

Harm Boukema, (On)waarheid in oppositie. Frege, Thomas en het neothomisme.
In: Rudi te Velde (ed.), Thomas van Aquino. Over de waarheid, blz 194-229.
Annalen Thijmgenootschap 94,3, Valkhof Pers, 2006

OP- EN AANMERKINGEN

1. De mystieke ervaring van Thomas (blz 195)

De bekende mystieke ervaring van Thomas, tevens het einde van zijn theologische en filosofische denkwerkzaamheid, is al door Barendse naar voren gehaald als een wezenlijk moment, niet alleen van de hagiografie maar vooral van de intellectuele biografie van Thomas. Zij wordt hier geïnterpreteerd als 'het besef .. dat God minder ver weg is dan hij (Thomas) ooit durfde hopen', en dat de door hem getrokken scheidslijn tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke orde veel kunstmatiger is dan hij ooit durfde vrezen.'

Dit is een originele en wat vrije, eigenzinnige interpretatie, niet geheel onmogelijk maar de voor de hand liggende interpretatie lijkt me anders.

In zijn mystieke ervaring beseft Thomas vooral dat er een andere weg is dan de rede (het verstand) om Gods waarheid te bereiken. Die andere weg bereikt veel meer, zij geeft een veel rijker, gelukkiger makend en ongelooflijk dieper inzicht in God. Het is God zelf die deze directe weg opent en zich daarlangs aan een mens meedeelt. Als God al minder ver weg is dan niet geldt dit niet in het algemeen, maar alleen omdat God zich dichterbij een mens waagt en deze mens bij zich, in zich toelaat.

Bovendien zou gezegd kunnen worden dat Thomas door zijn mystieke ervaring beseft dat geloof meer is dan het op gezag aannemen van de '*articuli*' van de geloofsbelijdenis. Zo genomen is geloof een lagere status van intellectuele kennis en wetenschap, waarvan de mogelijkheid redelijk verantwoord kan worden en aristotelisch-logisch argumenterend verder verdiept kan worden en verdedigd tegen verkeerde interpretaties. Thomas ontdekt dat geloof een mystieke dimensie heeft, althans in aanleg, inchoatief. Of zelfs dat geloof altijd en wezenlijk een mystiek (intuïtief ervarend) moment heeft. De onderscheiding tussen natuur en bovennatuur blijft even goed bestaan, maar de bovennatuur kan meer door die grens heen stromen, dan de natuur in staat zou zijn die te doorbreken. Als en in zoverre de bovennatuur die grens poreus maakt, wordt de natuur daardoor verhoogd en verrijkt.

Het is wel zeker dat vooral na deze ervaring Thomas geen neothomist zou kunnen zijn. Het neothomisme was in het algemeen wantrouwig tegenover de mystieke traditie, voor zover deze waarheidstoegang pretendeerde. Het schreef aan God geen verder initiatief toe nadat de openbaring in Jezus Christus was voltooid, afgesloten en de verder theologische verdediging en uitleg aan het leergezag van de kerk was toevertrouwd. Een theologie als wetenschap van de heiligen was voor neothomisten een gesloten boek.

Verder was geloof voor hen toch vooral wezenlijk verbonden met gezag, en wel met kerkelijk gezag, het gezag van de grote theologen, en indirect het gezag van de traditie en het gezag van de profetische stemmen uit het verleden. Geloof was sterk bepaald door het wilsmoment daarin, de vrije instemming met at het gezag voorhoudt, het voor waar aannemen, duidelijk een moderne volitief beklemtoond begrip van geloof. Dat godsgeloof in zich een mystiek of boven-(voor?-)begrippelijk kenmoment (De Petter) zou hebben, beschouwden zij als een gevaarlijke en voor de kerkelijke eenheid van geloof bedreigende mogelijkheid, open voor subjectieve willekeur en dus af te wijzen.

2. Het neothomisme (197-198)

Het neothomisme in zijn pretentie om herleefd en levend thomisme te zijn met als dragend substraat de *z.g. philosophia perennis* wordt vooral aangesproken op zijn kritiek op de moderne filosofie. HB maakt onderscheid tussen twee in die kritiek vervatte stellingen: de taaïheidsstelling en de eeuwigheidsstelling. Een scherpzinnige en verhelderende analyse. De klassieke traditie is taaï en blijft doorwerken in de moderne auteurs die alleen schijnbaar iets nieuws zouden brengen. Waar de moderne auteur afwijkt van de klassieke traditie wordt die als onwaarheid beschouwd, omdat de enige filosofie wier waarheid eeuwig is, de enige die eeuwigheidswaarde heeft, juist in die traditie ligt: de *philosophia perennis*. Begrijp ik het goed als met taaïheid bedoeld wordt dat de scholastieke traditie toch levend blijft in de moderne filosofie, weliswaar verborgen in een nieuwe vorm, ondanks de moderne pretentie dat zij dood zou zijn. Met de eeuwigheidsthese wordt dan bedoeld dat de traditie echt dood is en als een onveranderlijk, steeds weer opgepept lijk voor altijd de geschiedenis in moet gaan en in starre trouw vastgehouden wordt.

De tweede stelling volgt dus inderdaad niet uit de taaïheidsstelling, ja is er mee in strijd. Het is zeer verhelderend hier de immanente kritiek als motor van de geschiedenis van de filosofie ter sprake te brengen. Door de immanente kritiek binnen haar bestaande, nog levende vorm wordt de filosofie dynamisch gemotiveerd naar een nieuwe vorm te streven waarin de 'oude' waarheid in haar relativiteit als deelmoment van een nieuwe en vollere (maar nog steeds eindige) gestalte van filosofie levend blijft, dwz blijvend interessant juist om die nieuwe vorm te begrijpen en te waarderen.

3. Het pythagoreïsme (201)

Wat mij niet duidelijk is hetgeen HB stelt met betrekking tot de *z.g. pythagoreïsche traditie*. Hij ziet de renaissance, de heropname van die traditie als één van de belangrijkste factoren voor de overgang van de middeleeuwen naar de moderne tijd. Dat kan ik volgen als ik denk aan de renaissance in het algemeen en aan Cusanus in het bijzonder. Maar waarom wordt gezegd dat de pythagoreïsche renaissance de kerkelijke gezagsdragers teveel werd? Is dat omdat men toch te zeer aan een (aristotelisch aangepaste) platoonse traditie vasthield? Dus omdat er in de pythagoreïsche traditie geen plaats is voor God en openbaring?

4. Meetkunde en rekenkunde (202-204)

Het is verhelderend wat HB aan de hand van Frege, Kant vertelt over het onderscheid tussen rekenkunde en meetkunde. Hun onderscheid moet niet worden gelijkgesteld met dat tussen tijd en ruimte. De rekenkunde houdt zich bezig met getallen. Als we tel-getallen onderscheiden van maat-getallen dan past dat bij het onderscheid tussen discrete en continue kwantiteit. In de meetkunde echter gaat het niet om meten en maten, maar om het ruimtelijke als zodanig, zoals inderdaad Kant heeft aangetoond.

Een vraag: Hoe zit het nu met de tijd? Kan de tijd (in getallen) gemeten worden, of wordt de tijd geteld? In zekere zin beide, omdat de tijd zowel op continue als discrete wijze berekend kan worden. Wordt dan de tijd veraanschouwelijkt met behulp van een meetkundige figuur, met name de lijn? Mij lijkt dat een wijsgerige reflectie op de relatie tussen tijd en wiskunde (met name de rekenkunde) wel interessant zou kunnen zijn.

Dat getallen onaanschouwelijk zijn, terwijl het getelde aanschouwelijk kan zijn, vind ik een verhelderend inzicht van Frege.

5. Het object van de logica (204-210)

De vraag of de logica niet alleen metafysisch onvooringenomen maar geheel apart van de metafysica beoefend kan worden, wordt door HB beantwoord door een discussie over het object van de logica. Waarmee houdt de logica zich bezig? Het object van de logica is niet, zoals Kant aannam, het verstand zelf en zijn vorm. Aannemen dat het verstand zich in de logica alleen met zichzelf en zijn voortbrengsels bezig houdt, is al een metafysische optie, en dus niet meer onvooringenomen. Aristoteles verdedigt de apartheidsthese nadat hij verdedigd heeft dat de universalia, als object van de logica, niet reëel maar slechts conceptueel van aard zijn. Maar hier wordt door Thomas aangetekend dat logica zich slechts met de univoke universalia bezighoudt. Daarvan kan gezegd worden dat zij denkmaaksels zijn met een fundament in de werkelijkheid, *entia rationis cum fundamento in re*. Hun inhoud bestaat wel in de werkelijkheid, in vele afzonderlijke individuen. Maar als iets algemeen of universeels, bestaan zij slechts als denkmaaksel, eenzinnig gemaakt door het abstraherende denken. Er zij echter ook analoge begrippen, met name het zijnsbegrip en de categorieën. Deze wijzen allereerst op het zelfstandige (de substantie) en dan ook op iets dat in, van of vanuit de substantie is. Wanneer God als subsisterend Zijn wordt opgevat dan zijn de andere zijnden slechts door Gods vrije schepping, en hun zijn is deelhebbend aan het Zijn zelf., hun zijn is ontvangst van Gods deelgevend zijn. Scheppen is deelgeven, mededelen van zijn. Dichter bij Plato komend kunnen we nu de transcendentalia een plaats geven, analoge begrippen die de categorieën overstijgen, anders gezegd, in alle categorieën aanwezig zijn. Zij kunnen worden opgevat naar het model van Plato's ideeënleer, verschillen conceptueel, maar niet reëel, hebben niet noodzakelijk dezelfde intensie, maar wel dezelfde alomvattende extensie. Althans in God vallen ze samen. Zo zegt Thomas, waarbij vooral de eenheid Gods een doorslaggevend argument is. Maar welke eenheid gaat het dan? En de transcendentalia in de eindige zijnden? Ook hier verschillende intensie en dezelfde omvattende extensie. Maar zijn ze alleen conceptueel verschillend of duiden ze toch reëel op iets anders in of van het zijnde? Ik denk van wel, en een nadere analyse van de transcendentalia zou dit kunnen aantonen. En zou het in God dan helemaal anders zijn?

6. Een en veel (210)

Frege wil eenheid en veelheid ontwarren, met behulp van het onderscheid tussen Begriff en *Gegenstand*, en tussen *Sinn* en *Bedeutung*.

De problemen van een en veel, die Frege ziet, hangen samen met twee veronderstellingen. De eerste is dat alle menselijk denken individueel absoluut verschillend is en dat gezamenlijkheid alleen door uiterlijke samenwerking tot stand komt. Maar is dat zo? Is taal (en denken in taal) alleen een product van samenwerking. Of veronderstelt samenwerking niet dat er reeds verstandhouding en dus een soort eenheid in denken (en taal) tussen mensen is? Een boeiend onderzoek naar de principiele (niet historische) oorsprong van taal tussen (?) in en uit mensen, die sprekend mededelen (?) en horend verstaan. De principiele oorsprong zegt ook iets over waar de verdere mogelijke verrijking en ontwikkeling, vertaal(on)mogelijkheden enz. hun aanzet vinden.

De andere veronderstelling is dat de objecten waarover zij denken, waaruit wij abstraheren ook absoluut verschillende concrete zintuiglijk waarneembare individuen zijn. Maar is dit niet in zekere zin een construct, een resultaat van het uiteenleggen van de concrete wereld in afzonderlijke onverbonden deeltjes? Is de wereld van de dingen niet één alvorens zij veel is?

7. Het platonisme van Frege (213)

Volgens Frege behoren de *universalia* tot een noch fysisch, noch psychisch derde rijk, dat van de *Geist*. Ze horen daar thuis en volgens Frege zijn ze daar alleen aanwezig. Maar hier wijkt

hij af van Plato. Bij Plato horen ze in het ideeënrijk thuis maar zijn ook elders aanwezig waar van participatie aan de ideeën sprake is.

Het onderscheid tussen ‘thuishoren’ en ‘aanwezig zijn’ is verhelderend. Het is duidelijk bij Plato, maar daar is het elders (in de dingen) aanwezig zijn eigenlijk maar een bijkomstige toegift bij de idee. De idee hangt niet af van waar zinverder nog aanwezig is, maar omgekeerd. Wel is die aanwezigheid in de dingen voor ons de mogelijkheid om de idee te kennen, of onze primordiale kennis daarvan te herinneren.

(Heeft het onderscheid iets te maken met de *locus naturalis* van de m.e. aristotelische kosmologie?)

Terug naar Frege. Zoals boven al gesteld ontkent Frege een reële universaliteit (samenzijn in hetzelfde) in de individuele dingen. Terecht protesteert hij tegen het aristotelische exclusieve en possessieve in-zijn, maar er is een ander in-zijn mogelijk waarmee ook een ander soort samenzijn van dezelfde soort dingen gegeven is.

8. Aristoteles en Feuerbach (215)

Als het om dat in-zijn gaat volgens HB Aristoteles met Plato's ideeën om zoals Feuerbach en Marx met het christendom. Aristoteles stelt dat de ideeën in de dingen zijn en eraan toe te voegen: en nergens anders. Terwijl voor Plato de ideeën wel thuishoren in het rijk der ideeën, en bovendien aanwezig zijn in de dingen. Op soortgelijke wijze stelt het christendom dat God boven en buiten ons thuishoort, ons te boven gaat, maar ook scheppend in ons aanwezig is. Terwijl Feuerbach stelt dat God in ons is, en voegt eraan toe: en nergens anders.

Dat is een scherpzinnige, treffende opmerking, die echter toch wel het een en ander buiten beschouwing laat. Voor Feuerbach is God niet alleen aanwezig in de mens, hij hoort er ook thuis, valt samen met het wezen van de mens. En als in de religie God buiten en boven de mens wordt gesteld dan is dat door projectie: de (vele individuele) mensen (de samenleving?) projecteren hun wezen buiten en boven zichzelf als hun god, en onderwerpen zich daaraan. Bij Marx komen daar nog de sociale omstandigheden bij en wordt het geprojecteerde (als resultaat) praktisch product van de in het kapitalisme vervreemde mensen (privé-eigenaars en arbeidend proletariaat)

Aristoteles' verhouding tot Plato vergelijken met de verhouding van Feuerbach / Marx tot het christendom schiet dus tekort. Aristoteles opvatting van de ideeën als slechts aanwezig in de dingen heeft weinig of niets met projectie te maken. Hoogstens zou je kunnen zeggen dat in de versie van Thomas, God Zijn ideeën als mogelijke beperkte participaties scheppend in de dingen (in ons) als schepsel legt, in de dingen als sporen, in de mens als beeld. Hier van ‘werpen’ (naar aanleiding van projectie) te spreken, is symboolvervorming.

9. De status van de copula (216-217, 220-221) ¹

Volgens Frege duidt de *copula* (enkelvoud: is, meervoud: zijn) niet op identiteit. Er is geen symmetrie, subject en predicaat kunnen niet verwisseld worden. Wel is de *copula* een vormwoord om de aanvullingsbehoefte van het subject te kunnen bevredigen en wel door het predicaat. Maar zegt HB die vorm is niet eenzinnig,. Dezelfde *copula* vertoont zich in twee vormen, die vanuit het subject en zijn behoefte gedacht, en die vanuit het predicaat als aanvulling gedacht. Hetzelfde in twee vormen of zinnen.

10. Taal en conventie (218-220)

¹ Op p 219 geeft de tekst *Ad a*) aan waar eigenlijk *Ad b*) bedoeld is, en op p. 220 *Ad b*) waar eigenlijk *Ad a*) bedoeld is.

Frege ziet taal als cultuurproduct, als geheel van conventies wordt instandgehouden en gewijzigd. Dit lijkt mij waar maar laat niettemin onverlet dat er toch een oorspronkelijke verstandhouding tussen mensen aan voorafgaat, of er wezenlijk en origineel in verborgen blijft en steeds weer verondersteld wordt. Niet alleen dat mensen eerst aan die conventies kunnen meedoen als zij in een taal geboren zijn, dus de taal aan hen voorafgaat, Dit onderscheid van taal en voor-verstandhouding lijkt mij soortgelijk als het door Frege bedoelde onderscheid tussen taal die relatie tot anderen uitdrukt en taal die gemeenschappelijk contact met de ideeënwereld is, en dat gemaakt wordt als wij leren praten. Maar of hier een platonische wereld nodig is, en een geesteswereld niet volstaat)

Bovendien zou ik willen suggereren dat mensen nog eerder en oorspronkelijker met elkaar verbonden zijn op een niveau dat verstandhouding is, maar voorafgaat aan gesproken taal en steeds weer verondersteld wordt.

En inderdaad de poging van Frege om de verwarring tussen betekenis en voorstelling, tussen het algemene in de taal en de concrete aanwezigheid in de dingen, te ontwarren illustreert hoe taal ons gevangen houdt en misleidt. Daar heeft met name Wittgenstein steeds op geïnsisterd en filosofie gezien als bevrijdend denken, denken dat ons uit die verwarring bevrijdt zonder haar te ontkrachten.

11. Identiteitsverlies. (220-221)

Logica is niet psychologisch, maar logische problemen zijn dat wel. (221) Een boeiende opmerking van HB die Frege als zegsman aanhaalt. Met als voorbeeld: hoe moeilijk het is om één en veel uit elkaar te houden, niet voor de taal, maar de mens die logisch probeert te spreken. De taal laat duidelijk zien dat enkelvoud en meervoud tegengestelde vormen zijn van hetzelfde, maar de ziel van de sprekende en denkende mens heeft angst voor identiteitsverlies. Die angst, juist die voor identiteitsverlies klinkt ook door, zegt HB, in de scholastieke beschrijving van 'individualiteit' (of beter nog van 'unum'): *indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Met name gaat het dan om het tweede, negatieve lid van de bepaling: *divisum a quolibet alio*. Het is de angst voor de (in de taal) openbare unio mystica.(de eenheid) van eenheid en veelheid.

Dit is een spannende dialectiek die wellicht al in de ME voelbaar was. Het is niet zelden dat Thomas zulke oude (traditionele) adagia met een *benigna interpretatio* eert en andhaaft en daarmee tegelijk (welwillend) kritiseert. Een voorbeeld zou zijn *creare est facere ex nihilo* (zie in de STh waar Th eerder *creare* als *non facere ex aliquo*, en als *emanatio* uitlegt). Hier ook? Had Thomas wellicht minder angst voor de unio mystica dan de gewone scholastieke traditie?

Speelt hier ook een rol wat Jan Hollak ooit naar voren bracht over relatie. De relatie die betrokkenheid van de een op de ander is, dus andersheid, maar daarom nog geen afhankelijkheid insluit, aldus JH. Geen afhankelijkheid dus, en ook geen gescheidenheid, denk ik, maar eerder de eenheid van eenheid en andersheid uitdrukt. Men heeft de neiging, ook in de scholastiek, het (neo-)thomisme, om de relatie eenzijdig als afhankelijkheid te interpreteren. Dan mag er bv tussen God en mens, slechts een éenzijdige relatie zijn, wel van de mens en God en niet vanuit God tot de mens. Is hier ook angst in het spel?

En is in het algemeen bij alle denken over relatie (en dat is wijd en zijd) veel angst in het spel en gaat dat denken (en niet alleen het denken) dus daarom zovaak verkeerd?

12. Thomas' vraag naar waarheid.

Bij het herlezen van de Q. de Ver 1 heb ik mij toch wel afgevraagd of wij de vraag van Thomas niet verkeerd neigen te verstaan. In het eerste artikel lijkt Thomas niet te bedoelen: wat is waarheid als relatie tussen ding (res) en uitspraak (enuntiatio), maar wat maakt

überhaupt iets waar, zij het een uitspraak, zij het een ding. Vooral: wat maakt het ding (de *res*) waar? De *quaestio Quid sit veritas?* zou dan eigenlijk zijn: *Quo sit res vera?* Waarin zit de waarheid van iets, het *id quo res sit vera?* Thomas probeert dan uit te leggen dat én ding én uitspraak waar zijn in hun relatie tot elkaar. De waarheid zit dus niet in de relatie (waarheid is correspondentie), maar in ding én uitspraak als gerelateerd tot elkaar: een waar ding correspondeert met zijn uitspraak (woord, idee, wezen). Een ware uitspraak correspondeert met het ding (de realiteit) waarover hij zich uitspreekt. Maar, en dit is een uiterst belangrijke toevoeging: wil de uitspraak echt waar zijn dan moet de uitsprekende instantie (mens - of God) zich van die correspondentie bewust zijn. En zo kunnen we zeggen waarheid is de *gekende* overeenstemming van de uitspraak met het ding. Met die toevoeging wordt waarheid opgenomen in de menselijke geest als zelfbewustzijn in de wereld.

13. Waarheid als *adaequatio* (224)

Dit brengt ons tot een bespreking van waarheid als *adaequatio* en van wat daarover door Frege gezegd zou zijn onder punt 5. Thomas zegt: waarheid is gekende overeenstemming tussen uitspraak en ding (en omgekeerd). Beweert Thomas nu dat waarheid een relatieve term is? Ja. Sluit dit in dat gevraagd mag worden: Met wat is de uitspraak waar? Zo niet. Met een relatieve term wordt hier bedoeld dat de uitspraak áls uitspraak (over iets) zelf relatie insluit, en in die relatie de pretentie heeft waar te zijn. Je mag dus vragen: Waar gaat de uitspraak over, over welk ding gaat het? En ligt in die betrekking (tussen uitspraak en ding) waarheid, m.a.w. heeft die betrekking van uitspraak tot ding iets van een (gekende) overeenstemming?

14. Waarheid en feit (224-5)

Kennelijk heeft voor Frege waarheid de betekenis die ze in de moderne tijd krijgt en verengd is tot 'ware uitspraak' 'waar oordeel'. Zo genomen zijn we toch wel verwijderd van Thomas opvatting die waarheid als een transcendentale van het zijnde, én als een 'eigenschap' van zulke ware uitspraken. Zie hiervoor overigens Heidegger's *Über die Wahrheit* (?) in de eerste paragrafen.

Voor Thomas is de waarheid van de ware uitspraken is dat wat hen tot waar maakt. Niet wat hen waar maakt in de zin van verificatie, want die komt van buiten de uitspraak, bovendien de logische argumentatie, de empirische constatering etc.

Als waarheid (in de moderne zin) en feit gelijk worden gesteld, is het dan toch niet zo dat het feit ook geconstateerd moet zijn. Dit om recht te doen aan het gekende karakter van de waarheid. Dus niet het feit als feit is waarheid maar het feit als geconstateerd feit is waarheid als gekende waarheid.

15. Sinn en Bedeutung (226)

Dat de *Sinn* (het uitgedrukte) voor Frege zuiver meta-fysich en meta-psychisch blijft is mij duidelijk. Maar wat is bedoeld als HB schrijft dat die *Sinn* optreedt 'als zichzelf transcenderende plaatsvervanger.' Plaatsvervanger van wie, van de *Bedeutung* (het genoemde)? En wie transcendeert zij dan, zichzelf, dus de *Sinn* zelf (zichzelf)? In welke zin transcendeert de *Sinn* zichzelf en vervangt de plaats van de *Bedeutung* (hetgeen bedoet wordt?). Probeert HB hier de relatie tussen *Sinn* en *Bedeutung* én hun onderscheid aan te geven?

16. Onwaarheid en tegenstelling. (227)

Mij blijft nogal raadselachtig hoe en in welke zin Thomas en Frege tegenpolen zijn als het gaat om waarheid en onwaarheid.

Als Thomas waarheid en onwaarheid met zijnde en niet-zijnde laat samenvallen dan is dat transcendentiaal bedoeld en gaat het om ontologische waarheid, niet om de waarheid van uitspraken (de logische waarheid) noch om waarheden (de moderne opvatting van een en vele waarheden). Over dat laatste heeft Frege het. Gaat het in de tegenstelling tussen Thomas en Frege wel over hetzelfde.

Thomas en Frege 'vertegenwoordigen tegengestelde vormen van hetzelfde'. Zij gaan uiteen op basis van dezelfde vooronderstelling, namelijk dat 'tegenstellingen reduceerbaar moeten zijn en vooral niet veel plaats mogen innemen'. Hier gaat het kennelijk in het bijzonder om de tegenstelling waar en onwaar. Is die reduceerbaar, of zijn alle andere tegenstellingen reduceerbaar tot deze oer-tegenstelling? Wat bedoel je hier met veel (of weinig) plaats innemen? Dat zou volgens HB een misvatting zijn die onverbrekkelijk samenhangt met het ondoordringbaarheidsdogma. Versta ik dat dogma goed als de opvatting dat iets alleen maar ergens thuishoort en niet elders aanwezig kan zijn?

Het blijft me nogal raadselachtig. Hier heb ik nogal wat uitleg nodig, of misschien moet ik het allemaal nog eens heel goed nalezen en doordenken.

Peter Westerman

S Thomas van Aquino
28 januari 2008