

Jaarboek 2000



THOMAS INSTITUUT UTRECHT

Bestuur

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

Wetenschappelijk Directeur

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Secretariaat

Thomas Instituut te Utrecht
p/a KTU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
tel. (0)30-2533129/2533214
url: <http://www.ktu.nl/thomas>

JAARBOEK 2000

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Redactie

Dr. H.J.M. Schoot (hoofdredeacteur)
Dr. C.M. Pumplun (redactiesecretaris)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg, Dr. L.G.M. Winkeler,
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Druk

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2001

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

Dit Jaarboek 2000 van het Thomas Instituut te Utrecht is te bestellen bij het secretariaat. De prijs is fl. 25,- (in Nederland), fl.35,- (in België) en fl. 50,- (overige landen). Het betreffende bedrag kan worden betaald op postrekening 1586059 van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, onder vermelding van 'Jaarboek Thomas Instituut 2000'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J. Schoot

INTRODUCTION.....	5
-------------------	---

Pim Valkenberg

JOHN OF DAMASCUS AND THE THEOLOGICAL CONSTRUCTION OF CHRISTIAN IDENTITY

VIS-À-VIS EARLY ISLAM.....	8
1. St. John of Damascus and his cultural background.....	9
2. A heresiological construction: the "heresy of the Ishmaelites".....	11
2.1 Introduction and first exposition: the appearance of a heresy.....	12
2.2 First discussion: on revelation and the orthodox worship of God.....	14
2.3 Second exposition: some strange texts from the Qur'ân.....	16
2.4 Second discussion: idle tales and carnal imaginations.....	17
2.5 Third exposition: some more strange texts from the Qur'ân.....	18
3. A 'dialogical' construction: "dispute between a Saracen and a Christian".....	19
3.1 First discussion: God's Creation and Human Freedom.....	21
3.2 Second discussion: evil and the will of God.....	23
3.3 Third discussion: Christ as Word of God.....	25
3.4 Fourth discussion: Incarnation of God.....	27
3.5 Fifth discussion: who is the greatest Prophet?.....	28
4. The constructive nature of John of Damascus' texts on Islam and Christianity.....	29

Dmitry Shmonin

EUROPEAN SCHOLASTICISM IN ORTHODOX THOUGHT. The reception of the Scholastic tradition

in eighteenth-century Russia.....	31
-----------------------------------	----

<i>Jude Chua Soo Meng</i> WHAT LIMITS? A comparative look at recent positions on the limitation of existence by essence	42
<i>Jan van den Eijnden ofm</i> AUGUSTINUS EN DE FRANCISCAANSE SCHOOL, OF HOE FRANCISCUS BONAVENTURA BIJ DE AUGUSTIJNSE LES HOUDT.....	62
Summary.....	74
<i>Lodewijk Winkeler</i> VAN NEOTHOMISME NAAR HERMENEUTIEK. Theologiebeoefening aan de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, 1923 ca.1980.....	75
1. Inleiding.....	75
2. Theologie in Nederland rond 1923.....	76
3. Een veilig neothomisme (1923-1945).....	78
4. Nieuwe theologie (1945-1958).....	88
5. Aggiornamento (1958-1964).....	97
6. Vruchten van de vernieuwing (1964-1970).....	103
7. Maatschappijkritische theologie (na 1970).....	115
8. Besluit.....	120
Summary.....	122
<i>Tjeerd Jansen SJ</i> AQUINAS AS AUTHORITY? Impressions of the 2000 Conference, organised by the Thomas Instituut te Utrecht	124
Thursday, December 14.....	125
Friday, December 15.....	127
Saturday, December 16.....	130
<i>Herwi Rikhof</i> ANNUAL REPORT 2000.....	133

INTRODUCTION

The yearbook of the Thomas Institute greets its readership for the twentieth time this year, with the volume covering the year 2000. This twentieth volume attests to the perseverance and good spirits of those involved in the yearbook, whether by publishing the results of their Aquinas research, by supporting it in financial or other respects, or by being a member of the editorial board. In the past year we said goodbye to member of the editorial board, drs. Peter van Veldhuijsen. Peter has been on the board since the yearbook said there was a board, in the yearbook 1989. For his contributions in writing or otherwise we thank him.

Next year we will welcome, as new member of the board, dr. Ad Vennix, philosopher from the Catholic University of Nijmegen. This year it is for the first time that the responsibilities of editor-in-chief and editorial secretary are split up. We welcome dr. Cristina Pumplun, the new secretary of studies of the Thomas Institute, who is since the beginning of her employment in August 2000 also employed as editorial secretary. This volume of the yearbook is the first she took care of.

This year's volume has familiar appearances. It closes with the Annual Report 2000 of the Thomas Instituut, written on behalf of its director prof. Herwi Rikhof, and it continues a line of research, started in 1996, on interreligious dialogue in the Middle Ages. Pim Valkenberg, theologian of the Catholic University of Nijmegen and member of the Utrecht Aquinas research team, studies John of Damascus and the theological construction of Christian identity vis-à-vis early Islam. This article may be seen against the background of previous studies in the Yearbook: W. Valkenberg, "How to Talk to Strangers: Aquinas and Interreligious Dialogue", *Jaarboek 1997*, pp. 9-47; M. Poorthuis, "The Three Rings: Judaism, Christianity and Islam", *Jaarboek 1999*, pp. 7-53; M. van Loopik, "Rabbi Mosche ben Nachman – Ramban: eine Jüdische Propagandaschrift Barcelona 1263", *ibid.*, pp. 54-82.

Next there are two contributions written by scholars from abroad, indeed from countries we rarely are in contact with; all the more reason to be extra pleased with Dmitry Shmonin, philosopher attached to the Department of Philosophy of St. Petersburg Mining Institute, Russia, who devotes attention to European Scholasticism in Orthodox Thought, i.e. in eighteenth-century Russia. Prof. Shmonin attended the second international conference of the Thomas Institute in December 2000 in Leusden, the Netherlands, and this study was the subject of the paper he delivered to this occasion. We are happy to be able to publish this interesting paper, for which there was no possibility in the format of the collection of studies of the conference. We had the Cyrillic alphabet, used in footnotes to point to relevant literature, transcribed, so that western readers are able to recognise more of its meaning.

Jude Chua Soo Meng, from the University of Singapore in Malaysia, perhaps to some known from the Internet, studies a classic theme in thomist philosophy, the limitation of existence by essence. In doing so mr. Meng devotes attention to recent positions taken by Dutch philosopher and member of the board of our institute, prof. Dr. Rudi te Velde.

After these two English contributions, two Dutch ones follow. Dr. Jan van den Eijnden, secretary of the Franciscan Study Centre in Utrecht, submitted his lecture on Augustin and the Franciscan School, a lecture held at the Augustinian Institute in Eindhoven, the Netherlands. We are happy to publish dr. Van den Eijnden's lecture, emphasising the possibilities of co-operation between our institutes.

A large study of dr. Lodewijk Winkeler is next. Winkeler, historian and theologian attached to the Catholic Documentation Centre at Nijmegen and member of the editorial board of the Yearbook, discusses the development of theological studies at the Department of Theology of the Catholic University of Nijmegen, since its foundation in 1923. Originally meant for publication elsewhere, we feel fortunate being able to offer our readership this fascinating episode of Dutch history of theology, in which there was such a large place for Thomas and neo-thomism. Winkeler's contribution, expert in this field of history, may be seen against the background of his former investigations into the history of the Catholic Universities for Theology at Amsterdam and Utrecht, and his recent co-production with former director of this Institute Ferdinand de Grijns on Dutch theology in "Le devenir de la théologie catholique

mondiale depuis Vatican II, 1965-1999", sous la direction de Joseph Doré, Paris: Beauchesne, 2000, 163-197.

Finally, for those who missed the occasion and for those who were present, Tjeerd Jansen has written down his impressions of the Conference of the Thomas Institute on Aquinas as Authority.

Due to circumstances this Yearbook will appear at a later date than usual. We express our hope that the contents will make up for this unfortunate delay.

August 1, 2001
Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

JOHN OF DAMASCUS AND THE THEOLOGICAL CONSTRUCTION OF CHRISTIAN IDENTITY VIS-À-VIS EARLY ISLAM

Pim Valkenberg

For those who occasionally leaf through the theological texts of St. Thomas Aquinas, John of Damascus (c.675-750) might not be an unfamiliar name. He is often quoted by Aquinas, particularly in his Christology. Because he is thought to summarise the Greek Patristic tradition, John Damascene is often used by Aquinas as one of his major theological sources.¹ It might be interesting, therefore, to consider the role of St. John Damascene as a Patristic *auctoritas* in the works of Thomas Aquinas.²

This article, however, will give another approach to John of Damascus: it will consider him as the originator of another tradition, viz. the theological defence of Christian faith against arguments from the side of Muslims. More specifically, I will argue that some texts that have been handed down in the name of John of Damascus start a series of theological constructions of Muslim questionnaires and of Christian responses. In doing so, this theological tradition paints the picture of an intelligent interrogator who represents a rather inferior faith, and of a more intelligent representative of a higher faith who counterattacks and finally outwits his opponent. In this aspect, John Damascene has

¹ In the christological part of his *Scriptum super Sententiis*, Aquinas gives 103 explicit references to John Damascene, while he quotes him 120 times in the christological part of his *Summa theologiae*. Cp. W. Valkenberg, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000, 29.

² Cp. A. Siclari, "Una fonte di Tommaso d'Aquino: Giovanni di Damasco", in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. I, Napels 1975, 384-392.

certainly been influential on Christian writings on Islam in the Middle Ages, not only in the East, but also in the West. After a short introduction into the context in which St. John Damascene lived, I will give a short and rather free interpretation of two of his writings on Islam as examples of this tradition of theological construction of oneself and the other. First, I will consider his chapter on the heresy of the Ishmaelites, which has been included in his main work, *The Fountain of Knowledge*. Next, I will discuss his construction of a discussion between a Saracen and a Christian.³ It must be emphasised that, while I do wish to give an historically correct interpretation of St. John Damascene, my major concern in this contribution will rather be the actual dialogue between Christians and Muslims.⁴ Therefore, I will end with some concluding observations concerning real and fictitious dialogues, and the influence of John of Damascus on Christian theology of Islam.

1. St. John of Damascus and his cultural background

In the introduction to this article, I have pointed out some reasons why John of Damascus is an important person in the history of theology: in the first place, his works have been used as a source for Western knowledge of Eastern Christian Patristic theology. In the second place, his works have influenced the history of religious interactions between Muslims and Christians enormously, because the arguments we find in his works have been copied by many authors, for instance in the Byzantine tradition.⁵ His fame as a compiler of patristic theology and as

³ Both texts have been edited by B. Kotter O.S.B. in his *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV: Liber de haeresibus. Opera Polemica*, Berlin / New York (Patristische Texte und Studien, vol. 22), 1981, on 60-67 and 427-438 respectively.

⁴ One of the consequences is that I do not always give an exact translation of the text by John of Damascus, even when I use quotation marks; my major concern is to transmit the lively character of the original text.

⁵ Cf. A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs (VIIIe-XIIIe S.)*, Louvain / Paris 1969, 47-67; Id., *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969, 12-17. See also, from the same author, *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe S.)*, Leiden 1972 and *Apologétique Byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe S.)*, Altenberge 1982. See also H. Teule, "Oosterse christenen en de dialoog met de Islam", in H. Teule en A. Wessels (red.), *Oosterse christenen binnen de wereld van de islam*, Heerlen / Kampen 1997, 358-372, here 359.

defender of Christian faith is rooted in his ability to summarise intricate theological problems. But the cultural context in which he lived facilitated this systematic approach of his as well: he lived in a time and a cultural context in which he could witness the first theological developments within emerging Islam, and give a Christian response to it. John Damascene, or in Arabic Yanah ibn Mansur ibn Sarjun, was born in a family of important political and financial advisers of the Umayyad Caliphs in Damascus. According to the manuals of Arab history, he was born under favourable conditions to play an important part in the history of Christian-Muslim encounters.⁶ While he was born in a family that was deeply attached to the Greek-Byzantine culture with its theological heritage,⁷ he lived the first part of his life in the cosmopolitan atmosphere of a multicultural and multireligious city, together with Syriac-speaking Christians and Arabic-speaking Muslims. While belonging to the Byzantine, Greek-speaking culture, the family of John seems to have developed good relations with the Syrians and even with the new Arabic rulers. Rumour has it that John's grandfather Mansur helped the commander-in-chief of the Muslim army to capture Damascus under the second of the rightly guided caliphs in the year 635 of the Christian era.⁸ Because he wanted to maintain the administrative system of the former Byzantine rulers, the Umayyad Caliph later appointed Mansur as his financial advisor; his successors gave his son Sarjun and his grandson Yanah ibn Sarjun ibn Mansur the same job of treasurer.⁹

It is quite certain that the theological works of John of Damascus are influenced by these cultural backgrounds of his life. Some biographers tell us that he grew up at the Umayyad court of Mu'awiyya, together with his son Yazid, who was to become Caliph in 680.¹⁰ It is quite probable that he received a double cultural education: the Greek culture of the philosophers and the Fathers of the Church on the one hand, and the Arabic culture of the poets and maybe also the first oral

⁶ See Ph. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1937; B. Lewis, *The Arabs in History*, London 1950.

⁷ See Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: the "heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972, 34.

⁸ See Hitti, o.c., 150; Sahas, o.c., 17.

⁹ Sahas, o.c., 26. For the Arabic name of John of Damascus, *ibid.*, 8 nt.8.

¹⁰ See Hitti, o.c., 196; Sahas, o.c., 38. This story would imply that John of Damascus was born around 650 instead of 675.

traditions of the *qur'ân* and the *hadîths*.¹¹ While the relations between the Umayyad rules and their Christian subjects in Damascus were quite friendly between 660 and 700, things began to change in the last years of 'Abd al-Malik's reign (684-705), and particularly under the reign of 'Umar II (717-720). Under the pressure of this pious Caliph, Christians were forced either to convert to Islam or to resign their high offices at the Umayyad court. John of Damascus decided to leave his hometown and to begin a new life of study and devotion at the famous St. Sabas-monastery near Jerusalem. In this monastery, he wrote his theological and polemical works, including two interesting texts on Islam, a religion that he must have been acquainted with from the days of his youth.

2. A heresiological construction: the "heresy of the Ishmaelites"

John Damascene's most systematic construction of Islam forms a part of his main theological work, the *Pègè Gnôseôs* or Fount of Knowledge, written toward the end of his life, about 743. The main part of this theological compendium would become famous in Western Christianity under the name *De Fide Orthodoxa* as one of the first theological *Summa*'s in the history of Christian theology.¹² This systematic compilation of teachings by the Fathers of the Church was, however, prefaced by two introductory parts. The historical introduction, usually known as *De haeresibus*, contains an enumeration of heresies that was largely adapted from an older source, namely the *Anakephalaiosis* of the *Panarion*, a work that was by tradition ascribed to Epiphanius. Only the last twenty chapters on heresies may be seen as a contribution by John of Damascus himself. While some of the manuscripts and editions contain some chapters towards the end that have been added later on, the hundredth chapter on the heresy of the Ishmaelites may be considered as

¹¹ Sahas, o.c., 40; *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*, présentation, commentaires et traduction par R. Le Coz (*Sources Chrétiennes*, no. 383), Paris 1992, 50-52.

¹² Le Coz, o.c., 62. On page 64, Le Coz states that the order of the subject-matter in *De Fide Orthodoxa* is, in fact, very much alike the order of subjects in later Christian theology (for instance, Peter Lombard's *Sententiae*), but also in Muslim apologetical theology ('*ilm al-kalâm*).

an authentic text.¹³ It is clear that John Damascene's approach of Islam is determined by the context of the historical introduction: he wants to give a survey of emerging Islam as a heresy in a broad sense of this word, which does not imply that he does not give a rather trustworthy image of Islam.¹⁴ The structure of this chapter on Islam is, however, quite complex since John of Damascus used to rewrite his works quite a few times, and the influence of some later additions should be reckoned with as well. Therefore, the editors of his works suggest quite different structures; in the present article, I will use the partition by Le Coz, since he gives an interesting alteration between descriptive sections and sections in which an imaginary dialogue or controversy is enacted.¹⁵ Although his real dialogues and controversies with Muslims were long gone when John wrote his chapter on Islam, one cannot escape the impression that his text reflects some of these real discussions from his youth in Damascus.¹⁶

2.1 *Introduction and first exposition: the appearance of a heresy*

John of Damascus introduces his theme in an apocalyptic mood: the "religion of the Ishmaelites" still prevails in his days; it is a forerunner of the Antichrist. It is interesting to note that this apocalyptic mood has coloured the first reactions of Christians to this new religion: it seems to announce the coming of the Antichrist. Although he includes this new phenomenon among the heresies, John is aware that it is a new religion rather than a Christian heresy.¹⁷ This religion does not yet bear the name of Islam, but John knows three names that are connected with the story

¹³ Following the editions of Lequien and Migne, Sahas sometimes talks about this text as chapter 101. On the tradition of the text, see *ibid.*, 51-66; Le Coz, o.c., 184-203; Kotter, o.c., 3-10. Kotter maintains that the chapter on the Ishmaelites was written by John of Damascene as the final chapter of his heresiology, but it is possible that several details were added later on.

¹⁴ Le Coz, o.c., 73f., 77-79.

¹⁵ Cp. Sahas, o.c., 59: "The style ... of the whole chapter 101 is, undoubtedly, different from that of the other chapters. There are statements about the origin of the heresy of the Ishmaelites, their Prophet and their Scriptures, their doctrines and their practices; but, more than once, the discussion takes the form of a dialogue between Christians and Muslims. The chapter is a synthesis of historical apologetic and controversial writing".

¹⁶ Cp. Le Coz, o.c., 79-80.

¹⁷ The Greek word is *Thrèskeia*, which means 'religion' rather than 'heresy' or 'sect'.

of Abraham, Hagar and Sarah, and their children Ishmael and Isaac: Ishmaelites, Hagarenes, and Saracenes.¹⁸

Of these people who relate themselves to Abraham's eldest son, he relates that they used to worship the morning star and Aphrodite, known as *Khabar* in their language, until the false prophet Muhammad came to lead them towards monotheism. According to John of Damascus, this prophet derived his knowledge from two sources that show his religion as a distortion of the true faith. On the one hand, he came across the Old and New Testament; on the other hand, he was instructed by an Arian monk, which explains certain christological formulations in the Qur'ân.¹⁹ It is interesting to note that John constructs the identity of the Syrian monk Bahîra as an Arian rather than a Nestorian, because of an approach that is common to Muslims and Arians: they underline the human character of Jesus as a prophet of God, while neglecting or even denying his divine nature as Son of God.²⁰ It is this christological deficit that makes John of Damascus speak about Muhammad as a false prophet.

If Muhammad is a false prophet, according to the Christian point of view, his behaviour is false as well: he pretends to be a saintly man, and he claims to have received a book from Heaven.²¹ In the next step of his introduction, John Damascene describes some of the basic theological tenets of the Qur'ân: there is only one God, the maker of all, who was neither begotten nor had he begotten.²² Furthermore, he (John means: Muhammad, allegedly repeating what he heard from Heaven) says that Christ is a Word and a Spirit from God, who was born without a human father, but also that he is a creature, a prophet and a servant of God.²³ Moreover, he says that the Jews tried to crucify Jesus, but that

¹⁸ Cp. Genesis 16 and many references in the Qur'ân.

¹⁹ The tradition of the Arian (or rather: Syrian) monk Bahîra as teacher of Muhammad was used later on by Muslims to show that Muhammad was recognised by Christians as a prophet. The fact that John does not seem to know this tradition, places him at the beginning of dialogues between Christians and Muslims. See Sahas, o.c., 74.

²⁰ Cp. Le Coz, o.c., 98.

²¹ This terminology is conform to the self-description of the Qur'ân: it is a book (*kitâb*) that has been sent down from Heaven.

²² These words are a faithful translation of the words of *sura* 102, *at-Tawhid* (the Unity of God) in the Qur'ân.

²³ Again, this is a faithful rendering of Qur'anic traditions. For the precise references, see Sahas, o.c., 78 and Le Coz, o.c., 106f. It should be remarked,

they only crucified his shadow, and that Jesus was elevated by God into heaven, because He loved him. Finally he says that God asked Jesus if he had said that he was the Son of God. Jesus answered: "Of course not! Those who say this of me, are in error". And God said: "I knew that you would say so". In this manner, John Damascene has the Qur'ân, or rather Muhammad say that the Christians are the ones who are in error because they deny the Oneness of God, professed not only by the Muslims but also by Jesus Christ! This accusation, however, causes John of Damascus to end his exposition and to start his first discussion with the Muslims.

2.2 *First discussion: on revelation and the orthodox worship of God*

In his reply to the contents of the revelation brought forward by Muhammad, John of Damascus once again calls his authenticity into question. In the first place, no one witnessed Muhammad receiving such a book from Heaven; in the second place, he has not been announced as a prophet in the Scriptures. In these respects, the prophethood of Muhammad seems to be unlike the true prophethood of Moses, who received the Torah at the Sinai while the people were watching, and the true prophethood of Christ whose coming was foretold by the prophets of the Old Testament.²⁴ At this point, John seems to refer to one of the dialogues in which he participated in former days: "And when we ask them, 'how is it that your prophet did not come this way?', they reply that God does whatever He pleases. 'We know that as well', we say, 'but how did the scripture come down to the prophet?' And then they answer: 'The scripture came down to him while he was asleep'".²⁵ While this reply assures Muslims that Muhammad did not invent the Qur'ân himself, it is an admission of weakness in the eyes of the Christian interlocutor. He therefore makes a mockery of the Muslim in a manner

however, that the words "Word" and "Spirit" do not have the same meaning in the Qur'ân as in the Christian tradition.

²⁴ Because of the importance of revelation as a guarantee of prophethood, both arguments play an important part in most of the subsequent polemical writings of Jews and Christians. But Muslims would soon reply by quoting texts from the Scriptures in which Muhammad was announced, as they claimed. Cp. Sahas, o.c., 81: "This is another indication that Chapter 101 belongs to an earlier period than the ninth century, the time when Muslims started to use biblical texts in defence of the prophethood of Muhammad".

²⁵ The final answer of the Muslim probably refers to the surah of the *lailat al-qadr*, in which God is said to have revealed the Qur'ân during the night.

that shows his acquaintance with the *Shari'ah*: "Why couldn't you, who rely on witnesses even in the trivialities of your daily life, ask Muhammad to present a witness for an event on which your faith rests?"

The second issue in this discussion is the right worship of God. Muslims accuse Christians of being associators,²⁶ because they call Christ 'Son of God' or 'God'. John replies by saying that the Prophets and the Scriptures have told us so, and that the Muslims themselves say that they accept the Prophets. To that argument, some of the Muslims say that the Christians have added these things to the Scriptures of the Prophets, or that they explain them allegorically. But John retorts: if you admit that Christ is Word and Spirit of God, how can you say that we are associators? Rather, it is the Muslims who deviate from the right path, because they are mutilators in separating from God what is by nature equal to God: "If you, Muslims, deny that Word and Spirit are in God, you treat God as an irrational and an inanimate thing". At this point, we hear an echo of the theological debates between the young Yanah ibn Mansur ibn Sarjun and his proto-Mu'tazilite opponents in Damascus who denied the existence of attributes in order to save the absolute simplicity of God.²⁷

The accusation of worshipping God as if He was a stone or a piece of wood raises a new subject for debate: the Muslims say that Christians are idolators, because they venerate the cross.²⁸ But John replies: "You have your own *Chabatha*,²⁹ since you adore the stone

²⁶ Greek: *hetairiastai*, a translation of the Arabic *mushrikûn*: those who ascribe partners to God, and hence: polytheists.

²⁷ The Mu'tazilite school in Islamic theology became predominant in Damascus during the reign of the Umayyad dynasty in the ninth century. They defended a rational approach to God in which the absolute simplicity of God made it impossible to ascribe attributes to God. Therefore, they were known as the defenders of *Tawhîd*.

²⁸ While it is true that Muslims do not like the symbol of the cross, it seems less likely that they did in fact accuse Christians of venerating the cross. It is more likely that this accusation is connected with the veneration of icons. Generally speaking, the Umayyad caliphs joined together with some of the Byzantine emperors in combating the veneration of icons. In this so-called iconoclastic controversy, John of Damascus defended the veneration of icons.

²⁹ The translators do not give a meaningful translation for this word: "How is it that you rub yourselves against a stone by your *Habathan*" (Sahas, o.c., 137); "Pourquoi donc vous frottez-vous à cette pierre dans votre Ka'ba" (Le Coz, o.c., 219). Could it be an association with the Hebrew word *Gabbata* ("Pavement")

because, as you say, Abraham had intercourse with Hagar on it, or because he tied his camel there". By using these popular tales about the significance of the Ka'ba, John of Damascus can easily accuse the Muslims of being greater idolators than the Christians are: "At least, we venerate the cross because it is a sign of our salvation; but you venerate a stone because of these folk tales!".³⁰ Finally, John relates that the stone was, in fact, the head of Aphrodite who was venerated as *Chabar* among the Arabs of Mecca before the prophecy of Muhammad. "You can still see the traces of the face, if you look carefully", he superadds.

2.3 *Second exposition: some strange texts from the Qur'ân*

In the next part of the chapter on the heresy of the Ishmaelites, John Damascene gives us some details about a few *surahs* from the Qur'ân, or, as he calls them "idle tales composed by Muhammad". These details serve the purpose of showing that the Qur'ân surely must have been a forgery since its contents are contrary to what one may expect of a divine revelation.

In the first place, John tells us about the *surah* entitled "Women".³¹ His indignation shows us an early phase of a long Western tradition about the misogynist character of Islamic law: in this *surah*, Muhammad tells us that a man is allowed to have four wives and, in addition to these, as many concubines as he likes. Moreover, he can divorce them if he so wishes. As John tells us, Muhammad prescribed this possibility do defend himself, because he wanted to have the wife of

mentioned in John 19,13 in the context of the passion of Jesus? The association could be evoked by the mentioning of the cross "which they despise".

³⁰ John of Damascus renders harmless the Muslim *hadiths* about the connections between the place of the Ka'ba and the offering of Ishmael/Isaac by pointing to some inconsistencies: according to Genesis 23, there were woods and thickets near the place, and asses passed by there. But this is not the case with the place of the Ka'ba. This shows not only that Muslims did identify the place of the Ka'ba with Moriah, but also that Muslims and Christians both appeal to Abraham as the father of their faith. Cp. K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham: was Juden, Christen und Muslime trennt, und was sie eint*, München 1994.

³¹ It is interesting to note that John refers to the *surahs* of the Qur'ân by titles, according to Muslim practice. He says that Mohammed himself invented these titles (just as he invented their contents, according to John of Damascus). *Surat an-Nisâ'* is the fourth *surah* in Western translations.

his friend Zaid, and told him to divorce her so that he could marry her.³² Finally, our Christian author hints at forbidden sexual practices by quoting a text that has always stimulated Western fantasies about the depraved nature of the Arabs:³³ "Your women are like the land that God gave to you: till them as you wish".³⁴

The next episode is about the "camel of God".³⁵ It is about the prophet Sâlih who was sent by God to the people of Thamûd; he warned them not to kill the camel that used to drink the water from the same river as they used to do. When the camel was drinking the water, she used to feed the people with her milk. But the people killed the camel because they were evil.³⁶ John takes this story as starting-point for his second discussion, without mentioning its prophetic meaning.³⁷

2.4 *Second discussion: idle tales and carnal imaginations*

Muhammad says that there was a little camel with the she-camel when she was killed. It cried out to God, and God took it up to Himself. At this point, John Damascene brings us back to his former discussions with the Muslims in Damascus: "And we say: 'Where did this camel come from?' They say: 'From God'. And we say: 'Was there any other camel that coupled with her'. They say: 'No'. And we say: 'How then could she give birth?'" With a lot of rhetorical questions, John goes on to show that the story as told by Muhammad is inconsistent. Besides that, he uses this theme to mock the image of Paradise as it is found in the Qur'ân: "Did the little camel go to Paradise? Is it from her that the river of milk flows? For you, Muslims, say that Paradise has three rivers made of

³² "This incident, which John of Damascus viewed as a premeditated act by Muhammad, later Christian polemicists made a central theme in recriminating Muhammad as a Prophet." Sahas, o.c., 91. The story is recorded in the Qur'ân, *Surah*. 33,37.

³³ Cp. Fatima Mernissi, *Le harem politique: le Prophète et les femmes*, Paris 1987; Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Harmondsworth 1978.

³⁴ Cp. *Surah* 2,223; W.M. Watt, *Companion to the Qur'ân* (1967), Oxford 1994, 41.

³⁵ There is no *surah* bearing this title, but the story is mentioned several times in the Qur'ân.

³⁶ Cp. *surah* 26,141-159.

³⁷ Le Coz (o.c., 126) mentions as parallel texts the stories about Noah, Lot and Pharaoh, as they are related in the Qur'ân, *surah* 38.

water, wine and milk.³⁸ If the camel is in Paradise, she will drink all the water, so that there is no water left for you. You will want to drink from the river of wine, and get drunk so that you will miss the pleasures of Paradise. But for sure the camel has gone where you will be going as well: not to the pleasures of Paradise, but to the torments of Hell”.

2.5 *Third exposition: some more strange texts from the Qur’ân*

In the final sentences of this chapter, John of Damascus talks about some other texts from the Qur’ân: there is a *surah* entitled “The table” in which it is said that Jesus asked God to send him a table, and God gave him an incorruptible table.³⁹ Another *surah* bears the title “The cow”⁴⁰: they contain many idle stories worthy of laughter. With his mentioning of these titles, John of Damascus probably continues his line of reasoning: it is clear that the Qur’ân cannot be a revelation of God; rather, it fits the mentality of Muhammad and of the Muslims: far from being spiritual, they are after the things of the flesh: women, drinking and eating.

In the same vein, John of Damascus finally tells us about some of the laws instituted by Muhammad: he made a law that women should be circumcised; that Muslims should not obey the Sabbath and the laws of *kashrut*, nor be baptised; and he strictly forbade the drinking of wine.⁴¹

All in all, this first text by John of Damascus shows us the importance of a shared cultural background between Christians and Muslims in the Middle East. Although he writes about heresies as an historical

³⁸ See Qur’ân 48,16f., where also a fourth river is mentioned: a river of honey.

³⁹ Qur’ân 5,114. Some commentators say that this is an allusion to the Last Supper, but that is not very probable. Le Coz (o.c., 129) mentions an explanation by Tabarî, according to whom it would be an allusion to the multiplication of bread according to Matthew 14,19. R. Arnaldez thinks that it is an allusion to Psalm 78, 19.

⁴⁰ This refers to *surat al-baqarah*, the longest chapter in the Qur’ân. In some of the oldest manuscripts, this final part is lacking; see the edition by Kotter, o.c., 67.

⁴¹ Again, most of the indications given by John are correct, apart from the law concerning circumcision of women: this is definitely not a law mentioned by the Qur’ân but a practice legitimated by customary law in some regions where people think that it is a Muslim practice.

introduction to his theological exposition of the Orthodox Faith,⁴² John fairly well knows what he is talking about in dealing with Islam; even if his literary discussions with Muslims are sometimes patronising and sometimes even crude, they are at least based on real interreligious communication with real Muslims. That is more than can be said of most 'Western' dialogues with Islam.⁴³

On the foreground level, John offers us a construction of Islam that suits his interests as a systematic theologian; but this construction of Islam as a heresy implies an implicit identity of the Orthodox Faith as well. Two oppositions are characteristic of this text by John of Damascus: while Islam is a forgery, bespeaking the carnal nature of its adherents, the true orthodox faith in God is of a spiritual nature; while Islam is inconsistent, Christianity is a true religion that is totally compatible with human reasoning.⁴⁴

3. A 'dialogical' construction: "dispute between a Saracen and a Christian"

Some doubts have been raised concerning the authorship of this text, since the ancient manuscripts bear no name.⁴⁵ However, the contents of this polemical dialogue have been reproduced almost verbatim in some *Opuscula* by Theodore Abû Qurra (c. 755-830), who was "an heir of St. John of Damascus, his fellow monk of Mar Sabas".⁴⁶ Abû Qurrah says

⁴² This context determines the meaning of 'heresy' in the text: it is what is contrary to Orthodox Faith, so not only heretic movements within the Christian world, but also philosophical systems, pagan religion, Judaism and so on.

⁴³ Cp. J.-M. Gaudeul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History*, Rome (Pont. Ist. di Studi Arabi e Islamici) 1984, I, 29; W. Valkenberg, "Confessing One God Amidst Muslims and Jews: an Ecumenical-Theological Conversation (II)", in *International Review of Mission*, 89, no. 352 (January 2000), 109.

⁴⁴ With respect to the first opposition, it is clear that the characteristics of Christian anti-Judaism are also at work in this anti-Ishmaelism. With respect to the second opposition, it is interesting to note that the accusation of being against plain human reason is mutual between Christians and Muslims in this respect.

⁴⁵ See Kotter, o.c., 420.

⁴⁶ Theodore Abû Qurrah, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, translated into English, with Introduction and Notes by Sidney H. Griffith (Eastern Christian Texts in Translation), Louvain 1997, 2. It is interesting to note that, whereas John of Damascus belonged to the last generation of Greek writers

that he has heard these contents "from the mouth of John of Damascus". It is rather clear that the author of this text must have been acquainted with the emerging theological discussions in the world of Islam, that he must have known Arabic quite well and Greek very well, that he must have had a thorough knowledge of the Greek Fathers of the Church, and, finally, that he must have been in contact with Muslims who had some basic knowledge of theological differences between Islam and Christianity. This profile fits the person of Yanah ibn Mansur ibn Sarjun perfectly. Sahas thinks that he is probably the author of the contents of this text, although not necessarily of the form in which it has been handed down.⁴⁷

The form of the text has been reconstructed by Kotter: it consists of some nine to eleven actual short dialogues that have been joined together, either by John of Damascus or by Theodore Abû Qurra. They deal with some of the basic theological problems between Christians and Muslims: God's almighty power and human freedom on the one hand, and the place of Christ in the history of salvation on the other hand. On the purpose of this work, I agree with Le Coz: it forms a kind of manual for apologetic aims; it furnishes a Christian with some intelligent answers if he is questioned by a Muslim.⁴⁸ If one compares this short text of some ten pages in writing to the heresiological chapter on the Muslims, one may see that the dispute between a Saracene and a Christian has more philosophical and theological depth, since it concentrates on some of the main themes in both early Islamic and late Patristic Christian theology.

in early Islamic times in the Holy Land, Theodore Abû Qurrah became famous as the first Christian theologian who wrote in Arabic and could be read, therefore, by his Muslim opponents.

⁴⁷ Sahas, o.c., 102: "The *Disputatio* is a supplement to, and an elaboration of, the preliminary discussions of Chapter 101. This kind of presentation seems to be a usual pattern in John of Damascus' writing. The fact, also, that the *Disputatio* is found among the *Opuscula* of Abû Qurra, a student and an admirer of John of Damascus, leaves little doubt that John of Damascus is not unrelated to this treatise. Even if the text in its present form does not come from his own hand, its content is a product of his thought".

⁴⁸ Le Coz, o.c., 87. See also Gaudéul, o.c., 29-30. Le Coz translates *Sarakènos* by "Musulman"; for a justification of this translation, see *ibid.*, 228.

3.1 First discussion: God's Creation and Human Freedom

The Saracen begins the discussion by entering upon a theme that was indeed hotly debated in the first period of Muslim theology: God's omnipotence and human free will. He asks: "Who is, according to you (Christians), the cause of good and bad things?" The Christian answers: "God is the cause of good things, but the devil and human beings cause bad things." When the Saracen asks, whether the Christian thinks that he has a free will,⁴⁹ the Christian emphatically confirms this: "God has created me as a person who is free to do good things or bad things".⁵⁰ This does not imply, however, that a human being would be a kind of creator: he is only free in doing good or evil.

This notion of 'created freedom'⁵¹ seems to be an answer to a problem in Muslim theology: because the Qur'ân underlines the absolute power of God as creator, Muslim theologians are afraid to think about human beings as creators of their own actions; they rather think that God is the cause of every human action.⁵² Therefore, John of Damascus makes the distinction between human beings as causes of their own moral behaviour, and God as cause of their existence, a distinction that has been made by some Muslim theologians as well. But John of Damascus probably refers to the discussions he witnessed (and partook of) in Damascus as well.⁵³

⁴⁹ The Greek word is *autexousion*: power of one's own or free will. Sahas (o.c., 104) notes that the Greek words *autexousion* and *ta eph hêmin* (that which depends upon us) come closer to the Arabic word *qadar* than the English words "free will".

⁵⁰ This insistence on human free will on the ethical level is consistent with John of Damascus *De Fide Orthodoxa*. See Le Coz, o.c., 137.

⁵¹ See Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?*, Oxford 1988; David B. Burrell, C.S.C., "Freedom of Creatures of a Free Creator", in *Jaarboek 1990 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1991, 5-23.

⁵² See David B. Burrell, C.S.C., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993; Pim Valkenberg, "De onvergelykbare gave van ons bestaan: David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities", in *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1994, 189-215 (English summary 217).

⁵³ See Sahas, o.c., 103f.: "But does the *Disputatio* reflect authentic Muslim questions, or are these put by John of Damascus in the mouth of an hypothetical Muslim for the sake of dialogue and for showing that there is a different theology between Islam and Christianity? It seems that not only questions such as these,

If the Muslim wants to defend the almightiness of God in such a way that God is conceived as creator of both good and evil, John continues, he makes another mistake, because he denies the justice of God.⁵⁴ Again, John points to an inconsistency in Muslim law and theology: "If God has commanded the murderer to kill, as you say, the murderer does the will of God and should be praised. But your Law prescribes that the murderer be killed". This proves, according to our Christian source, that the Qur'ân cannot be a revelation from God, since the idea of God as cause of all actions (in other words: absolute predestination) that is found in it, is clearly inconsistent with the practice of Muslim law.⁵⁵

At this point, the Muslim opponent raises a difficult question, in order to prove that God is the cause of evil: "Who has formed the child in the womb of its mother?". Of course, the Christian has to say that it is God who formed the child; but then the Muslim will say that God cooperates with the fornicator and the adulterer. Therefore, the Christian resorts to a kind of Deism that contrasts sharply with the strict *creatio continua* in Muslim theology.⁵⁶ "I do not read in the Scriptures that God has created anything after the first week. Only Adam has been created by God; the other human beings are born and give birth until today. So, if I

but even answers such as those of the Christian, were exchanged among the Muslims themselves". The name of the school of these Muslim theologians was the *Qadariya*, which, strange enough, seems to refer to God's almightiness in the first place. Cp. Le Coz, o.c., 144: "Toujours est-il que nous trouvons, au début de cette controverse, un écho du débat qui divisait alors les musulmans de Damas, et Jean réfute la doctrine jabarite soutenue par le calife, alors que sa propre théologie est beaucoup plus proche de la pensée qadarite".

⁵⁴ As Sahas (o.c., 107) notes, John's point of view coincides with the first adherents of another Muslim school of theology, viz. the *Mu'tazila*. They became not only known as defenders of the Oneness (*Tawhîd*) of God, but also of God's justice (*'adl*).

⁵⁵ Cp. Le Coz, o.c., 144-9. Later Muslim theology developed a solution for this problem by saying that God causes every human action, while human beings can appropriate these actions for themselves. This is called the theory of *kasb* (acquisition). See also Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions*.

⁵⁶ Le Coz, o.c., 150: "Ce paragraphe de la controverse montre que Jean connaît parfaitement l'enseignement coranique au sujet de la création de l'homme". He also gives some of the Qur'ân-quotations concerned. In later Muslim theology, the idea of a *creatio continua* led to an 'atomistic' theory: there is no continuity of times or things, because everything is created by God anew at every moment.

decide to sleep with my wife or with another woman, it is my decision to sow my seed where I want”.

The Muslim, however, raises an objection from the Prophets, because God said, according to Jeremiah (1,5), “Before I formed you in the womb I knew you; and before you were born, I sanctified you”. The Christian explains this verse in his manner: the formation refers to God giving human beings the power to procreate; the sanctification refers to baptism by which we are reborn as children of God. The Muslims wonders: “Was there a baptism before Christ?” Yes, the Christian answers, “we profess that all those who were saved, were saved through baptism, by the grace of God”.

It is interesting to note that both partners in the discussion show how they want to relate to the Prophets in the Jewish scriptures. The Muslim, on the one hand, knows some stories about Jewish and gentile prophets from the Qur’ân, but Jeremiah is not among them. It was, however, common for Muslim *mutakallimûn* (apologetic theologians) to challenge their Christian opponents by using the Scriptures acknowledged by them.⁵⁷ The Christian, on the other hand, gives an allegorical interpretation of the Jewish scriptures, influenced by the way in which the writers of the New Testament used Scripture.⁵⁸

3.2 *Second discussion: evil and the will of God*

At the start of this second discussion, the Saracen starts with a question that is related, once again, to the issue of God’s will and human freedom: “What about a Christian who does the will of God only? Do you call him good or bad?” This seemed to be a famous question in the days of John of Damascus already, for the Christian discovers a stratagem here: the Muslim refers to Christ and wants to ask: “Did Christ suffer willingly or unwillingly?” Of course, the Christian will not allow an opposition between the will of God and the will of the Son of God, and therefore he will answer that Christ suffered willingly. But in that case, the Muslim

⁵⁷See Le Coz, o.c., 154. He also refers to the fact that Damascus is for Muslims the place of *Yahya*, St. John the Baptist.

⁵⁸In his text, John of Damscus gives quotations from St. John and St. Paul and from the Psalms in order to explain his interpretation of Jeremiah. For similar procedures in Aquinas (including his appeal to the authors of the New Testament in his interpretation of the Old Testament), cp. W. Valkenberg, *Words of the Living God*.

will say: "You should be thankful to the Jews, because they fulfilled the will of God". Therefore, the Christian prefers to make a distinction between 'will' for describing God's relation to what is good, and 'forbearance' or 'tolerance' for describing God's relation to bad things.

At this point, the Muslims seems to be interested to hear more, because such a distinction may help him to overcome some problems.⁵⁹ But of course, the Christian author is eager to show his superiority by meeting the Muslim halfway in his thinking about the will of God: "You do agree with me that it is impossible for me to sit down or to stand up without the will of God. But God does not want us to steal or to kill. So, if I now get up and go to kill someone, is this the will of God? Or is it his tolerance of my evil actions?" Hearing this, the Muslim is impressed. But the Christian goes on: "Likewise, God tolerated the sin of the Jews when they crucified Jesus. But a few years later, He raised up the Romans against them, and dispersed them".

The last few lines belong to a long Christian tradition of anti-Judaism. But the Qur'ân also gives us a negative image of the Jews with respect to the prophethood of Jesus. It denies that Jesus could have been crucified because this would increase the arrogance of the Jews; but God does not leave His prophets in the hands of human beings. One may see here an important difference between the Muslim tradition, according to which a Prophet should always be successful, and the Christian tradition that refers to the cross as its symbol.⁶⁰

As concerns the contents of this second disputation, it is clear that John has found a solution for some of the problems that he and other Christians experienced while talking with Muslims about the connection between God and evil by distinguishing between 'will' of God and his 'tolerance' of evil.⁶¹

⁵⁹ Cp. Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I,30, quoting Sahas (o.c., 121): "As it stands, this 'controversy' is less a clash between Christianity and Islam than the contribution that Christians could make to the Muslim's search for answers that were still to be found: 'it unmistakably reflects an earnest desire on both sides to reason together and to debate their theological convictions'".

⁶⁰ Instead of referring to many titles, I only mention the title of a recent book that inspired me when writing these sentences during Holy Week: Peter Schmidt, *In de handen van mensen: 2000 jaar Christus in kunst en cultuur*, Leuven 2000.

⁶¹ Le Coz (o.c., 157) refers to chapter 92 (IV,19) in *De Fide Orthodoxa*.

3.3 *Third discussion: Christ as Word of God*

The beginning of the third discussion clearly reveals the apologetic character of the short dialogues: they are meant to provide fellow-Christians with some good arguments if they are questioned by Muslims. In this case, the Muslim starts the discussion, but the Christian will soon take over the initiative. This time, the text does not have the literary form of a dialogue, but it is a discussion of some dialogues in the past.

The text starts as follows: "If a Saracen asks you, 'What do you say that Christ is?', you should answer him: 'The Word of God'. And you do not commit a sin by saying that, since Christ is called 'Word' in the Scripture. But you should return the question; 'What is Christ called in the Scripture?'"

In the days of St. John of Damascus, it seemed possible to have a real inter-religious dialogue between Christians and Muslims, because both parties acknowledged each other's Scriptures.⁶² It is significant that John uses the same word, *Graphè*, for the Scripture of the Christian and the Scripture of the Muslim; he even talks about "my Scripture" and "your Scripture".

This time, it is the Christian who wants to catch the Muslim with a question. "If the Muslim says that Christ is Word and Spirit of God in his Scripture, you must ask him: 'this Spirit and Word, are they created or uncreated?'. If he tells you that they are created, you should ask him, 'Who created them?', and if he says 'God', then you should say: 'Was God without Word before he created the Word?', and the Muslim will not have anything to say because he knows that he is a heretic according to the Saracens themselves."

The discussion about Christ as the Word of God is a *cause célèbre* in the history of religious encounter between Christians and Muslims, since it shows the affinity, but also the discordance between both religions. In the first place, Christ is clearly called "a Word and a Spirit of God" in the Qur'ân,⁶³ but the meaning of these terms differs from the meaning they have with most Christians. In the second place,

⁶² In the days and the cultural context of Thomas Aquinas, things were different. See Valkenberg, "How to Talk to Strangers: Aquinas and Interreligious Dialogue", in *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1998, 9-47, here 34.

⁶³ For instance in *surah* 4,171.

and more interestingly, there is a parallel between the way in which Christians say that Christ is the Word of God, and the way in which Muslims say that the Qur'ân is the Word of God. In the days of the *Umayyad* caliphs, orthodox Christians and orthodox Muslims agreed that the Word of God must be uncreated.⁶⁴ Therefore, John reasons as follows in this section: if the Muslim agrees that the Word of God is uncreated, he must agree with us (Christians) that Christ is uncreated, and therefore equal to God. If he says that the Word is uncreated, he is a heretic according to Muslim view, just like those who say that Christ is created, are heretics according to the Christian point of view.⁶⁵

In the next section of this discussion, the Muslim takes over the initiative by asking: "The Words of God, are they created or uncreated?", referring to the words of Scripture. John of Damascus remarks that the Muslim tries to draw the Christian in this manner into the debates between Muslims on the createdness or uncreatedness of the words of the Qur'ân. But the Christian should refuse to answer this question; he should say: "There is only one Word (*Logos*) of God, viz. Christ. But I call the words of my Scripture not 'words', but 'utterances' (*rhêmata*) of God". In this manner, he avoids being drawn into discussions that will not fit his Orthodox Faith. But the Muslim has another argument, drawn from the Psalms, where David talks about the Words (*Logoi*) of God. What to think of that? The Christian should say that the Prophet spoke figuratively and not literally. Of course, the Muslim does not understand this way of dealing with Scripture, and the Christian should go on to explain the difference between literal and figurative meaning.

It is remarkable that John of Damascus makes some distinctions in this section that can only be explained by the influence of the debate on the eternity of the Qur'ân in Muslim theology. It is because of the Muslim identification between Word and Qur'ân that he is forced to use the word *rhêma* instead of *logos* when talking about the words of Scripture. Moreover, he gives a rather artificial explanation of the

⁶⁴ Sahas (o.c., 115) gives this as an argument why the text must have been written by John of Damascus (under the *Umayyads*) and not by Theodore Abû Qurra (under the *Abbâsids*, when the *Mu'tazila* gained more influence).

⁶⁵ For this interesting parallel, see Louis Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée*, Paris 1948; Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, Cambridge MA / London 1976.

difference between the literal and the figurative meaning of these words in Scripture.⁶⁶

3.4 *Fourth discussion: Incarnation of God*

The same manner of explaining Scripture is also employed in the next discussion, where the Muslim asks: "How did God descend into the womb of a woman?". The Christian answers: "Let us use your Scripture and my Scripture; your Scripture says that God cleansed the Virgin Mary above all other women, and that the Spirit of God and the Word descended into her; my Scripture says the same in the words of the Gospel". The Christian concludes, with references to the Qur'ân and to Luke 1,35 that both Scriptures are in agreement in this matter.⁶⁷ But again, the words of Scripture are meant figuratively and not literally, because God does not descend as if He were a body. God, who is the Creator of heaven and earth according to the prophets, cannot be confined to any place.

The Muslim still has another question: "If Christ was God, how did He eat, drink, sleep and so on?". The Christian explains: "The Word of God has created from the virgin Mary a perfect human being who did these things, not the Word of God."⁶⁸ So it was this holy flesh that has been crucified. We believe that Christ is double as to natures, but one as to hypostasis. For the Word of God is one as Person (not as nature), even after having assumed human flesh".

In this rather technical answer, the Christian considers a problem that was one of the much-debated issues among Muslims in these days: how do we understand the words of Scripture that seem to ascribe human properties to God? Do we have to take them as they come, because they are part of the Qur'ân that is, as Word of God, without

⁶⁶ I did not reproduce this explanation here. It is remarkable that John uses the Greek word *kyriologikôs* for 'literal sense', while he uses *tropologikôs* for 'figurative sense'. There could be an influence of some Muslim heremeneutics here, in which a difference is made between the words actually said by the Lord (the real *logoi*) and the other words (*rhêmata*) of Scripture. See Le Coz, o.c., 164.

⁶⁷ The Christian is right with respect to the first part of the sentence; one can find several phrases in the third and the nineteenth *surahs* of the Qur'ân that talk about the purification of the Virgin Mary. But, as we saw before, the words 'Word' and 'Spirit' in the Qur'ân do not have the same meaning as they have in orthodox Christian theology.

⁶⁸ From here on, the text as rendered by Sahas (o.c., 152-154) is corrupt.

failure? Or do we have the liberty to explain them with our human reason? The Christian tries to show how the incarnation of the Word does not entail God being enmeshed in human weaknesses thanks to the division between the divine nature of the Word and the human nature it assumed from the virgin Mary. But he cannot convince the Muslim, because they do understand each others' language very well: for the Muslim, if God becomes a human being, this means that God dies if this human being dies; moreover, if God is triune, a God incarnate would mean another person in God.⁶⁹

This discussion ends with a final question from the Muslim: "Did she, whom you call the Mother of God, die?". John of Damascus urges his Christian to answer: "She did not die in the normal sense of the word; while she died a natural death, it was not painful to her; rather, she fell asleep like the first human being".⁷⁰

3.5 *Fifth discussion: who is the greatest Prophet?*

The Saracen starts the final discussion by asking: "Who is the greatest? He who sanctifies or he who is sanctified?" The Christian knows that this is another loaded question: if he says 'He who sanctifies is greater', the Muslim will say: 'Go and prostrate yourself before John the Baptist, because he baptised Christ'. Therefore, the Christian enigmatically says: "When you go to the bath, together with your servant, and he washes you, does this mean that he is greater than you?". Because the Muslim is forced to deny this, the Christian gives thanks to God and says to his interlocutor: "The same is the case with John the Baptist, who served Christ his master when he baptised him in the river Jordan". Because the Muslim has nothing more to say, he departs without challenging the Christian anymore.

In this manner, John of Damascus shows how the Christian is not only able to respond to the loaded questions by the Muslim, but also to beat him by using better arguments according to the opinion of our Christian author. But of course, one may wonder what the Muslim would have thought about these arguments. While they may be convincing for Christians, they are certainly not convincing for a Muslim who thinks that Christ cannot be the Son of God, and that his baptism by John the

⁶⁹ See Le Coz, o.c., 170-176 for a more technical treatment.

⁷⁰ John refers to the sleep of Adam (Genesis 2,21) as a parallel for the *dormitio* of the virgin Mary.

Baptist shows that Christ is sanctified by John. Moreover, the Muslim would still think that Muhammad is a greater prophet than Christ is, because he is the seal of the prophets. And he will not be convinced by the authority of the Christian scriptures, because he thinks that the Christians have deleted the prophecies concerning the future prophethood of Ahmad/Muhammad from the Gospels. Le Coz is right: John of Damascus' method of demonstrating Christian truths from Christian sources will not work for a Muslim; therefore, Thomas Aquinas will be among the theologians who try to find another method some centuries later.⁷¹

4. The constructive nature of John of Damascus' texts on Islam and Christianity

It is rather evident that John of Damascus wrote his theological works on Islam for Christian readers: in his heresiological construction of Islam, he wants to show them that Islam may be counted among the heresies, because it does not worship the triune God in the proper way, especially since it refuses to acknowledge the divine nature of Jesus Christ. In his 'dialogical' construction of Islam, he wants to provide them with some of the most important answers that may be used by Christians in their discussions with Muslims. In both cases, we find some faint echoes of real-life dialogues between the young Yanah ibn Sarjun ibn Mansur and his Muslim interlocutors in Damascus; but in the literary production of the older monk at Mar Sabas, these dialogues are used to serve the purpose of Christian faith. Therefore, the most important aspect of John of Damascus' works on Islam is not their influence on debates between later Muslim theologians, nor their influence on later Christian apologetic and polemical works on Islam, nor even their value as sources of information on early Islam and its theology. John did not write his works primarily for informative reasons, however valuable in this respect his works may be for us who live so many centuries later. He wrote his works in order to convey his idea of orthodox faith and its remaining strength vis-à-vis the emerging power of Islam. Therefore, the most important aspect of John's polemical or apologetic or dialogical works on Islam is that the examination of Islam sharpens his awareness of his

⁷¹ Le Coz, o.c., 180-182. For the different method employed by Thomas Aquinas, see *Jaarboek 1997*, 33-4. But, as I have shown there, Aquinas' method leaves out the proper religious level of inter-religious communication.

Christian identity. From the discussions between Muslims and Christians, Christianity emerges as a religion that is based on a real and trustworthy revelation: God has been truly revealed in Jesus Christ, who is the true Word of God. And because of this true basis, Christianity is also a religion in which human reasoning finds its proper place.

I would be inclined to say that one of the major theological contributions by John of Damascus to the tradition of Christianity has been his picturing Christian identity vis-à-vis early Islam as a religion of reason and revelation, centred around the Word of God incarnate. But a Christian who has some experience with inter-religious communication, will realise, probably better than John of Damascus did, that the Muslim will say the same about her or his religious identity: Islam is no less a religion of reason and revelation, centred around the Word of God that has been revealed to Muhammad in the Qur'ân.

EUROPEAN SCHOLASTICISM IN ORTHODOX THOUGHT

The reception of the Scholastic tradition in eighteenth-century Russia

Dmitry Shmonin

I.

Russian philosophers and writers in the second half of the 19th and at the beginning of the 20th century are well known in the West: Vladimir Soloviev, Fedor Dostoevsky, Leo Tolstoy, Nickolay Berdyaev and others. However, often bright names and original philosophical views come up as a result of preliminary development of philosophy. This development in Russia was not parallel to what was happening in Western philosophy, but it was not isolated either. And in a certain period, Russian philosophy was influenced by European Scholasticism. First of all there is the philosophy and theology of Thomas Aquinas and the Thomist tradition. This effect was noticeable for a period of more than a hundred years until the mid-18th century. The focus of this paper is on the formation of an academic philosophical tradition in Western Russia¹ in the first half of the eighteenth century.

The thinkers who exercised much influence on the foundation and development of systematic philosophy in Russia were, among others, Feofan (Theophanes) Prokopovich, Stephan Yavorsky, Georgy Konissky, Stanislav Kalinovsky, Sylvester Kuliabka, Michael Kozachinsky, Mathew Sarbevsky. They were Orthodox preachers, church leaders, and theologians, well educated in modern European

¹ The concept 'Western Russia' or 'West-Russian countries' has a historical character and can not be applied to the present day. This part of the former Russian Empire's territory belongs nowadays to Ukraine, Byelorussia and Lithuania. In the period under discussion these regions had tighter connections with European culture than the Central Russian countries around Moscow.

philosophy, in Catholic and Protestant theology.² One could argue that their philosophy promoted the transmission of European thought to Russia and the establishment of national forms of philosophy. Moreover, they created an academic tradition of teaching philosophy because all of them were fathers of the Russian Orthodox Church and at the same time professors in different centres of education in the West-Russian countries.

At this point we should distinguish two issues. First: what constituted the influence by Scholasticism upon Russian Orthodox theology and philosophy? Secondly: what form of Scholastic philosophy did West-Russian theologians perceive in the first half of the 18th century?

A brief answer to the second issue includes the following: it is obvious that the philosophy of the Russian fathers was strongly effected by Scholastic Aristotelism in the form of Thomism, supplemented in the doctrines of the Second Scholasticism. The influence of Aristotelian Scholastics upon West-Russian thinkers can be explained by two reasons. The first one is an intensive missionary and educational activity of Catholic orders. The main part in this effort belonged to Jesuits who, during the 16th century, had founded several secondary and higher centres of education in Poland and in the West-Russian countries. At the end of the century the Jesuit order had secondary schools in Lvov, Polotsk, Vitebsk and in other places of modern Byelorussia, Lithuania and the Ukraine.³ Secondary education in this region was mainly in the hands of the Jesuits.⁴ Besides them the Dominicans, Franciscans and other orders had established their secondary schools here. An overwhelming majority of outstanding Orthodox fathers spent their youth in Catholic schools. The second reason follows from the first one: some of the young Russian scholars continued their studies at Catholic colleges in Poland, Italy and other European countries.

We can not get around the fact that for this purpose, under the unofficial sanction of the Orthodox Church, they transferred to the

² However, they remained devoted to Orthodox religion. West-Russian tradition developed while fighting against Catholicism and Protestantism.

³ See: G.G.Shpyet, "Ocherk razvitiya russkoy filsofii", in *Ocherki istorii russkoy filosofii*, ed. by B.V.Yemyel'yanov, K.N.Lyubytyin, Svyerdlovsk 1991, 260-306.

⁴ In 1578 Jesuits created the Academy in Vilnius as the central educational institution both in West-Russian countries and in Poland.

Greek-Catholic United Church, which was under the patronage of the Roman Pontificate. It opened up the way to continue their education. The 'technology' was not very difficult: after several years of study at Catholic colleges the typical Russian scholar again transferred to Orthodoxy after coming home. Usually, he got a symbolic punishment and then became a teacher at Orthodox schools.

The majority of the Orthodox centres of secondary education appeared in the 17th century as a reaction to the expansion of Catholicism. In 17th century Minsk, Vilnius, Grodno and in other towns Orthodox communities built small monasteries, printing-companies and schools. In 1631 the first Russian Orthodox centre of higher education was established in Kiev, Kiev College, which in 1701 was renamed "Academy".

The Orthodox system of education was very similar to the Catholic one. Thus, Kiev Academy copied all curricula of Krakow Academy in Poland.⁵ The library of the Academy in Kiev owned theological and philosophical books published in, among others, Rome, Venice, Florence, Paris, Amsterdam, Leipzig and Berlin. The scholars might have read ancient and modern writers, from Aristotle and Epicure to Descartes, Spinoza and Locke. A significant part of the library's collection consisted of different Scholastic lexicons, philosophical and theological courses, textbooks and original texts including some by Thomas Aquinas,⁶ The Kiev professors must have taught theology and philosophy based on the Thomist tradition.⁷ But, although they followed Aquinas, they knew the works of Duns Scotus and William Ockam as well. Also, the presence of books by Francisco Suarez, Pedro da Fonseca, Francisco Toledo and other 'modern' Scholastics indicates that Kiev Orthodox thinkers were effected by the Second Scholasticism.

In the meantime, saving 'the Scholastic character' of philosophy, the Orthodox professors struggled against the 'Latin spirit'. In other words, having used the body of Catholic theology they clothed it with Orthodoxy.

⁵ G.G.Shpyet, *Ocherk razvitiya russkoy filsosofii*, 629.

⁶ E.g.: Anton Goudin, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, Paris 1685.

⁷ P.A.Sotnychenko, "Bibliotyeka Kyievo-Mogylyans'koyi Akadyemiyi. Filsofs'ki dzherela", in *Vid Vyshens'kogo do Skovorody. 3 istoriyi filsofs'koyi dumky na Ukrayini XVI-XVIII st.*, Kyiv 1972, 47-54.

To explain the influence of Scholasticism on Russian thought let us consider the philosophical heritage of the most prominent West-Russian theologians of that period – Feofan Prokopovich, Stephan Yavorsky and Georgy Konissky.

II.

Feofan (Theophanes) Prokopovich⁸ (1681–1736), one of the considerable figures in the history of Russian thought, studied philosophy and theology at Kiev Orthodox College. In 1698, with permission of the Kiev Metropolitan, Prokopovich left for Rome, where under the name of Samuel Tsereysky he entered the *Collegium Sancti Aphanasii* and during three years stayed in this special institution for scholars from Slavonic countries. He also heard lectures at Gregorian University. In October 1701 he defended his Masters' thesis. But this defense was so successful that young Prokopovich was granted a doctor's degree.⁹ The Jesuit teachers, however, were surprised when Prokopovich suddenly left Rome. 'Kiowiam reversus', Prokopovich was appointed professor of poetics at Kiev Academy, where he later became professor of philosophy and rector. From 1712 to 1715 Father Feofan wrote several theological treatises: *De Sacra Scriptura*, *De Deo vno*, *De deo trino*, *De pocessione Spiritus Sancti*, *De creatione et providentia communi*, *De statu hominis integri*, *De statu hominis corrupti*. All of them laid the basis of his theological doctrine.

In 1715 Emperor Peter I called Feofan to St. Petersburg. The Kiev professor becomes Bishop of Pskov, then Archbishop of Novgorod and in 1722 Vice-president of the Sacred Synod of the Russian Orthodox Church. Feofan was a member of the Government of Peter the Great and one of the statesmen and churchmen who supported the Tsar in his reforms. The main works of Prokopovich in politics, law and the role of the Orthodox Church in the state are *The Truth of Monarch's Will*¹⁰ and

⁸ One might discover different variants of Latin spelling of his name (Prokopovich, Prokopowicz, Procopowicz, and Procopowitz) and first name (Theophanes, Theophan, and Feofan). E.g., John Gordon Garrard uses the spelling 'Feofan Prokopovich', which in my opinion is more identical than other ones. See: John G. Garrard, *The Eighteenth century in Russia*, Oxford 1973.

⁹ V. Smirnov, *Feofan Prokopovich*, Moscow 1994, 27.

¹⁰ Feofan Prokopovich, *Pravda voli monarshey...*, Moscow 1726.

*The Church regulation.*¹¹ It can be argued, that in politics and theory of law Prokopovich was effected by Suarez *De legibus* and Hugo de Groot's *De Iure Belli ac Pacis Libri*. Prokopovich used the doctrine of natural law (*Ivs Naturae*) for the substantiation of absolute monarchic authority in Russia.

Prokopovich wrote several philosophical courses, moral, theological and political treatises and pamphlets. His work shows he is a talented thinker and an well-educated man. He was familiar with the achievements of 17th century natural sciences and the philosophy of nature. In theology, metaphysics and ethics, however, Feofan orientated on Thomism and the Thomist tradition.

Amidst the vast work of Prokopovich his *Christiana orthodoxa theologia* stands out on account of its enormous influence on the development of the Orthodox theological doctrine. This book written in Latin was published forty-six years after the death of its author.¹² This only edition (Leipzig 1782-84) consists of three volumes in quarto. The first volume contains 1232 pages, excluding the Indices, Introduction (*Praefatio avctoris ad Sacrae doctrine studiosos*) and biography of Feofan (*Vita Avctoris*). The volume includes the *Prolegomena* which deal with 'definition, object, cause, division, method, and principles of theology' based on the official Orthodox theological doctrine. Nevertheless, on the second page of the *Prolegomena* Feofan refers to Thomas Aquinas and Scotus settling the issues: "What is Theology? Is it science or not, and if yes, what kind of science is it, contemplativa and practica?" (With respect to this question let us say that Prokopovich considers theology as 'scientia et sapientia' which deeply influences the human life.)¹³

¹¹ Feofan Prokopovich, "Dukhovnyy reglamyent", in *Istoriko-lityerturnaya khrestomatiya novogo pyerioda russkoy slovyesnosti*, ed. A.Galakhov, vol. 1, Moscow 1911, 51-52.

¹² *Christianae orthodoxae theologiae in Academia Kiowiensi a Theophane Prokopowicz, eiusdem Academia rectore, postea Archiepiscopo Novogorodensi adornatae et propositae*. 3 vols. Leipzig 1782-1784.

¹³ *Prolegomena*, the first volume, includes three books: *De Fide sev de crederis; De Avgvstissimo Mysterio Sanctissimae et Individvae Trinitatis; De Processione spiritvs Sancti*. The second volume (541 pages, excluding *Index rerum*) also consists of three books (*De Creatione, De statv hominis incorrupti, De statv hominis corrupti*). And the third volume (753 pages, excluding index) involves books VII – XII (*De Gratia Dei, De Christo, De incarnatione filii Dei, De*

Historically speaking, *Christiana orthodoxa theologia* was the first systematic treatise on Orthodox theology in the Aristotelian-Scholastic tradition. And it cannot be understood except in relation to the Catholic theological doctrine, the more so, because this book has references to Aquinas' *Summa theologiae* and to the works of other medieval (Scotus, Ockam et al.) and modern (Cajetan, Suarez, Bellarmino) Scholastics.

Nonetheless, Feofan Prokopovich was an Orthodox archbishop, who felt unfriendly towards Catholicism and sympathetic towards Protestantism. Really, Feofan believed in the exclusive authority of the Sacred Scripture, defended the 'sola fide' principle and in some other points of disagreement between Catholicism and Protestantism he is on the side of the latter.¹⁴ Moreover, Feofan thinks that Lutheranism could become a transitional form from Catholicism to the Unified World Christian Church, which could be based on Orthodoxy.¹⁵

Being a professor in Kiev, Prokopovich taught philosophy and theology from 1707 to 1710. One of the main parts of his philosophical course was ethics. He interpreted this discipline as the 'monastics' – individual ethics, the practical codex of human life.¹⁶ According to Feofan, man is fully ('totus, quantus est') destroyed by sin. His freedom is lost. But the Gratia Dei creates the human will as a faculty of free will. One might find in the ethics of Prokopovich a priority of man's will and, accordingly, a subordinate position of reason. But that is incorrect. Although freedom for Prokopovich is practically independent from the

ivstificatione peccatoris, de lege et evangelio, and De Sacramentis veteris et Novi Testamenti).

¹⁴ See the following chapters of Prokopovich's *Christiana orthodoxa theologia*: V. De auctoritate Sacrae Scripturae, X. De Sacrae Scripturae legitima interpretatione, and XIII. Quid de affatis Conciliorum, de traditionibus, deque Scriptis Patrum in rebus Theologicis statuendum sit.

¹⁵ It is not easy to settle the issue concerning the position of the theologian Prokopovich in the triangle between Orthodoxy, Catholicism and Lutheranism. Russian researchers in the 19th century brought forward different views. Thus, Y. Samarin, A. Kartashev and others proposed that Prokopovich was an "actual Protestant", but F. Tichomirov and A. Savkevich, on the other hand wrote, that Feofan felt sympathies for the method and form of Protestant theology but saved an Orthodox spirit of it.

¹⁶ Not only a monastic one.

human will, the latter does not exist without reason. Thus Prokopovich distinguishes the value of intellect.¹⁷

III.

Another prominent theologian and churchman, Stephan Yavorsky (1658-1722), also graduated at Kiev Orthodox college (1684), under the name of Stanislav Simon studied at Jesuit colleges in Poland and Lithuania (in Lvov, Liublin, Poznan and Vilnius). He returned with the diploma of 'Artrium liberalium et philosophia magister, consummatus theologicus' in 1687. From 1689 onwards Father Yavorsky teaches poetics, philosophy and theology in Kiev. Since 1700 he is the Metropolitan of Ryazan and Murom. After the death of Patriarch Adrian, Stephan Yavorsky is appointed Protector of the Patriarch throne (1702-21) and curator of the Slavonic-Greek-Latin academy.¹⁸ At these positions the emperor trusted him, but soon Metropolitan Stephan found himself in opposition to Peters' church reform.¹⁹

During his teaching in Kiev Stephan created the extensive philosophical course *Agonium Philosophicum* (1691-93).²⁰ The course contains three parts: logic, physics and metaphysics. It is important to note that the section "Physics" includes the treatise on psychology (*Psychologia seu tractatus de anima*). In this work - constructed in a Scholastic manner - Stephan on the whole uses the doctrine of Thomas

¹⁷ Feofan Prokopovich, *Knizhitsa v nyey zhe povyest' o raspre Pavla i Varnavy s iudyeystvuyushchimi i trudnost' slova Pyetra Apostola o nyeudobonosimom ige prostranno izlagayetsya*, Moscow 1784, 117. See also: Feofan Prokopovich, *Bogoslovskoye ucheniye o sostoyanii nyepovrezhdyonnogo chelovyeka, ili o tom, kakov byl Adam v rayu*, Moscow 1785.

¹⁸ It was the second Russian Orthodox center of higher education founded in Moscow in 1687. By the order of Stephan, since 1700 the schedules and textbooks were copies of the ones used at the Kiev Academy. And practically all professors of the new Academy in Moscow were attracted from Kiev.

¹⁹ In 1721 Peter I closed the Patriarchy in Russia and established The Sacred Synod as one of the Government's Departments. And although Stephan was appointed President of the Synod, his traditionalism and conviction concerning the necessity of independence of the Church from the State authority (partly based on his Catholic education) made him a determined opponent of the reform.

²⁰ The copy of this unpublished course is preserved at the Department of manuscripts in the Central Scientific Library of the National Academy of Sciences of Ukraine, in Kiev.

Aquinas. But he does not limit himself to reproducing Aquinas' thought. The text has many parts, of which many are original.²¹

In theology Stephan's most valuable contribution was his *The Stone of Faith* (1718).²² Together with Prokopovich's *Theologia* this book became one of the first systematical treatises of Orthodoxy. *The Stone*, written in Russian, is addressed to "Orthodox people who tend towards Lutheranism". It consists of a preface and twelve chapters discussing all the dogmas disputed by Protestants. The style of this work is Scholastic, arguments are from the Sacred Scripture and texts of Sacred Fathers including Catholic ones. In several chapters one might find adoptions from modern Scholastics. Thus, Stephan uses (often without quotations and references!) some passages from Bellarmin's *Controversiis*²³: there are more than one hundred adaptations in one chapter of *The Stone* only.²⁴ But, drawing his inspiration from certain passages of the work of the Italian Jesuit, Stephan gives a very enlightening exposition of the Orthodox objections to Protestant doctrine. Nonetheless, in certain aspects the Orthodox Metropolitan reveals himself as an independent thinker. Thus, one 19th century researcher wrote about *The Stone*, that "it was a Scholastic dress for the Orthodox doctrine".²⁵ It is our conviction, that he uses Scholasticism as a method for refuting Lutheran theology.

IV.

Georgy Konissky (1717–1795) was the last professor-Aristotelian at the Kiev Academy. As one of the talented graduates from the Academy, he

²¹ I.S.Zakhara, "Kurs psikhologiyi Stefana Yavors'kogo", in *Vid Vyshens'kogo do Skovorody. 3 istoriyi filofs'koyi dumky na U krayini XVI-XVIII st.*, Kyiv 1972, 89-93.

²² Styefan Yavorskiy, *Kamyen' vvery*, Moscow 1728.

²³ *Disputationes Roberti Bellarmini, de Controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis hereticos*, vol. I, II, IV, Ingolstadt 1590.

²⁴ Chapter XI "On the Good Actions" has a lot of parallels with the treatise *De Justificatione* from the fourth volume of *Controversiis*. Father Ioann Morev in his work about *The Stone of the faith* made special comparative tables where the influence of Bellarmino and other scholastics were explained clearly. See: Ioann Moryev, *Kamyen' vvery mitropolita Styefana Yavorskogo*, St. Petersburg 1904, 118-97 and 212-16.

²⁵ N.Pokrovskiy, *Bor'ba s protyestantskimi idyeyami v Pyetrovskoye vremya in Russkiy vvestnik*, Syentyabr' 1872.

stayed in the Alma mater "for preparation for a professors' post". He became a professor, later prefect of the Academy. Konissky created two original courses of philosophy, but above all he was an Orthodox Father.

At the time of the struggle of the Orthodox Church in the West-Russian countries against the Catholic expansion from Poland, he became Bishop of Byelorussia. He defended the ideas of unity for East-Slavonic peoples and religious rights for the Orthodox communities in territories, which were under the Polish authority.

The first course of Konissky *The philosophy of Peripatetics* (1747-1748) is lost. But the preserved manuscript of 1749 allows judging the philosophical views of its author. It was the last Kiev course of philosophy completed in the Thomist tradition. By the mid-18th century ideas of Christian Wolff (1679-1754) penetrated the Kiev Academy and from thereon philosophical courses and textbooks were based on Wolffian metaphysics.

Konissky's course of philosophy consists of four parts: physics, logic, metaphysics and ethics.²⁶ After the preface and the preamble in which he explains his motives for the writing of this course, he enters into the philosophy of nature, "taking from Aristotle all the elements wherever possible". The sections "Physics" and "Metaphysics" show us the author's understanding of Scholasticism perfectly. In them, drawing on the whole range of medieval philosophical and theological speculation, among other issues Konissky discusses the substance, the concept of universality and its various meanings, the concept of particularity and the relations between the universal and the particular. The following paragraphs deal with the discussion on the form and the matter in connection with the problem of individuation. Well known is Thomas Aquinas' viewpoint of the principle of individuation ('principium individuationis'). According to him it is a "quantitatively restricted matter" ('materia quantitate signata'). Father Konissky, analysing this problem, comes to the conclusion, that the matter can not be this principle. Moreover, the matter provides the unity of the Created

²⁶Georgy Conissky, *Philosophia juxta numerum quattuor facultatum quadripartita complectens Logicam, Ethicam, Physicam et Metaphysicam tradita in Academia Kijovensi... Sub reverendissimo Patre Georgio Konissky*. The first exemplar of the manuscript is kept in at the Department of manuscripts in Central Scientific Library of National Academy of Sciences of Ukraine, in Kiev, and the second one - at the Department of manuscripts in National Library of Russia, in St. Petersburg.

World: "The variety of nature is reached not by the variety of matter but by the variety of forms."²⁷ Then he goes on to Duns Scotus' position ('doctrine of *haecceitas*') and probably comes closer to the position of Suarez: substance is a "unique unity of the form and matter", therefore the principle of individuation has an internal character and consists of the single thing itself.

The preserved texts of the philosophical courses of other Orthodox professors demonstrate the deep acquaintance of their creators with the heritage of Thomas Aquinas. In philosophical courses and treatises they quote him rather often. Some of them comment the texts of Aquinas. Father Mathew Sarbevsky, Professor at Vilnius University and at the College in Polotsk is the author of *Comments to 'Summa theologiae'*, devoted to the polemic against the probabilistic moral theory of the Jesuits.

Besides Archbishop Prokopovich, Metropolitan Yavorsky and Bishop Konissky other fathers and professors based their metaphysical, theological and moral courses on the doctrines of Medieval Scholastics, contemporary Catholic treatises and textbooks.²⁸ The plans of their theological courses were similar to the structure of the *Summa theologiae*.²⁹ In the teaching of the Orthodox theology Russian fathers referred to the Catholic Councils (including *Consillium Tridentum!*). In the '*Circulus antiquorum Theologicum*' written by unknown students of the Kiev Academy we might see names of, among others, Aquinas, Cajetanus, Beda, Albertus, Scotus, Zuarez (sic!), Vasquez, Toletanus, Fonseca.³⁰

²⁷Georgy Conissky, *Philosophia juxta numerum quattuor facultatum quadripartita complectens Logicam, Ethicam, Physicam et Metaphysicam tradita in Academia Kijovensi*, 240.

²⁸E.g.: Ambrosia Dubnevich, *Philosophia preipatetica juxta...* (1725-30), Stephan Kalinovskiy, *Cursus philosophicus* (1729-33), Sylvester Kuliabka, *Cursus philosophicus...* (1735-39), Michael Kozachinsky, *Cursus philosophicus...*(1739-45), etc.

²⁹E.g.: *Cursus theologiae Sacrosanctae, auditus sub admodum reverendo patre Innocentio Popowski in Collegio Kijovo-Mohylaeno anno Domine 1705-06*, which includes "Tractatus in Primam partem... Summa theologiae doctoris angelici divi Thomae".

³⁰D. Vishnyevskiy, *Kiyevskaya Akadyemiya v pyervoy polovinye XVIII stolyetiya*, Kiyev 1903, 210-11.

Scholastic tradition produced a certain effect on the thought of Feofan Prokopovich, Stephan Yavorsky, George Konissky, as on others of the mentioned Orthodox fathers.³¹ Constituting an outstanding integration of the previous Scholastic currents, especially Thomism, their work allowed a significant dialogue between European and Russian thought and opened up broad perspectives for the construction of a system of philosophical education in Russia and national forms of philosophy.³²

³¹Still this influence was restricted in time and in territory (schools in Byelorussia and Ukraine, Academies in Kiev and Moscow until the mid-18th century).

³²It was an acquaintance with the methodology of philosophy and the main metaphysical problems, which were investigated systematically in Scholasticism. Thanks to Scholasticism a new generation of well-educated Russian people appeared. It has to be mentioned that the professional teaching of philosophy in Russia was established in that period as well.

WHAT LIMITS?

A comparative look at recent positions on the limitation of existence by essence

Jude Chua Soo Meng

A recent criticism of Thomists who hold the “real distinction” obliges our attention. Fr. Francis A. Cunningham’s comment, which sides the transcendental Thomist Fr. Donceel – that “[w]ithout the name of St. Thomas no one is ever going to bother about any “real distinction” [...]. The “real distinction” is not a fundamental thesis in Thomism; it does not belong in Thomism at all. And Thomists have a responsibility to sever their connection with it, lest their whole system comes tumbling down. One response to that transcendentalist source was, “If St. Thomas did not hold it, then he should have held it.” And the response to that should be, “You are sailing under false colours.”¹ – is a cause for much embarrassment, so that novices who come upon a statement as this must need to be scandalised so to down the cloths which they had once raised to catch the spirit of St. Thomas, thus to forsake that quest for new continents where a battalion of Commentators have gone before them, thinking that these have gone into the abyss beyond the edge of the sea in the horizon.

It should not be too difficult to show that at least the first of the following two accusations does not quite stand up against the text, as when Fr. Cunningham says St. Thomas did not hold a real distinction, and further accuses the commentators of holding a “real distinction” both in term and content belonging to the Augustinian Giles of Rome. Hence, to the first misattribution we say that St. Thomas does hold act and potency apart even in the metaphysical order, which he skilfully demonstrates in the *De ente et essentia* where St. Thomas explicitly with many words proves the real distinction.

¹ Francis A. Cunningham SJ, *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. The “Real Distinction”*, Lanham, MD etc. 1988, 455.

Thus, in the *De Ente*²: “[separate] substances [...], though pure forms without matter, are not absolutely simple; they are not pure act but have a mixture of potentiality. The following consideration makes this evident. Everything that does not belong to the concept of an essence or a quiddity comes to it from outside and enters into composition with the essence, because no essence or quiddity can be understood without knowing anything about its being. I can know, for instance, what a man is or a phoenix is and still be ignorant whether it has being in reality. From this it is clear that being is other than essence or quiddity, unless perhaps there is a reality whose quiddity is its being. This reality, moreover, must be unique and primary; since something can be multiplied only [1] by adding a difference (as generic nature is multiplied in species), [2] by the reception of a form in different parts of matter (as a specific nature is multiplied in different individuals), [3] by the distinction between what is separate and what is received in something (for example, if there were a separated heat, by the fact of its separation it would be distinct from heat that is not separated. Now granted that there is a reality that is pure being, so that being itself is subsistent, this being would not receive the addition of a difference, because then it would not be being alone but being with the addition of a form. Much less would it received the addition of matter, because then it would not be subsistent, but material, being. It follows that there can only be one reality that it’s identical with it’s being. In everything else, then, its being must be other than its quiddity, nature and form.”³

As it is, St. Thomas first distinguishes ‘existence’ from ‘essence’, as for example, we may distinguish ‘hand’ and ‘foot’. This is to ensure that we are not confounding concepts, so that we have different meanings by these notions as ‘existence’ and ‘essence’. This, granted, is a conceptual distinction. This point of the argument, which is what has been called the *intellectus essentiae* approach, is not the end of the argument, and is to be much noted.⁴ As Mons. Wippel correctly points

² Also see John F. Wippel, “Essence and Existence in the *De Ente*, ch.4”, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Lanham MD etc. 1984, esp. 109-110, where he also notes St. Thomas’ explicit intention to argue for a Real Distinction.

³ St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, Armand Maurer CSB (translation), Toronto 1968, ch. IV, 55-56.

⁴ Francis A. Cunningham SJ commits this very error. See *his Essence and Existence in Thomism*, 244-245.

out,⁵ it is but the first phase, which does not as yet establish the *real distinction*. Even granted that, St. Thomas obviously does not stop there. He further admits that there can only be one being whose essence is identical with its existence since if there were another such one, it would be the same one without distinction. Hence the minimal condition for multiplication for a plurality is that its essence must be distinct from its existence, or else it would not be multiplied and would be simple. Granted that there are pluralities, we must thus admit that these pluralities have in them a *real distinction* between essence and existence, since as was said above, there can only be one in which essence and existence are identical. Hence in creatures, essence and existence are really distinct.⁶

Thus, the situation is such that if we can paint a continuum, with Giles of Rome on the left and no-real-distinction on the right, St. Thomas should be situated somewhere in between. But where exactly on this continuum?

In a recent work, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Rudi A. te Velde seems to have arrived at a reading of the distinction in a way which situates St. Thomas somewhere between Giles of Rome and not holding the distinction at all. It does so, however, by inclining St. Thomas towards the right end of the continuum. Having argued against any notion of a pre-existing form being actualised by existence (*esse*), he writes further: "If the positive determination of the essence/form is not prior to its relation to *esse* but is just the determination which being acquires in that in which it is received, the view that the act of being is limited by a really distinct principle of essence is at least problematical. In this respect it is strange to observe that many scholars declare the so-called principle of limitation 'actus non limitatur nisi per potentiam propriam' to be a genuine Thomistic principle. Applied to being this principle says that where a limited instance of *esse* is found, the limitation must be accounted for by a really distinct principle that receives that *esse*. In a certain sense this may be true. For instance, if one speaks of *being a horse*, the limited character of this being cannot be explained by the *being* as such of the horse but only by the fact that it is the being of a *horse*; what accounts for the limitation of being as present in a horse is the fact that it is adapted to the specific nature of a horse.

⁵Wippel, o.c., 110.

⁶ See *ibid.*, 113-117.

But does this mean that being is limited *by* the really distinct nature of the horse?"⁷

What is been probed here is the *nature* of the limitation of *esse*. Notice the clause, "[...] *by essence*" has been dropped. Indeed, this is the whole suggestion that te Velde is making: is there a separate something that limits *esse* at all, which we call essence? Of course, as he made clear, he does not deny that according to St. Thomas, *esse* in creatures, the horse for example, has been limited *to* a horse. But that being said, is now this *esse-limited-to-a-horse* limited *by* a horse-essence as a positively *real* principle? In other words, as I read him, he is really asking for the precise *ontological* status of *essence* in beings (*ens*). That means to ask, What is the essence in every *ens*? Of course, one might answer: well, if this being is a horse then the essence is a horse essence. But this would be to miss the point we are driving at. Yes, this is the answer *qua essence*; but we are seeking the question *qua being*. Hence we ask again, *In relation to the whole being, what is it?* What is this horse-essence, even whilst we may know all of its contents as such an essence: *what* exactly is it in the horse-being? Is it a distinct principle of its *esse* limiting the *esse*? Or is it the *limitation* itself? Or *what?* To what extent is the horse-essence *real*? How is it *precisely* related to *esse*? That is, *qua being*, what is essence?

Te Velde offers some direction: "Thomas is rather wary and precise in the way he explains the finiteness of created being. It is significant that he almost never says that the *esse* of a creature is limited *by* the essence. Most of the time the formulation used is that the *esse* is contracted *to* a determined nature. In my view, the use of the preposition '*ad*' instead of '*per*' is rather telling. The use of '*ad*' emphasises that a nature is not so much a pre-existing subject that is determined in itself, but that the specific nature is the determinateness being acquires in that in which it is received. Being is contracted to the being of a horse; 'horse' stands for a nature which has being in a determinate manner. In creatures being is always found contracted or adapted to the being of a horse or a stone, i.e., to a specific nature."⁸

What this account basically suggests, if I read te Velde correctly, is that perhaps, for St. Thomas, essence is not really there.

⁷ Rudi A. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden 1995, 151.

⁸ *Ibid.*, 152.

Now, of course the essence is *there*. But, although the essence is *there*, we also suggest that the essence *is-not* there, but is simply the structure or the 'outline' of the contracted *esse*. Now of course an outline is there, as when a child draws a picture of a horse and there he first draws the outline of the horse – the shape, as it were – before he fills in the colours. But you notice, following the analogy, that in *real*, that is, in a real horse, you cannot really locate the 'outline', as it were, the boundary that separates the horse from its environment. Further, as one matures in the art of painting, one abandons the 'outline' so as to represent the horse without the outline. And this, of course, is a better representation than that with an outline. The suggestion is that a representation without an outline is closer to the truth. But the fact that we can even locate an 'outline' suggests that there is some kind of determined structure, and that this structure somehow is *there*, even though it *is-not* there, since there are no outlines in the real horse.

We must admit that there is a structure: this is because there is some determinateness, so much so that we can even 'reify' it, as it were. We 'reify' the structure of the horse into the 'outline' of a horse. At the same time, we admit we cannot locate the outline of the horse of the drawing board in the real. When a master painter tells his apprentice to stop drawing the outlines into the canvas, he is not telling him to cease representing structures in their determinateness. Of course not, unless he was a modern expressionist, but we consider classical masters here. No: on the contrary, he wants him to continue the representation of determinate structures, except that he should forego the 'reification' of these determinateness, which have not *visual* existence in *reality*. Something like this, I believe, is the case for St. Thomas Aquinas, as I think te Velde reads him. Essences have no *ontological* reality, but it is the *determinateness* itself, which while *there*, yet *is-not* there. He confirms that we understand him: "Being may not be a self-limiting act, but it cannot be limited by something else that is presupposed in its otherness".⁹

This way of conceiving the limitation of *esse ad* essence, according to te Velde, was not present in the *de ente*, which then still displayed a dependence on Avicenna. He writes: "[...] '*tantum esse*' is closely connected with Avicenna's argument for the distinction between essence and *esse*. The essence of every creature differs from its *esse* and therefore it has received its *esse* from a cause that must be *tantum esse*."

⁹ Ibid.

[...] Thomas's argument in *De ente* for the distinction of essence and *esse* runs as follows. Whatever is not included in the notion of an essence comes to it from outside and enters into composition with it. But every essence (or quiddity) can be understood without anything being understood with respect to its existence (*esse*). It is therefore clear that the *esse* is something distinct from the essence or quiddity. Thomas gives an example. One can understand what a man is, or what a phoenix is, without knowing whether it exists in reality. Thus existence is not included in the notion of the essence, and is therefore distinct from the essence itself. Thomas' way of arguing is strongly influenced by Avicenna's "logical" view of the essence. The criterion for that which is part of the essence is its definition. No essence can be understood without those elements, which are parts of the essence. The essence can therefore be conceived without any reference to its mode of existence. [...] For Avicenna, the existence (*esse*) is accidental in the sense that it is not included in our understanding of the essence. It seems to me, however, that the vocabulary of participation can hardly be reconciled with the view that real existence is but an accidental mode of the essence."¹⁰

There is no doubt that for St. Thomas there is a departure from Avicenna's properly accidental conception of *esse*. Two crucial texts make this evident. Thus St. Thomas in *Quodlibetical Question 2*, qu. 2, art. 1, ad 2 states: "it must be said that being is an accident, not as though related accidentally to a substance, but as the actuality of any substance. Hence God himself, who is his own actuality, is his own substance."¹¹

And again in the *In Metaphysics IV*: "[Avicenna] does not seem to be right; for even though a thing's existence is other than its essence, it should not be understood to be something added to its essence after the manner of an accident, but something established, as it were, by the principles of the essence. Hence the term being, which is applied to a thing by reason of its very existence, designates the same thing as the term that is applied to it by reason of its essence."¹²

¹⁰ *Ibid.*, 70-72.

¹¹ St. Thomas Aquinas, *Quodlibetical Questions 1 and 2*, Sandra Edwards (translation), Toronto 1983, 80.

¹² St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, John P. Rowan (translation), Vol. 1, Notre Dame 1961, C 558, 224.

As it is, St. Thomas accepts *esse* as accidental in a broad sense, namely, negatively, as *what is not included in the essence*. Avicenna's understanding, is that *esse* as accidental is positively an accident, that is, a categorical accident. An accident like this is added from outside, *over and above the substance, and in no way constituting the substance*. As for example, the ability to laugh is accidental upon a man,¹³ which in no way is constituted of laughter. But not so for the accidental *esse* of St. Thomas. Because it is so intimately related to essence, although no part of it, *esse* is such that taken away from essence, the substantial essence will cease to *be* altogether. In a sense, by way of being the principle of its existence, *esse constitutes the substance without being included in it*.

Jan Aertsen expresses this difference thus: "Thomas' view of the composition of essence and *esse* in every created thing has two features. The first corresponds to Avicenna's view: in a composite thing, being cannot be caused by its essential principles, for no thing is the essential cause of its own being. It is caused by something else (*causatum ab alio*). The second feature marks the difference from Avicenna: being is the actuality of every form. In other words, it is the act of 'that which is', the inner principle of the concrete *ens*."¹⁴

Te Velde takes this to be a development, which occurs *after* the *De ente*, given that the above two texts were written during and after 1269. As he says in the above, St. Thomas in the *de ente* had still followed Avicenna's "logical" way of distinguishing essence and *esse*. Therefore, he had by then not yet moved to his original notion of the relation of *esse* as actuality to essence. Instead, it was still for him an accident. In fact the text above from *Quod. 2* is for te Velde a sign that St. Thomas was *groping* around for the right formula to express his notion of this specific relation between *esse* and essence.¹⁵ Thus, "Avicenna's approach to the essence-*esse* distinction leads to the view according to which the *esse* is added to the essence from outside. In this way, the mode of actual existence is accidental to the essence, which considered in itself is a necessary and self-contained structure, the so-called 'certitude' which is proper to each thing. We can see Thomas wrestling with alternative notions like 'act' and '*complementum*' in order

¹³ *Ibid.*, C 557.

¹⁴ Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden 1996, 192.

¹⁵ Te Velde, o.c., 74-75.

to do justice to the intrinsic connection between the essence and its *esse*.”¹⁶

Still, even if St. Thomas departs from Avicenna, one suspects if te Velde has got it right when he presents the distinction of *esse* and essence in the *De ente* as an Avicennian distinction which St. Thomas then later departs from after the *De ente*. One notes that the Avicennian distinction in te Velde seems merely to refer to a conceptual distinction. From his presentation of the argument for the distinction of *esse* and essence in the *De ente*, which we saw above, it seems he thinks that the argument consists only of what Wippel calls the *intellectus essentiae* argument. This, as we have seen, is only the first part of the argument, which establishes only a conceptual distinction. I suspect that te Velde might have been misled to think that this is all there is in the *complete* argument for the real distinction, so to lead him to speak of the “logical” view of the essence.¹⁷ Relating this Avicennian “logical” view of essence with Avicenna’s properly accidental *esse*, and imputing it on St. Thomas, te Velde thus equates St. Thomas’ distinction between *esse* and essence in the *De ente* with this properly accidental *esse*. From thereon the tendency for te Velde is to contrast talk of the accidental *esse* with *esse* as act, as he says in the above about *Quod. 2.* and with this the denial of the *real otherness of essence*.

Thus, “for Avicenna, the existence (*esse*) is accidental in the sense that it is not included in our understanding of the essence. It seems to me, however, that the vocabulary of participation can hardly be reconciled with the view that real existence is but an accidental mode of the essence. Participation requires that the primacy lies with the universality of being and that the essence is constituted according to its degree of participation in being. From the perspective of participation being (*ens*) cannot be regarded as a self-contained essence to which actual existence is added from without.”¹⁸

Yet there is no real reason to assume that St. Thomas ever adopted the *properly accidental sense* of *esse*, since going beyond the definitional *intellectus* argument, St. Thomas further argues that there can only be one being whose essence and *esse* are identical, and therefore all other beings must have their *esse really distinct* from their essence,

¹⁶ Ibid., 76.

¹⁷ Ibid., 71.

¹⁸ Ibid., 72.

that is, *ontologically*, and not conceptually distinct.¹⁹ If this is all that is affirmed as the influence of Avicenna, then St. Thomas certainly goes beyond Avicenna in positing a *real* and not merely conceptual distinction between *esse* and essence. And since he goes beyond Avicenna in this, there is no reason to suppose that he sticks with Avicenna's *properly accidental sense of esse*.

This *really distinct otherness* of *esse* from essence is again reaffirmed in *Quodlibetal Q. 2, qu. 2, art. 1* where in the *ad 2 te Velde* locates the departure from Avicenna's properly accidental notion of *esse*. But our text is in the *reply* (italics are mine): "However, whenever something is predicated of another in the manner of participation, *it is necessary that there be something in the latter besides that in which it participates*. And therefore, in any creature *the creature itself which has being and its very being are other*, and this is what Boethius says in the *De hebdomadibus*, that being and what is are diverse in all entities except the first."²⁰

St. Thomas in this article affirms *both the real distinct otherness* of essence and *esse*, and also the non-properly accidental nature of *esse*. While it is possible that in the *reply* St. Thomas says one thing which he then later rejects in the *ad 2*, it seems to me also plausible that for St. Thomas, these two are not mutually exclusive, providing we understand *accidental* there to be the broad sense of "not of the essence". Indeed, there seems nothing contradictory to say that *esse* is *really* distinct in its ontological otherness and yet is related to essence as its actuality, or as something which as it were constitutive of its essence as an act. An essence actualised by *esse* so that it *is* rather than *not be* does not preclude its being really other than that which actualised it. In fact, I would rather say that for St. Thomas, that *esse being act to essence is much founded on the real distinction*. Precisely the otherness of *esse* with essence and consequent *reception* of *esse* by the latter is the very *ratio* of application of the act and potency characterisation of *esse* and essence. We recall that in chapter 4 of the *De ente*, after arguing that there must be only one being in whom essence and *esse* are identical, St. Thomas is left to conclude then that all other pluralities have their *esse* distinct from their essence.

¹⁹ See St. Thomas Aquinas, *De Ente*, o.c., IV, 55-56.

²⁰ St. Thomas Aquinas, *Quodlibetal Questions 1 and 2*, o.c., 78-79.

He then examines the implication of this: "whatever belongs to a thing is either caused by the principles in its nature [...] or comes to it from an extrinsic principle. Now being itself cannot be caused by the form or quiddity of the thing, because that thing would bring itself into being which is impossible. It follows that everything whose being is distinct from its nature must have being from another."²¹

That means, beings whose essence is distinct from *esse* receive their *esse* from another. Notice that reception is possible only when there is real distinction, for there is something, which receives, and something else, which is received. *This* reception, in turn, leads to the introduction of talk of act and potency with regard to *esse* and existence: "Everything that receives being from another is potential with regard to what it receives, and what is received in it is its actuality. The quiddity or form, therefore [...] must be potential with regard to the being it receives from God, and this being is received as an actuality."²²

In other words, the talk of *esse* as the act of all acts or forms *presupposes* the *real distinction*. By eliminating the distinct otherness of essence and reducing it to a mode of *esse*, it seems at the same time to eliminate the sensible talk of reception and hence of the application of act to *esse* and potency to essence. Thus, I think it is reasonable to say that for St. Thomas, the talk of *esse* as act is much founded on the *real distinction*, and these two are possibly a consistent doctrine from his early works to his mature works as in the *Quodlibet 2*. The evidence, which he puts forth against St. Thomas', continued subscription to the *real distinction* does not quite prove the intended case. Note, however, that this does not positively show that St. Thomas did *not* depart from this sense of a *real distinction*, save to commit the fallacy of an argument from ignorance. Even then, this would be a departure from *himself*, and not from Avicenna properly.

But returning to this last point on te Velde: precisely, I must admit that there seems no evidence positively against te Velde's thesis for the development *away* from the real distinction, although not according to the way he frames the evidence, i.e., by arguing from St. Thomas' departure from Avicenna. At least, there appears no text, which seems to deny the idea of limitation as a *mode* of being. I mean that in as much that there seems no proof that St. Thomas departed from the real

²¹ St. Thomas Aquinas, *De Ente*, o.c., 56.

²² *Ibid.*, 57.

distinction, so also there seems none to say that he did not. The latter seems to me a tempting possibility if we now consider the apparent necessity of positing an essence *prior* to its reception of existence. Avicenna aside, te Velde seems to have picked on a sore spot in our - and perhaps contemporary and traditional - reading of the *real distinction*. As he points out, this is an issue, which Geiger also struggles to grapple with.

According to Geiger, the composition scheme as such cannot explain the universal origin of the whole of being through creation, as the composing elements must be somehow prior to the composite whole. The composition scheme, Geiger fears, may lead to a view of creation according to which in each creature the act of being is attributed to an independent and prior essence. But creation implies a universal origin, a coming to be "out of nothing."²³

For te Velde, the only way to overcome this is to deny the traditional real distinction. By understanding essence as the very *determination* of *esse*, in such a way that essence has no positive ontological status, we may then eliminate the necessity of accounting for its very coming into being altogether. In this way we avoid Fabro's talk of a double creation²⁴: first of essence, then of the *esse* which essence receives.

Thus he writes: "How should one interpret this 'attribution' of being to all things? It seems to presuppose a 'something' to which being is attributed. I think it is not improper to speak of 'something' that *becomes* a being and which in this respect is not identical with its being (*esse*). That a creature *becomes* with respect to its being can only be expressed by relating that which is created (that which is = *id quod est*) to its being (*esse*). This 'something' is not a pre-existing subject; it is precisely that which is created. Thomas sees no problem here: 'While granting being God simultaneously produces that which receives being; and so it is not necessary that he acts on the basis of something pre-existing.' The emphasis lies in the '*simul*': creation should not be seen as a double act of producing a recipient of being and granting being to it."²⁵

Nonetheless, we note that this seems to open the way for an act, which is self-limiting. Precisely on this count Fabro finds any denial of the real

²³ Te Velde, o.c., 154.

²⁴ *Ibid.*, 147.

²⁵ *Ibid.*, 158.

distinction unacceptable. If essence is not ontologically positive at all, it seems that *esse*, if limited must be limited by itself, or better put, self-limiting, since there is nothing besides.²⁶ I believe te Velde sanctions this last, and thus leading him to talk instead of the real distinction, in its place, of the *self-distinction*. The only really distinct elements are then the cause and its effect, so that for the cause, the effect is distinct from itself as effect is distinct from its cause. "The cause expresses itself in the effect, not as it is in itself, according to the identity of its essence, but as distinguished from itself"²⁷ What then limits *esse*? "[I]f one were accounting for the limitation of the being found in creature, I think the answer should be God himself, since He determines his effect to a finite being according to the decision of his will and the conception of his wisdom."²⁸ A position like this, if it wants to avoid the dangerously arbitrary God-of-the-gaps, must, it might be suggested, on the metaphysical context, admit some self-limiting character of the act of being (*esse*). I think this would appeal as an immediate objection.

The only way to overcome this is to say that the above is a false dilemma, for we are guilty of courtroom double questioning by already positing a "by" in our question: what is it limited by?, as it were, already presupposing that there is such a requirement as for something to limit *esse*. Hence confronted with this question our interlocutor is implicitly compelled to agree already that there is a required accounting of this limitation. As it is, if he is sharp, he would object that precisely it cannot be asked, "what then limits it?", for there is no reason to suppose a *need* for something to limit *esse* but only that *esse* is limited in this instance. Something limited does not necessarily require a principle to limit it. It could be limited just as it is, *unless it is such a nature as would require limitation to be limited*. The reason for this is that were we to assume the nature of *esse* in-itself to be such as an act which is an infinity, then for such an *esse* to become limited to a certain *ens*, this limitation will beg for justification: why if *esse* is of its nature infinite, will it now be found finite? On the contrary, if it is not assumed that this *esse* is such of its nature to be infinite, then it would be unnecessary to query the accounting of the limitation, because *esse* of its nature does not require itself to be unlimited. In the same way, we say something moving continues in motion until there is a force to stop its movement; when we

²⁶ *Ibid.*, 151.

²⁷ *Ibid.*, 159.

²⁸ *Ibid.*

see that the object continues in constant motion, we cannot ask “what is it that keeps it going on?”, as it were presupposing already an accounting for the movement, unless it is of the nature of the object to be such as requires a force to keep it in motion. In this way the false dilemma is dissolved.

If the above dissolution of the dilemma is attempted, the assumption is an implied denial of the nature of *esse* such as not of its nature to be unlimited. That is, it is not of the nature of *esse* to require a limiting principle such that without it, it would be unlimited. In this case, *esse* of its nature is not a seeking-to-unlimitation. This is an avenue which te Velde, it seems to me, must take, because he wants to deny that act is as such self-limiting.²⁹ In this way, *esse* in the creature is limited but *not being limited*. The consequence of this, I think, is to drive a wedge between the intensive act of *ipsum esse* and *esse commune*, the created *esse* in which all beings participate. Obviously, if it is not of the nature of the *esse* of creatures, which is *esse commune*, to be of a nature to be limited by itself, it leaves out the possibility that *esse commune* is intensive as the act of all acts, *esse*, is intensive. For if *esse commune* were indeed a similarly intensive act, then if found without a principle to limit its intensity, it must be limited by itself, or else it will found to be such as unlimited altogether. It cannot possibly remain limited without an ontologically positive principle like an ontic essence. Wippel, for example, relies on the Fabro’s explication of *esse* as intensive act to explain why St. Thomas can say that the unreceived act is unlimited.³⁰ I quote at length:

“Fabro has highlighted the importance of what he calls the notion of *intensive esse* in Aquinas, and in a recent book, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Fran O’Rourke stresses this very strongly along with Thomas’ debt to Pseudo-Dionysius in developing this theme. By these references to the ‘power’ of being Thomas appears to have in mind a fullness of being and of perfection which is found in the pure notion of *esse* when it is considered in itself, and which is in fact fully realised only in God, self-subsisting *esse*. Other existents only participate in *esse* in limited fashion. And since Thomas has associated his example of whiteness with this theme, his

²⁹ *Ibid.*, 152.

³⁰ John Wippel, “Thomas Aquinas and the Axiom that the Unreceived Act is Unlimited”, in *The Review of Metaphysics* 51 (1998), 533-564.

point in doing so seems to be this. When whiteness is considered in itself, it contains nothing but the notion of and the power of whiteness. If it could exist as such apart from any receiving and limiting subject, it would be nothing but whiteness, and it would be unique. For there would be nothing to within it to prevent the fullness of whiteness from being realised therein, as Thomas pointed out in SCG I, c. 43. Thomas then frequently goes on to draw the parallel with *esse*. Simply considered in itself, *esse* includes nothing but actuality or perfection, the total power of being. It is actually so realised in that unique case where it subsists apart from any receiving subject, that is, in God. In every other case it is received by a subject that simultaneously limits it, thereby preventing it from being realised in its unlimited fullness.”³¹

The idea, of course, in appealing to *esse* as having the character of a “power of being,” *virtus essendi* - a kind of active fullness, as it were - is that *esse* has the nature of some kind of tendency towards unlimitation, so that its nature, by default, as it were, is to be unlimited.

The difficulty I have with this is that it leaves one with the idea that when *esse* is limited, it still retains the power of being had it not been so restricted. As he says it, “in every other case it is received by a subject that simultaneously limits it, thereby preventing it from being realised in its unlimited fullness.” The clear implication is that *esse* requires some sort of restraint. This presupposition of a requirement of a restraint, and hence the implication that the essence restrains that intensive act, implies further that the intensive act of *esse* somehow retains that elastic potential power that will burst free from its constriction once it has been released from the essence. Has not Wippel, in this case, at the same time admitted in the creature the presence of an intensive act of the *esse subsistens*, now nonetheless compressed into high density by the essence, and thus limited? The high density of the compressed *esse* must be admitted, or else the other alternative is to assume that somehow a certain amount of *esse* is cut-off, in which case then there is no sense in saying that it is “prevented from being realised in its unlimited fullness”, for it being cut off requires no preventive limitation. In this way we are even opened to a subtle kind of divinisation of the *esse* of creatures, in which the creaturely *actus essendi* is a compressed form of the *Esse Subsistens*; as it were, a kind of infinity in chains. This seems to contradict the fact that St. Thomas only admits of God having infinite being. Certainly, Wippel would not admit this, but

³¹ Ibid., 563-564.

his position, if our analysis is right, seems now to subject him to this *reductio*. Further, in presenting the *esse* of creatures as requiring a limiting principle seems to suggest a uniformity in the act of creation which veers dangerously towards seeing the divine *esse* as a formal cause, which is the pseudo-Thomist position of Giles of Rome, as we shall see.

Again, on the other side of the coin, how do we account for essence, which is to restrain this power of being? If it has such an ability to restrain the “power of being”, as it were, then it itself must have at least an equivalent force or amplitude of counter-power so to keep this *actus essendi* within its limits. It certainly does not help to simply say that essence has no real status, even though it is not nothing, for then we seem to put essence under a kind of limbo. On the one hand it must have a certain ontological credibility as suffice to keep *esse* in check, and on the other, it cannot be real. Then the question further arises: this counter power of essence - is it self-limiting or limited by another principle?, *ad infinitum*.

The advantage of te Velde, if he takes our prescribed course, is that since he does not assume that the intensive act of *esse commune* to be such as that of the *esse subsistens*, so to require a principle of limitation or restrain, he does away with the requirement of supposing that the *actus essendi* requires a principle to restrain it, itself having such a nature as ready to explode into unlimitation. In this way he not only avoids having to account for the odd status of essence, as would, I think, Wippel. He also escapes having to assume that the intensive act of each creature is somehow squeezed into limits like a rubber ball, ready to bounce out into full form, with the effect of seemingly contradicting St. Thomas on the non-infinity of the being in creatures. Te Velde’s position on this last point is particularly suitable, ironically, for the talk of *esse intensivum* in St. Thomas, although it is Wippel himself who appeals to it for his position. The use of intensity precisely expresses the *varying intensity of esse*, as *intensity*, and not as *limited intensity*. A being has being of *this* intensity just precisely because it has *this amount of intensity*, not because they all have the *maximum intensity* of being now bottled up within each their limits. Distinct from *dimensive*, which as quantitative measurement lacks degrees or variation, intensity

expresses *virtual quantity* of being, which admits of "varying degrees of inner perfection."³²

As O'Rourke comments: "Already central to Dionysius' vision was the fundamental appraisal of the pattern whereby some things are more perfect in their existence than others according to their proximity and likeness to the Good. This is wholly espoused by Aquinas who attributes their excellence to the fecundity and abundance of *esse*, which is their embodied similitude to God. *Esse* is the plenitude of perfection; susceptible of variant measures of strength or intensity it is for Aquinas the ultimate foundation of metaphysical participation: 'Whether a thing has a vigorous or a feeble share in the act of being, it has this from God alone; and because each thing participates in an act of existence given by God, the likeness of each is found in him.' (*De Veritate*, 2,5) The participation of *esse* either *forte sive debile* is but confirmation of the intensive proportioning of existence."³³

In 1966 William E Carlo published a monograph entitled *The Ultimate Reducibility of Essence into Existence in Existential Metaphysics* in which he argued for a very similar position as that made out above. He writes: "in order to express what we mean by essence or the intrinsic limitation of existence, let us modify our metaphor. Let us consider existence as if it were a liquid poured from this same pitcher simultaneously with a sudden drop in temperature. Under freezing conditions it becomes solid before it strikes the ground. The liquid existence is possessed of its dimensions, its own limitations. The shape it assumes is the determination of its own substance. Essence is not something extrinsic to existence, which limits and determines it in a way that a pitcher shapes its recipient liquid, but essence is rather the place where existence stops. There is nothing in water that is not water. There is nothing in an existent, which is not existence. Essence is the intrinsic limitation of *esse*, the crystallization of existence, bordered by nothingness. This is why Thomas can speak of essence as non-being. That is why it is not so much created but rather con-created. This is why it is a co-existent rather than an existent. Essence is the intrinsic principle of limitation of *esse*, the 'surface tension' restricting, delimiting and

³² Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992, 172.

³³ *Ibid.*, 176.

containing, all at once, the existential energies to this particular level and, to put it crudely, 'amount' or degree of perfection."³⁴

"[E]ssence is where existence [*esse*] stops."³⁵ When water becomes ice, nothing externally is required to hold it in shape. So is *esse* in *ens*: each *ens* is limited, not by an essence *over and above* the *esse*, but from *within esse* itself. We will not say, "by *what*" since that almost begs the question: precisely, we are foregoing the presupposition of a principle-*by-which esse* is limited. Carlo calls it an "intrinsic principle of limitation". Yet it is such a principle which while admittedly there, since for a fact *esse* is limited, is *not* to be located as *other than esse*, since "[t]here is nothing in water that is not water".³⁶ And we immediately recall that te Velde said something to the same: "Being may not be a self-limiting act, but it cannot be limited by something else that is presupposed in its otherness".³⁷ Like te Velde, Carlo's argument for the non-otherness of essence is founded on his desire to avoid the prior existence of essence. This latter position is typified by what Carlo calls the "extrinsic limitation of *esse* by essence."³⁸ According to Carlo, such a conception of the relationship between *esse* and essence traces to the Augustinian Giles of Rome, who posited essence as something positively real (and distinct) receiving *esse*. There are specifically two claims, which Carlo traces to Giles' opinion in this regard. Firstly, that essence must exist prior to the being, *ens* (or rather *supra-ens*, since for Giles the essence is already an *ens*) into which it will be composed, although Giles denies this. Secondly, that this essence exists ontologically as another apart from *esse* such that it limits *esse* from without, i.e., not as *esse*.

Thus, "Giles [...] is forced by the logical rigor of his metaphysical principles. Because his notion of being is what it is, he must assume the quasi-eternal prerogative of determination of essence. Therefore, an examination of the metaphysical doctrines of Giles of Rome justifies the

³⁴ William E Carlo, *The Ultimate Reducibility of Essence into Existence in Existential Metaphysics*, The Hague 1966, 103-104.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ The author has checked te Velde's bibliography and it is confirmed that Carlo's work does not appear in it. That is to say, both have arrived at perhaps what Carlo calls the "ultimate reducibility of essence into *esse*" rather independently.

³⁷ Te Velde, o.c., 152.

³⁸ William E. Carlo, o.c., 18-86.

criticism made in the thirteenth century made by Henry of Ghent that his doctrine would suppose the pre-existence of essence to existence, although Giles himself denied it, and at the same time explains the role of essence as the extrinsic limitation of *esse* to account for plurality. This is precisely why essence must be pre-existing, like the Avicennian possible, to account for its function as the extrinsic principle of limitation. If God communicates *esse* in creation, then the essence whose function it is to limit *esse* must be extrinsic to the *esse*, which it limits. How else could it receive and determine the *esse* which comes to it in creation."³⁹

Amongst other threads and abstracting from the particular case of Giles of Rome, I read Carlo as presenting the necessary relation between the essentialising of *esse* and the consequent complications involved in the limiting essence presented above. In the particular case of Giles, he traces Giles' essentialistic reading of *esse* to the *Liber de Causis*,⁴⁰ but generally the extended remark is that the Greek vocabulary which the scholastics used was imbued with essentialism.

Thus, "in the doctrine of being of the *Liber de Causis* lies the reason for Giles's difficulty. The notion that being is form explains very clearly the action of God as *Forma essendi*. If God is acting like a separate form, then of course a recipient matter is needed to determine and limit its formal causality. In the *Liber de Causis*, the only reason that creation differs from information, is simply that *esse* is the first effect in a thing and the last to leave it. But it still exercises formal and not efficient causality. Giles, unlike the *Liber de Causis*, has a metaphysics of being, in that the First Cause is properly being, but for him being appears to have a close resemblance for what it is for the *Liber de Causis*. [...] It appears that Giles of Rome in his doctrine of creation depends, for his principles, on Proclus through the *Liber de Causis*. As the result of the present investigation, we can see that his universe possesses a remarkable similarity in metaphysical character to that of Proclus and his basic metaphysical principles are drawn directly from the *Liber de Causis*: the quasi-eternity of essence, the uniformity of the divine action, the indeterminate nature of being, and especially the formal character of *esse*."⁴¹

³⁹ *Ibid.*, 67.

⁴⁰ *Ibid.*, 67-78.

⁴¹ *Ibid.*, 82-83.

In presenting his case this way, Carlo depends on and is preceded by Gerald Phelan,⁴² who proposed in the very provoking *The Being of Creatures*⁴³ that a proper understanding of St. Thomas' notion of being (*esse*) as existential act and essence as *modus essendi*, i.e., as a *mode* or intrinsic modification of the existential act, presupposes the appreciation that the Holy Doctor departed from his Greek predecessors' *essential* notion of being, and that the "vocabulary in which St. Thomas couched his thought, however, [...] was still the vocabulary of Aristotle. It still bore the stamp of the essentialism or substantialism of this great thinker. Consequently, discussion of the being of creatures in terms of causality, participation, composition of act and potency, *esse* and *quod est*, and all the familiar vocabulary of the production and reception of *being* (*esse*) used in reference to creation, *real* distinction, between potency and act used to express the otherness of *esse* and *ens*, and countless other Aristotelian terms adopted by St. Thomas - all this still enveloped the thought of St. Thomas in an aura of essentialism."⁴⁴ Which vocabulary was hence a constant source of misunderstanding for his followers.

Carlo of course, as was said, presents the essentialistic metaphysics of Giles as deriving not from Aristotle but from the *Liber de Causis*, but wherever be the source of the essentialist notion of being, once assimilated into one's metaphysics, it necessarily puts one at odds with the substance of the doctrine of St. Thomas which lays under, if you may, the perhaps still essentialistic vocabulary of the Greeks.

In sum, the point one may derive from Phelan and Carlo is that in an essentialist rendering of *esse*, which means to see *esse* as a formal cause, one is left with either of these paths; we are derailed off to a tangent to these above non-Thomistic positions. Insofar as we retain the existentialist reading of *esse* then, we will avoid this course. By refusing to admit any essentialistic note to *esse*, Carlo is then spared of having to posit a separate and ontologically distinct essence as positively other than *esse*, which is the position that te Velde also takes. Hence Carlo is at pains to insist that "God is not the *Forma essendi* for Saint Thomas, because, according to him, *esse* (which, in its purity, is the divine

⁴² See: Preface of Carlo, o.c., ix.

⁴³ Gerald Phelan, "The Being of Creatures", in *Readings in Metaphysics*, Jean Rosenberg (ed.), 265-276; first published in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 31 (1957), 118-125.

⁴⁴ *Ibid.*, 268.

essence), does not function as a formal cause. Saint Thomas states his mind very clearly on this point. It is a work of nature, not of reason and intelligence that the cause acts uniformly and is determined *ad unum*. If, in creation, God acted as a Form, *ex natura*, then something indeterminate would be produced. [...] But this is impossible, Saint Thomas claims, because creation is a free action, a work of the Divine Intellect and Will, not a work of nature. Certainly, in this precise contradiction of metaphysical doctrines there is little trace of student-master relationship between Giles of Rome and Saint Thomas Aquinas."⁴⁵

Thus the Angelic Doctor writes: "The being of creatures is not through anything else if the word *through* denotes the intrinsic formal cause; if it denotes the exemplar and efficient cause, then their being is through the divine being, not through themselves."⁴⁶

I must admit that I am on the fence between Wippel and Carlo-te Velde, but as I had observed, there seems the particular advantage in the latter conception over Wippel's in that they do not have to account for the difficult ontic status of essence. Hence the temptation is to incline towards Carlo-te Velde although given the limits of this paper, it is not possible to commit to either position; suffice to note the problematics of Wippel's reading. With this note then, I end my paper.

⁴⁵ Carlo, o.c., 84.

⁴⁶ St. Thomas Aquinas, Commentary on I Sentences, VIII. i. 2, ad 2, in *St. Thomas Aquinas, Philosophical Texts*, Thomas Gilby (ed.), London 1952, 128.

AUGUSTINUS EN DE FRANCISCAANSE SCHOOL, OF HOE FRANCISCUS BONAVENTURA BIJ DE AUGUSTIJNSE LES HOUDT¹

Jan van den Eijnden ofm

I.

De nauwe band die er heet te bestaan tussen de franciscaanse theologen van de 13e eeuw en het augustijns erfgoed, kan verteld worden als het levensverhaal van de eerste van die theologen, de bekende Antonius van Padua. Deze heeft niet alleen zijn vak geleerd bij de augustijnen in Coimbra, maar voordat hij minderbroeder werd ook een tijdlang geleefd als augustijns koorheer van Sint Vincentius bij Lissabon.

Wie wel eens in Portugal geweest is, heeft daar kunnen zien, dat de ook daar alom aanwezige Antoniusbeelden een Antonius laten zien, die met zijn vrije hand - met de andere houdt hij immers het kindje Jezus vast - voorzichtig zijn franciscaanse pij optrekt om te laten zien, dat hij daaronder nog steeds een augustijns habijt draagt. Een gebaar van verholen trots of een besmuikt gebaar? Wie zal het zeggen?

Als ik hier vanmorgen het theologische kleed van Bonaventura een beetje optrek om te laten zien, dat daaronder een augustijns kleed schuil gaat, doe ik dat zonder trots of besmuiktheid, want beide horen niet bij een wetenschappelijke interesse, maar om nog eens opnieuw een waarheid te laten zien, die eigenlijk algemeen bekend is. De waarheid, dat Bonaventura als vertegenwoordiger van de zogeheten Franciscaanse School, ook in de augustijnse traditie staat, die Antonius heeft ingebracht in de jonge orde van de minderbroeders. Een waarheid, die zelfs zo

¹Lezing gehouden op een studiedag van het Augustijns Instituut en het Franciscaans Studiecentrum, 27 april 2001. De voorliggende tekst is voor deze publicatie enigszins bewerkt.

algemeen bekend is, dat het augustijnse karakter van Bonaventura hem heet te vervreemden van zijn collega proximus aan de Parijse Universiteit, Thomas van Aquino.²

II.

Als inleiding op het inhoudelijk gedeelte van mijn verhaal stel ik het nog maar eens uitdrukkelijk: Bonaventura en Thomas zijn geen vreemden voor elkaar, omdat de ene augustijns zou zijn in zijn denken en de ander niet. Hoe zou dat ook kunnen? Voor alle theologen van de Scholastiek is Augustinus immers dé *auctoritas*. Dat is voor Thomas niet anders dan voor Bonaventura. In het Thomasonderzoek van het Thomasinstituut van dezelfde Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, waar het Augustijns Instituut en het Franciscaans Studiecentrum bijzondere leerstoelen bekleden, wordt Thomas steeds meer als theoloog herontdekt in plaats van als de filosoof, waarvoor hij te lang voornamelijk gehouden is. Dit opent meer en meer de ogen van de wetenschap ervoor, dat Thomas een uitlegger is van de Schriften en dat het niet zo is dat hij zich, al dan niet met behulp van Aristoteles, naar de geloofswaarheden en naar God toe denkt, maar dat hij, trouw aan het adagium van Anselmus, vanuit de begenadiging van het geloof, datzelfde geloof als presentie van God denkend probeert te bemeesteren. *Fides quaerens intellectum* dus, ook bij Thomas en niet *Intellectus quaerens fidem*.³

Het is waar, Thomas maakt daarbij meer dan Bonaventura gebruik van Aristoteles. Hij kent Aristoteles ook beter dan Bonaventura, al is het een misverstand te menen, dat Bonaventura Aristoteles niet goed zou kennen, maar Thomas kent Augustinus minstens zo goed als Bonaventura. Wat dat betreft, zou Thomas zijn dominicaans habijt ook maar een stukje moeten optrekken. Een habijt overigens, dat zelf al van augustijnse snit is, want Dominicus mocht niet meer, zoals Franciscus dat nog wel mocht, een nieuwe regel schrijven en heeft toen die van Augustinus als uitgangspunt genomen.

Het verschil tussen Thomas en Bonaventura is eerder hierin gelegen, dat Thomas én Augustinus én Aristoteles geïntegreerd heeft. Hij kon beider denkwijzen in zich voltrekken en daardoor ook, beter dan

² Een genuanceerd standpunt hieromtrent wordt ingenomen door F. van Steenbergen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, 2 ed., Leuven 1991, 433 - 450.

³ Jozef Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie*, Zoetermeer, 13 - 27.

Bonaventura, beiden op hun waarde schatten en elkaar laten beïnvloeden. Thomas is minder bang voor Aristoteles, omdat hij zich diens methode van denken zelf kan in-denken en na-denken. Iets wat Bonaventura niet gedaan heeft. Het kan dan ook gezegd worden, dat binnen het geheel van de theologiegeschiedenis Thomas 'moderner' is en meer in staat tot het maken van de vertaalslag naar het nieuwe paradigma, dat in wetenschappelijke kring met Aristoteles opgeld begint te doen.⁴

Het gaat niet aan beiden tegenover elkaar te stellen als augustijns en niet-augustijns en dat geldt ook voor wat in de loop van de geschiedenis de augustijns-franciscaanse en thomistische school zijn gaan heten. Als die al tegenover elkaar staan, heeft dat aanvankelijk meer te maken met het verschil in openheid voor de moderniteit van Aristoteles. Een openheid die Thomas dus niet van Augustinus heeft vervreemd. Zoals het conservatisme van Bonaventura hem niet tot een kritiekloze adept van de augustijnse traditie heeft gemaakt. Thomas is bijvoorbeeld in zijn Triniteitsleer een trouwer leerling van Augustinus dan Bonaventura, waar hij het psychologisch model van Augustinus overneemt van *intelligentia*, *voluntas*, en *memoria*, terwijl Bonaventura het zichzelf meedelende goede als uitgangspunt neemt voor zijn begrip van het geheim van Gods drie-eenheid.⁵

III.

Naar het augustijnse van de theologie van Bonaventura wil ik in deze bijdrage onder typisch franciscaans opzicht kijken. Ik stel mij de vraag, hoe het feit, dat Bonaventura een minderbroeder is, een volgeling van Franciscus, zijn theologie op een eigen wijze augustijns heeft gestempeld. Maakt het wat uit voor de augustijnse theoloog Bonaventura, dat hij als franciscaan theoloog geweest is? Hiertoe zal ik de volgende stappen zetten:

Ik geef een aantal karakteristieken van de augustijnse theologie. Ik laat zien, hoe die bij Bonaventura aanwezig zijn. Ik laat zien, hoe deze aanwezigheid zich heel wel laat verklaren uit Bonaventura's minderbroeder-zijn en zijn bijzondere liefde voor Franciscus.

⁴ Alistair McIntyre, *Three rival Versions of moral Inquiry*, London 1990, 122 - 126.

⁵ Zie bijvoorbeeld: Thomas van Aquino, *STh.* I, 27; Bonaventura, *Breviloquium* I.2.3; I.3; *Itinerarium* VI.2

IV.

Meer dan op inhoudelijke karakteristieken van de augustijnse theologie concentreer ik mij op een aantal formele kenmerken ervan.⁶ Deze theologie kenmerkt zich o.a. hierin, dat zij de menselijke geest ziet als niet-geproportioneerd aan de waarheid die zij zoekt te doorgronden: God. Het verwerven van godskennis is geen zaak van het ontwikkelen van het vermogen van het verstand, maar van het vermogen gemaakt worden door goddelijke verlichting. Verlichting die ook nodig is voor ware kennis van de schepselen, want de schepselen zijn wat zij zijn juist doordat zij door God geschapen zijn en kunnen dus niet buiten God om worden gekend. Die relatie buiten beschouwing laten betekent: niet tot juiste kennis komen⁷

Dit betekent, dat de denk- en kenbeweging in de augustijnse theologie niet van beneden naar boven gaat, maar van boven naar beneden. De wereld in haar veelvormigheid kan geen uitgangspunt van denken zijn, omdat zij veel te contingent is en alleen bij gratie van het niet-contingente, de Schepper, bestaat. God is geen uitkomst van denken, maar de oorsprong ervan. Dit houdt eveneens in, dat het geloof geen vrucht van denken is, maar de aanzet. Het geloof als de van God zelf gegeven kenrelatie met Hem opent de weg naar alle andere kennis.⁸

Het is dan ook niet verwonderlijk, dat in de augustijnse stroming van de theologie eigenlijk geen plaats is voor een z.g. Godsbewijs. Men kan vanuit de contingente wereld niet tot God concluderen, maar zij is hooguit een verwijzing. Dit is juist de eigen betekenis van het in de augustijnse en dus ook bonaventuriaanse theologie zo karakteristieke begrip van *vestigium*.

De schepping is een geheel van *vestigia*, sporen van God, maar dan niet sporen in de zin van 'waar rook is, is vuur', zodat rook iemand

⁶ Zelf geen specialist voor wat betreft Augustinus en zijn oeuvre, heb ik bij de voorbereiding van deze lezing veel baat gehad bij: Albert Auer osb, *Reformation aus dem Ewigen*, Salzburg 1955. De auteur behandelt achtereenvolgens Augustinus, Franciscus, Bonaventura en Luther, waarbij hij laat zien hoe Franciscus, Bonaventura en Luther met hun leven en dan wel met hun werk Augustinus vertalen. Ook het al genoemde boek van McIntyre was een goede gids, omdat de auteur Aristoteles, Augustinus en Thomas onderzoekt op hun samenhangen en verschillen.

⁷ McIntyre, o.c., 99, 109 - 112.

⁸ Auer, o.c., 18.

helpen kan die op zoek is naar vuur, maar in de zin van afschaduwing. Dat wil zeggen, dat alles wat is, omdat het het zijn heeft, dankzij de zelfmededeling van God, een afglans van God is of afschaduwing. Daarmee wordt iets positiefs gezegd - dat de schepselen 'zijn' - en iets negatiefs: zij zijn niet als God, die het zijn zonder meer is.⁹ Hier zien wij opnieuw, dat het denken over de schepselen begint bij God en dat daarmee de weg is afgesloten van een oorzaak-gevolg-denken, waarin van schepselen naar God toe geconcludeerd wordt.

Deze denkbeweging hoeft in het augustijnse denkconcept ook niet te worden voltrokken, omdat God niet bewezen hoeft te worden, maar uit zichzelf gekend wordt en voor ons kenbaar is dankzij aangeboren kennis van God.¹⁰ Binnen het augustijnse concept moet wel van "aangeboren" gesproken worden. Als God oorsprong van alles is en niets van wat is begrepen kan worden buiten deze oorsprongsrelatie om, kan degene die over God denkt ook niet zonder God begrepen worden. God moet gedacht worden ook aan het begin te staan van het denkproces, dat leiden moet tot een intellectuele toegang tot het geheim dat Hij is. God is met kennis over Hemzelf van den beginne aanwezig in het denkvermogen van wie over Hem denkt. Ware dit niet zo, dan zou God buiten zichzelf om begrepen kunnen worden en dat kan niet, wanneer God als het simpelweg zijnde degene is, waaraan alles wat is deelheeft. Dat hier de invloed van het platonisme en neoplatonisme zich doet gelden, moge duidelijk zijn.

Omdat er voor Augustinus geen waarheid is zonder God, is er ook geen ware kennis, zonder een levende betrekking tot God. Om God te kennen, moet men God in de ziel hebben. Men kan alleen theologie bedrijven met een zuiver hart. Hierdoor ontstaat de voor de augustijnse school zo kenmerkende relatie tussen theologie en praxis: theologie, godgeleerdheid kan alleen gedijen in een levende Godsrelatie en heeft als doel ook deze levende Godsrelatie te verdiepen. Theologie is niet alleen een speculatieve wetenschap, die dient tot het vergaren van intellectuele kennis omtrent God, maar ook een praktische, die onze vroomheid ten goede moet komen en onze liefde jegens God, en dus ook jegens de naaste, dient aan te wakkeren.¹¹ In de spanning van elk 'niet alleen, maar ook', ligt in de augustijnse school de nadruk op het 'maar ook' van het

⁹ Auer, o.c., 26, 31, 114.

¹⁰ McIntyre, o.c., 95.

¹¹ Auer, o.c., 24, 31.

praktische. In de traditie van Thomas juist op het 'niet alleen' van het speculatieve.¹²

De eigen denkbeweging van de augustijnse school vindt zijn fundament in een zekere vanzelfsprekendheid van de godsidee, die van een andere aard is, dan de vanzelfsprekendheid die de godsidee voor alle gelovigen en theologen heeft, voordat de methodische twijfel van Descartes zijn intrede doet en de invloed van de Verlichting zich laat gelden. Het is de mystieke vanzelfsprekendheid, waarmee God om zo te zeggen ervaren wordt als de eenvoudige oorsprong van alles en van de denkbeweging die naar Hem op zoek gaat.¹³ Daarin is voor enige, al dan niet methodische twijfel geen plaats, omdat daarmee de oorsprongservaring van de theologie ontkend zou worden. Het geloof bestaat immers in een met hart en ziel weet hebben van God en kan Gods bestaan dus zelfs niet methodisch betwijfelen. Zonder dat bestaan is er geen geloof, dat in de theologie bedacht wordt en verliest het eigen project van de theologie haar betekenis.

V.

Bonaventura leert de augustijnse traditie kennen aan de Parijse universiteit, waar hij college loopt bij Alexander van Hales. Voordat hij diens leerling werd, had Bonaventura als student aan de artesfaculteit meegemaakt, hoe de gevierde magister Alexander intrad bij de Minderbroeders. Diens opmerkelijke stap is waarschijnlijk zelfs een van de motieven voor Bonaventura om ook in te treden. Alexander was al een theoloog van augustijnse snit, voordat hij minderbroeder werd. Hij heeft met deze snit, evenals de niet-franciscaan Grosseteste dat in Oxford deed, de latere franciscaanse theologen zozeer beïnvloed, dat de Franciscaanse School het stempel "augustijns" heeft kunnen krijgen. Een stempel, dat zij dus lijkt te danken aan twee niet-minderbroeders, Grosseteste en Alexander van Hales, die pas later bij de minderbroeders intreedt. Dit roept de interessante vraag op, of de franciscaanse school augustijns geworden is, omdat de augustijnse theologie gezien werd als een heel geschikte vertolking van de franciscaanse spiritualiteit of omdat Alexander en Grosseteste de franciscaanse spiritualiteit gezien hebben als een die hun als augustijns theoloog het meest paste. In het eerste geval, zouden wij moeten zoeken naar overeenkomsten tussen de

¹² *STh.* I, 1. 4

¹³ Auer, o.c., 27.

franciscaanse spiritualiteit en de augustijnse theologie, in het tweede naar overeenkomsten tussen de augustijnse theologie en de franciscaanse spiritualiteit en dat is niet hetzelfde. Zoeken wij naar overeenkomsten tussen franciscaanse spiritualiteit en augustijnse theologie, dan is het risico daar de augustijnse theologie als een ideologisch bindmiddel voor de minderbroeders te gaan beschouwen en de augustijnse theologie op franciscaanse maat te gaan snijden; zoeken wij naar verwantschap tussen de augustijnse theologie en de franciscaanse spiritualiteit, dan kunnen wij de augustijnse theologie in al haar rijkdom laten staan en met bewondering en dankbaarheid onderzoeken, wat de minderbroeders daaruit hebben geput om hun eigen spiritualiteit te doordenken en daar het onontbeerlijke intellectuele fundament aan te geven.

Ik kies voor het laatste en wil nu laten zien, hoe de elementen die ik uit de augustijnse theologie heb gelicht, Bonaventura hebben geholpen om als theoloog minderbroeder te zijn.

VI.

Bonaventura kan een voorbeeldig leerling van Augustinus genoemd worden. Zoals wij zagen, heeft de augustijnse theologie een praktische inslag. Zij staat in dienst van de vroomheid en de toewijding. In zijn Sententiëncommentaar kwalificeert hij de theologie uitdrukkelijk als "praktisch".¹⁴

Deze praktische inslag past heel wel bij wat Franciscus schrijft aan de ons bekende Antonius van Padua, waarmee hij die verlof geeft om aan de broeders theologie te onderwijzen en waar hij schrijft: "Ik keur het goed, dat gij de heilige theologie onderwijst aan de broeders, op voorwaarde dat gij bij dit onderricht de geest van gebed en toewijding niet uitdooft, zoals in de regel staat."¹⁵

In de levensbeschrijving van Franciscus, die Bonaventura zelf heeft geschreven, vinden wij deze gedachte ook terug en Bonaventura spreekt dus ook zichzelf aan, als hij schrijft: "De broeders vroegen hem eens of hij er zich mee kon verenigen dat ontwikkelde mannen, wanneer ze eenmaal in de orde opgenomen waren, zich toeleghden op de studie van de Heilige Schrift. Op die vraag antwoordde hij: 'Zeker, ik vind het goed, als zij maar naar het voorbeeld van Christus, van wie wij vaker in de heilige Schrift lezen, dat Hij gebeden dan dat Hij gelezen heeft, niet

¹⁴ In *IV Sent. I. Proem. 3.*

¹⁵ *Brief aan Antonius 2.*

nalaten ijverig te bidden. En dan moeten ze de heilige Schrift niet alleen bestuderen om te weten te komen wat ze moeten zeggen: ze dienen ook wat ze horen in praktijk te brengen; en het eerst ter navolging voor te houden, nadat zij het zelf tot hun levensregel hebben gemaakt. Ik wil', vervolgde hij, 'dat mijn broeders de leerlingen zijn uit het evangelie; laten zij er gerust op uit zijn een grotere kennis van de waarheid te krijgen, maar dan toch zó dat ze tegelijk steeds meer onbevangen, oprecht eenvoudige, alleen om en voor God levende mensen worden'.¹⁶ Ook in het primaat van God in heel de theologische denkbeweging is bij Bonaventura Augustinus volop aanwezig.¹⁷ Ook voor Bonaventura is alles in zoverre het is afstraling van God, omdat het het zijn alleen heeft als participatie aan het zijn van God. De schepselen bestaan niet in zichzelf en op zichzelf, maar enkel en alleen als afschaduwing of verwijzing. In de literatuur betreffende Bonaventura wordt deze trek van zijn theologie gekarakteriseerd als zijn "exemplarisme". Daarmee wil gezegd zijn, dat in zijn theologie van de schepselen, deze altijd vanuit en naar God toe beschouwd worden en nooit op zichzelf. Zij kunnen niet bedacht worden en begrepen, als daarin niet hun relatie tot God betrokken wordt. Die relatie is dus niet iets wat op het spoor gekomen moet worden of op grond waarvan tot God geconcludeerd kan worden. De schepselen worden van meet af aan beschouwd als zonder God niet te zijn. Hun *vestigium*-karakter is niet iets wat naar believen aan de schepselen kan worden toegekend. Zo van: wil je God vinden, laat je dan door de schepselen bij de hand nemen. Wij zouden ook kunnen zeggen: de aangeboren kennis van God is de bril waardoor naar de schepselen gekeken wordt en dan wordt gezien, dat zij zijn in zoverre zij uit en door God zijn.¹⁸

In de bonaventuriaanse theologie hoeft de mens niet buiten zichzelf te treden om een spoor van God te vinden, maar hij moet zichzelf in zichzelf verstaan als een afschaduwing van God, Dan kan hij zien, dat alle andere schepselen ook afschaduwing van God zijn, omdat zij, net als hij, deelhebben aan het goddelijke zijn.¹⁹

¹⁶ *Grote Levensbeschrijving (Legenda Maior)*, XI. 1.

¹⁷ Zachary Hayes ofm, "Bonaventure, Mystery of the Triune God", in *The History of Franciscan Theology*, ed. Kenan B. Osborne ofm, New York 1994, 39 - 126, aldaar 53 - 61.

¹⁸ Hayes, o.c., 72 - 79; *Breviloquium*, Prol.3.2; II.1.3; II.12, 1 - 5.

¹⁹ *Itinerarium*, Proloog, 4; III. In het *Itinerarium* gaat het om drie trappen op de weg God, die telkens weer in tweeën onderverdeeld worden. De laatste trap, de

Hiermee ben ik bij wat voor Bonaventura de belangrijkste benaming van God is: zijn. Dat wil zeggen, dat eigenlijk een heel armelijk, inhoudsloos begrip het wezenlijke van God uitzeft, want "het zijn is het eerste waarop het denken stoot".²⁰ God doet zich niet aan ons voor, wanneer wij alle eigenschappen van het zijn die zich laten denken, optellen, samennemen en oprekken, totdat wij geloven zover te zijn gekomen, dat wij niets hogers of volmaakters meer kunnen denken en wanneer wij dus eigenlijk de grote daden van Gods almacht naar buiten als sporen in de schepping en de verlossing nalopen en op grond daarvan concluderen tot de grootheid Gods, zoals wij op grond van een rookpluim aan de hemel concluderen tot de aanwezigheid, ergens, van vuur. Voor Bonaventura doet God zich primair voor in het meest eenvoudige, zonder welke er geen vorm van zijn verklaard kan worden: het zijn zelf.²¹

Dit laat zich aanvankelijk wellicht als heel onfranciscaans aanhoren. Is juist niet de franciscaanse jubel om en bewondering van alle schepselen, die zelfs broeder en zuster worden genoemd, het gaan van een weg van de schepping naar God? Is de franciscaanse ziel niet veel extroverter dan die van Bonaventura? En hoe moet het dan met de zevenvoudige weg, zoals Bonaventura die beschrijft in zijn *Itinerarium* als een opgang naar God langs de weg van de uiterlijkheid en in de innerlijkheid van de schepselen buiten ons en in de binnenwereld van het schepsel dat wijzelf zijn?

Wat de franciscaanse zuster- en broederschap met alle schepselen betreft: het is modern en van na de Verlichting en de Romantiek om die te vereenzelvigen met het "terug naar de natuur" van Rousseau of met het gevoel van intens genot, dat een wandeling door een lenteachtig Umbrië of een herfstwandeling langs een stormachtig Noordzeestrand, om dan vervolgens, vanuit die beleving eventueel te concluderen tot een

zevende, is van een geheel eigen aard, omdat zijn niet als vanzelf op de zesde volgt.(zie noot 23). De middelste van de drie is de trap van de beschouwing van de mens van zijn eigen innerlijk en volgt op de beschouwing van de "buitenwereld". Dit is niet in strijd met wat ik hier stel, want deze derde trap is niet alleen een scharnier tussen trap een en twee, maar blijkt bij de eerste trap al voorondersteld, omdat de zelfbeschouwing de mens ook leert, hoe hij zo geschapen is, dat hij de "buitenwereld" kan waarnemen als een geheel van vestigia.

²⁰ *Itinerarium*, V.2.

²¹ *Itinerarium*, V.3 4 en 5.

beziel-d-zijn van de kosmos, waarvan je je zo intens deel voelt uitmaken op dat moment.

Voor Franciscus is de rijke veelvormigheid van het leven zoals ons dat in de natuur om ons heen tegemoet treedt een teken van Gods liefde en verdient daarom onze bewondering en broederlijke en zusterlijke genegenheid. Omdat zij tekenen zijn van Gods liefde kunnen zij ons doen groeien in bewondering van het enige wat er in de franciscaanse spiritualiteit toe doet: God. Ook bij Franciscus is het de binnenkant van zijn geloof, dat hem de schepselen doet zien in hun verbondenheid met God. Er is binnenin hem al iets gebeurd, voordat hij de schepping als broeder en zuster in God begroeten kan.²²

Franciscus treedt in zijn broederlijke omgaan met alle schepselen niet zozeer buiten zichzelf, maar laat de buitenwereld bij zich toe, omdat die, net als hijzelf, deelt in Gods wezen.

Ook de zevenvoudige weg van Bonaventura is een innerlijke weg. Alle trappen van het Itinerarium, ook de onderste, worden opgegaan vanuit het geloof in God en niet als een weg tot een geloof dat boven aan de laatste trap te vinden is. Er vindt wel een groei plaats in verbondenheid met God, vereniging met Hem, maar dan juist weer door, al opgaande, steeds beter te zien, dat de schepselen tekenen van liefde zijn, *vestigia*, onvolkomen zijnden, die nooit in de plaats kunnen komen van het enkelvoudige en alleen maar zijnde, dat God is, waarop zij een reactie zijn.²³

Vandaar dat de franciscaanse omgang met de schepselen zich enerzijds kenmerkt door de verbondenheid van broederschap en zusterschap en anderzijds door een afstand doen daarvan in een die niet willen bezitten en toe-eigenen. De franciscaanse armoede is op te vatten als een mystieke weg om als mens zo met God verenigd te worden als God ook in zichzelf is, ontdaan van alle franje, als wij zo oneerbiedig mogen spreken over goddelijke eigenschappen als almacht, alwetendheid en dergelijke. God wordt uiteindelijk alleen geloofd en geprezen, omdat

²² Helène Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1988, 213 - 220.

²³ *Itinerarium VII*. Deze laatste stap is als het ware een wegstappen van de weg van de zes voorafgaande. In plaats van veel te doen, moet de mens zich hier "alleen nog maar" ontvankelijk maken voor de gave van Gods Geest. Die moet hem verlichten om God te kunnen schouwen met achterlating van alles wat gezien is. Wij bevinden ons hierop een kwalitatief ander niveau dan tot waar wij opgegaan zijn langs de voorafgaande zes trappen. (VII. 5)

Hij is. Al het andere dat van God gezegd kan en moet worden, is toegift. De veelheid van de schone schepping, alle genieting die die biedt en alle lof die God om deze *vestigia* gebracht kan worden, kan daarom een belemmering zijn om God te bereiken in zijn eenvoud van wezen en voor minder deed Franciscus het niet.

En zeker de Franciscus, zoals Bonaventura hem zal uittekenen in zijn levensbeschrijvingen en zoals hij Franciscus' innerlijke weg denkend tracht te voltrekken in zijn Itinerarium, deed dat niet. Hij is de Franciscus van het innerlijk leven, die aan het einde van zijn leven niets anders meer wil dan God in zijn ziel te hebben en daarom eigenlijk alleen nog maar "ziel" wil worden, zuiver van hart.²⁴ Dat wil zeggen: vrij van alles wat hem belemmert om bij God te zijn en de weg van zulk een concentratie op God alleen te gaan, dat hij bijna onaanraakbaar wordt voor de volheid en veelvuldigheid van de schepping en in zijn armoede zover te gaan, dat er alleen nog een door de wondtekenen van Christus getekend lichaam overblijft. Het is niet voor niets, dat Bonaventura in het laatste hoofdstuk van zijn Itinerarium de zevende trap beschrijft als die, waarop wij ons moeten ontdoen van alle beelden en gelijkenissen die wij aan de *vestigia* ontlennen. Als wij die hebben leren zien als afschaduwingen, kunnen wij ons alleen nog maar opmaken voor het licht, waarin al het andere verbleekt. Het is niet voor niets, dat hij de hoogte van deze trap beschrijft als de top van de berg, waarop Franciscus de stigmata ontving.²⁵

Omdat Augustinus het ook niet voor minder doet dan God alleen, en ook Hij God al kent, voordat hij zich naar de veelheid van de contingente schepping keert en hij weet, dat er na het *uti* een *frui* moet komen, kan een augustijns geschoold theoloog zich goed thuis voelen bij Franciscus en zal een minderbroeder met deze theologie zijn eigen leven kunnen begrijpen als een weg naar God. Ook kan de minderbroedertheoloog de geestelijke gang van Franciscus intellectueel mee voltrekken, als een zich losmaken van de contingente werkelijkheid, zoals dat in het concept van Augustinus een voorwaarde is om tot kennis van God te geraken.

²⁴ Auer, o.c., 95

²⁵ *Itinerarium*, VII, 3.

VII.

Meer dan gemiddelde kenners zullen, als ik het hierbij laat, ongetwijfeld een paar vragen willen stellen. Hoe zit het dan met het zo trinitaire karakter van de theologie van Bonaventura? Hoe verhoudt zich dat tot wat ik gezegd heb over 'zijn' als de tot zijn essentie teruggebrachte, haast armoedige benaming voor God? En waarom heb ik niet over de rol van Christus gesproken, die zo centraal staat in de theologie van Bonaventura, dat door Bonaventura zelf van Christus gezegd wordt, dat Hij het midden is van alle theologie?²⁶

Eén antwoord is, dat niet alles kan in de mij toegemeten tijd en dat ik er daarom voor gekozen heb een zo breed mogelijk kader te schetsen van het augustijnse karakter van de theologie van Bonaventura. Een ander, even eerlijk antwoord is, dat ik mij met name ten aanzien van de christologie van Augustinus te weinig deskundig voel om een vergelijkend oordeel te kunnen vellen.

Wat het trinitaire karakter betreft, wil ik het volgende zeggen. Dat 'zijn' de eerste en meest eenvoudige benaming van God is, zegt op zichzelf nog niets over de trinitaire structuur van het zijn. Via het bekende adagium, dat het zijn en het goede onderling inwisselbaar zijn, zal Bonaventura laten zien, dat het zijn van God, dat volmaakt is en zonder gebrek, in zichzelf trinitair van structuur moet zijn. Dit inzicht ligt ten grondslag aan de grote rol die Gods liefde speelt in het denken van Bonaventura. Daarin is hij dan opnieuw een volgeling van Augustinus. Toch is Bonaventura in de systematiek van zijn triniteitstheologie niet augustijns. Juist in zijn uitwerking van de zelfmededeelzaamheid van het goede zijn als concept om Gods zijn als drie-een te kunnen denken, wijkt Bonaventura af van Augustinus, die met het psychologische model werkt van *intellectus*, *memoria* en *voluntas*. Dit bewijst in alle geval, dat Bonaventura een zelfstandige leerling van Augustinus is, geen adept. Hij kan ook eigen wegen gaan.

Ik kan tenslotte alleen maar hopen, dat ik er in geslaagd ben te laten zien, hoe er ook onder Bonaventura's pij een augustijns kleed schuilgaat en hoe dit samenhangt met zijn leven als minderbroeder en zijn ook intellectuele liefde voor Franciscus. Juist als augustijns theoloog kon Bonaventura thuis zijn bij de minderbroeders en kon hij als de intellectueel die hij was Franciscus navolgen. Hij kon diens leven

²⁶ Sermo Christus unus omnium Magister, *Opera Omnia* V. 567 - 574.

begrijpen. De theologie, zoals hij die geleerd had, kwam hem daarbij te stade. Geen wonder, dat hij aan die theologie trouw is gebleven.

Summary

This article is the slightly rewritten text of a lecture held at a conference of the Augustinian Institute and the Franciscan Study Centre in the Netherlands on April 27th 2001. The author's aim is to have a look at the relationship between the Augustinian and Bonaventurian theology from a Franciscan perspective. He does so by showing how Bonaventure remained faithful to the Augustinian theology as he learned it from Alexander of Hales, because with the help of this theology he was able to understand St. Francis' spiritual way. As he was an intellectual, the Augustinian theology helped him to be a follower of St. Francis, because this theology helped him to master intellectually what had happened in St. Francis' life and gave him a intellectual frame for his Franciscan spirituality.

The author shows similarities between Augustine and Bonaventure in some formal aspects of their theological thinking: the inadequacy of the human intellect for understanding the truth of God, the contingency of all creation, which forbids to take the starting point of reflection on God in creation, God as origin of all knowledge as of creation, the self-evidence of God and 'esse' as the first and most simple name of God, the exemplarity of all creatures, i.e. no creature can be understood without its being a vestige of God and theology as a mainly practical science.

These formal aspects can also be found in Bonaventure and can be related to some characteristics of the Franciscan spirituality, such as the brother- and sisterhood of all creatures as effect of and leading to the acknowledgement of God as what it is all about in the spiritual life of St. Francis and his followers, poverty as a way of living the truth, that all creatures, notwithstanding their beauty as vestiges of God, may also be a hindrance in finding God in his simplicity and the Franciscan emphasis on theology as a science which may never "extinguish the spirit of prayer", as St. Francis says it himself.

VAN NEOTHOMISME NAAR HERMENEUTIEK

Theologiebeoefening aan de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, 1923-ca. 1980

Lodewijk Winkeler

1. Inleiding

In dit Jaarboek – toen nog onder de titel *Jaarboek van de Werkgroep Thomas van Aquino* – is al enkele malen aandacht besteed aan de opkomst, bloei en teloorgang van het neothomisme aan Nederlandse priesteropleidingen.¹ Toen in 1923 de Roomsch-Katholieke Universiteit Nijmegen werd opgericht, was de beoefening van een op neothomistische leest geschoeide theologie in Nederland op haar hoogtepunt, en had het haar uitstraling ook naar andere vakken van de theologische faculteit dan alleen de dogmatiek, moraal en filosofie. In de jaren tot de Tweede Wereldoorlog was op alle terreinen van het katholieke denken het neothomisme leidraad.² Het vijfenzeventigjarig bestaan van de Katholieke Universiteit Nijmegen (en dus ook van haar theologische faculteit) in 1998 vormde aanleiding voor een schets van de Nijmeegse theologiebeoefening tot circa 1980, waaruit kan blijken, hoe gevarieerd het neothomisme in de praktijk van een theologische faculteit werd beoefend, vervolgens werd gerelativeerd, en tenslotte vervangen door een hermeneutische theologiebeoefening, waarbinnen de vakken, die voorheen ‘hulpwetenschappen’ waren geweest, een proces van emancipatie doormaakten en vervolgens door hun invloed op dogmatiek,

¹ L. Winkeler, “Thomisme in de twintigste eeuw. De dominicaanse filosofie- en theologie-opleiding. Een inventarisatie”, in *Jaarboek van de Werkgroep Thomas van Aquino* 3 (1983), 59-74; id., “Thomisme aan Nederlandse seculiere priesteropleidingen, 1800-1950. Een peiling”, *ibid.*, 7 (1987), 45-60.

² L. Winkeler, “Neothomisme en emancipatie. Verkenningen rond een hypothese”, in *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum 1987, 102-112.

moraal en filosofie bijdroegen aan de teloorgang van een allesomvattende neothomistische zienswijze.

2. Theologie in Nederland rond 1923

“Ter blijde herinnering aan het eerste eeuwfeest onzer nationale onafhankelijkheid” verscheen in 1913 *Het katholiek Nederland 1813-1913*. De dominicaan P. van den Tempel wijdde daarin een bijdrage aan de “Roomsche theologie in Nederland van 1813-1913”.³ Ondanks de wat overspannen zelfverzekerdheid die het boek, alleen al door formaat en omvang, uitstraalde, en ondanks het feit dat Van den Tempel meende te kunnen constateren dat ontelbare bijdragen “dus een schitterend getuigenis af[leggen] van den ijver en waakzaamheid, waarmede de Katholieken van Nederland steeds gehandhaafd en verdedigd hebben het erfdeel van hunne vaders in het geloof”, stelde hij ook vast: “Lange jaren van moeizaam streven en kampen waren noodig, vóór onze geestelijkheid, aan seminarieën, kloosterscholen, of buitenlandse universiteiten geschoold, hun theologische producten op de algemeene boekenmarkt konden aanbieden”. Voor de periode tot 1913 kon Van den Tempel niet méér signaleren dan wat gedrukte seminariehandboeken en “apologetische pamflettenretoriek”.⁴ Zo ontelbaar waren die bijdragen nu ook weer niet. We doen er dan ook goed aan onze verwachtingen omtrent het theologische niveau van de amper tien jaar later opgerichte Theologische Faculteit niet al te hoog te spannen.

Internationaal gezien was er in deze periode niettemin wel het één en ander aan de hand in de theologie. Nauwelijks waren de jaren achter de rug dat een theologie, die een frisse aansluiting zocht bij de moderniserende samenleving,⁵ stond tegenover het door Leo XIII

³J.A. Loeff e.a. (red.), *Het katholiek Nederland 1813-1913. Ter blijde herinnering aan het eerste eeuwfeest onzer nationale onafhankelijkheid*, Nijmegen 1913, 2 delen. De volgende citaten: deel II, 58 en 57.

⁴Zo getypeerd door G.A.M. Abbink, *Honderd jaar Rijsenburg* (z.p. 1957), 12. De uitgesponnen opsomming door Van den Tempel van het zeer beperkte aantal publicaties (57-86) bevestigt Abbinks observatie. Een overzicht van de theologiebeoefening aan de diocesane groot-seminaries en studiehuizen van enkele grote orden en congregaties geeft L. Winkeler, “Ten dienste der seminaristen. Handboeken op de Nederlandse priesteropleidingen, 1800-1967”, in *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* 17 (1987), 12-56.

⁵Vgl. bijvoorbeeld E. Borgman en A. van Harskamp (red.), *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*,

gestimuleerde neothomisme, dat in aanzet weliswaar hetzelfde beoogde,⁶ maar zich al spoedig zou ontwikkelen tot de schooltheologie, die het thomisme later zo'n slechte naam zou bezorgen. Van deze tegenstelling was in theologisch Nederland slechts in zoverre iets te merken, dat niet zozeer de vernieuwingsbeweging, als wel de conservatieve reactie daarop de agenda bepaalde. Van enige vorm van Verlichtingsdenken was aan de vroegste groot-seminaries maar kortstondig sprake geweest,⁷ van de modernismestrijd kreeg Nederland alleen het daarbij behorende integralisme mee,⁸ en Van den Tempel stelde reeds in 1913 vast dat veel van de toen recente theologie was ingegeven door de (antimodernistische) encycliek *Pascendi* (1907) van Pius X – hetgeen toen en voor hem geen negatieve kwalificatie was. De theologische situatie in Nederland rond 1923 was dus niet slechts problematisch wat het niveau betrof, maar ook wat de vrijheid betrof die de theologiebeoefening werd gelaten: het behoudende anti-denken was stevig geworteld. Dit gold niet alleen van de dogmatiek en de moraaltheologie, die rechtstreeks werden geraakt door de neothomistische verplichtingen, maar evenzeer voor de bijbelwetenschappen, die het hunne van het antimodernisme te verwerken kregen met de apostolische brief *Vigilantiae* van Leo XIII (1902) en de aansluitende *responsa* van de Bijbelcommissie in de decennia daarna, die “die meisten Ergebnisse der neueren Bibelwissenschaft pauschal zurück[wiesen]” en de hele eerste helft van de eeuw leidden tot een “reaktionäres Konservatismus” op dit terrein.⁹

Kampen 1992; G. Daly, *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford 1980.

⁶ Vgl. B. McSweeney, *Roman Catholicism. The Search for Relevance*, Oxford 1980, m.n. hfdst. 1.3: “The Leonine Strategy”, 61-94.

⁷ F. Droës, “Groot-seminaries”, in F. Droës en F. Verschuuren, *Katholiek Nederland en de Verlichting. Een werkboek*, Tilburg 1987, deel I, 53; J.A. Bornewasser, “De Aufklärung und die Katholiken in den Nördlichen Niederlanden 1780-1830”, in *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 21 (1979), 315-317.

⁸ Vgl. L.J. Rogiers venijnige “Op- en neergang van het integralisme”, in *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 12 (1970), 257-357.

⁹ J. Kremer, “Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission”, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 151. W. Grossouw oordeelde al in 1954 zo negatief (“De bijbelwetenschap”, in *De ontwikkeling der wetenschappen in de laatste halve eeuw*, Amsterdam 1954, 54).

De in 1894-1910 door seminarieprofessoren uitgegeven 'professorenbijbel' was ook voor die tijd al een zeer behoudende en wetenschappelijk achterlopende vertaling, die niettemin in 1933 nog eens onveranderd opnieuw werd uitgegeven.¹⁰

Onder deze moeilijke omstandigheden, en nog bemoeilijkt door het feit dat het Nederlandse episcopaat ruimschoots tevreden was met het niveau van de groot-seminaries, en weinig heil zag in een theologische faculteit,¹¹ kreeg de faculteit de zware last te dragen theologie te beoefenen op wetenschappelijk niveau en aldus te voldoen aan de verwachtingen van katholiek Nederland, zoals die werden verwoord in de openingsrede van rector magnificus Jos. Schrijnen: "een nauwkeurig en gezet onderzoek van de groote problemen en geestesstromingen van onzen tijd".¹²

3. Een veilig neothomisme (1923-1945)

Bij de oprichting van de faculteit bestond het docentencorps uit acht hoogleraren: Benedictus J.A.A.M. Kors OP (1885-1966) voor dogmatiek, Gerardus J. de Langen Wendels OP (1867-1928) voor moraaltheologie en theologiegeschiedenis, F.A.M. van Welie (1886-1968) voor kerkelijk recht, P.M.A.M. Heinisch (1978-1956) voor Oude

¹⁰ N. Tromp, "De ontvouwing van uw Woord verlicht", in A. Jaakke en E. Tuinstra (red.), *Om een verstaanbare bijbel. Nederlandse bijbelvertalingen na de Statenbijbel*, Haarlem/Brussel 1990, 124-125, die voorts spreekt van "een angstvallige aansluiting aan het Latijn en een angstvallige trouw aan de traditie"; Grossouw, "Bijbelwetenschap", 57, merkt op dat de "onveranderde herdruk in 1933 een ongelofelijke blamage voor de kerkelijke wetenschap zou hebben betekend, als hij buiten de seminarie- en pastoriemuren überhaupt was opgemerkt."

¹¹ Voor de oprichtingsgeschiedenis van de faculteit zie L. Winkeler, "De Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, 1923-1992", in *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* 27 (1997), 94-99; J. Brabers en O. Schreuder, *Proeven van eigen cultuur. Vijfenzeventig jaar Katholieke Universiteit Nijmegen, 1923-1998*, Nijmegen 1998, deel I, 112-121; J.P. de Valk, "'Hoe lossen van Rome in bepalingen, hoe vaster aan Rome in essential' De Heilige Stoel en de totstandkoming van de Rooms-Katholieke Universiteit tot 1924", in id., *Roomser dan de paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme, 1815-1940*, Nijmegen 1998, 269-306 (en de kritische bemerkingen daarbij door J. Brabers in *KUzien*, herfst 1998).

¹² Jos. Schrijnen, *Eigen cultuur*, Nijmegen/Utrecht 1923, 24.

Testament, Reginaldus L.J.J. Jansen OP voor Nieuwe Testament, W.J.M. Mulder SJ (1875-1936) voor kerkgeschiedenis, J.P. Steffes (1883-1955) voor godsdienstgeschiedenis en Desiderius H.C.A. Franses OFM (1888-1942) voor patrologie.¹³ Drie dominicanen derhalve, een franciscaan, een jezuiet, en drie wereldheren, waarvan twee Duitsers. Het grote aandeel van reguliere geestelijken kenmerkte overigens niet alleen de Theologische Faculteit: van de maar liefst vijftien clerici die een professoraat bekleedden aan de nieuwe universiteit was twee derde regulier, ongetwijfeld omdat zich juist bij de orden relatief veel academici bevonden.¹⁴ Dat de dominicanen aan de faculteit ruimschoots de overhand hadden moet misschien niet te zwaar worden opgevat: zowel de dominicanen als de jezuiten leverden vier hoogleraren aan de universiteit. Hoogstens zou men hierin een verschil in interessegebied tussen beide orden bevestigd kunnen zien.¹⁵ Te vermoeden valt echter ook, dat de orde der Predikheren in deze periode een zekere voorkeur had ontwikkeld voor een aanwezigheid in de theologiebeoefening,¹⁶ wellicht in een poging de leiding in de thomistische *revival* over te nemen van de jezuiten. In ieder geval was in 1890 de theologische faculteit van de universiteit in Freiburg (Zwitserland) aan de dominicanen toevertrouwd; Kors had er gestudeerd, De Langen Wendels was er tot 1923 hoogleraar – en ook in het Nijmeegse geval hadden de dominicanen trachten te bewerkstelligen dat de drie door dominicanen beklede leeropdrachten

¹³ Voor kritische lezers en verder onderzoek is het wellicht nuttig te signaleren, dat dominicanen hun kloosternaam soms als tweede voorletter gebruikten (J.B. Kors, G.P. Kreling, E.H. Schillebeeckx), soms als eerste (R.L. Jansen, L.H. Cornelissen, B.A. Willems).

¹⁴ Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 135; Winkeler, "Ten dienste der seminaristen", 21.

¹⁵ Zo kende het philosophicum van de jezuiten, in tegenstelling tot dat van andere orden en congregaties, een tamelijk degelijke natuurwetenschappelijke scholing, en was het daar bovendien gebruikelijk dat goede studenten hun filosofie- en theologieopleiding onderbraken om een universitaire studie buiten de theologie te volgen.

¹⁶ Nog in 1958 dwong de generaal der dominicanen de Vlaamse provinciaal om Schillebeeckx aan Nijmegen af te staan met als argument: "Wanneer een dominicaan de gelegenheid krijgt om hoogleraar in de theologie aan een universiteit te worden, dan is daar zijn plaats." (herinnering van Schillebeeckx, aangehaald in E. Schillebeeckx, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994, 33).

blijvend aan de orde zouden toekomen.¹⁷ Deze drie waren bepaald niet de minste: dogmatiek, moraal en Nieuwe Testament. Daarmee kon de orde een duidelijk thomistisch stempel op de theologiebeoefening aan de faculteit drukken.

Voor een degelijke thomistische dogmatiek moest men echter de eerste vijf jaar nog niet in Nijmegen zijn. Kors was weliswaar kort voor zijn benoeming aan Le Saulchoir gepromoveerd op de erfzonde bij Thomas,¹⁸ maar dat tekende hem veeleer als een moraaltheoloog. Deze leeropdracht zou hij dan ook al spoedig, bij het overlijden van De Langen Wendels in 1928, overnemen. Kors was een man van de praktijk. In zijn dogmatiekjaren doceerde hij naast apologetica bij voorkeur de theologische traktaten die relatief dicht bij het toenmalige dagelijks leven stonden: het sacrament van de eucharistie, de menswording, de eerste mens, het kwaad.¹⁹ Hij was een "orthodox geloofsverdediger oude stijl",²⁰ met weinig wetenschappelijke pretenties. Zijn publicaties betroffen vooral de sociale leer of zoiets als 'het vraagstuk eener eigen politiek groepeerings van de Nederlandsche katholieken'. Hij had een radorubriek over moraaltheologische onderwerpen en zou na de oorlog zijn leerstoel grif inruilen voor het voorzitterschap van de KRO.²¹ In zijn jaren als moraaltheoloog – de oude term 'moralist' misstaat hier niet – doceerde hij aanvankelijk *de passionibus* en *de peccatis*, maar al spoedig, jaar na jaar, onder de ruime titel *quaestiones ad theologiam moralem pertinentes*.

Kors' moraaltheologie sloot qua stijl en niveau aan bij het canoniek recht, zoals dat tot ver na de oorlog werd gedoceerd door F.A.M. van Welie. Ook deze was geen grote aanwinst voor het wetenschappelijk peil van de faculteit. "De gedachte, persoonlijke en oorspronkelijke bijdragen te leveren tot de ontwikkeling van de kerkelijke rechtswetenschap was hem volkomen vreemd".²² Van Welie

¹⁷ Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 137.

¹⁸ *La justice primitive et le peché originel d'après S. Thomas. Les sources, la doctrine*, Kain 1922.

¹⁹ De thema's voor de colleges zijn ontleend aan de series lectionum in de universitaire jaarboeken.

²⁰ H.W.A. Joosten, "Kors, Joannes Augustinus Alphonsus Maria", in *Biografisch woordenboek van Nederland*, deel 1, 's-Gravenhage 1979, 316-317.

²¹ A.F. Manning, *Zestig jaar KRO. Uit de geschiedenis van een omroep*, Baarn 1985, 89.

²² P. Huizing, "In memoriam professor dr. F.A.M. van Welie", in *Jaarboek KUN 1967-68*, 23.

hield zich in zijn letterlijk uitgeschreven colleges en zijn publicaties vrijwel uitsluitend bezig met het kerkelijk huwelijksrecht in al zijn details: "geen publicatie, en vooral geen kerkelijk document (...) werd niet nauwkeurig ontleed in zijn [college]tekst ingevoegd".²³ Fameus was zijn oordeel: "Het kan wel, en het mag wel, maar het is hóógst ongepast": de vooroorlogse katholieke huwelijksmoraal ten voeten uit. Van Welie publiceerde vrijwel uitsluitend over huwelijksrecht, en zijn *Canoniek huwelijksrecht* (Nijmegen 1954) was uiteindelijk zijn wetenschappelijk levenswerk. Al met al vormden moraaltheologie en kerkelijk recht in de vooroorlogse jaren de – voor de priesters-studenten van de seminaries vertrouwde – casuïstische twee-eenheid, waarvan ook het niveau dat van de groot-seminaries niet of nauwelijks oversteeg.

De benoeming van Petrus G.M.B. Kreling OP (1888-1973) als opvolger van Kors was zonder twijfel een grote stap vooruit. Weliswaar moet ook de moraaltheologie van De Langen Wendels, te oordelen naar zijn collegeonderwerpen, de moeite waard geweest zijn, alleen al omdat deze het, in de vijf jaar die hem aan de Nijmeegse universiteit waren gegeven, in theologisch opzicht fundamenteeler aanpakte dat de 'seminariemoraal' die Kors nà hem doceerde: hij behandelde telken jare de deugden, hèt fundament van de thomistische moraaltheologie – dit in tegenstelling tot de gebruikelijke alfonsiaanse of jezuietenmoraaltheologie, die voornamelijk gebaseerd was op geboden.²⁴ Hij doceerde echter te kort om de Nijmeegse (moraal)theologie enig niveau te geven.

Een echt wetenschappelijk thomistisch stempel op de faculteit drukte daarentegen Kreling. Ook deze had na zijn theologische opleiding bij de Nederlandse dominicanen twee jaar in Freiburg gestudeerd, zij het filosofie.²⁵ Hij gold als de beste leerling van de invloedrijke 'geheide scholasticus' A. Doodkorte, en werd in 1926 benoemd tot hoogleraar in

²³ Ibid.

²⁴ R. Gallagher, "The Manual System of Moral Theology Since the Death of Alphonsus", in *Irish Theological Quarterly* 51 (1985), 8: de redemptoristen "tended to divide the moral treatises according to a commandments scheme", terwijl de dominicanen uitgingen van "moral principles in the context of virtues". "These differences were highlighted after the revival of Thomism"; vgl. Winkeler, "Ten dienste der seminaristen", 24-25, 31.

²⁵ Deze passage over Kreling is gebaseerd op F. Haarsma, "Gerardus Kreling (1888-1973). Een biografische schets", F.J.A. de Grijs, "De beschouwende theologie van G.P. Kreling", J.H. Roes, "Documentatie", alle in *Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP*, Kampen 1979.

de filosofie aan het Romeinse Angelicum. Maar al twee jaar later volgde een benoeming in Nijmegen. Kreling zelf heeft het vermoeden uitgesproken dat hij er door zijn collega R. Garrigou-Langrange OP uit zou zijn gewerkt; zijn biograaf Haarsma houdt het er op dat de dominicanen grote waarde hechtten aan een goede bezetting van de Nijmeegse leerstoel.

Kreling doceerde tot 1957 thomistische theologie van het betere soort. Hij hoorde tot de niet onbelangrijke 'unconverted group of Scholastic thinkers', voor wie Thomas niet samenviel met Garrigou-Langrange's *hard-line* handboekenthomisme.²⁶ Zijn theologiseren werd "gekenmerkt door eerbied voor het mysterie van God (...). Hiermee hing samen zijn openheid van geest, zijn ontvankelijkheid voor de waarheid, van wie of van waar die ook kwam en die getuigde van een innerlijke vrijheid. Daarbij kwam zijn gave om moeilijke vraagstukken eenvoudig en helder uiteen te zetten zonder in simplificaties te vervallen."²⁷ Hoewel Kreling relatief weinig publiceerde – maar altijd nog meer dan veel van zijn medehoogleraren – vallen een aantal fundamentele theologische publicaties op. Zijn Zwolse rede *Het intellectualisme van den H. Thomas van Aquino* verscheen in Gerard Broms *De Beiaard*,²⁸ hetgeen aangeeft dat hij al in 1923 in Nijmegen 'in beeld was'. Zijn intreedende handelde over *De aard der Heilige Godgeleerdheid* en zijn diesrede uit 1939 over *Het Goddelijk Geheim in de theologie*.²⁹ Zijn theologiseren kreeg een breed bereik doordat hij – met name tot de letter L – tekende voor een groot aantal trefwoorden in de *Katholieke Encyclopaedie*, die vanaf 1933 verscheen.

De colleges van Kreling bestonden aanvankelijk uit commentaren op Thomas' *Summa Theologiae*. Na 1930 doceerde hij niet meer rechtstreeks uit, maar nooit los van de *Summa*, vooral over God (*de Deo*): de schepping, de godskennis, de goddelijke eigenschappen, later ook de menswording. Deze thema's kwamen, in variaties, steeds in zijn colleges terug.³⁰ Mede door zijn grondige docerestijl heeft Kreling een

²⁶ G.A. McCool, "Twentieth-Century Scholasticism", in *Journal of Religion* 58 (1978), 207-208; E. Schillebeeckx, "Kreling en de theologische situatie van zijn tijd", in *Het goddelijk geheim*, 58-59.

²⁷ Haarsma, "Gerardus Kreling", 27.

²⁸ In *De Beiaard* 8 (1923), deel II, 395-414.

²⁹ Resp. in *Jaarboek der RK Universiteit te Nijmegen 1928-29*, 23-48 en in *Jaarboek der RK Universiteit te Nijmegen 1939-40*, 27-47.

³⁰ Vgl. het gedetailleerde overzicht bij Roes, "Documentatie", 490-496.

ruime generatie theologen grondig dogmatisch gevormd en zo invloed uitgeoefend op de theologiebeoefening aan de groot-seminaries. Deze invloed bleef echter tot Nederland beperkt: zijn opvolger Schillebeeckx bekende later ruitelijk, amper van hem te hebben gehoord.³¹ Niettemin gold ook voor iemand van het postuur van Kreling, dat de leerstellige grenzen van de theologiebeoefening nauw en – typisch Nederlands? – grondig geïnterioriseerd waren.³² Deze grenzen bepaalden voor een belangrijk deel ook de beoefening van de andere wetenschappen in de Theologische Faculteit.

De bijbelwetenschappen werden, zoals wij al zagen, ernstig gehinderd door de kerkelijke weerstand tegen de historisch-kritische exegeese. Het Schriftonderwijs “was voornamelijk bedoeld om de vroomheid te voeden en de dogmatische theologie van bewijsplaatsen te voorzien”.³³ De oudtestamenticus Heinisch volgde “in theologisch en literair-kritisch opzicht een gematigd conservatieve lijn”.³⁴ Naast geschiedenis van Israël doceerde hij bij voorkeur over de Psalmen of over die bijbelboeken, waarop hij een commentaar in voorbereiding had.³⁵ De nieuwtestamenticus Jansen had aan de ‘modernistische’ École Biblique in Jeruzalem gestudeerd. Dit zou hem zijn benoeming in Nijmegen hebben gekost, als aartsbisschop Van de Wetering niet persoonlijk in Rome voor hem had gepleit als een “toch oprecht en zeer gematigd” exegeet.³⁶ Jansen was dit noodgedwongen inderdaad, en hij publiceerde zeer weinig, vanuit “een wijze voorzichtigheid (...) die hem blijkbaar huiverig maakte om de vruchten van zijn studie al te lichtvaardig aan de drukker toe te vertrouwen”.³⁷ Als dominicaan thomistisch geschoold, had Jansen meer gevoel voor het speculatieve, en in concreto voor de bijbelse theologie, dan voor de “fijn-genuanceerde detailkwesties van exegetisch onderzoek”.³⁸ Dat blijkt ook uit zijn

³¹ Schillebeeckx, “Kreling”, 67.

³² Haarsma, “Gerardus Kreling”, 30.

³³ Grossouw, “De bijbelwetenschap”, 55.

³⁴ *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1960), k. 174, s.v. Heinisch.

³⁵ In *Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und erklärt*, Bonn 1923 v.v.: Ezechiël (1923), Genesis (1930), Exodus (1934), Numeri (1935), Leviticus (1936). Hij publiceerde voorts een theologie (1940) en een geschiedenis (1950) van het Oude Testament.

³⁶ Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 137.

³⁷ B. Alfrink, “In memoriam prof. R.L. Jansen OP”, in *Jaarboek der RK Universiteit te Nijmegen 1946-1947*, 285.

³⁸ *Ibid.*, 286.

colleges: naast de synoptici en I Korinthiërs behandelde hij bij herhaling en dus vermoedelijk ook bij voorkeur het evangelie van Johannes en de Apocalyps. Alfrink noemde hem later "toch een vooruitstrevend exegeet", maar het is de vraag of zijn studenten daar iets van hebben gemerkt. Duidelijk lijkt dat men voor de nieuwste wetenschappelijk-exegetische inzichten, of die nu het Oude of het Nieuwe Testament betroffen, niet in Nijmegen terecht kon. Veiligheid was troef.

De kerkgeschiedenis was tot diens overlijden in 1936 toevertrouwd aan de jezuïet Mulder, die zich vooral bezig hield met "onze roomsche middeleeuwen",³⁹ de tijd waarin de westerse christenheid nog ongedeeld en in Mulders ogen nog katholiek was. De studie van de Middeleeuwen moest een zeker tegenwicht vormen tegen de protestantse historische visie op Nederland als protestantse natie.⁴⁰ Een kritische benadering van de materie was van Mulder, die "geen terughouding kende in het brandmerken van verkeerde stromingen",⁴¹ niet te verwachten. Zijn mening over het werk van zijn in Utrecht historisch-kritisch opgeleide vakgenoot R.R. Post, dat deze "geleerd had in kloosters slechts werkplaatsen van vervalsers te zien",⁴² zegt genoeg. Post zou hem, ondanks het feit dat hij geen jezuïet was,⁴³ opvolgen.

Daarmee was Post (1894-1968) de eerste hoogleraar aan de faculteit van wie de studenten in historisch-kritisch opzicht iets konden opsteken. Grondig geschoold en gepromoveerd in de mediëvistiek, waar volgens voorganger Mulder "de dictatuur van de diplomatische critiek" heerste,⁴⁴ leerde Post zijn studenten vooral de 'feiten' nauwkeurig te onderzoeken en zo objectief mogelijk weer te geven: "Ik vraag u feiten mijnheer; dáárom gaat het!"⁴⁵ Zijn fameuze *Handboek voor de*

³⁹ *Vanwaar en waarheen met onze kerkgeschiedenis der Middeleeuwen*, diesrede, Nijmegen 1927, 21.

⁴⁰ Vgl. P. Raedts, "Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit 1814-1898", in *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992), 713-725.

⁴¹ P.C. Boeren, "In memoriam prof.dr. W.J.M. Mulder SJ", in *Jaarboek der RK Universiteit Nijmegen 1936-37*, 177-178.

⁴² L.J. Rogier, "De historicus en hoogleraar R.R. Post", in *Postillen over kerk en maatschappij in de vijftiende en zestiende eeuw*, Nijmegen 1964, 9.

⁴³ Over de door kardinaal De Jong doorgedrukte benoeming van Post zie Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 173-174.

⁴⁴ W.J.M. Mulder, "Kerkgeschiedenis in Nederland", in *Studia Catholica* 11 (1934-35), 137.

⁴⁵ Rogier, "De historicus en hoogleraar R.R. Post", 16.

Kerkgeschiedenis werkte hij voortdurend bij aan de hand van alle beschikbare onderzoek, of dat nu katholiek was of niet. Geloofsverdediging was in zijn werk niet meer aan te treffen, en daardoor moet er voor de studenten van die jaren een zekere tegenstelling hebben bestaan met de beoefening van de bijbelwetenschappen, waar van dit type onderzoek nog maar mondjesmaat werk werd gemaakt. Daar stond overigens tegenover, dat Post een zeer beperkte opvatting had over wat kerkgeschiedenis was, zodat hoofdzakelijk het strikt-binnenkerkelijke aan bod kwam. De rest behoorde zijns inziens tot de profane geschiedenis.⁴⁶ Zijn colleges specificeerde Post nooit van tevoren. *Historia patriae ecclesiastica*, liet hij altijd noteren. Alleen de eeuw verschilde jaarlijks, van de 11e tot de 16e. Posts voorkeur ging echter uit naar de Moderne Devotie, waarover hij, na talrijke detailstudies, uiteindelijk in 1968 als zijn 'geestelijk testament' *The Modern Devotion* publiceerde. Dat hij dit in het Engels deed was in die jaren nog tamelijk ongebruikelijk, maar kenmerkte zijn streven naar een objectieve wetenschapsbeoefening, open voor een brede discussie onder vakgenoten.

Als *collega proximus* van Mulder en Post doceerde de franciscaan Franses tot zijn overlijden in 1942 patrologie en dogmageschiedenis. Hoewel Franses vrij veel publiceerde, bleef hij hoofdzakelijk in de herinnering om 'zijn eenvoud en oprechtheid'.⁴⁷ Godsdienstgeschiedenis en -filosofie – traditioneel de sluitpost op de onderwijskundige begroting van een theologische faculteit, maar niettemin een onmisbaar vak uit het oogpunt van het liberale Academisch Statuut – werden dertig jaar lang gedoceerd door de uit Leuven afkomstige priester K.L. Bellon (1891-1957). Hoewel ook deze zich wel eens denigrerend over omvang en niveau van de faculteit heeft uitgelaten,⁴⁸ had zijn voorganger Steffes het al spoedig radicaal voor

⁴⁶ A.E.M. Janssen, "Toewijding, vakkundigheid en bezieling. De beoefening van de geschiedenis van het Nederlandse catholicisme in vogelvlucht", in M. Monteiro, G. Rooijackers, J. Rosendaal (red.), *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands catholicisme*, Kampen 1993, 312.

⁴⁷ Vgl. A. Mulders, "In memoriam prof.dr. Desiderius Franses OFM", in *Jaarboek der RK Universiteit Nijmegen 1941-42*, 70-72; [In memoriam], in *Neerlandia Serafica* 16 (1942), 47-48.

⁴⁸ Volgens Rogier noemde Bellon de faculteit ooit een "bloedarm geval" (L.J. Rogier, "Terugblik", in A.F. Manning e.a. (red.), *Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1973. Een documentenboek*, Baarn 1974, 19.

gezien gehouden. Hij was in 1927 naar Munster vertrokken, omdat Nijmegen hem te klein was.⁴⁹ Bellon inaugureerde in 1928 met een les over *Methode of leerstelsel in de vergelijkende studie der godsdiensten*, en zette daarmee de toon voor zijn onderwijs, waarin hij vooral geïnteresseerd bleek in methodische vragen. Bellon kon zich het best vinden in de cultuurhistorische pendant van het thomisme, dat de mens van nature een idee van God heeft.⁵⁰ Daarin sloot hij welbewust aan bij de Weense ethnologie van de Missionarissen van het Goddelijk Woord (met name Wilhelm Schmidt), een school die in later jaren in het Missiologisch Instituut en in de na de oorlog opgezette Nijmeegse studie ethnologie nog een hartig woordje mee zou spreken.⁵¹ Bellon ging bij voorkeur in discussie met andere opvattingen, onder meer met die van M. Eliade of in Nederland G. van der Leeuw, waarbij hij steeds aan zijn veilige thomistische uitgangspunten vasthield. In de loop der jaren publiceerde hij naast veel artikelen in het facultaire 'huisorgaan' *Studia Catholica* maar liefst vier handboeken (*Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap* (1932), bewerkt als *Inleiding tot de natuurlijke godsdienstwetenschap*, 1943), *Godsdienstwijsbegeerte* (1934), *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (1935), *De wijsbegeerte der geschiedenis* (1953)), hetgeen hem vooral tekent als een docent.

De opzet van de faculteit voorzag aanvankelijk niet in het vak missiologie. In 1929 werd niettemin, betaald door de Priestermissiebond, A.J.M. Mulders (1893-1981) benoemd tot lector in de missiologie. In 1936 volgde tevens zijn benoeming tot hoogleraar oosterse theologie; in datzelfde jaar kreeg hij bovendien de fundamentele theologie toegewezen.⁵² Ook Mulders had in Freiburg gestudeerd, en was vervolgens veertien jaar dogmaticus geweest aan het Bredase grootseminarie. Hij stortte zich met overgave in zijn nieuwe vak en

⁴⁹ Aldus R.R. Post, "In memoriam mgr.prof.dr. K.L. Bellon", in *Jaarboek der RK Universiteit Nijmegen 1957-58*, 90. Steffes was volgens Post "een vermaard man" – hetgeen in ieder geval niet zijn neerslag heeft gevonden in de gangbare naslagwerken.

⁵⁰ Vgl. C.E.M. Struyker Boudier, *Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980*, deel VII, 197-202.

⁵¹ Zie hiervoor P. Meurkens, *Vragen omtrent de mensheid. Culturele antropologie in Nijmegen 1948-1998*, Aalten 1998, 16-22.

⁵² In de praktijk combineerde Mulders blijkens het collegerooster beide vakken: Cursus generalis de theologiae fundamentalis ad Orientales maxime spectantes, of Cursus generalis de theologia fundamentali et dogmatica cum doctrina Orientalium dissidentium [sic] collata.

publiceerde eindeloze rijen artikelen in *Het Missiewerk*. Hij was een kind van zijn tijd, en vertegenwoordigde tot aan zijn vertrek in 1963 de traditionele opvatting van 'missie als kerkplanting'.⁵³ Toch was hij de eerste in Nederland die de missiologie een serieus gezicht gaf en ook handboeken op dit terrein publiceerde: *Inleiding tot de missiewetenschap* (1937, later bewerkt tot *Missiologisch bestek. Inleiding tot de katholiek missiewetenschap*, 1962) en *Missiegeschiedenis* (1957). Hij had grootse plannen met zijn vak. Aangespoord door het relatieve succes van zijn eenjarige missionarissenkursus – die altijd weer goed was voor een derde van het aantal bij de faculteit ingeschrevenen, ook al leverde het geen diploma op⁵⁴ – bepleitte hij in zijn Diesrede van 1946 maar liefst een missiedogmatiek, een missiemoraal, missierecht, missiegeschiedenis en missiekunde – een theologische faculteit in het klein eigenlijk.⁵⁵ Mulders was, evenals Bellon en de in 1948 benoemde hoogleraar volkskunde B.A.G. Vroklage SVD, een aanhanger van de Weense school van Schmidt.⁵⁶

Thomisme vinden wij in de eerste kwart eeuw van het bestaan van de faculteit derhalve in alle voorkomende soorten en maten, van een schools en ongeïnspireerd handboekenthomisme tot een kritische en zelfstandige, door Thomas van Aquino geschoolde, wetenschapsbeoefening. Het globale beeld is echter, ondanks alle variaties, dat van een veilige theologiebeoefening, binnen marges waar de ene hoogleraar nu eenmaal meer raad mee wist dan de andere. Dat de studenten naar 'echte wetenschap' zochten en die vooral bij Kreling vonden, kan misschien worden afgeleid uit het feit dat deze in die jaren ruimschoots de meeste promovendi heeft gehad.⁵⁷ Van de nieuwe theologische stromingen in Frankrijk en Duitsland was echter nog geen spoor te bekennen. Die zouden hun invloed pas na de oorlog in Nederland in het algemeen en in Nijmegen in het bijzonder doen gelden.

⁵³ A. Mulders, *Missiologie. Inzicht en inzet*, afscheidsrede, Utrecht 1963, 5-6; vgl. J.M. van Engelen, "Missiologie op een keerpunt", in *Tijdschrift voor Theologie* 15 (1975), 295-298.

⁵⁴ Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 193.

⁵⁵ A. Mulders, *Missie en wetenschap*, Nijmegen 1946; zijn autobiografie *Levensherinneringen* (Nijmegen 1968) getuigt van een naïeve zelfoverschatting op dit punt.

⁵⁶ *Ibid.*, 364-365; Meurkens, *Vragen omtrent de mensheid*, 16-20.

⁵⁷ Vgl. het betreffende register in: A.J.M. Dobbelaer (samenst.), *Hora est. Bibliografie van de proefschriften Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1998*, Nijmegen 1998.

4. Nieuwe theologie (1945-1958)

In januari 1948 publiceerde *Katholiek Archief* een samenvatting van een door Hugo Rahner geschreven weergave van de polemiek rond de *nouvelle théologie*, zoals die werd beoefend aan het Franse jezuïetencollege in Lyon-Fourvière.⁵⁸ Het ging, zo meldde de redactie ter inleiding, om een "een theologische beweging in Frankrijk, welke reeds meer dan een jaar aan de gang is." Daarmee is al aangegeven dat verschillende theologische vernieuwingsbewegingen, zowel in Duitsland als in Frankrijk, tot na de Tweede Wereldoorlog grotendeels aan theologisch Nederland voorbij waren gegaan.⁵⁹ In Duitsland hadden theologen als Romano Guardini en Karl Adam al in de jaren twintig afstand genomen van de neoscholastiek en een meer levensnabije (of kerknabije) theologie ontwikkeld, met aandacht voor de kerk als 'mystiek lichaam' en voor de positie van de leek in de kerk. In de jaren dertig kwam daar het werk bij van Odo Casel op het terrein van de liturgie - de liturgie als 'mysterieviering' - en van J.A. Jungmann op dat van de catechese (*Verkündigungstheologie*). In Frankrijk keerden jezuïeten (Lyon-Fourvière) en dominicanen (Le Saulchoir) terug naar de bronnen, respectievelijk van de patristiek en Thomas van Aquino zelf. Waren het in de jaren 1946-47 vooral de jezuïeten die de aandacht trokken, de dominicanen hadden dat al kort voor de oorlog gedaan. De fundamentele uiteenzetting van de Parijse studie leider M.-D. Chenu over de nieuwe theologiebeoefening *Une école de théologie: Le Saulchoir* werd op de index geplaatst. Chenu zelf werd in 1942 van zijn functie ontheven, terwijl ook zijn confrater Y. Congar voortdurend moeilijkheden had om zijn werk. Uiteindelijk werd de hele *nouvelle théologie* in 1950 door Pius XII in de encycliek *Humani Generis* veroordeeld.

In Nederland sloeg de nieuwe theologie pas direct na de oorlog aan. Ongetwijfeld moeten we hier een verband zien met een breed heersende behoefte aan vernieuwing van de Nederlandse samenleving, zoals die onder maatschappelijk geëngageerde katholieken tot

⁵⁸ "La nouvelle théologie", in *Katholiek Archief* 2 (1947-48), k. 941-944, op basis van H. Rahner, "Wege zu einer 'neuen' Theologie?", in *Orientierung* 11 (1947), 213-217.

⁵⁹ Voor het volgende: T. Schoof, *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn 1968, 91-133; R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Parijs 1983, 69-124.

uitdrukking kwam in de populariteit van J. Maritains personalisme en vorm kreeg in de Nederlandse Volks Beweging.⁶⁰ In deze kringen werden *Verkündigungstheologie* en *nouvelle théologie* snel populair.⁶¹ De Warmondse dogmaticus K. Steur heeft de naam gekregen de nieuwe theologie in Nederland te hebben geïntroduceerd.⁶² Dit kostte hem overigens zijn functie toen S. Tromp SJ als Consultor van het H. Officie in 1954 naar Nederland kwam, onder meer om in het verlengde van *Humani generis* de nieuwe theologie te bestrijden. Dat Tromp daarin weinig succesvol was, kan wel blijken uit het feit dat F. Malmberg SJ, hoogleraar aan het Maastrichtse Canisianum, in datzelfde jaar zonder problemen verslag kon doen van nieuwe ontwikkelingen in de dogmatiek,⁶³ en dat Steurs Warmondse opvolger J.C. Groot al een jaar later een uitvoerig exposé over de nieuwe theologie publiceerde onder de 'veilige' titel 'Nieuwe tendensen in de hedendaagse theologie'.⁶⁴

Het feit dat zowel Steur als Groot in Nijmegen hadden gestudeerd en leerlingen waren van Kreling zou kunnen wijzen op een zekere Nijmeegse invloed. Kreling stond weliswaar kritisch, maar niet totaal afwijzend tegenover de *nouvelle théologie*.⁶⁵ Hij moet al voor de oorlog bekend zijn geweest met het werk van zijn ordegenoten aan Le Saulchoir, maar had zich nooit gemengd in het intern-dominicaanse

⁶⁰ J. Bank, *Opkomst en ondergang van de Nederlandse Volks Beweging (NVB)*, Deventer 1978, 19-20, 152; E. Simons/L. Winkeler, *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in het Nederlandse katholicisme na 1945*, Baarn 1987, 79-80.

⁶¹ Simons/Winkeler, *Het verraad der clercken*, 177-186.

⁶² Bijv. K. Steur, *Nieuwe theologie en zielzorg*, 1953; *Algemeen priesterschap der gelovigen. Beschouwing in het licht der nieuwe theologie*, 's-Gravenhage, 1953.

⁶³ "De dogmatiek. Enige lijnen en reflecties", in *De ontwikkeling der wetenschappen in de laatste halve eeuw*, Amsterdam 1954, 1-34.

⁶⁴ In *Streven* 9 (1955-56), deel II, 793-800, 918-926.

⁶⁵ "Het is voor een theoloog, voortgekomen uit de oude school, uitermate boeiend de nieuwe theologie aan het werk te zien, en als hij een open geest heeft, zal hij zeker de bekoring van haar jeugd ondergaan. Met veel van haar verlangens en pogingen zal hij volmondig instemmen. Maar niemand moet het hem kwalijk nemen, dat hij hier en daar overmoed en eenzijdige doordrijverij constateert.", aldus Kreling zelf ("Beschouwingen rond de theologie" (afscheidsrede), in *Nederlandse Katholieke Stemmen* 54 (1958), 3). Vgl. Haarsma, "Gerardus Kreling", 25, 32; Schillebeeckx, "Kreling en de theologische situatie van zijn tijd", 64.

conflict over de 'juiste lezing' van Thomas, dat tot Chenu's veroordeling had geleid,⁶⁶ al stond hij 'afzijdig-sympathiek' ten opzichte van Chenu c.s. Kreling wijdde zich liever aan persoonlijke Thomasstudie, en zijn colleges werden door de nieuwe theologie nauwelijks beïnvloed.⁶⁷ Een Nijmeegse 'wending' naar de nieuwe theologie zou dus moeten wachten op een dogmatische wisseling van de wacht.

Het theologiseren van Steur en Groot geeft echter aan dat de nieuwe theologie onder de jonge, in Nijmegen studerende priesters wel degelijk leefde. Met enige fantasie zou men kunnen veronderstellen, dat Groot het heeft over het Nijmeegse Piusconvict als hij schrijft: "Er is een duidelijk speurbaar verzet tegen het abstract begrippenspel der zgn. deductie-theologie (...). De liefde voor het zuiver logisch volgen leek er de liefde voor de geopenbaarde werkelijkheid bijna geheel in de schaduw te stellen", en hij lijkt aan Kreling's kritiek toe te geven, als hij vervolgt: "Het verzet tegen dit alles nam soms zelfs zo radicale vormen aan, dat heel de waarde van het menselijk redeneren op theologisch gebied in twijfel werd getrokken en van een overdreven anti-intellectualisme uit de menselijke theologie gedesincarneerd dreigde te worden."⁶⁸ Behalve in een meer aan de prediking aangepaste theologie zag Groot de vernieuwing ook in "de uitgesproken aandacht voor de menselijke persoon in heel zijn integrale werkelijkheid", met "een meer personalistische tekening der genade" en een "telkens te hernieuwen geloofsbeslissing".⁶⁹ De aansluiting op personalisme en existentialisme is duidelijk. Een 'theologie der aardse werkelijkheden' derhalve, zoals de staande uitdrukking luidde.⁷⁰

In Nederland vond de inspiratie van de nieuwe theologie in twee opzichten een vruchtbare bodem. Enerzijds was er de 'onrust in de

⁶⁶ Grootste tegenstander van Le Saulchoir was de, Kreling maar al te bekende, dominicaan Garrigou-Lagrange, die kort daarna ook Lyon-Fourvière zou bestrijden. Vgl. E. Fouilloux, "Le Saulchoir en procès (1937-1942)", in M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir* (heruitgave van Chenu's veroordeelde boekje, met commentaren), Parijs 1985, 37-59; F. Kerr, "Chenu's Little Book", in *New Blackfriars* 66 (1985), 108-112.

⁶⁷ Schillebeeckx, "Kreling en de theologische situatie van zijn tijd", 58, 63-64.

⁶⁸ Groot, "Nieuwe tendenzen", 920, vgl. Kreling, "Het intellectualisme". Het Piusconvict was het woonhuis voor in Nijmegen studerende seculiere priesters.

⁶⁹ *Ibid.*, 922, 923.

⁷⁰ *Ibid.*, 924, zo ook Malmberg, "De dogmatiek", 24. De uitdrukking zou ontleend kunnen zijn aan G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, 2 delen, Brugge 1946-1949.

zielzorg' – de discussie over pastoraal en parochiestructuren⁷¹ –, anderzijds was er de beweging voor geestelijke gezondheid en haar invloed op de traditionele katholieke moraal:⁷² “De telkens te hernieuwen geloofsbeslissing moet door de mens genomen worden in de volle concreetheid, waarin hij bestaat, in de concreetheid van de steeds wisselende situatie, waarin hij te verkeren komt, in de concreetheid van het eigen geweten”, aldus Groot.⁷³ Opmerkenswaard is, dat alleen het tweede thema – moraal en geestelijke gezondheid – in Nijmegen onder hoogleraren en studenten aansloeg.

In 1946 was de moraaltheoloog Kors naar de KRO vertrokken. Hij werd opgevolgd door Alphonsus J.A.J. Schellekens OP (1905-1969), die zowel aan Le Saulchoir als bij Kreling had gestudeerd. Qua karakter paste Schellekens in de existentialistische geest van die jaren: “Fons Schellekens was geen logische geest. Zijn verstand en zijn inzichten werden beïnvloed door zijn sterk en bruisend gevoelsleven.”⁷⁴ In zijn oratie *De theologia moralis als practische wetenschap*⁷⁵ weerspiegelde zijn dominicaanse opleiding. De moraaltheologie diende niet zozeer concrete regels uit geopenbaarde waarheden af te leiden,⁷⁶ maar veeleer de geopenbaarde waarheid zo te verduidelijken, “dat het bovennatuurlijk handelen in zijn psychologische en morele structuur, in zijn oorzaken en wetten, in zijn vormen en toestanden meer doorzichtig wordt.”⁷⁷ “De

⁷¹ Exemplarisch is de bundel *Onrust in de zielzorg*, Utrecht/Antwerpen 1950; vgl. ook Simons/Winkeler, *Het verraad der clercken*, 55-57.

⁷² Vgl. hierover uitvoerig H. Westhoff, *Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw*, Nijmegen 1996.

⁷³ Groot, “Nieuwe tendenzen”, 923; vgl. ook H. Fortmanns baanbrekende artikel “Het goede, het geweten en de moraal. Een pedagogische studie over de crisis in de opvattingen over moraal en geweten”, in *Dux* 20 (1953), 429-491. Onwillekeurig doet het citaat denken aan de bekende toespraak van bisschop W. Bekkers over geboortenregeling voor Brandpunt (21 maart 1963).

⁷⁴ F. van Waesberghe, “Ter gedachtenis aan pater dr A.J. Schellekens”, in *Bulletin voor de nederlandse dominicanen* 4 (1969), nr. 6, 21-23.

⁷⁵ Nijmegen 1946.

⁷⁶ Hij zei het eigenlijk voorzichtiger: niet alleen regels af te leiden, maar ook ...

⁷⁷ Schellekens, *Theologia moralis*, 4, vgl. M.-D. Chenu: “Telle est l'économie de cette parole [de Dieu]: elle parle humainement; elle revêt les formes de l'esprit humain et se produit en lui selon toutes les formes de l'esprit humain (...). Cogita sunt in cognoscente ad modum cognoscentis (...) Si vraiment l'homme connaît

Theologia Moralis van St. Thomas [geeft] in haar tractaten over de Genade, over de ingestorte goddelijke en zedelijke deugden en over de gaven van den H. Geest ongetwijfeld een voor het praktisch leven vollediger en meer bezielend idee dan de vele z.g. praktische moraalhandboeken.⁷⁸ Daarmee hernam Schellekens de typisch dominicaanse 'deugdenmoraal', die ook De Langen Wendels had gedoceerd, en maakte hij een einde aan Kors' casuïstiek. Zijn colleges gingen over de *passiones et virtutes* in het algemeen, de *passio timoris*, over *prudentia et conscientia*, maar hij gaf altijd ook *disputationes et exercitationes practicas*.

Schellekens' aandacht voor de *passiones* was zonder twijfel mede ingegeven door de in die jaren veelbesproken theorie van de psychiater Anna Terruwe, die – voortbouwend op opvattingen van Nijmeegse rechtsgeleerde W. Duynstee Csr – de thomistische 'leer' van de *passiones* vruchtbaar had gemaakt voor de psychiatrische praktijk.⁷⁹ De kwestie moet op het Albertinum, waar Schellekens woonde, zeker geleefd hebben: zijn ordegenoot L.H. Cornelissen – die hem in 1956 zou opvolgen – mengde zich zelfs in de discussie.⁸⁰ Terruwe was weliswaar niet aan de universiteit verbonden, maar de colleges van de psycholoog P.J.A. Calon ademden dezelfde geest, en Schellekens – en later ook Cornelissen – raadde zijn studenten aan een bijvak bij hem te volgen.⁸¹

Behalve voor de leerstoel moraaltheologie moest ook voor de beide bijbelleerstoelen direct na de oorlog naar opvolgers worden gezocht. Van hen paste de bijbelwetenschapper W.K.M. Grossouw (1906-1990) naadloos in de theologische vernieuwingsbeweging, zoals die op dat moment gaande was. Grossouw had aan het Pauselijk Bijbelinstituut in Rome gestudeerd, en was daar in 1936 gepromoveerd op wat hij zelf "het betere schaaakwerk" noemde: koptische

Dieu, il le connaitra humainement." (*Une école de théologie: Le Saulchoir*, 136-137).

⁷⁸ Schellekens, *Theologia moralis*, 9.

⁷⁹ L. Winkeler, "Verdringing van de moraal. De discussie rond het proefschrift van mevr.dr. A.A.A. Terruwe", in *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* 10 (1980), 118-134.

⁸⁰ L.H. Cornelissen, "Zedelijkheid en vrijheid", in *Jaarboek van het Werkgemeenschap van Katholieke Theologen in Nederland* 1952 (Hilversum 1953), 92-104.

⁸¹ Westhoff, *Geestelijke bevrijders*, 287-288.

bijbelvertalingen;⁸² hij was ook betrokken bij een commentaar op het Oude Testament. Hij was professor aan het Bossche groot-seminarie, en werd in 1947 benoemd als nieuwtestamenticus in Nijmegen. Grossouw koesterde een uitgesproken voorkeur voor de Paulinische en Johanneïsche theologie.⁸³ Het merendeel van zijn publicaties was echter vulgarisatie van moderne bijbelse theologie,⁸⁴ vooral ten behoeve van het geestelijk leven. In het jaar van zijn benoeming publiceerde hij *Innerlijk leven. Overwegingen voor alle dagen van het jaar*, dat binnen tien jaar 14 drukken beleefde en bij veel priesters het traditionele meditatieboek van Avancinus verving,⁸⁵ en in 1954 *Bijbelse vroomheid. Beschouwingen over de spiritualiteit van het Nieuwe Testament*,⁸⁶ dat in 1964 aan zijn zesde druk toe was. Grossouw was, met Duynstee, dan ook een populair geestelijk leidsman voor de priesters-studenten van het Piusconvict, en daardoor rechtstreeks betrokken bij de beweging voor geestelijke volksgezondheid en de visitatie van Tromp.⁸⁷ Aan 'het betere schaaakwerk' kwam Grossouw niet meer toe, en vermoedelijk speet hem dat niet.

Het voorgaande roept de vraag op waarom wel de moraaltheologische en psychologische aspecten van de theologische vernieuwingsbeweging in Nijmegen aansloegen, terwijl de discussie over de 'onrust in de zielzorg' zich hoofdzakelijk afspeelde onder leidende katholieke leken in onder meer de Katholieke Actie en de docenten van

⁸² *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A Contribution to the Study of the Septuagint*, Rome 1938; "Het betere schaaakwerk", in *Alles is van u. Gewijde en profane herinneringen*, Baarn 1981, 149.

⁸³ W. Grossouw, *In Christus. Schets van een theologie van Sint Paulus*, Utrecht/Antwerpen 1946; *Sint Paulus en de beschaving van zijn tijd*, inaugurele rede, Nijmegen 1947; *Paulus onder de Joden*, afscheidsrede, Nijmegen 1977.

⁸⁴ J. van Laarhoven, "Uit de overlevering van een overlevende. Klein commentaar op Grossouw 1-110", in B. van Iersel e.a. (red.), *Van taal tot taal. Opstellen over het vertalen van de Schriften aangeboden aan prof.dr .W.K. Grossouw bij dienst afscheid van de Nijmeegse Universiteit*, Baarn 1977, 128.

⁸⁵ Utrecht/Antwerpen 1947, 1956 (14).

⁸⁶ Utrecht/Antwerpen 1954. Over beide boeken ook Grossouw, *Alles is van U*, 235-241.

⁸⁷ Westhoff, *Geestelijke bevrijders*, 263, 287, 323, 327; Grossouw, *Alles is van U*, 242-250.

groot-seminaries,⁸⁸ dus buiten Nijmegen om. Was het omdat de priestersstudenten, in het algemeen niet voorbestemd voor het pastoraat, alle tijd hadden om zich met zichzelf bezig te houden, en zo de problematiek van huwelijk, celibaat en seksualiteit de Theologisch Faculteit binnen brachten?⁸⁹ Of was het, omdat de Theologische Faculteit toen nog niet uitgerust was met een vak als pastoraaltheologie, en er in feite in Nijmegen dus geen 'postadres' was voor dit soort vragen en problemen?⁹⁰

Inmiddels was er zonder veel ophef aan de Theologische Faculteit nog een andere vorm van openheid gegroeid, namelijk die naar wat in de wandeling werd aangeduid als 'het gesprek': de dialoog tussen katholieken en protestanten. Na de oorlog schoten de oecumenische gespreksgroepen, aanvankelijk natuurlijk uitsluitend samengesteld uit priesters en dominees, als paddestoelen uit de grond, naar het voorbeeld van de baanbrekende 'Larense Kring'.⁹¹ Daar maakten weliswaar geen Nijmegenaren deel van uit, maar wel de toen juist katholiek geworden W.H. van de Pol en H. van de Linde, die dat later zou worden. Beiden zouden hoogleraar aan de Theologische Faculteit worden. Dat de oecumenische leeropdrachten er kwamen moet mede toegeschreven worden aan de invloed van Kreling, die een uitgesproken openheid aan de dag legde voor het protestantisme. Kreling behoorde tot de allereerste leden van de door de Nijmeegse letterkundige G. Brom en de Groningse hoogleraar G. van der Leeuw in 1931 opgerichte Kring van Katholieke en Protestantse Hoogleraren; van alle leden hield hij er de meeste inleidingen. Verder vertoonde hij zich geregeld op bijeenkomsten van katholieke en protestantse studenten.⁹² Na de oorlog mengde hij zich met

⁸⁸ Meer dan de Nijmeegse hoogleraren waren de seminarieprofessoren per traditie betrokken bij het katholieke maatschappelijk leven als geestelijk adviseur of deskundige.

⁸⁹ Westhoff, *Geestelijke bevrijders*, 279-290.

⁹⁰ Het vak pastoraaltheologie zou pas in 1964 worden ingevoerd; de fundamentele theologie was apologetiek en werd er door de missioloog Mulders 'bijgedaan' en zou pas in de loop van de jaren zestig en vooral na 1970 door A. Willems worden omgebogen in de richting van ecclesiologie.

⁹¹ Simons/Winkeler, *Het verraad der clercken*, 245-246.

⁹² Haarsma, "Gerardus Kreling", 33-34; F. van der Blij, "Veertig jaar gesprekken Rome-Reformatie", in *Geloven in de wereld. Een vriendenboek voor en over prof.dr. A.G.M. van Melsen*, Nijmegen/Baarn 1985, 243-244; zie bijvoorbeeld Krelings "Katholicisme of protestantisme?", in *Vox Theologica* 12 (1940-41), 125-133.

andere Nijmeegse hoogleraren verschillende malen in 'het gesprek',⁹³ en enkele van zijn studenten promoveerden op een protestantse theoloog.⁹⁴ Het kan in dit verband dan ook niet verbazen, dat reeds in 1948 Van de Pol (1897-1988) werd benoemd tot bijzonder hoogleraar in de fenomenologie van het protestantisme.⁹⁵ Daarmee haalde de faculteit echter iemand in huis, die zich niet slechts beperkte tot het geven van 'nette' overzichten van protestantse kerken en theologieën,⁹⁶ zelfs niet tot het verhelderen van het gesprek tussen katholieken en protestanten,⁹⁷ maar wel iemand die reeds in een vroeg stadium, in feite al in zijn oratie *Geloof en werkelijkheid in het Reformatorisch protestantisme*, wees op de snel groeiende secularisering van de samenleving en de consequenties daarvan voor zowel katholieke als protestantse kerken. Zijn benadering van kerken en samenleving resulteerde in zijn bekende boeken *Het einde van het conventionele christendom* (1966) en *Het voortbestaan van Kerk en Christendom* (1970).⁹⁸

Intussen groeide de faculteit geleidelijk uit boven de beperkte, door kerkelijke voorschriften getekende, theologiebeoefening. Nadat vóór de oorlog Post de studenten al vertrouwd had gemaakt met historisch-kritisch onderzoek, waren nu de bijbelwetenschappen aan de beurt. Grossouw was dan wel vermaarder om zijn spirituele werken dan om zijn strikt vakmatige werk, in de praktijk doceerde hij wel degelijk historisch-kritische exegese. En Grossouws *collega proximus*, de in 1945 benoemde Rijsenburgse oudtestamenticus B.J. Alfrink (1900-1987), was in uitstraling weliswaar diens tegenvoeter, maar had even zo goed een

⁹³ "De gehele Christus", in G. Brom, *Gesprek over de eenheid van de kerk*, Amsterdam 1946, 13-32; "De weergave van het katholieke dogma", in *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk*, Utrecht/Brussel 1950, 23-42; "Het gesprek", in *Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie*, Utrecht/Antwerpen 1953, 65-70.

⁹⁴ J.C. Groot op Karl Barth (1946), P.A. van Leeuwen op Abraham Kuyper (1946) en F. Haarsma op O. Noordmans (1967, bij Schillebeeckx).

⁹⁵ Afgezien van de pragmatische reden, dat de faculteit bang was dat Mulders met zijn in dat jaar opgerichte Missiologisch Instituut na de oosterse theologie nu ook het protestantisme zou claimen (Winkeler, "Theologische Faculteit", 105).

⁹⁶ Zo in *Het wereldprotestantisme*, Roermond 1956.

⁹⁷ In *Het christelijk dilemma. Katholieke Kerk - Reformatie*, Roermond/Maaseik 1948.

⁹⁸ Vgl. ook zijn afscheidscollege *Op weg naar een verantwoord Godsgeloof* (1967).

uitgesproken voorkeur voor een historisch-kritische aanpak van de exegese, uiteraard binnen de daarvoor door *Divino Afflante Spiritu* (1943) vastgelegde grenzen: de afwijzing van de eerste versie van zijn Romeinse proefschrift had hem genoeg geleerd.⁹⁹ Alfrink had het anderzijds niet zo begrepen op de – onder meer door Grossouw ruimschoots uitgedragen – bijbelse theologie, en blijktens zijn oratie evenmin op de typologische exegese, die door J. Daniélou SJ was aangeprezen als een uiterst geschikt middel om een relatie te leggen met het moderne levensgevoel.¹⁰⁰

Alfrink was zes jaar hoogleraar en doceerde aanvankelijk het boek Jozua – waarop hij een commentaar in de reeks *De boeken van het Oude Testament* in voorbereiding had¹⁰¹ – en vervolgens ook over eschatologie en het boek Daniël. Na zijn bisschopsbenoeming werd hij in 1951 opgevolgd door een dominicaan,¹⁰² mag. J.P.M. van der Ploeg (*1909). Hoewel de titel van diens oratie in een andere richting wees,¹⁰³ was ook Van der Ploeg in de eerste plaats een historisch-kritisch vakgeleerde. De gedachte dat de bijbelwetenschap een wezenlijk onderdeel is van de theologie – de thomistische idee der *Sacra Scriptura* – werkte hij toen noch later in publicaties uit,¹⁰⁴ de nauwkeurige kennis van de oudtestamentische *Umwelt*, de semitische talen en volkeren, en vooral de Dode Zeerollen had zijn grootste aandacht.¹⁰⁵ Op dit terrein

⁹⁹B. Alfrink, “De nieuwe Bijbel-encycliek (*Divino Afflante Spiritu*)”, in *Nederlandse Katholieke Stemmen* 42 (1946), 223-234, id., “Practische opmerkingen naar aanleiding van de nieuwe Bijbel-encycliek”, *ibid.*, 265-275, “Een belangrijk document van de Bijbelcommissie”, *ibid.*, 45 (1949), 58-61. Over de verwickelingen rond zijn proefschrift: A.H.M. van Schaik, *Alfrink. Een biografie*, Amsterdam 1997, 107-113.

¹⁰⁰Over “typologische” exegese van het *Oude Testament* (inaugurale rede), Utrecht/Nijmegen 1945; over Daniélou: Schoof, *Aggiornamento*, 122.

¹⁰¹*Josue*. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd door B.J. Alfrink, Roermond/Maaseik 1952.

¹⁰²De dominicanen waren in 1947 “hun” leerstoel Nieuwe Testament kwijtgeraakt.

¹⁰³*Enkele beschouwingen over de theologische aard en de methoden der wetenschap van het Oude Testament*, Utrecht/Nijmegen 1951.

¹⁰⁴In zijn colleges bijbelse theologie heeft hij dit overigens wel gedaan. Hij vulde een raamwerk van “beleggen neothomisme” in met oudtestamentische teksten (mondelijke mededeling B. van Iersel)

¹⁰⁵Naast talrijke wetenschappelijke boeken en artikelen publiceerde hij hierover *Vondsten in de woestijn van Juda. De rollen der Dode Zee*, Utrecht/Antwerpen

kreeg Van der Ploeg internationale faam. Reeds zijn beide Romeinse dissertaties waren trouwens origineel: aan het Angelicum bekritiseerde hij de uitsluitend christologische uitleg van de Ebed Jahweh-liederen in Deuterocesaja, voor de Pauselijke Bijbelcommissie presenteerde hij een sociaal-economisch onderzoek naar Israël en Juda in de tijd van de koningen.¹⁰⁶

Annex aan de Theologische Faculteit trachtte intussen de missioloog Mulders zijn expansieve ideeën over de missiologische studie vorm te geven. Daartoe richtte hij in 1948 een Missiologisch Instituut op, waarop hij zich nu des te meer kon concentreren, omdat in datzelfde jaar Zacharias J.M. Anthonisse OFMCap. (1906-1985) werd benoemd voor 'geschiedenis van het christelijke oosten en oosters kerkelijk recht'. Het lag in Mulders' bedoeling "de speciale vorming van wetenschappelijk onderlegde missionarissen, aan wie zowel in de missiegebieden als in het vaderland leidende en lerende functies kunnen worden toevertrouwd" ter hand te nemen.¹⁰⁷ De eenjarige missionarissencursus werd omgezet in een driejarige, en in de letterenfaculteit werden niet toevallig in datzelfde jaar B.A.G. Vroklage SVD (volkenkunde), J.J.A.M. Houben SJ (Islam en Arabisch) en J.A.F. Wils (algemene taalwetenschap) benoemd, die een flinke bijdrage leverden aan het onderwijsprogramma van het Missiologisch Instituut. Hoewel het instituut aanvankelijk 'weinig hoorders' trok en volgens cynici uit niet méér bestond dan Mulders zelf en zijn bibliotheek, groeide gaandeweg toch het aantal studenten. Bovendien stond Mulders hiermee aan de wieg van een aantal later tamelijk populaire studierichtingen.¹⁰⁸

5. Aggiornamento (1958-1964)

De komst in 1958 van Henricus E.C.F.A. Schillebeeckx OP (*1914) als opvolger van Kreling luidde een nieuwe fase in van de geschiedenis van

1957; vgl. ook *Vondsten in de woestijn, het Oude Testament en het oudste Christendom*, afscheidsrede, Nijmegen 1979. In het eerstgenoemde werk verhaalt Van der Ploeg hoe hij als eerste de Dode Zee-rollen mocht zien, maar er op dat moment de betekenis van onderschatte (16-19).

¹⁰⁶*Les Chants du serviteur de Jahve dans la seconde partie du livre d'Isaie* (Chap.40-55) (1936); *Une sociographie d'Israël et de Juda au temps des Rois* (1946).

¹⁰⁷Brabers/Schreuder, *Proeven van eigen cultuur*, deel I, 364-365.

¹⁰⁸*Ibid.*; Meurkens, *Vragen omtrent de mensheid*, 20-26.

de Nijmeegse faculteit. Reeds voor zijn benoeming had hij al indruk gemaakt met zijn *De sacramentele heilseconomie*, in 1958 gevolgd door *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*,¹⁰⁹ het begin van een oeuvre van honderden, vaak ook vertaalde, artikelen en boeken.¹¹⁰

Schillebeeckx was een begaafde en veelbelovende exponent van de vernieuwingen in de theologie, die in de jaren vijftig in de beoefening van het vak waren doorgedrongen. Zelf schetste hij in 1961 deze ontwikkelingen uitvoerig in het programmatische artikel waarmee de overgang werd gemarkeerd van het noodlijdende *Studia Catholica* naar de nieuwe opzet van het *Tijdschrift voor Theologie*.¹¹¹ De aansluiting bij de theologie van Chenu c.s. lag voor de hand: "Het genadeleven treedt slechts op in de gestalte van de aardse natuurlijke lichamelijkeheid, met al de gevolgen van dien".¹¹² Schillebeeckx zette zich af tegen de laatscholastieke en Verlichtingstheologie: het menselijk denken leeft niet van begrip, maar van ervaring.¹¹³ Zijn eerste colleges handelden over 'aardse waarden': "Ik begon, ongehoord in de lijn van Kreling, met de eschatologie en de heilsgeschiedenis. Over zulke dingen had Kreling nooit gedoceerd. Hij werd zelfs enigszins boos toen ik uitgerekend met colleges over heilsgeschiedenis zou aanvangen. Ik kreeg de indruk dat hij dit thema amper theologie vond."¹¹⁴ Vanaf 1966 ontwikkelde Schillebeeckx al docerende een hermeneutische theologie, waarvoor de aanzetten in 1961 al aanwezig waren in zijn "erkenning van het perspectivisme van het menselijk bewustzijn, een erkenning die, hier en daar doorslaande tot een zeker relativisme en waarheids-indifferentisme, fundamenteel niettemin een affirmatie is van het waarheidsgestalte [lees: -gehalte, LW] in andersdenkende en andersgelovige stellingen."¹¹⁵

¹⁰⁹*De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentproblematiek*, Antwerpen/Bilthoven 1952; *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting. Theologische begrijpelijkheid van het heilsfeit der sacramenten*, Antwerpen/Bilthoven 1958.

¹¹⁰Vgl. T. Schoof en J. van de Westelaken, *Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx O.P.*, Baarn 1997.

¹¹¹E. Schillebeeckx, "De nieuwe wending in de huidige dogmatiek", in *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 17-47.

¹¹²Ibid., 23; vgl. nogmaals het citaat uit Chenu's *École de théologie* in noot 75.

¹¹³Ibid., 24-25.

¹¹⁴Schillebeeckx, *Theologisch testament*, 38.

¹¹⁵Schillebeeckx, "De nieuwe wending", 43.

Ondanks Schillebeeckx kon F. Haarsma een paar jaar later constateren dat het vakjargon terrein had verloren en dat de theologie in katholiek Nederland gemeengoed was geworden.¹¹⁶ De verwerking van buitenlandse theologie kende in geen enkel opzicht meer de vertragingen die tot in de jaren vijftig in Nederland gebruikelijk waren geweest. Haarsma kon toen al wijzen op Robinsons *Honest to God* en de God-is-dood-theologie, en op het werk van Schillebeeckx en P.J.A.M. Schoonenberg SJ. De moraaltheologie verloor definitief haar negatieve en casuïstische karakter ("Men spreekt over de graden van zondigheid als over de graden van alcohol in onze geestrijke dranken"¹¹⁷) en ontwikkelde in het kielzog van de nieuwe theologie het "inzicht dat de zedelijke gedraging van een christen een totaal antwoord is van de persoon op een openbaring van Gods liefde."¹¹⁸ Basis voor de vernieuwing van zowel dogmatiek als moraal vormden nog steeds de stromingen van de jaren vijftig: personalisme en existentialisme,¹¹⁹ en de herbronning van de nieuwe theologie, ook die op Thomas zelf: "Zolang de theologie meer vertrouwt op Ockam dan op de Aquiner zal zij een bijzonder grote nadruk leggen op de uiterlijke daad en op de correctheid naar buiten."¹²⁰ In deze jaren deden de theologen er nog alles aan om de ontwikkelingen minder drastisch te doen lijken dan zij in feite waren.

Afgezien van het theologiseren van Schillebeeckx – op wie wij nog terugkomen – vonden er in deze jaren aan de faculteit geen wezenlijke veranderingen in de theologiebeoefening plaats.¹²¹ De personele wisselingen waren er ook niet naar. De in 1956 benoemde moraaltheoloog Ludovicus H.P.A. Cornelissen OP (1906-1976) zette Schellekens' dominicaanse traditie voort van een thomistische moraaltheologie als deugdenleer. Hoewel hij zeker oog had voor de

¹¹⁶"Ontwikkelingen in de rooms-katholieke theologie in Nederland", in *De Nieuwe Mens* 20 (1968-69), 49.

¹¹⁷J.H. Walgrave, "Standpunten en stromingen in de hedendaagse moraaltheologie", in *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), 58.

¹¹⁸*Ibid.*, 51; vgl. ook F.J. Heggen, "Karakteristiek van de vernieuwing in de moraaltheologie", in *De Nieuwe Mens* 18 (1966-67), 80-103.

¹¹⁹Heggen, "Karakteristiek", 84, 87.

¹²⁰*Ibid.*, 82. Heggen had onder meer in Rome aan het dominicaanse Angelicum gestudeerd.

¹²¹"Ik kwam, vergeleken bij de theologie van laat ik zeggen *Studia Catholica*, veeleer over als een progressief theoloog", aldus Schillebeeckx over die tijd (E. Schillebeeckx, *Theologisch testament, notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994, 35).

actualiteit – hij had zich, zoals gezegd, in de ‘Terruwediscussie’ gemengd en in de jaren vijftig volop gepubliceerd over de huwelijks- en seksuele moraal¹²² – waren zijn colleges zeer speculatief; hij had zich voorgenomen de ‘grondslagen van de zedelijkheid’ opnieuw te doordenken, en liep daar ten overstaan van zijn studenten regelmatig in vast.¹²³

Verder vonden er wat wisselingen en benoemingen plaats voor minder in het oog lopende vakken. De eigenzinnige F.G.L. van der Meer (1904-1994) was al in 1939 benoemd voor liturgie, maar bemoeide zich nauwelijks met de faculteit. Van der Meer was vooral geïnteresseerd in de oudchristelijke kunst en handelde in zijn colleges *de significatione theologica monumentorum antiquitatis christianae* en *de principiis architecturae sacrae*; naast hem werd in 1958 C.A. Bouman benoemd, die zich vooral met de oud-christelijke liturgie bezig hield en de oosterse liturgie van Anthonisse overnam – hij was diaken in de Byzantijnse ritus. Daarmee kunnen wij beiden met enige goede wil plaatsen in de lijn van de ‘herbronning’, maar in het geheel van de theologie van die jaren stond het inmiddels toch wat los. Ook de in 1960 benoemde kerkjurist E.Th.M. Eykemans C.s.s.R. (1904-1964), opvolger van de al drie jaar eerder met emeritaat gegane Van Welie, timmerde niet aan de weg. In zijn werk was voor de welwillende observator onder invloed van het Vaticaanse Concilie misschien wat meer openheid te bespeuren dan voordien, maar persoonlijk hield hij vast aan zijn ouderwetse vroomheid en kloosterlijke verplichtingen.¹²⁴ Hij stierf reeds vier jaar na zijn benoeming. Bellon tenslotte werd als godsdienstfenomenoloog in 1958 opgevolgd door de Vlaming Henry E.M.J.M. Cornelis OP (*1915), die zich aanvankelijk bezig hield met de gnosis, maar verder vooral met hindoeïsme en boeddhisme.

¹²²Cornelissen verzorgde aan het begin van de jaren vijftig onder meer de Nederlandse bewerking van het populaire boek van X. von Hornstein en A. Faller, *Gaaf geslachtsleven*, Roermond 1952.

¹²³Th. Beemer, “In memoriam prof.dr. H.P.A. Cornelissen”, in *Jaarboek KUN 1976*, 1. Deze observatie van Beemer is zeer herkenbaar in Cornelissens collegedictaat *De liefde. Algemene colleges 1958-59, 1959-60, 1960* (UB Nijmegen), waarin hij overigens nog steeds nauw aansluit bij Thomas van Aquino.

¹²⁴H.P.A. Cornelissen, “In memoriam prof.dr. E.Th.M. Eykemans C.s.s.R.”, in *Jaarboek KUN 1963-64*, 66: na 1960 “menen wij een grotere vrijmoedigheid te bespeuren” – voorzichtiger kan het haast niet. Over zijn vroomheid: 68.

De theologische vernieuwingsbeweging ervoer de aankondiging van het Tweede Vaticaans Concilie in 1959 als een flinke steun in de rug, of zelfs als een legitimatie. Dit niet zozeer, omdat bij voorbaat vast stond dat de resultaten ervan met de nieuwe theologie zouden sporen, maar omdat paus Johannes XXIII uitdrukkelijk sprak van een 'pastoraal concilie' en van een *aggiornamento* naar de moderne wereld. Nadat de leken zich in de loop van de jaren vijftig steeds meer gevraagd en ongevraagd met de theologie waren gaan bemoeien,¹²⁵ kwam het vak nu helemaal in de kolommen van de dagbladen terecht.

De Nijmeegse hoogleraren deden daar nauwelijks aan mee. Onder de vele reacties op de aankondiging van het concilie waren slechts twee Nijmeegse: één van Zacharias Anthonisse en één van Schillebeeckx.¹²⁶ In *De Bazuin* pleitte de laatste voor collegialiteit in de verhouding van paus en bisschoppen en voor grotere pluriformiteit in de kerk ten gunste van de plaatselijke kerken.

Ook wat de Nederlandse bisschoppen betreft waren de Nijmeegse theologen voor de voorbereiding van hun *vota* niet bepaald de meest voor de hand liggende deskundigen. Zij waren gewend zich te laten adviseren door hun eigen seminarieprofessoren, en deden dat nu dus ook.¹²⁷ Bij de voorbereidingen voor een bisschoppelijk schrijven betrokken zij echter naast de dogmatici Groot (Warmond) en Haarsma (Rijsenburg) toch ook Schillebeeckx, en deze werd de hoofdauteur van de programmatische bisschoppelijke brief *Het Concilie*.¹²⁸ De punten die hij al in *De Bazuin* aan de orde had gesteld kwamen hierin uitvoeriger terug: de kerk als volk Gods, de medeverantwoordelijkheid van alle gelovigen voor de kerk en van de bisschoppen voor het kerkelijk bestuur. Schillebeeckx' vermogen om zowel grondig als in hoog tempo actuele theologische en kerkelijke problemen in hun samenhang te zetten kwam

¹²⁵De Haarlemse bisschop J. van Dodewaard wees er in 1960 op de landdag van de Sint Adelbertvereniging ("voor heren van de leidende stand") op dat leken zich niet met theologie moesten bemoeien, maar werd hierin door Adelbert-voorzitter F.J.G. baron Van Voorst tot Voorst beleefd doch duidelijk tegengesproken.

¹²⁶Z. Antonisse, "Het Christelijk Oosten en het Algemeen Concilie", in *Het Schild* 36 (1959), 183-187; E. Schillebeeckx, "De genade van een algemeen concilie", in *De Bazuin*, 7 februari 1959. Vgl. J.Y.H.A. Jacobs, *Met het oog op een andere kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie, 1959-1962*, Baarn 1986, 20-21.

¹²⁷Vgl. Jacobs, *Met het oog op een andere kerk*, 25-60, 141-167; Simons/Winkeler, *Het Verraad der Clercken*, 261-267.

¹²⁸In *Katholiek Archief* 16 (1961), k. 369-384.

de bisschoppen in deze jaren steeds weer van pas. Ook voor hun reacties op de eerste voorstellen van de Vaticaanse voorbereidingscommissie – de *series prima* – wendden de bisschoppen zich aanvankelijk tot hun eigen adviseurs, maar opnieuw was het in tweede instantie Schillebeeckx, die tekende voor een grondig en uitvoerig commentaar, dat vertaald en in grote oplage in Rome de ronde zou gaan doen. Schillebeeckx' naam werd daarmee in Rome definitief gevestigd – en niet alleen in zijn voordeel.

Ook de Katholieke Universiteit, door de voorbereidingscommissie om advies gevraagd, zond dit advies uiteindelijk in in een redactie die grotendeels van Schillebeeckx afkomstig was.¹²⁹ In zijn theologiebeoefening had Schillebeeckx de invloed ondergaan van alle naoorlogse theologische invalshoeken: het thomistische wetenschappelijk perspectief, vervolgens de herbronning op Schrift en traditie, de invloed van fenomenologie, existentialisme en personalisme en van de kerkelijke en maatschappelijke actualiteit.¹³⁰ Om al deze invloeden het volle pond te geven ontwikkelde hij al spoedig de 'kritisch-hermeneutische methode', die hij uiteindelijk als volgt omschreef: "Het gaat om een *historische identiteit* van wat be-klijft *juist* in hetgeen om zijn contingentie vervloeit en voorbijgaat. Hier juist ligt de kern van de theologische hermeneutiek."¹³¹ Schillebeeckx' uitstraling en invloed waren vermoedelijk zo groot omdat zijn hermeneutische methode het hem mogelijk maakte zowel traditie als de zich in die jaren snel ontwikkelende actualiteit positief in het theologisch denken te verwerken. "Toen men overal hoorde klagen over de crisis van de theologie en haar toekomst door sceptici betwijfeld werd, begon Schillebeeckx uit het theologische getto te breken. Exegese, geschiedenis, antropologie en de methode van een maatschappijkritische

¹²⁹Jacobs, *Met het oog op een andere kerk*, 62-67.

¹³⁰Vgl. J. Lescrauwaet, "Ter inleiding: theoloog van een geloofsgemeenschap", in *Leven uit de Geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx*, Hilversum 1974, 10-16; T. Schoof, "...een bijna koortsachtige aandrang...", in H. Häring, T. Schoof, A. Willems (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Baarn 1983, 11-39; E. Schillebeeckx, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn 1994, 79-83.

¹³¹E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983* (afscheidsrede), Baarn 1983, 10. De hermeneutische studies uit de jaren 1967-1969, te beschouwen als het resultaat van zijn colleges en onderzoek in de periode daarvoor, werden gebundeld in *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972 (Theologische peilingen V).

hermeneutiek werden in zijn werk geïntegreerd.”¹³² De colleges ‘hermeneutiek’ zijn in de jaren van zijn hoogleraarschap dan ook steeds een vast onderdeel van zijn jaarprogramma geweest.¹³³

Het concilie had niet alleen een pastorale, maar ook een sterk oecumenische inslag. Het oecumenische gesprek begon met de oprichting van het Secretariaat voor de Eenheid een officieel tintje te krijgen. Wellicht in aansluiting daarop werd in Nijmegen de oecumenische studie in 1961 uitgebreid met een lector ‘geschiedenis en problematiek van de oecumenische beweging’, H. van der Linde (*1915), die in zijn lectorale rede inging op de gegroeide katholieke openheid: “Want beide weten we dat heel de gelovige Christenheid de eenheid in volheid in Christus’ Kerk moet hervinden. Wáár die te vinden is daarover denken we materieel momenteel nog verschillend (...) Van de zijde van de kerken in de Wereldraad mag worden gevraagd zich voor de alomvattende oecumeniteit der Catholica open te stellen. Van katholieke zijde zal men mogen vragen dat men daar de oecumeniteit door vernieuwing heen doet óplichten.”¹³⁴

6. Vruchten van de vernieuwing (1964-1970)

De tweede helft van de jaren zestig was voor de faculteit een periode van ongekende expansie en activiteit. Het docentencorps werd sterk uitgebreid, in 1963 door splitsing van de gecumuleerde leeropdrachten van de met emeritaat gaande missioloog Mulders, een jaar later door de lang verhoopde instelling van een kandidaatsopleiding en de inrichting van een postdoctorale opleiding pastoraaltheologie, waarna de laatste jaren van het decennium ook nog eens een forse groei van het studentenaantal te zien gaven door de opheffing van de talrijke grootseminaries en reguliere studiehuizen.¹³⁵

Voor de vacatures, ontstaan door het emeritaat van Mulders en het overlijden van de kerkjurist Eykemans, wist de faculteit een aantal Romegangers te strikken die – met Schillebeeckx – de ‘geest’ van het Vaticaans Concilie uit de eerste hand zouden kunnen overdragen op de faculteit. Zo werd Mulders voor oosterse theologie opgevolgd door de

¹³² ‘Ten geleide’, in *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, 8.

¹³³ Vgl. Schoof, “Koortsachtige aandrang”.

¹³⁴ *Wat is oecumenisch? een onderzoek naar de betekenis van de woorden oecumene en oecumenisch*, Roermond-Maaseik 1961, 22-23

¹³⁵ Winkeler, “Theologische Faculteit”, 108-115.

voorzitter van het Apostolaat der Hereniging J.G.A.M. Remmers (1913-1988), consultor van de conciliaire Commissie voor de Oosterse Kerken, en voor fundamentele theologie door Bertulf P.A. van Leeuwen OFM (*1913), adviseur van de Indonesische bisschoppen op het Concilie. In zijn oratie behandelde de laatste, inderdaad heet van de naald, *Openbaring, overlevering en Heilige Schrift in het tweede Vaticaanse concilie*, over de wordingsgeschiedenis van en theologische accenten in de latere constitutie *Dei Verbum*. De thematiek 'geloof en openbaring' en zijn voorkeur voor Paul Tillich bepaalde ook zijn colleges in de jaren zestig; in de jaren daarna ging hij vooral in op actuele theologische ontwikkelingen. Theologisch trad Van Leeuwen echter weinig op de voorgrond.¹³⁶

Voor kerkrecht trad in 1964 eveneens een 'Vaticaankenner' aan: P. Huizing SJ (1911-1995). Met hem haalde de faculteit een gerenommeerde theoloog in huis. Huizing was sinds 1952 hoogleraar aan de Gregoriana, lid van de Pauselijke Commissie voor de Herziening van het Kerkelijk Wetboek, en onder meer lid van de Canon Law Society of America. Van een Romeinse verabsolutering van de kerkelijke wet moest Huizing, ondanks – of misschien wel dankzij – zijn Vaticaanse ervaring weinig hebben. Reeds in zijn oratie merkte hij over de Trentse huwelijksbesluiten relativerend op: "Het besluit van het concilie leek eenvoudig en afdoende. De praktijk zou leren dat het nog niet alle problemen oploste (zoals trouwens het lot is van alle positieve rechtsnormen)", en "Het kan misschien lastig zijn voor dit onderscheid een hanteerbaar juridisch criterium te vinden. Maar daarvoor vertrouwen we op het vindingrijke vernuft van de kanonisten."¹³⁷ Behalve met de traditionele kerkjuridische *crux* van het huwelijksrecht hield Huizing zich in zijn Nijmeegse jaren vooral bezig met de fundamenten voor een vernieuwd kerkelijk recht en met actuele problemen als het kerkelijk gezag, de kerkelijke bestuursstructuur en de verhouding kerk-staat. Hij toonde zich kritisch tegenover het ontbreken van een goede theologische fundering van kerkelijke wetgeving, want: "Kerkelijke wetgevers worden

¹³⁶Vermeldenswaard is zijn "hobby": de statistiek van de gemengde huwelijken, die hij, aanvankelijk als medewerker, jarenlang voor het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut zorgvuldig bijhield en interpreteerde (vgl. onder meer *Het gemengde huwelijk. Pastoraal-sociografisch onderzoek naar de huwelijken van katholieken met niet-katholieken in Nederland*, Assen 1959 en de sindsdien vrijwel jaarlijks in *Katholiek Archief* verschijnende statistieken).

¹³⁷*De Trentse huwelijksvorm*, Hilversum 1966, 13, 20.

vergeten, maar de herinnering aan Hem blijft leven”, zo zei hij bij zijn afscheid. “Het is daarom, dat ik met grote tevredenheid terugzie op een ietwat mislukte carrière.”¹³⁸

Voor de kandidaatsopleiding werd in 1964 P.J.A.M. Schoonenberg SJ (1911-1999) benoemd. Schoonenberg, derhalve de tweede goede ‘vangst’ in dat jaar, was bovendien een tweede zwaargewicht naast Schillebeeckx voor de dogmatiek. Schoonenbergs academische carrière was aanvankelijk gehinderd door zijn gecensureerde, want al te *nouvelle* theologische, en daarom nooit gepubliceerde dissertatie aan het Canisianum te Maastricht.¹³⁹ Hij liep daarmee zijn geplande aanstelling als hoogleraar aldaar mis, maar werd medewerker aan het Katechetisch Centrum Canisianum, later het Hoger Katechetisch Instituut in Nijmegen. In deze functie leverde hij de theologische fundamenteën voor de *Nieuwe Katechismus*.¹⁴⁰ Parallel daaraan begon hij aan een complete dogmatiek onder de titel *Het geloof van ons doopsel* (1955-1964), een waagstuk in een tijd dat dergelijke werken nog onder de verdenking van de ‘handboekentheologie’ stonden. Maar, zei hij wat cynisch over zijn lezers, “zij zullen weten van welk geloof zij afvallen”. Het werk voltooide hij echter niet.¹⁴¹ Rond de jaren van zijn benoeming concentreerde hij zich op de genadeverhouding tussen God en mens en de plaats van Christus daarin. In zijn oratie bracht hij de ‘genadestrijd’ ter sprake, zij het niet omdat “het wel aardig is aan deze oorlog tussen ordesscholen terug te denken nu ik als jezueet de theologische faculteit van Nijmegen binnentreed”.¹⁴² Zijn ‘God concurreert niet’ werd een staande uitdrukking in de Nederlandse theologie. In zijn kandidaatscolleges behandelde hij vooral de christologie en de Godsleer, maar ook wel de eschatologie en later de theologie van de H. Geest. Zijn christologie radicaliseerde zich in deze jaren tot een ‘christelijk humanisme’: de transcendentie van Christus was

¹³⁸ *God, mens en wet*, Nijmegen 1977, 8.

¹³⁹ *Theologie als geloofsverkondiging. Een kritische samenvatting van de leerstellige inhoud der hedendaagse katholieke Franse literatuur over de verhouding der speculatieve theologie tot het geloof*, 1948.

¹⁴⁰ P. Cooreman, “De ontstaansgeschiedenis van de NK”, in J. van Lier en J. Simons (red.), *Geloof leren geloven. Twintig jaar ‘De Nieuwe Katechismus’: leren van het verleden met het oog op de toekomst*, Nijmegen 1987, 18,20-21, 35-38.

¹⁴¹ Vgl. L. Bakker, “Schoonenberg’s theologie: spiegel van onze eigen ontwikkeling?”, in *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971), 353-382.

¹⁴² *God of mens: een vals dilemma*, 's-Hertogenbosch 1965, 7.

niet gelegen in Diens pre-existentie, maar Zijn pro-existentie, Zijn mens zijn voor anderen: Hij was 'op een goddelijke wijze mens', aldus Schoonenberg.¹⁴³

Voor de moraaltheologie werd in 1965 de veel jongere Th.J.C. Beemer (*1927), professor in Warmond, benoemd als opvolger van zijn leermeester Cornelissen. Van deze nam hij de dominicaanse voorkeur over voor een positieve deugdenmoraal en, geheel tegen de geest van de tijd in, voor de moraaltheologie van Thomas van Aquino zelf – onder bekritisering van wat de neoscholastiek en de kerkelijke leer, bijvoorbeeld over het natuurrecht, ervan hadden gemaakt.¹⁴⁴ In talrijke publicaties, meestal over actuele vraagstukken van de seksuele moraal en van gezag en geweten,¹⁴⁵ greep hij terug op Thomas van Aquino, en naast zijn gewone colleges gaf hij later in de jaren zeventig ook leescolleges over Thomas' *prima secundae*. Van Thomas had Beemer naar eigen zeggen geleerd dat de moraaltheologie handelt over het menselijk handelen als toewending (*conversio*) en afwending (*aversio*) van God.¹⁴⁶ De thomistische leer van de *inclinationes naturales* gaf hem de ruimte om de menswetenschappen in de moraal volop tot hun recht te laten komen, terwijl de gedachte dat Gods 'wet' van binnen uit in mens en wereld werkt, en niet *senkrecht von oben* komt, het volle pond liet aan de menselijke rede en vrijheid.¹⁴⁷ Dat Thomas van Aquino hier de basis vormde voor een ruimhartige en vooruitstrevende moraaltheologie mag in het licht van het nog redelijk jonge verleden op zijn minst opmerkelijk worden genoemd. Niettemin zette Beemer in feite een lange moraaltheologische traditie voort die zich voornamelijk concentreerde op de seksuele en huwelijksmoraal.

Een tweede belangrijke ontwikkeling was, zoals gezegd, de oprichting van een postdoctorale opleiding, later doctoraalopleiding

¹⁴³Bakker, "Schoonenberg's theologie", 375, 377; vgl. ook T. van Bavel, "God absorbeert niet: de christologie van Schoonenberg", in *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971), 383-412.

¹⁴⁴R. Houdijk, "Theologiseren in de nabijheid van de vreemdeling. Over Theo Beemers theologie", in id. (red.), *Theologie en marginalisering. Opstellen aangeboden aan Theo Beemer bij zijn afscheid als lector in de moraaltheologie aan de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen*, Baarn 1992, 20.

¹⁴⁵Vgl. Beemers bibliografie in *Theologie en marginalisering*, 193-202

¹⁴⁶Th. Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen god*, afscheidsrede, Nijmegen 1992, 6.

¹⁴⁷Houdijk, "Theologiseren", 18-19.

pastorale theologie.¹⁴⁸ De gedachte daaraan was voortgekomen uit de Pastorale Commissie van het Katholiek Nationaal Bureau voor Geestelijke Gezondheidszorg en beïnvloed door de in de Verenigde Staten opgekomen klinisch pastorale vorming. De facultaire commissie bestond uit Cornelissen, Schillebeeckx en de cultuurpsycholoog Han Fortmann, die een neus had voor dit soort thema's en bovendien de wereld van de geestelijke gezondheidszorg kende als de inhoud van zijn broekzak. Hij was het die W.J. Berger (*1919), pastor en psycholoog aan de Van der Hoevenkliniek in Utrecht, naar Nijmegen haalde om deze studierichting op te zetten. Daartoe maakte Berger om te beginnen een studiereis naar de Verenigde Staten.¹⁴⁹ Vervolgens werd de studierichting ingericht met Berger, de dogmaticus F. Haarsma (*1921) en de godsdienstsocioloog Osmund P. Schreuder OFM (*1925).¹⁵⁰ De pastoraaltheologie zou in de daarop volgende jaren uitgroeien tot de drukst bezochte studierichting van de faculteit.

De studierichting kreeg vorm in nauwe samenwerking met de subfaculteiten psychologie en sociologie, waar Berger en Schreuder in de praktijk hun hoofdtaak hadden. Het was derhalve aan Haarsma om naar de faculteit en de studenten toe het vak vorm te geven.

Haarsma was een leerling van Kreling. Tot zijn benoeming in Nijmegen was hij dogmaticus aan het groot-seminarie van het aartsbisdom en bij het grote publiek vooral bekend als correspondent van *De Tijd-Maasbode* bij het Tweede Vaticaans Concilie. Dat vertraagde ongetwijfeld zijn promotie, die hij nog bij Kreling had voorbereid. Haarsma had, juist omdat hij geen pastoraaltheoloog was, aanvankelijk niet voor de benoeming gevoeld, maar zich door Berger en Fortmann laten overtuigen met het argument dat het vak in Nederland dan ook nog niet bestond.¹⁵¹ Het bleek niet eenvoudig het vak een eigen identiteit in het theologische spectrum te geven. Te vermoeden valt dat Haarsma's

¹⁴⁸Voor de oprichtingsgeschiedenis zie Westhoff, *Geestelijke bevrijders*, 445-453. Westhoff meent overigens ten onrechte dat het hier vanaf het begin om een doctoraalopleiding ging; vanaf het moment dat – vermoedelijk in aansluiting op de feiten – de postdoctorale in een doctorale studie werd omgezet, werd voor de postdoctorale vorming het Mgr. Bekkers Centrum opgericht (1969).

¹⁴⁹Berger rapporteerde hierover in *Op weg naar een empirische zielzorg*, Nijmegen/Utrecht 1965.

¹⁵⁰Berger en Haarsma moesten toen nog promoveren (in resp. 1968 en 1967). Haarsma werd eerst tot lector, in 1968 tot hoogleraar benoemd, Berger werd in 1968 lector.

¹⁵¹Westhoff, *Geestelijke bevrijders*, 447.

opmerking in zijn oratie (vier jaar later!), dat “de pastorale theologie ... niet die tak van de theologie [is], die water in de wijn doet van dogmatiek, moraal en kerkelijk recht om de kerkelijke functionarissen te leren ‘to make the best of it’”,¹⁵² voortkwam uit de eerste ervaring met de opleiding, dat die juist wel deze richting op dreigde gaan. Want dat was nu net de behoefte van de studenten, die al een aantal jaren praktijkervaring hadden opgedaan alvorens aan de postdoctorale opleiding te beginnen. Dat was ook de aanzet vanuit het toenmalige denken over pastoraat en geestelijke gezondheid: Berger promoveerde op *Beoordeling van geschiktheid voor het priesterambt*,¹⁵³ en hield zich in de jaren daarna vooral bezig met de psychologie in het categoriaal pastoraat (gewetensbezwaarden, delinquenten, bejaarden, zieken en stervenden).¹⁵⁴ Dat was ook de ‘insteek’ van de franciscaanse ‘KASKI-traditie’, die met sociologische analyses een bijdrage wilde leveren aan een goede herstructurering van parochies, dekenaten en de kerkprovincie in haar geheel.¹⁵⁵ Schreuder was dan ook gepromoveerd op *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*¹⁵⁶ en hield zijn oratie over *Het professioneel karakter van het geestelijk ambt*.¹⁵⁷ En gedrieën gaven zij aan het eind van de jaren zestig leiding aan een groot onderzoek naar een pastoraal plan voor de binnenstad van Amsterdam.

Maar toch was dit, aldus Haarsma, eigenlijk allemaal niet de bedoeling. “De nieuwe pastoraaltheologie ziet het als haar taak door een theologische analyse van de situatie deze kairos nader te bepalen en op grond daarvan aan de leidende organen van de kerk beleidsadviezen aan te bieden.”¹⁵⁸ Dit ‘nader bepalen’ stelde hij zich met name voor als een theologisch verwerken van de resultaten van de sociale wetenschappen. Maar ook in deze vorm reageerde zijn pastoraaltheologie in die jaren nog vooral op de pragmatische behoefte aan professionalisering van het ambt, ook al was hij te veel theoloog om het ambt daar helemaal aan op te

¹⁵² *De leer van de kerk en het geloof van haar leden*, Utrecht 1968, 7.

¹⁵³ Nijmegen/Utrecht 1968, promotie bij Han Fortmann.

¹⁵⁴ W. Berger, *Helpen bij leven en welzijn. Opstellen uit de pastorale psychologie*, Nijmegen 1975.

¹⁵⁵ J. Tettero en G. Dierick, “Dertig jaar KASKI-onderzoek, 1946-1976”, in *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* 5 (1975), 106-119.

¹⁵⁶ Freiburg/Basel/Wenen 1962, promotie in Nijmegen bij E. Leemans, die overigens ook deel uitmaakte van de commissie die de pastoraaltheologie voorbereidde.

¹⁵⁷ Nijmegen/Utrecht 1964.

¹⁵⁸ Haarsma, *De leer van de kerk*, 7.

hangen: kern bleef het *geloof* van de ambtsdrager.¹⁵⁹ Mede doordat de postdoctorale vorming al spoedig onder de hoede kwam van het Mgr. Bekkers Centrum, en de pastoraaltheologie een doctoraalstudie werd, mede ook door de ontwikkelingen in de kerkprovincie, verschoof zijn aandacht naar de kerk als geheel en naar een doorbreking van het clerocentrisme.¹⁶⁰

Tenslotte maakte de stijging van het studentenaantal vanaf 1966-67 ook de uitbreiding van andere vakgroepen mogelijk. De missiologie profiteerde daarvan het meest, in mindere mate ook de bijbelwetenschappen.

Ter vervulling van Mulders' missiologische vacature was in 1963 Arnulf P.H.J.M. Camps OFM (*1925) benoemd. Deze had voordien gedoopt aan een groot-seminarie in Karachi (Pakistan) en had aan den lijve ervaren, dat "the gap between the official doctrine of the Catholic Church and my personal experiences of people of other faiths gained during so many encounters and exposures demanded a thorough reflexion."¹⁶¹ Al in zijn oratie wees hij in aansluiting op Schoonenbergs theologie op de pluriformiteit van Gods heilshandelen en van menselijke antwoorden daarop,¹⁶² en van daaruit ontwikkelde hij een missiologie van de dialoog met de godsdiensten en de cultuur waarin deze thuis zijn. Hem stond niet zozeer de bekering van de niet-christenen voor ogen, maar uiteindelijk een synthese van antwoorden op God heilshandelen.¹⁶³ Camps' Missiologisch Instituut ontwikkelde zich inmiddels voorspoedig. De opheffing van de groot-seminaries had weliswaar vijf nieuwe theologische opleidingen opgeleverd, maar alleen in Heerlen werd, naast Nijmegen, missiologie gedoopt, waardoor het al langer bestaande en in missionaire kringen bekende Missiologisch Instituut een voorsprong had bij het aantrekken van studenten van missieordes en -congregaties. De

¹⁵⁹J.A. van der Ven, "Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van Frans Haarsma", in id. (red.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*, Kampen 1985, 15-16.

¹⁶⁰*Ibid.*, 19; vgl. de bundeling van zijn belangrijkste artikelen in *Morren tegen Mozes. Pastoraaltheologische beschouwingen over het kerkelijk leven*, Kampen 1981.

¹⁶¹A. Camps, "My pelgrimage in mission", in *International Bulletin of Missionary Research* 20 (1996), 35.

¹⁶²In *Christus verbonden met de godsdiensten der wereld*, Nijmegen/Utrecht 1964, 14-15.

¹⁶³Vgl. A. Camps, *Het derde oog. Van een theologie in Azië naar een Aziatische theologie* (afscheidsrede), Nijmegen 1990; "My pelgrimage", 35.

staf van het instituut – dat overigens zonder noemenswaardige effecten in 1966 opging in de faculteit – werd al spoedig uitgebreid met wetenschappelijk medewerkers voor de verschillende continenten, waarbij Camps zelf Azië voor zijn rekening nam. Alleen voor Afrika werd in 1966 een bijzonder lector benoemd: J.N. van Pinxteren MHM (1918-1973).

In de bijbelwetenschap waren de historisch-kritische methodes inmiddels wel gemeengoed geworden. Weliswaar had het Heilig Officie nog tijdens het Vaticaans Concilie een *monitum* gepubliceerd om te waarschuwen tegen “meningen en opvattingen” die “de echte historische waarheid” van de Schrift in gevaar brachten en werden de exegeten gemaand te zorgen “dat de gewetens van de gelovigen niet geschokt en de waarheden van het geloof niet gekwetst worden”,¹⁶⁴ maar tot terughoudendheid in de toepassing van *Redaktionsgeschichte* of *Formgeschichte* kon het Officie de Nijmeegse exegeten niet meer bewegen. Veeleer diende zich een nieuw probleem aan, namelijk het uiteengroeien van dogmatiek en exegese. Terwijl de exegeten de ‘bijbelse theologie’, het uitleggen van de Schrift met theologische vooronderstellingen, weliswaar niet vermeden, maar ook niet zochten, riepen de dogmatici in het verlengde van de herbronning juist wel om een bijbelse theologie. “Exegeten zochten en gaven antwoorden op vragen waarvan de dogmatici het theologisch belang niet konden inzien. Van de andere kant maakte de exegese op dikwijls pijnlijke wijze duidelijk, hoe weinig er deugde van wat in de theologische handboeken werd aangevoerd als argumenten uit de heilige schrift, zonder de systematische theologie – zoals deze wenste – van dienst te zijn met deugdelijke argumenten of tenminste een manier om deze te ontwikkelen.”¹⁶⁵

De *Bijbelse vroomheid* van Grossouw voorzag dan wel in een behoefte, maar zeker niet die van de dogmatici. Dat gold ook van J.T. Nelis SSS (1919-1984), die in 1964 als lector was benoemd naast Van der Ploeg om in de kandidaatsstudie te doceren, en deze in 1979 zou opvolgen. Zijn vele functies in zijn congregatie en als voorzitter van de

¹⁶⁴Enkele gegevens omtrent de tegenwoordige situatie van de katholieke bijbelwetenschap, DO-C-dossier 21, 1962.

¹⁶⁵B. van Iersel, “Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen. Is het einde van een klein schisma in zicht?”, in H. Häring, T. Schoof, A. Willems (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn 1983, 55.

Katholieke Bijbelstichting moeten hem hebben verhinderd zich te ontplooien als creatief wetenschapper; wel publiceerde hij in de *Boeken van het Oude Testament* commentaren op Job, I en II Makkabeeën en Daniël.¹⁶⁶ Voor Nieuwe Testament werd, ook al vanwege de studentengroei, in 1966 B.M.F. van Iersel SMM (1924-1999) naast Grossouw benoemd.¹⁶⁷ Van Iersel was in Nederland één van de eersten die zonder terughoudendheid *Formgeschichte* en *Redaktionsgeschichte* doceerde, met name in het evangelie van Marcus.¹⁶⁸ Hij was daarbij gevoelig voor de nieuwste ontwikkelingen: al aan het eind van de jaren zestig lanceerde hij een grootscheeps onderzoek naar de taal- en stijlkenmerken van de evangelisten met behulp van de toen nog vrijwel onbekende computer!¹⁶⁹

De kloof tussen exegeese en dogmatiek, die Van Iersel, in 1983 terugblikkend, zelf vaststelde,¹⁷⁰ werd echter niet overbrugd door de bijbelwetenschappers, maar door Schillebeeckx, die zich aan het eind van de jaren zestig zette aan de verwerking van het vele, diverse en verspreide exegetisch materiaal ten behoeve van zijn *Jesus, het verhaal van een levende* (1974), en daar ook een deel van zijn colleges aan besteedde. Schillebeeckx mengde zich onder het 'exegetisch voetvolk', met dit verschil dat voor hem, in tegenstelling tot voor de exegeet, steeds het theologisch belang van een exegetische kwestie voorop bleef staan.¹⁷¹ In de kerkgeschiedenis werd, wederom in 1964, maar nu niet vanwege de uitbreiding van de faculteit, maar vanwege het emeritaat van zijn

¹⁶⁶Het II Makkabeeën-commentaar was tevens zijn late dissertatie. Wel publiceerde hij veel artikelen in het *Bijbels woordenboek*.

¹⁶⁷Van Iersel was sinds 1960 aan de Faculteit verbonden, naar mijn indruk min of meer als "jongste bediende", onder andere bibliothecaris.

¹⁶⁸S. Draisma, "Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader", in id. (red.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Bas van Iersel*, Kampen 1989, 9-10.

¹⁶⁹Hij haalde de in Edinburgh op computer gezette teksten van de vier evangeliën naar Nederland om ze hier ten behoeve van dit onderzoek te laten bewerken.

¹⁷⁰Van Iersel, "Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen", 55.

¹⁷¹Van Iersel, "Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen", 65. Ook de uitdrukking "exegetisch voetvolk" is ontleend aan Van Iersel, *ibid.*, en verraadt wellicht nog het traditioneel gevoel van de exegeet een "hulpwetenschap" van de dogmatiek te beoefenen. Deze benadering zou Van Iersel in de jaren tachtig verlaten ten gunste van een oriëntatie op de lezer (semiotiek en vooral intertextualiteit, vgl. Draisma, "Bas van Iersel", 10-11). Deze ontwikkeling valt echter buiten het bestek van dit artikel.

voorganger Post, J.C.P.A. van Laarhoven (1926-1995) benoemd. Deze was geen baanbrekend kerkhistoricus, maar had wel een uitgesproken voorkeur voor die periodes, waarin de kerk in het bijzonder in beweging was: de Middeleeuwen en de 19de en 20ste eeuw, en daarbinnen nog vooral voor meer democratische tendensen als concilies en synodes.¹⁷² Zijn belangstelling paste naadloos, maar niet onkritisch,¹⁷³ bij de vernieuwingsbeweging van deze jaren. De idee van Post, dat het in de geschiedwetenschap ging om 'feiten' was niet die van Van Laarhoven. Deze was veel gevoeliger voor de hermeneutiek van de geschiedschrijving. "Om een scherp beeld te krijgen, lijkt het niet gewenst, dat wij onze eigentijdse bril afzetten, al schijnt men dit soms te verlangen van historici. (...) Een afstand van honderd jaar heeft ons gezichtsveld juist verruimd; wij zijn verplicht, de winst te puren uit deze grote voorsprong."¹⁷⁴

Niet alleen de Theologische Faculteit haalde in de tweede helft van de jaren zestig het *aggiornamento* van Rome naar Nederland. Al vóór de sluiting van het Vaticaans Concilie kondigden de Nederlandse bisschoppen een beraad aan, dat vorm zou krijgen in het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie en in zes vergaderingen tussen 1968 en 1970 werd gehouden. Bij de voorbereiding daarvan vielen de bisschoppen voor het eerst niet meer terug op 'hun eigen' seminariëprofessoren, maar allereerst op diegenen die met hen het concilie hadden meegemaakt. Bij de eerste voorbereidingen waren dan ook de Nijmegenaren Schillebeeckx en Van Leeuwen betrokken.¹⁷⁵ Het

¹⁷²G. Ackermans en P. Nissen, "Jan van Laarhoven: een bewogen kerkhistoricus", in id. en A. Davids (red.), *Kerk in beraad. Opstellen aangeboden aan prof.dr. J.C.P.A. van Laarhoven bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Nijmegen*, Nijmegen 1991, 1, 9; bibliografie *ibid.*, 11-24. Van Laarhoven was in Rome aan de vooravond van het Tweede Vaticaans Concilie gepromoveerd op *Recherches sur le concept 'Christianitas' pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard* (1959).

¹⁷³De democratiseringsbeweging aan de universiteit met al haar gekozen raden en commissies vond hij maar een "teldemocratie" (Winkeler, "Theologische Faculteit", 118).

¹⁷⁴J. van Laarhoven, *Een kerkprovincie in concilie* (oratie), Nijmegen/Utrecht 1965, 10.

¹⁷⁵Simons/Winkeler, *Het Verraad der Clercken*, 274-275. Voor een bredere analyse van de verhouding tussen bisschoppen en intellectuelen (waaronder de in het volgende genoemde Nijmegenaren) tijdens het Pastoraal Concilie zie 274-

zal niet verbazen dat het Schillebeeckx was die (weer) met het schrijven van een 'fundamenteel document' werd belast – dat overigens vervolgens geen enkele rol zou spelen.¹⁷⁶

Toen de organisatie van het concilie eenmaal vorm had gekregen lag het voor de hand dat Nijmeegse theologen vooral een rol zouden spelen in de verschillende studiecmissies. Alleen Van Iersel in 1968-1969 en Van Leeuwen in 1970 woonden de vergaderingen bij als 'gewone afgevaardigde'.¹⁷⁷ Zo vinden wij Beemer in de studiecmissies 'Gezagsopvattingen en gezagsbeleving' en 'Huwelijk en gezin', Camps en emeritus Mulders in de studiecmissie over de missie, Haarsma in 'Hedendaagse geloofsbeleving', Van Leeuwen en Schoonenberg in de commissie over het religieuze leven en C. Halkes, Schreuder en A. Willems in de ambtscommissie. De koepel van de studiecmissies, de concilierraad, werd gedurende alle zittingen onder meer bemenst door Camps en Haarsma. Het is duidelijk dat de Nijmeegse leden van de verschillende commissies vooral vanwege hun specifieke deskundigheid benoemd waren. Er valt dan ook moeilijk uit te maken in hoeverre hun onderwijs en onderzoek en hun 'kerkelijke dienstverlening' elkaar in deze jaren beïnvloedden. Dat dit het geval was, lijkt wel zeker. In ieder geval vond Schillebeeckx het juist nodig om in een van de facultaire jaarverslagen te laten vermelden dat zijn publicaties over het kerkelijk ambt (en dat waren er in deze jaren heel wat), *niet* voortkwamen uit onderwijs en onderzoek, maar waren geschreven 'op verzoek van buitenaf'. De positie van Schillebeeckx in het geheel is overigens ook in andere opzichten vermeldenswaard: hij zat in geen enkele commissie of raad, was ook geen afgevaardigde, maar in 1969-1970 steeds aanwezig als 'genodigde' en, zo krijgt men uit de verslagen de indruk, bij tijd en wijle ook als *deus ex machina*.¹⁷⁸ Dat was misschien

305. Voor een inventarisatie van de Nijmeegse inbreng is voorts teruggegrepen op de uitgegeven verslagboeken.

¹⁷⁶ Schillebeeckx publiceerde het stuk toen maar zelf: "Pastoraal Concilie: óók theologisch beluisteren van de Nederlandse situatie. Op zoek naar een fundamenteel document", in *Kosmos en Oecumene* 1 (1967), 181-192.

¹⁷⁷ Beiden namens de Samenwerking Nederlandse Priesterreligieuzen. In 1970 was Van Iersel wel aanwezig, maar als genodigde.

¹⁷⁸ "Maar daar blijft voor mij een vraag liggen. Als pater Schillebeeckx die voor mij kan oplossen, zal ik hem zeer dankbaar zijn", aldus Alfrink (geciteerd in Simons/Winkeler, *Het Verraad der Clercken*, 292). Uit het hier aangehaalde onderzoek komt overigens naar voren dat Schillebeeckx een unicum was onder de katholieke intellectuelen, niet zozeer omdat hij zo invloedrijk was, maar

maar goed ook, want zijn ten behoeve van de vierde plenaire vergadering geschreven nota 'Kritische beschouwingen over het 'secularisatie'-begrip in verband met allerlei thema's van het pastoraal concilie' ging de afgevaardigden ruimschoots boven de pet.¹⁷⁹

Tenslotte willen wij niet nalaten te vermelden, in welke studiecmissies géén Nijmeegse theologen zitting hadden, omdat dat misschien ook iets aangeeft van de leerntes in de faculteit. Wij vinden hen niet in de commissies over ontwikkelingswerk, over de jeugd,¹⁸⁰ over vernieuwing van de geloofspraktijk, over verkondiging, en over de verhouding tussen joden en christenen. Heel opvallend mag de Nijmeegse afwezigheid wel genoemd worden in de oecumenische commissie.¹⁸¹

De Nijmeegse oecumenici van dat moment waren Van der Linde, Patrick A.J. van der Aalst AA (*1921), die in 1966 Remmers was opgevolgd voor oosterse theologie,¹⁸² en de hervormde dominee W. Aalders (*1909), die een jaar later Van de Pol was opgevolgd. Van der Linde en Aalders waren veeleer thuis in de 'officiële oecumene' dan in de radicale wending naar de *oikoumene* van de wereld die de staf van de Sint Willibrordvereniging op dat moment voorstond. Zij lijken het vooral als hun taak te hebben opgevat de studenten in te leiden in de problematiek van het hen opgedragen vakgebied. De eerste besteedde naast een inleiding in de oecumenische beweging aandacht aan de vergaderingen van de Wereldraad van Kerken en beproefde de contouren van een oecumenisch credo; Aalders doceerde aspecten van de protestantse theologie (19e eeuw, Kierkegaard, Bonhoeffer, Luther, Calvin). Ook Van der Aalst beperkte zich er hoofdzakelijk toe de studenten kennis te laten maken met de orthodoxie theologie.

omdat hij vrijwel niet participeerde in het netwerk van besturen, raden en commissies.

¹⁷⁹Ibid., 288-289.

¹⁸⁰J.A. van der Ven werd in 1976 benoemd voor katechietiek.

¹⁸¹De commissie werd wat de katholieke leden betreft geheel bemest door de – in die jaren tamelijk radicale – staf van de Sint Willibrord Vereniging (vgl. J. Jacobs, *Nieuwe visies op een oud visioen. Een portret van de Sint Willibrord Vereniging 1948-1998*, Nijmegen 1998, 156-159). Van de Pol komt in de geschiedenis van de SWV nauwelijks voor, maar Van der Linde was in deze jaren redacteur van *Kosmos en Oecumene*, en had dus heel goed commissielid kunnen zijn.

¹⁸²Remmers was in 1964 tevens hoogleraar in Munster geworden. In 1966 vertrok hij uit Nijmegen om zich geheel aan zijn Duitse leeropdracht te wijden.

7. Maatschappijkritische theologie (na 1970)

Aan het eind van de jaren zestig trokken maatschappijkritische stromingen in de westerse wereld alle aandacht naar zich toe. Spraakmakend waren de politieke theologie van J.-B. Metz, geconcretiseerd in het 'politiek avondgebed' van Dorothee Sölle, en in de Verenigde Staten de uit de radicale zwarte emancipatiebeweging voortgekomen theologie van de revolutie en zwarte theologie. In Zuid-Amerika ontwikkelde zich de bevrijdingstheologie, die ook in Nederland bijzondere aandacht trok vanwege de betrokkenheid van veel Nederlandse missionarissen.

In Nederland, en niet het minst in Nijmegen, kreeg de universitaire democratiseringsbeweging van eind jaren zestig al spoedig een zelfde en snel radicaliserende maatschappijkritische inslag,¹⁸³ die ook aan de Nijmeegse theologen niet voorbij ging. Dit had niet alleen consequenties voor het onderwijs, maar ook voor het onderzoek. De studenten eisten maatschappelijk relevant projectonderwijs en kregen dat ook. Onderwijskundig echter was projectonderwijs een dermate arbeidsintensieve aangelegenheid, dat de docenten weinig anders konden doen dan hun onderzoekstijd en -thema's in de voorbereiding van de projecten te steken.

Zo stelden de meeste hoofdvakdocenten thema's aan de orde als ideologie en utopie, burgerlijke moraal, vooronderstellingen van het kapitalisme, emancipatie en verlossing, of de verhouding tussen religie en macht. Zelfs in de patrologie, een vak dat in de voorgaande decennia onder Monaldus Goemans OFM (1906-1978) nauwelijks van enige trendgevoeligheid bleek had gegeven, stelde zijn in 1969 aangetreden opvolger A.J.M. Davids (*1937) het onderwerp 'orthodoxie en ketterij' aan de orde. De vakgroep moraaltheologie was in 1972 de eerste met een onderzoeksthema voor de hele vakgroep, getiteld 'de vermenging van christelijke tradities met de burgerlijke moraal'.¹⁸⁴

De maatschappijkritische oriëntatie van althans een deel van de faculteit werd zelfs geïnstitutionaliseerd in de nieuwe leerstoel 'theologie van het maatschappelijk handelen' in 1972, bekleed door de protestant

¹⁸³Zie J. Janssen en P. Voestermans, *Studenten in beweging. Politiek, universiteit en student*, Nijmegen/Baarn 1984, 167-203.

¹⁸⁴Vgl. het aan dit programma gewijde themanummer van het *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), nr. 4: "Theologisch woord bij de daad. Naar een nabergerlijke ethiek."

A.Th. van Leeuwen (1918-1993). De maatschappijkritische inslag van diens 'economische theologie' – de economie is een nieuwe religie, namelijk de aanbedding van de vrije markt-economie – resulteerde in bekende studies als *Kritiek van de hemel* (1972), *Kritiek van de aarde* (1972) en het omvangrijke *De nacht van het kapitaal* (1984).¹⁸⁵ Met name hij vervulde naar eigen zeggen als 'structureel-atheïst' een dwarsliggersrol binnen de burgerlijke theologiebeoefening, maar dat had men van tevoren geweten: "slechts een onwetende had kunnen verwachten dat een protestants theoloog, die door de godsdienstwetenschap en de islamologie, door Karl Barth en de wereldzending is heengegaan, in de Indonesische revolutie Marx heeft ontmoet, aan 'Kerk en Wereld' zich heeft ingezet voor de futurologie en voor de riskante ontmoeting met het communisme, van secularisatiethologie via politieke revolutie-theologie naar economische theologie is geëvolueerd, aan deze Katholieke Universiteit tot rust was gekomen."¹⁸⁶

De docenten slaagden er niet allen in dezelfde mate in, deze maatschappijkritische invalshoek blijvend in zich op te nemen. Het waren vooral Schillebeeckx en Beemer voor wie ideologiekritiek een onderdeel bleef van hun theologiseren.¹⁸⁷ Schoonenberg daarentegen bleef onverstoort christologie, eschatologie, triniteitstheologie en later pneumatologie geven, daarbij voortbouwend op zijn voortdurende belangstelling voor de verhouding God en wereld.¹⁸⁸ De kerkhistoricus Van Laarhoven lijkt zelfs enig tegenwicht te hebben willen bieden in deze nogal ideologisch bevlogen periode met collegeonderwerpen als 'tolerantie' en 'godsdienstvrijheid'.

De westerse maatschappijkritiek had ook aandacht voor de Derde Wereldlanden, en raakte daarmee aan de linkse stromingen die in de betreffende landen zelf op de voorgrond traden, met name in Latijns Amerika. Deze kregen kerkelijk vorm in de basisgroepen, theologisch in de bevrijdingstheologie. De bevrijdingstheologie leefde niet alleen onder

¹⁸⁵Ondertitel: *Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*; omvang ruim 800 pagina's.

¹⁸⁶A.Th. van Leeuwen, *Over de doodsgrens. Het schisma van de koude oorlog, afscheidsrede*, Nijmegen 1985, 24.

¹⁸⁷Vgl. beider afscheidsredes: Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan*, 5-6; Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen god*, Nijmegen 1992.

¹⁸⁸Begin jaren zeventig hield hij zich bezig met de Process Theology.

studenten en docenten,¹⁸⁹ maar kwam de faculteit ook binnen via de deelnemers aan de bijscholingscursussen voor missionarissen – een soort missiologische parallel van de pastoraaltheologie, waar de missiologen begin jaren zeventig mee startten.¹⁹⁰ Nu was Zuid-Amerika een katholiek continent, hetgeen een hele andere situatie was dan bijvoorbeeld die in Azië, waar Camps zich mee bezig hield, of Afrika. De aansluiting van de bevrijdingstheologie op de westerse maatschappijkritisch theologie was dan ook gemakkelijker te leggen, en zou na verloop van jaren onder één noemer worden gebracht als ‘contextuele theologie’. Dat dit toch niet samenviel met de missiologische dialoog die de betrokken hoogleraar voor ogen stond liet deze merken in zijn afscheidsrede: de Aziatische ontwikkelingen, aldus Camps, hebben “mij de mogelijkheid gegeven missioloog te blijven en niet te vervallen tot een vergelijkende contextuele theoloog, hoewel men die laatste uitdrukking ook goed zou kunnen verstaan.”¹⁹¹

De jongste loot aan de boom der emancipatorische theologieën was de feministische theologie, in het voetspoor van de ‘tweede feministische golf’ opgebouwd door C.J.M. Halkes (*1920), die toentertijd supervisor was bij de pastoraaltheologie. In tegenstelling tot de maatschappijkritische theologie en de bevrijdingstheologie kon Halkes niet of nauwelijks beschikken over enig voorwerk van een breder in Nederland of Europa aanwezige feministische theologie, integendeel: zij was één van de eersten die deze benadering halverwege de jaren zeventig onder de aandacht bracht.¹⁹² In 1975 startte zij op verzoek van studenten een eerste project feministische theologie.¹⁹³ Het project

¹⁸⁹Naast de medewerker voor Latijns Amerika, Rogier G.W.J. van Rossum SSCC, en na hem J.P. Van Nieuwenhove WP, doceerde J. van Engelen, studiesecretaris van de Nederlandse Missieraad, “missionaire methodiek en planning”; Van Engelen was voordien missionaris in Zuid-Amerika geweest en sterk door de bevrijdingstheologie beïnvloed, vgl. diens *Langs een andere weg. Zoektocht naar een empirische missiologie van het Rijk Gods*, Nijmegen 1996.

¹⁹⁰Van Engelen, *Langs een andere weg*, 136-183.

¹⁹¹Camps, *Het derde oog*, 21.

¹⁹²Vgl. A. van Heijst, “Catharina Halkes – een biografische schets”, in J. Jäger-Sommer (red.), *God opnieuw gedacht. Verantwoordelijkheid voor de schepping in feministisch perspectief*, Baarn 1995, 13-31.

¹⁹³Hierbij waren blijkens het universitaire jaarverslag ook Beemer betrokken en Van Laarhoven, die aandacht besteedde aan “vrouw en kerk” in de 12e-13e eeuw.

'feminisme en christendom' startte in 1977; in 1983 werd Halkes de eerste hoogleraar 'feminisme en christendom'.

De Nijmeegse theologie, zo kan samenvattend worden gesteld, werd in de jaren zeventig voor een belangrijk deel bepaald door verschillende emancipatorische theologieën die elkaar,¹⁹⁴ maar ook de minder betrokken theologen blijvend beïnvloedden in een bijzondere aandacht voor de positie van armen en onderdrukten in de samenleving.¹⁹⁵

Terwijl met name de dogmatiek, de moraaltheologie en de missiologie door de emancipatietheologieën werden beïnvloed, trokken in de pastoraaltheologie vooral de problemen de aandacht binnen de kerk en de Nederlandse kerkprovincie, waar sinds de afloop van het Pastoraal Concilie en de benoeming van de bisschoppen A. Simonis (1970, Rotterdam) en J. Gijzen (1972, Roermond) de polarisatie hoogtij vierde. Haarsma had in zijn onderwijs en onderzoek het accent weliswaar verschoven van het kerkelijk ambt naar de kerk en het kerkelijk leven als zodanig, maar moest zich vervolgens wel het verwijt van ecclesiocentrisme van collega's en studenten laten welgevalen.¹⁹⁶ Zowel het vak als de beroepsperspectieven (en dus de belangstelling) van zijn studenten brachten deze aandacht echter min of meer noodzakelijk met zich mee. Haarsma was overigens niet de enige die zich met kerk en kerkstructuren bezighield. Ook Berger liet zich bij tijd en wijle zeer geëngageerd uit over de problemen in de Nederlandse kerk. "De boosheid onder de katholieken in Nederland is boosheid over godsdienstige investeringen, waaraan de ziel tekort is gekomen; en wel zó tekort gekomen, dat zij het ervaren alsof zij hun ziel verkocht hebben aan een demonische God", zo luidde zijn analyse bij de diesviering van 1976.¹⁹⁷ De ecclesiologie vormde ook het hoofdthema in de colleges en het onderzoek van Bonifacius A.A. Willems OP (*1926), die in 1970

¹⁹⁴De meest omvattende en geslaagde Nijmeegse poging om deze verschillende theologieën binnen één kader te brengen is ongetwijfeld de dissertatie van Schillebeeckx' leerling E. Borgman, *Sporen van de bevrijdende God. Universitaire theologie in aansluiting op Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie*, Kampen 1990.

¹⁹⁵De afscheidsredes van verschillende toen functionerende hoogleraren getuigen hiervan, m.n. die van Schillebeeckx (*Theologisch geloofsverstaan*, 1985), Haarsma (*Pastoraat in de stad van de mens*, 1985), Camps (*Het derde oog*, 1990), Beemer (*Het geboorterecht van de berooiden*, 1992).

¹⁹⁶Van der Ven, "Wat is pastoraaltheologie?", 23.

¹⁹⁷W. Berger, *De ziel verkocht en teruggewonnen*, Nijmegen 1976, 16.

Van Leeuwen opvolgde voor de fundamentele theologie. Willems was een voorstander van een nauwe betrokkenheid op elkaar van kerk en geloof enerzijds en ervaring anderzijds, hetgeen hem zeer relativerend deed denken over de kerk als instituut.¹⁹⁸ Betrokkenheid op de ervaring: dat betekende ook dat hij naar eigen zeggen “meer een schrijver van artikelen voor De Bazuin en van boekjes voor een groot publiek dan auteur van dikke, geleerde werken” was.¹⁹⁹

Het oprechte streven de kerkelijke problemen breder te trekken dan alleen het ambt werden door de praktijk flink tegengewerkt. De betrokkenheid van de pastoraaltheologen met de ambtsdragers was per traditie nu eenmaal groot. “Het lijkt wel of de spanningen waaronder de pastores gebukt gaan, zijn overgeslagen op mijzelf. De machteloosheid waarin zij verkeren maakt zich van jezelf meester en doet je twijfelen aan de mogelijkheid hen werkelijk te helpen”, aldus Haarsma in deze tijd.²⁰⁰ Maar ook Berger ging zich in deze jaren steeds meer bezig houden met de ‘gewone’ pastores,²⁰¹ en Willems besteedde een groot deel van zijn colleges aan de ambtsproblematiek.

De oorspronkelijk methodische invalshoek van de pastoraaltheologie – theologische verwerking van sociaal-wetenschappelijke gegevens – maakte de beoefening van het vak niet aantrekkelijker. De betreffende onderzoeken leverden hoofdzakelijk sombere cijfers over ontkerkelijking en secularisering. Dit riep bij Haarsma aanvankelijk alleen kritische vragen op: de diepgang van het geloven, of een mogelijk meer geseculariseerde vorm ervan, werden door deze onderzoeken niet ‘gemeten’.²⁰² Langzaam groeide de behoefte aan eigen empirisch onderzoek, die een eerste vorm kreeg in het project ‘vacantie en zinervaring’ (1972-1980). Daarmee werden de aanzetten gegeven voor een ‘empirische theologie’, die echter vooral zouden

¹⁹⁸ A. Willems, interview in *De Bazuin*, 21 maart 1986, vgl. zijn *Terug naar de ervaring. Geloof tussen vrijheid en bevrijding*, Baarn 1980.

¹⁹⁹ Interview, 2.

²⁰⁰ Geciteerd door Van der Ven, “Wat is pastoraaltheologie?”, 22.

²⁰¹ Vgl. de gebundelde artikelen uit deze periode in: W. Berger, *Zielzorger vandaag. Rustpunt en steen des aanstoots*, 's-Gravenhage 1983.

²⁰² F. Haarsma, “Zinvraag en Godsvraag”, in *Zinervaring in de hedendaagse cultuur*, Baarn 1982, 96-101.

worden uitgewerkt door J.A. van der Ven (*1940), sinds 1976 hoogleraar katechetiek en in 1984 Haarsma's opvolger.²⁰³

8. Besluit

Tussen 1970 en 1986 namen maar liefst veertien hoogleraren afscheid, onder wie alle hoogleraren die de Nijmeegse theologie van na de oorlog hadden 'gemaakt'. Daling van het studentenaantal en bezuinigingen aan de universiteit maakten, dat een aantal van hen niet werden opgevolgd. De anderen werden opgevolgd door – meest nu nog zittende – hoogleraren. De rij werd in 1970 geopend door Schoonenberg, die na een langdurige benoemingsaffaire, waarbij aanvankelijk A. Houtepen was voorgedragen,²⁰⁴ in 1980 werd opgevolgd door H.J. Häring. Bouman trad af in 1974 en werd in 1976 opgevolgd door A.H.M. Scheer, Huizing in 1977 door K.W. Walf. Grossouw nam afscheid in 1977, waardoor Van Iersel als nieuw-testamenticus alleen overbleef. Van Leeuwen trad in 1978 af om opgevolgd te worden door Willems. Van der Ploeg hield zijn afscheidsrede in 1979, waardoor ook Nelis de enige oudtestamenticus werd; deze overleed plotseling in 1984, waarna W.A.M. Beuken SJ werd benoemd. Van der Linde werd in 1981 niet opgevolgd, Cornélis wel, door zijn medewerker W. Dupré. Haarsma werd in 1984 opgevolgd door Van der Ven, die als hoogleraar katechetiek geen opvolger kreeg. In 1984 nam Berger afscheid, in 1985 vertrokken Schillebeeckx en A. van Leeuwen zonder in hun functie te worden opgevolgd; hetzelfde gold een jaar later voor Willems. Daarmee wordt het tijd afsluitend terug te blikken op ruim vijftig jaar theologiebeoefening in Nijmegen.

Al uit de indeling van deze bijdrage blijkt dat in de geschiedenis van de Nijmeegse theologiebeoefening een aantal periodes kunnen worden onderscheiden. In de eerste ruim twintig jaar van haar bestaan is aan de faculteit 'veilige' theologie gedoceerd, soms van goede, maar vaak ook van zeer matige kwaliteit. Het was theologie die zich liet leiden door de vanuit Rome opgelegde beperkingen en die gestempeld was door neothomistische theologie en filosofie en door casuïstische moraal en kerkrecht. Niettemin stak Nijmegen in wetenschappelijk opzicht af bij de gemiddelde seminarieopleiding, dankzij de dominicaans-neothomistische traditie in het algemeen en Kreling in het bijzonder. Dat was precies waar

²⁰³J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1990.

²⁰⁴Winkeler, "Theologische Faculteit", 126.

men naar streefde: een universitaire studie te bieden, en geen veredeld groot-seminarie. De conclusie moet dan luidde, dat Nijmegen daar inderdaad in slaagde, maar wel op het nippertje. Ter verontschuldiging moet echter worden aangevoerd, dat de organisatorische omstandigheden er ook niet bepaald naar waren om Nijmegen tot een gerespecteerde faculteit te doen uitgroeien.²⁰⁵

Dat vervolgens tussen 1945 en 1958 een nieuwe fase in de Nijmeegse theologie valt waar te nemen, is tegelijk waar en niet waar. De naoorlogse periode werd niet opvallend gekenmerkt door een vernieuwing van de theologie. Kreling en Van Welie waren nog in functie en hielden – de een uit overtuiging, de ander uit onvermogen – vast aan hun traditionele benadering. De moraaltheologie ging er met Schellekens ongetwijfeld qua niveau op vooruit – hetgeen ook niet moeilijk was – maar bleef thomistisch georiënteerd. Het is vooral het gegeven, dat er onderhuids merkbaar het een en ander broeide, dat deze periode afzonderlijke aandacht waard maakt. De nieuwe theologie, de ontwikkelingen rond moraal en geestelijke gezondheid: ze waren er officieel niet,²⁰⁶ maar onder de oppervlakte volop aanwezig.

Dat een volgende fase in de Nijmeegse theologiebeoefening wordt ingeluid door de komst van Schillebeeckx is niet overdreven gesteld. Hij was het die als eerste ronduit voor de nieuwe theologie uit durfde komen, die de Nijmeegse bakens verzette, die de hermeneutiek in de theologie binnenbracht, en die binnen enkele jaren de faculteit de internationale status gaf waar elke universitaire instelling naar streeft, en die treffend geïllustreerd wordt door de belangrijke Nijmeegse inbreng in die jaren in de redactie van het pas opgerichte en meteen gerenommeerde *Concilium*.

Het jaar 1964 luidde onmiskenbaar wederom een nieuwe periode in. Hoewel drie min of meer los van elkaar staande ontwikkelingen leidden tot een expansie van de faculteit: de kandidaatsopleiding, de pastoraaltheologie en korte tijd later de opheffing van de groot-seminaries, hadden zij alle drie samen één effect: een verschuiving van de theologiebeoefening naar de concrete Nederlandse kerk toe. Weliswaar had de faculteit nooit los gestaan van de kerk, maar was altijd wel wat verweesd geweest, want nooit volluit

²⁰⁵Vgl. Winkeler, "Theologische faculteit", 94-107.

²⁰⁶De kruistocht van Tromp leverde verschillende veroordelingen en berispingen op, maar uitgerekend niet in Nijmegen.

door het episcopaat gesteund.²⁰⁷ Omdat de faculteit er steeds naar gestreefd had, zich als wetenschappelijke instelling te onderscheiden van de priesteropleidingen, hielden de hoogleraren zich weinig bezig met concrete problemen in het pastorale veld. Om Haarsma te parafaseren: de faculteit had het altijd meer gezocht in de leer van de kerk dan in het geloof van haar leden. Deze situatie wijzigde in de tweede helft van de jaren zestig radicaal, enerzijds doordat de concrete pastorale problemen door de invoering en ontwikkeling van het vak pastoraaltheologie werden uitgetild boven de discussies in katholieke opiniebladen en de sociografische rapporten van het KASKI, en zo ook voor een universiteit *salonfähig* werden, en anderzijds doordat de faculteit geconfronteerd werd met studenten, die feitelijk na hun studie in de pastoraal terechtwamen, en aan wie een adequate opleiding moest worden geboden. Niettemin streefde de faculteit er ook toen uitdrukkelijk naar een instelling van wetenschapsbeoefening te blijven. Het was dit streven dat de faculteit eigenlijk al vanaf haar oprichting had gekenmerkt, maar met name de pastoraaltheologie ging dat niet steeds even gemakkelijk af.²⁰⁸

De laatste fase van de geschiedenis is getypeerd als de maatschappijkritisch fase. De universitaire democratiseringsbeweging en de verschillende emancipatorische theologieën hebben in de jaren zeventig een zwaar stempel gedrukt op onderwijs en onderzoek, en voor zover valt te zien hebben zij hun invloed tot op heden niet verloren, al is het radicale er over het algemeen wel van af. Zo werd de hermeneutische theologie gaandeweg verder ontwikkeld tot een contextuele theologie. De ontwikkelingen van de laatste twintig à vijftien jaar, en grotendeels gedragen door de huidige staf, hebben wij niet meer in dit overzicht willen betrekken.

Summary

In this article, *From neothomism to hermeneutics*, the author gives some outlines of the theological practice at the Faculty of Theology of the

²⁰⁷ Winkeler, "Theologische faculteit", *passim*.

²⁰⁸ F. Haarsma e.a., "Pastorale opleiding, pastorale praktijk, kerkelijk beleid. Tien jaar opleiding pastoraaltheologie in Nijmegen", in *Praktische Theologie* 1 (1974), 26-27.

Catholic University at Nijmegen, the Netherlands, between 1923, the year the University and the Faculty were founded, and circa 1980.

In the first period, until the end of World War II, a 'safe' neothomistic theology and casuistic morals and canon law were taught, sometimes of good, but often of mediocre quality. One was feared to be called modernistic, although (or: that's why) there never was a trace of modernism in Dutch theology. Nevertheless Nijmegen theology was scientifically spoken better than that on the average Dutch seminary, thanks to the Dominican style of neothomism, especially that of G.P. Kreling OP. And that was what was aimed for: to offer a study on university level, and not a refined seminary. Nijmegen succeeded therein in spite of the fact that the faculty seldom got full episcopal support.

The years 1945-1958 were years of transition. Pre-war professors stuck to a traditional theology that kept its neothomistic orientation. But a subdued influence of the *nouvelle théologie* in dogmatics and the mental health movement in morals were already noticeable.

A next stage in Nijmegen theology (1958-1964) unmistakably started with the appointment of E. Schillebeeckx OP. He was the first who worked from the *nouvelle théologie*, renewed the Nijmegen theology and gave the faculty its internationally recognised status that was aimed for.

The year 1964 marked a new period again. There were three important developments: the Faculty got permission to open the study for a first degree, which had not been allowed by the bishops until then out of fear for competition with their seminaries. Secondly the Faculty started a study in pastoral theology in that same year. In the third place in 1966-1967 all Dutch seminaries were closed, as result of which the number of students rose dramatically, leading to an expansion of the staff (with famous scholars like P. Schoonenberg SJ and P. Huizing SJ).

The last stage is characterised by the influence of the roaring early-seventies, with their social criticism and with the rising of critical theologies like liberation theology and feminist theology. Although their influence is less radical than in the seventies, it is there to stay, as can be seen in the development of hermeneutic to contextual theology.

AQUINAS AS AUTHORITY?

Impressions of the 2000 Conference, organised by the Thomas Instituut te Utrecht

Tjeerd Jansen SJ

The afternoon of Thursday, 14 December, saw the opening of the second international conference organised by the Thomas Instituut of the Catholic Theological University (KTU) and the Tilburg Faculty of Theology.¹ The 52 participants, coming from ten countries, gathered at the conference-centre *De Queeste* in the woodland-area of Leusden, near Utrecht. At the bar, in the lounge and during dinner, a good atmosphere was quickly established, characterised by typically Dutch cosiness – ‘gezelligheid’. This helped the participants to work together in a friendly and inspiring manner, during the various plenary meetings and the sessions of the working-groups.²

The central theme of the conference was inspired by the suspicion commonly expressed toward the role of authority in the study of theology. In classical theology tradition – and this is especially true for Catholic theologians – had always played an important role. Apart from the authority attributed to the *Magisterium* of the Church, theology developed in a critical dialogue with the Fathers and the important medieval theologians and classical philosophers. Since the Enlightenment – and certainly in the last century since 1960 – this key role played by tradition has been criticised. Not entirely without reason,

¹ The first conference was held from December 13-15, 1995; see: Henk J. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Leuven 1996.

² For details see: P. van Geest, H. Goris and C. Leget (eds.), *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000* [Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. New Series vol. VII], Leuven 2001.

the recourse on tradition was deemed to be irrelevant or even reactionary. Contemporary philosophers as Hans-Georg Gadamer and Alisdair MacIntyre, however, have reiterated the importance of tradition in hermeneutics and in philosophy.

'Thomism' is a typical example of the relevance of tradition, both in philosophy and theology. It is neither a homogeneous nor a continuous tradition. Ambiguous as it is, it covers a rich variety of positions, that all claim to be inspired by the thought of Saint Thomas Aquinas. During the conference, the multifaceted role of 'the tradition of Aquinas' was explored from both historical and systematic viewpoints: in what way have theologians and philosophers interpreted Aquinas and (re-)constructed his thought? What aims did they have in mind and how does an appeal to Aquinas function in their attempts to reach their aims? To what extent has their adoption of ideas and approaches of Aquinas been successful or unsuccessful in answering new questions and in meeting the problems of their times? And what can we learn from these divergent forms of 'Thomism'? In short: what perspectives are opened up by these different ways of thinking *ad mentem Thomae* and what problems do they reveal?

Thursday, December 14

After the welcome-address by Herwi Rikhof (Utrecht), Fergus Kerr (Oxford) gave an introduction to the current debate on Aquinas in the Anglo-Saxon world and the conflicting interpretations of his thought.

In Oxford the discussion on Thomas is focused on his *quinque viae*, his metaphysics of the transubstantiation and his texts on natural law. The reason for this probably lies in the predominantly Anglican, philosophical and linguistic traditions of Oxford. Medieval scholars read Thomas in his historical context, and are often puzzled with regard to his role and significance. Stereotypes abound. Many philosophers today share the opinion that Thomas' thought is no longer relevant. De Lubac interprets him as a transitional figure. Much of the theological debate concentrates on the question of the one God, as it is formulated in the *Summa Theologiae*, since few other works are read. With regard to this matter, Thomas is often criticised, because many are of the opinion that he separates the question of *De Deo uno* too much from the question of the Trinity.

However, it is possible (and probably more correct), to read Thomas in a different manner. It would seem to be more fruitful to avoid a one-sidedly philosophical interpretation of Aquinas' work. His *Summa*, for example can hardly be read, without considering his commentaries on Scripture. As for his philosophical thought: the importance of his reception of the thought of Aristotle is often exaggerated. Aquinas' reception of the neo-platonic tradition is certainly relevant as well. Recent work does justice to new insights in the theology of Aquinas. In an article in *Modern Theology*, for example, Anna N. Williams interprets Aquinas as a mystical theologian, examining the *Summa* (especially the *Secunda Pars*) for preconditions for the *visio beata*.³

Following this introduction, Herwi Rikhof concluded the afternoon-session with an exposition on Aquinas' authority in contemporary theology of the Trinity. The theology of the Trinity enjoys a renaissance, including a return to the sources. In this renaissance, the influence of Aquinas is often interpreted as a negative one. Typical is Corbin's treatment of Thomas in his book on the Trinity.⁴ Rikhof is inclined to follow Corbin's thought on the procession of the Spirit, but thinks that his interpretation of Aquinas is hostile and unjustified. In criticism of Corbin's reading of Thomas' theology of God as a simple unity as opposed to every plurality, Rikhof would stress the negative-theological aspects of Thomas' thought. Such an interpretation of Thomas would coincide neatly with Corbin's own convictions. Corbin's perception seems to be clouded by his preoccupation. He is interested in a clearly economical Trinity, and does not find this in Thomas, forgetting that what we now call economical is self-evidently implied in Thomas' theology. This self-evidence is a reason for the actuality of Thomas' thought, rather than an argument for irrelevance.

In keeping with the tradition of this conference, the evening-sessions were devoted to a cultural approach on the subject. The first evening B. de Klerck from the Open University in the Netherlands gave an interesting and inspiring lecture with slides entitled "Aquinas-reception in late Medieval Italian Painting". There is little reception of Thomas in Medieval painting. Important exceptions are the murals in the "Spanish Chapel" of the Santa Maria Novella in Florence. Andrea di Bonaiuto,

³ Anna N. Williams, "Mystical theology redux: The pattern of Aquinas's *Summa Theologiae*", in *Modern Theology* 12 (1997), 53-74.

⁴ Michel Corbin, *La Trinité ou l'excès de Dieu*, Paris 1997.

called da Firenze (d. 1377), painted these frescos around 1355.⁵ The paintings are a demonstration of the late medieval synthesis of the relation between Christ and the world, which coincides with Christianity. In this chapel for the chapter of the Florentine Dominicans, the role of this new Order in the relation between the world and its Saviour is clear and prominent. Saint Thomas is one of the – then three – canonised Dominican saints, depicted in the murals. Interestingly one of the murals illustrates a medieval interpretation of the relation between the *Magisterium* and theologians, which may astonish us today: Mary stands beneath the cross with the crucified Jesus. She presents two persons to Him, a cardinal and a theologian, the latter clearly being Thomas. Mary, of course, represents the Church. It is through her that the other two enjoy their relation with Christ. Moreover, the cardinal and theologian are not placed in any order of predominance or importance. It is the cardinal's responsibility to rule, as it is the theologian's to teach. Any subordination of the theologian as the one that has to explain and expound the doctrine established by the *Magisterium* is not visible here.

Friday, December 15

After Thursday's introductory programme, this second day of the conference focused on the history of Thomism. The morning-session saw three lectures; one by Karl-Heinz Zur Mühlen (Bonn) on "The critical reception of Aquinas' thought in the theology of M. Luther", the second by Paul van Geest (Utrecht) on "Thomas Aquinas and Gabriel Biel", and the last by Harm Goris (Utrecht), entitled "Thomism in 15th-century Germany".

According to Zur Mühlen, Luther hardly knows Thomas, and ignores him as a direct opponent. A study by John L. Farthing⁶ demonstrates that Gabriel Biel's *Collectorium* - which renders Aquinas' thought relatively faithfully and was studied by Luther - taught him Thomas' general position. It seems probable that Luther read certain *opuscula* and biblical commentaries first hand. In Luther's early work,

⁵ For a depiction and description of the main mural, see: Peter Schmidt, *In de handen van mensen. 2000 jaar Christus in kunst en cultuur*, Leuven/Kampen 2000, 170-171.

⁶ John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: interpretations of St. Thomas Aquinas in German nominalism on the eve of the Reformation*, Durham 1988.

no references to Thomas are made. This changes during his discussion with Cajetan, and in his later work in which he criticises Scholasticism and refers to positions held by Thomas, without mentioning him directly. There seem to be three areas of discussion in Luther's theology that might be relevant in relation to Aquinas. The first is Luther's insistence on the just Christ as the sole basis for the justification of the sinner and his criticism of the Ockhamist insistence on the importance of good works. Thomas has a theology of grace, with which Luther cannot find fault. He does criticise, however, the elements of Aristotelian thought in Aquinas' theology of grace. A second question regards the distinction Thomas makes by not recognising certainty of salvation in the sense of certainty of grace, but rather of "certainty of hope" which is theocentric and not directed towards any individual certainty of salvation. Could this "certainty of hope" be similar to what for Luther is certainty of salvation? It seems that Luther's direction of thought is the opposite of Thomas's. A third field of enquiry might be Luther's "*simul justus et peccator*" as the relational positioning of man before God as opposed to anthropology on the basis of a theological ontology of substance.

Paul van Geest sketches how Biel, though a representative of the *via moderna*, does study Aquinas thoroughly, albeit in the footsteps of Ockham. Until 1988 – when John Farthing published his book – no comprehensive study had been made of Biel's reception of Thomas. Farthing showed an important relation between Biel's dogmatic theology and Aquinas. Van Geest examines if this also goes for Biel's spiritual theology, which was shaped by the *devotio moderna*. In his commentary on the Lord's Prayer, Biel discusses two topics that are of special relevance to the *devotio moderna*. When writing about the *correctio fraterna*, Biel seems to have found inspiration in Aquinas' work, although he does not quote him directly. Direct reference to Thomas is made in Biel's discussion of inner prayer. He agrees with Thomas, that prayer is a form of *ratio*, but differs in his description of the role of affection in prayer. Often Aquinas is quoted, when he in turn quotes Augustine. On the whole, Aquinas is only prominently present in small pieces of text. It is striking, however, that he is referred to with regard to these two topics, dear to the *devotio moderna*.

Harm Goris points out in his lecture, that the reception of Thomas in the 15th century is not the richest field of enquiry. An exception is the situation at the university of Cologne. Although not a Dominican university, Thomas was avidly studied there. Those who are

proud of the Thomas Instituut in Utrecht, may appreciate the fact that 25% of the students in Cologne came from the diocese of Utrecht! The university was organised in *bursae*, colleges that constituted the *alma mater* to the students. In 1450 there were four such *bursae*, two in the Thomist-tradition and two in the Albertist tradition. Differences in the treatment of the various subjects can be distinguished along these lines. With regard to logic, for example, the Albertists were more speculative as opposed to the more practical Thomists. On the whole the Albertists were more characterised by neo-platonic thought. University-life for the more moderate and diplomatic Thomists was decidedly less troublesome. The Cologne Thomas-scholars mainly produced commentaries on Aristotle and on works of Thomas himself. The first important commentary of this school is on Thomas' *Summa Theologiae*, written by Henry of Gorkum, the founder of the major Thomistic *bursa*. The renewed study of academic life in Cologne shows the relationship between the Thomists and the humanists to be much less antagonistic than previously thought.

John Inglis (Dayton) opened the plenary session in the afternoon with a lecture on the reception in the 19th century of the concept of free choice in Aquinas. His research focused on Albert Stöckl, who wrote a history of medieval thought.⁷ The main question regards the matter of negative or positive choice. Two problems can be identified in Stöckl's approach. The first concerns his choice of texts. On the basis of *STh I-II q. 10 a. 4* Stöckl concludes, "single things do not necessitate". But the subject matter Thomas discusses here, is not the same as Stöckl addresses in his argument, since Thomas is concerned here with final causality rather than with efficient causality. The second problem in Stöckl's approach to Aquinas is that he reads his texts only in so far as he deems them to be relevant in discussion with German idealism and Anglo-Saxon empiricism. Thomas' discussion of the free will is not isolated from matters of contemporary concern. His argumentation in *STh I q. 83* bears witness to the position his Dominican Order took in the polemics with the Cathars, who denied the existence of a free will.

Later in the afternoon four papers were presented in two parallel sessions. In one session – moderated by Harm Goris – Peter van Veldhuisen

⁷ Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., Mainz 1864-66.

(Tiel) presented a paper on “Transcendental notions of reality: Javelli (c. 1470-c. 1538) on transcendentia” and Dmitry Shmonin (St. Petersburg) described the reception of Aquinas and Suarez in Russia and the role played by the Jesuit-educated (Catholic and Orthodox) clergy in this reception.

In the other session – moderated by Carlo Leget (Utrecht) – Mishtooni Bose (Southampton) presented a paper entitled “My maistir: Aquinas in fifteenth-century England” and Henk Schoot (Utrecht) described the early Thomist reception of Aquinas’ Christology by Henry of Gorkum and John Capreolus.

In the evening a lecture and concert were given under the title “Reception of Aquinas in the music of Olivier Messiaen” in the Nicolai Church in Utrecht. The French composer Olivier Messiaen (1908-1992), whose strong faith in the resurrection was the main inspiration for his music, avidly studied the works of Thomas Aquinas. The participants of the conference heard five parts from the *Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité*, played by organist Hayo Boerema (Winterswijk). In his *Méditations* Messiaen demonstrates his theological interest by translating texts from Aquinas on the resurrection into music. Each part of the *Méditations* was introduced by Sander van Maas from the University of Amsterdam, who currently writes a dissertation on the theological background of Messiaen’s music. His introductions were a helpful guide to these fascinating but not always easily accessible compositions.

Saturday, December 16

The last day of the conference was devoted to current research on Aquinas. Otto-Hermann Pesch (München) opened the morning-session with a lecture on “Thomas Aquinas in contemporary theology”. Pesch relates how in contemporary theology the focus shifted towards the historical Thomas, away from the previous characteristics of Neoscholasticism. A first breakthrough was the work of Chenu. The development can be described in four steps: the discovery of a Christian philosophy (Chenu, Pieper), a new understanding of the theology of Aquinas (Grabmann e.a.), the reading of Aquinas’ work in its historical context and the attention awarded to Aquinas in ecumenical discussions (“Vätererbe”). Present research focuses on four topics: Thomas as “liberated” from Thomism, Aquinas’ understanding of faith,

anthropology and ethics. Three important subjects seem to be neglected: Christology, theology of the Trinity and the doctrine of sin. Various studies discuss matters that are not subject of explicit tractates, such as ecclesiology or Aquinas' relation with Judaism.

The rest of the morning was occupied by two rounds of parallel sessions, in which a total of eight papers were presented. In the first parallel session before the mid-morning break – a session moderated by Stijn Van den Bossche (Utrecht) – Emmanuel Tourpe (Louvain La Neuve) presented a paper entitled “Le mirage de l'être néothomiste: du Thomas historique au métathomisme spéculatif” and Mauricio Narváez (Louvain La Neuve) on “A. Hayen et A Millán Puelles: deux interprétations de la notion thomasiennne de l'être intentionnel”.

The other session – moderated by Paul van Geest – saw the papers presented by John R. Bowlin (Tulsa) on protestant Thomism in the twentieth century and David Liberto (Milwaukee), entitled “Person, being and receptivity: W. Norris Clarke's retrieval and completion of Thomas' thought”.

After the break, in a second session moderated by Stijn Van den Bossche, Julien Lambinet (Louvain La Neuve) presented a paper entitled “De l'être de la matière à la systematisation méthodologique de l'esse: J. Maréchal et G. Siewerth” and Michel Lambert (Louvain La Neuve) a paper on “La question de l'être du Christ dans le thomisme contemporain: le débat Diepen-Corvez”.

The session moderated by Paul van Geest saw papers presented by David Twetten (Milwaukee) entitled “To what attributes must a proof of God's existence conclude for Aquinas?” and Tadeusz Bartos O.P. (Warsaw) “On the necessity of avoiding hypostases in the interpretation of Thomas Aquinas' philosophical terminology”.

After lunch Carlo Leget held a lecture on “Authority and plausibility: Aquinas on suicide”, inviting the participants to meditate on the relevance of Aquinas' theology for the contemporary debate. It would seem that in the current debate Thomas' position is highly problematic. Moreover, it needs to be asked whether Aquinas addresses the questions we pose. Leget is of the opinion that Aquinas' thought does have its use, but only if we are willing to approach it from his perspective. For Aquinas *justitia* is not a matter of law but of virtue and of finding the right equilibrium. Suicide can then be seen as a disturbance of the right

order of things. It demands receptivity to find a good balance in relation to the three "dimensions" that need to be recognised in finding the right equilibrium: the subject contemplating suicide, the people who constitute his or her social environment and God. When sight of these dimensions is lost, life is indeed on a dead-end road. It is crucial however to recognise, that suicide does not restore the lost balance.

Two parallel sessions provided room for the presentation of the last four papers. In the session moderated by Eric Luyten (Utrecht), Wayne Hankey (Halifax) presented a paper on "Authority in philosophy for Aquinas: hermeneutic and truth" and Antoon Vos (Utrecht) a paper on the intriguing question: "Can Aquinas possibly be an authority?".

In the session moderated by Henk Schoot, Graham McAleer (Dublin) discussed "Violence and politics: Gaston Fessard and the Jesuit Aquinas" and Brian Johnstone (Rome) presented a paper on Chenu, Boyle and Lafont as interpreters of the structure of the *Summa*.

A plenary discussion with the main speakers brought the conference to a conclusion. The speakers concluded that the many contributions were a stimulus for further research, soliciting from Otto-Herman Pesch the observation that he would have to study Aquinas anew. It was regretted that research by Italian or Spanish scholars had hardly been discussed.

The conference ended in the atmosphere of Dutch 'gezelligheid': drinks and dinner formed a worthy and pleasant final conclusion of this successful international meeting.

ANNUAL REPORT 2000

H.W.M. Rikhof, director

1. The Thomas Instituut as Interuniversity Institute

Since the beginning of 1990, scholars from various Dutch universities collaborate in the Thomas Instituut te Utrecht, which was of a rather informal nature until recently. By establishing an interuniversity institute, this informal background has been changed. After substantial consultation and negotiation, the boards of the Catholic University at Utrecht and the Tilburg Faculty of Theology gave their consent to the Thomas Instituut to obtain the status of an interuniversity institute by 7 March. This institute intends to be a forum with national and international recognition for research into the life and works of Thomas Aquinas and will also aim at extending the network and academic activities. The members of the institute are first of all scholars from the Catholic University at Utrecht and the Tilburg Faculty of Theology, but also scholars and researchers from other institutes may be invited to become a member on the basis of their academic experience and reputation.

So far, dr. Henk Schoot, former Secretary of Studies, dedicated a lot of his time to deal with the main responsibilities of the Thomas Instituut, among which organising and co-ordinating the research programme and publishing the Yearbook. The increase of duties connected with the establishment of a larger interuniversity institute, however, made it necessary to employ an official Secretary of Studies. Therefore, in August dr. Cristina Pumplun was appointed. Among other things she is responsible for organising seminars and congresses, editing the Yearbook, maintaining the web-site and research facilities, as well as for planning and co-ordinating the research conducted by the members of the institute.

2. Study and research at the Thomas Instituut

On 28 January a morning of study was organised on Thomas' approach to the Eucharist in the *Summa* and in the *Scriptum* respectively. Dr. Paul Bakker, who at the end of last year defended his thesis *La Raison et le Miracle. Les Doctrines eucharistiques (c. 1250- c. 1400)* at the Department of Theology of the Catholic University of Nijmegen, read a paper on Thomas' vision of the Eucharist within the perspective of the eucharistic discussion of the 13th and 14th centuries. The parallel paper was presented by Tjeerd Jansen sj.

On 24 March, prof. dr. Thomas Weinandy ofm cap, addressed the members of the Institute with a lecture on the recognition of Thomas in contemporary theology. Marc-Robin Hoogland cp gave a short response entitled "A passionate God?".

On 1 June, prof. dr. H.W.M. Rikhof, director of the Institute, was appointed rector of the Catholic Theological University of Utrecht for a period of three years. During this period his research time will be taken over by dr. A.M.G. Van den Bossche, who has been appointed as associate professor of Systematic Theology at the Catholic Theological University of Utrecht as of 1 September. Dr. Van den Bossche obtained his STD at the Catholic University Louvain (Belgium) in May with a thesis entitled *Presentie in differentie. Vier essays over de Godsontmoeting in een postmoderne context* (Presence in difference. Four essays on the encounter with God in a post-modern context).

Dr. C.J.W. Leget was appointed associate professor of Moral Theology at the Catholic Theological University of Utrecht by 1 September.

By 1 November dr. F.J.H. Vosman was appointed ordinary professor of Moral Theology at the Catholic Theological University of Utrecht. His research has again been attached to the Thomas Instituut.

In the beginning of the year Bryany Lee-Goddard started a research project on the *Capacitas Dei*. The assistant researchship of Eric Luijten came to its formal end on 1 August. He is acting Rector of Studies at the Ariensconvict in Utrecht – the education to the priesthood of the dioceses of Utrecht and Groningen – and hopes to finish his dissertation in the coming year.

3. The congress on “Aquinas as Authority?”

Emphasis in terms of in- and output was placed on preparing the congress under the title “Aquinas as Authority? Seven centuries of problems and perspectives”. From Thursday 14 December until Saturday 16 December, approximately fifty scholars from all over the world gathered for the second conference of the Thomas Instituut in Leusden, not far from Utrecht. Participants came from the United States, Russia, Poland, the United Kingdom, Canada, Italy, Germany, Belgium and the Netherlands.

Working in a friendly and inspiring atmosphere, lectures were given by prof. dr. Fergus Kerr op, prof. dr. Karl-Heinz Zur Mühlen, prof. dr. John Inglis, prof. dr. Otto Hermann Pesch, prof. dr. Herwi Rikhof, dr. Paul van Geest, dr. Harm Goris and dr. Carlo Leget.

Papers were presented by dr. Mishtooni Boose, dr. Henk Schoot, Peter van Veldhuijsen, dr. Dmitry Shmonin, dr. Emmanuel Tourpe, Mauricio Narváez, dr. John Bowlin, David Liberto, Julien Lambinet, dr. David Twetten, dr. Tadeausz Bartos op, dr. Wayne Hankey, dr. Antoon Vos, dr. Graham McAleer and dr. Brian Johnstone CSsR.

In addition to philosophical and theological contributions, on the first evening there was a lecture about the way Aquinas’ thinking has been depicted in the so called Spanish Chapel at Santa Maria Novella in Florence. During the second evening, participants visited the church of St. Nicholas in Utrecht to attend an organ recital and a lecture on the way in which texts of Aquinas have been transformed into music by the 20th century French composer Olivier Messiaen.

The proceedings of the congress are to be published in the autumn of 2001. For a more detailed report of the congress, see the article in this Yearbook by Tjeerd Jansen sj.

4. The Board of the Institute and the Foundation

There were neither changes in personnel on the Board, which convened on 25 January, 15 May and 2 October, nor on the Board of the Thomas Foundation, which convened on 4 April and 22 November. In addition to the activities mentioned earlier, concerning the interuniversity status of the Thomas Institute and the appointment of a new Secretary of Studies, the board of the Institute has started to define a multi-year policy on research and management. In connection with the establishment of an

interuniversity institute the board of the Thomas Foundation has transferred the administration to the bursar of the Catholic Theological University of Utrecht and will particularly concentrate on the financial support of the academic activities of the institute in the future.

5. Jaarboek Thomas Instituut

P.L. van Veldhuijsen has stepped down from the editorial board. The editorial board is grateful for his efforts and contribution during the past few years. Dr. Cristina Pumplun joined as Secretary to the editorial board.

6. Series of Publications

In the year under review another volume was published in the series of the institute. This concerns volume VI: Wilhelmus G.B.M. Valkenberg, *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 253 pp.

7. Translation Series

With strong support of the Thomas Foundation in the year under review, the second volume in the series of Dutch translations of the institute appeared. Carlo Leget published a translation with a short introduction and annotations of the Lord's Prayer and the Hail Mary. The book contains the Latin original of the texts as well as the translation (Meinema, Zoetermeer, 112pp.).

8. Members of the Thomas Instituut

31 December 2000

Catholic Theological University Utrecht
Staff

-Prof. dr. H.W.M. Rikhof
-Prof. dr. F.J.H. Vosman
-Prof. dr. J.B.M. Wissink
-Dr. A.M.G. Van den
Bossche
-Dr. C.J.W. Leget
-Dr. H.J.M. Schoot

Post-docs

-Dr. P. van Geest
-Dr. H.J.M.J. Goris

Candidates for a
Doctorate

-Drs. M.-R. Hoogland c.p.
-B. Lee-Goddard s.s.t.t.
-S. Gradl s.s.t.t.
-Drs. Tj. Jansen s.j.
-Drs. F.G.B. Luijten

Tilburg Theological Faculty
Staff

-Prof. dr. K.-W. Merks
-Prof. dr. R.A. te Velde
(University of Amsterdam /
Vrije Universiteit
Amsterdam, Philosophy)

Catholic University of Nijmegen
Staff

-Dr. P.J.J.M. Bakker
-Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
(Philosophy)
-Prof. dr. P.J.M. van
Tongeren (Philosophy)
-Prof. dr. P.G.J.M. Raedts sj
(History)
-Dr. W.G.B.M. Valkenberg
(Theology)
-Prof. dr. mr. B.P.M.
Vermeulen (Law)

Utrecht University
Staff

-Dr. A. Vos (Theology)
-Prof. dr. A. Orbán (Arts/
Late Latin)

Other members of the institute

- Prof. dr. J.A. Aertsen
(Thomas Institut, Cologne)
- Prof. dr. Th.C.J. Beemer
(Catholic University of
Nijmegen, emeritus)
- Dr. J.G.J. van den Eijnden
ofm (Franiscan Centre of
Studies, Utrecht)
- Prof. dr. F.J.A. de Grijs
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)
- Drs. J.W.C.M. van Reisen
(Augustinian Institute,
Eindhoven)
- Drs. P.L. van Veldhuijsen
- Dr. L.G.M. Winkeler
(Catholic Documentation
Centre, Nijmegen)

9. Research programmes and research projects

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

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

(Catholic Theological University of Utrecht)

Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben

-H.W.M. Rikhof

The meaning of the term 'passion' in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

Forgiveness as gift of the spirit. Thomas on the sacrament of confession

-F.G.B. Luijten (H.W.M. Rikhof)

God's crucial allmightiness. Thomas on the relation between God's allmightiness and the passion of Christ

-M.-R. Hoogland (H.W.M. Rikhof)

Embodying grace. An analysis of the texts of the feast of Corpus Christi

-Tj. Jansen (H.W.M. Rikhof, A.H.C. van Eijk)

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1300-1600

-H.J.M. Schoot

Life is always a good

-C.J.W. Leget

The Concept of Trinity and reconstruction of identity in Christian theology of interreligious dialogue

-W.G.B.M. Valkenberg

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

-P. van Geest

The reception of Aquinas' doctrine of God in the 15th and beginning of the 16th century

-H.J.M.J. Goris

Capacitas Dei

-B. Lee-Goddard

Current processes of transformation in theological ethics
(Tilburg Theological Faculty)

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects

'De passionibus animae' in Thomas Aquinas

-Th.C.J. Beemer

Gottessehnsucht. Eine lutherische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin

-S. Gradl

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

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

-P.L. van Veldhuijsen

Catholicism as religious and social component in Dutch history

-L.G.M. Winkeler

10. Publications in 2000

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

Scientific publications

Bakker, P.J.J.M. - (mit M. J. F. M. Hoenen) Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit - Leiden (2000)

Van den Bossche, A.M.G. - God verschijnt toch in de immanentie. De fenomenologische neerlegging van de theologie in Jean-Luc Marion's *Étant donné* - R. Welten (red.), God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion - *Annalen van het Thijmgenootschap* 88/2 - Nijmegen (2000) 128-153

Geest, P. van - Das Niemandsländ zwischen Via moderna und Devotio moderna. Der Status quaestionis der Gabriel-Biel-Forschung - *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 80 (2000) 157-193

Hoogland cp, M.-R. - The Passionate God of Christ. Some remarks - *Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht* (2000) 152-158

Leget, C.J.W. - Thomas van Aquino. Over het Onzevader en het Weesgegroet. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlo Leget - *Meinema/Zoetermeer* (2000) 112 pp

- Leget, C.J.W. - Moral theology upside down. Aquinas' treatise "de passionibus animae" considered through the lense of its spatial metaphors - Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht (2000) 101-126
- Leget, C.J.W. - Innerlijke ruimte en levenseinde. Pastoraat en de omgang met morele problemen in de terminale zorg - Praktische Theologie 27 (2000) 521-537
- Leget, C.J.W. - Ruimte om te sterven. Op zoek naar een nieuwe "ars moriendi" - Tijdschrift voor Theologie 20 (2000) 331-340
- Leget, C.J.W. - Ethics and Emotions: the Contribution of Paul Ricoeur - A.Bondolfi (et al.), Ethics and Emotions. Proceedings of the 1999 Conference of the Societas Ethica, Societas Ethica/Aarhus (2000) 226-231
- Rikhof, H.W.M. - Trinity in Thomas. Reading the Summa Theologiae against the background of modern problems - Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht (2000) 81-100
- Rikhof, H.W.M. - Approaching the Trinity. Changing Perspectives - W.Derkse, J.v.d. Lans, S. Waanders (eds), In Quest of Humanity in a Globalising World. Dutch Contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000 - Leende (2000) 261-273
- Schoot, H.J.M. (red.) - Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht - Utrecht (2000) 168 pp (Introduction, 5-6)
- Schoot, H.J.M. - Friars in Negative Christology: Thomas Aquinas and Luis de León -T.Merrigan, J.Haers (eds), The Myriad Christ. Plurality and the quest for unity in contemporary christology, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLII - Leuven University Press/Uitgeverij Peeters Leuven - Paris - Sterling (VA) (2000) 329-348

- Tongeren, P.J.M. van - Die Tugenden des Besitzers - Z. Freyó et al. (eds), *Orientations. Papers presented to the conferences of Dutch and Hungarian Philosophers 1986-1990* - Maastricht/Shaker (2000) 73-82
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, vol. VI - Leuven/Peeters (2000), viii-253pp
- Valkenberg, W.G.B.M. - Thomas van Aquino en de interreligieuze dialoog - *Begrip* 26/3 (2000) 65-69
- Valkenberg, W.G.B.M. - De eigen aard van het spreken over God volgens Ibn Sina en Thomas van Aquino - *Begrip* 26/3 (2000) 70-75
- Vosman, F.J.H. - God as Friend. Vattimo's Challenge to Catholic Theology - *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 61 (2000) 412-436
- Vosman, F.J.H. - The Political Ethical Character of Emotions: From Aristotle to Aquinas - A. Bondolfi (et al.: eds), *Ethics and Emotions. Proceedings of the 1999 Conference of the Societas Ethica* - Societas Ethica/Aarhus (2000) 279-288
- Winkeler, L.G.M. - (met F.J.A. de Grijs) VII. Les Pays Bas - J. Doré (red) *Le devenir de la théologie mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, *Sciences Théologiques et Religieuses* 10 - Parijs (2000) 163-197
- Wissink, J.B.M. - Two forms of negative theology explained using Thomas Aquinas - Ilse N. Bulhof, Laurens ten Kate (eds) *Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology* - Fordham University Press/New York (2000) 100-120

Professional and/or popular publications

- Leget, C.J.W. - Palliatieve zorg en innerlijke ruimte: over de waardering van de werkelijkheid - Pallium. Tijdschrift over palliatieve zorg 2/5 (2000) 24-27
- Leget, C.J.W. - Een soort checklist - Rondom het woord 42/1 (2000) 11-18
- Rikhof, H.W.M. - Sündestrafen - Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 9, 1133-1134
- Velde, R.A. te - Thomas van Aquino - Website filosofie van de Faculteit der Wijsbegeerte, KUB (2000)
- Velde, R.A. te - Wat is waarheid? Een kritische beschouwing n.a.v. A. Vennix, 'Wat is waarheid? *De virtus quaestionis* in het licht van Thomas van Aquino', Damon 1998 - Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht 19 (2000) 127-139
- Vosman, F.J.H. - Euthanasiewet en de zedelijkheid van de wetgever - F. de Lange, J. Jans (red.) De dood in het geding. Euthanasiewetgeving en de kerken - Kok/Kampen (2000) 32-45
- Vosman, F.J.H. - God als vriend van de mensen. Het 'halve geloof' van Gianni Vattimo als uitdaging aan de theologie - G.Vattimo, G. Groot e.a. (eds) Een zwak geloof. Christendom voorbij de metafysica - Agora/Kampen (2000) 58-78
- Winkeler, L.G.M. - Het onderwijs op Warmond, 1799-1967 - Trajecta 9 (2000) 134-167
- Wissink, J.B.M. - Een katholieke visie op Christus - Geloofsgemeenschap. Jezus van Nazareth, Mariënburgvereniging, extra editie (december 1999) 19-36

Academic lectures

- Van den Bossche, A.M.G. - 'Een gen voor God?' – Short introduction for the meeting of teaching staff at the Catholic Theological University of Utrecht and the Faculty of Theology of the University of Utrecht, Utrecht, 10 November 2000
- Geest, P. van - Ai fonti del' "Imitazione di Cristo" di Thomas a Kempis: La Devozione Moderna. Sviluppo storico e tratti essenziali della spiritualità - Two guest lectures at the Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 7 and 8 January 2000
- Geest, P. van - De uiterlijke en innerlijke orde in de Moderne Devotie – Lecture at the Citypastoraat Amsterdam (Begijnhoflezing), Amsterdam, 14 March 2000
- Geest, P. van - Holiness as a Gift and as Achievement in Late Medieval Funeral Sermons. The function of the deceased and the religious life of the mourning believers according to the "sermones in exequiis" of Gabriel Biel' – Lecture at the Fourth International Research Conference on Holy Persons and Religious Role Models in Judaism and Christianity, Bar Ilan University, 28 June 2000
- Geest, P. van - Friendship and Order in St. Augustine's Thought – Two lectures at the Ordo Sanctae Crucis International Study Days 2000, Bandung, Cisuara/ Indonesia, 2 and 3 August 2000
- Geest, P. van - Verlangen en onmacht bij Augustinus van Hippo – Lecture at the Summer School Mysticism and Powerlessness, Oude Abdij Drongen, 21 August 2000
- Geest, P. van - Godsverlangen in het werk van Thomas a Kempis - Lecture at the Summer School Mysticism and Powerlessness, Oude Abdij Drongen, 22 August 2000

- Geest, P. van - Gabriel Briel's debt to Thomas Aquinas – Lecture at the congress "Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives", Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 15 December 2000
- Goris, H. - De engelachtige Leraar over de engelentaal – Lecture on the occasion of the commemoration of St Thomas 2000 at the Ariensconvict, Utrecht, 7 March 2000
- Goris, H. - Zeitenlogik im 13. Jahrhundert – Lecture at the Thomas Institut der Universität zu Köln, Cologne, 10 May 2000
- Goris, H. - Zeitenlogik und Metaphysik – Lecture at the Graduate School "Vormoderne Konzepte von Zeit und Vergangenheit" at the Universität zu Köln, Cologne, 28 June 2000
- Goris, H. - Interpreting eternity in Aquinas – Lecture at the International Medieval Congress, Leeds, 11 July 2000
- Goris, H. - Thomism in the 15th century - Lecture at the congress "Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives", Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 15 December 2000
- Gradl, S. - Inspektor Columbo irr. Kriminalistische Anmerkungen zur Frage "Kannte Luther Thomas?" – Lecture at the Interconfessionele Werkgroep Lutheronderzoek in Nederland, Amsterdam, 28 April 2000
- Hoogland cp, M.-R. - A Passionate God? – Parallel paper to an introduction by Th. Weinandy ofm, Utrecht, 24 March 2000
- Hoogland cp, M.-R. - Het lijden van God-allemachtig – Lecture at the annual conference of Dutch systematic theologians (XART), Elspeet, 17 October 2000
- Leget, C.J.W. - Op zoek naar wie eeuwig leeft Over dood en eeuwig leven in het christelijk geloof – Lecture at the one day conference of the Augustijns Instituut, Eindhoven, 12 May 2000

- Leget, C.J.W. - Authority and plausibility: Aquinas on suicide - Lecture at the congress "Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives", Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 16 December 2000
- Merks, K.W. - Recht en moraal in de beoordeling van prostitutie bij Thomas van Aquino - Lecture at the Thomas Foundation, Utrecht, 4 April 2000
- Merks, K.W. - Bemerkungen zum Referat van O. O'Donovan – Parallel paper at the annual congress of the Societas Ethica, Askov, 25 August 2000
- Rikhof, H.W.M. - De toekomst openen – Lecture on the occasion of the commemoration of Prof. dr. P. Schoonenberg sj, Leuven, 6 May 2000
- Rikhof, H.W.M. - Trinität bei Thomas - Lecture at the Thomas Institut der Universität zu Köln, Cologne, 29 November 2000
- Rikhof, H.W.M. - Aquinas' authority in the contemporary theology of the Trinity - Lecture at the congress "Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives", Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 14 December 2000
- Schoot, H.J.M. - Meewerken in het pastoraat: meewerken in Christus – Introduction at the Department for Systematic Theology and Canon Law of the Catholic Theological University of Utrecht, Utrecht, 24 March 2000
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino in zijn *compendium theologiae* over de persoon van Christus – Introduction and workshop during the annual conference of Dutch systematic theologians (XART), Elspeet, 16-18 October 2000
- Schoot, H.J.M. - Early Thomist reception of Aquinas' Christology: Henry of Gorkum - Lecture at the congress "Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives", Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 15 December 2000

- Velde, R.A. te - Waarheid en eeuwigheid (Thomas en Anselmus) – Lecture at the day of research of the TFT, Tilburg, 15 June 2000.
- Velde, R.A. te - Truth and Eternity according to Aquinas, Augustine and Anselm – Lecture at the International Medieval Congress, Leeds, 10-13 July 2000
- Velde, R.A. te - Human Historicity and the End of Time according to Thomas Aquinas – Lecture at the Kölner Mediävistentagung, Cologne, 12-15 September 2000
- Velde, R.A. te - De erfzonde: gedachten in het spoor van Thomas- Lecture at the one day conference of the Interuniversitaire Werkgroep Godsdienstfilosofie/Metafysica, Leuven, 25 November 2000
- Veldhuijsen, P.L. van - Transcendental notions of reality: Javelli (c.1470- c.1538) on *transcendentia* - Lecture at the congress “Aquinas as Authority? Seven Centuries of Problems and Perspectives”, Thomas Instituut te Utrecht, Leusden, 15 December 2000
- Vosman, F.J.H. - Kuisheid – Lecture at Felix Meritis, Amsterdam, 24 February 2000
- Vosman, F.J.H. - De uitdaging van Gianni Vattimo voor de katholieke theologie – Lecture for G. Vattimo, philosophers and theologians, Amsterdam, 9 June 2000
- Wissink, J.B.M. - Thomas van Aquino: tijd en eeuwigheid - Course of the Remonstrantse Broederschap on “Denkers over tijd en eeuwigheid”, The Hague, 19 Oktober 2000

