ver., l.c.; vgl. II-II, 5, 1, ad 3

⁷⁶ Auditus non est causa sufficiens fidei, quod patet ex hoc quod multi audiunt et non credunt sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur... Causat autem (Deus) fidem in credente inclinando voluntatem et illustrando intellectum fidei ut non repugnat his quae a praedicatorum proponuntur; praedicatorum autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

over de z.g. „locutio exterior” gesproken, terwijl Gods oorzakelijkheid geen spreken genoemd wordt. Zo menen we ook te kunnen staande houden, dat in dit verband „locutio” en „auditus” alleen betrekking hebben op het voorstellen en vernemen van de te geloven waarheden, terwijl de verdeling „exterior-interior” hier min of meer bijkomstig is. Deze *propositio* heeft nl niet bij alle mensen op dezelfde wijze plaats, welk verschil adaequaat kan worden weergegeven met middellijk-onmiddellijk, zoals we dat in andere teksten reeds aantreffen. Deze gelijkstelling precies van de *locutio interior* en de *locutio exterior* lezen we dan ook in het *Commentaar op de Romeinenbrief* „Est autem duplex auditus: unus quidem interior quo quis audit a Deo revelante. . . Alius autem auditus est quo quis audit ab homine exterius loquente. . . Primus autem auditus non communiter pertinet ad omnes sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae, quae est gratia gratis data distincte aliquibus sed non omnibus. Sed quia nunc loquimur de eo quod indistincte ad omnes pertinere potest, ideo relinquitur quod hoc (nl „fides est ex auditu”) sit intelligendum de secundo auditu”⁷⁷ Het gaat hier dus zonder enige twijfel over de mededeling van de geloofswaarheden, hetzij onmiddellijk door God, „a Deo revelante” hetzij door de prediking der mensen. De eerste wijze is echter beperkt tot een kleine groep. Maar het is steeds een vorm van de „propositio credibilium”, of dit nu geschiedt „ex auditu interiori vel exteriori, per locutionem interiorem vel exteriorem”. Men zou deze verdeling nog met verschillende andere teksten van dezelfde strekking kunnen illustreren⁷⁸. Dat S. THOMAS op verschillende plaatsen, waar hij spreekt over de ontoereikendheid van de „causa proponens” alleen maar de *locutio exterior* in zijn betoog betreft, behoeft nu geen verwondering meer te wekken. De „locutio interior” wordt in zoverre op een afzonderlijk plan geplaatst, omdat ze niet behoort tot het geloof, dat „indistincte ad omnes pertinere potest”.

In het voorgaande is dus gebleken, dat op vele plaatsen in het werk van S. THOMAS de term „spreken” uitsluitend gebruikt wordt voor het voorstellen van de waarheid. We kunnen daar echter een

⁷⁷ Comm in Ad Rom, 10, lect 2

⁷⁸ III Sent, 23, 3, 2, ad 2. Quantum ad ipsum credendum dicitur (fides) esse ex auditu quia determinatio credendorum fit in nobis vel per locutionem interiorem qua Deus nobis loquitur vel per vocem exteriorem. Ibid, ad 4. Non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem vel ab homine per doctrinam. De Ver, 18, 3, ad 2. Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis factis. Comm in Ad Rom, 10, lect 3. Ille qui loquentem Dominum per se vel per discipulum non audierunt excusationem habent de peccato infidelitatis.

geheel andere beschouwing tegenover plaatsen. Gods Gezag is het wezensbepalende van het goddelijk geloof. Het materiële voorwerp, de te geloven waarheid, wordt juist in de geloofsdaad geraakt als uitgesproken en betuigd door God, „qui nec falli nec fallere potest”. Daarmee is *in abstracto* de totale wezensbepaling van het geloof gegeven. In deze bepaling kan geen enkele schepsellijke factor optreden, hoe innig b.v. de kerkelijke prediking met de geloofsaanvaarding van de grote massa verbonden is. Wanneer S. THOMAS dan zegt, dat geloven is „credere quae sibi ab aliis dicuntur quae ipse non videt”⁷⁹, dan kan er zeker in het geval van het goddelijke geloof alleen sprake zijn van God zelf als „Locutor”.

Nu schijnt het boven gegeven materiaal, dat overigens nog uitgebreid zou kunnen worden, hiermee niet goed in overeenstemming te zijn. De „locutio exterior” is ongetwijfeld zeer nauw met de geloofsaanvaarding van de grote massa verbonden. S. THOMAS laat op verscheidene plaatsen geen twijfel over het „ut in pluribus” van de z.g. „determinatio, propositio per locutionem exteriorem”, terwijl de „locutio interior”, ook wel „inspiratio interna” genoemd, welbewust beperkt wordt tot een minderheidsgroep. Maar het is al evenmin aan twijfel onderhevig, dat hetgeen hier aangeduid wordt met de term spreken, hetzij uiterlijk hetzij innerlijk, niet tot de eigenlijke en wezenlijke oorzakelijkheid van het geloof behoort. Wanneer het er daarentegen op aan komt, het wezenlijke van het goddelijk geloof aan te geven, dan aarzelt S. THOMAS niet, te spreken over een *Locutio Dei Ipsius*, terwijl in tegenstelling hiermee het voorstellen van de te geloven waarheid samengevat wordt door middel van de term „locutio exterior” en als een dispositieve factor opzij geschoven wordt. Men zou van deze gegevens de volgende vrij paradoxale beschrijving kunnen geven: het goddelijk geloof dergenen, wier geloof gedetermineerd is „per locutionem exteriorem”, „per doctrinam hominis”, is wezenlijk hetzelfde als het goddelijk geloof, waardoor iemand een waarheid aanvaardt, die hem onmiddellijk „a Deo interius loquente, revelante, inspirante” bekend gemaakt is, omdat beider geloof geheel bepaald is door „Deus interius loquens”.

Deze, zoals reeds gezegd, paradoxale verhouding inzake de terminologie vinden we precies zo bij S. THOMAS. In zijn *Commentaar op de Romeinenbrief*, waaraan we boven reeds enkele gegevens ontleenden, om de plaatsing van de „locutio interior” en de „locutio exterior” vast te stellen, schrijft S. THOMAS: „Verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei nisi cor hominis attrahitur interius virtute Dei loquentis”⁸⁰. Nadat hij dus eerst de z.g.

⁷⁹ Comm. in Ad Rom., 10, lect. 2.

⁸⁰ Ibidem.

locutio Dei interior gereserveerd heeft voor diegenen, die de „*gratia prophetiae*” ontvangen, zegt hij thans, dat de *locutio Dei interior* toch eigen is aan *alle* gelovigen en dat zij ook de enige „*causa sufficiens*” is. Overeenstemming is hier alleen mogelijk, wanneer men de eerst genoemde *locutio exterior* en *interior* strikt beperkt tot de proponerende functie. Deze twee tezamen worden dan aangeduid als *locutio exterior* in tegenstelling tot de *Locutio Dei interior*, de eigenlijke oorzaak van het goddelijk geloof. Deze laatste realiteit is derhalve gelijk te stellen met de „*causa interius inducens ad assensum*”. Men zou dit in het volgende schema kunnen weergeven :

locutio exterior (hominis vel angeli)	}	causa proponens
locutio interior Dei		
locutio interior Dei	}	causa interius inducens ad assensum

Wanneer nu het voorgaande in verband gebracht wordt met de resultaten van het onderzoek in het vorige artikel, dan zou men wellicht de volgende conclusie kunnen formuleren :

*Alleen bij de eigenlijke, slechts aan God toe te schrijven oorzake-
lijkheid t.o.v. het bovennatuurlijk geloof toont S. Thomas gelijke
waardering voor de uitdrukkingen : „loqui” en „illuminare”.*

Enerzijds blijkt bij de benoeming van het expliciete verstandelijke kennen als een „spreken” en bij de analyse van het z.g. spreken der engelen, dat voor S. THOMAS de betekeniswijdte van dit woord aanzienlijk groter is dan de onderlinge mededeling, van kennis via de zintuigelijkheid. Doch ook al mag men dan hierbij spreken van een vorm van oorzakelijkheid in de orde van het kennen, toch geniet, zelfs bij het zeer analoge spreken der engelen, dit woord steeds de voorkeur boven andere uitdrukkingen, juist omdat hiermee de *indirectheid* geobserveerd wordt, die in geen enkele schepselijke mededeling van kennis kan overwonnen worden.

Anderzijds blijkt, dat de eigenlijke geloofsgenade — om het be-
toog tot de geloofskennis te beperken — als „*gratia intellectualis*” strikt genomen een geloofslicht is, zodat God, Oorzaak van het goddelijk geloof, dienovereenkomstig moet genoemd worden „*Deus illuminans*”, in welke uitdrukking derhalve de directheid van Gods oorzakelijkheid t.o.v. onze (geloofs)kennis tot uitdrukking wordt gebracht.

De beide „groepen” gegevens a.h.w. tezamen rechtvaardigen dus ten volle de gelijkstelling van de uitdrukkingen *Deus illuminans* en *Deus loquens* : God, de eigenlijke en enige „*causa sufficiens*” van het ingestorte geloof.

VIERDE HOOFDSTUK

DE GELOOFSGENADE ALS GELOOFSLICHT

Artikel I

Het Verstandslicht

In het vorige hoofdstuk is reeds meermalen zijdelings gesproken over de *intentionaliteit* van onze kennis¹. Zonder in details af te dalen, stellen we thans nogmaals vast, dat voor S. THOMAS het *species expressa*, het *verbum mentis*, het „primo et per se intellectum”² is, het *quod* van onze kendaad, dat een instrumentele interventie verleent bij de kennis van de buitenverstandelijke realiteit³. Het *species impressa* is het *in quo* van onze kennis, waardoor nl. het te kennen object actu als kenbaar in het kenvermogen aanwezig is⁴. Tot zover kan het niet moeilijk zijn, aansluiting te vinden bij hetgeen vroeger in ander verband reeds gezegd werd over het verstandswoord. Nu hebben we vroeger ook reeds voldoende gezegd over de breed-gedachte ontologische synthese, waarin dit alles een plaats heeft gevonden. Men mag echter nooit vergeten, dat deze synthese geenszins de verklarende samenhang vormt van het kennis-verschijnsel als zodanig. We hebben hiermee eigenlijk reeds het motief van heel dit artikel geformuleerd. In al te veel gangbare uiteenzettingen van de scholastieke en de thomistische doctrien schijnt dit het geval te zijn. F.-X. MAQUART b.v. heeft in zijn bekende „*Elementa Philosophiae*”⁵ de volgende wijze van behandeling tot de zijne gemaakt. Sprekend over de kennis in het algemeen wordt in

¹ Vgl. Hoofdstuk III, art. 1 par. 2.

² De Pet., 9, 5.

³ Intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem. Qdl. 5, 9. Vgl. V. Kuiper, Pour ou contre l'idée-objet, in: Ang. IX, 1932, p. 54-62.

⁴ Ibid.; De Ver., 8, 6, en ad 9.

⁵ F.-X. Maquart, *Elementa Philosophiae*, t. II *Philosophia naturalis*, Parijs 1937. Quaestio XII: De Cognitione in Genere, p. 240 vv.; Quaestio XIX: De Actibus Intellectus, p. 365 vv.

een nauwsluitend betoog het kennen afgegrensd, bijna zou men willen zeggen: afgeleid d.m.v. de ontologische synthese van de kennende en niet-kennende wezens. Met gebruikmaking van I, 14, 1 wordt de bepaling opgenomen van de kennis als „habere formam etiam rei alterius”, hetgeen nader gedetermineerd wordt als „objective, non compositive, secundum modum non entitativum sed repraesentativum seu intentionalem”⁶. Na een korte thesis over de onstoffelijkheid als de grond van alle kennis wordt tenslotte het een en ander samengevat omtrent de leer der kenbeelden, welke die „modus repraesentativus seu intentionalis” verwerkelijken. Het „species intentionalis” (p. 244) is nodig, omdat de „res externa” niet in het kenvermogen kan zijn. „Unde restat, aldus zegt de schrijver CAJETANUS⁷ na, cum nec esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, nec esse naturale cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo, ut oportuerit institui a natura ens intentionale quo cognoscitivum esset cognoscibilia”. Het *species* is dus nodig precies als repraesenterend het buitenverstandelijke object⁸. Betreft deze beschouwing op de eerste plaats het ingedrukte kenbeeld, ze geldt evenzeer voor het verstandswoord, de immanente term van de kendaad. Men kan niet ontkennen, dat aan deze uiteenzetting de identiteits-gedachte als de meest fundamentele opvatting van het kennen ten grondslag ligt. Doch al heel spoedig wordt alle aandacht geconcentreerd op de intentionaliteit als de eigen structuur van ons kennen. En al is het niet zo moeilijk, in dit stadium van de gedachtegang de intentionaliteit als deficiente vorm van identiteit niet uit het oog te verliezen, toch *functioneert* deze gedachte niet meer, wanneer eenmaal de eigen aard van het verstand en de verstandelijke kendaad nader worden uiteengezet. De noodzakelijke aanwezigheid van het ingedrukte kenbeeld veronderstelt en impliceert als oorzaak een intellectuele *agens*⁹. De medewerking van de fantasiebeelden bij het tot stand komen van het ingedrukte kenbeeld wordt terecht gekarakteriseerd als een instrumentele functie¹⁰. Wanneer echter de formele en materiële causaliteit ten gunste van de efficiënte oorzakelijkheid worden uitgesloten met een beroep op

⁶ O.c., p. 240-243. ⁷ In I, 55, 3, n° 13.

⁸ Vgl. André Hayen, S.J., *L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Brussel-Parijs 1942, p. 16: Pareille théorie explique l'immanence de la chose connue à la conscience par l'identité intentionnelle de l'objet et du sujet... Cette explication est excellente, mais elle est incomplète. Qu'est-ce, en effet, que l'être intentionnel opposé à l'être naturel, aux yeux d'un métaphysicien qui pose en thèse fondamentale l'unité de l'esse *analogum et transcendens*?... Or, chose surprenante, bien rares sont, parmi les meilleur auteurs, ceux qui ont eu souci d'expliquer cette opposition et de définir l'unité analogique reliant l'un à l'autre, sans les confondre, l'être intentionnel et l'être naturel...

⁹ Maquart, o.c., p. 369 vv. ¹⁰ O.c., p. 370.

S. THOMAS, dan wordt een uitdrukking als „sensibilis cognitio quodammodo est materia causae”¹¹ voor onjuiste interpretaties beveiligd door een andere uitdrukking: „intellectus agens, qui *facit* intelligibilia actu”¹². Deze laatste, o.i. zéér belangrijke tekst omtrent het *intellectus agens* heeft hiermede blijkbaar haar dienst bewezen. Dat er geen behoefte bestaat, de aard van de werking van het *intellectus agens* dieper te doorgronden, wordt wellicht verklaard door het o.i. al te bevoorrechte feit, dat dit laatste juist als oorzaak van het repraesenterende kenbeeld moet ingevoerd worden. Wanneer derhalve in het samengaan van *intellectus agens* en fantasiebeeld als resp. hoofdoorzaak en instrument de repraesenterende factor kan verklaard worden, is men blijkbaar klaar. Welnu de *eigen* bijdrage van het fantasiebeeld bij het veroorzaken van het ingedrukte kenbeeld is juist gelegen in de formele, dus specificerende causaliteit. Het treedt m.a.w. op „ut intentionaliter repraesentans objectum”¹³. MAQUART meent deze formele oorzakelijkheid te moeten onderscheiden van de efficiënte oorzakelijkheid die aan het fantasiebeeld, materiëel gezien, toekomt. De laatste komt, vlg. de schrijver, in dit verband niet in aanmerking. Wat de waarde nu ook zij van dit onderscheid en zijn toepassing, terecht wordt in ieder geval opgemerkt, dat het *phantasma* zijn bijdrage slechts leveren kan áls instrumentele oorzaak. Onder de invloed van het *intellectus agens* ontstaat derhalve een „specificatio propria elevatior, scilicet intelligibilis”¹⁴. Deze invloed van de hoofdoorzaak abstraheert de verstandelijk kenbare inhoud, het wezen zonder de „conditiones individuales”. Omdat dit kenbeeld geabstraheerd wordt uit het fantasiebeeld, dat in de orde der zintuigelijk-waarneembare eigenschappen „intentioneel identiek” is met het kenobject, is nu ook het verstandelijke kenbeeld repraesentatief voor dat object, maar nu in de orde van het intelligibele wezen¹⁵. Ten overvloede wordt nog eens de aandacht er op gevestigd, dat die intentionele identiteit van het fantasiebeeld met de zaak het mogelijk maakt, dat het uit

¹¹ I, 87, 1.

¹² De Ver., 10, 6.

¹³ Maquart, o.c., p. 373. „Recte igitur, ratione huius specificationis, phantasma nomen meretur instrumenti obiectivi, ut illud vocat Joannes a Sancto Thoma”. (Ibid.).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Haec similitudo repraesentans naturam rei representatae a phantasmate resultat ex conversione intellectus agentis in phantasma, quia phantasma, prout est repraesentativum, *identificatur intentionaliter*, quoad *qualitas sensibilis* cum re externa quae habet naturam, solo quidem intellectu cognoscibilem, et sic natura abstracta, quae in re subest qualitati sensibili repraesentatae per phantasma, *eandem rem* exprimit ac phantasma sed quantum ad essentiam, non quantum ad qualitates sensibiles. Maquart, o.c., p. 376.

dat fantasiebeeld geabstraheerde *species* een repraesentatie is van de verstandelijk kenbare natuur van diezelfde zaak¹⁶.

Uit heel deze theorie, maar in het bijzonder bij de bondige weergave van de opvatting van MAQUART omtrent de abstractie van het *intellectus agens* treedt de overtuiging naar voren, dat de „ontologie van de kennis” het idee van de intentionele identiteit als basisstructuur van onze schepsellijke kennis definitief heeft vastgesteld. Nadat op die manier de identiteitsgedachte het hare heeft bijgedragen, speelt ze in de verdere beschouwingen en notities van MAQUART geen rol meer. En wanneer tenslotte gesproken wordt over de abstractie als eigen werking van het *intellectus agens*, blijkt dit een vrij geheimzinnige factor, waarvan men alleen kan zeggen, dat de intellectuele oorzaak effect sorteert op het intelligibele vlak, terwijl het repraesentatieve en intentionele karakter van het ingedrukte kenbeeld voor rekening van het zintuigelijke komt¹⁷.

Naast de handboeken-litteratuur zou hier eigenlijk evenzeer gewezen moeten worden op de problematiek bij de grote commentatoren van S. THOMAS. Ofschoon het een studie op zich zou vereisen, hun theorieën op hun mérites en historische en traditionele samenhang te onderzoeken, zouden we in dit verband toch op een enkel punt de aandacht willen vestigen. Bekend is het verschil van opvatting betreffende de verlichting van het *intellectus agens* tussen CAJETANUS en JOANNES A S. THOMA. De eerste gaat van meet af aan uit van het licht-idee als het meest geschikte middel om de werking van het *intellectus agens* aan te duiden. Het fysieke licht heeft twee effecten: het maakt iets anders licht en laat het zien. De abstractie nu laat bepaalde aspecten of onderdelen van een voorwerp zien, terwijl anderen juist „in het duister” blijven. Deze en dergelijke opmerkingen brengen hem er toe, zich de werking van het *intellectus agens* zo voor te stellen, dat de natuur van het ding, in het fantasie-beeld aanwezig, zij het ook niet als begrijpbare inhoud, verlicht wordt door het *intellectus agens* in tegenstelling tot

¹⁶ Nota quomodo identificatio intentionalis cum eadem re phantasmatis (ut est repraesentativum qualitatum sensibilium rei) et speciei intelligibilis (ut est repraesentativa naturae eiusdem rei) reddit possibilem abstractionem naturae intelligibilis a phantasmate, ex virtute intellectus agentis. (Ibid.).

¹⁷ We kozen hier het handboek van Maquart, omdat deze auteur bepaalde opvattingen wel zeer praegnant formuleert en daarenboven bondig op bepaalde details van het hier besproken proces ingaat. Men vindt soortgelijke opvattingen echter ook in andere bekende handboeken. Wij verwijzen hier nog slechts naar J. Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Vol. I, Theses LX-LVI (ed. 3a, Freiburg 1921, p. 401 vv.). Gredt is o.i. wat gelukkiger in de keuze van zijn terminologie waar hij niet tracht de instrumentaliteit als zodanig binnen het terrein van de formele oorzaak te betrekken. Vgl. F.-X. Maquart, *De la causalité du signe*, in: R. Th., 1927 (X), p. 40-60.

het stoffelijk-individuele aspect, dat als zodanig niet actueel begrijpbaar kan zijn. Op die manier verdedigt CAJETANUS de z.g. „*illustratio objectiva*” als teweegbrengend het voornoemde tweede effect en verwerpt hij de z.g. „*illustratio formalis*”¹⁸.

JOANNES A S. THOMA¹⁹ somt in scherp-geformuleerde samenvattingen een aantal opinies op omtrent de invloed van het *intellectus agens* op het *phantasma*. Persoonlijk heeft hij ernstige bezwaren tegen de z.g. objectieve verlichting van CAJETANUS. De reden nu van deze stellingname is niet zozeer zijn mening, dat ook bij het fysieke licht sprake is van een z.g. formele verlichting, als wel dat het intrinsiek onmogelijk is, dat het actueel begrijpbare zou oplichten in het zintuigelijke. Dit laatste, materiëel en individueel geconditioneerd, moet een innerlijke verandering ondergaan. Daartoe is een *formele* inwerking van een intellectuele werker nodig. Intussen schijnt JOANNES A S. THOMA op dezelfde gronden ook de z.g. radicale verlichting, zijnde de opvatting van SILVESTER FERRARIENSIS, te verwerpen²⁰. Zijn eigen opvatting kan men in de volgende dubbele stelling samenvatten. Enerzijds is het noodzakelijk, dat het *phantasma* zelf „efficiënter” meewerkt bij het tot stand komen van het verstandelijke kenbeeld, en wel als instrument: het fantasie-beeld kan niet gemist worden in dit oorzakelijkheidsproces, aangezien het als zintuigelijke repraesentant van het stoffelijk object de enige schakel vormt tussen verstand en object. Maar anderzijds dient men er aan vast te houden, dat het *intellectus agens* het object niet actueel begrijpbaar (apparens) kan maken in het fantasie-beeld zelf.

¹⁸ Effectus luminis duplex est: scilicet *formalis*, et *objectivus*. Formalis quidem est esse *luminativum*, ut patet in diaphano: Objectivus vero est apparere, ut patet in colore, color enim non apparet nisi illustratus. Abstractio autem, in qua non est mendacium, cum consistat in acceptatione unius et non alterius sibi coniuncti, eius proprius quasi effect est apparere unum, non apparendo aliud, ut de se patet.

Unde in proposito imaginor(!) quod, cum in phantasmate sit natura haec, adveniente lumine intellectus agentis, phantasma illustratur non formaliter, ut diaphanum, sed obiective ut color; qua illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas seu natura tantum et non singularitas illius ei coniuncta; ita quod ista illuminatio est abstractiva, quia facit apparere unum, scilicet *quod quid est*, non apparendo alius, scilicet principium individuans. Ac per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, natura scilicet abstrahens ab hic et nunc: et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem. Cajetanus, in I, 79, 3, n° 9.

¹⁹ Joannes a Sancto Thoma, *Curs. Phil., Phil. nat., Q. X, art. 2* (ed. Reiser, p. 304 a, vv.).

²⁰ Alii putant phantasmata non illustrari formaliter neque obiective a lumine intellectus agentis, sed solum radicaliter, quatenus phantasia radicata in eadem anima spirituali, in qua est intellectus agens, producit phantasmata illuminata, id est habilia, ut ab eis intellectus agens abstrahat species, et haec habilitas reddit phantasma intelligibile in actu. Ita Ferrariensis 2 *Contra Gent.* cap. 77. Joan. a S. Th., l.c. (ed. Reiser, p. 305 b).

De beste formule zal derhalve zijn, dat het verstand het fantasie-beeld gebruikt als een werktuig, door het verstand bewogen en verheven om aldus een geestelijk kenbeeld voort te brengen, waarin het object op intelligibele en geestelijke wijze gerepraesenteerd wordt.

Wanneer men nu in algemene trekken van dit dispuut onder de grote commentatoren van S. THOMAS kennis heeft genomen, dan vraagt men zich toch af, wat zij nu eigenlijk verduidelijkt hebben. JOANNES A S. THOMA b.v. heeft bepaalde opvattingen als innerlijk onmogelijk afgewezen, bepaalde moeilijkheden geürgeerd en bepaalde noodzakelijkheden op de voorgrond geplaatst. Maar na alle afbakening van de verschillende opinies t.o.v. de zijne geeft hij al evenmin enige opheldering over de aard en de werkwijze van het „lumen intellectus agentis”. Het is zeer belangrijk te weten in welke verhouding *intellectus agens* en *phantasma* tot elkaar staan, maar de ongetwijfeld analoge toepassing van het begrip „instrument” zal eigenlijk eerst dan volledig verantwoord zijn, wanneer men iets meer weet over de verstandelijke verlichting zelf. En daarover wordt ook door JOANNES A S. THOMA met geen woord gerept. Want ook zijn opmerkingen betreffende de verschillende (middeleeuwse) licht-theorieën als basis van de licht-benoeming m.b.t. het verstand volstaan hier niet. Worden deze theorieën niet geplaatst tegen de achtergrond van het wezenlijke der verstandelijke kennis zelf, dan blijven ze extrinsiek en blijven dienovereenkomstig de beschouwingen over de oorzakelijkheid van het aldus als licht betitelde *intellectus agens* al evenzeer „van buiten af”.

Wordt echter met deze kritiek niet een van de grondpijlers van onze analoge kennis van het onstoffelijke op ontoelaatbare wijze verwaarloosd? Als antwoord op deze inderdaad zeer intricate vraag dient genoteerd te worden, dat een extrinsieke en wel zeer analoge, om niet te zeggen overdrachtelijke benoeming van geestelijke werkelijkheden, als boven gesuggereerd werd, alleen dan enige bevrediging kan schenken, wanneer men zou kunnen aannemen, dat met onze menselijke kenmiddelen geen andere benadering van die geestelijke realiteiten mogelijk is dan via het begrippelijke apparaat. Maar een dergelijke wijze wordt juist m.b.t. de verstandelijke kennis als kenobject afgewezen, omdat het grond-idee van de kennis als geestelijke werkelijkheid niet het resultaat is van een manipulatie, die haar enig en dan nog wankel steunpunt vindt in het strikt tot het stoffelijke beperkte kengebied. Introspectie en intuïtieve zelf-ervaring leveren dat grondidee: *kennis is identiteit*.

Nu menen we juist hier de vinger te kunnen leggen op de oorzaak waarom het volstrekt onmogelijk is, in de gangbare thomistische theorieën over de „origo idearum” een antwoord te vinden op de

vraag naar de aard en eigen werkwijze van het verstandslicht. Men heeft *aliunde* vastgelegd, dat ons kennen bij wezen een kennen is door middel van kenbeelden, „remplaçanten” van het object. De originele vorm van het menselijke kennen is de intentionaliteit. De „originaliteit” van deze onvolkomen identiteit als de eigen structuur van het menselijk kennen heeft een situatie doen ontstaan, waarin men het kenbeeld als zodanig volledig „sui juris” is gaan achten en men nog slechts op intellectueel plan de oorzaak van het verstandelijke kenbeeld diende aan te geven. Men kan dan nog van mening verschillen omtrent de aard van het kenbeeld als effect van het *intellectus agens* in samenwerking met het *phantasma*; in feite hebben intussen vrijwel alle thomistische theorieën dit gemeen, dat het *intellectus agens* de intentionele functie op intellectueel plan heeft aanwezig te stellen, terwijl — òök in de theorie van JOANNES A S. THOMA, de grote tegenstander van CAJETANUS’ „*illustratio obiectiva*” — het intentionele en repraesentatieve als zodanig reeds gegeven is met de zintuigelijke afbeelding. Op die manier is de vraag naar de eigen aard van deze intellectuele werker geen urgente vraag meer: het spreekt vanzelf, dat een intellectuele oorzaak een intellectueel effect heeft. Kennis impliceert nu eenmaal intentionaliteit en mèt de intellectuele oorzaak is dan ook alles gegeven, wat het bestaan van het verstandelijke kenbeeld moet verklaren. Dat men ook in deze theorieën de werking van het *intellectus agens* een „verlichten” noemt, heeft geen verdere consequenties: wil men de oorzakelijkheid in de orde van de kennis aanduiden, dan kan men moeilijk een geschikter woord vinden. Dat een dergelijke „extrinsieke” terminologie geen aanleiding geeft tot nadere vragen, behoeft na het voorgaande weinig of geen betoog.

Na dit alles ligt zeker de vraag voor de hand of en eventueel in hoeverre de tekst zelf van S. THOMAS aanleiding heeft gegeven tot een dergelijke methode en theorie. We zullen zeker met zorg een antwoord op deze vraag hebben te geven. Doch alvorens daartoe over te gaan zouden we nog even willen blijven stilstaan bij het thema: kennis impliceert identiteit en (of) intentionaliteit. Juist ook met het oog op de algemene waardering van de uiteenzettingen van S. THOMAS op dit punt willen we hier de studie van D. DE PETTER, O.P., „*Intentionaliteit en Identiteit*” in ons betoog betrekken²¹.

DE PETTER onderscheidt bij S. THOMAS — en, naar wij vermoeden, ook in de scholastiek in algemenere zin — een zuiver ontologische en metaphysische beschouwingwijze, die b.v. de menselijke kennis doet behandelen binnen een groot metaphysisch kader,

²¹ Prof. Dr D. M. De Petter, *Intentionaliteit en Identiteit*, in: T. Phil., 1940 (II), p. 515-550.

naast een psychologische beschouwingwijze, die „van het plan van het analoge overgaat naar dat van het univoke”²² en, meer empirisch, zich beperkt tot de behandeling van de menselijke kennis als zodanig. Hierin vindt DE PETTER dan de basis voor de incoherentie, dat nl. bepaalde „deficientie-aspecten” van het menselijke kennen somtijds als werkelijke tekorten worden opgevat en dan b.v. een rol spelen bij de toepassing van algemene beginselen op de kennis van God²³, terwijl op andere momenten de neiging zou voorzitten „om die voorwaarden ook voor het kennen als zodanig en algemeen genomen althans impliciet te aanvaarden, op gevaar af daardoor de metaphysische beginselen van de kennisonnologie zo niet tegen te spreken dan toch in zekere maat te forceren”. Dit laatste zou dan b.v. het geval zijn in I, 14, 1. De richting op het andere, voor het *menselijke* kennen een direct gevolg van de afhankelijkheid van het verstand t.o.v. de zintuigen, wordt vlg. DE PETTER hier gekozen als uitgangspunt van een beschouwing, die die richting behandelt als karakteristiek voor het kennen als zodanig²⁴. Wat nu DE PETTER onderscheiden wil als ontologische en psychologische beschouwingwijze, vormt o.i. bij S. THOMAS één synthese, die wij dan op onze beurt een ontologische of metaphysische beschouwing zouden willen noemen. In deze synthese wordt gezocht naar de plaats van het menselijk kennen op grond van een zijnsgedachte, die P. ROUSSELOT aanleiding gaf te spreken van een „intellectualisme métaphysique”²⁵. Derhalve is het o.i. niet zo merkwaardig — althans niet in de zin waarin DE PETTER dit bedoelt — dat het deficiente uit Gods kennen wordt geweerd met een beroep niet op de eigen eisen van het zuivere *kennen* maar wel op de algemene voorwaarden van het zuivere *zijn*. We onderstrepen nogmaals, dat het o.i. gaat om een ontologische synthese, waarin de plaats van het kennen, o.a. van het menselijke kennen wordt gezocht: een beschouwing derhalve van de kennis in het licht van de zijnsgedachte. De immaterialiteit speelt hier inderdaad een beslissende rol en we moeten toegeven, dat de hele behandeling van de menselijke kennis als geconditioneerd door de zintuigelijkheid sterk de nadruk legt op de tekorten

²² L.c., p. 522.

²³ Ibid., noot 7, waar verwezen wordt naar I, 14, 4.

²⁴ Dit heeft echter voor gevolg dat de immaterialiteit van het subject, die verder in de tekst als ontologische grond voor het zo gekarakteriseerde kennen wordt aangevoerd, van haar eigenlijke en kwalitatieve betekenis — nl. die van akt-zijn en zich als akt laten gelden, eventueel ook in verhouding tot het andere — wordt beroofd en de oneigenlijke en extensieve betekenis krijgt van een *major amplitudo et extensio*, waarbij ze overigens het grondigste van haar ontologisch verklarende waarde inboet. p. 523.

²⁵ P. Rousselot, S.J., *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Parijs 1936, p. XIII. Vgl. boven Hoofdstuk III, noot 24 en 25.

van het menselijke kennen als zodanig. Maar — en hierin menen we juist op dit punt te moeten afwijken van DE PETTER — alles is en blijft besloten binnen het kader van die ontologische synthese en we hebben te doen met een wijsgerig-abstracte of, als men wil, een wijsgerig-psychologische behandeling van de kennis, waartoe ook veel van wat er gezegd wordt over het *intellectus agens* en *intellectus possibilis*, het ingedrukte kenbeeld en het verstandswoord e.d., gerekend moet worden²⁶.

Daarnaast erkennen wij het bestaan van gegevens, die klaarblijkelijk niet tot deze synthese behoren, althans niet daarin van meet af aan geïntegreerd zijn. Wij drukken ons met opzet zo uit, omdat deze zaken bij S. THOMAS niet zo dispaaraat voorkomen als wellicht een vreemdeling in dit Jeruzalem zou denken. S. THOMAS gebruikt meermalen deze gegevens zonder dat er o.i. gesproken kan worden van twee duidelijk zelfstandige en als zodanig ook volgehouden beschouwingswijzen. Gegevens als de immaterialiteit e.d. zijn *niet* geïntegreerd in de ontologische synthese, al worden ze daar wel gehanteerd. En dit is wel een aanwijzing, dat, waar S. THOMAS in dit „klimaat” die gegevens toch gebruikt en hanteert, we het recht hebben zijn gedachten ook door te denken. Hetgeen wellicht — en o.i. is dit niet alleen waarschijnlijk — tot resultaat zal hebben, dat we in dit stuk van S. THOMAS’ traditionele erfenis de steunpunten enigszins moeten verleggen voor een nieuwe en grotere synthese, waarin het doctrinaire „zwaartepunt” anders komt te liggen.

Niettemin stemmen we toch in met DE PETTER, als hij komt tot de bespreking van het eigenlijke onderwerp van zijn studie, de *intentionaliteit*. Vat men deze intentionaliteit op als een overbrugging van de spanning identiteit-dualiteit in de kennis en concentreert men derhalve alle aandacht op het intentionele, het „transcendenteel-verwijzende” karakter van het ingedrukte kenbeeld, dan is er de geschiedenis van de historische thomistische traditie, waarin men zich moeizaam tot de theorie van het z.g. „*signum formale*” heeft opgewerkt, om te bewijzen, dat er iets onbevredigends blijkt te liggen in de aldus opgevatte intentionaliteit. De „*intentio*” als substituut-object is wel een heel wankele basis om het idee van het kennen als een „*esse aliud*” staande te houden. Anderzijds heeft een kennis-theorie, die zich voor een belangrijk deel concentreert op het kenbeeld als „*vices gerens*” van het reële object, zeer veel aantrekkelijks en is zij — om een uitdrukking van DE PETTER te gebruiken — „vrij geredelijk te aanvaarden”, omdat de identiteit, die de menselijke kennis als kennis constitueert, wel zeer inadae-

²⁶ Vlg. De P. dient de behandeling van deze materie juist anders gesitueerd te worden; vgl. p. 521.

quaat en gebrekkig moet zijn. Toch betekent deze schijnbare aantrekkelijkheid een zeer groot gevaar, omdat het, zoals we reeds meermalen hebben vastgesteld en ook nu, instemmend met DE PETTER, willen opmerken, volstrekt noodzakelijk is, dat men in de analyse van de kennis de identiteitsgedachte laat *functioneren* i.p.v. de dualiteit van kenner en object als uitgangspunt te nemen en deze dualiteit dan zo veel mogelijk af te zwakken. Op die manier ver- vaagt immers het zuivere idee van kennen, zo het al niet totaal genegeerd wordt.

Is het nu echter beslist nodig, buiten de z.g. metaphysische be- schouwing te treden om dit zuivere idee van het kennen zijn rechten terug te geven? Uit het voorgaande zal, naar wij hopen, reeds ge- bleken zijn, dat wij dit zeker niet zonder meer bevestigend wensen te beantwoorden. De bladzijden, die b.v. DE PETTER er aan besteed heeft om „bij het menselijk wezen een ontologische grond voor de kennis-identiteit aan te wijzen en ditmaal dan zonder tegenspraak met de beperktheid van dat wezen” (p. 532), en hetgeen hij op zo voortreffelijke wijze heeft geschreven over de „accidentaliteit van de kenakt” (p. 533 vv.) vinden we, „in nucleo” en wellicht in een enigszins ander klimaat, ook bij S. THOMAS, waar deze spreekt over de noodzakelijkheid, het intellectuele kennen te benoemen volgens twee praedicamenten: *qualitas* en *actio*. We hebben echter vroeger, toen we over deze zaken spraken²⁷, ook onze zienswijze gegeven betreffende de gedachten, die aan deze beschouwingen van S. THOMAS ten grondslag liggen en temidden waarvan deze laatsten als in een grote synthese, zijn z.g. metaphysische wereldbeeld, vol- komen op hun plaats zijn. De eigen voorwaarden van de intellec- tuele kennis van de stoffelijk-zintuigelijke mens kunnen o.i. wel degelijk dienen als uitgangspunt van een beschouwing, die het kennen verstaat als een (onvolkomen) identiteit en niet als een (afgezwakte) dualiteit. De fout ligt hier eventueel in een tekort aan begrip voor het zuivere idee van kennen en niet in het uitgangspunt.

Langs deze weg zal men ook gaandeweg beter beseffen, hoe ont- stellend-eenzijdig een bepaalde verklaring van het kennisverschijnsel wel is. DE PETTER heeft op overtuigende wijze de aandacht ge- vestigd op de volstrekte ongenoegzaamheid van het kenbeeld als binding tussen het object en de kenner. Zoals reeds gezegd, staat hier de dualiteit voorop en tracht men door een, ontologisch ge- sproken, originele maar daarmee ook vrij raadselachtige opvatting van de intentionaliteit het idee van de identiteit te redden. We zouden niet durven beweren, dat de identiteitsgedachte in dergelijke beschouwingen geheel verdwenen is, maar men gaat klaarblijkelijk

²⁷ Zie boven, Hoofdstuk III, p. 160.

uit van de *onbewezen* stelling, dat het bij de menselijke kennis gaat om een *eigensoortige* identiteit, nl. een identiteit dóór intentionaliteit, d.w.z. een in wezen ontologische dualiteit. In zekere zin staat men daarmee voor de tweeslachtigheid, dat het kennen als identiteit tegelijk bevestigd en ontkend wordt. Dit zou o.i. alleen dan niet het geval zijn, wanneer men als uitgangspunt genomen had de identiteit van kenner en gekende en *deze* gedachte verantwoord had in de analyse van het geconditioneerde menselijke kennen.

Nu kan men zich voorstellen, dat hier opgemerkt wordt, dat tegen een dergelijke opzet zeer fundamentele bezwaren geopperd moeten worden: ons kennen gaat niet uit van zuivere ideeën om dan de deficiente en geparticipeerde vormen ervan te leren kennen. Eerst via de „indirecte” weg der analogie, d.w.z. door het moeizaam en al oordelend en redenerend uitzuiveren van de begrippelijk-abstracte en als zodanig ook in zijn voorwerp beperkte kennis, kan men iets zeggen omtrent de hogere vormen van kennis. We willen hier dit ken-theoretisch bezwaar laten voor wat het is. In ieder geval is het niet op zijn plaats²⁸. Men kan weten, dat een kennisopvatting, die de gedachte der identiteit in hogere mate dan meestal het geval is valoriseert, ook de begrippelijkheid niet absoluut en zonder achtergrond aan zichzelf overlaat, al houdt ze uiteraard wel een zekere relativering der soms tē exclusief gewaardeerde begrippelijke kennis in. Zakelijk blijft intussen staan, dat met een grondidee als de ontologische dualiteit van kenner en gekende het wezen der kennis om hals gebracht wordt, ook al tracht men dan die dualiteit te matigen. Gemitigeerde dualiteit of afgezwakte identiteit: dit is geen leeg woordenspel, hetgeen alleen al hieruit zou kunnen blijken, dat de eerste formule uiteindelijk een alleszins bevredigend antwoord op de critische vraag betreffende de objectiviteit onzer kennis onwaarschijnlijk maakt. Nu zou iemand op zijn beurt kunnen menen, dat dit laatste een vrij ontijdige en zelfs een onlogische objectie suggereert: zou men soms moeten veronderstellen wat nog te bewijzen is? M.a.w. kan men wel een dergelijke twijfel over de oplossing van de critische vraag koesteren tenzij men een vooropgezette mening omtrent het grondidee van de kennis wenst te handhaven tot het bittere eind? Men zou o.i. hiermede alleen dan op een fundamentele overtreding van het logische denken de vinger leggen, als kon worden waar gemaakt, dat het idee van kennis, dat de steller van de critische vraag eventueel voor de geest staat, totaal gereduceerd zou moeten worden. Maar waar spreekt men dan nog over, als men het woord „kennis” gebruikt? Of zou

²⁸ Vgl. boven, p. 194, waar in ander verband een soortgelijke moeilijkheid beantwoord werd.

dit dan toch verwijzen naar een bepaald grondidee, hetgeen ons dan het recht geeft over het „zuivere” kennen te spreken, minstens als opbouwend element?

Wat wij in het voorgaande, vooral naar aanleiding van en voor een belangrijk gedeelte ook in navolging van DE PETER, betoogd hebben, leidt o.i. tot de volgende conclusie. De elementaire kennisopvatting, waartegen bezwaar gemaakt werd en die binnen de thomistische school vrij traditioneel mag genoemd worden²⁹, heeft blijkbaar op merkwaardige wijze genoeg genomen met een zeer „abrupte” verklaring van het kennis-verschijnsel. DE PETER heeft dit op uitermate instructieve wijze aangetoond aan de hand van de theorie over de *species*. Schijnbaar heeft men daarmee een *zekere* identiteit als grondidee van de menselijke kennis vastgelegd. In feite echter verloochende men op die manier de identiteits-gedachte, hetgeen zich, zoals gezegd, scherp doet gelden bij de poging om de critische vraag te beantwoorden. Uiteindelijk heeft men dus het wezen der kennis of, zo men wil, het zuivere idee van kennen naar de achtergrond verschoven. Ken-theoretische bezwaren, op grond waarvan men meent een theorie, die rekening houdt met dit zuivere idee van kennen, te moeten afwijzen, blijken o.i. bij nader toezien niet van toepassing. Doch ook als men hiervan afziet, zou men zich voorlopig wellicht hebben neer te leggen bij een situatie, waarin de ene theorie staat tegenover de andere, wanneer niet ook in de „traditionele” opvatting de *eigenlijke* identiteit een belangrijke rol speelde, waardoor een inconsequentie ontstaat, die terecht aanleiding geeft tot ernstige kritiek.

Vervolgens vindt men ook bij S. THOMAS zelf gegevens betreffende deze *eigenlijke* identiteit. In tegenstelling met DE PETER zouden wij willen staande houden, dat die gegevens ook voorkomen, wanneer S. THOMAS gebruik maakt van de zuiver metafysische beschouwingwijze³⁰; ja zelfs menen we te mogen zeggen, dat het hier juist gaat om de basis van zijn metafysische synthese van kennen en zijn. M.a.w. in wat we genoemd hebben de „traditionele” opvatting hebben we te maken met een theorie, die van bepaalde gegevens bij S. THOMAS geen volwaardig gebruik maakt. En deze situatie is des te kritieker, omdat deze gegevens betrekking hebben op het wezen van het kennen. Vooral dit laatste doet reeds vermoeden, dat men komt te staan voor een andere oriëntatie, waardoor vaak dezelfde elementen als die, welke men in de traditionele theorie

²⁹ Men late echter vooral niet na, hierbij te noteren, dat het grootste deel van het rijke materiaal, dat in de theorieën, die van dat grond-idee uitgaan, opgesteld ligt, dankbaar aanvaard wordt, zij het dan ook, dat het perspectief gewijzigd wordt.

³⁰ Althans hetgeen De Petter bij uitsluiting zo pleegt te noemen.

aantref, thans in het perspectief van het grondidee der kennis wellicht een weinig gerelativeerd worden maar zeker ook grotere intelligibiliteit krijgen. Zo schreef DE PETER zelf in die zin over de begrippelijkheid en het abstractieve moment van onze kennis in functie van het impliciet-intuïtieve³¹. In het voorgaande kwamen zijn gedachten ter sprake over de theoretische verklaring van de *species* en de juiste waardering van de intentionaliteit. Welnu, wij menen, dat hierbij aansluit de vrij algemeen aanvaarde eenzijdige en „afgeknotte” interpretatie van het ken-licht, die wij boven gesignaleerd hebben. Men stelt het bestaan vast van de oorzaak van het kenbeeld, de noodzakelijke plaatsvervanger van het object, waardoor de intentionaliteit als de eigen grondvorm van het schepsellijke kennen tot stand komt. Er is derhalve werkelijk verband tussen de aldus opgevatte intentionaliteit en de extrinsieke beschouwing van het *intellectus agens*, zoals ook vroeger reeds is opgemerkt. Gelijk ter plaatse eveneens gezegd werd, behoeft het geen verwondering te wekken, dat voor velen de benoeming van het *intellectus agens* als een licht geen verdere consequenties gehad heeft. Men kan niet ontkomen aan de indruk, dat meer dan één auteur in dit „licht” niets anders gezien heeft dan een metaphorische spreekwijze, aansluitend bij de beschouwing van het verstand „van buiten af”. Wat heeft echter S. THOMAS zelf met het gebruik van dit woord „licht” bedoeld?³²

Het licht-begrip heeft bij sommige middeleeuwse denkers een grote rol gespeeld. Een van de meest sprekende voorbeelden hiervan is wel de licht-metaphysiek van ROBERT GROSSETESTE³³. Doch ook bij minder uitsluitend op het fysische ingestelde schrijvers heeft de toepassing van dit idee een ruime plaats gekregen. Bij de bespreking van het zes-dagen-werk der Schepping placht meestal een korte verhandeling over het licht voor te komen. Nu heeft S. THOMAS daarbij onmiddellijk duidelijkheid willen brengen in de veelvoud van toepassingen. Hij acht het werkelijk mogelijk, in *eigenlijke* zin van een geestelijk licht te spreken. Men gebruikt dit woord dan niet „secundum primam eius impositionem”: zo zou er alleen nog van een metaphoor sprake zijn, zoals wanneer we spreken over de „splendor Dei”. Er heeft reeds een soort discursieve be-

³¹ D M De Petter, *Impliciete Intuïtie*, in *T Phil*, I, 1939, p 84-105

³² Vgl J Webert, *O P, L image dans l'oeuvre de Saint Thomas, et spécialement dans l'exposé doctrinal sur l'intelligence humaine*, in *R Th*, 1926 (IX), p 427-445. Hoewel de schr hier op de eerste plaats de psychologische achtergrond van S Thomas uitdrukkingwijze op het oog heeft, treffen we er toch ook zakelijk-belangrijke notities. Over het beeld van het licht vgl p 438-440

³³ Vgl Dr L Baur, *Die Philosophie des R Gr*, Beitr Baeumker, XVIII (h 4-6), Munster i W 1917. Ook C Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, Beitr Baeumker, III (h 2), Munster i W 1908

werking van het begrip van het fysieke licht plaats gehad, waardoor men nu nog alleen het manifesterende aspect op het oog heeft. Zodoende kan men bij *iedere* kennis, waarbij immers steeds een „manifestatie” verondersteld is, van een licht spreken³⁴. Nu is het echter van groot belang, rekening te houden met de theorieën over het fysieke licht, die in de Middeleeuwen in zwang waren. Dit moet immers van invloed geweest zijn op de betekenis, die moet gehecht worden aan die als licht benoemde manifestatie.

In *II Sent.*, 13, 3 vinden we een betrekkelijk uitvoerige opsomming van verschillende opinies. Hierbij sluit dan S. THOMAS' eigen opvatting aan, dat nl. het licht een accidentele vorm is, een „*qualitas activa*”. Deze komt primair aan de zon toe (*lux*) en wordt door andere lichamelijke substanties geparticipeerd (*lumen*)³⁵. Waarin bestaat nu in deze opvatting formeel de activiteit van het licht? Meestal vermeldt S. THOMAS hieromtrent twee opvattingen. Sommigen houden, dat het licht de tussenstof (*medium*) actueel licht maakt, zodat het *lumen* resp. het *lux* doorgegeven kan worden. Anderen daarentegen menen, dat het licht de kleur actueel zichtbaar maakt³⁶. Het heeft er nu de schijn van, dat S. THOMAS persoonlijk meestal voor de eerste opinie kiest, daar hij toch vaak soortgelijke uitdrukkingen gebruikt bij de toepassing van het licht-idee op de verstandelijke kennis³⁷.

Wat nu deze toepassing betreft, heeft men willen staande houden, dat S. THOMAS aanvankelijk de eliminatie van het licht precies als stoffelijke kwaliteit noodzakelijk geacht heeft, zo men niet met een louter overdrachtelijke spreekwijze tevreden wilde

³⁴ B.v. I, 67, 1. . . Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

³⁵ Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor est qualitas activa ignis, ita lux est qualitas activa ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons . . . unde lux et lumen differunt, sicut calor in subjecto per se calido et in calefacto. — Voor dit gebruik van „lux” en „lumen” vgl. b.v. I, 12, 5, obj. 1. Overigens is het gebruik van deze distinctie niet constant.

³⁶ I, 79, 3, ad 2 Circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles . . . Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Vgl. I, 67, 3, ad 3.

³⁷ Vgl. b.v. *II Sent.*, 20, 2, 2, ad 2; *III Sent.*, 14, 1, 2; *Qd.* 8, 3; I, 67, 3, ad 3; I, 79, 3 ad 2.

zijn³⁸. Doch zelfs plaatsen als *II Sent.*, 13, 2, die men ten bewijze hiervan wenst aan te voeren, spreken over de „manifestatio” als het begrip, dat ten grondslag ligt aan de licht-benoeming³⁹. Wij menen inderdaad, dat dit „manifesteren” van meet af aan de „communitas univocationis vel analogiae” (zie noot 39) geschraagd heeft. Er zijn intussen plaatsen, waar S. THOMAS onomwonden de theorie betreffende de invloed van het licht op het „doorzichtige” (*diaphanum*) tot de zijne maakt⁴⁰. Wanneer S. THOMAS derhalve op vele andere plaatsen de analogie tussen het zintuigelijke en het verstandelijke licht toch gebruikt, zelfs met behulp van de formule: „*lumen facit colores actu visibiles*”, dan krijgt de bewering, dat het verstandslicht het *phantasma* actu begripbaar maakt, bij deze stand van zaken toch wel bijzonder relief. De kleur wordt door het licht niet van potentiële tot actuele zichtbaarheid gebracht; waar dit desondanks zo geformuleerd wordt, gebeurt dit klaarblijkelijk onder invloed van de functie, die het zintuigelijk licht heeft bij de omschrijving van de taak van het verstandslicht. Die vergelijking met het zintuigelijk licht gaat echter niet op „*quantum ad omnia*” (*Q D. de Anima*, 4, ad 4) en „*propter idem*” (*I*, 79, 3 ad 2). Zoals het licht noodzakelijk is voor de manifestatie van de kleur, zo is het verstandslicht noodzakelijk voor de „*manifestatio veritatis*”⁴¹, de „*manifestatio intellectiva*”⁴².

³⁸ J Guillet, O P, La „lumière intellectuelle” d'après S Thomas, in A.H.D. L.M., 1927, p 79-88. Vgl p 81. Saint Thomas ne reviendra plus à cette explication, dont le point de départ est la considération de la lumière comme *qualité* ce que nécessite un grand effort — „*magna vis faciendae*” — dira-t-il plus tard, pour passer du sens physique de la lumière à sa signification spirituelle, effort qui n'aboutit pas d'ailleurs à une parfaite clarté.

³⁹ *II Sent.*, 13, 2 geeft de twee auctoritates aan, op grond waarvan de stereotype vraag ontstaan is *Utrum lux proprie invenitur in spiritualibus*. Augustinus wordt aangehaald ten gunste van een geestelijk licht in *eigenlyke* zin, terwijl Ambrosius en Dionysius een metaphorische zeggingswijze moeten steunen. S. Thomas wijst hier echter op een verhoudingsgelijkheid (*similitudo proportionabilitatis*) et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis vel analogiae. En deze verhoudingsgelijkheid (licht-object) is gelegen in de manifestatie. Het enige verschil, dat wij hier t.o.v. latere teksten nog zouden kunnen constateren, is dat in *II Sent.* nog veel aandacht besteed wordt aan de logische manipulaties, die aan de licht-benoeming in *spiritualibus* ten grondslag liggen. Dit wordt in latere teksten als b.v. *I*, 67, 1 en *In Joa.*, 1, 3, door Guillet als pendanten geciteerd, bijna stilzwijgend voorbijgegaan. Overigens wordt o.i. dit logische aspect toch ook later nog geobserveerd, als gezegd wordt, dat men in *spiritualibus* „prius et verius van licht kan spreken (vgl. *In Joa.*, 1 c). Dit sluit volledig aan bij de conclusie van de meer logische beschouwing van *II Sent.*, 1 c: *Lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis*.

⁴⁰ B.v. *Q D. de Anima*, 4, ad 4, *I*, 12, 5, ad 1. Vgl Guillet, a.c., p 82.

⁴¹ Vgl b.v. *I*, 106, 1.

⁴² *II Sent.*, 13, 2.

Wij dienen tenslotte volledigheidshalve nog te wijzen op een verdere uitbreiding van de licht-terminologie inzake de kennis. In het voorgaande werd steeds gesproken over het licht als *oorzaak* van kenbaarheid (hetzij zintuigelijk, hetzij verstandelijk). We hebben kunnen vaststellen, dat het gemeenschappelijke voor deze benoeming op verstandelijk en zintuigelijk terrein, logisch gesproken, tot stand komt via de z.g. *analogia proportionalitatis*. Er is echter nog een uitbreiding van dit woordgebruik aan te wijzen, die berust op een *analogia proportionis*. De „res manifestata”, het actueel kenbare wordt ook licht genoemd. Noemt men derhalve het eerste het „lumen subjectivum”, dan mag men hier spreken van een „lumen objectivum”⁴³.

Wij stellen nu, na de voorgaande verantwoording van de licht-benoeming, die thans op het eigen-verstandelijke betrekking blijkt te hebben, de vraag: Wat wil het zeggen, dat het verstandslicht (vooralsnog het *lumen intellectus agentis*) het verstandsobject „actu intelligibel” maakt? Wat betekent die overgang van potentiële naar actuele intelligentie?

Willen wij een bevredigend antwoord geven op de gestelde vragen, dan dienen wij uit te gaan van twee, in de kennisleer van S. THOMAS sterk op de voorgrond tredende gegevens. Vooreerst de verhouding tussen het *intellectus agens* en het *phantasma* bij het tot stand brengen van het kenbeeld en vervolgens het algemene thema: iets is kenbaar in zover het in act is.

Vroeger werd reeds gesproken over de instrumentele functie van het fantasie-beeld, dat onder invloed van het licht van het *intellectus agens* opgeheven wordt om deel te hebben aan de oorzakelijkheid t.o.v. een verstandelijk kenbeeld. S. THOMAS is constant in de manier, waarop hij beider aandeel in dit proces aanduidt. De fantasie-beelden vormen de „materia causae”⁴⁴ en het intellectuele licht verschaft de formaliteit. Dit samengaan van *phantasma* en *intellectus agens* overeenkomstig de materia-forma-structuur wordt zelfs zo sterk geurgeerd, dat met behulp hiervan een vrij pikante

⁴³ Vgl. Alex M. Horvath, O.P., Das objektive Erkenntnislicht, Sein Wesen, seine Akten und Betätigungsweisen, in D. Th. (Frib.) 1951 (29), p. 284-306, 429-456, 1952 (30), p. 201-232. Die Eignung des Ansichseins, sich zu offenbaren, in einem gegenständlichen Vorstellungswert zu erscheinen, wie andererseits die entsprechende Fähigkeit, dies so in sich aufzunehmen und das Ansichsein widerzuspiegeln, fassen wir nach Analogie des Lichtes auf. Die beide Formen der beschriebenen Eignung sind korrelative Bestimmungen (p. 287).

⁴⁴ Quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causae I, 84, 6.

opwerping tegen een dergelijke inschakeling van de zintuigelijkheid in het oorzakelijkheidsproces, dat het aanzijn geeft aan het verstandelijke kenbeeld, ontzenuwd wordt. In een voor ons onderwerp niet belangrijk verband meent de objicent van *De Ver.*, 18, 8 bezwaar te moeten maken tegen de z1 ongeordende afhankelijkheid van het verstand t o.v. de zintuigen, zodat het verstand in zijn werkzaamheid gehinderd zou worden „propter defectum corporis”. Daartegen wordt door S THOMAS echter opgemerkt, dat het formele in het verstandelijke kenbeeld, de „forma intelligibilitatis”, geheel op rekening staat van het *intellectus agens*, „quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatis abstrahatur”⁴⁵. Nog sterker wordt de genoemde materia-forma-structuur naar voren gebracht, wanneer gezegd wordt, dat het *intellectus possibilis*, wel „pura potentia” is t o.v. de kenbare materie, doch dat het *intellectus agens* er juist de „actus” van is⁴⁶.

Wanneer men dit gegeven in verband brengt met de licht-terminologie, zoals deze in het voorgaande is ter sprake gebracht, dan moet men hetzelfde nu zo uitdrukken. Het *intellectus agens* is niet een zelf waarneembaar licht, doch een formeel licht, dat pas in het verlichte zichtbaar wordt — waarbij nu natuurlijk stilzwijgend verondersteld wordt, dat termen als „licht” en „zichtbaar” naar het intellectuele plan verwijzen⁴⁷. Wij geloven intussen niet, dat het juist is, hier de vergelijking met het licht overeenkomstig de door S. THOMAS overgenomen fysische theorie zo door te zetten, dat men zou kunnen zeggen, dat noch het fantasie-beeld noch het *intellectus agens* invloed uitoefent op het *intellectus possibilis*, maar

⁴⁵ Species intelligibilis id quod in ea formale est per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili, quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatis abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. *De Ver.*, 18, 8, ad 3.

⁴⁶ Intellectus autem humanus, qui est vel omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens, I, 87, 1, ad 2, vgl. Q D de Anima, 18, ad 11. Si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quae Philosophus de ipso tradit, non est actionem respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu phantasmatum, quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis.

⁴⁷ (Het *intellectus agens*) is uteraard geen object doch slechts een volmaakt-heid van iets anders nl van het stoffelijke object, dat in het licht van de *intellectus agens* het niveau der onstoffelijkheid en dus der intelligibiliteit zal bereiken. Het inwerkend verstand is niet als een zichtbaar licht, doch slechts als een louter formeel licht dat eerst in de verlichte objecten zichtbaar wordt. J H Walgrave, *Zelfkennis en innerlijke ervaring bij S Thomas*, in *T. Phil.*, 1947 (IX), p 40.

dat deze invloed verloopt *via* het door het eerstgenoemde belichte fantasie-beeld, juist zoals in de fysieke theorie het licht wordt doorgegeven *via* het belichte tussen-lichaam, het *corpus diaphanum* ⁴⁸.

Wij mogen ons door een dergelijke vergelijking niet laten afleiden. Vroeger is reeds vastgesteld, hoe beperkt het „tertium comparationis” is en hoe gemakkelijk men zich een quasi-fysieke voorstelling van het verstandslicht maakt, die ófwel louter metaforisch blijft ófwel tot werkelijk onhoudbare posities leidt. M.a.w. men dient er aan vast te houden, dat het hier gaat om een *formeel licht* in de strikte zin van het woord. Vooraleer echter te zoeken naar een nadere determinatie van dit formele licht moeten we eerst nog onze aandacht vestigen op het tweede fundamentele gegeven in de kennis-leer van S. THOMAS.

„Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est actu”. „Unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens” ⁴⁹. Dergelijke uitdrukkingen sluiten aan bij de beschouwing, die het kennen een plaats geeft in de zijnsorde. Vroeger is deze fundamentele gedachtengang van S. THOMAS al eens ter sprake gebracht m.b.t. de kenactiviteit zelf ⁵⁰. Het spreekt vanzelf, dat dit ook geldt voor het gekend *worden*. Langs beide zijden echter voert deze opvatting onmiddellijk naar de thesis over de onkenbaarheid van de materie. Het onstoffelijke is omkeerbaar met verstandelijk kennen en gekend worden. Zo kan men zich voorstellen, wat die „forma intelligibilitatis”, waarvan boven sprake was, de objectieve term van de abstractie door het *intellectus agens*, is. Vanuit het *object* is het niet zo moeilijk, hiervan een bepaling te geven. De ontologische waarheid, „terminus connotatus rationum aeternarum”, wordt in haar kenbaarheid gehinderd door de materiële zijnswijze. De stof als potentialiteit is, zoals gezegd, tegengesteld

⁴⁸ Aussi saint Thomas préfère-t-il l'opinion selon laquelle la lumière est nécessaire à la vision, en tant qu'elle agit sur le milieu diaphane, le rendant actuellement lucide et capable de transmettre à l'organe l'impression colorée... Si la lumière de l'intellect agent concourt à mettre en acte l'intellect possible, c'est à titre de cause principale et par l'intermédiaire des espèces intelligibles, avec lesquelles il est d'ailleurs uni „secundum actum”, comme la lumière physique est unie à la matière qu'elle actue. Ce n'est pas de l'objet que l'intellect possible pâtit directement ; ce n'est pas non plus de l'intellect agent. C'est l'espèce illuminée par la lumière de l'intellect agent qui l'informe et l'actue. Guillet, o.c., p. 82-83. — Wij onderschrijven deze regels zeker voorzover hier het formele aspect scherp benadrukt wordt, echter niet in zover de indruk gewekt zou kunnen worden, dat er iets doorgegeven wordt *via* het kenbeeld. Het al te gemakkelijke : zoals het licht... zou dit kunnen suggereren.

⁴⁹ Vgl. b.v. III Sent., 14, 2, sol. 1 ; I, 14, 3 ; De Ver., 2, 4, ad 7 ; etc.

⁵⁰ Zie boven, p. 157 vv.

aan kennis en kenbaarheid. Het materiële, het zintuiglijke, is echter niet louter potentie; het is onvolmaakt zijnde, samengesteld uit potentie en act. Welnu de door de concrete, stoffelijke werkelijkheid heen zich openbarende actualiteit, de eeuwige waarheid, het idee, uitgedrukt in de natuur van het ding, kenbaar geworden niet zonder maar als geparticipeerd in de materie, is het voorwerp van het verstand, in zijn formaliteit geconstitueerd door het abstraherende *intellectus agens*: het object als licht⁵¹. Doch daarmee is de activiteit, die deze „forma intelligibilitatis” tot stand brengt en waarvan deze de objectieve term is, de verlichting dus en de abstractie door het *intellectum agens*, nog geenszins begrijpelijk gemaakt⁵².

Een van de onderwerpen, bij de behandeling waarvan de thesis van de wezenlijke onkenbaarheid der materie — overigens eigenlijk vanzelfsprekend — het scherpst wordt toegepast, is wel de begripsbepaling van het geestelijke. Men heeft zelfs opgemerkt, dat de geestelijkheid zelf door de intuïtieve zelfkennis als het ware gedefinieerd wordt⁵³. J. H. WALGRAVE, die met deze opmerking een van de voornaamste themata van zijn studie over de „*Zelfkennis en innerlijke ervaring bij S. Thomas*” heeft aangegeven, wil juist tegenover de opvatting van A. GARDEIL staande houden, dat de sterk beperkte zelfperceptie van de mens een direct gevolg is van de

⁵¹ Vgl. A. Horváth, a.c., p. 289 vv. B.v. Wir fragen nun nach der Quelle, aus welcher die motio objectiva hervorgeht und dem Endergebnis die oben beschriebenen arteigenen Bestimmungen verleiht... das unbekanntes x, welches nach Kant „das Ding an sich”, in der aristotelisch-thomistischen Terminologie aber die *verhüllte ontologische Wahrheit* ist (p. 289). Die Abstraktion selbst aber, als objektives Endergebnis, als *Erleuchtung des Verstandes, als Verwirklichung seiner Potentialität*, kann als Opferbarwerden der allgemeinen, unveränderlichen, ewigen Wahrheiten durch Vermittlung des konkreten, sinnlich gegebenen Seienden beschrieben werden (p. 290). Damit (objectief abstractielicht) bezeichnen wir die Eignung des potentiell Erkennbaren, die eigenen Wirklichkeitswerte offenbaren zu können. Die Möglichkeit einer Ausschaltung des Potentiellen, des Beschränkten und rein Konkreten ist in den Anlagen, in der Konstitution des sinnhaft Seienden gegeben (p. 291).

⁵² Wie schon bemerkt, ist die Erkennbarkeit des Seienden und daher das Aufleuchten des objektiven Lichtes von der realen Beziehung eines Erkenntnisvermögens abhängig, an sie gebunden. Dementsprechend erfordert das Abstraktionslicht zu seiner motio objectiva ein Vermögen, das die konkreten Eindrücke aufnehmen und die potentiellen Elemente derselben ausschalten kann. Ein solches Vermögen, ein solche Fähigkeit stellt der menschliche Verstand dar und hierin besitzt er das subjektive Abstraktionslicht. Horváth, p. 292. — Veel meer kan er in een dergelijke „objectieve” beschouwing niet gezegd worden. Men vergelijkte dan ook de empirische en vrij gebrekkige beschrijving van het abstractie-gebeuren. p. 289.

⁵³ Prof. Dr. J. H. Walgrave, *Zelfkennis en innerlijke ervaring bij St. Thomas*, in: T. Phil., IX (1947), p. 3-62 (p. 30).

intrinsiek-onvolmaakte geestelijkheid van de mens⁵⁴. A. GARDEIL⁵⁵ ziet in de verhouding van de menselijke ziel tot het lichaam ook wel een belemmering van de actuele zelfperceptie, doch dat deze tot een habituele toestand gereduceerd moet worden, is volgens hem niet gelegen in de potentialiteit van de ziel als object van deze zelfkennis. De ziel zou deze kenactiviteit t.o.v. zichzelf uitoefenen, wanneer zij in haar activiteit niet aan de stof gebonden was. M.a.w. dat de ziel „forma corporis” is, doet aan de intrinsieke volmaaktheid van de geestelijkheid der ziel niets af en dus ook niet aan haar onmiddellijke kenbaarheid voor zichzelf. Als geestelijk zijnde is ze immers present aan zichzelf. Dat deze zelfkennis intussen alleen maar uitgeoefend wordt in de op de stoffelijkheid gerichte ken daad, is inherent aan de tijdelijke gebondenheid van de ziel (in haar activiteit, wel te verstaan!) aan het lichaam⁵⁶. We merken in het voorbijgaan slechts op, dat het in ieder geval begrijpelijker is, dat de menselijke ziel als „forma corporis” op onvolmaakte wijze geestelijk is dan dat deze verhouding tot de stof slechts „per accidens” tot een zekere inperking zou leiden. We zullen nu ook afzien van het feit, dat p. GARDEIL deze theorie heeft gegeven als een interpretatie van S. THOMAS, welke echter bijna uitsluitend steunt

⁵⁴ In de „hierarchy” der geestelijke wezens (God - de engel - de mens) komt ook volgens dit idee der zelfkennis de mens achteraan. „De mens echter heeft wel een zekere intuïtieve zelfkennis, gevolg en teken van zijn geestelijkheid, maar deze zelfkennis is geen wezenskennis en ook niet metterdaad aanwezig, doch steeds afhankelijk van het zintuigelijk geconditioneerd wereld-bewustzijn. Dit wijst natuurlijk op een intrinsieke onvolmaaktheid van zijn geestelijk zijn. Waarin bestaat dus die onvolmaakte geestelijkheid van de mens en hoe is die de grond van de zelfperceptie zoals wij haar in actuele uitoefening hebben vastgesteld en beschreven?” (p. 30).

⁵⁵ Vooral A. Gardeil, *La Perception de l'âme par elle-même*, in *Mélanges thomistes* (bibl. thom. III), Kain 1923, p. 219-236; id., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, dl. 2, Parijs 1927 (3e ed.), p. 94-121 *La perception expérimentale de l'âme par elle-même*.

⁵⁶ C'est uniquement du côté de l'âme en tant qu'intelligente, du côté du sujet connaissant et non de l'objet à connaître, qu'est situé l'obstacle. Dans sa condition présente, en effet, qui est d'être unie à un corps — ce qui concerne son essence, et conséquemment ses opérations — l'âme ne peut faire acte d'intelligence sans puiser la matière des ses intellections dans les réalités matérielles. Or l'âme intelligible à laquelle l'âme intelligente est nativement coordonnée, dans la fond même de leur substance identique, n'a rien de matériel. Force est donc à l'âme intelligente de demeurer en suspens vis-à-vis de cet objet qui lui est cependant immanent, qu'elle a tout ce qu'il faut pour connaître mais dont elle ne peut réaliser la connaissance actuelle en raison de sa constitution organique présente qui la lie au corps dans son être et dans son opération. C'est cet état de connaissance liée qui est appelé par saint Thomas du nom de connaissance habituelle. *La Structure*, dl. 2, p. 101.

op *De Ver.*, 10, 8⁵⁷. WALGRAVE heeft in zijn reeds genoemde studie aan beide bezwaren aandacht geschonken. Wij zouden echter in dit verband willen wijzen op een ander zeer fundamenteel element in de theorie van GARDEIL, dat, ook volgens WALGRAVE, onmogelijk als een zienswijze van S. THOMAS kan aanvaard worden. Wanneer iets nl. met alle condities der verstaanbaarheid, dus als „actu intelligibilis”, in het verstand aanwezig is, dan is het *ipso facto* ook gekend. Welnu hoewel het eerste m.b.t. de ziel het geval is, is er vlg. GARDEIL toch geen actuele zelfkennis ten gevolge van de reeds vermelde inperking van de activiteit der ziel vanwege de stof. Dit is voor S. THOMAS onbestaanbaar. En het is juist op dit punt, dat WALGRAVE tot de scherpste formulering van zijn thesis komt en het, ook als leer van S. THOMAS, volkomen aannemelijk heeft gemaakt, dat de menselijke ziel niet zonder meer een verstandelijk kenobject is. De zuivere geestelijkheid wordt in de menselijke ziel „verduisterd” door het enige, dat haar tegengesteld is, de stof. Hoewel de ziel een onstoffelijke substantie is, is zij toch als „forma corporis” intrinsiek verbonden met de stof. Als zodanig is de ziel niet volstrekt identiek met zichzelf, door welke identiteit de zelfkennis formeel geconstitueerd wordt. Dit is precies de reden waarom de ziel op zichzelf niet steeds actueel kenbaar is voor zichzelf. De ziel is „pura potentia” in de orde der intelligibiliteit. De ziel kent derhalve strikt genomen, zichzelf niet „per seipsam” maar alleen in de daad. „In de geestelijke activiteit, die ofschoon objectief van de zintuigelijke wereld afhankelijk, subjectief nochtans niet uit het gemengd subject maar uit de geestelijke ziel emaneert, bereikt de ziel ofschoon in de accidentele orde, toch werkelijk het niveau der onstoffelijkheid en dus der intelligibiliteit”⁵⁸. Aldus ontsluit WALGRAVE de achtergrond van de thomistische thesis der z.g. *habituële zelfkennis* van de menselijke ziel: „Door de(ze) immanentie van het subject der toekomstige handeling in het geestelijk kenvermogen, is deze toekomstige activiteit zelf reeds in de wortel (radicaliter) bij datzelfde vermogen aanwezig. De habituele kennis is dus enkel een aanknopingspunt dat de toekomstige intuïtieve aanwezigheid der activiteit bij zichzelf fundeert. Intuïtief aanwezig

⁵⁷ Vgl. b.v. *La Structure*, dl. 2, p. 97, noot 1, waar Gardeil in het voorbijgaan I, 87, 1 naar zijn interpretatie van *De Ver.*, 10, 8 trekt. Zie ook *ibid.*, p. 101, noot 1: *Virtutem ut intelligatur* (uitdrukking van de *Summa*!) dénomme en effet l'intellect dans un état présent d'aptitude parfaite (virtus ultimum potentiae), à être l'objet d'une intelligence *actuelle* de lui-même, ce qui n'a lieu que lorsque l'intelligence a été actualisée par son acte. Intelligible en acte dénomme simplement l'intelligibilité ontologique, dite ici en acte, parce que, étant fondée sur une nature spirituelle, elle n'est pas intelligible en puissance comme les réalités matérielles. Cela ne signifie pas dépendant qu'elle soit, à proprement parler, un objet.

⁵⁸ J. H. Walgrave, a.c., p. 40.

in het geestelijk kenvermogen zal dan ook eigenlijk slechts de geestelijke activiteit zijn" ⁵⁹.

Deze thesis over de habituele zelfkennis van de menselijke ziel is — zoals ook WALGRAVE in het laatste deel van zijn studie ⁶⁰ heeft doen opmerken — zwaar van betekenis en centraal in de analyse van 's mensen verstandelijke kennis. Wij zouden haar thans in ander verband willen zien als het „pièce de résistance" van de theorie over het inwerkend verstand als „formeel licht" waarvan we boven de interpretatie nog hebben open gelaten.

Reeds meermalen is terloops gesuggereerd wat het geestelijke zijn is. Dit wordt kortweg wellicht nog het best uitgedrukt met het paradoxale: het geestelijke is méér dan het is, *anima est quodammodo omnia*. Het stoffelijke is formeel en individueel gedetermineerd en afgesloten tot zo-zijn en dit-zijn. Het geestelijke bezit daarentegen een openheid t.o.v. het andere als zodanig. Het bezielde zijn betekent werkelijk een identiteit. Nu zal men onmiddellijk kunnen opmerken, dat deze gedachte, strikt genomen, alleen kan voortgezet worden waar het gaat over de hoogste, geestelijke substantie, God. Alleen van God kan gezegd worden, dat Hij in Zijn volle, actuele Zichzelf-zijn ook het andere is. Voor geen enkel ander geestelijk wezen, ook niet voor de engelen, kan men dit staande houden. Nu zijn we ons terdege bewust van het grote gevaar, dat een schematische synthese van de geestelijke wezens in hiërarchische volgorde met zich meebrengt en in het hierna volgende moge blijken, dat wij ten volle met de *analogie* van het geestelijke wens rekening te houden. Toch zouden we willen vasthouden aan de gedachte van de *identiteit* als karakteristiek voor het geestelijke als zodanig. We kunnen dan echter veilig onze gedachten laten gaan over de eigen wijze waarop deze identiteit door de mens beleefd wordt, wel wetende, dat we daarmee het wezenlijk geestelijke in de mens benaderen zonder nochtans bepaalde tekorten te denken in hogere geestelijke zijnden.

Welnu deze „openheid op het andere" wordt door de mens beleefd in de *intentionaliteit*, waarin precies de twee constituerende aspecten van het geestelijke samenkomen: het „zijn-bij-zichzelf", dus het voor zichzelf „actu intelligibilis" zijn, en hetgeen we zojuist genoemd hebben de „openheid op het andere". Het ene hangt met het andere ten nauwste samen. Kennis *per seipsum* wil zeggen: voor zichzelf actueel kenbaar zijn, *species impressa* zijn voor zichzelf van zichzelf ⁶¹. Is hier plaats voor zuivere identiteit en een volmaakt „bij-zichzelf-zijn", dan is er ook sprake van een altijd

⁵⁹ Ibid., p. 44-45.

⁶⁰ V. — Synthèse: De eenheid der kennis, p. 48-59.

⁶¹ Vgl. Walgrave, a.c., p. 11 vv.

aanwezige, actuele kennis van zichzelf. Zo is het in God en de geschapen zuivere geesten⁶². Met het goddelijk Wezen zelf is daarenboven ook zijn kennis van het andere gegeven. In God, maat en oorzaak aller dingen, kan geen intentionaliteit gedacht worden; hier is de identiteit in de zuivere act van Gods kennen en zijn volmaakt verwezenlijkt. Bij de geschapen zuivere geesten is dit alreeds anders: hun geschapen wezen kan geen zuivere en volkomen act zijn en derhalve kan hier van een kennis van het andere, geconstitueerd door zuivere identiteit, geen sprake zijn. Terwijl echter de engel nog wel zichzelf als „actu intelligibilis” bezit en de kennis van zichzelf hier dus nog in zuivere identiteit tot stand komt, is ook dit voor de mens, zoals we reeds gezien hebben, uitgesloten: de menselijke ziel zonder meer is niet actueel kenbaar. Deze kenbaarheid ontstaat eerst in de activiteit van de ziel, d.w.z. de identiteit met zichzelf en met het andere, die de kennis constitueert, wordt beleefd in de accidentaliteit van de kendaad. Wij menen, dat hier het eigenlijke begrip van de intentionaliteit geraakt wordt⁶³. de kenner als zodanig eigent zich de act en de perfectie van het gekende toe, hoewel er geen (ontologische) identiteit is; kennen dus als een deficiente vorm van identiteit.

We kunnen thans wederom trachten aansluiting te vinden bij de theorie van het *intellectus agens* als „formeel licht”. Wij hebben vroeger kunnen vaststellen, dat dit wellicht de beste terminologie is voor het „*intellectus faciens actu intelligibilia*”. Welnu, de ziel, immanent in het kenvermogen, kan zich in haar activiteit opwerken tot een identiteit — eerst nu durven we de uitdrukking: „intentionele identiteit” bezigen — van kenner en gekende. Uit deze activiteit

⁶² Ibid, p 37 vv

⁶³ Nous appellerons donc *intentionnalité d'un être* la présence, dans cet être, d'une force ou d'une perfection (dans une métaphysique de l'acte, ces deux termes sont exactement synonymes, et signifient tous deux un principe d'activité) qui le dépasse et l'entraîne au delà de lui-même. Ce dépassement, cet entraînement, à son tour, demande à être précisé par la définition de la *présence intentionnelle*. Est intentionnellement présente à un être une perfection qui ne se confond point avec lui (sinon il y aurait présence par pure identité, au sens où Dieu est présent à soi-même), et qui n'est cependant pas radicalement distincte de lui (sinon la présence se réduirait à une pure contiguïté spatiale). Hayen, *L'intentionnalité*, p 18. Vgl. *ibid*, p 229. Dans le domaine de la conscience, au niveau du sens comme à celui de l'intelligence, nous avons remarqué une propriété analogue: la connaissance est essentiellement connaissance de quelque chose, le sujet connaissant se dépasse lui-même: il est à la fois soi-même et son objet. Cette propriété de la conscience, saint Thomas l'appelle, comme nous recommençons aujourd'hui de le faire, son *intentionnalité*. — Naar inhoud put dit werk van Andre Hayen dieper dan de lexicografische notities van H.-D. Simonin, O.P., *La notion d'„Intention” dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, in *RSPT*, XIX (1930), p 445-463.

resulteert derhalve niet slechts de actuele kenbaarheid van de ziel voor zichzelf maar ook de actuele kenbaarheid van het object: zelfkennis en intentionele kennis. Dit tweetal staat in zeer nauw verband met elkaar, niet alleen omdat, gelijk vroeger is vastgesteld, eerst in het moment van de op het object gerichte kennis de ziel het plan der zuivere onstoffelijkheid en dus der actuele kenbaarheid bereikt, maar ook, omdat het intellectuele kennen van het object juist bestaat in het „zich-eén-weten” met het object in de „wereld” van het „ik” en het andere. En met dit wereld-idee, als zodanig actueel in de huidige wijsbegeerte en phaenomenologie, zijn we tenslotte o.i. terecht gekomen bij het meest eigene van de door de mens geparticipeerde, geestelijke kenactiviteit. De gedachte zelf vinden we op vele plaatsen in het werk van S. THOMAS toegepast. Om dit nog te illustreren ontleen we enige suggesties aan de in meer dan een opzicht merkwaardige studie van BERNHARD WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* ⁶⁴.

WELTE gaat bij de bespreking van de opvatting van S. THOMAS bij voorkeur uit van diens commentaar op *De Anima* van ARISTOTELES. Hij hecht grote waarde aan het feit, dat de vraag naar het wezen van de menselijke ziel behandeld wordt in de beschouwing van het levende en bezelde als zodanig, uit welke wijze van behandeling de mens naar voren treedt als „in jeder Hinsicht eine ausgezeichnete „res animata”” ⁶⁵. Deze bijzondere plaats van de mens temidden van het levende wordt echter pas volledig duidelijk in een ander verband: als stoffelijk zijnde is de mens „quodammodo omnia”, welke intentionele identiteit het aanzijn geeft aan de kennis; *cognoscens in actu est cognitum in actu*. Het oorspronkelijke van de kennis ligt juist in deze eenheid van subject en object en, waar op grond van ongemotiveerde zorg voor de objectiviteit der kennis aan die eenheid getwijfeld wordt, wordt het wezen van de kennis aangetast ⁶⁶. Deze intentionele identiteit bepaalt het menselijke zijn als

⁶⁴ In Symposium (Freiburg in Br.), bnd II (1949), p 1-190. Vooral Zweiter Abschnitt, Transzendieren innerhalb der Anthropologie des hl Thomas von Aquin, p 71-178.

⁶⁵ Es geht primär um das Begreifen des Lebendigen überhaupt, der Ausgangspunkt ist die communissima ratio dessen, was überhaupt ‚Seele‘ im ganzen Bereich des Beseelten heissen kann. Die Behandlung der Frage im De-Anima-Kommentar *im ganzen* lässt wohl erkennen, dass darin ein ursprüngliches und vorzügliches Interesse an der Erhellung des Menschen waltet p 72.

⁶⁶ Solange freilich der Sinn des Begriffes Identität an der physischen und materiellen Identität ausschliesslich gemessen wird, muss jene geistige und intentionelle Identität, von der Thomas spricht, verborgen und missverstanden bleiben. Wo immer aber dann diese Identität aus einer kurzsichtigen Scheu vor ihren dialektischen Schwierigkeiten angetastet wird und Subjektivität und Objektivität

een geestelijk zijn : de mens *heeft* niet alleen een wereld, die tot hem komt en die hij ontmoeten kan ; de mens *is* zijn wereld. De mens is juist door de intentionaliteit naar zijn geestelijke beleving geheel in zijn wereld betrokken ⁶⁷.

Deze intentionaliteit, het eigene van de door de mens geparticipeerde geestelijkheid, vindt haar verwerkelijking in de levende activiteit van het *intellectus agens*. Hierdoor immers komt die „wereld” tot stand. „Intellectus facit actu intelligibilia”, zegt S. THOMAS. Dat betekent, dat de geest alles „belicht”, in het licht plaatst, openbaar maakt : „Das Offene, das Lichte, das Anwesende alles möglichen Seienden geht aus dem Geiste als seinem Ursprung hervor” ⁶⁸. Wat hiermee precies bedoeld wordt, komt zeer goed uit in een vergelijking van de verstandelijke en de zintuigelijke kennis. Ook deze laatste manifesteert en maakt iets openbaar, doch in tegenstelling met de intelligibiliteit, draagt het zintuigelijk aanwezige een wezenlijke negativiteit met zich mee : het is wel aanwezig, doch het blijft vreemd, men kan er niet over oordelen : het blijft als zijnde voor ons gesloten. De zintuigelijke kennis is daarom slechts een schaduw van de verstandelijke kennis : *sensus est quaedam deficiens participatio intellectus* ⁶⁹. In de geestelijke, verstandelijke kennis daarentegen wordt het zijnde *als* zijnde openbaar. Men kan erover oordelen, want hierbij is juist verondersteld, dat het zijn als zodanig gekend wordt ⁷⁰.

Hoe kan men nu begrijpen, dat deze „openheid” van het zijnde te danken is aan het *intellectus agens*? „In der Helle des Geistes aber kommt alles Seiende „zu sich”, d.h. es kommt, indem es „zu mir” kommt, zu *seinem Sein*. Dass es ist und *was* es ist, sein Sein also tritt aktuell hervor in absolute Unterscheidung gegen sein Nichtsein ; sein Sein kommt zwar freilich nicht ihm, wohl aber mir „zum Bewusstsein” und ist damit als „Sein” aktuell” ⁷¹. Dit „tot

primär auseinandergerissen werden, um etwa sekundär dann wieder durch eine Erkenntnistheorie äusserlicher Art oder ähnliches zusammengestückt zu werden, da wird das Wesen der Erkenntnis in der Wurzel angetastet und zerstört. Das Ursprüngliche liegt in der Einheit, aus der erst die Möglichkeit der Scheidung erwächst. p. 78.

⁶⁷ In dieser Identität spricht sich der Bereich, in welchem sich menschliches Sein vollzieht, am ursprünglichsten und am schärfsten aus : der Mensch *hat* nicht nur eine „Welt” als zu ihn „hin zukommende”, sondern der Mensch *ist* (auf eine „gewisse”, nämlich die intentionale Weise) seine Welt. Die Wesensbezogenheit, welch die Akte des Menschen mit seinen Objekten seinsmässig verbindet, kann nicht schärfer gefasst werden als in der so gekennzeichneten intentionalen Identität. Nur weil der Mensch seine Welt „ist”, kann er auch seine Welt „haben” und sich mit ihr auseinandersetzen. Modern formuliert : sein Sein ist Welt-dasein, anima est quodammodo omnia. p. 79.

⁶⁸ Welte, l.c., p. 84. ⁶⁹ I, 77, 7. Vgl. De Ver., 1, 9. ⁷⁰ Welte, l.c., p. 85.

⁷¹ Ibid.

mij" komen van het object is juist de wording van die intentionele identiteit, het zich één weten en tezamen een „wereld" zijn, waarin „ik" en het andere duidelijk en openbaar zijn — dat is het „*facere actu intelligibilia*", de activiteit van het *lumen intellectus agentis*.

De geest, ook de menselijke geest dus, is datgene waarin alle zijnden „tot zichzelf" kunnen komen in het bewustzijn. Doch — gegeven dit algemene actualiteitsaspect van de menselijke geest (*intellectus agens*) — is het voor de mens toch noodzakelijk, het zijnde tegemoet te treden. Wezenlijk voor het menselijk verstand is een *passief*, ontvangend aspect. De menselijke geest immers is geen eerste oorsprong en oorzaak. Het zijn is vòòr hem gegeven. Het oneindige verschil met de goddelijke Geest ligt juist hierin, dat het goddelijk wezen de „*actus totius entis*" is en in Zijn licht alles in het zijn treedt. In het licht van de menselijke geest is slechts de mogelijkheid gegeven, dat het zijnde als zijnde openbaar wordt, doch dit licht is slechts een „*quo*"⁷². Dit volstrekt potentiële aspect (*intellectus possibilis*) van de menselijke geest bepaalt de wezenlijke functie van de zintuigelijkheid. Was de menselijke geest geheel op zichzelf aangewezen, dan zou de mens in het bewustzijn niet „tot zichzelf" kunnen komen en als zijnde openbaar worden: het verstand is uit zichzelf *tabula rasa*. „*Er ist nur intellectus als bei-sich-weilende Geistigkeit, wenn er zugleich auch noch anderes als intellectus ist und aus diesem anderen Bereich das Etwas seines Denkens empfängt, an dem allein er zu sich kommen und mithin als Geist sein kann*"⁷³. Dit verwijst naar de wezensstructuur van ziel en lichaam en vandaaruit brengt dit een structuur in de „wereld" van de mens, welke structuur van oudsher uitgedrukt is in de leer over het object van het menselijk verstand. De mens kan derhalve niets, ook zichzelf niet, kennen zonder de zintuigelijkheid. Mocht men aanvankelijk menen, dat concepties als deze van WELTE, die we in haar algemene vorm tot de onze zouden willen maken, minstens het gevaar lopen, tenonder te gaan aan een eenzijdig en overdreven spiritualisme, dan zal de functie, toegekend aan de zintuigelijkheid en daarmee aan de totale lichamelijkeid ook binnen de gedachte van de intentionaliteit, die aanvankelijke mening zeker moeten loochenstraffen.

Artikel II

Het geloofslicht en de openbaring

Na de voorgaande uiteenzettingen, die, op zich genomen, van vrij uiteenlopende aard waren, willen we in dit laatste artikel een meer samenhangende beschouwing geven over het geloofslicht zelf.

⁷² I, 88, 3, ad 1. ⁷³ Welte, l.c., p. 90.

O.i. zijn we thans in staat, met een terugblik op wat we zouden kunnen noemen de „status quaestionis” van het eerste hoofdstuk en met gebruikmaking van hetgeen in het tweede en derde hoofdstuk behandeld is, een denkrichting te suggereren, die wellicht de mogelijkheid opent, een uitweg te vinden in verschillende aporieën, ontstaan bij de lezing van de uitgebreide literatuur inzake de geloofstheologie. Na het voorgaande artikel zal het overigens niet zo moeilijk zijn, reeds nu te vermoeden, in welke richting deze suggestie wijzen zal.

De licht-analogie, door vele auteurs vooral in navolging van S. THOMAS gebruikt bij de geloofsbehandeling, deelt klaarblijkelijk in de onduidelijkheid en de vaagheid, die het gevolg zijn van de „abrupte” interpretatie van het verstandslicht als de subjectieve oorzaak van de natuurlijke kennis. De voorstanders van de z.g. „Analysis-theologie” maar ook vele anderen, die zeker niet hiertoe gerekend mogen worden, hebben het geloofslicht slechts *zijdelings* ter sprake gebracht. Bij velen is de gedachte aan de parallel tussen beide „kenlichten” op de achtergrond geraakt, zodat deze weinig of geen invloed gehad heeft op hun beschouwingen. Ze hebben van deze parallel alleen dit vastgehouden, dat het hier gaat over de subjectieve oorzaak (*causa ex parte subjecti*) van een kendaad. Dienovereenkomstig volgt dan heel vaak een vrij onafhankelijke en met name een affectieve interpretatie van het geloofslicht. Bij anderen weer komt het eigen karakter van de *geloofskennis* in gevaar.

Nu constateerden we bij S. THOMAS een geloofsbehandeling, waarbij het licht-idee een bevoorrechte plaats krijgt, doch die daarbij geen gelegenheid biedt, de eigenlijke geloofsgenade in meer affectieve zin te verstaan. S. THOMAS heeft vooral de subjectivering van de deugden in het algemeen en dienovereenkomstig van het geloof in het bijzonder in een bepaald vermogen als een leidend beginsel vooropgezet. De perfectie, die de *geloofshabitus* aan het verstand geeft, vervolmaakt derhalve het verstand als verstand. Deze habituele vervolmaking wordt opgevat als een *licht*. Daarnaast schonk S. THOMAS volle aandacht aan het eigen karakter van de *geloofskennis* en hierop steunt volgens hem dan ook de specifieke rol, die de wil speelt in de geloofsdaad. Met deze algemene gegevens voor ons meenden we tot de volgende conclusie te mogen komen: ofschoon het vaststaat, dat S. THOMAS zeer beslist een voluntarisme inzake het geloof afwijst, zegt hij toch niets, dat in strijd komt met deze afwijzing, wanneer hij vrij constant de uitdrukking bezigt: het geloofslicht beweegt „*magis per viam voluntatis*”. Dit betekent nl., dat de *geloofshabitus* (dit wordt precies beoogd met de term *geloofslicht*!) het verstand op een dergelijke wijze vervolmaakt, dat

de wil in de aldus belichte waarheid een voorwerp vindt voor zijn door de genade verheven en gestimuleerde dynamiek. Zo komt de wil er toe, het verstand te bewegen tot aanvaarding. In het geloofslicht zelf moet derhalve een affectieve noot besloten liggen, d.w.z. er moet hier een motief voor de wil liggen.

Na dit in het tweede hoofdstuk behandelde rijzen er verschillende vragen. Vooreerst een kwestie, die meer het „causale” aspect van het geloof als zodanig betreft. Geloven veronderstelt nl. in zijn meest algemene structuur een „spreker”, een getuigenis, in wien of aan wat men zijn vertrouwen schenkt zonder tot een inzichtelijke kennis van de betuigde waarheid te kunnen komen of althans in feite daartoe te geraken. „Licht” nu als kenoorzaak schijnt juist niet te passen in deze algemene structuur, tenzij men zou kunnen waar maken, dat de gever van een eigensoortig licht (i.c. het geloofslicht, dat niet tot inzicht leidt) inderdaad als een „spreker” kan opgevat worden. Deze verhouding nu van „spreken” en „verlichten” vormde de inhoud van het derde hoofdstuk, waarvan de conclusie was, dat bij S. THOMAS meer dan één analogie valt aan te wijzen, op grond waarvan men op het plan van het kenlicht en de verlichting kan denken aan een „spreken”. Ja zelfs moet gezegd worden, dat, strikt genomen, er alleen van een verlichting sprake is, wanneer God kennis veroorzaakt, anderen iets bekend maakt.

Er rest ons nu nog de vraag, hoe in het bijzonder God als Degene, Die het geloofslicht instort, toch de Zich Openbarende God is, op Wiens gezag we de geopenbaarde Waarheden aanvaardden. Deze kwestie heeft op velerlei bijzonderheden van de eigen psychologie van het geloof betrekking. Vandaar ook dat wij in het eerste artikel van dit laatste hoofdstuk getracht hebben, te komen tot een nadere bepaling van het verstandelijke kenlicht als zodanig. We hebben immers reeds gezien, hoe bij de geloofsbehandeling vaak een vrij onevenwichtige situatie werd geschapen, doordat men in een eenzijdig „objectivistische” beschouwingwijze weinig of geen aandacht schonk aan het psychologisch subject van het geloof en aldus tot een foutieve probleemstelling kwam. De oorzaak daarvan ligt voor een groot deel in het feit, dat men te weinig aandacht heeft geschonken aan de eigen aard van het natuurlijke verstandslicht. In het voorgaande artikel hebben we gewezen op dit tekort van een vrij traditionele kennistheorie om vervolgens een positieve beschrijving van het verstandslicht en zijn activiteit te geven. We zouden dit thans als volgt kunnen samenvatten: het geestelijke als *act* kent zichzelf, is *licht* voor zichzelf. Is dit de actualiteit van een zuivere en volmaakte act zoals bij God, dan is er sprake van een volmaakt-actuele kennis van zichzelf en in zichzelf van al het andere. Bij de menselijke ziel is niet alleen geen sprake van een

zuivere en volmaakte act maar de menselijke ziel draagt daarenboven als gevolg van haar innerlijke verhouding tot het lichaam zelfs een wezenlijke potentialiteit in zich. Dientengevolge kent de menselijke geest niet alleen het andere niet in zijn eigen wezen, maar hij kent zo ook zichzelf niet, aangezien immers alleen het actuele kenbaar is. Men kan derhalve bij de mens slechts spreken van de kennis van zichzelf „per essentiam”, inzover de menselijke geest *in staat is*, in de (bijkomstige) actualiteit van de kendaad het andere en zichzelf te kennen. Met enige voorzichtigheid mogen we derhalve zeggen, dat zoals de volmaakte geestelijkheid zelf onmiddellijk licht is voor zichzelf en al het andere, zo ook de zeer onvolmaakte geestelijkheid van de mens licht is voor zichzelf en het andere in en door de actuele kennis van het andere. De volmaakte identiteit en immanentie van God vindt in de mens slechts een verre en onvolkomen schaduw inzover de menselijke geest in de intentionele kennis pas volledig actueel kan worden en tot zichzelf komen. Deze deficiente vorm van identiteit, de intentionaliteit, maakt de eigen „modus” uit van het menselijk-geestelijke. Het menselijk verstandslicht is wezenlijk „wereld-bewustzijn”, d.w.z. bewustzijn van een (deficiente) eenheid en identiteit van het „ik” en het „andere”⁷⁴. Het komt ons nu voor, dat deze wezenstrekken van het verstandslicht noodzakelijk geobserveerd moeten worden, wil de analogie van het gelooflicht werkelijk zin hebben.

Men scheidt tegenstellingen, die er waarschijnlijk niet zijn tenzij aan de oppervlakte der dingen, wanneer men meent een onderscheid te moeten maken tussen een „analytische”, „abstracte” beschouwingwijze van het geloof, die de hetzij objectieve hetzij subjectieve opbouwende elementen van de geloofskennis tracht af te zonderen, en een „synthetische”, „concrete” beschouwingwijze, die het geloof in de concrete, psychologische realiteit van de gelovige tracht te benaderen. Dit onderscheid van JEAN MOUROUX⁷⁵ kan steun vinden in de geschiedenis van de geloofstheologie. We kunnen niet ontkennen, dat vele schrijvers volop aanleiding gegeven hebben tot een dergelijke opmerking; doch het is al niet meer de eerste keer, dat wij de aandacht vestigen op bepaalde eenzijdigheden en tekorten van de door MOUROUX „analytisch” genoemde tractaten over het geloof. En het wil ons voorkomen, dat door het opheffen van deze eenzijdigheden en tekorten — een z.g. objectivistische methode of een tekort aan aandacht voor het psychologische subject

⁷⁴ We doen in deze zeer globale beschouwingen geen poging, dit „andere” nader te beschrijven en te ontleden.

⁷⁵ Jean Mouroux, Structure „personnelle” de la Foi, in: R.S.R., XXIX (1939), p. 59-107 (vgl. p. 59).

— men in een situatie komt, waarin we niet meer *twee* beschouwingwijzen en methoden behoeven te onderscheiden, omdat de van beide zijden aangebrachte gegevens homogeen verwerkt kunnen worden in één synthese.

In het voorgaande hebben we getracht, in grote lijnen aan te geven, hoe een meer „analytische” beschouwing van de kennis in het algemeen — en S. THOMAS’ beschouwingwijze zou dan toch wel analytisch moeten genoemd worden! — uitmondt in een meer concrete en, zo men wil, existentiële beschouwingwijze. Dit zal ook gelden voor het geloof. Vanzelfsprekend kan dit alles alleen in een volledige en directe theologische behandeling van het geloof op bevredigende wijze uitgewerkt worden. Aan iets dergelijks kan hier natuurlijk niet gedacht worden. We bedoelden slechts, aan de hand van enige litteratuur bepaalde tekorten te signaleren en, na te hebben vastgesteld, wat daarvan de oorzaak is, willen we thans wijzen op de voornaamste algemene trekken ook van een geloofsbehandeling, die op alleszins bevredigende wijze de thomistische inspiratie wil blijven volgen. In ieder geval moeten we echter op twee vragen in het bijzonder een meer uitvoerig antwoord geven, willen we tenslotte toch niet de synthese van de resp. gegevens van een meer „analytische” en een meer tot het „concreet-persoonlijke” neigende beschouwing vrijwel geheel in het duister laten.

Het zal goed zijn, deze vragen zo onbevangen mogelijk te formuleren. Wanneer het geloofslicht wezenlijk een gemeenschap schept tussen God en de gelovige mens, een geheel persoonlijke ontmoeting teweeg brengt, hoe zal men dan de juiste plaats bepalen en handhaven van de objectieve geloofs-*waarheden* en het bij een dergelijke „personalistische” opvatting van het geloof werkelijk niet denkbeeldige gevaar vermijden, te vervallen in een a-dogmatische interpretatie?

De kerkelijke leer heeft altijd sterk de nadruk gelegd op het geloof als de aanvaarding van de door God bekend gemaakte bovennatuurlijke waarheden. Dit brengt ons meteen bij de tweede, hiermee zeer nauw samenhangende vraag: hoe handhaaft men de formele kerkelijke uitspraken inzake het Gezag van de Openbarende God als het „formele object” van het bovennatuurlijke geloof?

Terecht mag men zeggen, dat heel vaak het intellectuele karakter van het geloof overbenadrukt is. Het geloof is méér dan het op gezag aannemen van waarheden. Volstaat het echter, te zeggen, dat het in het geloof niet gaat om abstracte waarheden doch om de subsistente Eeuwige Waarheid, het hoogste persoonlijke Zijn, terwijl de geformuleerde dogmata dan de middelen zijn, die ons nader brengen tot deze persoonlijke God? Het is wel waar, dat men met een dergelijke algemene formule, zo ze althans geobser-

veerd wordt, nog niet toe is aan een a-dogmatische opvatting zoals b.v. EMIL BRUNNER deze stelt tegenover het z.g. katholieke geloofs-begrip en dat der protestantse orthodoxie⁷⁶. Thans echter zouden we naar aanleiding van de bovenstaande formule, die toch wel als de korte weergave kan beschouwd worden van de zienswijze, die JEAN MOUROUX in het reeds geciteerde artikel voorstaat, willen opmerken, dat ze op zichzelf naar ons gevoelen niet voldoende recht doet aan de Kerkleer⁷⁷. Ze geeft wel een plaats aan de dogmatische waarheden in de organische werkelijkheid van de gelovende mens, doch ze stelt die geheel persoonlijke ontmoeting tussen God en mens, het eigene van het geloof derhalve, te veel *boven* de sfeer van de aanvaarding van de geloofswaarheden, inzover deze laatsten slechts *middelen* genoemd worden. O.i. kan dit wijzen op een te sterke devaluatie van het z.g. intellectuele aspect van het geloof. Doch wij menen ook, dat een dergelijke zeer ernstige kritiek zich meer betreft op de wijze van uitdrukken dan wel op b.v. de zakelijke inhoud zelf van het onderhavige artikel van MOUROUX. Hieruit blijkt nl. wel, dat de aanvaarding van de dogmatische waarheden toch méér is dan alleen maar middel tot die bovennatuurlijke gemeenschap met God. Ze is voor de gelovige mens juist de gemeenschapsvorm zelf tussen hem en God.

In deze studie over de „*Structure „personnelle” de la Foi*”⁷⁸ heeft MOUROUX in het kort een aantal notities gegeven betreffende enkele aspecten van het geloof, volgens welke het persoonlijk karakter ervan op een bijzonder sprekende wijze naar voren treedt. Hij behandelt achtereenvolgens het voorwerp en doel van het geloof, het geloof als de zeer persoonlijke Boodschap van God, die

⁷⁶ Wij verwijzen hier naar de vrij uitvoerige studie van Lorenz Volken, M.S., *Der Glaube als Personsbegegnung. Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners*, in: D.Th. (Fr.), bnd. 24 (1946), p. 80-98; 167-208; 249-287. Id., *Der Glaube bei Emil Brunner*, (Stud. Frib., N.F. hfst. I) Freiburg 1947. Vgl. W. H. van de Pol, *Wegen tot Geloof, Roermond-Maaseik 1952*, vooral hoofdst. IV en V.

⁷⁷ Vgl. b.v.: Plus qu'en toute autre connaissance, par suite, le matériel intelligible dont use la foi — images, concepts, articles du Credo — n'est pas, en rigueur, l'objet même de la foi: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*. Tout cela est un moyen d'atteindre l'objet lumineux, caché à notre regard, l'objet simple morcelé en énonciables. À travers tout cela, qui ne permet qu'une possession commençante, l'esprit tend à la possession pleine. La perception de foi est, si l'on peut dire, une perception dynamique — perceptio tendens — et c'est ce mouvement même — d'adhésion, d'affirmation, de désir — qui définit l'attitude spirituelle du croyant. Toutes les „images”, toutes les réalités créées dont use la foi, sont pour elle des moyens de tendre à l'objet unique... À travers mes affirmations rationnelles je cherche — et je tiens — l'être; à travers l'affirmation de foi, je cherche — et je tiens — la Personne Béatifiante. Mouroux, a.c., p. 62.

⁷⁸ Zie noot 75. Deze studie is ook zelfstandig uitgegeven: *Je Crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Parijs 1949.

door de mens ook als een zodanig getuigenis van Godswege wordt ontvangen, een uitnodiging tot de voltooiing van zijn meest persoonlijke roeping. Aangezien het niet de bedoeling van MOUROUX is, „analytisch” te werk te gaan, en hij het geloof bij voorkeur wil zien als een concreet-existentiële houding, een „ensemble des relations personnelles”⁷⁹, mag men zijn wijze van uitdrukken ook geenszins volgens die z.g. analytische methode verstaan en beoordelen. Alleen dan bestaat er kans, dat men begrijpt, hoe hij b.v. een uiteenzetting over voorwerp en doel van het geloof kan besluiten met de woorden: „Encore une fois, il n’y a pas ici de données séparables. L’objet de la foi est tout ensemble vérité et béatitude. Plus exactement, il est l’Être Personnel qui est à la fois vérité et béatitude. Et c’est pourquoi l’acte de foi est une affirmation et un amour, un amour qui recherche une Personne, et qui l’affirme pour la posséder”⁸⁰. Daarom ook komt zijn eigenlijke visie eerst duidelijk naar voren, wanneer hij het thema „credere Deo”, God als de getuige van mijn geloof, behandelt⁸¹. Het eigenlijke getuigenis van Godswege is de innerlijke roeping, de genade: God bereidt de mens voor, voert hem langs velerlei, vaak zeer persoonlijke wegen, maar Hij voltooit ook waartoe Hij uitnodigde: „Trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum...”⁸². En deze genadevolle werkzaamheid van God is „personnelle et personnalissante: Personnelle, parce qu’adressée à telle âme en sa différence propre; personnalissante, parce que destinée à lui faire réaliser sa vocation unique”⁸³. Doch ook in de verkondiging en bij de tekenen en wonderen, waarmee God Zijn Boodschap door Christus en de Kerk bevestigt, treedt dit persoonlijk aspect op de voorgrond⁸⁴. Tenslotte ziet MOUROUX in het voorwerp van het geloof, in meer materiële zin, — christologisch en daarom ook trinitarisch — een bevestiging van de persoonlijke structuur van het geloof⁸⁵.

Desondanks zou men, op dit punt van zijn beschouwingen aangekomen, wellicht toch nog geneigd zijn, de vraag te herhalen of men nog wel goed doet met te spreken over een *voorwerp* van het geloof. Is dit geen woordenspel, aangezien men niet gelooft in de waarheid van Christus en Diens werk: men ontmoet Hem en volgt Hem. Is dit volgens de bedoelingen van MOUROUX niet precies het wezen van het geloof, terwijl de kennis omtrent de Persoon van Christus en de aard van Zijn werk slechts in functie daarvan staat?

Met deze overigens al te grove voorstelling van zaken zou men echter de opvatting van MOUROUX volkomen verkeerd verstaan.

⁷⁹ Een uitdrukking van Mouroux. ⁸⁰ Mouroux, a.c., p. 63.

⁸¹ Ibid., p. 63 vv. ⁸² S. Thomas, In Joa., VI, lect. 5, 3.

⁸³ Mouroux, a.c., p. 65. ⁸⁴ Ibid., p. 66 vv. ⁸⁵ Ibid., p. 72 vv.

Wanneer het wezen van het geloof een „rencontre de deux personnes” is, dan betekent dit, dat hier de persoon als geestelijke eenheid in het spel is. Het verstand en de wil werken er niet *als twee vermogens*. Er is een kennis mogelijk, waarbij de wil een weliswaar onmisbare, maar in ieder geval toch niet-wezenlijke rol speelt. Maar een geloofskennis in die zin is niet bestaanbaar, omdat verstand en wil verankerd liggen in de geestelijke eenheid van de persoon en deze precies als persoon gelovige is: „Amour et connaissance, en cet acte, (sont) *indissociables*: ils le sont parce que l’un et l’autre sont les activités de la personne et qu’ici la personne humaine se donne à son Dieu... et c’est cette unité même qui est en jeu, devant la foi, pour s’achever en se donnant ou se mutiler en se refusant”⁸⁶. En alleen in het licht van deze geestelijke eenheid kan men verstaan, hoe S. THOMAS het aangedurfd heeft, paradoxale uitdrukkingen te gebruiken als: „Per fidem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat”⁸⁷. Zoiets kon een aan de meest formele onderscheidingen verknochte Middeleeuwse denker alleen maar neerschrijven, omdat hij zich bewust was, in het geloof méér te moeten zien dan alleen maar een eigensoortige daad van het verstand. De vraag naar het subject van het geloof wordt door S. THOMAS niet beantwoord met een keuze tussen één van de twee: verstand of wil, en evenmin met de vaagheid van een tweeslachtig woord⁸⁸, doch met de sindsdien veelbesproken formule: het speculatieve verstand, onderworpen aan het bevel van de wil. En men observeer wel, dat het nooit voldoende kan zijn, dit bevel en deze tussenkomst van de wil alleen maar in verband te brengen met de geloofs-*daad*; dit is uitdrukkelijk niet de bedoeling van S. THOMAS. Het gaat om een houding, een *habitus*, en hierbij zijn verstand en wil betrokken, ja zelfs vormen zij als zodanig een eenheid. En dit kan alleen omdat het geloof dieper ligt dan het niveau van de specifiek en numeriek onderscheiden vermogens van verstand en wil. Het geloof is een houding van de menselijke persoon, een overgave, waarin deze geheel betrokken is, en uit die éne werkelijkheid van deze persoonlijke houding treden kennis en liefde, die dit geloof opbouwen⁸⁹.

⁸⁶ p. 77. ⁸⁷ S. Thomas, I-II, 62, 4.

⁸⁸ Men denke b.v. aan de uitdrukking „intellectus affectivus”. Zie boven, hoofdst. II, art. 2, noot 37.

⁸⁹ La connaissance et l’amour ne sont pas, dans la foi, des réalités qui se rejoignent du dehors; mais des forces qui s’entraînent du dedans, parce qu’elles traduisent un élan plus profond qu’elles-mêmes. Elles trouvent leur unité dans l’acte de foi, parce que cet acte lui-même traduit le mouvement d’une intériorité personnelle, d’une unité concrète et subsistante. L’acte de foi est le don d’une personne créée à l’Être personnel Incréé, et c’est pourquoi il est connaissance engendrée par un amour. Il ne faut donc pas chercher l’unité de cet acte au plan

Men kan zich dan ook afvragen of de bezorgdheid voor het z.g. intellectuele aspect van het geloof wel geheel ter zake is. Want de „persoonlijke” structuur van het geloof wortelt dieper dan het plan, waarop het gevaar van overdreven intellectualisme enerzijds en irrationalisme anderzijds dreigt of althans mogelijk is⁹⁰.

Menig apologetisch tractaat zal er veel bij kunnen winnen, wanneer het nota neemt van de bladzijden, die MOURoux geschreven heeft om de grote lijnen aan te geven van een antwoord op de rationalistische opwerping, dat de kennis op grond van een getuigenis, het geloof dus in zijn algemene vorm, toch de laagste vorm van kennis is. Men zal op een dergelijke tegenwerping, erudiet belegd met psychologische en psychiatrische uitkomsten, nooit een volstrekt bevredigend antwoord kunnen geven, wanneer men op hetzelfde rationalistische niveau blijft staan: het eenzame kenvermogen staat nu eenmaal zwakker, wanneer het zijn overtuiging moet „ontlenen” aan een ander dan wanneer het die overtuiging gewonnen heeft uit eigen werkzaamheid. Maar geheel anders staan de zaken, als het verstand geïntegreerd wordt in de persoonlijkheid. Niet alleen bereikt men langs die weg een aanzienlijk grotere begrijpelijkheid van de intellectuele kennis en is men wellicht in staat, dieper door te stoten naar het wezenlijke ervan, maar er openbaart zich zo ook een veel menselijkere norm ter waardering b.v. van het geloof. Men kan met behulp van een dergelijk steeds meer erkend „critère de totalité” een zelfs pathologisch geloof onderscheiden van een geloof, waarbij de hoogste geestelijke waarden van de menselijke persoonlijkheid aangesproken worden⁹¹.

Het voorgaande brengt ons er toe, nog eenmaal te reflecteren op een bepaalde gedachte van R. AUBERT⁹². Deze signaleert in de moderne geloofsbehandeling eveneens het streven, het Godsgeloof in het algemeen te zien als een overgave aan God, de heiligste en hoogste Waarheid en Waarde, de meest beminnenswaardige Persoon, die ons tegemoet treedt, en het christelijk geloof in het bijzonder als een veel-omvattende zielehouding tegenover de levende

de la connaissance et de l'amour ; il faut la chercher plus profond, là où la connaissance et l'amour ne font qu'un, dans l'élan spirituel de la personne même. Mouroux, a.c., p. 78-79.

⁹⁰ Vgl. *ibid.*, p. 87.

⁹¹ *Actes qui personnalisent, actes qui dépersonnalisent*, telle est donc la discrimination qui s'impose. Or, l'acte de foi, pris comme totalité concrète, est le type même des actes qui exigent et accroissent la valeur de l'être spirituel. Il est l'acte qui achève la personne créée, par son libre don à la Personne infaillible et béatifiante. . . *Sani sint in fide* ; la foi comporte en fait une santé de la personne qui suffit à détruire la confusion hâtive et grossière du rationalisme. *Ibid.*, p. 90.

⁹² R. Aubert, *Le Problème de l'Acte de Foi*, III^{me} Partie, chap. II, art. 1: La Foi, attitude de l'âme ou assentiment de l'esprit, p. 691-703 (2^e ed.).

God en de persoon van Christus. Geloof als een dergelijke zielehouding omvat „dans un complexe psychologique des actes de l'intelligence, de la volonté et du sentiment, qu'une analyse logique peut bien distinguer, mais qu'il est impossible de ramener à une succession chronologique de moments nettement différenciés”⁹³. AUBERT ziet nu het verschil tussen de traditionele geloofstheologie en de moderne psychologie hierin, dat men in het eerste geval het intellectuele aspect van die zielehouding afzonderlijk bestudeert als de theologische deugd van geloof, terwijl de moderne psychologie de naam geloof bij voorkeur wil bewaren voor die totale realiteit⁹⁴. Ook al staat AUBERT dan zeer sympathiek t.o.v. deze moderne voorkeur, wij geloven toch, dat hij inderdaad tegenstellingen aanvaardt waar ze niet behoeven te bestaan en die als zodanig dan ook remmend werken op de pogingen om de „*notion définie par les traités scolastiques et par le concile du Vatican*” uit te werken en te verantwoorden.

Het gaat er in de theologie niet primair om, rekening te houden met en eventueel tegemoet te komen aan eigentijdse stromingen en strevingen. Wij geloven dat één der voornaamste functies van de groei en de ontwikkeling in de theologie is de verdieping en verrijking van het gegevene. Natuurlijk zullen we niet ontkennen, dat er een enorm verschil is in methode en belangstellingssfeer tussen de Middeleeuwse theologie en b.v. wat er in onze dagen groeiende is. En zo zijn we AUBERT dan ook werkelijk zeer veel dank verschuldigd voor zijn scherpzinnige ontleding van de probleemverschuiving in de geloofstheologie⁹⁵. Maar — en we mogen hier verwijzen naar de enkele aantekeningen, die we boven in de „Nota” bij Hoofdstuk I, artikel 4 gemaakt hebben — een theologie, die vanuit een later stadium een absolute kritiek geeft op een eerder, loopt in ieder geval gevaar, de zeer grote en vaak onmisbare waarde van de ontwikkeling voor de theologie te miskennen. Het zij verre van ons, dit zonder meer en op alle punten van toepassing te achten op het werk van AUBERT. Geeft ook hij immers niet duidelijk te kennen, dat de moderne belangstelling voor de „concreet-existentiële” houding alleen maar winst kan betekenen, gezien de vanzelfsprekend beperkte visie van de gangbare, analytische en abstracte

⁹³ p. 692.

⁹⁴ La théologie classique, fidèle à la méthode scolastique, qui série les concepts, a étudié dans cet ensemble, sous le nom de *foi théologique*, l'aspect intellectuel. La psychologie moderne, au contraire, qui décrit des actes concrets, se montre rétive à ces classifications, qui lui paraissent étrangères à la vie, et préfère réserver le nom de foi à l'attitude globale par laquelle l'homme adhère au christianisme. Aubert, l.c., p. 692-693.

⁹⁵ Ibid., III^{me} Partie, chap. I: Problématique médiévale et Problématique moderne, p. 648 vv.

geloofsbehandeling? ⁹⁶. Ons bezwaar is echter, dat AUBERT op dit punt niet doortastend genoeg is. We kunnen niet ontkomen aan de indruk, dat hij de winst beperkt tot de peripherie van het geloofstractaat, en de mogelijkheid, dat de moderne geestesrichting de inzet zou betekenen van een diepere theologische bezinning op het wezenlijke van de geloofsgenade, niet in zijn beschouwingen wenst op te nemen. Aldus menen we ook zijn houding t.o.v. de zesde zitting van het Concilie van Trente te moeten verklaren. Bij de behandeling van de Kerkleer over het geloof heeft AUBERT opgemerkt, dat de beschrijving, die de Vaders van Trente gaven van het geloof, weliswaar alle wezenlijke elementen bevat, maar toch *slechts* het geloof betreft *inzover* dit een functie heeft in het proces der rechtvaardigmaking, zodat dienovereenkomstig het Vaticanum toch de voorkeur verdient ⁹⁷. Dat hij dan later toch de Trentse behandeling als van groot belang naar voren brengt, komt o.i. alleen hiervandaan, dat hij deze stof hoogst actueel acht gezien de moderne belangstellingssfeer (apologetisch en psychologisch).

De opmerkingen van AUBERT betreffende de visie van J. MOUROUX kan o.i. deze diagnose alleen nog maar bevestigen. Het heeft hem klaarblijkelijk verbaasd, dat MOUROUX in zijn boven besproken artikel zo vaak naar teksten van S. THOMAS verwijst, terwijl deze laatste hiertoe op zijn minst geen aanleiding geeft ⁹⁸. Dat de onmiddellijk volgende regels voor AUBERT niet in tegenspraak zijn met deze verwondering, wijst er op, dat die „prolongement de ses thèses essentielles dans le sens plus concret que réclament nos contemporains” naar het gevoelen van AUBERT toch

⁹⁶ Il est difficile, me semble-t-il, de ne pas tenir compte de ce sens plus large, actuellement très répandu, du mot foi... Une théologie complète de la foi, pour répondre aux aspirations des esprits contemporains, devrait s'adapter à cette évolution et rapprocher davantage l'étude de l'acte de foi de certains éléments du traité de la justification. Aubert, l.c., p. 692.

⁹⁷ Concernant la nature de cette foi salutaire, le Concile (du Vatican) expose la foi de l'Eglise et en donnant une définition officielle, qui reprend la plupart des éléments de la description de l'acte de foi donnée par le concile de Trente. Les différences avec la définition tridentine viennent de ce qu'il s'agit ici de la foi en général et pas seulement de l'acte qui prépare à la justification. Aubert, l.c., p. 160. Vgl. *ibid.*, noot 15.

⁹⁸ Je reprocherais même à l'auteur de chercher à voiler cette nouveauté en appuyant de textes de S. Thomas chacune de ses affirmations, alors que, en réalité, l'effort de S. Thomas, logique dans la perspective philosophique, de son temps, semble avoir au contraire tendu à dépersonnaliser autant que possible l'acte de foi et à en souligner les aspects universels. Il est vrai que le fait que M. Mouroux ait pu trouver tant de textes pour illustrer son exposé montre que le traité thomiste de la foi, parce qu'il est très proche encore de l'Écriture et des Pères et aussi de la psychologie religieuse, est tout naturellement ouvert à un prolongement de ses thèses essentielles dans le sens plus concret que réclament nos contemporains. Aubert, o.c., p. 622.

niet de analyse van de eigenlijke geloofsgenade betreft

Nu zouden wij juist willen staande houden, dat het doordenken van de resultaten van S. THOMAS' „analytische" behandeling van het geloof leidt naar een meer „persoonlijke" visie. Reeds bij het onderzoek naar de eigen aard en werkwijze van het natuurlijke verstandslicht meenden we te mogen besluiten, dat dergelijke gegevens onmisbaar zijn, wil men niet in een zeer onbevredigende kennis-theorie blijven steken. Dienovereenkomstig moet de door S. THOMAS getrokken parallel tussen het natuurlijke verstandslicht en het geloofslucht strakker geobserveerd worden dan bij velen het geval is.

Elders heeft JEAN MOUROUX het voorbeeld gegeven van een dergelijke exegese, die zeker niet behoeft te betekenen, dat men uitspraken van S. THOMAS tot uitgangspunt kiest voor een verder vrij onafhankelijke gedachtegang⁹⁹. Het bewustzijn van het geloof is een thema, dat in de loop der eeuwen reeds vele malen en in velerlei vormen ter sprake is gekomen. Ook in de katholieke theologie zelf is het een somtijds veelbesproken onderwerp. Men denke b.v. alleen maar aan de moeilijkheden op dit punt gedurende de zesde zitting van het Concilie van Trente, toen in lange disputen de meest uiteenlopende meningen op dit punt gehoord werden¹⁰⁰. MOUROUX heeft in zijn artikel „*Sur la Conscience de la Foi*" een aantal kerkelijke en theologische teksten ontleed en hij geeft tenslotte enkele aanwijzingen voor een oplossing „dans la ligne même de saint Thomas". Hij steunt daarbij op een duidelijk gegeven uit diens werk: het geloof wordt gekend door zijn object, of juist door zijn daad¹⁰¹. Als de geloofsdaad een bovennatuurlijke bevestiging is, dan is het geloofsbewustzijn een bewustzijn van die bevestiging en dan zal hetgeen de kennis-theorie ons te zeggen heeft over het daad-bewustzijn hier licht moeten verschaffen¹⁰².

In enkele korte trekken vat MOUROUX de leer van S. THOMAS over het zelfbewustzijn van de ziel (het verstand) in haar daad samen. Men vat de daad van de ziel niet „dans son pur jaillissement

⁹⁹ Jean Mouroux, *Sur la Conscience de la Foi*, in RSR, 1949 (XXXVI), p 422-454. Vooral p 432-435, en V, *Ebauche d'une Conclusion*, p 445 vv.

¹⁰⁰ Zie *Acta Concilii Tridentini*, in *Concilium Tridentinum* (ed. Gorres-Gesellschaft), t V, Freiburg 1 Br 1911, passim.

¹⁰¹ Mouroux, a c, p 433 vv. Vgl. b.v. S. Thomas, In II Cor XII, lect 2: *Nihil prohibet nos per certitudinem scire quod Christus habitat in nobis, cum scimus nos tenere fidem quam Ecclesia catholica docet et tenet. M. voegt daaraan toe: Saint Thomas affirme à la fois la conscience de l'acte (scimus nos tenere) et celle de l'objet (fidem quam Ecclesia catholica tenet et docet).*

¹⁰² *L'acte de foi est une affirmation surnaturelle. Si nous en avons conscience, c'est normalement la conscience de l'affirmation qui doit nous éclairer, et une noétique est ici nécessairement engagée. Rappelons donc l'enseignement de saint Thomas sur ce point.* Mouroux, a c, p 446.

mais dans sa relation à l'objet". Men heeft geen directe en zuivere intuïtie van de ziel. Men vat de daad, en daarin ook de ziel, slechts in de verstandelijke werkzaamheid als zodanig, „non comme détermination ontologique de ma substance, mais comme pouvoir déterminant de l'objet intelligible" En precies deze leer past MOUROUX nu toe op het bewustzijn van de geloofsdaad, maar hij zegt daar uitdrukkelijk bij, dat hij ook hierin S. THOMAS volgt ¹⁰³.

We hebben vroeger als onze zienswijze uiteengezet, dat dit z.g. *habituële zelfbewustzijn* ook het uitgangspunt is voor een nadere omschrijving van het verstandslicht. Deze voortzetting van de gedachtegang zouden we nu ook willen terugvinden in de beschouwing van het geloofslicht. Wanneer de geloofsinstemming betreffende God is „le faire exister comme objet intelligible dans une intelligence surnaturalisée", zoals MOUROUX het kernachtig uitdrukt ¹⁰⁴, dan zal aan het geloofslicht ook moeten worden toegeschreven het op bovennatuurlijke wijze „actueel intelligibel" maken. En men zal dit moeten begrijpen naar analogie van het natuurlijke verstandslicht. De ziel, bovennatuurlijk verheven en herboren, hervindt zichzelf in de geloofsdaad in haar „wereld" — ook het geloofslicht is wezenlijk „wereld-bewustzijn". En precies aan de hand ook van dit wezenlijke aspect kunnen we een antwoord geven op de beslissende theologische vragen, die we betreffende het geloof als *aanvaarding van waarheden op Gezag van de Openbarende God* hebben moeten stellen.

Het bovennatuurlijke geloof is vooreerst een deelname aan Gods actieve kennis. Het geloof als kennis van een voorwerp, dat op geen enkele wijze adaequaat is voor een geschapen kenvermogen, de directe, zij het ook wezenlijk duistere kennis van God in Zich — een dergelijke kennis is voor ons, mensen, slechts mogelijk wanneer God ons laat delen in Zijn goddelijke Kenkracht, die alleen adaequaat is t o v. de goddelijke, oneindige volmaaktheid. Het geloof als deelname aan Gods Kenkracht, aan Gods *Licht* derhalve, volgt rechtstreeks uit het wezen van de heiligmakende genade, „consortium divinae naturae". Het kennis-contact, dat aldus tot stand komt tussen God en mens, kunnen we reeds een Openbaring noemen ¹⁰⁵.

¹⁰³ Peut-on — moyennant les discernements nécessaires — appliquer ces vues à la conscience de l'acte de foi? Il semble que saint Thomas le fasse sans hésitation. Affirmer Dieu dans la foi, c'est le faire exister comme objet intelligible dans une intelligence surnaturalisée. — Ibid., p. 448

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Door het geloofslicht deelt de Geest van God Zich mee aan onze geest, of, wat hetzelfde is, wordt ons verstand, menselijk verstand blijvend, binnen Gods eigen kenkracht opgenomen. „Per gratiam efficimur ipsi Deo coniuncti, et non mediante aliqua creatura", zegt S. Thomas (In I Sent., d. 14, q. 3), en meer bepaald over het „lumen fidei": „per virtutes theologicas homo unitur Spiritui

We denken in het verband van ons betoog natuurlijk aan de toenadering tussen de begrippen „loqui” en „illuminare”, zoals we die in ons derde Hoofdstuk beschreven hebben in navolging van S. THOMAS. We laten nu echter dit aspect verder buiten beschouwing.

Maar in aansluiting op de gedachte van het geloof als een deelname aan het goddelijke Licht kan men nu ook theologisch gebruik maken van het wijsgerige gegeven van het geestelijke kenlicht als wezenlijk wereld-bewustzijn. Dank zij de deelname aan het goddelijke Licht komt de bovennatuurlijk herboren en verheven ziel „tot zichzelf”, d.w.z. hervindt zichzelf in de eenheid met het voorwerp van haar nieuwe kennis, God zelf. Het geloof is derhalve wezenlijk *ontmoeting met God*. Doch dit houdt in, dat God, de Gever van dat nieuwe Licht, die „wereld” van God en mens ook schept, m.a.w. Zichzelf op menselijk-aangepaste wijze tegenwoordig stelt aan de mens. Welnu dit geschiedt in Christus en de Kerk. Dit laatste, uitermate voorname gegeven moet natuurlijk nader toegelicht worden.

Wanneer we een ogenblik teruggrijpen op het licht-idee in *objectieve* zin, zoals we dat ook in het vorige artikel meermalen gesignaleerd hebben, dan betekent het geloofslicht een op bovennatuurlijke wijze deelhebben (van het object) aan de goddelijke kenbaarheid. Ook hier dienen we vast te houden aan de gedachte van een deelname aan het goddelijke. De natuurlijke wijze, waarop in aangepaste vorm het actueel kenbare aan het verstand tegenwoordig komt, is de abstractie, het belicht worden door het „in-

Sancto moventi” (I-II, 68, 8). Door *middel* van het geloofslicht komt dus een *onmiddellijk* contact tot stand tussen het menselijk gelovig subject en zijn God een contact derhalve dat middellijk-onmiddellijk genoemd moet worden. Dr F. Malmberg, S.J., Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsakt speciaal geïllustreerd aan het dogma, Jaarboek 1952, voordrachten en discussies, Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland, Hilversum 1952, p. 47-58 (p 48).

August Brunner, S.J. bedoelt in zijn studie „Glaube und Erkenntnis” (München 1951) juist dit element van het onmiddellijk, persoonlijk contact, analoog verwerkelykt in de natuurlijke en bovennatuurlijke geloofskennis in de eigenlijke zin. Bij de phaenomenologische beschrijving gebruikt hij het begrip „Vertretung”, en na dit voor de natuurlijke geloofskennis uitgewerkt te hebben, schrijft hij over de bovennatuurlijke geloofskennis „Der Glaube besteht also darin, dass der Glaubige in dem Menschen Jesus den Sohn Gottes erkennt und anerkennt und sich in die Mitte seiner Person versetzt, oder sich vielmehr durch die Gnade versetzen lasst, um von da aus die Wirklichkeit zu sehen, in der Überzeugung, dass sie so geschaut richtiger erfasst wird als durch eigene Erkenntnis. Es verwirklichen sich so im Glauben alle Strukturen, die wir im ersten Teil (over de natuurlijke geloofskennis) aufgewiesen haben, aber so, dass alles wegfällt, was auf die Unvollkommenheit und Endlichkeit der sich öffnenden Person zurückgeht” (p. 162).

tellektus agens". Maar een kennis, die niet aan het zintuigelijke ontleend kan worden, kan slechts door bovennatuurlijke tussenkomst van God tot stand komen. En zo kan men het geloofslicht (nog steeds spreken we hier over „licht" in de objectieve zin: dus het geloofslicht als bovennatuurlijke, objectieve kenformaliteit) nader bepalen als een ontkenning van de abstractie¹⁰⁶. De geloofswaarheid biedt zich aan als delend in Gods eigen kenbaarheid, d.w.z. de formele kenoorzaak (in objectieve zin) is de Eerste Waarheid. De geloofswaarheid wordt echter niet, zoals de profetische waarheid, meegedeeld in een schouwing „in speculo aeternitatis": ofschoon de profeet evenzeer in geschapen kenbeelden kent, ziet hij de profetische waarheid als zodanig juist „prout est praesens in aeternitate"¹⁰⁷.

De kenbaarheid van de geloofswaarheid is echter afhankelijk van nog een andere bemiddeling dan alleen die der geschapen kenbeelden. God deelt de geloofswaarheid mee als betuigd en gegarandeerd door Zijn Gezag: *Fides ex auditu*¹⁰⁸. De geloofswaarheid moet derhalve aan de mens verschijnen „mit der gebieterischen Forderung... dass sie der ewigen Erkenntnis Gottes entnommen ist"¹⁰⁹.

Welnu deze bemiddelende taak rust op Christus. Verschijnend in deze wereld in de concrete gestalte, die van alle eeuwigheid door God bepaald was, verkondigend, hetgeen Hij van de Vader vernomen had, en bewerkend, hetgeen Hem door de Vader was opgedragen, is Christus voor ons de verschijning van Gods Waarheid in deze wereld. Aan Hem ontleen wij onze heilbrengende kennis. Uit Zijn mond vernemen wij woorden van Eeuwig Leven. Maar ook Zijn werk stelt God aan ons tegenwoordig: „Wie U hoort, hoort Mij..." Christus is de Kerk, het woord en de daad van de Kerk is het woord en de daad van Christus. Aldus schept God ons in Christus en de Kerk een „wereld", waarin Hij Zichzelf aan ons als te *gelooven* tegenwoordig stelt.

¹⁰⁶ Vgl. A. Horváth, *Das objektive Erkenntnislicht*, in D.Th. (Frib.), 1951 (XXIX), p. 294.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 297 vv.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 298 Er (der Gegenstand) bleibt in sich verhüllt, nicht bloss wegen des geschaffenen species, in welchen er dem Propheten mitgeteilt wird, sondern auch infolge der vermittelnden Berührung der rationes aeternae. Das vermittelnde Prinzip ist die Autorität Gottes *Veritas prima in loquendo*... Deshalb muss zunächst das Wort des offenbarenden Gottes gehört werden. Erst dann kann sich der Verstand dem Gegenstande zuwenden und seine Übereinstimmung mit den rationes aeternae bejahen. In dieser doppelten Bejahungsmöglichkeit besteht das Wesen des objektiven Glaubenslichtes, in welchen die von Gott übernatürlich mitgeteilten Wahrheiten in lumine divino obscuro aufscheinen.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 299.

Vooreerst betekent dit, dat God ons daarmee de geschapen kenbeelden verschaft, zonder welke geen geschapen kennis, ook geen geloofskennis mogelijk is. Dit geeft ook vastheid en harmonie aan de veelheid en verscheidenheid van kerkelijke uitspraken en dogmatische formuleringen als historische weergave van Gods eeuwige en onuitputtelijke Waarheid. „Want God, die Zich in het katholieke dogma onmiddellijk aan ons openbaart, is één en onveranderlijk. — Het bestaat niettemin in een veelheid, ja een groeiende veelheid van dogma's. Natuurlijk: want God openbaart Zich onmiddellijk aan ons in de heilige mensheid van Christus, die in een veelheid van menselijke begrippen en menselijke vormen Gods éne Waarheid aan ons deed verschijnen, en die door middel van de leerorganen van Zijn mystieke Lichaam deze eertijds door Hem geopenbaarde leer tot aan het einde der wereld door toevoeging van steeds nieuwe formuleringen voor ons verklarend blijft bewaren”¹¹⁰.

Vervolgens wordt door die „wereld”, waarin de Zich openbarende God ons tegemoet treedt, het gezags-idee volledig bewaard¹¹¹. Christus vraagt als de „Gezondene van de eeuwige Vader” van de mensen onderwerping en gehoor: Christus leert en treedt op met goddelijk gezag. En de Kerk draagt dit gezag voort tot aan het einde der tijden: Zij heeft de garantie daarvoor uitdrukkelijk uit de mond van Christus zelf mogen vernemen. De Kerk is de „ministra objecti”, omdat zij de door God gegarandeerde bevoegdheid met zich meedraagt, aan de door God geopenbaarde Waarheid in de loop der tijden de noodzakelijk gebleken vorm te geven.

Daarbij komt nog, dat het zichtbare aspect van de Kerk het de mens mogelijk maakt, ook langs extrinsieke, natuurlijke weg een geloofwaardigheidskennis te verwerven. Zoals Christus de overtuigingskracht van Zijn „werken”, d.w.z. van Zijn leer en Zijn leven evenzeer als van Zijn wonderen, geenszins op de achtergrond geschoven heeft¹¹², zo is de Kerk door de eeuwen heen gebleven

¹¹⁰ Malmberg, l.c., p. 54.

¹¹¹ Vgl. Dr P Schoonenberg, S.J., Het geloof als persoonsovergave, in: K.C.T.-Streven, 1952 (V), p 126-138 B v. Wij menen het goddelijk geloof niet slechts te kunnen bepalen als het aanvaarden van de openbaring op gezag van God, maar ook omgekeerd als de overgave aan Gods gezag in de verstandsaanvaarding van zijn openbaring, als *in het verstand gerealiseerde persoonsovergave aan de openbarende God* Het is persoonsovergave, evenals de verdere uitbloeit van het christelijk leven in hoop en liefde en alle andere deugden, maar nu in het verstand en in zijn act van aanvaarding. Het is dat *in* het verstand, waarmee we tevens te kennen willen geven dat het verstand niet in zijn activiteit uitgeschakeld of in zijn structuur geforceerd wordt (p 135).

¹¹² Vgl. Jo, 14, 11-12 Geloof het van Mij Ik ben in den Vader, en de Vader is in Mij. Zo niet; geloof het dan op grond van de werken.

„magnum quoddam et perpetuum... motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile”¹¹³.

Doch dit alles drukt slechts onvolmaakt en nog zeer ten dele uit, wat het betekent, dat God ons in Christus en de Kerk een „wereld” schept, waarin Hij Zichzelf aan ons tegenwoordig stelt. De gezagspositie van de Kerk gaat ver boven de reeds genoemde „bevoegdheid” uit, in zover de Kerk *in persona Christi* de zichtbaar geworden Werkelijkheid van God is.

Wij doen zeker tekort aan de oer-katholieke opvatting van de Openbaring Gods, wanneer we haar te eenzijdig zouden verstaan als de mededeling van een doctrine, een leergeheel. Het voorgaande zal, naar we hopen, duidelijk gemaakt hebben, dat de z.g. „Woordopenbaring” door ons als oorspronkelijk-christelijk gemeengoed geëerbiedigd en bewaard wordt. Daarbij komt nog de fundamentele beschouwing, dat „openbaren” als wezenlijk element insluit een *bekend, bewust maken*, op grond waarvan wij ook meermalen uitdrukkelijk openbaring en geloof als objectiviteit en subjectieve, beantwoordende houding bij elkaar gebracht hebben.

Niettemin is het een onvervreemdbare katholieke opvatting (vooral tegenover de fundamenteel-reformatorische opvatting van Gods Openbaring), dat Christus en gevolgelijk ook de Kerk wezenlijk méér zijn dan alleen maar „ministri objecti”. Misschien kunnen we onze bedoeling nog het best verduidelijken, door deze uitdrukking, die als zodanig afkomstig is van CAJETANUS, als volgt te interpreteren: Christus en de Kerk verduidelijken en vullen aan, resp. bewaren hetgeen God in de „Volheid der Tijden” aan de mensen heeft willen meedelen. Doch dit is primair geen objectief leergeheel. Wij treden God niet op de eerste plaats tegemoet in hetgeen Hij ons heeft willen meedelen over Zichzelf, Zijn daden en beloften. Wij treden God zelf tegemoet: God heeft in Christus en de Kerk Zichzelf geopenbaard. En hetgeen Christus *geleerd* heeft en aan Zijn Kerk ter bewaring en onderrichting heeft toevertrouwd, is slechts gids en hulp bij de beleving van de in onze wereld getreden goddelijke Werkelijkheid zelf. En precies door wat we noemden de „persoonlijke” structuur van het geloof zijn wij in staat, in te treden in de Openbaringswerkelijkheid van Christus, die voortgezet wordt in de *sacramentele Kerk*¹¹⁴.

¹¹³ Denz. 1794.

¹¹⁴ Men leze het rijke werk van H. Schillebeeckx, O.P., *De Sacramentele Heils-economie*, Antwerpen 1952, vooral p. 647 vv. We menen, dat we met het bovenstaande een van de grondgedachten van deze sacramentenleer hebben aangeraakt. In een tweede deel zal deze materie echter, naar het zeggen van de schr., nog „ex professo” ter sprake komen. We konden hier overigens dankbaar gebruik maken van een aantal suggesties, samengebracht in een nog niet gepubliceerde

Het geloof, zo opgevat, doet ons begrijpen, hoe God op een geheel nieuwe, bovennatuurlijke wijze aan ons tegenwoordig is, niet meer alleen „per modum causae agentis”, een wijze, die gemeenschappelijk is aan alle schepselen, doch „sicut objectum operationis in operante”, de geheel eigen wijze van vereniging met God door de genade. Het wil zeggen, dat wij onszelf treffen tegenover God, ons in die „wereld” samen en één weten met Hem. Dat precies is het wezenlijke en de volle werkelijkheid van ons geloof. We horen God slechts spreken, wanneer wij met Hem samenzijn, wanneer God Zich met ons verenigd heeft; en precies in de actualiteit van die eenheid bestaat het geloven ¹¹⁵.

Zo menen we in het kort te kunnen aangeven, langs welke lijnen een volgehouden parallel van verstandslicht en geloofslicht ons speculatief-theologisch nader kan brengen tot een beschrijving van de eigenlijke geloofsgenade als geloofslicht. Daarmee wordt o.i. een van de kostbaarste, opbouwende elementen uit het geloofstractaat van S. THOMAS bewaard en, rekening gehouden met vele latere beschouwingen over het geloof, ook opnieuw gewaardeerd. Daarenboven wordt op deze wijze het bovennatuurlijke geloof in zichzelf en met betrekking tot de psychologische werkelijkheid van het gelovige subject breder en dieper verantwoord.

We hopen intussen, dat men uit het voorafgaande niet besloten heeft, dat wij het minder belangrijk achten, dat deze geloofsbehandeling ook meer gelegenheid geeft tot het opnemen van contact met de actuele mens-beschouwing, ondanks — of misschien mogen we thans wel zeggen: juist dank zij — een dieper gefundeerd begrip van het *intellectuele* karakter van het bovennatuurlijk geloof. We hebben boven reeds gezegd, dat het voor de geloofsverantwoording, ook en vooral tegenover on-gelovigen, alleen maar winst kan zijn, te overwegen, dat een geloof, dat de meest persoonlijke waarden aanspreekt, menselijk gezond en zeker niet minderwaardig is. Dat het bovennatuurlijke Godsgeloof desondanks „moeilijk” is

voordracht van dezelfde schr. over de „sacramentaire structuur van de Openbaring”.

¹¹⁵ S. Thomas, I, 8, 3. „Comme la présence de grâce, de charité ou de vision, la présence de foi suppose un don créé qui dispose à l'union, en même temps qu'il en est l'effet propre, la vertu infuse de foi. Sans elle nous entendons les énoncés; nous pouvons les discuter et les admirer, reconnaître même leur origine transcendante. En eux ce n'est pas Dieu que nous entendons: Il ne nous parle que s'Il est en notre coeur, et Il n'y est que par son don.” F. de Lanversin, *Le Concept de Présence et Quelques-unes de ses Applications Théologiques*, in: R.S.R., 1933 (XXIII), p. 58-80 (p. 77). Vgl. p. 59: Toute présence a donc pour fondement la communication qui se fait de l'un à l'autre. Plus elle est intime, plus un sujet communique non seulement de ce qu'il a, mais de ce qu'il est, plus l'autre s'enrichit du premier, et plus la présence est intime, parfaite.

en een somtijds zelfs zeer zwaar persoonlijk offer vraagt — spreekt S. PAULUS niet van een „gevangenschap van al ons denken”¹¹⁶ — staat hier geheel buiten. de werkelijkheid van onze geschondenheid en het verlies van ons geestelijk evenwicht door de Erfzonde blijft steeds op de achtergrond aanwezig bij al deze beschouwingen. We zouden het echter moeten zien als een aantasting van de hoogste menselijke waardigheid, dat over en weer de geloofshouding zelf a h w. als een te onderzoeken object het psychologisch laboratorium is binnengebracht. In die zin is het te betreuren, dat wij leven in een crisis van het geloof¹¹⁷. Doch als Christenen kan het ons daarnaast alleen maar van harte welkom zijn, dat deze geloofscrisis de mogelijkheid biedt, het Geloof als een *Donum Dei* meer te waarderen.

BESLUIT

Met bovenstaande enigszins „gemengde” gevoelens menen we ook vele resultaten van de huidige geloofstheologie te mogen bezien. In zijn encycliek „*Humani Generis*”¹¹⁸ spreekt Pius XII ook met enkele woorden over het verwijt van een te bekrompen intellectua- lisme, vaak gericht aan het adres niet alleen van de geloofstheologie maar ook van de overgeleverde wijsbegeerte in het algemeen. De paus ontkent zonder meer, dat in de scholastieke wijsbegeerte geen plaats zou zijn voor een juiste waardering van de wil en het gevoel (*voluntas et affectus animi*). „Jazelfs, zo vervolgt de tekst, de „*Doctor Communis*” is van mening, dat het verstand de hogere goederen, die tot de natuurlijke of bovennatuurlijke morele orde behoren, enigermate kan vatten, inzoverre het innerlijk een zekere affectieve connaturaliteit met die goederen ervaart, hetzij een natuurlijke connaturaliteit, hetzij een door de genade geschonkene. Het is duidelijk, hoezeer, zelfs zo'n halfbewuste kennis (*subobscura huiusmodi cognitio*), tot hulp kan strekken voor de navorsingen van

¹¹⁶ II Cor, 10, 5

¹¹⁷ De spontaneiteit, de onmiddellijkheid, de vanzelfsprekendheid van het gelooven is na het hoogtij der middeleeuwen aangetast en ondermijnd door geloofs- reflexie, d w z reflexie op het wezen, het goed recht en de zin van de geloofs- daad zelf. W H van de Pol *Wegen tot Geloof*, Roermond-Maaseik 1952, p 18. Schr verwijst hier naar R Guardini (*Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935), die over de Middeleeuwse geloofstheologie schreef. Man denkt uber die Glaubensinhalte nach, und uber die ganze Welt aus des Glauben her, nicht uber den Glauben selbst. Doch ja, auch uber den Glauben selbst denkt man nach, aber konstruktiv, nicht kritisch. (O c, p 240)

¹¹⁸ A A S, XXXXII (1950), p 573. Ned tekst *Kath Arch*, V, no 39, kol 806-807. Een zeer fundamenteel artikel schreef Jean Mouroux, geïnspireerd door dezelfde passage *Affectivite et Experience Chretienne*, in *R S P T*, 1951 (XXXIV), p 201-234

de rede." Doch dit te erkennen, is nog heel iets anders dan aan de streefvermogens en het gevoel (*facultates appetendi et affectandi*) een intuïtieve kracht toe te kennen, want op die manier worden verstandelijke kennis en wilsact onbehoorlijk verward. Nu meenden wij als gezonde reactie op een te strak intellectualisme van verschillende auteurs bij anderen een streven te onderkennen om ook het affectieve in de geloofsbehandeling te betrekken. Doch dit streven werd op verschillende manieren verwerkelijkt. Enerzijds beperkte men zich tot randproblemen, die meer de verhouding van geloof en affectiviteit betreffen dan het geloof zelf. Anderzijds is men soms geneigd, een min of meer affectieve interpretatie te geven van de geloofsgenade zelf met een beroep op de „radicale" eenheid van de menselijke vermogens en strevingen.

In de geest van de waarschuwendende en tegelijk toch wijs stimulerende woorden van het hoogste kerkelijke leergezag, die wij zojuist citeerden, hebben we in onze stellingname de algemene lijnen willen trekken, die o.i. voorkomen, dat aan een bepaalde vorm van „intellectualisme" in de opvatting van de geloofsgenade het verwijt kan gemaakt worden, dat op een ongemotiveerde wijze de psychologische werkelijkheid zou geschematiseerd worden, en evenmin het verwijt van een onverantwoorde verwarring van kennen en willen. Tegelijkertijd hebben we aansluiting gezocht juist bij het bestaande streven enerzijds, de diepere eenheid van kennis en affectiviteit in de menselijke persoon ook werkelijk te laten functioneren, en bij het vele anderzijds, wat de scholastieke en vooral neo-scholastieke wijsbegeerte ons in deze richting te bieden heeft.

Dank zij de persoonlijke roeping van God, die de mens in het meest innerlijke van zijn geestelijke persoonlijkheid raakt en daardoor in de mens een „*instinctus interior*" aandrijft¹¹⁹, maar tegelijkertijd ook, doordat God die geroepen mens plaatst in *Zijn* „wereld", waarin de goddelijke waarheid gestalte en vorm heeft aangenomen, hervindt deze mens zichzelf in het samenzijn en éénzijn met de Goddelijke Waarheid en Werkelijkheid. We mogen ook zeggen, dat hij thans zijn *connaturaliteit* beleeft met het goddelijke. Men kan en mag echter niet zeggen, dat hier het affectieve of de kennis praevaleert.

Het is waar, dat door die *connaturaliteit* de mens wordt aange-trokken door God, Die hem tegemoet gekomen is als de meest Beminnenswaardige, zijn Zaligheid : het geloof is de „*substantia rerum sperandarum*". Maar het is even waar, dat de mens daar „weet" van heeft, dat hij God nu kent als de Ongeëvenaarde, de alles

¹¹⁹ S. Thomas gebruikt deze terminologie regelmatig. Men leze o.a. in verband met deze uitdrukking, de theologisch zeer rijke bladzijden : Het Mysterie van het Geloof, *Kultuurleven*, 1952 (XIX), p. 261-268.

Vervullende en Overtreffende : het geloof is ook „argumentum non apparentium”.

Doch men verstaat de geloofsgenade niet in haar volheid en wezenlijke diepte, wanneer men het geloof langs één van deze zijden wil trachten te specificeren. Meent men in deze kennis het geloof te erkennen als de aanvaarding van de geopenbaarde waarheden, dan faalt men, inzover deze *aanvaarding van de geopenbaarde waarheden* de kennis is in begrippen en oordelen, uitgedrukte kennis dus, die echter in functie staat van de niet uit te drukken kennis. We kunnen daarom ook niet anders dan vergelijkende woorden gebruiken, zoals we zojuist deden : het geloof is „non apparentium”, kennis van het onuitspreekbare.

Wil men anderzijds het aangetrokken worden door de meest Beminnenswaardige identificeren als het affectieve, dat, koste wat het kost, moet geweerd worden uit het zuivere geloofsbegrip, opdat dit niet in strijd komt met de kerkelijke leer, dan faalt men evenzeer. Want de affectiviteit, die men aldus op het oog heeft, *volgt* de uitgedrukte kennis. Hier gaat het echter over een veel onmiddellijker contact met de werkelijkheid.

De onmiddellijke, bovennatuurlijke perceptie van Gods Waarheid en Werkelijkheid is geen daad van het verstand noch van de wil in de strikte zin, waarin deze woorden die twee vermogens aanduiden. Het geloof is in zijn volle en diepste wezen van de door God aangesproken *persoon*, waarin die *twee* vermogens radicaal *één* zijn. De geloofsdaad als de aanvaarding van Gods geopenbaarde waarheden is de voltooiing in menselijke vorm van de zeer persoonlijke geloofsgenade.

SOMMAIRE

Dans cette étude, intitulée „*Révélation et Grâce de la Foi*”, nous avons l'intention d'exposer ce qui, d'après nous, doit être et demeurer le fondement de la théologie de la foi.

On dirait que, depuis la publication de l'oeuvre excellente de ROGER AUBERT, „*Le Problème de l'acte de Foi*” (2e éd., Louvain 1950), notre entreprise pourrait être superflue. Cependant il nous semble qu'on puisse réagir à juste titre contre quelques opinions qui se rencontrent surtout dans la partie spéculative dudit livre. Et on n'échappe pas à l'impression que le point de vue personnel, ou du moins la préférence de l'auteur, a eu quelque influence sur plus d'une page de cette recherche historique, surtout dans ce qui concerne la structure et le choix des matières. On pourrait même dire que ce livre est né d'une certaine réaction, quoique nous devions beaucoup de reconnaissance à M. AUBERT pour son travail historique et que nous en ayons beaucoup emprunté.

Dans le premier chapitre on signale quelques tentatives dans la littérature récente, qui témoignent d'une tendance saine bien que, au fond, elles manquent de portée. Vu que ces tentatives veulent être un renouveau après une théologie de la foi plus ou moins raidie, nous avons commencé par essayer un bref aperçu du problème et des différentes voies par lesquelles on voulait parvenir à une solution dans la „théologie de l'analyse de la foi”. En général on peut dire que le problème de la crédibilité a diminué sensiblement l'attention pour la „*gratia fidei*” proprement dite. Peut-être que le déplacement curieux du propos original de l'*analysis fidei* (SUAREZ) vers une opinion comme celle de S. HARENT ou de A. STRAUB en donne la meilleure illustration. Tandis que l'on cherchait d'abord des fondements subjectifs de certitude, on a fini par s'enliser dans un „objectivisme” à peu près exclusif.

L'„école dominicaine” en France (e.a. les pères SCHWALM, GARDEIL, GARRIGOU LAGRANGE, CHENU, BOISSELOT) a collaboré à une nouvelle orientation par moyen de l'interprétation de S. THOMAS, comme il se doit dans un tel milieu. D'abord on n'avait pas encore reconnu les manques essentiels dudit „objectivisme” et on réagissait surtout contre la „méthode d'immanence”. Cet intérêt plutôt apologétique a été un des motifs par lesquels chez eux l'attention pour

la grâce de la foi proprement dite ne s'est pas faite toujours valoir. Il est vrai que dès le début on a beaucoup réfléchi comment dans la foi connaître et vouloir se rapportent l'un à l'autre. C'est grandement dommage qu'ils interprètent la grâce de la foi souvent d'une manière assez indépendante et notamment affective. La cause d'une telle interprétation se trouve principalement dans une réflexion insuffisante sur l'idée centrale de S. THOMAS de la „lumière de la foi”.

C'est ce manque qui a amené le Père ROUSSELOT dans son opinion assez personnelle sur la connaissance de la crédibilité à une théorie de la lumière de la foi qui met en péril le caractère propre de la connaissance de la foi. Cependant nous rencontrons précisément chez le P. ROUSSELOT un élément qui nous paraît très sympathique et qui manque chez les auteurs de l'école dominicaine : la cohésion intime de l'intelligence et de la volonté dans l'unité radicale de la personne humaine — ce qui est une partie intégrante de la considération de la foi.

Enfin nous faisons beaucoup d'attention aux opinions de M. AUBERT qui se rapportent surtout à la perception surnaturelle du motif de la foi. Il nous paraît que la faute de M. AUBERT se trouve dans une considération trop disparate des trois éléments de l'acte de foi : intelligence, volonté et grâce. Le problème proprement dit doit être réduit à une question concernant la foi précisément comme acte d'intelligence. En outre il paraît très énigmatique de parler de : intelligence, volonté *et* grâce. Dans une note ajoutée nous examinons la position de M. AUBERT vis à vis la théologie tridentine de la foi.

Cet aperçu critique nous amène à examiner, dans notre deuxième chapitre, plus en particulier l'opinion de S. THOMAS. D'abord la signification de l'objet spécifique de la foi infuse : *auctoritas Dei revelantis*. Dans la dernière partie de son livre sur KARL BARTH et le problème théologique de la connaissance (Heiloo 1946) J. C. GROOT a affirmé sans raison qu'on ne peut soutenir ni matériellement ni formellement comme interprétation de S. THOMAS que la foi est une connaissance surnaturelle „ex objecto”. Dans un deuxième article nous avons démontré comment, par moyen de sa théorie de la vertu comme „perficiens potentiam”, S. THOMAS détermine les puissances comme les sujets des différentes vertus en employant une interprétation plus métaphysique du concept de la causalité matérielle. Quand il applique cette théorie générale dans son traité de la foi, il se sert de l'analogie de la lumière pour montrer la perfection que la foi donne à l'intelligence comme intelligence.

Nous avons ajouté un troisième chapitre pour recueillir des faits qui peuvent expliquer comment, dans son interprétation du moment

de la révélation et de la grâce de la foi elle-même, S. THOMAS a pu rapprocher si intimement les notions „loqui” et „illuminare” (resp. „fides” et „visio”). C’est pourquoi nous y faisons une recherche assez longue de ses opinions sur la notion de „loqui” en général, sur l’analogie du „parler” tel que S. THOMAS s’en sert pour compléter la métaphysique de la connaissance et sur la théorie du soi-disant „parler” des anges. Nous finissons ce chapitre par exposer l’emploi des notions „loqui” et „illuminare” dans le traité de la foi. Nous concluons que S. THOMAS montre une appréciation assez égale pour les deux notions seulement quand il parle de la causalité divine de la foi surnaturelle. Aussi se permet-il dans ce cas d’identifier les expressions „Deus illuminans” et „Deus loquens” pour désigner Dieu comme la seule *causa sufficiens* de la foi infuse.

Le dernier chapitre commence par s’opposer à une considération trop superficielle de la lumière de l’intelligence telle qu’on peut la trouver dans le plupart des manuels courants de la philosophie thomiste. La lumière de l’intelligence y est le plus souvent le „Deus ex machina” qui doit expliquer le caractère abstraitif de notre connaissance humaine. Nous croyons constater une pareille lacune chez plusieurs commentateurs de S. THOMAS. C’est pourquoi nous rejetons aussi „l’intentionnalité” comme la structure originale de notre connaissance intellectuelle humaine. Ainsi que dans la connaissance q.t. l’idée fondamentale est ici l’identité. L’intentionnalité n’est qu’une forme défectueuse de l’identité. Nous croyons aussi qu’il est possible ainsi de donner une interprétation plus satisfaisante de l’analogie de la lumière appliquée à la connaissance intellectuelle. Dans l’actualité de l’acte de connaissance la lumière de l’intelligence humaine fait participer „l’autre” à la lumière du „moi” qui constitue l’essentiel du spirituel mais qui, dans l’âme humaine, est empruntée à l’habituel seulement dans l’actualité de l’acte. Aussi croyons-nous le mieux caractériser la lumière de l’intelligence comme une conscience de ce qu’on appelle dans la philosophie moderne „le monde” (die Welt).

C’est cette signification de la lumière de l’intelligence qu’on doit observer si l’on parle de la lumière de la foi pour construire une théorie de la grâce de la foi proprement dite. Grâce à la participation de la Lumière divine, l’âme, régénérée surnaturellement, se ressaisit : elle se retrouve dans l’unité avec l’objet de sa nouvelle connaissance, Dieu. Mais ceci implique que Dieu crée vraiment ce „monde” de Dieu et de l’homme, c.à.d. qu’Il se représente à l’homme d’une manière qui est adaptée à la condition humaine. Or, c’est ce qui se fait dans le Christ et l’Eglise. Cela veut dire d’abord que Dieu nous donne ici les espèces créées sans lesquelles aucune connaissance créée, voire aucune connaissance de foi, ne serait possible.

Ensuite, l'idée d'autorité est entièrement sauvée dans ce „monde". Le Christ y parle avec une autorité divine et l'Eglise a la compétence, garantie par Dieu, de donner la forme éventuellement nécessaire à la Vérité révélée. C'est l'aspect visible de l'Eglise qui rend possible de s'acquérir une crédibilité aussi par voie naturelle et extrinsèque.

Mais le plus important à dire est sans doute que de cette manière il s'explique que ce n'est pas au premier lieu dans ce qu'Il nous a communiqué de Lui-même en forme d'une doctrine que nous rencontrons Dieu. C'est Dieu Lui-même que nous rencontrons. Ce que le Christ nous a enseigné et ce que l'Eglise conserve, n'est qu'un guide pour ceux qui vivent la Réalité divine Elle-même, qui est entrée dans notre monde.

La perception immédiate de la Réalité de Dieu n'est ni un acte de l'intelligence ni un acte de la volonté. La Foi fait partie de la personne à qui Dieu s'adresse. L'acte de Foi, étant l'acceptation des Vérités divines révélées, est l'achèvement en forme humaine de la grâce très personnelle de la Foi.

*Opus quod inscribitur Openbaring en Ge-
loofsgenade, auctore Johanne Antonio Marie
Micklinghoff, ex auctoritate Excellentissimi Epis-
copi Buscoducensis et legum academicarum prae-
scripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus
contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi
potest.*

Dr MONALD GOEMANS, O.F.M.,

*Theologiae Facultatis
Decanus.*

Noviomagi, die 13 Novembris 1952

STELLINGEN

I

De mening van P. ROUSSELOT betreffende het tot stand komen van de geloofwaardigheidskennis houdt verband met een onjuiste bepaling van het voorwerp van de bovennatuurlijke kennis.

II

Een beredenering van de bovennatuurlijkheid van het geloof vanuit het voorwerp is niet mogelijk.

III

De aandacht voor de vermogens als deugdsubject heeft een belangrijke rol gespeeld in de scholastieke opvatting m.b.t. de specifieke bepaling van de verschillende deugden.

IV

De uitleg, die S. THOMAS in *Q.D. De Veritate*, 9, 4 geeft van het z.g. „spreken” van de engelen, toont wel aan, dat hij na de overeenkomstige uiteenzettingen in *II Sent.* een belangrijke verdieping van zijn engelenleer heeft verworven.

V

De z.g. habituele zelfkennis van de menselijke ziel kan niet verklaard worden uit de „tijdelijke” gebondenheid van de ziel aan het lichaam.

VI

De eigen taak en werkzaamheid van de speculatieve theologie wordt niet primair gekarakteriseerd door te wijzen op de afleiding van „nieuwe” dogmatische waarheden.

VII

Het ontwijkende antwoord, dat S. THOMAS geeft op de speculatieve vraag of Gods Zoon ook zou zijn mensgeworden, wanneer de mens niet gezondigd had, moet niet alleen worden toegeschreven aan een gerechtvaardigde vrees voor een anthropomorphische denkwijze in de theologie, maar ongetwijfeld ook aan een theologische eerbied voor het gegevene.

VIII

HENRI DE LUBAC gebruikt op het einde van zijn boek „*Surnaturel*” uitdrukkingen, die zeker voor een verkeerde uitleg vatbaar zijn.
H. De Lubac, *Surnaturel*, Parijs 1946. p. 481 vv., Conclusion.

IX

In S. THOMAS' gedachte is het overbodig, na de behandeling van Gods kennis van de toekomstige, niet-noodzakelijke gebeurtenissen (I, 14, 13) nog te spreken over een eventuele kennis van de z.g. futuribilia.

X

A. VAN KOL houdt bij zijn stellingname betreffende de plaats van de behandeling van de genade en de deugden vòòr de Christologie in de *Summa Theologica* van S. THOMAS te weinig rekening met de geheel *eigen* wijze, waarop deze bij de systematische opbouw van zijn *Summa* heeft gebruik gemaakt van het begrip „ordo disciplinae”.

A. van Kol, S.J., *Christus' Plaats in S. Thomas' Moraalsysteem*. Roermond-Maaseik 1947.

XI

De rol, die de Incarnatie-gedachte speelt in de theologie van de Verlossing door de Dood en de Verrijzenis van Christus volgens S. PAULUS dient zeker aangevuld te worden.

L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*. Parijs 1951. L. 1er, chap. VII.

XII

Een juiste opvatting van de Theologie als geloofswetenschap, waardoor vooral ook bij het feitelijke onderricht rekening gehouden wordt met de consequenties van de theologische houding t.o.v. het

geloofsgegeven, maakt een afzonderlijke z.g. zielzorgstheologie niet alleen overbodig maar zelfs ongewenst.

XIII

Voor een alleszins bevredigend antwoord op de vraag, of er ook buiten de Katholieke Kerk martelaren kunnen zijn, is het noodzakelijk, onderscheid te maken tussen het theologische en het apologetische begrip van het martelaarschap.

XIV

De zorgvuldigheid, waarmee zowel ATHANASIUS (*De Synodis*, 37) als HILARIUS (*De Synodis*, 32) de orthodoxie van de z.g. tweede formule van Antiochie (*In Encaeniis*, 341) verdedigen, wettigt de opvatting, dat juist deze formule als de officiële conciliaire tekst moet gelden, hoewel men aanvankelijk meer aandacht geschonken heeft aan de z.g. vierde formule.

XV

Het is in strijd met het *Formulier om het heilig Avondmaal te houden*, zoals dit in de Nederlandse Hervormde Kerk en in de Gereformeerde Kerken in Nederland nog algemeen in gebruik is, te spreken van een *symbolische* betekenis van de Avondmaalsceremoniën. Verschillende uitdrukkingen wijzen op een bepaald werkelijkheidsbesef.

