

**JAARBOEK 2008**

*Thomas Instituut te Utrecht*



*Henk J.M. Schoot (ed.)*

*Editorial Board*

Prof. dr. H.J.M. Schoot (Editor-in-Chief)  
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)  
Drs. S. Magnus  
Dr. W.G.B.M. Valkenberg  
Prof. dr. R.A. te Velde  
Prof. dr. J.B.M. Wissink

*Print*

Peeters Orientaliste, Herent (Belgium)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2009

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2008 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of € 12,00 (Netherlands), € 18,00 (Europe), € 23,00 (non-European countries). The amount can be transferred to bank account no 455046042 of the 'Universiteit van Tilburg', with reference to 'FKT 8370.7095.1002 Jaarboek 2008'.

## INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i>	
INTRODUCTION.....	5
<i>Gilles Emery, O.P.</i>	
KEY THEMES IN ST. THOMAS' THEOLOGY OF THE TRINITY.....	9
1. The Triune God and the order of 'consideratio de Deo'.....	9
2. <i>Theologia</i> and <i>dispensatio</i> .....	12
3. Two remarks on <i>theologia</i> and <i>dispensatio</i> .....	18
4. Relation, procession, and person.....	21
5. Word and Love.....	26
6. The mission of the Son and the mission of the Holy Spirit.....	28
<i>Harm van Grol</i>	
DE DRIE GEZICHTEN VAN PSALM 51.....	35
1. De strofische ordening van Psalm 51.....	38
2. Versstructuur en tekstsyntaxis.....	39
3. Langs de strofen lopen.....	48
4. Wellust en wijsheid.....	51
5. De nieuwe mens.....	55
6. De nieuwe stad.....	58
7. De boetegang van David.....	62

<i>Martin J.M. Hoondert</i>	
“HERSCHEP MIJN HART”. Psalm 51 verklankt.....	69
1. Psalm 51 in de liturgie.....	70
2. Psalm 51 als onderdeel van de boetepsalmen.....	77
3. <i>Sonic environment</i> .....	78
<i>Herwi Rikhof</i>	
MAGNA MISERICORDIA.	
Uit Thomas’commentaar op Psalm 51 (50).....	83
1. Inleiding.....	83
2. Commentaar op het eerste gedeelte.....	87
3. Besluit.....	108
<i>Jos Moons</i>	
THOMAS DOCTOR EUCHARISTICUS?	
Voorstudie over de samenhang van theologie en liturgie in verband met de eucharistie.....	109
1. Inleiding .....	109
2. Systematische Theologie.....	110
3. Preken (Liturgie I).....	117
4. Gebeden: <i>Adoro Te</i> (Liturgie II).....	123
5. Liturgie Sacramentsdag (Liturgie III).....	132
6. Conclusie.....	137
<i>Cristina M. Pumplun</i>	
ANNUAL REPORT 2008.....	141

## INTRODUCTION

In the year past, the editorial committee discussed the idea of selecting some topics of study that could become focus of interest for contributions to the Yearbook. Eventually two themes were selected: the spirituality of Thomas Aquinas, and Thomas Aquinas and the (post)modern debate about deism. This year, most contributions can be identified as concerning aspects of Aquinas' theological spirituality.

The first contribution, however, concerns Aquinas' theology of the Trinity. Acknowledged expert in this area, Father Gilles Emery o.p. from Fribourg University (Switzerland), visited our Institute and presented an interesting lecture on the key themes in St. Thomas' theology of the Trinity. Emery provided us with a useful and masterful overview of core elements of Aquinas' account of the mystery of the Trinity, that may serve to establish the purpose of Aquinas' trinitarian theology and thus enable to understand, be it mostly implicitly here, different interpretations his views has give rise to. We are grateful to Father Emery for his permission to publish his lecture in our *Jaarboek*.

The next three contributions are all in Dutch, because they were originally lectures held at a day of study of the Institute which was aimed at a broad public. The theme of the day was Psalm 51 (50), approached from the angles of exegesis and history, of music, and of Aquinas' explanation of it.

Harm van Grol, lecturer in the Exegesis of the Old Testament at the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University), offers his close reading of the Hebrew original. His reading consists of the recognition of three 'faces',

appearances of Psalm 51: as an individual song of lamentation that culminates in the longing for a new human existence, as a collective consideration which dreams of the New Jerusalem, and as a song of repentance by David, in which he humbles himself in order to prepare the way for the coming of the ideal king, many psalms later. The last appearance brings Van Grol's reading into contact with Aquinas's.

Martin Hoondert is an expert in music and Christianity, and teaches at the same University, at the Faculty of Humanities. At the day of study he was able not only to speak about but also to play different musical expressions of Psalm 51, *Miserere mei*, ranging from the celebrated Gregorio Allegri, to a recent modern setting by the Dutch composer Vermeeren. Here, however, Hoondert had to limit himself to words on paper. He starts with an exposition of the ritual context of Psalm 51 in the Divine Office, especially the *Tenebrae* of the *Sacrum Triduum*, and in the liturgical use of the whole of the penitential psalms, as they are prayed during the season of Lent.

In the third and last contribution on the interpretation of the *Miserere*-psalm, Herwi Rikhof, director of the *Thomas Instituut*, studies Aquinas' explanation of Psalm 51 (50). Father Rikhof shows that Aquinas offers a spiritual and a theological reading of the Psalm, in which the central theme is the mercy of God. Rikhof underscores both the goodness and the incomprehensibility of divine mercy according to Aquinas, as well as the diverse ways the concept of 'spirit' comes to the fore.

The last contribution of the *Jaarboek* is written by Jos Moons. On the verge of entering his Jesuit novitiate, the young parish priest offers some preliminary studies and thoughts concerning the question whether Aquinas would deserve the title of '*doctor eucharisticus*', as Pope Pius XI named him in 1923. Father Moons takes different areas of Aquinas' works into consideration, such as the systematical works, the scriptural commentaries, the sermons, the prayers, and the

liturgy of Corpus Christi, in order to conclude to the hypothesis that the soul of Aquinas' theology and his other work might be called Eucharistic. This sensitivity would be a worthwhile subject of research in a doctoral dissertation.

As usual, the annual report written by Secretary of Studies Cristina Pumplun, closes the yearbook.

We wholeheartedly thank all who – in whichever way – have contributed to the formation of this Yearbook, being the seventeenth under my editorial guidance, and the twenty-seventh since 1981, its year of birth.

July 2, 2009  
Henk J.M. Schoot  
Editor-in-chief

## KEY THEMES IN ST. THOMAS' THEOLOGY OF THE TRINITY

*Gilles Emery, O.P.*

The doctrine of the Trinity by saint Thomas Aquinas has given rise to various interpretations. The diversity of such interpretations depends, for a large part, on what is considered to be Aquinas' purpose in Trinitarian theology, and on which themes are recognized to be at the center of his doctrine on the Trinity. Without discussing here the purpose or intention of Aquinas' theology of the Trinity,<sup>1</sup> I would like to emphasize a few aspects which seem to me to be at the core of his account of the Trinitarian mystery.

### **1. The Triune God and the order of '*consideratio de Deo*'**

Since the divine Trinity is the very subject of theology, the study of the Trinity is not just one chapter among others in theology. When speaking of the Trinity, we are sometimes tempted to think only of the material Aquinas treated in questions 27 to 43 of the *Prima Pars* of his *Summa Theologiae*. But in fact, the theological treatment of the Trinity goes much deeper and much further than that. Two major points should be noted in this respect.

---

<sup>1</sup> On this, see Gilles Emery, La théologie trinitaire spéculative comme 'exercice spirituel' suivant saint Thomas d'Aquin, in Emmanuel Durand and Vincent Holzer (eds.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008, 141-177.



First, St. Thomas distinguishes what is *proper* to each divine person, and what is *common* to all three persons. When treating what is common to the three persons, as in *Summa theologiae, Prima Pars*, questions 2 to 26, St. Thomas is not writing a treatise on the One God that should be separated from his consideration of the Trinity. Rather, he is studying what is common to the Father, the Son, and the Holy Spirit. The reason for studying what is ‘common’ *before* what is ‘proper’ to each person, is at least twofold. On the one hand, our understanding of the Father, of the Son, and of the Holy Spirit, requires that we grasp these persons *as divine*, that is to say, as possessing the divines attributes studied in questions 2 to 26. Now, as Aquinas states, the understanding of what is *common* is included in the understanding of the divine person: “Common terms (*communio*) taken absolutely, in the order of our understanding, come before proper terms (*propria*), because they are included in the understanding of proper terms; but not conversely. For in the understanding of the person of the Father, God is understood, but not conversely.”<sup>2</sup> In order to grasp the person of the Father, it is not enough to grasp his relation to the Son and to the Holy Spirit, and his innascibility, but it is necessary first to grasp his person as *divine*, that is, as possessing all attributes belonging to God *as God*. On the other hand, the distinction between ‘common’ and ‘proper’ allows Aquinas to integrate the epistemological scheme of what, by itself, can be reached by the natural light of human reason (namely, divine attributes that necessarily belong to God insofar as God is the transcendent principle of

---

<sup>2</sup> *STh* I, q. 33 a. 3 ad 1: “Communio absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso; in intellectu enim personae Patris intelligitur Deus, sed non convertitur.” See also *I Sent.*, dist. 7, q. 1 a. 3 ad 4: “Commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi.”

creatures),<sup>3</sup> and what is known only through revelation and received by faith (namely, the proper features of each divine person).<sup>4</sup>

Second, the consideration of the Trinity is not just about the Trinity 'in itself', but also about the Trinity *in its actions*, so that the study of the economy, starting with creation, is fully part of the study of the Trinity. In the prologue of the second question of the *Summa Theologiae*, St. Thomas writes: "Our consideration of God will be threefold. For we shall consider, first, what concerns the divine essence; second, what concerns the distinction of persons; and third, what concerns the procession of creatures from God."<sup>5</sup> Let us add that, in the prologue of the *Secunda Secundae*, the study of human acts is explicitly referred to the image of God in man, which finds its full meaning in the light of Trinitarian faith. And the study of Christ who as man is our way to God, in the *Tertia Pars*, is the study of the visible mission of the Son, as is made very clear in question 43 of the *Prima Pars* on the missions. That is fully consistent with what Aquinas says about the *subiectum* of *sacra doctrina*. This *subiectum* is God: either God in himself, or creatures insofar as they refer to God as their principle and end.<sup>6</sup> So, when Aquinas states that "The Christian faith consists principally in the confession of the Holy Trinity, and it specially glories in the cross of our Lord Jesus Christ",<sup>7</sup> he is telling us precisely what Christian theology is about.

---

<sup>3</sup> *STh* I, q. 12 a. 12: "Ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata."

<sup>4</sup> *STh* I, q. 32 a. 1.

<sup>5</sup> *STh* I, q. 2, prologue: "Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso."

<sup>6</sup> *STh* I, q. 1 a. 7.

<sup>7</sup> *De rationibus fidei*, cap. I: "Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione et specialiter gloriatur in

## 2. *Theologia and dispensatio*

St. Thomas doesn't speak of 'theology' and 'economy' exactly as we do today. He employs the word *theologia* as referring to the divinity, or deity, of the three persons, but this meaning of the word *theologia* appears only in patristic quotes.<sup>8</sup> St. Thomas also employs the word *oeconomia*, or *yconomia*, but this word appears mostly in his commentaries on Aristotle, and it means the government of household.<sup>9</sup> This being said, St. Thomas has a fine understanding of the reality we describe, with reference to the Cappadocian Fathers, as *theology* and *economy*. He also knows the interpretation that sees in the 'economy' the incarnation of the Son in particular.<sup>10</sup> For *theologia*, Aquinas uses several expressions, for instance *Deus*

---

cruce Domini nostri Iesu Christi.” See also *Compendium theologiae* I, cap. 2: “Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi.”

<sup>8</sup> *STh* III, q. 2 a. 6 ad 1: St. John Damascene; *Catena in Lucae evangelium*, cap. 9, n. 6 (*Catena aurea in quatuor evangelia*, Marietti edition, Turin and Rome, 1953, vol. 2, p. 131); St. John Damascene; *Catena in Iohannis evangelium*, Prologue (*Catena aurea in quatuor evangelia*, vol. 2, p. 323); Eusebius of Caesarea; *Expositio libri Dionysii De diuinis nominibus*, cap. 2, lect. 2 (Marietti edition, 1950, #155); Dionysius. For these references, and for what follows, see Martin Sabathé, *La Trinité rédemptrice: Processions et missions trinitaires dans le Commentaire de l'évangile selon saint Jean par saint Thomas d'Aquin*, Diss. University of Fribourg, 2009.

<sup>9</sup> See, for instance, *Sententia Libri Politicorum*, lib. I, cap. 2 (Leonine ed., vol. 48 A, p. 82): “De yconomia, que est dispensatiua uel gubernatiua domus. [...] yconomia qua aliquis scit gubernare domum.” See also *In I Epist ad Timotheum*, cap. 2, lect. 2 (Marietti ed., 1953, #104).

<sup>10</sup> *STh* III, q. 2 a. 6 ad 1: “*Et in theologia*, idest in deitate personarum, *et in dispensatione*, idest in mysterio incarnationis.”

*secundum quod in se est*.<sup>11</sup> And for what we call 'economy', in this context, his main word is *dispensatio*.<sup>12</sup> But Aquinas has many other ways to express this. The following example is taken from the commentary on John 1,1 (*In principio erat Verbum*). This example makes clear that, in the order of our access to the knowledge of the Trinity, the *dispensatio* comes first.

Order is found in learning, and this in two ways: as to nature (*secundum naturam*), and as to ourselves (*quoad nos*). And in both cases we can speak of a beginning (*principium*). [...] As to nature, in Christian doctrine the beginning and principle of our wisdom is Christ, inasmuch as he is the Wisdom and the Word of God, that is to say, in his divinity. But as to ourselves, the beginning is Christ himself inasmuch as he is the Word of God made flesh, that is to say, by his incarnation.<sup>13</sup>

We can use these explanations to identify the two ways according to which a doctrine of the Trinity may be exposed: either by beginning with the divine persons in their divinity, or by beginning with the incarnation of the Son and with the mission of the Holy Spirit. In the *Summa theologiae*, Aquinas follows the first path. In his commentaries on Scripture, he follows both paths. Now, *quoad nos*, priority clearly belongs to the *dispensatio*, as Aquinas makes clear in other places: One

---

<sup>11</sup> *STh* I, q. 2, Prologue.

<sup>12</sup> See, for instance, *Lectura in Iohannis evangelium* XI,27 (Marietti ed., Turin and Rome, 1952, #1520).

<sup>13</sup> *Lectura in Iohannis euangelium* I,1 (Marietti ed., #34): "Invenitur ordo in disciplinis, et hic est duplex: secundum naturam, et quoad nos; et utroque modo dicitur principium. Hebr. V: *Deberetis esse magistri propter tempus*. Et hoc modo, secundum naturam quidem, in disciplina christiana initium et principium sapientiae nostrae est Christus, in quantum est Sapientia et Verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero principium est ipse Christus, in quantum Verbum caro factum est, idest secundum eius incarnationem."

must first receive the nourishment of the “Word made flesh” in order to be able to grow and become capable of receiving the teaching concerning “the Word that was in the beginning with God”.<sup>14</sup>

Further, the mystery of the Trinity in itself, that is, the mystery of the persons in their common divinity and in their personal properties, is *revealed* and *made present* within the *dispensatio* itself. The eternal generation of the Son, and the eternal procession of the Holy Spirit, are really included *in* their mission.<sup>15</sup> Aquinas maintains this without confusing the economy with theology. The eternal mystery of the Trinity is present and disclosed in the Son made flesh, and in the Holy Spirit himself who is given. I will come back to that later. For now, I suggest looking at Aquinas’ explanations about the revelation of the Trinity.

Trinitarian faith comes from the recognition of the *divinity* of Christ and of the Holy Spirit, together with the Father, and it comes simultaneously from the recognition of the *personal distinction* of the Three. This revelation is brought about by the mission of the Son and of the Holy Spirit: the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit reveal their consubstantiality with the Father, as they reveal their personal property as well.

First, the action and teaching of the Son, and the action of the Holy Spirit, reveal their *divinity*. “When we want to know if a certain thing is true, we can determine it from two things: its nature, and its power. For true gold is that which has the species of true gold; and we determine this if it acts like true gold. Therefore, if we maintain that the Son has the true nature of God, because the Son exercises the true activities of divinity, it is clear that the Son is true God. Now the Son does perform true works of divinity, for we read, *Whatever he* [the

---

<sup>14</sup> *STh* II–II, q. 189 a. 1 ad 4; cf. arg. 4. See also *Contra doctrinam retrahentium*, cap. 7 (Leonine ed., vol. 41 C, p. 50).

<sup>15</sup> See below, note 49.

Father] *does, that the Son does likewise*".<sup>16</sup> This is, for Aquinas, the central teaching of the Fourth Gospel. At the beginning of his commentary on the second chapter of St. John, Aquinas explains:

Above, the Evangelist showed the dignity of the incarnate Word and gave various evidence for it. Now he begins to relate the effects and actions by which the divinity of the incarnate Word was made known to the world. First, he tells *the things Christ did, while living in the world, that show his divinity*. Secondly, he tells *how Christ showed his divinity while dying*; and this from chapter twelve on.<sup>17</sup>

The full revelation of the divinity of Christ takes place at Easter, that is to say, in Christ's death and resurrection.<sup>18</sup> Aquinas does not neglect the mystery of Easter as a central place of the revelation of Christ's divinity and, consequently, of the Trinity. It is "after the resurrection that the apostles

---

<sup>16</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XVII,3 (Marietti ed., #2187): "Constat enim quod cum volumus scire de re aliqua utrum sit vera, ex duobus scire possumus: scilicet ex natura et ex virtute eius. Verum enim aurum est quod habet veri auri speciem; quod quidem scimus, si facit veri auri operationem. Si ergo habemus de Filio quod habeat veram Dei naturam, et hoc per veram operationem divinitatis quam exercet, manifestum est quod est verus Deus. Quod autem exerceat Filius vera opera divinitatis, patet supra V: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit.*"

<sup>17</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* II (Marietti ed., #335): "Supra Evangelista ostendit dignitatem Verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas Verbi incarnati, et primo narrat ea quae Christus fecit in mundo vivendo, ad manifestationem suae divinitatis; secundo quomodo Christus suam divinitatem monstravit moriendo; et hoc a XII cap. et ultra." The emphasis is mine.

<sup>18</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XIII,1 (Marietti ed., #1734): "Promotiva fuit passio Christi et exaltativa, et non oppressiva."

clearly understood that Christ was God, through what he had shown with regard to his passion and resurrection.”<sup>19</sup> Faith in Christ’s resurrection made the apostles firmly believe that he is true God,<sup>20</sup> when Christ’s humanity was made fully participant of the glory of the Father.<sup>21</sup>

*Mutatis mutandis*, the same applies to the revelation of the divinity of the Holy Spirit: “It is clear that the Holy Spirit is God, since he says, *unless one is born again of water and the Holy Spirit, he cannot enter the kingdom of God*. [...] From this we can form the following argument: He from whom men are spiritually reborn is God; but men are spiritually reborn through the Holy Spirit [...] therefore, the Holy Spirit is God.”<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* II,21 (Marietti ed., #414): “Sed post resurrectionem, quando iam plene cognoverant Christum esse Deum, per ea quae circa passionem et resurrectionem ostenderat, et quando sacramentum resurrectionis ipsius didicerant, tunc *recordati sunt discipuli eius quia hoc dicebat de corpore suo, et tunc crediderunt Scripturae*.”

<sup>20</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XVI,25 (Marietti ed., #2151): “Nam per illos quadraginta dies quibus apparuit eis, multa mysteria eos docuit et multa de se et Patre annuntiavit; et cum iam per fidem resurrectionis eum firmiter Deum verum esse credentes elevati essent ad altiora.”

<sup>21</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XIII,1 (Marietti ed., #1734): “*Ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*, idest, faciendo humanam naturam participem paternae gloriae. [...] Intantum dicitur ad eum rediisse inquantum etiam secundum humanitatem factum est consors paternae gloriae.”

<sup>22</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* III,5 (Marietti ed., #444): “Per hoc autem quod hic dicit *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto*, manifeste apparet Spiritum Sanctum esse Deum. Supra enim I, dicit: *Non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt*. Ex quo sic formatur ratio. Ille ex quo spiritualiter renascuntur homines, est Deus; sed homines renascuntur spiritualiter per Spiritum Sanctum, ut hic dicitur: ergo Spiritus Sanctus est Deus.”

In a similar way, when commenting on Scripture, Aquinas pays great attention to the *distinction* and *relations* of the divine persons. In many passages of his commentary on St. John, St. Thomas notes that Christ's *deeds* and *words* show his personal distinction from the Father, to the point that "Whenever Christ mentions the unity and equality [of the Father and Son], he immediately also adds the distinction of persons according to origin, and conversely."<sup>23</sup> In this context, Aquinas formulates a fundamental principle of his Trinitarian theology: the mission shows the origin (*in missione demonstratur origo*).<sup>24</sup> The sending of the Son shows the eternal origin of the Son from the Father, and the sending of the Holy Spirit shows the eternal origin of the Holy Spirit from the Father and the Son. An example regarding the Holy Spirit can be found in St. Thomas' commentary on John 20,22: the risen Christ breathed on the apostles and said to them, *receive the Holy Spirit*. Quoting St. Augustine, St. Thomas comments: "This bodily breath was not the substance of the Holy Spirit, but a fitting sign that the Holy Spirit proceeds not only from

---

<sup>23</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* V,23 (Marietti ed., #769): "Et ideo ubicumque facit mentionem de unitate et aequalitate, statim addit et distinctionem personarum secundum originem, et e converso. Unde, quia innuit originem personarum, dicens: *Non potest Filius a seipso facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*, ne crederes inaequalitatem, statim subiungit: *Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit*. Et, e converso, cum innuit aequalitatem, dicens: *Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificavit, ita et Filius quos vult vivificavit*, ne discredas originem et Filium genitum, subiungit: *Neque enim Pater iudicat quemquam; sed omne iudicium dedit Filio*. Eodem modo cum insinuat aequalitatem personarum, dicens *Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*, statim subiungit de missione, in qua demonstratur origo, dicens *Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum [...]*."

<sup>24</sup> Ibid.



the Father, but also from the Son.”<sup>25</sup> The relations of the three persons are found in the biblical text. These personal relations ground our return to God through the mission of the Son and of the Holy Spirit: “Just as the effect of the mission of the Son was to lead us to the Father, so the effect of the mission of the Holy Spirit is to lead the faithful to the Son.”<sup>26</sup> Commenting on Christ’s baptism, Aquinas gives a summary of his understanding of the revelation of the Trinity: “As the Son, existing from the Father, manifests the Father, [...] so the Holy Spirit, existing from the Son, manifests the Son.”<sup>27</sup> In the *dispensatio*, the person who eternally proceeds from another manifests that other and leads us to him.

So far, we can affirm that the Father, the Son and the Holy Spirit, are made known to us in their consubstantiality and in their personal relations according to origin: this revelation takes place through and in Christ’s action and words, and through the Holy Spirit who was sent.

### 3. Two remarks on *theologia* and *dispensatio*

At this point, two remarks should be made. First, the purpose of the revelation of the Trinity clearly belongs to the soteriological order, that is to say, it is *for our salvation*. “There are two reasons why the knowledge of the divine persons was necessary for us. First, it was necessary for the

---

<sup>25</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XX,22 (Marietti ed., #2538): “Unde Augustinus dicit IV *De Trinitate*: Flatus ille corporeus substantia Spiritus Sancti non fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre sed etiam a Filio procedere Spiritum Sanctum.”

<sup>26</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XIV,26 (Marietti ed., #1958): “Nam, sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus Sancti est ducere fideles ad Filium.”

<sup>27</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* I,32 (Marietti ed., #268): “Sicut Filius existens a Patre, manifestat Patrem [...], ita et Spiritus Sanctus a Filio existens, Filium manifestat.”

right understanding of creation. [...] In another way, and chiefly, the knowledge of the divine persons was necessary so that we may think rightly concerning the salvation of the human race, accomplished by the Incarnate Son and by the gift of the Holy Spirit.”<sup>28</sup> This statement must be grasped with reference to the first article of the *Summa theologiae*, where St. Thomas explains that a teaching coming from revelation was necessary for the salvation of human beings, in order that they might know that they are directed to God as to their end, an end that surpasses reason. So, the knowledge of the Trinity which is ‘necessary for us’ refers to the work of our salvation performed by the Son made flesh and by the Holy Spirit who is given, and it refers to the Son and to the Holy Spirit *themselves*, insofar as the Son and the Holy Spirit are, together with the Father, the ultimate end whose vision makes human beings fully happy.

Second, if we want to read Aquinas correctly, we should not think of the Bible as dealing only with the Trinitarian *dispensatio*, as if the doctrine of the Trinity in itself (*theologia*) were a later construct by the Church. For Aquinas, as the mystery of the eternal Trinity is present within the *dispensatio*, so the *theologia* is taught by Scripture. Here are two examples. When commenting on John 16,28 (“I came [*exivi*] from the Father, and have come [*veni*] into the world”), Aquinas explains that the first part of this sentence refers to the eternal generation of the Son from the Father, whereas the second part is about his temporal procession, that is, his mission.<sup>29</sup> And, when commenting on John 15,26 (“When the

---

<sup>28</sup> *STh* I, q. 32 a. 1 ad. 3: “Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum [...] Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti.” The last words, “per donum Spiritus Sancti”, mean: ‘by the Holy Spirit who was given’.

<sup>29</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XVI,28 (Marietti ed., #2161-2162): “*Exivi a Patre et veni in mundum* [...] Est autem duplex

Paraclete comes, whom I shall send to you from the Father, the Spirit of Truth, who proceeds from the Father”), Aquinas explains that the first part of this verse concerns the mission of the Holy Spirit in time, whereas the second part of the same verse, beginning with “the Spirit of Truth,” teaches his eternal procession from the Father and the Son.<sup>30</sup> So, the eternal origin of the Son and of the Holy Spirit is made known to us through their mission (the mission demonstrates the origin), and Christ’s words teach us both the mission *and* the eternal procession of the Son and of the Holy Spirit.

As a summary, I would suggest that the elaboration of a doctrine of the Trinity works in three stages, or three steps. (1) The first step consists of the acknowledgement of the revelation of the Trinity through the sending of the Son and of the Holy Spirit, listening to and following the witness of Scripture. A good example is the soteriological point which Thomas liked: the Son and Spirit show us their divinity by making us participate in divine life; they show us their distinction by taking us into the Father’s communion, following the order of their personal relations. This first step already includes a teaching on the Trinity in its transcendent life, that is to say, on the eternal generation of the Son from

---

processio Filii a Patre: una scilicet aeterna, alia temporalis. Aeternam quidem designat cum dicit *exivi a Patre*, ab eo aeternaliter genitus [...] Temporalem autem processionem eius designat dicens *et veni in mundum*.” See also the commentary on John 17,8 (“they know in truth that I came [*exivi*] from you; and they have believed that you did send me”), Marietti ed., #2204.

<sup>30</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XV,26 (Marietti ed., #2061-2062): “*Cum autem venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit* [...] Tertio ponit processionem Spiritus Sancti duplicem. Primo quidem temporalem, cum dicit *quem ego mittam vobis a Patre* [...] Secundo ponit processionem aeternam, ubi similiter Spiritum Sanctum ostendit pertinere ad Filium, cum dicit *Spiritum veritatis*; ipse enim est veritas [...]”

the Father, and on the eternal procession of the Holy Spirit from the Father and the Son. (2) In the second stage, the theologian puts forward a speculative reflection on the persons, in their distinction and their unity, in order to *account* for the teaching of Scripture, that is to say, in order to make the teaching of Scripture more articulate and manifest to our minds. This is where the doctrine of personal distinction through relations of origin is found, or the understanding of the divine person as a subsisting relation, and so on. This second stage may be said to correspond to what Aquinas did in the *Summa theologiae, Prima Pars*, questions 2 to 43. It is also found in his biblical commentaries.<sup>31</sup> (3) A third and final phase uses the results of the speculative reflection in order to highlight the action of the Son and of the Holy Spirit as taught by Scripture: this is where a genuine doctrine of the action of the Trinity, the Trinity as 'principle and end of creatures', is conveyed: this third step is present in the *Summa Theologiae* as well as in Aquinas's biblical commentaries. All three steps move not only from, but *within* Scripture itself.

#### 4. Relation, procession, and person

Relation plays a central role in Aquinas' account of Trinitarian faith. More than any other theologian of his time, St. Thomas developed his theology of the Trinity using relation as a central piece. The core of this elaboration may be found in his doctrine of the divine person as a "subsisting relation".<sup>32</sup> The centrality of relation led Aquinas to begin his exposition, in question 27 of the *Prima Pars*, with processions, for

---

<sup>31</sup> See Gilles Emery, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas' Commentary on St. John*, in M. Dauphinais and M. Levering (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas - Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington D.C. 2005, 23-61.

<sup>32</sup> *STh* I, q. 29 a. 4.

processions are grasped as the foundation of real relations. Relation enabled St. Thomas to account for the divine person, and to explain how Trinitarian faith is faith in one God. In this theological enterprise, Aquinas used the distinction between the *being* of a real relation (its *esse*, which, in the case of personal relations in the Trinity, is identical with God's essence), and the *ratio* of the relation (the pure relationship to another, which is proper to one person). On this basis, St. Thomas developed a detailed understanding of real relations. The doctrine of the Word and of Love draws its richness from the relations that it manifests. Every doctrinal move calls on relation: the Trinitarian order, the personal plurality, the mutual '*esse in*' of the divine persons, and so forth. There is not a single question which does not engage the analysis of relation.

An example, among others, is Aquinas' disagreement with Bonaventure on the understanding of the person of the Father. Whereas Bonaventure tends to conceive of the Father as constituted initially (*inchoatur*) through innascibility as fontal plenitude, Aquinas firmly maintains that the fontality of the Father lies exclusively in the fact that the Father is the principle of the Son, and the principle of the Holy Spirit.<sup>33</sup> In the same way, Aquinas firmly maintains that the divine persons are not only *manifested* by relations, but they are *constituted* as such by relation, so that, if we abstract from

---

<sup>33</sup> *STh* I, q. 33 a. 4 ad 1: "Quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen inginitus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi, nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis." On this, see Emmanuel Durand, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, Paris 2008, 183-244.

relation, the understanding of the divine persons disappears from our mind.<sup>34</sup> The most famous thesis is probably the following one. If we consider paternity not just as a pure relationship to the Son, but insofar as paternity constitutes the person of the Father, then, in the order of understanding, the personal property of paternity is presupposed to the act of generation:<sup>35</sup> *Quia Pater est, generat*. Because he is Father, he begets.

Among other benefits, the doctrine of relation shows that there is no passivity in the Son who is begotten, nor is there any passivity in the Holy Spirit who proceeds. Aquinas makes this clear with regard to the Son: generation signifies a relation by the mode of an operation. For the Son, to be begotten is an act. It is by *one and the same* operation that the Father begets, and that the Son is begotten; but this operation is in the Father and in the Son according to a distinct relation: fatherhood, and sonship.<sup>36</sup> The same must be applied to spiration and to the procession of the Holy Spirit. There is as much action in the Holy Spirit who proceeds from the Father and the Son, as there is in the Father and the Son who breathe the Holy Spirit, for it is the same operation, but under another relation.

---

<sup>34</sup> *STh* I, q. 40 a. 2 and a. 3.

<sup>35</sup> *STh* I, q. 40 a. 4. "Sed proprietates personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio, et sic iterum, secundum intellectum, praesupponit actum notionalem; quia relatio, in quantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni."

<sup>36</sup> *I Sent.*, dist. 20, q. 1 a. 1 ad 1: "Generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae, secundum Damascenum. Et quamvis generatio non conveniat Filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat Patri quae non conveniat Filio: una enim et eadem operatione Pater generat et Filius nascitur; sed haec operatio est in Patre et Filio secundum aliam et aliam relationem."

Finally, the relational understanding of the divine person leads Aquinas to maintain what may be called the ‘proper and distinct mode of action’ of each divine person. The nature of the Trinity is one; the power of the Trinity is one, and so is the creative and sanctifying operation of the Trinity as well. But, within the one operation of the Trinity, each person acts according to his proper relation. The foundation of this proper mode of action is found in the distinct mode of being (*modus existendi*) of each divine person: each person exists according to a proper mode of being, a mode which follows from the personal relation, that is to say, a mode of being which consists of the way each person possesses the divine essence.<sup>37</sup> Now, as one exists, one acts. The mode of action follows from the mode of being. Aquinas makes this explicit with reference to the Son. Commenting on John 1,3 (“Through him all things were made”), Aquinas explains that, if the formula “through him” of John 1,3 is taken to signify the causality of the Word with regard to the things produced, then the statement, “The Father does all things *through* the Son”, is not appropriation, but it is *proper* to the Word, because the fact that the Son is a cause of creatures is had from someone else, namely from the Father, from whom the Son has being.<sup>38</sup> The Son acts insofar

---

<sup>37</sup> *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 13 : “Licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione.” *De potentia*, q. 2, a. 5, ad 5 : “Sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eundem modum existendi est in tribus personis.” *De potentia*, q. 3, a. 15, ad 17: “Licet eadem natura sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, non tamen eundem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero ut a Patre accepta.”

<sup>38</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* I,3 (Marietti ed., #76) “Si vero *per* denotet causalitatem ex parte operati, tunc hoc quod dicimus Patrem omnia operari *per* Filium, non est appropriatum Verbo, sed proprium eius, quia hoc quod est causa creaturarum, habet ab alio, scilicet a Patre, a quo habet esse.” The same explanation is given in

as he receives his being and his operation from the Father by generation. In a similar way, the Holy Spirit acts insofar as he receives his being and his operation from the Father and the Son from whom he proceeds. And the Father acts through the Son and through the Holy Spirit to whom he communicates being and operation.

Each divine person acts by virtue of the common divine power, and according to the mode of his personal relation, a mode which concerns the relation of divine person to divine person. So, for instance, when commenting on John 14,16 on the name "Paraclete", St. Thomas explains that both the Son and the Holy Spirit are called *Consolator*. The Son is a Consoler on account of his teaching and because he gives the Holy Spirit (he is the *Verbum spirans Amorem*): the Son is a Consoler insofar as he is the *Word*, whereas the Holy Spirit is a Consoler because he is formally *Love*, so that the phrase "another Paraclete" (John 14,16) indicates the different *mode* by which each acts as a Consoler.<sup>39</sup>

The doctrine of relation, together with that of the Word and Love, accounts for the personal dimension of Trinitarian action in the world. Here we have a good example of the way in which a speculative doctrine of the Trinity (the

---

the *Summa Theologiae* (I, q. 39 a. 8): "Haec vero praepositio *per* designat quidem quandoque causam mediam; sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic *ly per* quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Ioan. I, *Omnia per ipsum facta sunt*; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio."

<sup>39</sup> *Lectura in Iohannis evangelium* XIV,16 (Marietti ed., #1912): "*Et alium Paraclitum dabit vobis* [...] Item Spiritus Sanctus dicitur consolator in quantum est Amor formaliter; Filius vero in quantum est Verbum. Et hoc dupliciter: quia per doctrinam, et in quantum ipse Filius dat Spiritum Sanctum, et incendit amorem in cordibus nostris. Sic ergo *ly alium* non designat alietatem naturae in Filio et Spiritu Sancto; sed designat alium modum, quo uterque est consolator et advocatus."



doctrine of the personal mode of existence according to relation, and the doctrine of the Word and Love) throws light on the *dispensatio*.

## 5. Word and Love

In Aquinas, the theological exposition of the person of the Son and of the person of the Holy Spirit is built on the similitude (*similitudo*) of ‘word’ and ‘love’. Without discussing this at length, I would like to emphasize two aspects of this doctrine.

First, the power and value of this doctrine lies in the fact that the similitudes of ‘word’ and ‘love’ allow us to manifest a relation according to origin: the relation to a principle is formally included in the very *ratio* of word and love as such.<sup>40</sup> The similitudes of ‘word’ and ‘love’ also allow us to manifest the procession of a reality that remains *within* its principle: the word is uttered by the intellect and it remains *in* the intellect;<sup>41</sup> in the same way, love proceeds from the will and remains *in* the will from which it proceeds. Moreover, the procession of love follows from the speaking of the word.

---

<sup>40</sup> *ScG* IV, cap. 11 (Marietti ed., 1961, #3473): “Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est.” For the doctrine of Love, see *ScG* IV, cap. 19; *STh* I, q. 37, a. 1 and a. 2.

<sup>41</sup> *STh* I, q. 27 a. 1: “[...] Ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.”

These two aspects (that of the real relation according to origin, and that of the intimacy or interiority of what proceeds with regard to its principle) allow us to account for the *real order* in the divine persons who are one and the same God: "There is procession from procession, and proceeding person from proceeding person: and this is what makes a real distinction in God."<sup>42</sup>

Second, because the doctrine of the Word and Love accounts for the distinct subsistence of the Son and of the Holy Spirit, it also helps us to account for the work of the Son and of the Holy Spirit in the economy of creation and grace. This is especially obvious in the *Summa contra Gentiles*: here, after Aquinas exposes the property of the Son as Word, he shows that this enables one to account for the entire action of the Son in the world.<sup>43</sup> In the same way, after Aquinas manifests the Holy Spirit as Love, he shows that the property of Love enables one to better grasp the entire action of the Holy Spirit in the economy, from creation to divinization and final beatitude.<sup>44</sup>

The same appears in the *Summa Theologiae*. Let us consider the Holy Spirit. First, in question 37 of the *Prima Pars* on the Holy Spirit as Love, St. Thomas concentrates on the intra-Trinitarian property, because this is what enables him to disclose the personal distinction and eternal subsistence of the Holy Spirit. But he immediately goes on to take up the idea of the *mutual Love* of Father and Son, widening his approach to the Trinitarian communion. The economic current now makes itself evident: the Holy Spirit is the Love through

---

<sup>42</sup> *De potentia*, q. 10, a. 2 ad 7: "Unde illa processio per modum naturae intelligitur in divinis quae nullam aliam praesupponit; illa vero per modum voluntatis quae ex praesupposita processione principium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis."

<sup>43</sup> See *ScG* IV, cap. 11-13.

<sup>44</sup> See *ScG* IV, cap. 19-22.

whom the Father and the Son love one another *and* love us.<sup>45</sup> St. Thomas then follows up on this teaching by showing that, because he is Love, the Holy Spirit is the Gift, the sanctifying Gift of the Father and the Son who is given to human beings and angels, so that they may receive the Holy Spirit *in person* and enjoy him.<sup>46</sup> As Gift, the Holy Spirit is the source of all participation in Trinitarian life. We receive the Son in the Holy Spirit. It is from and in the Holy Spirit that we are given a share in sanctity and communion.

## **6. The mission of the Son and the mission of the Holy Spirit**

Finally, I would like to return to my first theme, namely: the mission of the Son and of the Holy Spirit. Aquinas accounts for the mission of the Son and of the Holy Spirit by means of their eternal property, that is, Word and Love. On the one hand, the divine missions are the starting point of Trinitarian theology; and on the other hand, the doctrine of divine missions is the final fruit of Trinitarian theology. The paradigm for the doctrine of the missions is the incarnation of the Son and the gift of the Holy Spirit. Let us start with the ‘visible’ missions, although this is not how Aquinas proceeds in the *Summa Theologiae*.

---

<sup>45</sup> *STh* I, q. 37 a. 2: “Dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam, et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos.” *Ibid.*, ad 3: “Sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente, quasi secundo; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.”

<sup>46</sup> *STh* I, q. 38 a. 1 and a. 2.

By 'visible mission', Aquinas understands the coming of the Son of God in the flesh, and the manifestation of the Holy Spirit through visible signs (at Christ's baptism, at Christ's transfiguration, at Easter according to St. John, and at Pentecost followings the Acts of the Apostles). A person is *sent* by the one from whom this person *proceeds*: the eternal relation of origin is included in the mission itself; the person is sent according to his personal property. The Holy Spirit is sent as the "Gift of sanctification" (*sanctificationis donum*): the Holy Spirit is interiorly given as the Gift who sanctifies, and the visible signs (the dove, the breath, the tongues "as of fire") manifest him as such. As for the Son, he is sent in the flesh insofar as he is the Son and the Word, that is to say, insofar as he is the principle of the Holy Spirit (to be the principle of the Holy Spirit properly belongs to the Son as Son and Word), and therefore he is sent as the "author of sanctification" (*sanctificationis auctor*).<sup>47</sup> In this way, St. Thomas links the incarnation to the fact that the Son, *because he is the Son and Word of the Father*, takes on a humanity by which he gives the Holy Spirit.<sup>48</sup> Christology finds its roots here, and we should note that the Holy Spirit is at the heart of Aquinas's account of the incarnation of the Son.

As for the 'invisible missions', that is to say, the sending of the Holy Spirit and of the Son into angels and into

---

<sup>47</sup> *STh* I, q. 43 a. 7: "[...] Conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, in quantum procedit ut Amor, competit esse sanctificationis donum, Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium."

<sup>48</sup> *STh* I, q. 43 a. 7 ad 4: "Personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare [...]."

human souls, they give us the fundamental structure of divinization. Here the reference, or paradigm, is the outpouring of the Holy Spirit who is given. In his *Scriptum super Sententiis*, Aquinas explains that the invisible mission of the Holy Spirit consists of two elements, or two aspects: first, his eternal procession, which is really present in the mission itself. Put otherwise, the Holy Spirit is sent *as proceeding* from the Father and the Son. Second, the mission takes place by virtue of a temporal effect in the order of sanctifying grace.<sup>49</sup> This temporal effect, a created gift, is *caused* by the Holy Spirit and *disposes* us to receive the Holy Spirit himself. From the standpoint of our assimilation to the Holy Spirit, the created gift of sanctifying grace is primary: it is the priority of a *disposition*. But from the standpoint of the *cause* of grace, and of the *end* to which grace disposes us (that is, receiving the Holy Spirit in person), the reception of the Holy Spirit has priority over that of his gifts: in this sense, the gift of the Holy Spirit himself is *absolutely primary*.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> I *Sent.*, dist. 16, q. 1 a. 1: “Sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione Spiritus Sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum.” Consequently, the ‘visible mission’ of the Holy Spirit consists of *three* aspects: (1) his eternal procession; (2) a created gift of grace; (3) a sign that manifests both the eternal procession and the abundant gift of grace.

<sup>50</sup> I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, quaestiuncula 2: “Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.”

The same teaching is clearly present in the *Summa Theologiae*:

By the gift of sanctifying grace the rational creature is perfected so that it can not only use freely the created gift, but also enjoy the divine person himself; and so the invisible mission takes place according to a gift in the order of sanctifying grace; and yet the divine person himself is given.<sup>51</sup>

Sanctifying grace disposes the soul to possess the divine person; and this is signified when it is said that the Holy Spirit is given according to a gift of grace; nevertheless the gift itself of grace is from the Holy Spirit; which is meant by the words, *the charity of God is poured forth in our hearts by the Holy Spirit*.<sup>52</sup>

Aquinas' commentary of Romans 5,5 is perhaps the best passage on this theme. Here, St. Thomas shows that the Holy Spirit in person is given; and when the Holy Spirit is given, he gives us a participation in his personal property, that is, charity:

The *charity of God* can be understood two-fold. In one way, as the charity by which *God loves us*. 'I have loved you with an everlasting love' (Jer 31,3). In another way,

---

<sup>51</sup> *STh* I, q. 43 a. 3 ad 1: "Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur." These 'gifts of sanctifying grace' are the gift of wisdom (mission of the Son) and the gift of charity (mission of the Holy Spirit), as article 5 of the same question specifies. See below, note 54.

<sup>52</sup> *STh* I, q. 43 a. 3 ad 2: "Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*."

the charity of God can be said to be that by which *we ourselves love God*, below 8,38f.: ‘For I am certain that neither death nor life will separate us from the love of God’. Nevertheless, in both cases the charity of God is poured into our hearts through the Holy Spirit who was given to us. For the Holy Spirit, who is the Love of the Father and the Son, to be given to us, is to lead us to the participation of Love, which is the Holy Spirit, from which participation we are made lovers of God (*efficimur Dei amatores*). And the fact that we love him is a sign that he loves us. Prov 8,17: ‘I love the ones loving me’. ‘Not as if we have loved God first, but because he loved us first’, as it is said in 1 Jn 4,10. Now the charity, by which he loves us, is said to be *poured into* our hearts, because it is shown clearly in our hearts through the gift of the Holy Spirit impressed in us. 1 Jn 3,24: ‘By this we know, that he remains in us, from the Spirit which he gave to us’. On the other hand, the charity by which we love God is said to be poured into our hearts because it extends itself to the perfecting of all habits and acts of the soul; for, as it is said in 1 Cor 13,4: ‘Love is patient, love is kind’, etc.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> *In Epist. ad Romanos* V,5 (Marietti ed., #392): “Charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus, Ier. XXXI: *Charitate perpetua dilexi te*; alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus, infra VIII: *Certus sum quod neque mors neque vita separabit nos a charitate Dei*. Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Spiritum enim Sanctum, qui est Amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem Amoris, qui est Spiritus Sanctus, a qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII: *Ego diligentes me diligo. Non quasi nos primo dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Io. IV. Dicitur autem charitas, qua nos diligit, in cordibus nostris diffusa esse, quia est in cordibus nostris patenter ostensa per donum Sancti Spiritus nobis impressum. Io. III: *In hoc scimus, quoniam manet in nobis Deus*, etc. Charitas autem qua nos Deum diligimus, dicitur in

In the exposition of the divine missions, then, we find again the doctrine of the Word and Love. The Son is sent invisibly into souls when he dwells there according to the gift of wisdom, or sanctifying knowledge, which breaks forth into the affection of love, since the Son is the Word who breathes forth Love. And the Holy Spirit is sent into souls when he dwells in them according to the gift of charity.<sup>54</sup> The gift of wisdom is a participation in the personal property of the Son, and the gift of charity is a participation in the personal property of the Holy Spirit. And so, the Son and the Holy Spirit lead us to the Father according to the way in which they refer *themselves* to the Father; they make saints participate in the way they are in relation with the Father: the Son as the Word of the Father, and the Holy Spirit as Love.<sup>55</sup> A similar structure will be found again in the teaching on the image of God, on the theological virtues, and on the gifts of the Holy Spirit. The doctrine of the

---

cordibus nostris diffusa, id est quia ad omnes mores et actus animae perficiendos se extendit; nam, ut dicitur I Cor. XIII: *Charitas patiens est, benigna est*, etc.” The emphasis is mine.

<sup>54</sup> *STh* I, q. 43 a. 5 ad 2: “Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., *Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalm., *In meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur; perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, *Sapientia doctrinae secundum nomen eius est*.”

<sup>55</sup> See *I Sent.*, dist. 15, q. 4, a. 1.



Word and Love thus provides us with a unified understanding of the Trinity in itself, of Trinitarian action, of the divine missions, and of theological anthropology.

As a conclusion, I would suggest that St. Thomas' doctrine of divine missions offers a powerful alternative to the scheme of the 'economic Trinity' and the 'immanent Trinity'. Today's scheme of the economic Trinity and the immanent Trinity tends to start with a formal distinction between the two aspects, and then attempts to reunite them. Instead, Aquinas' doctrine of missions starts with the affirmation of the eternal procession being included in the mission itself, and with the clear statement that the divine persons themselves are given. At the same time, the doctrine of the missions maintains the essential difference between God and his created effects, with no danger of confusing the Trinity and his created gifts. This doctrine of the divine missions, insofar as it integrates the teaching on processions, on relations and on persons, may be considered as the pivot, indeed a real key, of St. Thomas' Trinitarian theology.

## **DE DRIE GEZICHTEN VAN PSALM 51**

*Harm van Grol*

Psalm 51 is een psalm die al in zijn canonieke gestalte verschillende gezichten toont. Ik zal deze rijke psalm op drie manieren lezen: als een individueel klaaglied dat culmineert in het verlangen naar een nieuw bestaan, de nieuwe mens; als een collectieve overweging die droomt van een nieuwe stad, het nieuwe Jerusalem; en als een boetelied van David, waarin hij door het stof gaat om vele psalmen verder ruimte te maken voor de ideale koning, Salomo. De drie gezichten van Psalm 51.

Deze drie gezichten beantwoorden natuurlijk aan een drietal hypothetische ontstaansfasen van het lied, maar zijn in deze bijdrage vooral van heuristische aard. Zij genereren verschil en maken het mogelijk over de theologische diversiteit in de psalm te spreken.

לְמַנְצַח מִזְמוֹר לְדָוִד:  
בְּבוֹאֲאֵלֹו נָתַן הַנְּבִיא  
כְּאֲשֶׁר־בָּא אֶל־בַּת־שֶׁבַע:

חַנּוּי אֱלֹהִים כְּחַסְדְּךָ  
כָּרַב רַחֲמֶיךָ מִחַה פִּשְׁעֵי:  
הַרְבֵּה כִּבְסֵנִי מֵעוֹנֵי  
וּמִחַטָּאתַי טַהַר־נִי:

כִּי־פִשְׁעֵי אֲנִי אֲדַע  
וּחַטָּאתַי נִגְדֵי תָמִיד:  
לֵךְ לְבָרֶךְ אֱחָתַי  
וְהִרְעֵ בְעֵינַיֶךָ עֲשִׂיתִי

לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדַבְרֶךָ  
תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶיךָ:  
הַרְבֵּעוּן חוֹלְלֹתִי  
וּבְחַטָּא יִחַמְתֵּנִי אָמֵן:  
הַרְאֵמֶת תִּפְצֹת בְּשִׁחוֹת  
וּבְסִתָּם חֲכָמָה תוֹדִיעֵנִי:

תַּחַטָּאֵנִי בְּאֵזוֹב וְאִטְהַר  
תִּכְבֹּסֵנִי וּמִשְׁלַג אֶלְבִּי:  
תִּשְׁמֹעֵנִי שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה  
תִּגְלַגֵּה עֲצָמוֹת דְּכִיתָ:  
הִסְתַּר פְּנֵיךָ מִחַטָּאֵי  
וְכַל־עוֹנֵתִי מִחַח:

<sup>1</sup> Voor de koorleider. Een psalm van David,  
<sup>2</sup> toen de profeet Natan tot hem was gekomen,  
omdat hij tot Batscha gekomen was.

<sup>3</sup> Wees mij genadig, God, naar uw gunst,  
naar uw volle barmhartigheid, wis mijn  
wandaden uit,  
<sup>4</sup> was mij grondig van mijn schuld,  
van mijn zonde, reinig mij.

<sup>5</sup> Ja, mijn wandaden ken ik, ikzelf,  
mijn zonde is steeds tegenover mij,  
<sup>6a</sup> tegen u, tegen u alleen heb ik gezondigd,  
wat slecht is in uw ogen, heb ik gedaan.

<sup>6c</sup> Opdat u rechtvaardig zijt in uw uitspraak,  
zuiver zijt in uw oordeel:

<sup>7</sup> Zie, in schuld ben ik geboord,  
in zondigheid heeft mijn moeder mij wellustig  
ontvangen

<sup>6c</sup> Zie, waarheid begeert gij binnenin,  
in het verborgene doet u mij wijsheid kennen.

<sup>9</sup> Moge u mij ontzondigen met hysop, zodat ik  
rein word,  
moge u mij wassen, zodat ik witter word dan  
sneeuw,

<sup>10</sup> moge u mij doen horen vreugde en  
blijdschap,  
zodat juichen de botten die u kapotgeslagen  
hebt,

<sup>11</sup> verberg uw aangezicht voor mijn zonden,  
al mijn schulden, wis (ze) uit!

=====

לב טהור בראדלי אלהים  
 ורוח זכון חדש בקרבני:  
 אלהי שליכני מלפניך ממני:  
 ורוח קדשך אלתקח  
 השיבה לי ששון ישעך  
 ורוח נדיבה תסמכני:

אלמדה פשעים דרכיך  
 ותטאים אליך ישובי:  
 תצילני מדמים אלהים  
 אלהי תשועתי  
 תרנן לשוני צדקתך:  
 אדני שפתי תפתח  
 ופי יגיד תהלתך:

כי לא תחפץ זבח  
 ואתנה עולה לא תרצה:  
 זבחי אלהים רוח נשברה  
 לבנישקר ונדכה אלהים  
 / לא תבנה:

היטיבה ברצונך את ציון  
 תבנה חומות ירושלים:  
 אז תחפץ זבחי צדק  
 עולה וקליל  
 אז יעלו על מזבחת פרים:

<sup>12</sup> Een rein hart, schep (het) mij, God,  
 een verankerde geest, vernieuw (haar) in mijn  
 binnenste,

<sup>13</sup> werp mij niet weg van uw aangezicht,  
 uw heilige geest, neem (haar) niet van mij  
 weg,

<sup>14</sup> doe terugkeren voor mij de vreugde in uw  
 vrijheid,  
 een bereidwillige geest, steun mij (daarmee).

<sup>15</sup> Ik wil leren wandaders uw wegen,  
 opdat zondaars tot u terugkeren.

<sup>16</sup> Red mij van de dreigende dood, God,  
 God van mijn bevrijding,  
 opdat mijn tong jubele van uw  
 rechtvaardigheid.

<sup>17</sup> Heer, mijn lippen, ontsluit (ze)  
 opdat mijn mond verkondige uw lof.

<sup>18</sup> Zeker, u begeert geen slachtoffer,  
 zou ik een brandoffer geven, u zou er geen  
 behagen in scheppen,

<sup>19</sup> slachtoffers voor God zijn een gebroken  
 geest,  
 een gebroken en kapotgeslagen hart, God, zult  
 u niet verachten.

<sup>20</sup> Doe goed, naar uw behagen, aan Sion,  
 moge u herbouwen de muren van Jeruzalem,

<sup>21</sup> dan zult u begeren de rechte slachtoffers,  
 brandoffer en heeloffer,  
 dan offert men op uw altaar stieren.

## 1. De strofische ordening van Psalm 51

Ik zal eerst aandacht schenken aan de poëtische ordening van Psalm 51, aan de strofen. Doel ervan is zo kennis te maken met de tekst dat we straks weten in welke context de details staan die ons interesseren. In de tekst op de vorige pagina's zijn de strofen aangegeven door witregels zoals we dat ook in de Nieuwe Bijbelvertaling hebben gedaan,<sup>1</sup> maar ik heb nader onderscheid aangebracht door in het wit streepjes te zetten. In de analyse baseer ik me op de prosodische methode die uitgewerkt is door Pieter van der Lugt, Jan Fokkelman en mijzelf.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> In het vertaalteam voor de Psalmen – Alfons Jaakke, Tom van Deel en ikzelf – was ik verantwoordelijk voor het exegetische voorwerk. Een belangrijk deel daarvan was de analyse van de strofische ordening. Zie H.W.M. van Grol, Psalm en poëzie in de Nieuwe Bijbelvertaling, in K. Spronk e.a. (red.), *De Bijbel vertaald: De kunst van het kiezen bij het vertalen van de Bijbelse geschriften*, Zoetermeer 2007, 257-271. In de Nieuwe Bijbelvertaling kon ik een oude droom realiseren, de strofische structuur te tonen in een bijbelvertaling; zie H.W.M. van Grol, De exegeet als restaurateur en interpreet: Een verhandeling over de bijbelse poëtica met Ps. 121 als exempel, in *Bijdragen* 44 (1983) 234-261 en 350-365, vooral 258-260.

<sup>2</sup> P. van der Lugt, *Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie* (DN, ST), Kampen 1980. Idem, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry: With Special Reference to the First Book of the Psalter* (OTS 53), Leiden 2006. H.W.M. van Grol, *De versbouw in het klassieke Hebreeuws: Fundamentele verkenningen, deel I: metriek* (dissertatie KTUA), in eigen beheer: Amsterdam 1986. Idem, Classical Hebrew Metrics and Zephaniah 2-3, in W. van der Meer e.a. (red.), *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT.SupS 74), 1988, 186-206. Idem, De strofische dynamiek van Psalm 26: Een visie op versbouw, in J.W. Dyk e.a. (red.), *Psalmen* (ACEBT 18), Maastricht 2000, 19-31. J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of*

Psalm 51 is een individueel klaaglied, meer speciaal een boetelied. Ik onderscheid een viertal motieven: de bede, de schuldbelijdenis, het pleidooi en de belofte tot dankende verkondiging. De nadruk ligt op de bede, terwijl de andere drie motieven elk in één aparte strofe worden uitgewerkt. Het boetelied is een zaak tussen de psalmist en God. Andere personen spelen een marginale rol, de moeder in vers 7, de andere zondaars in vers 15, en, naar ik vermoed, de vromen in vers 10. Zo is de psalm bijzonder geconcentreerd.

De psalm begint met een aanspreking van God: “Wees mij genadig, *God*, naar uw gunst”. Exact halverwege de psalm staat God opnieuw genoemd, vers 12: “Een rein hart, schep het mij, *God*”, en met deze aanspreking begint een nieuw deel. We vinden in de strofe die hier begint, ook een sleutel voor de ordening van de psalm. De strofe bestaat uit drie versregels met in elk tweede colon de geest: “een verankerde geest”, “uw heilige geest” en “een bereidwillige geest”. Ook de volgende strofe, de verzen 15-17, bestaat uit drie versregels; zij lopen elk uit op een doelzin, driemaal “opdat”. Driedelige strofen zijn vervolgens ook te herkennen in het eerste deel, het pleidooi in de verzen 6c-8 en de bede in de verzen 9-11. Rondom de vier driedelige strofen vinden we aan beide zijden twee kortere strofen van twee versregels. De opbouw is van een grote schoonheid.

## 2. Versstructuur en tekstsyntaxis

In deze paragraaf verantwoord ik de strofische structuur zoals ik die boven heb aangeduid.<sup>3</sup> Er bestaat geen enigheid onder

---

*Prosody and Structural Analysis*, Volume I-IV (SSN 37, 41, 43 en 47), Assen 1998-2004.

<sup>3</sup> Een eerdere verantwoording is te vinden in een intern NBV rapport d.d. 1998, \id NBV/19PS051.VO/ 980914/HvG/Psalm 51 (11 bladen). De lezer die vooral in mijn interpretatie van de psalm geïnteresseerd is, kan zijn lezing bij de volgende paragraaf voortzetten.

de analisten over de versstructuur van Psalm 51.<sup>4</sup> Onderstaand schema maakt duidelijk dat Van der Lugt twee kaderstrofen onderscheidt – de verzen 3 en 20-21 – en het corpus in drie stanza's verdeelt.<sup>5</sup> De eerste stanza (vv. 4-8) telt drie strofen van elk twee versregels, de tweede stanza (vv. 9-14) telt twee strofen van elk drie versregels, en de derde stanza (vv. 15-19) is gelijk aan de eerste.<sup>6</sup> Marjo Korpel onderscheidt drie delen, de verzen 3-9, 10-17 en 18-21. De eerste twee delen bestaan elk uit twee stanza's van elk twee strofen van elk twee versregels, terwijl het slotdeel uit een stanza van twee van dergelijke strofen bestaat.<sup>7</sup> Fokkelman ziet een centrale strofe van twee versregels, de verzen 12-13, en dan aan beide kanten twee stanza's van elk twee strofen. De lengte van de strofen loopt uiteen. De eerste en de vierde strofe tellen drie versregels in plaats van twee.<sup>8</sup>

Wel is er eensgezindheid over de scheidingen tussen de verzen 11 en 12, 17 en 18, en 19 en 20, terwijl drie van de vier analisten scheiden tussen de verzen 8 en 9. Blijft staan dat deze scheidingen telkens weer anders worden gewaardeerd, als overgang tussen strofen, stanza's of delen.

---

<sup>4</sup> In onderstaande analyse vermeld ik het werk van een drietal collega's. Ik laat andere indelingen liggen omdat zij vooral op de inhoud georiënteerd zijn en niet op de linguïstische en stilistische gegevens. In dit methodische opzicht doet het prosodische onderzoek een belangrijke stap vooruit.

<sup>5</sup> Het schema onderscheidt tussen strofen (een enkele streep), stanza's (een dubbele streep) en delen (een driedubbele streep). De cijfers geven de versregels aan.

<sup>6</sup> Van der Lugt, *Strofische structuren*, 277-281. Overigens, hij deelt v. 16 in in een bicolon (16ab) en een monocolon (16c). Deze laatste versregel beschouwt hij met v. 17 als een strofe.

<sup>7</sup> M.C.A. Korpel, in een lezing voor het Oudtestamentische Werkgezelschap (OTW), d.d. 26 september 1996.

<sup>8</sup> Fokkelman, *Major Poems II*, 164-169 and 421.

	3	4	5	6ab	6cd	7	8	9	10	11
V. der Lugt										
Korpel										
Fokkelman										
Van Grol										

	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
V. der Lugt										
Korpel										
Fokkelman										
Van Grol										

De indeling van Van der Lugt is minder gelukkig omdat zij gebaseerd is op de afbakening van twee kaderstrofes (vv. 3.20-21), een strofe van één versregel (v. 3) en een monocolon (v. 16c; zie noot 6), een drietal curiositeiten, die de auteur niet verantwoordt. De scheiding tussen de verzen 3 en 4 strijdt met de tekstsyntaxische en genrematige samenhang van deze versregels. Zij vormen een bede en worden samengebonden door parallellisme, synonymie en het klankspel tussen *rob* en *harbeh* (de *volle* barmhartigheid en het *grondige* wassen).

Ook de indeling van Fokkelman is gebaseerd op een curiositeit, een alleenstaande middenstrofe (vv. 12-13). Een verantwoording op theoretisch niveau ontbreekt. Bovendien stelt de auteur terecht dat het midden van het lied – als men versregels telt – tussen de verzen 11 en 12 ligt, dus ter zijde van de “middenstrofe”, en dat de eerste helft “is bristling with terms for sin and guilt”, dat deze termen na vers 11 niet meer voorkomen en dat de “middenstrofe” de omkeer markeert en “a chain of positive terms” begint. De auteur neemt zijn toevlucht tot het tellen van cola, maar zelfs dan ligt het midden van het lied niet tussen de verzen 12 en 13, maar in vers 12 zelf, tussen het eerste en het tweede colon. Hij vraagt retorisch: “How rigorously has centring been applied in this song?”<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Ibidem*, 164-165.



Nog één detail in Fokkelmans indeling trekt mijn aandacht, om zijn voorbeeldig karakter. Hij acht het “tempting” om vers 14 bij de verzen 12-13 te voegen, gezien de driemaal terugkerende “geest” aan het begin van cola 12b, 13b en 14b, maar hij doet dit niet omwille van de samenhang van de verzen 14 en 15.<sup>10</sup> Hij negeert hiermee de tekstsyntaxische en genrematige samenhang. De imperativi in vers 14 horen bij die in de verzen 12-13. Daarna, in vers 15, verandert het subject. De verzen 12-14 vormen een bede, vers 15 is een belofte tot dankende verkondiging, die we ook in de verzen 16 en 17 vinden. Bovendien is vers 14 door parallellisme gebonden aan de voorgaande verzen en heeft zijn relatie met vers 15 op dat punt niets te bieden. Wat ziet de auteur dan wel in de samentrekking van de verzen 14 en 15 tot een strofe? Cola 14a, 16a en 20a beginnen elk met een hifil imperatief, een vorm van anafora die hier het begin van drie strofes markeert.<sup>11</sup> Vervolgens komt zowel in vers 14 als in vers 15 het werkwoord *sjoeb* voor, ‘terugkeren’. Tenslotte komt de subjectswisseling van God naar ‘ik’ terug in de verzen 16-17. Maar, dat moet gezegd, we moeten dan wel colon 16c, waarmee Van der Lugt al speelde, bij vers 17 voegen, als eerste colon van versregel 16c-17 [...].<sup>12</sup> Deze werkwijze kenmerkt het werk van Fokkelman. Tekstsyntaxis, genre en parallellisme spelen geen rol of een geringe, en zijn aandacht wordt vooral getrokken door min of meer willekeurige stijlfiguren.

Korpel biedt een strakke analyse, zonder ‘curiositeiten’. Toch geldt ook voor haar analyse wat Fokkelman stelt: “The poet uses so many word repetitions that on this basis alone one can find (or impute) all sorts of structures. In order to avoid being completely dazzled [...].”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 165.

Een bijzonder positief gegeven in haar indeling is dat ze de cola 6bc bij het volgende trekt en de strofe dus begint met *l<sup>e</sup> ma ‘an*, “opdat”.<sup>14</sup> We komen hierop terug.

Strikt genomen is mijn indeling van de tweede helft van de psalm inmiddels verantwoord. Over strofe 12-14 heb ik uitgebreid gesproken. Over strofen 18-19 en 20-21 is iedereen het eens. Zo resten drie versregels, de verzen 15-17, die niet anders dan één strofe kunnen vormen. Ik zal mijn inhoudelijke en meer bevredigende verantwoording met deze strofe beginnen.

Strofe 15-17 is een belofte tot dankende verkondiging (*Lobgelübde*).<sup>15</sup> De psalmist zal na de ontzondiging en vernieuwing God voor deze bevrijding danken (colon 16c), Gods lof verkondigen (colon 17b) en zo aan zijn gewezen kameraden in de zonde Gods wegen leren (colon 15a). Deze belofte wordt doorsneden door een emotionele bede (colon 16a). Ook in de voorgaande strofe vinden een dergelijk emotioneel midden (colon 13a). Juist waar de goede afloop in zicht komt, speelt de angst op. Maar zelfs deze bede staat in dienst van de dankende verkondiging: “Red mij [...], opdat mijn tong jubele [...]” Hetzelfde geldt voor de bede in colon 17a, die rustiger is van toon, maar over hetzelfde spreekt. Wat is immers het ontsluiten van de lippen?!

Tekstsyntaxisch gezien is er in elke versregel een afwisseling van subjecten (ik > zondaars, u > mijn tong, u > mijn mond). Daarbij is de handeling van het tweede subject telkens afhankelijk van die van het eerste. Zo eindigt elke versregel met een doelzin (“opdat”).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Helaas heb ik van haar lezing alleen de hand-out (het overzicht van de tekst) in mijn bezit. De tekst is niet gepubliceerd, zodat ik mij niet kan beroepen op haar argumentatie.

<sup>15</sup> Zie voor de genrematige indeling van de psalm Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i/B 2000, 44-45.

<sup>16</sup> B.K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake (IN) 1990, § 39.2.2, stellen: “We may

Stilistisch gezien loopt de strofe rond. Zij begint met ‘leren’ en eindigt met ‘verkondigen’. In het midden staat het object van de dankende verkondiging: ‘God van mijn bevrijding’. De bevrijding wordt uitgewerkt in het ‘redden van de dreigende dood’ en ‘uw rechtvaardigheid’ (het rechtvaardige oordeel van vers 6cd).

Strofe 18-19 is een reflectie,<sup>17</sup> een genremotief dat buiten de gewone orde van een boetegebed of een individuele klaagpsalm staat. De strofe definieert het ware offer, aansluitend bij de woorden van de verzen 12-14, hart en geest, omgekeerd herhaald. Strofe 20-21 is een bede om herstel van de muren van Jerusalem. Opmerkelijk genoeg grijpt zij terug op de reflectie door het ware offer te termineren. Als Sion hersteld is, wordt het weer tijd voor de offercultus. Deze twee strofen over Gods begeerte worden samengebonden door de herhaling van de woorden ‘begeren’, ‘behagen’, ‘brandoffer’ en ‘slachtoffer’.

Strofe 9-11 is een bede om ontzondiging.<sup>18</sup> Vers 10 lijkt niet te passen bij deze bede om ontzondiging, maar de eenheid wordt gegarandeerd doordat vers 11 terugwijst naar

---

recall one important construction: *volitional form* (i.e., cohortative, imperative, or jussive) + *wə* + *prefix conjugation*. In this use the second clause expresses a purpose or result.” In strikte zin geldt dit alleen voor vv. 15 en 17 en niet voor v. 16, waar *wə* ontbreekt. Overigens, ik zou zelf de nadruk willen leggen op de sequentie van “volitional form” en *yiqtol* met wisseling van subject. Deze sequentie drukt doel of gevolg uit. Daarin is de conjunctie *wə* niet essentieel. Mijns inziens is *wə* aanwezig in vv. 15 en 17 om het begin van het tweede colon te markeren, waar dit begint met een *nomen*. In v. 16 begint het laatste colon met een *verbum* en is de markering overbodig. Dit is een algemeen gebruik in klassiek Hebreeuwse poëzie.

<sup>17</sup> Zenger voegt vv. 18-19 bij het *Lobgelübde* in vv. 15-17, maar dat is niet juist. De strofe is eerder een reflectie bij dat *Lobgelübde*.

<sup>18</sup> Zenger spreekt van “Bitte um [...] Vergebung der Sünde als Tat” (Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 44-45).

vers 9 ('zonden' & 'uitwissen' > 'ontzondigen' & 'wassen'), en door de tekstsyntaxische verbinding van de verzen 9 en 10. Deze versregels bevatten drie wensen ('moge u mij ...') met telkens een zin waarin gevolg of doel is aangegeven ('zodat'), gemarkeerd door subjectwisseling ('u' > 'ik / de botten ...').<sup>19</sup> Zo begrijpen we dat de "vreugde en blijdschap" de reactie zal zijn van de omstanders op de ontzondiging van de bidder. De vreugde van de anderen zal hemzelf aansteken. Zo loopt de psalmist al vooruit op de dankende verkondiging in de verzen 15-17, net als in colon 14a.

Ik heb boven, naar aanleiding van Van der Lugt, al gesproken over de eenheid van strofe 3-4. Daarop volgt in de verzen 5-6a een schuldbelijdenis.<sup>20</sup> Deze begint met een emfatisch / causaal *ki*, 'ja / want', en bestaat uit een viertal zinnen waarin twee aspecten worden benadrukt, het eigen schuldbesef en Gods visie op het handelen van de bidder. Beide perspectieven zijn gekoppeld door een herhalingsfiguur, een expliciet subject in colon 5a: "ken ik, ikzelf", en een

<sup>19</sup> Zie voor de syntactische constructie mijn uitweiding bij vv. 15-17 in noot 16. Inzicht in de constructie leidt ook tot de conclusie dat v. 10b geen wens is, 'mogen de botten juichen', maar een gevolgzin, 'zodat de botten juichen'.

<sup>20</sup> Zenger noemt vv. 5-8 "Bekennnis der Sünde als Notschilderung" en onderscheidt tussen vv. 5-6 "Die Sünde als Tat" en vv. 7-8 "Die Sündhaftigkeit des Menschen" (Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 44). Indien we afzien van zijn lezing van v. 6c-d, kunnen we hem gelijk geven. Strofe 6c-8 verdiept de schuldbelijdenis van strofe 5-6b. In het eerste deel van de psalm vinden we een chiastische organisatie van genre-motieven:

Strofe	genre-motief	chiasme	woordherhalingen
3-4	Bede	A	wissen, wassen, reinigen
5-6b	Schuldbelijdenis	B	kennen
6c-8	verdieping schuldbelijdenis	B'	kennen
9-11	verdieping bede	A'	rein, wassen, wissen

variërende herhaling van voorzetsel en suffix in colon 6a: “tegen u, tegen u alleen”.

Als laatste strofe beschrijven we de verzen 6c-8. Dit pleidooi begint met een doelstelling (v. 6cd) en bestaat daarna uit twee argumenten, beide ingeleid door het partikel *hen*, “zie” (vv. 7-8). In beide argumenten is ‘ik’ het lijdend voorwerp, in ieder geval in de dieptestructuur, terwijl “mijn moeder” subject is in het eerste argument en “gij” (God) in het tweede. De cola zijn voorts verbonden door een strakke herhaling van het voorzetsel *b<sup>e</sup>*, “in”.<sup>21</sup>

De afbakening van deze strofe staat of valt met de macrosyntactische visie op vers 6cd. De conjunctie *l<sup>e</sup>ma’an*, “opdat”, is in het algemeen anaforisch van aard en verbindt in dat geval met het voorgaande. Zo vinden we de hoofdzin in vers 6ab en de doelzin in vers 6cd: “Tegen U, U alleen, heb ik gezondigd, / en gedaan wat kwaad is in uw ogen, // opdat Gij rechtvaardig blijkt in uw uitspraak, / zuiver in uw gericht.” (NBG-51) De logica van deze constructie is niet te vatten.<sup>22</sup> Daarom interpreteert men de doelzin meestal als conclusie: “so You are just in Your sentence, / and right in Your judgment” (JPS).<sup>23</sup> Deze interpretatie van de conjunctie is

<sup>21</sup> De serie begint in feite één colon eerder in colon 6b en eindigt één colon later in colon 9a. De twee frasen, “in uw ogen” en “met hysop”, zijn mogelijk in klank parallel: *b<sup>e</sup>enècha* / *b<sup>e</sup>ezob*. In ieder geval zijn de frasen binnen onze strofe telkens semantisch parallel: ‘in uw uitspraak / in uw oordeel’, ‘in schuld / in zondigheid’, en ‘binnenin / in het verborgene’.

<sup>22</sup> Men zou de constructie elliptisch kunnen noemen en voor de doelzin kunnen invoegen ‘Ik spreek zo, [opdat...]’. Zo W.H. Schmidt; zie het overzicht van de vele voorstellen bij Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 40-41.

<sup>23</sup> *The Book of Psalms / Sefer Tehillim: A New Translation According to the Traditional Hebrew Text*, Philadelphia PA 1997. Varianten daarop zijn: “Uw woord veroordeelt mij terecht, / Gij zijt rechtvaardig” (*Vijftig Psalmen: Proeve van een nieuwe vertaling*, door Huub Oosterhuis en Michel van der Plas in samenwerking met

zwak omdat de betekenis, ‘opdat’, opgegeven wordt en men in een conclusie en vaststelling geen *yiqtol*-vormen verwacht, die eerder wijzen op toekomst en wenselijkheid. Als men in het Bijbels Hebreeuws zoiets zou willen zeggen als de vertalingen willen, dan heeft men genoeg andere, wel correcte constructies tot zijn beschikking. Een meer inhoudelijk probleem: in deze interpretatie heeft God al rechtgesproken en zegt de bidder dat God rechtvaardig is in zijn veroordeling, maar in vers 16 wordt gesproken van Gods rechtvaardigheid als iets dat nog uitstaat en dat ook parallel benoemd wordt met het woord ‘bevrijding’, een bevrijding waarom de bidder in vers 14 bidt. Dit betekent dat Gods rechtvaardigheid niet veroordelend is maar bevrijdend en geen feit is maar doel van gebed.<sup>24</sup>

Een alternatief vinden we in die vertalingen die de gebruikelijke betekenis van de conjunctie handhaven, maar de doelzin vervolgens ‘los in de ruimte’ zetten: “Pour que tu montres ta justice quand tu parles / et que paraisse ta victoire quand tu juges.” (BJ)<sup>25</sup> Hiermee weigert men te interpreteren. In mijn lezing is de doelzin kataforisch betrokken op wat volgt. De bidder voert met het oog op een rechtvaardig oordeel twee argumenten aan. Mijn voorstel is een variant op dat van

---

Pius Drijvers en Han Renckens, Kampen 1995<sup>13</sup>), “Hoè gij vonnist: gij zijt rechtvaardig, / onaantastbaar in uw gericht” (*De Psalmen*: uit het Hebreeuws vertaald door Dr. Ida G.M. Gerhardt en Dr. Marie H. van der Zeyde, KBS: z.p. 1972; zie de bijbehorende noot, blz. 330), “Waarachtig, uw vonnis is terecht, / uw oordeel blijft onaanvechtbaar” (*Psalmen: KBS-vertaling*, Boxtel 1982).

<sup>24</sup> Dit tegen N.H. Ridderbos, die deze interpretatie heeft voorgesteld: Psalm 51:5-6, in M.A. Beek e.a., *Studia Biblica et Semitica: FS Th.Ch. Vriezen*, Wageningen 1966, 299-312.

<sup>25</sup> *La Bible de Jérusalem: traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1998. In deze vertaling staat v. 6cd samen met v. 7 in een strofe, zodat de suggestie is dat men vanuit het ene vers doorleest in het andere, maar dit is niet zeker gezien de punt achter v. 6cd. Ook bij Zenger vindt men een losstaande doelzin (Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 39).

König. Hij beschouwt vers 6cd als doelzin bij vers 9 en zet de verzen 7-8 tussen haakjes: “Damit du gerecht seiest in deinem Reden, / rein seiest in deinem Richten, // – [...] – // so mögest du mich entsündigt sein lassen.”<sup>26</sup> In dit voorstel is de parenthese van de verzen 7-8 zwak en onnut. De hoofdzin volgt in feite direct, in de verzen 7-8, en bestaat uit twee argumenten. Zo kan men ook het sterk deiktische dubbele *hen*, ‘zie’, een plaats geven. Het komt niet uit de lucht vallen, maar wordt ingeleid door de zin met *l'ma 'an*.

Met deze rondgang langs de strofen van de psalm, telkens lettende op genre-motief, tekstsyntaxis, parallellisme en balans, heb ik de voorgestelde strofische structuur verantwoord. Ik zal nu de hoofdlijn van mijn betoog weer opnemen.

### 3. Langs de strofen lopen

Na een eerste gang langs de strofen in de vorige paragraaf zullen we nu nogmaals een strofische rondgang maken, maar dan lineair vanaf het begin naar het einde en onze aandacht richten op de inhoudelijke dynamiek. De eerste strofe opent het gebed. De psalmist bidt om vergeving van wat hij noemt ‘wandaden’, ‘schuld’ en ‘zonde’, *p<sup>e</sup>sja'im*, *'awon*, en *chata't*. Zijn woordkeuze maakt duidelijk dat zijn daden rechtstreeks zijn relatie met God raken en deze beschadigen. Ook God is voorzien van een drietal attributen, ‘genade’, het werkwoord *chanan*, ‘gunst’, *chèsèd*, en ‘erbarmen’, *rachamim*. Gods volle barmhartigheid is nodig voor de grondige reiniging die de psalmist zoekt.<sup>27</sup>

De tweede strofe verdiept de bede in een schuldbelijdenis. De psalmist gaat niet in op de aard van zijn

<sup>26</sup> F.E. König, *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, 637.

<sup>27</sup> Ik lees hier de Ketib: *harbeh*, *hif'il* infinitivus absolutus, adverbiaal gebruikt, ‘grondig’.

zonde,<sup>28</sup> maar toont zich scherp bewust van zijn schuld ('ik, ikzelf') en van zijn oppositie tegen God ('tegen u, tegen u alleen'). Hij deelt, zo benadrukt hij, het perspectief van God: 'wat slecht is in uw ogen' 'is steeds tegenover mij'.

In een tweede ronde, de tweede stanza (vv. 6c-11), legt hij eerst de fundamenteën van zijn schuld én van zijn schuldbewustzijn bloot, in de hoop dat God zo tot een zuiver oordeel komt. Hij brengt hem onder de aandacht dat hij enerzijds tot in de wortel schuldig is, maar anderzijds even wezenlijk door God tot betrouwbare wijsheid wordt geleid. In dat perspectief staat zijn schuldbelijdenis: 'u doet mij wijsheid *kennen*' wijst terug naar 'mijn wandaden *ken* ik, ik zelf.' We zullen hierop terugkomen in een volgende paragraaf.

Na twee strofen met schuldbelijdenis keert de psalmist in de vierde strofe terug naar de bede zelf. Zijn verlangen naar reinheid, geuit in het beeld van het 'uitwissen', 'wassen' en 'reinigen', komt nu tot een climax in de rituele besprenkeling met behulp van hysop en in de vergelijking met sneeuw.<sup>29</sup> Zijn verlangen richt zich ook op 'vreugde'. Allereerst is dat de vreugde van anderen, naar ik mij voorstel hen die de ontzondiging van de psalmist meemaken en vieren, maar die vreugde mag aanstekelijk zijn, zodat ook zijn "botten juichen".<sup>30</sup>

Op dat moment steekt de actuele pijn door het gebed heen: "de botten die u, God, kapotgeslagen hebt". En zo, scherp bepaald bij de rol van God, moet de psalmist weer terug naar de bede om vergeving: "verberg uw aangezicht voor mijn zonden". De tweede strofe sprak van een voortdurende

<sup>28</sup> De woorden voor zonde – in deze strofe ook nog het woord *ra*, 'slecht' – bedoelen niet het gedrag van de psalmist te definiëren, maar duiden in hun opeenhoping eerder de ernst ervan aan.

<sup>29</sup> Het plantje komt niet overeen met 'onze' hysop, maar is een vorm van oreganum en groeit op muren (1 Kon 5,13). Zie voor het ritueel Ex 12,22; Lev 14,4.6.49.51; Num 19,6.18. Zie voor het beeld van de sneeuw: Jes 1,16.18 en Klg 4,7.

<sup>30</sup> Zie voor de botten als beeld van het innerlijk Psalm 6,3 en 38,4.



confrontatie met de schuld. Hier vraagt de psalmist God de confrontatie te beëindigen door het gezicht af te wenden van zijn negatieve kant. Vergelijk de afweging in Psalm 130: “Als u, zonden zou nadragen, Jah, / heer, wie zou dan in leven kunnen blijven?!” Het nadragen van zonden (‘bewaken’, *sjamar*) is zoveel als er op geconcentreerd blijven, er naar blijven kijken. – Overigens, dit beeld suggereert dat de schuld blijft staan, maar dat God het laat voor wat het is. De andere beelden, van sprenkelen, wassen en uitwissen, suggereren een volledig wegwerken van de schuld. De psalmist zoekt hierin geen rechtlijnigheid.

In het tweede deel slaat de psalmist een heel andere toon aan. Na de ontzondiging gaat het hem nu om de wederopbouw of, misschien nog beter, om zijn relatie met God. Hij maakt de overgang door reinheid nu te combineren met hart: “Een rein hart, schep (het) mij, God.” Beelden van schepping en herschepping, hart, geest en opnieuw vreugde bepalen de vijfde strofe (vv. 12-14), maar in het hart van die strofe gaat het om Gods nabijheid aan de psalmist. Juist dan komt hij nog dieper bij zijn angst: “werp mij niet weg van uw aangezicht”. Er is immers leven-in-Gods-aangezicht of er is dood. We zullen hierop terugkomen in een volgende paragraaf.

In de zesde strofe, en de tweede van deze stanza, komt de psalmist tot een eerste afronding. Op de bede in de vorige strofe volgt hier de belofte God dankend te verkondigen. We zijn weer een stap verder in het rituele drama: na het oordeel van God, de ontzondiging en de vernieuwing van hart en geest nu de lof Gods. Maar, dit alles is nog steeds virtueel. De psalmist is zich hiervan bewust. In het middelste vers van de strofe krijgt zijn angst een nuchtere, bittere klank: “Red mij van de dreigende dood, God.”

De dankende verkondiging wordt stap voor stap uitgewerkt. Vers 16 wijst naar het verhoopte rechtvaardige oordeel van God in vers 6cd. Deze bevrijding zal reden zijn tot dank (v. 17). Het verhaal van Gods bevrijdende

rechtvaardigheid moet klinken. En tenslotte zal dit verhaal andere zondaars stimuleren hun heil weer bij God te zoeken. Dit laatste staat voorop (v. 15). De psalmist werkt zelfs hier nog aan zijn pleidooi. Door mij te helpen, God, wint u niet één zondaar, maar velen.

De vierde stanza (vv. 18-21) komt later ter sprake als we ingaan op het tweede ‘gezicht’ van de psalm. Daarmee hebben we nu de rondgang langs de strofen voltooid. We lezen de psalm als een individueel klaaglied dat culmineert in het verlangen naar een nieuw bestaan, de nieuwe mens. Om dat gezicht van de psalm scherper uit te werken, bespreken we twee strofen meer speciaal, omdat zij onze theologische interesse wekken, de verzen 6c-8 met het oog op de zonde en de verzen 12-14 omwille van de geest.

#### 4. Wellust en wijsheid

In de verzen 6c-8 pleit de psalmist in de hoop op een zuiver en rechtvaardig oordeel van God. Hij noemt twee argumenten. Met de markering door het woordje ‘zie’ presenteert hij ze als twee feiten. De eerste betreft de geboorte van hemzelf. Zijn verwekking en geboorte worden gekenmerkt door zonde en schuld, waarbij de verwekking alles van doen heeft met wellust. Het werkwoord *jacham*,<sup>31</sup> hier vertaald met ‘wellustig ontvangen’, wordt in de Jacobcyclus gebruikt voor bronstige geiten. Van de wortel is het zelfstandig naamwoord *chamma* afgeleid, dat staat voor de gloed en de hitte van de zon.<sup>32</sup> Het tweede gegeven betreft de lust van God. Hij begeert dat de psalmist waarheid en wijsheid kent.<sup>33</sup> En ook die begeerte heeft een fysieke kant. Waarheid en wijsheid worden

<sup>31</sup> *J.ch.m.* qal en pi’el: Gen 30,38-31,10 (verder niet gebruikt).

<sup>32</sup> De combinatie van bronstig, geil en warm vinden we ook terug bij de oudere wortel *ch.m.m.* in diverse stamformaties.

<sup>33</sup> *Ch.f.ts.* I qal wordt breed en frequent gebruikt voor ‘willen’ en ‘begeren’.

‘binnenin’ gesitueerd, in ‘het verborgene’ van de mens. Bij *thoechot*, ‘binnenin’, een wat duister *hapax legomenon*, denkt men aan ‘ingewanden’, en dan bij voorkeur ‘nieren’, omdat de Bijbel daar het geweten situeert. Zo functioneren de nieren in het gewetensonderzoek bij uitstek, Psalm 139: “U (God) was het die mijn nieren vormde, / die mij weefde in de buik van mijn moeder” (v. 13). Het parallelwoord, *satoem*, ‘het verborgene’, legt een ander accent. Het verborgene is de plaats waar de mens bewaart wat God hem of haar aan inzichten schenkt. Het werkwoord *s.t.m.* qal wordt ook gebruikt voor de apocalyptische geheimhouding: Daniël moet de visioenen en de woorden van zijn boek voor zich houden.<sup>34</sup>

Nog twee aantekeningen. ‘Waarheid’ is hier het Hebreeuwse woord <sup>35</sup>*mèt*; het heeft niets te maken met waarheden en alles met betrouwbaarheid. De woorden ‘waarheid’ en ‘wijsheid’ samennemend lijkt het te gaan om wijsheid waarvan je op aan kunt. Vervolgens, mochten we ons afvragen waartoe de mens deze betrouwbare wijsheid nodig heeft, dan wijst de psalm ons, via de herhaling van het woord ‘kennen’, de weg naar vers 5. De mens is zich dankzij de goddelijke wijsheid in zijn geweten bewust van wat hij gedaan heeft.

Tot zover de twee gegevens, de wellust van de mens en de begeerte van God. Maar wat hebben ze met elkaar uit te staan? Samen zijn ze verantwoordelijk voor de mens zoals hij of zij geboren wordt. De verwekking en de geboorte van de mens zijn getekend door zondigheid, maar dat is niet het hele verhaal. God is in de schepping van de mens al van meet af aan aanwezig en hem gaat het om de nieren, de zetel van betrouwbare wijsheid. En omdat de psalmist van meet af aan deze twee kanten bezit, kan hij nu God smeken om hem te

---

<sup>34</sup> Dan 8,26; 12,4.9. In Ez 28,3 staat Daniël bekend om zijn geheimen. De wortel *s.t.m.* wordt in diverse stamformaties ook gebruikt voor het dichtgooien van waterbronnen en het dichtn van een bres in de stadsmuur (vgl. Gen 26,15; 2 Kon 3,19; Neh 4,1).

bevrijden van zijn schuld en nu ook zijn hart en zijn geest aan te pakken en te vernieuwen. Zo versterken deze twee gegevens zijn pleidooi.

We staan nog even stil bij de principiële complexiteit van de mens. Een implicatie hiervan is dat de mens van meet af aan verkeert in een sfeer van zondigheid en schuld, nog voor hij of zij zelf tot daden is gekomen. De kracht van de antropologische visie van deze psalm is nu dat dit gegeven geen reden is tot depressie en een zwartgallig schuldgevoel. Er is immers ook die andere kant, dat de mens, eveneens van meet af aan, weet van die betrouwbare wijsheid van God. Deze maakt de schuldbelijdenis mogelijk en het smeken om ontzondiging, en is de basis voor hoop op nieuw leven.

Dit is de essentie van wat ik hier wil zeggen over wellust en wijsheid. Ik voeg er nu nog een notitie over de wellust aan toe. Zoals ik het tot nog toe heb gezegd, staat de goddelijke wijsheid tegenover de moederlijke wellust. Dit is niet juist, al is de alliteratie fantastisch. Tegenover waarheid en wijsheid staan schuld en zondigheid. De schuld zit niet persé in de wellust. Integendeel, ook God kent begeerte. En zonder menselijke wellust en goddelijke begeerte komt geen mensenkind tot leven.

Aan de basis van de voorstelling in vers 7 ligt mogelijkwijs de associatie van verwekking en geboorte met rituele onreinheid. Het volk dat bij de berg Sinai aankomt en daar God gaat ontmoeten, moet zich ter voorbereiding onthouden van seksuele omgang (Exodus 19,10-11.14-15). Rituele onreinheid, die gezien de menstruatie het leven van de vrouw nog sterker bepaalt dan dat van de man (Leviticus 12 en 15), belemmert de omgang van de mens met God. In de bijbelse antropologie is dit gegeven symbool voor de afstand tussen mens en God en lijkt vervolgens de omzetting van rituele onreinheid naar morele onreinheid, zonde en schuld, voor de hand te liggen.

Ik vermeld enkele teksten. Job 25,4-6 relativeert het menselijke gedrag in het licht van Gods transcendentie:<sup>35</sup>

*Kan een mens zich gedragen zoals God het wil, /  
kan een mens, geboren uit een vrouw, ooit zuiver zijn?  
Voor God schijnt zelfs de maan niet helder, /  
zelfs de sterren zijn onzuiver in zijn ogen.  
Wat vermag dan de mens, een worm slechts, /  
wat kan het mensenkind, een made?*

De tekst lijkt een grens te stellen aan de menselijke zelfrechtvaardiging (colon 4a: *jitsdaq*). Het gaat daarbij niet om wat hij doet, maar om wie hij is. En tot troost, zelfs de maan voldoet niet. Een eerdere paralleltekst luidt (Job 15,14-16):

*Hoe kan een mens nu zuiver zijn, /  
wie uit een vrouw geboren is, onschuldig?  
Zelfs in zijn engelen stelt God geen vertrouwen, /  
ook de hemel is niet zuiver in zijn ogen.  
Hoezeer wordt dan de mens verafschuwd, /  
die verdorven is en het kwaad als water drinkt.*

De tekst lijkt aan het slot te stellen dat de mens hoe dan ook “verdorven is en het kwaad als water drinkt”. Mijns inziens is de komma aan het einde van colon 16a (NBV) niet op zijn plaats. Deze tekst volgt een andere redenering dan de paralleltekst. Dat de mens geen pretenties kan koesteren op het gebied van zijn zuiverheid, wordt naar twee kanten uitgewerkt: aan de ene kant voldoen zelfs de engelen niet aan Gods criteria, maar aan de andere kant wordt die mens verafschuwd die ook nog eens “kwaad als water drinkt”, die dus daadwerkelijk kwaad doet. (Zie verder Psalm 143,2 en Job 14,1-4.)

---

<sup>35</sup> *Bijbel met deuterocanonieke boeken: De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen 2004.

## 5. De nieuwe mens

In de eerste strofe van het tweede deel bidt de psalmist om vernieuwing (vv. 12-14). Hij situeert die met name in de geest, waarmee elk tweede colon begint: “een verankerde geest”, “uw heilige geest” en “een bereidwillige geest”. En hij vraagt God om met die geest iets te doen.

Toch gebruikt hij in zijn eerste bede, “Schep mij een rein hart, God!”, waarmee hij aanhaakt bij de ontzondiging in het eerste deel (vv. 4 en 9), het woord ‘hart’. Is er verschil tussen ‘hart’ en ‘geest’? Waarom hier ‘hart’? Ik vermoed dat de schrijver niet mikt op het onderscheid. Hij wil het woord ‘geest’ plaatsen aan het begin van elk tweede colon, driemaal, kan het nu in het eerste colon niet gebruiken en zoekt een synoniem. Mocht je als lezer toch verschil willen, dan is het hart de plaats waar men plannen maakt en beslissingen neemt – de reinheid past daar goed bij –, en dan is de geest eerder de plaats van de levensenergie en de bezieling.

Parallel aan “een rein hart” staat “een verankerde geest”, *ro<sup>a</sup>ch nakon*. De NBV vertaalt *nakon* met ‘standvastig’, evenals de meeste moderne vertalingen.<sup>36</sup> De Petrus Canisius spreekt al van “een standvastige geest” en verklaart daarbij in een noot: “Standvastig tegen de zonde, en gehoorzaam aan Gods wet”.<sup>37</sup> Dat zal juist zijn. Het past goed bij het accent dat “een rein hart” legt. Hart en geest zijn nu gezuiverd en mogen daarin volharden. De vertaling

---

<sup>36</sup> De NBG-51 kiest voor “een vaste geest”, wat dat ook mag wezen (*Bijbel: Vertaling 1951* in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap bewerkt door de daartoe benoemde commissies, Zoetermeer 1997). Zo ook Buber (*Die Schriftwerke verdeutscht von Martin Buber*, Köln 1962)! Ida Gerhardt vertaalt: “geef mijn geest nieuw bestand” (zie noot 23).

<sup>37</sup> *De Heilige Schrift: Vertaling uit de grondtekst met aantekeningen in opdracht van de Apologetische Vereniging ‘Petrus Canisius’*, Het Oude Testament, Derde deel, De boeken der wijsheid, Amsterdam 1941.

‘standvastig’ legt de nadruk op het resultaat, het woord *nakon* mikt eerder op het proces: ‘vastgezet zijnde’, of, voor zeevarende Hollanders vertaald, ‘verankerd’. De Judeeër zal denken aan onroerend goed: ‘en *nakon lo* is ‘iemand die geen huis heeft’.<sup>38</sup> Psalm 78,37 zegt over de relatie van het volk tot God: ‘hun hart was niet *nakon* met hem’, of in de woorden van de NBV: “hun hart was niet aan hem gehecht, / zij waren zijn verbond niet trouw”.

Essentieel in het eerste vers van deze strofe is de handelende persoon. God zuivert het hart en verankert de geest. Dat is, zo wil de psalmist het, een goddelijke daad bij uitstek, een scheppingsdaad. Het werkwoord ‘scheppen’, *bara*, wordt immers alleen voor God gebruikt. Ook het ‘nieuw maken’ maakt duidelijk dat het hier niet gaat om oplappen.<sup>39</sup> Zo legt God de basis voor de nieuwe mens.

In het tweede vers van de strofe valt de psalmist terug in zijn angst: “Werp mij niet weg van uw aangezicht”. Scherp aangezet, maakt dit duidelijk waar de essentie ligt voor de psalmist, bij zijn relatie met God. De nieuwe mens wordt ten diepste bepaald door zijn of haar relatie met God. ‘Neem uw heilige geest niet van mij weg!’ Gods heilige geest betekent – omdat hij de mens wordt ingegeven – de relatie tussen mens en God.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Zie Neh 8,10 waar het staat voor de behoeftige *tout court*. De verbinding met *roech*, ‘geest’, komt alleen in Ps 51 voor. Elders een verbinding met *leb*, ‘hart’: Ps 57,8; 108,2; 112,7. In de laatste passage een collocatie met *s.m.k.*, zoals in Ps 51,14, ‘gesteund’.

<sup>39</sup> Vertalen is hier lastig, omdat al vlug de vraag wordt gewekt of de psalmist nu wel of niet deze geest al bezat. Maakt God een nieuwe geest of maakt God de geest nieuw? De psalmist is hiermee niet bezig. In vers 12 gaat het om een nieuwe schepping. In vers 13 kan de psalmist een ander accent leggen. Voor de combinatie van ‘scheppen’ en ‘nieuw maken’ zie N.A. van Uchelen, *Psalmen, deel II* (POT), Nijkerk 1986, 87.

<sup>40</sup> Een belangrijke paralleltekst is Ez 36,26-27. De term ‘heilige geest’ vinden we alleen nog in Jes 63,10.11(.14).

Ik ben geneigd om de gave van de geest hier absoluut te noemen. Zij is niet doelgericht, zij beoogt niets – ja, natuurlijk, straks zal de psalmist uitbarsten in jubel en de wegen van God verkondigen – maar dat is eerder gevolg dan doel. Zij beoogt niets, tenzij God zelf.

We maken een uitstapje naar Joël 3: ‘Ik zal mijn geest uitgieten over al wat leeft’. In deze eschatologische belofte wordt de geest gegeven opdat mensen profeteren en visioenen zien. Maar dat is slechts schijn. Stel je eens voor wat er gebeurt als wij allen tegelijkertijd zouden profeteren. Dat moet erger zijn dan een voetbalstadion, en is op zijn minst inefficiënt. In feite slaat het kunnen profeteren en het visioenen kunnen zien op het onbelemmerde contact met God. Ieder heeft die directe band met God. Niet alleen de profeet, de priester en de koning, iedereen. Zo, en alleen zo is de komst van het koninkrijk, om in termen van het Nieuwe Testament te spreken, gegarandeerd. Met alle verschil gaat het in Psalm 51 ook om de relatie zelf.<sup>41</sup>

De derde versregel schiet uit de verlatingsangst weg, naar de vreugde van de nieuwe mens: “Doe terugkeren voor mij de vreugde in uw vrijheid!” De psalmist zal zijn vreugde, zo belooft hij in de volgende strofe, uiten in de tempel, in jubel en getuigenis. *S<sup>e</sup>son jisj’ècha*, ‘de vreugde in uw vrijheid’. *Jesja’* heeft een brede betekenis: hulp, bevrijding, heil. In de volgende strofe wordt het nauw verwante woord *t<sup>e</sup>sjoe’a* gebruikt: “God van mijn bevrijding”. In deze psalm zal het gaan om het bevrijdende, van de dood bevrijdende oordeel van

---

<sup>41</sup> P.D. Miller, *The Sinful and Trusting Creature: The Anthropology of the Psalter II*, in P.D. Miller, *The Way of the Lord: Essays in Old Testament Theology*, Tübingen 2004, 237-249 (237-243), leest de psalm vanuit het perspectief dat “The problem that sin presents in this text is *wholly a problem with God*” (240, cursivering van Miller). Een eerdere versie van dit essay heeft de veelzeggende titel: *Preaching Repentance in a Narcissistic Age: Psalm 51* (in *Journal for Preachers* 21 [1998] 3-8).



God. Vergelijk het oordeel in vers 6b en de dreigende dood in vers 16.

Betekende vers 12 de schepping van de nieuwe mens en vers 13 de onmiddellijke relatie met God, vers 14 kijkt naar de toekomst: eerst de vreugde en vervolgens ‘een bereidwillige geest’. Maar ook de bereidwilligheid richt zich op de verkondiging van Gods vrijmakende handelen.<sup>42</sup> De psalmist neemt deze lijn meteen op in vers 15: “Ik wil wandaders uw wegen leren”. Maar hoe de bereidwilligheid ook ligt bij de mens, de psalmist vraagt Gods steun daarin. Niets van de nieuwe mens is meer denkbaar buiten God om.

## 6. De nieuwe stad

De psalm is niet overgeleverd zoals we hem nu gelezen hebben, als individueel boetegebed dat culmineert in het verlangen naar een nieuw bestaan, de nieuwe mens. In de canonieke gestalte van de psalm volgt nog een stanza, twee strofen, de verzen 18-19 en 20-21. Deze stanza bezorgt de psalm zijn tweede gezicht, dat van een collectieve overweging die droomt van een nieuwe stad, het nieuwe Jerusalem.

De voorlaatste strofe blijft in de sfeer van de tempel zoals die is opgeroepen in de verzen 15-17, maar de aandacht verschuift van de dankende verkondiging naar de cultus, van hymne en danklied naar offers. De strofe dient zich aan als een verkenning van Gods begeerte. Die gaat niet uit naar offers, maar naar nederigheid: “een gebroken geest, / een gebroken en kapotgeslagen hart”. Indien God oog heeft voor deze nederigheid – zie de herhaling van Gods ‘behagen’ –, zal hij, bidt de laatste strofe, de muren van Jeruzalem herbouwen. Zo leidt een “kapotgeslagen hart” tot een geheelde stad. Dan zal

---

<sup>42</sup> Het woord *n<sup>e</sup>daba*, ‘bereidwilligheid’ en ‘vrijwillige gave’, combineert in Psalm 54,8 met offers en dankende verkondiging (zie ook v. 9): “*Van harte* zal ik u offers brengen / en uw naam loven [...]”

Gods lust terugkeren en zal hij de offercultus weer op prijs stellen.

De twee strofen vormen literair gezien een heldere eenheid. De versregels staan chïastisch ten opzichte van elkaar. In de buitenste regels vinden we met de herhaling van de woorden ‘slachtoffer’ en ‘brandoffer’ het contrast tussen God die geen offers begeert, en God die dat wel doet. In de binnenste regels is er het offer van het gebroken hart en de bede om vernieuwing van Jeruzalem, wat niet veel verband met elkaar lijkt te hebben. Toch hebben we beide op elkaar betrokken, het een als voorwaarde voor het ander. We moeten immers allereerst de gebrokenheid van geest en hart associëren met de klaarblijkelijke gebrokenheid van de muren en mogen vervolgens de twee goddelijke acties in elkaars verlengde zien, het ‘niet verachten’ en het ‘(her)bouwen’, in een klankspel: *lo’ tibzè // tibnè*.<sup>43</sup>

Ik beschouw dit slot van de psalm als een herlezing, relecture, van wat er aan voorafgaat. Dat is met name te zien aan de schuivende herhaling van woorden. Het slot herhaalt de volgende woorden uit de verzen 3-17: ‘God’, ‘recht(vaardig)’, ‘begeren’, ‘kapotslaan’, ‘hart’ en ‘geest’, maar de betekenis van deze woorden verschuift. De wortel *ts.d.q.* wordt eerst gebruikt om te spreken over de rechtvaardigheid van Gods oordeel (vv. 6cd en 16), en daarna in de frase “rechte slachtoffers”, waarin ‘recht’ zoveel betekent als ‘echt’ of ‘ritueel zuiver’. De begeerte van God is in vers 8 gericht op de betrouwbare waarheid, gelegd in het menselijk innerlijk, en, mogen we uitbreidend zeggen, op zijn heilige geest in de mens (vv. 12-13). In de relecture begeert hij al of niet offers. Colon 10b, “de botten die u kapotgeslagen hebt”, doelt op de rampzalige situatie waarin de bidder verkeert. God heeft hem innerlijk zwaar getroffen. We verwezen boven naar de eerste

---

<sup>43</sup> Een opmerkelijke parallel vinden we in Ps 102,16-18, waar God Sion bouwt en het gebed niet veracht, en ook de woorden naar elkaar toe klinken: *ki-bana jhwh tsijjon // w<sup>e</sup>lo-baza ’èt-t<sup>e</sup>fillatam*.

strofe van Psalm 6. Nergens vinden we een aanduiding dat de bidder dit ook als een positief gegeven ziet. Het is een bitter woord. Maar in de relecture duidt “het kapotgeslagen hart” op een positieve en essentiële staat van zijn nederigheid. De transformatie van de woorden ‘hart’ en ‘geest’ is groot. Tegenover “een rein hart”, “een verankerde geest”, “uw heilige geest” en “een bereidwillige geest” staat hier “een gebroken geest, / een gebroken en kapotgeslagen hart”. De nieuwe mens is zuiver in zijn of haar denken, is standvastig, heeft een nauw contact met God en is bereid te doen wat deze van hem of haar vraagt, zoals de dankende verkondiging. De omvorming tot deze nieuwe mens is het hoogtepunt van de psalm zoals we die eerst gelezen hebben. De relecture is in zekere zin eerder geïnteresseerd in ‘de oude mens’. De innerlijke vernedering van schuldbewustzijn en wroeging (v. 10b) is de basis voor de nederigheid van een gebroken geest. Theologisch gezien vallen de verzen 3-17 en de relecture misschien te verzoenen, maar in de beleving is er een groot onderscheid. De herlezing richt zich immers niet meer op de vernieuwing van de geest maar op de initiële gebrokenheid van de geest, niet meer op Gods initiatief maar op menselijk bewustzijn.

Indien we nu de verzen 18-21 als een herlezing van de verzen 3-17 mogen lezen, komt de vraag op hoe we deze fasen in het ontstaansproces van de psalm historisch kunnen plaatsen. Er zijn drie opties:<sup>44</sup> (1) De oorspronkelijke tekst is van vóór of in de ballingschap, de relecture van kort na de

---

<sup>44</sup> Zie voor deze drie opties Zenger in Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 48-49. Overigens, hij en de meeste andere commentatoren leggen de overgang tussen vv. 19 en 20 en rekenen vv. 18-19 nog tot de oorspronkelijke tekst. H. Spiekermann, *Psalmen und Psalter: Suchbewegungen des Forschens und Betens*, in F.G. Martínez & E. Noort (eds), *Perspectives in the study of the Old Testament and early Judaism: FS. A.S. van der Woude* (S.VT 73), Leiden 1998, 137-153, met name 149v, rekent met twee toevoegingen, eerst vv. 18-19 en daarna vv. 20-21.

ballingschap als Jeruzalem moet worden herbouwd. (2) De oorspronkelijke tekst is van na de ballingschap, de relecture van omstreeks 450 voor Christus als Nehemia de muren van Jeruzalem herbouwt (vergelijk de nood in Nehemia 1). (3) De oorspronkelijk tekst is van na de ballingschap, de relecture is relatief laat en eschatologisch van aard. Ik zal deze kwestie niet uitwerken.<sup>45</sup> Mijn interesse is niet zozeer historisch als wel hermeneutisch van aard. De twee hypothetische ontstaansfasen van de psalm maken het mogelijk om over de theologische diversiteit in de psalm te spreken.

Wat wil de relecture? Zij legt als interpretatie van de verzen 3-17 de nadruk niet op de hernieuwing van de mens na schuldbelijdenis en ontzondiging, maar op het schuldbewustzijn. Zij ziet schuld en de goddelijke straf daarvoor als een vruchtbare basis voor een fundamenteel bewustzijn van gebrokenheid en de resultante daarvan, nederigheid. Vervolgens geeft zij antwoord op de vraag hoe het verlangen zal worden vervuld: (her)bouw van de muren van Jeruzalem. De komst van het nieuwe Sion relateert zij aan de nederigheid. Dat is wat God wil en zo zal hij zich laten verbidden. In de tussentijd schort zij het gewone contact met God op. De offers worden pas later, na de vernieuwing hervat. In feite doet zij dat impliciet ook met de vernieuwing van de mens. Zij schort het nieuwe contact met God in de geest op en houdt zich *for the time being* bij schuldbewustzijn en nederigheid.

De relecture heeft ons de psalm opgeleverd zoals wij die kennen. Een psalm die in zijn structuur uitermate

---

<sup>45</sup> Een belangrijk vraagstuk is hoe historisch gezien de verhouding is tussen de psalm en diverse teksten uit Jesaja, Jeremia en Ezechiël (zie Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 38-59 passim). Voor een overzicht van deze teksten zie M.E. Tate, *Psalm 51-100* (WBC 20), Dallas TX 1990, 9-10. Ik wil een artikel van Tamis Wever zaliger vermelden: Schuld en boete in Jeruzalem: Psalm 51 en Jeremia, in P. Beentjes e.a. (red.), *'Gelukkig de mens': Opstellen over Psalmen, exegese en semiotiek aangeboden aan Nico Tromp*, Kampen z.j., 24-36.

evenwichtig is. Twee delen van elk twee stanza's van elk twee strofen van 2 en 3 versregels, zo verdeeld dat de buitenste stanza's strofen van 2 regels tellen en de binnenste strofen van 3 regels. Zonder deze actualiserende interpretatie hadden we de psalm vermoedelijk niet leren kennen.

### 7. De boetegang van David

Maar dat is nog niet alles. De toevoeging van het opschrift geeft de psalm een derde gezicht (vv. 1-2). Het opschrift leest de psalm als een boetelied van David, waarin hij door het stof gaat om vele psalmen verder ruimte te maken voor de ideale koning, Salomo.

Voordat we op de betekenis ingaan, moeten we stilstaan bij het gegeven dat het opschrift als tekst afwijkt van de rest van de psalm. Het contrasteert als proza met de poëzie van het corpus, maar ook inhoudelijk gaat het om een ander soort tekst. De verzen 18-21 brachten na onze lezing van de verzen 3-17 nieuw tekstmateriaal, waarin de psalm een tweede gezicht kreeg. Een dergelijke nieuwe tekst biedt het opschrift niet, het is veeleer een metatekst. Het is een verwijzing naar een bepaalde persoon in een bepaalde situatie en naar een andere tekst. Het opschrift zelf bevat geen nieuwe betekenis, maar genereert nieuwe betekenis door de reeds gegeven tekst in een nieuw kader te zetten. Voor ons als lezer betekent dit dat we niet meer via een close reading tot een interpretatie kunnen komen, maar dat interpretatie ontstaat in een associatief spel tussen het corpus van de tekst en de persoon van David, de scènes met Natan en Batseba en de tekst van 2 Samuël 11-12.

Er is, overigens, alle reden om de psalm te associëren met David die Batseba neemt en haar man Uria laat vermoorden. Afgezien van het sterke schuldbesef bevat de psalm de notie van wellust, verwekken en baren in vers 7 en het woord *damim* in vers 16, dat nu niet meer te interpreteren

is als ‘de dreigende dood’, maar evident als ‘bloedschuld’.<sup>46</sup> Moord en overspel.

Wat betekent de associatie met David voor de interpretatie van de psalm? Het opschrift betreft de psalm op de biografie van David. Psalmen met een dergelijk opschrift tonen linguïstische parallellen of associaties met een verhaal over David in 1 en 2 Samuël, maar vooral een inhoudelijke parallel tussen de situatie in de psalm en die in het leven van David.<sup>47</sup> Men legt het belang van zo’n opschrift wel in de toeëigening. De biografie van David maakt het de lezer van de psalm gemakkelijker in de tekst de eigen noodsituatie te herkennen.<sup>48</sup> De bidder kan zich met hem identificeren en in hem zichzelf vinden (een “identitätsstiftende, er-innernde Gedächtnisleistung”).<sup>49</sup>

Wie is de David van Psalm 51? Hij is de mens die zijn schuld belijdt. Men kan colon 6a, “*tegen u*, tegen u alleen *heb ik gezondigd*”, verbinden met 2 Samuël 12,13, waar David tegen Natan zegt: “*Ik heb gezondigd tegen Jhwh*”, en colon 6b,

<sup>46</sup> Meer informatie over de betekenissen van *damim* bij Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 41.

<sup>47</sup> Zie B.S. Childs, Psalm Titles and Midrashic Exegesis, in *JSS* 16 (1971) 137-150. Dit type opschrift is te vinden in Ps 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 60; 63; 142.

<sup>48</sup> M. Kleer, ‘*Der liebliche Sänger der Psalmen Israels*’: *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim 1996, 87-114.

<sup>49</sup> Zie G. Bodendorfer, Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur, in E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg 1998, 215-234 (217). Een slecht voorbeeld van historisering geeft J.H. Drehmanns, *Het Boek der Psalmen* (De Heilige Boeken van het Oude Verbond: Vulgaat en Nederlandse Vertaling 4), Den Bosch 1933, 145-148, die de psalm in de mond van David legt en de lezer niet noemt. Overigens, een dergelijke historisering leidt tot merkwaardige problemen. Drehmanns zegt naar aanleiding van v. 7: “Naar de leer der HH. Vaders spreekt David hier van de erfzonde. De *boosheden* en *zonden* zijn niet die zijner ouders, want hun huwelijk was wettig” (146).

“*wat slecht is in uw ogen, heb ik gedaan*”, met 2 Samuël 12,9, waar Natan David verwijt: “Waarom heb je het gebod van Jhwh met voeten getreden door *te doen wat slecht is in zijn ogen?*!”<sup>50</sup> Bovendien is David de mens die God smeekt om genade en zich weet te vernederen voor God. In colon 3a bidt David: “*wees mij genadig, God, naar uw gunst*”, zoals hij in 2 Samuël 12,22 zijn gedrag verklaart met de gedachte: “Wie weet *is Jhwh mij genadig* en blijft het kind in leven.” Men verbindt dat gedrag – bidden, tranen storten, streng vasten, op de grond slapen en niet eten (2 Sam 12,16-17.22) – met vers 19: “slachtoffers voor God zijn een gebroken geest, / een gebroken en kapotgeslagen hart, God, zult u niet verachten”. Met deze laatste parallellen zijn we aan de grens van het mogelijke.<sup>51</sup> Echte woordverbanden ontbreken en het proces van de psalm en dat van 2 Samuël 12 lopen niet meer gelijk op: David bidt niet voor zichzelf maar voor zijn stervende kind, en, belangrijker, God heeft geen genade, terwijl de essentie van de psalm ligt in de genade van het nieuwe leven. Met het laatste zijn we aan een belangrijk inzicht. De historische actualisatie versterkt de schuldbelijdenis en de zelfvernederen en raakt niet aan de nieuwe mens. Zoals elke actualisatie is deze een keuze en daarin versterkt ze het tweede gezicht van de psalm, het schuldbewustzijn en de gebrokenheid van de verzen 18-21. De davidisering van de psalm is wezenlijk pessimistischer getint dan de theo-antropologie van de verzen 3-17. De genade en de vernieuwing liggen verder weg.

Maar de associatie met David levert meer materiaal op voor de interpretatie van de psalm. Met Psalm 51 begint de

---

<sup>50</sup> Deze sterke parallellen ontleen ik aan J.P.M. van der Ploeg, *Psalmen, Deel I*, Roermond 1971, 318. Zenger verwijst bij colon 6b naar 2 Sam 11,27: “De daad die David *had gedaan, was slecht in de ogen van Jhwh*” (Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 56).

<sup>51</sup> Deze wat zwakkere parallellen ontleen ik aan Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 56.

tweede bundel psalmen van David,<sup>52</sup> en zijn opschrift is het eerste van een serie biografische opschriften. Zij vormen een heel eigen discours, dat de interesse heeft van de hedendaagse exegese, die in onderscheid tot de moderne bijbelwetenschap vraagt hoe de individuele psalmen samenhangen.<sup>53</sup> In dit biografisch discours is de volgorde van de opschriften essentieel.<sup>54</sup> Psalm 51 is niet op zijn plaats als het gaat om de levensloop van David, omdat hij wordt gevolgd door psalmen die er – getuige de opschriften – in tijd aan voorafgaan en zijn vervolging door Saul aan de orde stellen. Psalm 51 is bewust voorop geplaatst en zet de toon. We kunnen de vervolging door Saul, die er literair gezien op volgt, beschouwen als straf voor zijn overspel met Batseba en zijn moord op Uria. Pas in Psalm 65 volgt de vergeving: “U die ons bidden hoort – / tot u komt de sterveling. // Worden onze zonden mij te zwaar, / u neemt weg wat wij misdeden” (vv. 3-4), en is er reden tot lof (Ps 65-68). Daarmee is, overigens, het leed van David niet voorbij (Psalm 69-71). Voor het ware heil is pas plaats aan het slot van de bundel, Psalm 72. Wat begon met Davids misdrijf aan Batseba, sluit met het vrederijk van Salomo, hun beider zoon. En dan nog als visioen van de vader over de zoon.<sup>55</sup>

Welke aspecten van Psalm 51 wekt dit biografisch discours tot leven? Natuurlijk de schuldbelijdenis en de zelfvernedering – versterkt door het dragen van de consequenties van de eigen misdaden – maar ook de vergeving en de lof Gods die daarop volgt, en tenslotte de vernieuwing. Hierin herkennen wij het procesmatige van de psalm, die een

---

<sup>52</sup> De eerste bundel omvat Ps 3-41, de tweede bundel Ps 51-72.

<sup>53</sup> Zie bijvoorbeeld de compositiekritische studie van F.-L. Hossfeld, Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3-41 und Ps 51-72, in Zenger, *Der Psalter*, 59-73.

<sup>54</sup> Het volgende overzicht is ontleend aan Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 49, en breder te vinden bij Kleer, *Sänger*, 111f.

<sup>55</sup> Zie het opschrift, “Voor Salomo”, en het onderschrift, “Hier eindigen de gebeden van David, de zoon van Isäi.”



“theologisch-spiritueel traject” uitstippelt.<sup>56</sup> Dit proces is nu niet gericht op de nieuwe mens (individueel: het eerste gezicht), en ook niet op het nieuwe Jerusalem (collectief: het tweede gezicht), maar op de vernieuwing van de hele aarde (Psalm 72). En met de verbreding van het verlangen verlengt zich de tijd. Was de nieuwe mens onder (Gods!) handbereik, en de herbouw van Jerusalem ook in de tijd voorstelbaar, de nieuwe aarde is aan de volgende generatie. Zo groeit David uit van mens tot koning, visionair. David is paradigma voor het volk na de ballingschap, dat nog steeds lijdt onder de gevolgen van de eigen daden en in de schuldbelijdenis en de zelfvernederings weg ziet tot herstel, ook al is het in een volgende generatie. David opent hier een eschatologisch getinte theologie van de geschiedenis.

Met deze derde visie op David komen we aan het slot van deze bijdrage. Veel meer is er niet te zeggen, als het gaat om de grote lijnen. De psalm zelf geeft geen aanleiding tot een messiaanse of christologische interpretatie. Tegelijkertijd is het zo dat de psalm *du moment* dat zij getrokken wordt in een messiaans of christologisch kader, een nieuw gezicht krijgt, dat ongeziene details opvallen en vertrouwde details een

---

<sup>56</sup> Zenger blijft in zijn evaluatie van David bij het traditionele beeld van de “Identifikationsfigur par excellence” (Hossfeld & Zenger, *Psalmen*, 56), en neemt in die evaluatie nog niet de bundel Davidspsalmen mee. Henk Witte zet die stap wel als hij de psalm leest als een “theologisch-spiritueel traject”: De geest van leiderschap: Een bijbels motief in de bisschopswijding, in M. de Haardt e.a. (red.), *Voor het aangezicht van de levende: Opstellen voor Wiel Logister*, Averbode 2003, 151-167.

Op dit traject kan de anamnese, de historiserende actualisatie, een belangrijke rol spelen. Zij vindt haar kracht in de herhaling. Het joodse Achttiengebied, driemaal dagelijks te bidden, begint met Psalm 51,17: “Heer, ontsluit mijn lippen, / opdat mijn mond uw lof verkondige”. De monastieke nachtwake begint met hetzelfde vers. Het zal inmiddels duidelijk zijn dat dit meer is dan een vroom openingsvers.

nieuwe pointe krijgen. Zo blijft het niet bij drie gezichten. De psalm heeft een bijzonder levendige interpretatiegeschiedenis achter de rug. We vinden er rijp en onrijp, betekenisvol en onzinnig, vruchtbaar en onvruchtbaar dooreen. Een van die vele gezichten is de psalm in mijn presentatie.

## **“HERSCHEP MIJN HART”**

### **Psalm 51 verklankt**

*Martin J.M. Hoondert*

“Miserere mei Deus” – de eerste woorden van psalm 51 (50) roepen niet alleen de psalmtekst en zijn betekenis op, maar ook muziek. De muzikale geschiedenis van psalm 51 begint bij het gregoriaans en loopt via componisten uit de renaissance, de componisten uit het Rome en Napels van de achttiende eeuw, door tot in onze tijd. De componist die zich nu waagt aan de toonzetting van het *Miserere* moet zich meten met deze lange muzikale traditie, en vooral met het meest beroemde en geliefde *Miserere*, dat van Gregorio Allegri.

De verklankingen van psalm 51 brengen ons niet alleen binnen in het domein van de muziek, maar ook in het domein van de christelijke ritualiteit. Psalm 51 (50) wordt in de Romeinse ritus gezongen in de Laudens van het Dodenofficie (met als afsluiting niet de doxologie maar de regel “requiem aeternam dona eis Domine”) en in de zogenoemde Donkere Metten. Het eerste vers wordt gezongen als onderdeel van het *Asperges me* (= psalm 51,8) en kunnen we dus iedere zondag horen (met uitzondering van de paastijd). Bovendien is psalm 51 onderdeel van de zogenoemde boetepsalmen, waarmee we het domein van de para-liturgie betreden.

In dit artikel zal ik muziek en liturgie met elkaar verbinden. Ik zal ingaan op de toonzettingen van psalm 51 voor de Donkere Metten en als boetepsalm. Het zal blijken dat de rituele context bepalend is voor de structuur van de compositie. Bovendien zal ik pogen te beschrijven hoe wij,

luisteraars van de 21<sup>e</sup> eeuw, de verschillende toonzettingen ondergaan.

## 1. Psalm 51 in de liturgie

Psalm 51 kwam veelvuldig voor in het officie, het dagelijkse getijdengebed. Zo was het de eerste psalm van de Lauden op weekdagen gedurende het hele jaar (met uitzondering van de paastijd). Daarnaast werd het *Miserere* met name in de kloosters, dagelijks gereciteerd na de hoofdmaaltijd.

In het misrepertoire, volgens de huidige ordening van de gezangen,<sup>1</sup> komen we delen uit psalm 51 tegen in het al genoemde *Asperges me* (Graduale Romanum = GR 707), in het offertorium *Miserere mihi* (GR 92) op dinsdag in de tweede week van de veertigdagentijd en in de *communio Acceptabis* (GR 309) van de 26<sup>e</sup> zondag door het jaar.

Door het veelvuldig gebruik van psalm 51 in de liturgie, met name in het officie, was de tekst voor componisten een vertrouwd gegeven. Dit rituele kader bood hun echter niet de mogelijkheid hun diensten aan te bieden. Het officie, dat onderdeel is van het dagritme, verdraagt geen meerstemmigheid. Een uitzondering hierop zijn de officies van de hoogfeesten; meerstemmigheid is immers wel gewenst in een ritueel kader dat vraagt om een muzikaal hoogtepunt. Dit kader vinden we onder meer in de zogenoemde Donkere Metten van de Goede Week.

### 1.1. Donkere Metten

‘Donkere Metten’ is de benaming van het nachtelijk koorgebed van de laatste drie dagen van de Goede Week, het

---

<sup>1</sup> *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo cantus Missae. Editio Typica*, Vaticaan 1972, *Editio typica altera*: Vaticaanstad 1987.

*Triduum Sacrum*. In het Latijn spreken we van *Tenebrae* (duisternis), in het Duits van *Trauermette* (treurmetten). Het *Miserere* werd (en op sommige plaatsen: wordt) drie maal gezongen in de Goede Week, steeds als afsluiting van de Donkere Metten van Witte Donderdag, Goede Vrijdag en Paaszaterdag (Stille Zaterdag). We zitten hier in het hart van het liturgisch jaar, op een moment dat de liturgie inhoudelijk en ritueel ‘spannend’ is. Hier horen we polyfone zettingen van psalm 51 (uiteraard zonder *Gloria Patri*) in een eenvoudige fauxbourdon-stijl (meerstemmig recitatief), in afwisseling met een gregoriaanse psalmodieformule.

Het gebruik om de toonzettingen van psalm 51 voor de Donkere Metten te voorzien van eenvoudige meerstemmigheid en in wisselzang (alternatim) te structureren is waarschijnlijk ingesteld door paus Leo X in 1514.<sup>2</sup> In enkele manuscripten in de Vaticaanse bibliotheek vinden we dergelijke toonzettingen, onder anderen van Palestrina, Nanino en Allegri. Ook bij Victoria (1581) en Gesualdo (1611) vinden we eenvoudige zettingen als onderdeel van hun composities voor de Goede Week.

De Donkere Metten vormen liturgie van de lange duur, meer dan twee volle uren.<sup>3</sup> Zoals gebruikelijk bij de Metten omvatten de Donkere Metten drie zogenoemde nocturnen of nachtwaken, die elk op zichzelf weer bestaan uit telkens drie psalmen met antifonen en drie lezingen met responsories (die functioneren als antwoord of reflectie op de lezing). De Donkere Metten worden onmiddellijk gevolgd door de geanticipeerde Lauden (vervroegd morgengebed), eveneens van normale samenstelling: vier psalmen, één kantieek uit het

---

<sup>2</sup> J. Caldwell, *Miserere*, in S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. London enz. 2001, deel 16, 755.

<sup>3</sup> De nu volgende tekst is ontleend aan een beschrijving van de Donkere Metten door Wim van Gerven, leider van de Schola Cantorum Amsterdam in de jaren 1959-1994. Zie ook R. van der Lof e.a. (red.), *Laudate pueri Dominum. Feestbundel voor Wim van Gerven*, Amsterdam 1999.

Oude en de vaste kantieken uit het Nieuwe Testament (de Lofzang van Zacharias, het *Benedictus*), alle met eigen antifonen. De Laudens ('Donkere Laudens') eindigen met *Christus factus est pro nobis* (een citaat uit de Paulushymne uit Filippenzen 2) en psalm 51, geciteerd op lage toon. In totaal bevatten de Donkere Metten + Laudens veertien psalmen: drie maal drie van de Metten, vier in de Laudens, plus het kantieken uit het Oude Testament.

De Metten gecombineerd met de Laudens werden vroeg in de morgen gevierd, doorgaans als het nog donker was (circa 4.00 uur). Overigens werden om praktische redenen de Donkere Metten vanaf de dertiende, veertiende eeuw verplaatst naar de vooravond (dus: woensdag-, donderdag- en vrijdagavond). Hierdoor konden ook 'leken' (en niet alleen clerici: monniken, kapittelheren) meedoen aan de liturgie en werden de muzikale mogelijkheden uitgebreid.

Het bijzondere van de Donkere Metten zit hem in het ritueel, de invulling van de zojuist genoemde vaste bestanddelen. Het ritueel is afwijkend van de wijze waarop de Metten en Laudens op de overige dagen van het jaar gevierd worden. De kenmerkende bijzonderheden op deze dagen laten zich als volgt beschrijven. Vóór de aanvang werd in het koor de zogenoemde kaarsegge of triangel geplaatst, een kaarsenstandaard in de vorm van een driehoek. Op deze kandelaar stonden veertien ongebleekte waskaarsen (ongebleekt als symbool van rouw) en op de top één gebleekte kaars. Na elke psalm werd één kaars gedoofd tot uiteindelijk alleen de bovenste witte kaars, symbool van Christus, het licht der wereld, bleef branden. Het vrome volksgebruik van de middeleeuwen wilde dat het uit rouw om Jezus' lijden en sterven steeds donkerder werd en zag in het doven van de kaarsen hoe zijn vrienden, de apostelen, Hem één voor één in de steek lieten. Een eerste vermelding van deze lichtceremonie vinden we al in de achtste eeuw.

Een belangrijk deel van de dramatiek van de Donkere Metten is neergelegd aan het slot van de Laudens. Als na de

laatste psalm, c.q. kantiek van de Laudens alle veertien ongebleekte kaarsen gedoofd zijn, worden tijdens de Lofzang van Zacharias (*Benedictus*) ook de kaarsen op het altaar en de lichten in de kerk gedoofd. De enige nog brandende, witte kaars, symbool van Christus, wordt achter het altaar verborgen ten teken van Jezus' dood en begrafenis. Als de regie klopt, heerst na de herhaling van de *Benedictus*-antifoon de duisternis van de nacht. Allen knielen neer en gezongen wordt de Filippenzenhymne van Paulus: *Christus factus est* (Fil 2,8-9). Het *Pater Noster* wordt in stilte gezegd, psalm 51 (50) (*Miserere*) wordt geciteerd op lage toon en ten slotte klinkt op dezelfde lage toon het slotgebed. Daarna is er geraas in het koor, de zangers en aanwezigen maken lawaai met hun voeten. Dit geruis symboliseert de verwarring en de onrust tijdens de kruisweg van Jezus (Mt 27,51-52 en 28,2). Als symbool van de opstanding wordt de achter het altaar 'begraven', maar niet gedoofde kaars op de kandelaar teruggezet. En, zegt de liturgische rubriek, allen staan op en gaan in stilte heen.

### 1.2. Gregorio Allegri

De versie van Allegri (1582-1652, *Miserere* gecomponeerd rond 1630) is, zoals gezegd, de meest beroemde zetting van psalm 51. Mozart hoorde de toonzetting van Allegri bij zijn bezoek aan Rome (1770, hij was slechts 14 jaar oud!) en was diep onder de indruk. Het *Miserere* van Allegri werd gezongen in de Sixtijnse Kapel. De zetting was 'geheim', exclusief bestemd voor de pauselijke liturgie, maar Mozart zette de compositie, nadat hij deze gehoord had, uit zijn hoofd op papier en bracht hem zo naar buiten.

Allegri schreef twee fauxbourdon-modellen met uitgebreide polyfone cadensen (slotformules) voor de oneven verzen van de psalm. De even verzen worden gezongen op een gregoriaanse psalmodieformule. Bij het slot (vers 20b, zie de Latijnse tekst van het *Miserere* in het kader op p. 75) komen de twee koren samen in een negenstemmige afsluiting. Het

slotvers (vers 20) zou eigenlijk enkelstemmig moeten zijn in de alternatimuitvoering waarbij de *oneven* verzen meerstemmig zijn. Allegri lost dit muzikale ‘probleem’ op door de tweede helft van vers 20 meerstemmig te zetten. Andere componisten kiezen ervoor vers 18 meerstemmig te zetten; vers 19 wordt dan enkelstemmig gezongen, vers 20 meerstemmig.

Allegri laat de sopraan in de meerstemmige verzen heel hoog zingen, hemels hoog. De eenvoud van de zetting, de herhaling, de hoogte en de quasi geïmproviseerde versieringen van de sopraan maken dat we meegaan in de beweging van de muziek. Als we dat doen, als we écht luisteren, intens luisteren en de muziek volgen, worden we één met de muziek. De musicoloog Elmer Schönberger duidt dit aan als het Grote Luisteren.<sup>4</sup> Door het Grote Luisteren, door muziek te volgen, ervaren we een zinvolle structuur. De betekenis van deze structuur is dat, wat we bij dat proces ervaren: spanning en ontspanning, de beweging die we in de muziek horen. We kunnen niet nauwkeurig beschrijven wat we ervaren, omdat de ervaring isometrisch verloopt aan de klank. De betekenis die we ervaren, manifesteert zich in de reacties die we vertonen op het verloop van de muziek. Deze reacties kunnen niet reflectief en propositioneel zijn, want ze zijn direct verbonden met wat er in de muziek gebeurt. We kunnen deze ervaring niet in taal ‘vangen’. Het gaat om het ‘meevoelen’ en ‘meebelevén’ met de muziek, waarvoor we – dat is voorwaarde – totaal in de muziek moeten opgaan. Het is juist op dit punt dat de ervaring van muziek, zinervaringen en ervaringen van transcendente aanwezigheid met elkaar overeenstemmen. Het gaat hierbij steeds om een totaalervaring, een eenheidservaring.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> E. Schönberger, Het Grote Luisteren, in *NRC Handelsblad*, 18 december 2005.

<sup>5</sup> Zie meer uitgebreid in M. Hoondert e.a. (red.), *Elke muziek heeft haar hemel. De religieuze betekenis van muziek*, Budel 2009.



**Psalm 51 (50) – Latijnse tekst**

1. Miserere mei, Deus: secundum magnam misericordiam tuam.
2. Et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam.
3. Amplius lava me ab iniquitate mea: et a peccato meo munda me.
4. Quoniam iniquitatem meam ego cognosco: et peccatum meum contra me est semper.
5. Tibi soli peccavi, et malum coram te feci: ut iustificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris.
6. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum: et in peccatis concepit me mater mea.
7. Ecce enim veritatem dilexisti: incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.
8. Asperges me, Domine, hyssopo, et mundabor: lavabis me, et super nivem dealbabor.
9. Auditui meo dabis gaudium et laetitiam: et exsultabunt ossa humiliata.
10. Averte faciem tuam a peccatis meis: et omnes iniquitates meas dele.
11. Cor mundum crea in me, Deus: et spiritum rectum innova in visceribus meis.
12. Ne proicias me a facie tua: et spiritum sanctum tuum ne auferas a me.
13. Redde mihi laetitiam salutaris tui: et spiritu principali confirma me.
14. Docebo iniquos vias tuas: et impii ad te convertentur.
15. Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae: et exsultabit lingua mea iustitiam tuam.
16. Domine, labia mea aperies: et os meum annuntiabit laudem tuam.
17. Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique: holocaustis non delectaberis.
18. Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum, et humiliatum, Deus, non despicies.
19. Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion: ut aedificentur muri Ierusalem.
20. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes, et holocausta: tunc imponent super altare tuum vitulos.

### 1.3. Rome, Napels en Wenen<sup>6</sup>

Vele in Rome<sup>7</sup> werkende componisten lieten zich beïnvloeden door het *Miserere* van Allegri, onder wie Antonio en Domenico Scarlatti (eerste helft achttiende eeuw). De afwisseling van meerstemmigheid en gregoriaanse psalmodie maakt participatie mogelijk; het is vanuit ritueel perspectief een goede vorm. De gregoriaanse psalmodie wordt steeds ‘opgetild’ door de meerstemmigheid.

In Napels<sup>8</sup> werd het *Miserere* doorgaans verbonden met het daaraan voorafgaande gezang: *Christus factus est pro nobis*. Dit gezang functioneerde in de *Tenebrae* als antifoon bij psalm 51, ook al staat het in stilte gebeden *Pater noster* er tussenin. Ook in Napels treffen we de alternatimpraktijk aan: de afwisseling van meerstemmige verzen met gregoriaanse psalmodie. Verschil met Rome is dat de meerstemmigheid hier vaak door instrumenten ondersteund werd. Beroemd is de versie van Francesco Durante (1754) voor vijf stemmen en basso continuo.

In de Weense hofkapel klonk het *Miserere* zonder begeleiding. Daarnaast zien we hier de gewoonte om na de completen (de dagsluiting, het laatste onderdeel van het dagelijks officie) in de vasten- of veertigdagentijd een doorgecomponeerde psalm inclusief doxologie te zingen (onder anderen: Antonio Caldara). Ook Mozart schreef een dergelijke psalm, bij wijze van oefening in het contrapunt.

---

<sup>6</sup> M. Marx-Weber, *Miserere*, in *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Kassel enz. 1997, Sachteil 6, 322-325.

<sup>7</sup> M. Marx-Weber, Römische Vertonungen des Psalms *Miserere* im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in *Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft* 8 (1985) 7-43.

<sup>8</sup> M. Marx-Weber, Neapolitanische und venezianische *Miserere*-Vertonungen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, in *Archiv für Musikwissenschaft* 43 (1986) 17-45 en 136-163.

## 2. Psalm 51 als onderdeel van de boetepsalmen

Buiten de officiële liturgie speelde het *Miserere* een rol in vroomheidsoefeningen (Duits ‘Andachten’, ‘Bußandachten’), met name in de veertigdagentijd, waarin de zogenoemde boetepsalmen werden gebeden. Het betreft hier de psalmen 6, 32, 38, 51, 102, 130 en 143. De naam is ontleend aan de inhoud, waarin sprake is van schuld en ellende en waar gebeden wordt om vergeving. Dat het precies deze zeven psalmen zijn, is in zekere zin toevallig; er zijn nog andere psalmen die ook deze thematiek hebben, maar niet bij de boetepsalmen worden gerekend. Waarschijnlijk dat de voorliefde voor het getal zeven (getal der volmaaktheid, één psalm voor elke dag van de week, één psalm voor elk getijde van de dag: ‘zevenmaal daags zal ik u lofprijzen’ [psalm 119,164]) hier een rol heeft gespeeld.

De traditie van de boetepsalmen is oud. In zijn biografie van kerkvader Augustinus († 430) meldt Possidonius dat Augustinus tijdens een periode van ernstige ziekte enkele van de boetepsalmen liet afschrijven en tegenover zijn bed ophangen. Ook Cassiodorus († 570) maakt melding van de boetepsalmen in zijn commentaar op psalm 6. Paus Pius V, die na het Concilie van Trente onder meer de liturgische hervormingen doorvoerde, schreef het bidden van de boetepsalmen voor op de vrijdagen van de vastentijd. Zo kwamen ze terecht in het *Breviarium Romanum*.

Voor de *Bußandachten* schreven componisten uitgebreide meerstemmige toonzettingen. Het gaat hier om een psalmencyclus, het geheel van de zeven boetepsalmen als een eenheid. Ook in evangelisch-lutherse kring waren de boetepsalmen bekend. Luther vertaalde in 1517 de zeven boetepsalmen in het Duits. Gedurende de zestiende eeuw werd in rooms-katholieke en evangelisch-lutherse kringen steeds meer belang gehecht aan de praktijk van de boetepsalmen: het individuele bidden van deze psalmen als acte van berouw, als roep om genade en vergeving. De hervormingen van deze

eeuw speelden hier op de achtergrond een belangrijke rol. Dit leidde tot een groot aantal cycli van boetepsalmen. Alleen al in het laatste kwart van de zestiende eeuw tellen we er vijftien, waaronder die van Lassus (Orlando di Lasso, *Psalmi Davidis poenitentiales*, 1584), Giovanni Gabrieli (Venetië 1583) en de Engelse componist William Byrd. Lassus ordende zijn reeks naar de klassieke acht kerkmodi en vulde daarom de reeks van zeven psalmen aan met een motet. Veel van deze cycli maakten gebruik van de Latijnse tekst, ook als de componist werkzaam was in luthers gebied. Ook zijn er zettingen van de Duitse tekst van de boetepsalmen, waaronder die van Melchior Franck uit 1615.

Uit Frankrijk kennen we zettingen van psalm 51, niet als onderdeel van een cyclus, maar als ‘losse’ psalm die in paraliturgische bijeenkomsten gezongen werd. Bekend zijn de toonzettingen van Marc-Antoine Charpentier (1635-1704) en Jean-Baptiste Lully (1632-1687).

Kenmerkend voor de toonzettingen van psalm 51 als boetepsalm is de aandacht voor de tekst. Hier is geen sprake van herhaling van meerstemmige of gregoriaanse formules, de psalm is doorgecomponeerd. Hierdoor is de luisterervaring een totaal andere. De boetepsalmen van Gabrieli, Franck, Charpentier en andere componisten zijn mooie composities, maar hebben op ons een ander effect dan bijvoorbeeld het *Miserere* van Allegri. Kunnen we bij Allegri als het ware ‘verzinken’ in de klank die zich herhaalt, bij Gabrieli, Franck en Charpentier wordt de luisterervaring rijker als we de tekst voor ogen hebben, als we volgen hoe de componisten woorden verklanken, welke woorden zij benadrukken, hoe zij op muzikale wijze exegetische bedrijven.

### 3. *Sonic environment*

We zouden bovengenoemd verschil in benadering kunnen aanduiden als ‘klankexpressie’ versus ‘tekstexpressie’. Let wel: het gaat hierbij om ónze luisterervaring, die anders kan

zijn dan de wijze waarop luisteraars de toonzettingen in voorgaande eeuwen hebben ondergaan. Het verschil in benadering kunnen we ook aanduiden als een rituele versus een tekstgerelateerde benadering. Bij de ‘rituele’ wijze van componeren speelt herhaling van klank een belangrijke rol. Componisten die op deze wijze werken – ik denk dan voor onze tijd aan de stroming van de Nieuwe Spirituelen met onder meer Pärt, Gorecki en Tavener – schrijven niet zozeer muziek als beweging die de luisteraar uitdaagt tot volgen, maar scheppen klank. Zij creëren een *sonic environment*, een klankhuis waarin wij, luisteraars van de 21<sup>e</sup> eeuw, kunnen schuilen. In ons hectisch bestaan is muziek die ons juist *niet* in beweging zet en uitdaagt tot volgen, maar de beweging ontkent, zeer gewenst. Zij biedt ons ruimte voor meditatie en rust.

Het werken met klank, meer dan met de tekst van psalm 51, zien we ook bij de Bredase componist Coen Vermeeren (\* 1962).<sup>9</sup> Hij schreef zijn *Miserere* in 1999 voor vierstemmig koor en strijkers. Luisterend naar de toonzetting van het *Miserere* van Coen Vermeeren dringt zich de vergelijking op met het *Miserere* van Allegri. In compositorisch opzicht zijn er grote verschillen: Vermeeren past niet de herhaling toe die we bij Allegri zo waarderen, maar weet wel, net als Allegri, een *sonic environment* te scheppen waarin de tekst min of meer naar de achtergrond verdwijnt. Vermeeren zoekt aldus aansluiting bij oude tradities, bij componisten van de renaissance, bij het gregoriaans, bij Allegri, als een bewuste poging – zo interpreteer ik dat – te reiken naar het heilige, of de Heilige. Vermeeren biedt ons een weg om te komen tot een eenheidservaring, een ervaring van transcendente aanwezigheid, opdat ‘ons hart herschapen wordt’.

---

<sup>9</sup> Zie: [www.coenvermeeren.nl](http://www.coenvermeeren.nl).

**Score** **Miserere Mei** Coen Vermeeren 1999

Performance time: approx. 25 min. for String Orchestra and Choir

Violin 1 *mf*

Violin 2 *mf*

Viola *mf*

Cello/Cb *mf*

Soprano

Alto

Tenor

Bass

11

Vin 1 *mp*

Vin 2 *mf*

Vla *mp*

Vcl/Cb *mp*

S

A *mf* Mi - se - re - re me -

T *mp* Mi - se - re - re me - i, Mi - se - re - re me -

B *mp* Mi - se - re - re me - i, Mi - se - re - re me - i, Mi - se - re -

“HERSCHEP MIJN HART”

2

17

Vln I *f* *dim.* *p* *pp*

Vln II *f* *dim.* *p* *pp*

Vla *f* *dim.* *p* *pp* (+Cb)

VclCb (Cb) *f* *dim.* *p* *pp*

S *mf* Mi - se - re - re me - i, *f* Mi - se - re - re *dim.* me - i, *p* *mp* De - us,

A *mf* i, Mi - se - re - re me - i, *f* Mi - se - re - re *dim.* me - i, *p* *mp* De - us,

T *mf* i, me - i, *f* Mi - se - re - re *dim.* me - i, *p* *mp* De - us,

B *mf* re me - i, *f* Mi - se - re - re *dim.* me - i, *p* *mp* De - us,

23

Vln I *mf*

Vln II *mf*

Vla *mf*

VclCb (+Cb) *mf* *mp*

S *mf* se - cun - dum mag - nam mi - se - ri - cor - di - am tu - am;

A *mf* se - cun - dum mag - nam mi - se - ri - cor - di - am tu - am;

T *mf* se - cun - dum mag - nam mi - se - ri - cor - di - am tu - am;

B *mf* se - cun - dum mae - nam mi - se - ri - cor - di - am tu - am;

**MAGNA MISERICORDIA**  
**Uit Thomas' commentaar op Psalm 51 (50)**

*Herwi Rikhof*

**1. Inleiding**

Thomas heeft een cursus over de psalmen gegeven, maar wanneer, weten we niet met zekerheid. Sommigen menen aan het begin van zijn loopbaan, terwijl anderen denken aan het eind van zijn leven in Napels. In die laatste visie ligt een verklaring van het gegeven dat hij maar een gedeelte van de 150 psalmen becommentarieerd heeft voor de hand: zijn ziekte en dood zouden er voor gezorgd hebben dat hij die cursus niet kon afmaken en alleen de psalmen van de nocturnes van zondag tot en met woensdag, dat wil zeggen psalm 1 tot en met psalm 54, heeft kunnen commentarieren. Vast staat wel dat Reginald van Piperno voor de tekst gezorgd heeft.<sup>1</sup>

De eerste zinnen van Thomas' commentaar op psalm 51 (50) maken al duidelijk dat we nu een manier van lezen tegenkomen die enigszins anders is dan we gewend zijn. Thomas leest deze psalm niet als een aparte psalm, maar als deel van een groter geheel. Allereerst als deel van het hele psalmenboek, en daarbij merkt hij op dat het in de vorige psalmen van dit tiental gaat over de glorie van het koninkrijk, en dat het nu gaat over wat die glorie in de weg staat: de zonde.<sup>2</sup> Maar hij leest deze psalm ook als de vierde van de

---

<sup>1</sup> Zie voor de discussie over de datering J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris 1993, 376-378.

<sup>2</sup> "In praecedentibus Psalmis hujus decadis videtur Psalmista egisse de his quae pertinent ad statum regni, cujus gloriam descripsit, et



zeven boetepsalmen. Daarbij merkt hij op dat het passend is dat psalm 51 (50) als de vierde staat. De eerste, psalm 6, heeft te maken met de verbrijzeling van het hart; de tweede, psalm 32 (31), met de mondelinge schuldbelijdenis; de derde, psalm 38 (37), met de boetedoening en deze vierde met het effect van het berouw, “hoe het berouw de mens herstelt tot volmaaktheid”.<sup>3</sup> Thomas beschrijft hier aan de hand van de volgorde van de boetepsalmen het proces van de boete, het proces van het sacrament van de biecht. Maar die vierde psalm is ook het midden van die zeven en dat is, zo suggereert Thomas, niet zonder reden, want van alle boetepsalmen is deze de meest gebeden psalm, omdat deze enkel om barmhartigheid smeekt (en zo vergiffenis bewerkt), en dat is gemakkelijk, dat kan iedereen doen: om barmhartigheid smeken.<sup>4</sup> As als brood eten (psalm 103 (102),10) of elke nacht liggen huilen (psalm 6,7) is moeilijker. En, Thomas weet van symboliek: het nummer van de psalm – in de Vulgaat 50 – is het getal van het jubeljaar, het jaar waarin alle schulden gewist worden.<sup>5</sup>

Na deze inleidende opmerkingen over de plaats van de psalm richt Thomas, voordat hij begint met zijn commentaar op

---

alios ad eam invitavit; nunc autem quia gloria hujus regni impedita est per peccatum, agit de abolitione peccati.”

<sup>3</sup> “Quantum ad poenitentiales iste ponitur quartus, et convenienter: nam primus pertinet ad cordis contritionem: unde dicit, Ps. 6: *lavabo per singulas noctes* et cetera. Secundus pertinet ad oris confessionem, Ps. 32 (31): *dixi confitebor* et cetera. Tertius pertinet ad satisfactionem; unde dicit, Ps. 38 (37): *afflictus sum* et cetera. Hic autem quartus pertinet ad effectum poenitentiae. In quo ostenditur quomodo poenitentia restaurat hominem ad perfectum.”

<sup>4</sup> “[...] inter omnes alios Psalmus iste magis frequentatur in Ecclesia, quia iste solum implorat misericordiam, et sic impetrat veniam; et hoc facile est, et cuilibet potest competere.”

<sup>5</sup> “In ordine Psalmorum hic Psalmus est quinquagesimus, et hic est numerus jubilaeus, ut dicitur Levit. 27, in quo fiebat remissio omnium debitorum. Unde congruit hic numerus huic Psalmo, in quo agit de plena remissione peccatorum.”

de psalm, de aandacht op de titel van de psalm. Hij vat kort het verhaal uit 2 Samuel samen en citeert David die bekent “ik heb gezondigd tegen de Heer” en vermeldt dat hij vergeving van zijn zonde krijgt. Dat is het onderwerp (*materia*) van de psalm: vergeving van zonde. Maar Thomas voegt daar nog een observatie aan toe: in tegenstelling tot andere psalmen waarin David over anderen spreekt, spreekt hij hier over zichzelf. In psalm 22 (21) bijvoorbeeld, die begint met “mijn God, mijn God waarom hebt u mij verlaten”, spreekt David vooruitlopend over het lijden van Christus, maar deze psalm heeft hij vanwege zichzelf gemaakt.<sup>6</sup> Dat betekent niet dat deze psalm een egodocument is, of dat deze psalm vanwege die concrete historische verwijzing enkel gelezen kan worden als geworteld in en verwijzend naar die historische context. Integendeel: zoals elke psalm is ook deze psalm van alle tijden. Om dat duidelijk te maken, die overgang van David naar ons, die overgang van het ‘ik’ van David naar ons ‘ik’, verwijst Thomas naar wat de Heer tot David zegt: “Jij hebt in het geheim gehandeld, ik zal openlijk handelen.” Dat woord vervult David in deze psalm: hij maakt zijn schuld openbaar en verkrijgt vergeving. De reden, het motief van dit openbaar maken is de goddelijke barmhartigheid. Dat is voor rechtvaardigen nuttig, want als David na zoveel overwinningen, begiftigd met zoveel gaven van de Geest, na zoveel vertrouwelijkheid met God kan vallen, hoe moeten wij, die zwak en zondig zijn, dan niet oppassen. Dat openbaar maken van de goddelijke barmhartigheid is ook voor zondaars nuttig, zodat wij niet hoeven te wanhopen, want David herkreeg na doodslag en overspel de gave van de profetie.<sup>7</sup> In die toepassing op

---

<sup>6</sup> “Quod David in aliis Psalmis loquitur de aliis; sicut ibi, Ps. 22 (21): *Deus Deus meus*, loquitur praenuntians passionem Christi; et sic in diversis Psalmis loquitur de diversis; sed istum Psalmum propter seipsum fecit.”

<sup>7</sup> “Ratio autem hujus manifestationis est divina misericordia; nam utilis est justis haec manifestatio, ut non praesumant de sua justitia; quia si David post tot victorias, post donum spiritus sancti, post

rechtvaardigen en zondaars maakt Thomas haast naadloos de overgang van David naar ons: wij moeten oppassen, wij hoeven niet te wanhopen.

Met dat motief – waarom David zijn schuldbelijdenis naar buiten brengt – geeft Thomas kort het belangrijkste thema aan, waar hij, wanneer hij de psalm woord voor woord van commentaar gaat voorzien, uitvoeriger op terug komt: de barmhartigheid Gods. Dat ziet hij als het thema van het eerste deel van de psalm, dat volgens hem loopt van het begin tot vers 15; vanaf vers 5 gaat het om de belofte tot beterschap. Thomas deelt dat eerste deel verder en verder in: in verzen 3-4 vraagt David een verlichting van zijn schuld, in de verzen 5-14 vraagt hij een herstel van heiligheid en genade. Ik zal me nu concentreren op Thomas' commentaar op het eerste deel, op de verzen 3-15, en zal me daarbij ook moeten beperken tot een aantal verzen. In verband met de selectie die ik gemaakt heb, wil ik nog een meer algemene opmerking maken.

Thomas is niet alleen bezig in zijn commentaar de psalm *spiritueel* te lezen, als een gebed van gelovigen van alle tijden, als een gebed van de kerk, als een tekst die een onderdeel is van de liturgie. Thomas is ook bezig de tekst *theologisch* te lezen. Dat wil zeggen: de tekst zelf geeft aanleiding tot theologische reflecties. Hij leest de tekst met de gevoeligheden en kennis van een theoloog. Om die theologische lezing te laten zien zal ik ook een enkele keer zijn systematisch-theologisch werk erbij betrekken.

---

tantam familiaritatem cum Deo et prophetiam peccavit, quantum debemus cavere nos, qui fragiles et peccatores sumus? 1 Cor. 10: *qui se existimat stare, videat ne cadat*. Item utilis est peccatoribus, ut non desperent. Prov. 24: *si desperaveris lapsus, in die angustiae imminuetur fortitudo tua*; nam David post homicidium et adulterium recuperavit gratiam prophetiae.”

## 2. Commentaar op het eerste gedeelte

### 2.1. Vers 3

David begint dus met een verzoek om Gods barmhartigheid. De eerste zin, de eerste bede, is voor Thomas aanleiding om een aantal belangrijke zaken over God ter sprake te brengen. Thomas doet dat heel gedrongen, en ik zal proberen dat wat uiteen te leggen. Thomas' tekst is de Vulgaat, en in die versie luidt de openingszin:

*Miserere me, Deus, secundum magnam misericordiam  
tuam,  
et secundum multitudinem miserationum tuarum,  
dele iniquitatem meam.*

Drie keer komt in die zin een woord voor dat als wortel *miser* heeft: *miserere, misericordiam, miserationum*. Thomas geeft een betekenisbepaling aan die wortel *miser* vanuit de Schrift, en daarmee wordt meteen de toon gezet voor wat volgt. *Miser* mag dan wel in het gewone spraakgebruik allerlei betekenissen hebben van 'arm' en 'ellendig' tot 'ziek' en 'zwak', maar voor de theoloog zijn die betekenissen niet voldoende. Zoals een gelukkig iemand niet de mens is "die zwelgt in rijkdom, geniet van lusten, en veel eer heeft, maar geniet van God", zo is *miser* degene die van God los is, die zondigt.<sup>8</sup> In Spreuken 14,34 staat immers dat de zonde de volkeren ellendig maakt: *miseros facit populos peccatum*.

Die zondaar vraagt God om medelijden, die *miser* bidt *miserere mei Deus*. Waarom God? Omdat in het boek Wijsheid (11,24) staat dat God met alles medelijden heeft en niets haat wat hij gemaakt heeft, omdat in Exodus (Ex. 33,19) staat dat

---

<sup>8</sup> "Sicut enim non est vere felix qui abundat divitiis, fruitur voluptatibus, pollet honoribus, sed qui fruitur Deo; ita non est miser qui est pauper, miser, et debilis et infirmus; sed qui est peccator."

God tot Mozes zegt: “ik zal medelijden hebben met wie ik wil”, een tekst die Paulus in de Romeinenbrief (9,15) aanhaalt.

Thomas citeert hier twee (of eigenlijk drie) teksten uit de Schrift. Je kunt die teksten als min of meer obligate vrome versieringen beschouwen, maar zoals die tekst uit Spreuken de reden is om zo theologisch over *miser* te spreken, zo zijn ook die andere teksten de reden, de basis om over het medelijden van God te spreken en om een beroep te doen op dat medelijden. We hebben langzamerhand binnen het *Thomas Instituut te Utrecht* geleerd, dat Thomas, wanneer hij een dergelijke Schrifttekst citeert, ook vaak de bredere context mee-bedoelt. De zin uit Wijsheid is onderdeel van een grotere passage, die ik nu citeer:

Het is voor U altijd mogelijk uw macht te ontplooiën en wie zal de kracht van uw arm weerstaan? Want de hele wereld is voor U als de kleinigheid die de weegschaal laat doorslaan en als een dauwdruppel die in de ochtendschemering op de aarde valt. Maar U ontfermt zich over iedereen, omdat U alles kunt en U telt de zonden van de mensen niet, om hen tot inkeer te laten komen. Want alles wat bestaat hebt U lief en U verafschuwt niets van wat U gemaakt hebt; als U iets zou haten, zou U het niet geschapen hebben. En hoe zou iets in stand zijn gebleven als U het niet wilde, of hoe zou iets bewaard zijn dat niet door U was geroepen? U spaart echter alles, omdat het van U is, U, Heer, die alles wat leeft bemint.

Uw onvergankelijke geest is in alles. Daarom straft U slechts gaandeweg degenen die zondigen; U wijst hen terecht door hun te laten zien waarin zij zondigen, zodat zij, uit hun slechtheid bevrijd, in U, Heer, geloven. (Wijsh 11,21-12,2)<sup>9</sup>

In deze tekst komen een aantal relevante onderwerpen aan de orde: God als almachtig, maar die almacht is niet willekeurig,

---

<sup>9</sup> Ik maak gebruik van de Willibrordvertaling van 1995.

die almacht is een van ontferming en geduld. God als schepper, en wel als een betrokken Schepper, die blijft scheppen en bewaren, die niets haat en alles liefheeft.

De tekst uit de Romeinenbrief heeft als context de vraag of God onrechtvaardig handelt door Jacob te kiezen en Esau niet:

Moeten wij hieruit besluiten, dat God onrechtvaardig handelt? Volstrekt niet. Tegen Mozes zegt Hij: *Ik schenk genade aan wie Ik wil en barmhartigheid aan wie Ik wil*. Het hangt dus niet af van de wil of de inspanning van de mens, maar van Gods ontferming. (Rom 9,14-16)

Ik kom zo terug op het thema dat in deze tekst aan de orde is: de verhouding tussen rechtvaardigheid en barmhartigheid, omdat Thomas' commentaar daar aanleiding toe geeft. Die laatste zin, de zin die Thomas niet citeert, werkt wel door in wat hij vervolgens zegt. "Omdat medelijden hebben onder uw wil valt, heb medelijden met mij, zondaar. Hij wil niet twisten, hij zoekt niet te bestrijden, maar gebruikt de korte weg: heb medelijden. Hij beroept zich niet op een reden tot medelijden, niet op de diensten die hij voor God heeft vervuld, niet op de gevaren die hij omwille van hem heeft doorstaan, maar hij smeekt enkel om Gods medelijden." Daarom smeekt hij om Gods *grote* medelijden, *magnam misericordiam*.<sup>10</sup>

Maar voordat Thomas de verschillende dimensies van dat 'grote' laat zien, wijst hij erop dat om twee redenen iemand op dat medelijden van God kan hopen. Die redenen worden allereerst duidelijk door na te denken over de natuur van God

---

<sup>10</sup> "Ergo si voluntati tuae subest misereri, *miserere mei*, scilicet peccatoris. Non vult contendere, non quaerit disputare, sed brevi utitur via, *miserere*. Item non allegat misericordiae causam, non servitia quae fecit Deo, non pericula quae sustinuit pro eo, sed solum Dei misericordiam implorat; unde dicit, *secundum magnam misericordiam tuam*."

en vervolgens door na te denken over de veelheid van de effecten ervan. Anders geformuleerd: door na te denken over wie God is en wat God doet.

Wie God is. God is goedheid: “Goedheid is het eigene van de goddelijke natuur”, formuleert Thomas onder verwijzing naar Dionysius en Boethius.<sup>11</sup> Maar het medelijden van God is “niets anders dan goedheid die ellende wil uitwissen”.<sup>12</sup> “Dus, wanneer ik (!) me realiseer dat het eigene van goedheid het wegdoen van ellende is – want dat is toch precies goedheid – doe ik vol vertrouwen een beroep op dat medelijden.”<sup>13</sup>

Maar voordat ik Thomas’ lofzang op de grootte van Gods barmhartigheid presenteer, wil ik even een uitstapje maken naar Thomas’ laatste systematische werk, de *Summa Theologiae*, waarin hij uitvoeriger is over wie God is. Ik doe dat om twee redenen: allereerst om iets meer te kunnen zeggen over de *misericordia* van God, en daarbij kan ik dan ook ingaan op die discussie over de tekst uit de Romeinenbrief – rechtvaardigheid of barmhartigheid – en vervolgens om de overgang naar die lofzang over de grootte van Gods barmhartigheid goed te kunnen plaatsen, want Thomas verbindt die grootte met Gods *incomprehensibilitas*, Gods onbegrijpbaarheid, of beter misschien: Gods ongrijpbaarheid.

In het eerste deel van de *Summa Theologiae* is een discussie te vinden over de *misericordia Dei*, de barmhartigheid van God. Thomas bespreekt na de liefde de rechtvaardigheid en de barmhartigheid. Deze discussies zijn

---

<sup>11</sup> “[...] quia naturae divinae proprium est quod sit ipsa bonitas. Unde Dionysius dicit, quod Deus est ipsa substantia bonitatis. Et Boetius de Trin. similiter.”

<sup>12</sup> “[...] nihil aliud est haec Dei misericordia, nisi bonitas relata ad depellendam miseriam.”

<sup>13</sup> “Ergo cum considero quod bonitatis miseriam repellere est proprium, et tamen est ipsa bonitas, confidenter ad misericordiam recurro.”

een onderdeel van een discussie over Gods wil. In het derde artikel van *quaestio* 21 vraagt Thomas zich af, of in God wel barmhartigheid is. Een van de argumenten om ontkennend te antwoorden is, dat barmhartigheid een verslapping is van rechtvaardigheid, maar God kan niet toestaan iets na te laten wat zijn rechtvaardigheid vereist.<sup>14</sup> En Thomas heeft in het vorige artikel betoogd dat God rechtvaardig handelt. Als argument voor een positief antwoord citeert Thomas uit een psalm, zoals Thomas trouwens in die hele *quaestio* telkens de argumenten *sed contra* uit de psalmen haalt, in dit geval psalm 110,4: *miserator et misericors Dominus*. Thomas begint zijn antwoord met een forse stelling: *miser cordia est Deo maxime attribuenda*: barmhartigheid moet God in de hoogste mate worden toegekend, dat wil zeggen aan Gods handelen en niet aan Gods aandoeningen of gevoelens.<sup>15</sup> Hoe Thomas dat ziet, blijkt het duidelijkst uit zijn reactie op dat argument, dat barmhartigheid God niet past, omdat dat een verslapping van de rechtvaardigheid zou betekenen. Barmhartigheid moet gezien worden als de rechtvaardigheid overstijgend. Het argument dat hij daarbij geeft is verhelderend: wanneer iemand die een ander 100 denarien schuldig is, hem er 200 geeft, doet hij niets tegen de rechtvaardigheid, maar die persoon handelt vrijgevig of barmhartig. Een argument dat de slotzin uit de parabel van de werkers van het elfde uur oproept: ben jij kwaad omdat ik goed ben (Mt 20,15). “Barmhartigheid maakt dus niet

---

<sup>14</sup> “*Misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim. II, si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest, negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.*” *STh* I, q. 21 a. 3 obj. 2.

<sup>15</sup> “*Quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.*” *STh* I, q. 21 a. 3 co. Voor deze laatste opmerking zie M.-R. Hoogland, *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the Almightyness of God*, Leuven 2003, vooral ch. 2, “*The Passio of God*”.



de rechtvaardigheid niet ongedaan, maar is een zekere volheid van rechtvaardigheid.” Thomas citeert dan uit Jacobus de opmerking, dat “barmhartigheid het oordeel overtreft”: *misericordia superexaltat iudicium*.<sup>16</sup>

Het thema van het overtreffen komt in het volgend artikel van die *quaestio* uitvoeriger terug. De argumentatie die Thomas daar geeft, wil ik kort presenteren, omdat die argumentatie zijn commentaar op een later vers uit psalm 50 kan verhelderen. De vraag die in dat volgend artikel ter discussie staat is: kunnen rechtvaardigheid en barmhartigheid in al Gods werken gevonden worden? Thomas antwoordt daarop positief, maar hij preciseert ook dat de barmhartigheid daarbij prioriteit heeft. De barmhartigheid is de wortel van al Gods handelen. Het behoort tot de rechtvaardigheid dat God aan schepselen geeft wat ze nodig hebben, maar de bron van de schepping is niet een of andere verplichting, maar goedheid. De mens heeft handen nodig, omdat hij een redelijke ziel heeft – anders kan hij de ideeën en plannen die hij heeft niet verwerklijken. Hij heeft een redelijke ziel nodig om mens te zijn, want dat is typerend voor de mens, de redelijke ziel. Maar hij is mens vanwege Gods goedheid. Zonder Gods goedheid had hij, had niets er hoeven zijn. Die wortel, die Thomas dus aanwijst in het scheppen van God, werkt door in het handelen van God in de geschiedenis: wanneer je dat handelen van God in de geschiedenis enkel opvat als een handelen volgens de

---

<sup>16</sup> “Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, *donate invicem, sicut et Christus vobis donavit*. Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod *misericordia superexaltat iudicium*.” *STh* I, q. 21 a. 3 ad 2m.

rechtvaardigheid, volgens verplichtingen, verdisconteer je onvoldoende die wortel. “God geeft uit de overvloed van zijn goedheid meer dan de proportie van de dingen vereist. Wat voldoende zou zijn om rechtvaardige verhoudingen te bewaren is minder dan wat de goddelijke goedheid geeft, dat alle verhoudingen van schepselen overtreft.”<sup>17</sup> Kortom: rechtvaardigheid zou voldoende zijn, maar God doet altijd meer, overtreft altijd de verwachtingen.

Dat overtreffen van God is de kern van een serie *quaestiones*, waarmee Thomas zijn reflecties over wie en hoe God is, begint – of preciezer – hoe God niet is.<sup>18</sup> Thomas begint zijn *Summa Theologiae* namelijk met een uitvoerige oefening in het praten en denken over God waarin het niet passen van God in welke categorie dan ook centraal staat. Hij presenteert daar een vorm van negatieve theologie, niet omdat we niets van God zouden weten, maar omdat God te groot is voor onze categorieën. De Schepper is geen onderdeel van de schepping. Dat is wat Thomas de *incomprehensibilitas Dei*, de onbegrijpbaarheid of ongrijpbaarheid Gods noemt. In zijn commentaar op de openingszin van deze psalm keert dat begrip terug. Ik wil Thomas zelf aan het woord laten om te laten zien hoe ingrijpend dit aspect voor hem is. Thomas’ lofzang op de

---

<sup>17</sup> “Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.” *STh* I, q. 21 a. 4 co.

<sup>18</sup> “Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit.” *STh* I, q. 3 intro. Vgl. ook het centrale vierde artikel in die *quaestio* over de vraag “utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse”, en vooral het zevende artikel, waar Thomas de conclusies trekt uit de voorafgaande discussies, dat God “omnino simplex” is.

grootheid van Gods barmhartigheid is gebaseerd op de Schrift, een collage van citaten uit de Schrift. Maar om te zien wat Thomas doet, hoe hij die gegevens uit de Schrift organiseert, moeten die teksten even weggelaten worden:

De term ‘groot’ wordt gebruikt vanwege haar *ongrijpbaarheid*, waarmee zij [barmhartigheid] alles vervult [...]. En op allen heeft zij betrekking: want de rechtvaardigen handhaven hun onschuld vanwege de barmhartigheid van God, [...] de zondaars worden bekeerd tot gerechtigheid vanwege de barmhartigheid van God, [...] degenen die in zonde leven ervaren de barmhartigheid van God.

Zij wordt ‘groot’ genoemd vanwege haar verhevenheid, omdat zijn medelijden alle werken te boven gaat; barmhartigheid duidt immers niet op een of andere gemoedsgesteldheid in God, maar op zijn goedheid om ellende te verdrijven.

Zij wordt ‘groot’ genoemd, vanwege haar duurzaamheid [...], ‘groot’ vanwege haar kracht, omdat zij [de barmhartigheid] God mens laat worden, God uit de hemel op de aarde heeft geplaatst, en de onsterfelijke laat sterven. ‘Groot’ vanwege wat zij bereikt, omdat de mens door de barmhartigheid uit alle ellende opgericht kan worden.

En daarom vraag ik (!) vol vertrouwen: heb medelijden met mij, God.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> “Et dicitur magna sua incomprehensibilitate, qua implet omnia. Ps. 33 (32): *misericordia domini plena est terra*. Et in omnibus habet locum: nam justi innocentiam servaverunt propter misericordiam Dei. Augustinus: *domine gratiae tuae deuto mala quae non feci*. Item peccatores sunt conversi ad justitiam propter Dei misericordiam. 1 Tim. 1: *misericordiam consecutus sum*. Item in peccato existentes misericordiam Dei experti sunt. Thren. 3: *misericae domini multae, quod non sumus consumpti*. Item dicitur magna sublimitate, quia miserationes ejus super omnia opera ejus; nam misericordia non signat in Deo passionem animi, sed bonitatem ad repellendam miseriam. Item magna duratione. Isa. 54: *in misericordia sempiterna*

## 2.2. Vers 5-7

*quoniam iniquitatem meam ego cognosco  
 et peccatum meum contra me est semper  
 tibi soli peccavi et malum coram te feci  
 ut iustificeris in sermonibus tuis  
 et vincas cum iudicaris  
 ecce enim in iniquitatibus conceptus sum  
 et in peccatis concepit me mater mea*

De verzen 5-7 bevatten in Thomas' structurering van de psalm Davids schuldbelijdenis. In elk vers ziet Thomas een aspect van die schuldbelijdenis. Allereerst in vers 5 het belijden van schuld, het erkennen van schuld; in vers 6 een aanscherping van de ernst; in vers 7 een verwijzing naar de oorzaak.

Het eerste vers van deze schuldbelijdenis is aanleiding om aan de hand van een aantal Schriftcitaten te laten zien dat veel mensen niet tot het erkennen van schuld komen, of als ze er toe komen, dan maar voor even, en niet zoals David, voortdurend. In het tweede vers gaat om het om de ernst van de zaak. *Tibi soli peccavi*, tegen u alleen heb ik gezondigd. Niet tegen Uria die hij heeft vermoord?, is de vanzelfsprekende vraag. Zeker, zegt Thomas, maar David zegt hier alleen maar "tegen u alleen". En Thomas wil die manier van spreken, die als het ware ingaat tegen onze gewone intuïtie, begrijpen. Hij stelt twee interpretaties voor, zonder dat hij – zoals hij wel vaker doet in zijn commentaren – voor een van de twee kiest.

---

*misertus sum tui. Item magna virtute, quia Deum hominem fecit, de caelo Deum ad terram deposuit, et immortalem mori fecit. Eph. 2: Deus autem qui dives est in misericordia. Item magna per effectum, quia ex omni miseria potest homo per misericordiam elevari. Ps. 86 (85): misericordia tua magna est super me, et remisisti impietatem peccati mei, (Ps. 32 (31)). Et ideo confidenter peto: miserere mei Deus."*

De eerste ademt de sfeer van zijn tijd. David als koning is niet onderworpen aan een bediende, Uria, maar enkel aan God. Een heer die boven zijn dienaar staat, zondigt dus niet tegen die dienaar, maar tegen God. In Wijsheid staat immers, in een gedeelte gericht tot koningen over het gebruik van macht, de volgende waarschuwing:

Uw macht is afkomstig van de Heer  
en uw heerschappij van de Allerhoogste,  
die uw daden zal onderzoeken  
en uw bedoelingen zal natrekken. (Wijsh 6,3)

De andere uitleg legt nadruk op dat ‘alleen’: “met betrekking tot u alleen”. Dat ‘u’ kan dan slaan op God of op Christus. Beiden zijn zonder zonde, beiden zijn rechtvaardig, en dat contrast maakt duidelijk dat ik gezondigd heb. Oog in oog met God wordt pas echt duidelijk wat ik gedaan heb. Thomas citeert hier een vers uit Jesus Sirach, maar de draagwijdte van dat citaat wordt pas duidelijk als we ons realiseren dat het komt uit een gedeelte over een man die overspel pleegt en bij zichzelf zegt:

“Wie ziet mij. Het is donker om mij heen, de muren houden mij verborgen en niemand ziet mij. Waarvoor zou ik bang zijn? De Allerhoogste zal mijn zonden vergeten!”  
Wat hij vreest zijn ogen van de mensen en hij beseft niet dat de ogen van de Heer tienduizend maal zo helder zijn als de zon: zij zien alle wegen van de mensen en dringen tot in verborgen hoeken door. (Sir 23,18-19)

Thomas citeert dan enkel uit dat laatste vers: “de ogen van de Heer zijn tienduizendmaal zo helder als de zon”. Deze tweede interpretatie stijgt boven de verhouding van heer en knecht uit en maakt duidelijk dat zonde uiteindelijk een theologische categorie is, waarin duidelijk wordt dat in onze daden uiteindelijk de relatie met God op het spel staat.

In vers 7 gaat het om de oorsprong, om de diepte van de zonde: “Ik ben in ongerechtigheden ontvangen en in zonden heeft mijn moeder mij ontvangen.” Thomas geeft bij deze opmerking het volgende commentaar: “De wortel van alle feitelijke schuld is de erfzonde.”<sup>20</sup> Die erfzonde wordt via de ouders doorgegeven. Het eerste gedeelte van het vers leest Thomas als slaand op de vader van David, Jesse; in het tweede gedeelte wordt nadrukkelijk de moeder genoemd. Maar als het om de erfzonde gaat die enkelvoudig is, waarom staat daar dan in het meervoud: ‘ongerechtigheden’?<sup>21</sup> Omdat de erfzonde weliswaar één in wezen is, maar een meervoud van uitwerkingen heeft: de erfzonde “geeft aanleiding tot alle andere zonden”. Dit leidt Thomas tot een opmerkelijke observatie: “Dit vermindert de schuld; alsof hij zegt: het is niet verbazingwekkend wanneer ik zondig, omdat ik in ongerechtigheden ontvangen ben.”<sup>22</sup> Thomas wijst dus niet allen op de erfzonde als de wortel van alle feitelijke schuldigheid, hij wijst er tegelijkertijd op dat hiermee ook een verzachtende omstandigheid in het spel komt. Dat ligt altijd gevoelig, zeker in een sfeer van *zero-tolerance* en lik-op-stuk beleid. Daarom de volgende overweging – en nu lees *ik* als theoloog dat commentaar van Thomas.<sup>23</sup>

Deze verwijzing naar de erfzonde lijkt mij van belang, omdat de erfzondeleer een realistisch omgaan met zonde en kwaad mogelijk maakt. De erfzondeleer verwijst namelijk naar

---

<sup>20</sup> “Radix omnis culpae actualis est peccatum originale.”

<sup>21</sup> “Sed cum originale sit unum, quare dicit, *in iniquitatibus* et cetera?”

<sup>22</sup> “Dicendum est, quod peccatum originale est unum in essentia, ut sic dicatur, multa tamen in virtute, quia occasionem praebet ad omnia alia peccata: Rom. 7: *peccatum quod est in carne mea operatur*. Et hoc diminuit culpam; quasi dicat, non est mirum si pecco, quia in eis conceptus sum.”

<sup>23</sup> Vgl. voor het volgende: P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, in *Mysterium Salutis*. Einsiedeln etc., 1965-1981, Bd. 2, 845-941, m.n. 886-939.

de historische en sociale aspecten van onze individuele en persoonlijke zonden. Het verwijst naar de achtergrond en de context waarin we verkeerd handelen, en ook naar de consequenties. Wij handelen altijd binnen een situatie die al door de verkeerde beslissingen van anderen is bepaald en beperkt. Door onze verkeerde beslissingen wordt de situatie van anderen weer bepaald en beperkt. Als we niet over erfzonde spreken, moeten we dat grote grijze gebied van moreel kwaad – zoals racisme, antisemitisme, terrorisme, armoede, noord-zuid-, oost-west-tegenstellingen, bureaucrativering, wereldwijde kredietcrisis etc. – ofwel reduceren tot een soort natuurlijk kwaad, waarvoor niemand verantwoordelijk is, ofwel zien als het kwaad waarvoor ik persoonlijk verantwoordelijk ben (of waarschijnlijk preciezer: een ander voor verantwoordelijk is). Beide consequenties zijn onverdraaglijk, terwijl precies de erfzondeleer duidelijk maakt, hoe diepgaand en hoe menselijk die verworteling is. Een adequate reactie is een gemeenschappelijke reactie van de kant van de mens.

Thomas geeft een aanwijzing in welke richting die reactie moet gaan, door besnijdenis en doop te noemen: in beide gevallen gaat het om een handeling die niet tot de natuur behoort en die een keuze inhoudt en wel een keuze voor een (anti-erfzonde) gemeenschap. Maar Thomas weet ook dat die keuze telkens opnieuw gemaakt moet worden: elke zoon moet weer besneden, elk kind weer gedoopt worden. Als het om het wegwerken van zonde en schuld gaat, kan er geen sprake zijn van een automatisme. Voor alle duidelijkheid: het beroep op erfzonde is geen ontkenning van onze zondigheid en schuldigheid, maar deze plaatsing in het breed menselijk falen, maakt zonde en schuld (enigszins) begrijpelijk: “Het is niet verwonderlijk, wanneer ik zondig.”

2.3. *Vers 11-14*

*averte faciem tuam a peccatis meis  
 et omnes iniquitates meas dele  
 cor mundum crea in me Deus  
 et spiritum rectum innova in visceribus meis  
 ne proicias me a facie tua  
 et spiritum sanctum tuum ne auferas a me  
 redde mihi laetitiam salutaris tui  
 et spiritu principali confirma me*

In de interpretatie van Thomas is het gedeelte vanaf vers 8b een verzoek om volkomen herstel. Vanaf vers 11 vraagt David om een herstel van zijn onschuld. Hij vraagt daartoe eerst een verwijdering van alle zonden, vervolgens vraagt hij dat de effecten worden weggenomen (vers 12). Daarna vraagt hij om het herstel van genade, waarbij hij eerst om de genade vraagt (vers 13) en daarna om de effecten van de genade (vers 14). Deze tweeslag – verwijdering van zonde en krijgen van genade – is de tweeslag die kenmerkend is voor sacramenten.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. *STh* III, q. 62, a. 5 co: “Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae.” Hoewel Thomas in zijn systematisch werk over sacramenten als medicijnen spreekt (bijv. *STh* III, q. 60 a. 6 co.; q. 61 a. 2 sc; q. 69, a. 1 ad 3m), gebruikt hij die manier van spreken niet in deze psalm. Augustinus in zijn commentaar op psalm 50 doet dat wel. In bijvoorbeeld zijn commentaar op vers 3: “Subveni gravi vulnere secundum magnam medicinam tuam. Grave est quod habeo, sed ad Omnipotentem confugio. De meo tam lethali vulnere desperem, nisi tantum medicum reperirem”; en in het commentaar op vers 11: “satagit de illo grandi peccato; plus praesumit, omnes deleri vult iniquitates suas; praesumit de medici manu, de magna illa misericordia quam in principio psalmi invocavit.”



De vraag om verwijdering van zonden is niet een vraag om ze ongedaan te maken, want dat kan niet – het verleden kan immers niet ongedaan gemaakt worden – maar het is een vraag om ze niet toe te rekenen, ze niet te zien en ze niet te bestraffen. De vraag om het verwijderen van de gevolgen van de zonde gaat om twee effecten: “de versmering van het hart” en “de wanorde in de gevoelens”. Daarom vraagt hij “scep een zuiver hart in mij”.<sup>25</sup> Thomas verbindt deze bede met een van de zaligsprekingen: “Zalig de zuiveren van hart want zij zullen God zien.”

Thomas is een aandachtige lezer, blijft staan bij de formulering van deze vraag. “*Scep* een zuiver hart in mij” en concludeert dat hier terecht dat werkwoord ‘scheppen’ gebruikt wordt. Waarom? Zijn argumentatie is weer heel beknopt en moet enigszins uitgepakt worden. Daarbij kan meeklinken, waar ik al eerder op gewezen heb: dat het scheppen, zoals al Gods werken, al een kwestie van barmhartigheid en vrijgevigheid is.

Voor Thomas is scheppen “iets uit niets maken”.<sup>26</sup> Dat is geen lege tautologie, maar een formulering die het onvoorstelbare van Gods scheppend handelen duidelijk moet maken. ‘Scheppen’ is een term die als het ware over de grens heen wijst van wat gezegd en voorgesteld kan worden, omdat scheppen op alles betrekking heeft. Terwijl ons spreken en voorstellen altijd binnen dat alles plaats vindt, gaat ‘scheppen’, om zo te zeggen, over alles heen. Thomas begint dan ook in de *Summa Theologiae* de serie discussies over de schepping met een aantal opmerkingen over het eigenaardige van het

---

<sup>25</sup> “Hic autem petit removeri effectus peccati, qui sunt duo: scilicet inquinatio animae, et inordinatio affectus. Primus effectus fit per hoc quod homo afficitur ad terrena: unde petit cordis munditiam: Matth. 5: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; et ideo dicit, *cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum*.”

<sup>26</sup> “Creatur aliquid ad esse naturae, quando ex nihilo producitur ad esse.”

scheppingsbegrip: het gaat niet enkel over dit of dat, maar over alles.<sup>27</sup> De consequentie daarvan is vergaand: terwijl al ons handelen een handelen aan iets of met iets, een verandering van iets in iets anders is, is dat niet het geval bij Gods scheppend handelen.<sup>28</sup> Dat vooronderstelt niets. Dat is dus volkomen vrij, is dus in de meest fundamentele zin niet-reagerend.

Dat onvoorstelbare ‘scheppen’ ziet Thomas in deze psalm over zondevergeving terecht aanwezig: “Wanneer God van een zondaar een rechtvaardige maakt, wordt ‘scheppen’ in eigenlijke zin gebruikt.”<sup>29</sup> Omdat zonde en kwaad ‘niets’ zijn: het goede ontbreekt.<sup>30</sup> Maar vooral, omdat vergeven als een handelen Gods volkomen vrij is, niet-reactief. Thomas merkt namelijk op dat wanneer God iemand tot genade brengt, dat

---

<sup>27</sup> “[...] non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.” *STh* I, q. 45 a. 1co.

<sup>28</sup> “Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.” *STh* I, q. 45 a. 2co.

<sup>29</sup> “Quando vero de peccatore facit justum, tunc dicitur proprie creare.”

<sup>30</sup> In *STh* I, qq. 48 en 49 besteedt Thomas in het kader van de scheppingsleer aandacht aan het kwaad; vgl. ook *de Malo* q. 1 en *Com. Th.* c. 115 vv.; zie *STh* I-II, q. 85 a. 4 voor een discussie over zonde als *privatio* (vgl. ook a. 1 voor een discussie over het verminderen van het *bonum naturae* door de zonde); vgl. ook *de Malo* q. 2 a. 11. Zie voor een discussie over kwaad als *privatio boni*: D. Burrell, *Aquinas God and Action*, London etc., 1979, ch. 7.

ook scheppen is. Hij verwijst daarvoor naar Paulus' hooglied van de liefde.

Al heb ik de gave van de profetie,  
al ken ik alle geheimen en alle wetenschap,  
al heb ik het volmaakte geloof  
dat bergen zou kunnen verzetten –  
als ik de liefde niet heb, ben ik niets. (1 Kor 13,2)

Aan dat laatste 'ben ik niets' voegt hij dan toe: wat betreft de genade.<sup>31</sup> Daarmee legt hij een verband tussen genade en liefde en loopt daarmee vooruit op het volgende onderwerp van het zijn commentaar: de Geest. Dat het vergeven als handelen Gods volkomen vrij is, is daarom (spiritueel) van belang, omdat het nog eens die onvoorstelbare barmhartigheid Gods onderstreept. God vergeeft niet, omdat wij iets gepresteerd hebben, maar "hij heeft ons liefgehad toen wij nog zondaars waren." (Rom 5,8)

In deze verzen vraagt David niet alleen om een zuiver hart, maar ook om Gods Geest, om – zoals Thomas die bede karakteriseert – "het herstel van genade". Genade verstaat Thomas hier als *gratia gratum faciens*, de genade die iemand *gratum* maakt. *Gratus* is een term die schoonheid aangeeft, wat bevallig en bekoorlijk is, een genoegen doet, wat tot dankbaarheid stemt en ook dankbaar maakt. De genade van God heeft dan betrekking op zijn welwillendheid en het effect daarvan in de ziel. Genade, welwillendheid en het geven van genade, het veroorzaken van schoonheid, aantrekkelijkheid, dankbaarheid zijn uiteraard een kwestie van liefde, kunnen niet afgedwongen worden met een beroep op recht. Omdat genade een kwestie van liefde is, wordt ons die gegeven door de Geest en – ik citeer Thomas – "daarom zegt hij [David] 'neem uw heilige Geest niet van mij weg', de Geest wiens tempel ik was,

---

<sup>31</sup> "Item quando ad esse gratiae producitur: 1 Cor. 23: *si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia etc. nihil sum in esse gratiae.*"

maar die ik kwijt ben geraakt door de zonde.” Thomas verwijst dan niet naar de teksten waarin Paulus over ons als tempels van de Heilige Geest praat, maar naar een tekst uit Wijsheid die dat verlies onderstreept (en ik citeer weer meer dan Thomas doet):

In een ziel die op het kwade belust is  
neemt de wijsheid haar intrek niet  
en zij woont niet in een lichaam  
dat zich aan zonde heeft overgegeven.  
Want de heilige geest die wijsheid leert  
is afkerig van onoprechtheid  
en wars van dom geredeneer  
en Hij trekt zich terug waar de ongerechtigheid nadert.  
(Wijsh 1,4-5)

Naar aanleiding van vers 14 *redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me*, ‘geef mij het geluk om uw heil terug en bevestig mij door uw leidende Geest’, merkt Thomas op dat deze genade, de Geest, twee effecten in de mens bewerkt, parallel aan de twee helften van dit vers. Met betrekking tot de hogere werkelijkheid bewerkt de genade vreugde: vreugde om God, blijdschap om verlossing. Waar liefde is, is vreugde en – zoals Paulus dat ook formuleert – “het het rijk van God is niet een kwestie van eten en drinken, maar van blijdschap in de Geest”. (Rom 14,17) Met betrekking tot de lagere werkelijkheid gaat het om een bevestiging in genade, die door de Heilige Geest gebeurt. Thomas wijst dan op een werking naar twee kanten die ook in de sacramenten te zien is: tegen het kwade en voor het goede.

Thomas merkt op dat in deze verzen drie keer de Geest genoemd wordt: *spiritus rectus*, *spiritus sanctus* en *spiritus principalis*. Nu is het mogelijk hier *spiritus* ‘essentialiter’ te lezen, dat wil zeggen als een verwijzing naar God zonder meer, maar Thomas is van mening dat het beter is *spiritus* ‘personaliter’ te lezen, dat wil zeggen als een verwijzing naar

de Geest.<sup>32</sup> In het licht van de huidige renaissance van de Triniteitstheologie en vooral in het licht van de veel herhaalde observatie dat in het Westen de Geest vergeten is en dat Thomas een van de verantwoordelijken is voor het algemeen en niet-trinitair spreken over God als het om het handelen van God gaat, is deze mening van Thomas interessant.<sup>33</sup> Aan deze drie titels van de Geest ontleent Thomas drie wijzen waarop de Geest in ons werkzaam is, telkens met een verwijzing naar de Schrift.<sup>34</sup>

De ‘rechte’ Geest, *spiritus rectus*, geeft ons een oprechte intentie. De tekst waar Thomas naar verwijst is psalm 142 (143),10:

Leer mij handelen naar uw behagen,  
U bent toch immers mijn God.  
Uw geest, uw goedheid zal mijn geleide zijn  
in een land met geëffende wegen.

---

<sup>32</sup> “Notandum est quod in hac lectione fit triplex mentio de spiritu: quia dicitur spiritus rectus, spiritus sanctus et spiritus principalis. Et secundum Glossam quidam accipiunt spiritum essentialiter dictum, secundum quod est spiritus omne quod non est corpus. Unde spiritus dicitur pater et filius et spiritus sanctus. Sed melius est ut accipiatur personaliter.”

<sup>33</sup> In een eerder artikel in het *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* ben ik op deze kwestie uitvoeriger in gegaan: Trinity in Thomas. Reading the *Summa Theologiae* against the background of modern problems, in *Jaarboek 1999 Thomas Instituut Utrecht* 19 (2000), 81-100; vgl. ook mijn Aquinas’ Authority in the Contemporary Theology of the Trinity, in Paul van Geest Harm Goris, Carlo Leget (eds), *Aquinas as Authority*, Leuven 2002, 213-234, en, Theological Virtues and the role of the Spirit. Some explorations, in *Jaarboek 2004 Thomas Instituut Utrecht* 24 (2005), 9-32.

<sup>34</sup> “Tria autem facit spiritus sanctus in homine. Primo rectitudinem intentionis: Ps. 142: *spiritus tuus bonus* et cetera. Item sanctificat nos: Rom. 1: *secundum spiritum sanctificationis*. Item nobilitat et facit nos principes: Gal. 4: *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra.*”

Dat Thomas deze psalm kiest en niet een andere tekst, heeft misschien zijn reden in het feit dat ook dit een psalm van David is en een psalm is, waarin iets eerder beden voorkomen die als het ware een echo zijn van die in psalm 50:

Antwoord mij snel, Heer, ik bezwijk;  
wend toch uw gelaat niet van mij af,  
of ik ben als dood en begraven.  
Laat mij vroeg in de ochtend uw liefde vernemen,  
want ik stel mijn vertrouwen in U.  
Wijs mij de weg die ik moet gaan:  
naar U gaat mijn verlangen uit. (Ps 142 [143],7-8)

De bede om de *spiritus rectus* is een bede, die samenhangt met wat Thomas eerder heeft aangegeven als een van de effecten van de zonde: de wanorde van de gevoelens, of – zoals hij het ook noemt – de ongeordendheid van de geest (*inordinatio mentis*). Door die ongeordendheid is de mens niet gericht op het vereiste doel, God.<sup>35</sup>

Vervolgens, de ‘heilige’ Geest, *spiritus sanctus*, heiligt ons en Thomas verwijst daarvoor naar Rom 1,4. Dat is op het eerste gezicht een vreemde verwijzing omdat Paulus daar spreekt over de Geest van heiliging niet in verband met ons, maar in verband met de Zoon, *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri*.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> “Secundum quod sequitur ex peccato, est inordinatio mentis, quae fit per aversionem a fine debito. Sicut ergo per conversionem ad aliquod commutabile bonum animus efficitur immundus, ita per aversionem a fine deordinatur; et hujusmodi deordinationi opponitur rectitudo qua homo dirigitur in Deum: Cantic. 1: *recti diligunt te.*”

<sup>36</sup> Met uitzondering van de Naardense Bijbelvertaling (“naar de Geest der heiliging de aangestelde Zoon van God in kracht vanuit de opstanding van doden: Jezus Christus, onze Heer”) vertalen de verschillende moderne Nederlandse vertalingen *κατα πνευμα αγιωσυνης* niet met ‘naar de Geest van heiligmaking’, maar gewoon met ‘heilige Geest’ of ‘Geest van Heiligheid’; vgl. de

Maar Thomas' commentaar op deze passage laat zien, waarom hij deze tekst citeert. Thomas onderscheidt namelijk drie elementen die met de oorsprong van Christus te maken hebben: predestinatie, waardigheid of kracht en teken of effect. Voor dat laatste element verwijst hij naar *secundum Spiritum sanctificationis*.<sup>37</sup> Het is een teken van de goddelijke kracht van Christus dat hij de Geest kan geven tot heiliging. Thomas verwijst daarbij naar Joh 15,26 – “Wanneer echter de Helper komt die Ik jullie zal zenden [...]” – en verbindt daaraan 1 Kor 6,5: “u bent geheiligd, u bent gerechtvaardigd in de naam van de Heer Jezus Christus en door de Geest van onze God.” Een tekst, die de opmaat is voor Paulus' betoog over het lichaam als tempel van de Heilige Geest. Voor Thomas is dus die Geest van heiligmaking de Geest, die Christus na de verrijzenis “rijkelijker en algemener” geeft dan daarvoor.<sup>38</sup>

---

Statenvertaling van 1637: “Die crachtelijck bewesen is te zijn de Sone Godts, na den Geest der heylighmakinge, uyt de opstandinge der dooden) [*namelick*] Iesu Christo onsen Heere.”

<sup>37</sup> “Commendata origine Christi, hic commendat virtutem ipsius et ponit tria: primo, praedestinationem, cum dicit: *qui praedestinatus est*; secundo, dignitatem seu virtutem, cum dicit *filius Dei in virtute*; tertio, signum sive effectum, cum dicit *secundum spiritum sanctificationis*.” *Ad Rom c.1 l. III (42)*.

<sup>38</sup> “Ex hoc igitur apparet Christum habere virtutem divinam, quia ipse dat spiritum sanctum, secundum illud: Io. XV, 26: *cum venerit Paraclitus quem ego mittam*. Eius etiam virtute sanctificamur, secundum illud I Cor. VI, v. 11: *sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi et spiritu Dei nostri*. Dicit ergo quod Christus sit filius Dei in virtute, apparet *secundum spiritum sanctificationis*, id est secundum quod dat spiritum sanctificantem, quae quidem sanctificatio incoepit *ex resurrectione mortuorum Iesu Christi domini nostri*, id est ex mortuis secundum illud Io. VII, 30: *nondum erat spiritus datus quia nondum Iesus fuerat glorificatus*: quod non est sic intelligendum quod nullus, ante Christi resurrectionem, spiritum sanctificantem acceperit, sed quia ex illo tempore, quo Christus resurrexit, incoepit copiosius et communius spiritus sanctificationis dari.” *Ad Rom c.1 lectio III [58]*.

Thomas levert ook commentaar op het meervoud in ‘opstanding van de doden’. Dat slaat op het gegeven dat Christus anderen, en zelfs allen, met zich doet verrijzen. Thomas verwijst hier naar Mt 27,52 (“de lichamen van veel heiligen die ontslapen waren, werden tot leven gewekt”) en Joh 5,25 (“allen die in de graven zijn, zullen de stem van de Zoon van God horen en zij die ernaar luisteren zullen leven”).<sup>39</sup> Maar hij geeft ook nog een andere uitleg, waarvoor hij naar Ef 5,14 (“Ontwaak, slaper, sta op uit de doden”) verwijst. In die uitleg gaat het om een ‘geestelijke’ verrijzenis van de doden, namelijk uit de zonden.<sup>40</sup>

Tenslotte, de ‘voornaamste’ Geest, *spiritus principalis*, adelt ons en maakt ons tot prinsen. Eerder heeft Thomas erop gewezen dat hier *principalis* staat, omdat de duivel zo’n grote macht heeft. Een lagere Geest zou niet krachtig genoeg zijn. Hier maakt Thomas gebruik van een ander element in de betekenis van een *principalis*: vooraanstaand of voornaamste, hoogste in rang. Voor de werkzaamheid van deze ‘voornaamste’ Geest verwijst Thomas naar Gal 4,6: “omdat jullie kinderen van God zijn, heeft God de Geest van zijn Zoon in jullie harten gezonden”. Thomas verstaat het (adoptief) kindschap Gods niet als een min of meer figuurlijke en dus oneigenlijke manier van spreken, maar als een verwijzing naar een werkelijkheid en wel naar een centrale werkelijkheid van

---

<sup>39</sup> “Est ergo sensus quod apparet Christum esse filium Dei in virtute ex resurrectione mortuorum, id est ex hoc quod mortuos fecit secum resurgere, secundum illud Matth. c. XXVII, 52: *multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt*, et tandem faciet omnes resurgere secundum illud Io. V, 25: *omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii Dei, et, qui audierint, vivent.*” *Ad Rom* c.1, lectio III [59].

<sup>40</sup> “Vel potest intelligi de spirituali resurrectione mortuorum, quae est a peccatis, secundum illud Eph. V, 14: *surge qui dormis et exurge a mortuis.*” Thomas voegt daar de volgende opmerking aan toe: “Dicuntur autem mortui Iesu Christi qui ab ipso resuscitantur, sicut et infirmi alicuius medici a quo sanantur.” *Ad Rom* c.1 lectio III [59].



ons geloof. Zo structureert Thomas het evangelie van Johannes zó, dat het tweede deel, dat wil zeggen vanaf Joh 2, de effecten van de goddelijkheid van Christus laat zien. Het belangrijkste van die effecten is de hervorming door de genade, onze spirituele wedergeboorte.<sup>41</sup> Die typisch johanneische terminologie gebruikt Thomas om de teksten van Paulus over het adoptief-kindschap uit te leggen.<sup>42</sup>

### 3. Besluit

Ik heb maar een paar gedeelten uit Thomas' commentaar op psalm 51 kunnen bespreken, maar ik hoop dat ik wel heb kunnen laten zien, hoe rijk en hoe diepzinnig dat commentaar is en vooral hoe hoopvol. Want om Thomas iets te parafaseren: de grote barmhartigheid Gods is de reden van hoop. Als één punt van belang is in dit commentaar van de theoloog Thomas, dan is het wel de mooie, indrukwekkende manier waarop hij die barmhartigheid Gods centraal stelt.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> “Hic vero ostendit eam [i.e. virtutem Christi] quantum ad reformationem gratiae de qua principaliter intendit.” *In Joh III*, lectio I, I [423]; vgl. c. II, lectio 1 [335] en c. I lectio I [23] voor eerdere structurele aanwijzingen.

<sup>42</sup> Voor een uitvoeriger onderbouwing van deze opmerking zie mijn bijdrage over Thomas' visie op het adoptief kindschap in Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.) *Divine Transcendence and Immanence in the work of Thomas Aquinas*, Leuven 2009, 153-182.

<sup>43</sup> Voorts zie mijn: Thinking about sin and forgiveness, in Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Leuven 1996, 1-18.

# **THOMAS DOCTOR EUCHARISTICUS?**

## **Voorstudie over de samenhang van theologie en liturgie in verband met de eucharistie**

*Jos Moons*

### **1. Inleiding**

In 1923 schrijft Pius XI een officiële rondzendbrief, de encycliek *Studiorum ducem*. Het is een lange lofzang op Thomas van Aquino. Hij wordt gepresenteerd als gids die priesterstudenten moet worden voorgehouden vanwege de hem volgens Pius karakteriserende combinatie van leer en geloof, van eruditie en deugd, van waarheid en liefde.<sup>1</sup> Terecht werd Thomas door Pius V in 1567 geëerd met de titel “doctor angelicus”, aldus de brief.<sup>2</sup> Bovendien is de paus enthousiast over Thomas’ eucharistische hymnen en gebeden, “[...] waarin tegelijk én het hoogste vuur laait van de biddende ziel én over het verheven Sacrament [...] de hoogste uitdrukking wordt gevonden van de leer die door de Apostelen is overgeleverd, volmaakter dan welke ook.”<sup>3</sup> Daarom suggereert Pius XI een nieuwe eretitel: “Zo beschouwd [...] zal het zeker niemand verbazen als hij ook de titel van Eucharistische Doctor zou

---

<sup>1</sup> Pius XI, Encycliek *Studiorum ducem*, Vaticaan 1923.

<sup>2</sup> Vergeet hij dat aan deze titel andere en betekenisvollere titels voorafgingen, dat is: *doctor eximius*, *doctor egregius*, *doctor communis*? Vgl. P. Mandonnet, Les titres doctoraux de saint Thomas d’Aquin, in *Revue Thomiste* (voortaan *RT*) 17 (1909), 597-608.

<sup>3</sup> Pius XI, *o.c.* (noot 1), no. 23: “[...] in quibus simul summa quaedam inflammatio spirat supplicantis animi, simul de augusto Sacramento [...] doctrinae ab Apostolis traditae eiusmodi inest enuntiatio, qua nulla perfectior.”

ontvangen.<sup>74</sup> Dit artikel wil onderzoeken in welk opzicht Thomas inderdaad *doctor eucharisticus* genoemd zou kunnen worden, anno 2009.

Dat vraagt in de eerste plaats, uiteraard, om de *Summa Theologiae* en de andere systematisch-theologische teksten over de eucharistie te lezen. *Studiorum ducem* verwijst bovendien naar de gebeden en hymnen, en daar zou ik graag ook de preken aan toe voegen. De preken zijn in de neoscholastieke preoccupatie met ‘leer’ in de vergetelheid geraakt, en komen daar nu langzaamaan uit. Met name in de preek *homo quidam fecit cenam magnam* komt de eucharistie aan bod. Wat voegt deze preek toe aan de theologie? Tenslotte zijn er gebeden en hymnen over de eucharistie. Met name het *Adoro te* en de hymnen en sequens uit het *Officium* voor Sacramentsdag zijn bekend. Weliswaar is men die in de traditie nooit vergeten, maar het lijkt erop dat ze soms te veel als emotionele theologie gelezen zijn. Ik wil ze hier lezen als gebeden en hymnen – een eigen genre, naast dat van de theologie.

Door de verschillende teksten te beschouwen wordt de rijkdom van Thomas’ beleven, belijden en denken in verband met de eucharistie zichtbaar. Het is duidelijk dat dit voornemen vraagt om een meer langdurige nauwgezette studie dan nu mogelijk was; in die zin is dit een ‘voorstudie’.

## 2. Systematische theologie

### 2.1. Bronnen

Op verschillende plaatsen spreekt Thomas in een samenhangend tractaat over de eucharistie. Ten eerste in het commentaar op Petrus Lombardus’ *Sententiae*, het *Scriptum*

---

<sup>4</sup> Pius XI, *o.c.* (noot 1), no. 23: “Haec si considerentur, [...] nemo sane mirabitur quod hic Doctoris Eucharistici quoque cognomen accepit.”

*super libros sententiarum*. Thomas becommentarieert niet zo zeer Lombardus, maar gebruikt diens werk als kapstok voor een eerste uitwerking van zijn eigen gedachten. Het is dan ook de moeite waard om vergelijkenderwijs Thomas' eigen accenten op het spoor te komen.

Ook in de *Summa contra Gentiles* bespreekt Thomas de eucharistie. De aanleiding tot deze studie was mogelijk een verzoek om een boek te schrijven dat dienstbaar zou zijn aan missionarissen in Spanje en Noord-Afrika. De eerste drie delen gaan over God voor zover de menselijke ratio daarover spreken kan, het vierde gaat over wat openbaring toegankelijk maakt. De eucharistie volgt op de bespreking van God Vader, Zoon, Geest (1-28) en incarnatie (29-55), gevolgd door verrijzenis en oordeel (79-97).

Een derde systematisch werk, de *Summa Theologiae*, is geschreven als leerboek voor wie met de theologie begint. Thomas vindt het nodig een dergelijk boek te schrijven. Hij mist kwaliteit en pedagogisch en systematisch inzicht.<sup>5</sup> De drie delen worden als volgt ingevuld: "Eerst zullen we over God spreken, ten tweede over de beweging van het rationele schepsel naar God, ten derde over Christus die als mens voor ons de weg is die naar God gaat."<sup>6</sup> De analyses van de idee achter deze opbouw en over de samenhang of het gebrek daaraan verschillen. Hoe dat ook zij, de *tertia pars* bespreekt eerst Christus, van wie Thomas opmerkelijk genoeg niet alleen de incarnatie bespreekt, maar ook "wat hij gedaan en geleden heeft" (q.1-59). Dan volgen de sacramenten, waarbij de eucharistie weer veel aandacht krijgt (q.73-83). Thomas heeft de serie van de sacramenten en het slotstuk over het eeuwig leven niet meer voltooid.

---

<sup>5</sup> Vgl. de kritische *Prologus* van deel I.

<sup>6</sup> *STh* I, q. 2 intr. Vgl. ook het voorwoord van beide delen van deel II en van deel III.

## 2.2. *Accenten*

Michel Corbin beargumenteert in zijn boek *Le chemin de la théologie* de stelling dat Thomas' gedachten zich ontwikkelen. Hij vergelijkt achtereenvolgens het *Scriptum*, het commentaar op Boëtius' *De trinitate*, de *Summa contra Gentiles* en de *Summa Theologiae*.<sup>7</sup> Hij concludeert: hoe langer hoe meer ontstaat er een eenheid tussen wat in de *Summa contra Gentiles* nog in twee aparte delen ondergebracht werd; filosofie wordt steeds meer geïntegreerd in de theologie. In het boek *L'inouï de Dieu* doet Corbin iets dergelijks met betrekking tot de incarnatie. Moet de incarnatie gedacht worden in het kader van het herstel van de schade die de zonde aanricht? Of moet de incarnatie gedacht worden in het kader van het verlangen van God om bij de mens te zijn? Corbin laat zien hoe Thomas steeds over beide spreekt, maar hoe het accent verschuift. In de *Summa* ligt het accent niet meer op de zonde, maar op God die bij de mens wil zijn, óók als dat een zondig mens is.<sup>8</sup> Pierre-Marie Gy stelt dat ook Thomas' gedachten over de eucharistie zich ontwikkelen.<sup>9</sup>

Kunnen we de lijn doortrekken vanuit de incarnatie richting de eucharistie? Thomas zelf legt expliciet het verband tussen die twee.<sup>10</sup> Als de reden voor incarnatie niet uitsluitend de zonde is, maar ook Gods verlangen om bij de mens te zijn, verschuift dan in de beschrijving van de sacramenten het

---

<sup>7</sup> M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.

<sup>8</sup> M. Corbin, La parole devenue chair. Lecture de la 1<sup>re</sup> question de la *Tertia Pars* de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin, in M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Paris 1979, 109-158.

<sup>9</sup> P.-M. Gy, Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (voortaan *RSPT*) 77 (1993), 219-228.

<sup>10</sup> Vgl. bijv. *STh* III, q. 79 a. 1 resp.: "[...] zoals Christus, zichtbaar in de wereld komend, de wereld genade bracht [...], zo bewerkt hij, sacramenteel in de mens komend, het genade-leven [...]."

accent ook en op dezelfde manier? Het is in ieder geval opvallend dat in de *Summa* het accent ligt op de eucharistie als ‘geestelijk voedsel’, en dat pas in dat kader gesproken wordt over zonde. De eerste *quaestio* over de eucharistie stelt dat de bedoeling van sacramenten is om de mens tegemoet te komen in het geestelijke leven, en dat de eucharistie in dat kader geestelijk voedsel is dat verkwikking geeft: “spirituale alimentum” en “spiritualis refectio”.<sup>11</sup> Als er later over zonde gesproken wordt is het in dit kader: ‘voedsel herstelt het lichaam’, en bovendien nadat er gesproken wordt over genade, over verbonden- worden met God en over de zoetheid van Gods goedheid.<sup>12</sup>

Niet alleen een ‘diachrone’ lezing van Thomas kan inzicht verschaffen. Ook het zorgvuldig lezen van de tekst van de *Summa Theologiae* zelf kan verhelderend zijn. Het vernieuwde onderzoek toont aan dat Thomas, juist als theoloog voorzichtiger was over ‘het geheim van God’<sup>13</sup> dan de zelfverzekerde apologetische handboeken van (neo)thomisme doen vermoeden. Het begin van de *Summa* wordt tegenwoordig meestal niet meer gelezen als een filosofische uiteenzetting ‘De Deo Uno’, over God ‘in het algemeen’, maar als pleidooi voor negatieve theologie, omdat ook deze *Summa* God niet kan vatten.<sup>14</sup> Het gebruik van de aristotelische filosofie komt in datzelfde licht te staan: geloof, dat het ondoorgrondelijke mysterie van God niettemin poogt te

---

<sup>11</sup> Vgl. bijv. *STh* III, q. 73 a. 1 resp. en ad 1.

<sup>12</sup> *STh* III, q. 79 a. 4. resp., voorafgegaan door: q. 79 a. 1 resp. en ad 1 en ad 2.

<sup>13</sup> Vgl. de titel van het werk over een Nederlandse pionier, F. de Grijs e.a. (red.), *Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP*, Kampen 1979.

<sup>14</sup> H. Rikhof verwijst met name naar D. Burrell, *Aquinas. God and Action*, London 1979 en *Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame 1986; vgl. Thomas at Utrecht, in F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, London 2003, 103-136.

begrijpen, *fides quaerens intellectum*.<sup>15</sup> Blijkt deze voorzichtigheid ook in het tractaat over de eucharistie?

In afwachting van nader onderzoek: daar lijkt het wel op. Na een bespreking van de eucharistie in het algemeen (q. 73) en van de te gebruiken brood en wijn en water (q. 74) wordt gesproken over de verandering van brood en wijn (q. 75). Pas in het vierde en achtste artikel van *quaestio 75* zegt Thomas dat die verandering transsubstantiatie genoemd kan worden; tot dan toe is alleen gesproken over verandering, *conversio*.<sup>16</sup> Dit geeft te denken. Zien we hier dat in de theologie het geloof, verwoord met eenvoudige termen, voorafgaat aan reflectie, met technische termen? Zien we hier dat de reflectie niet dient om het mysterie van het geloof te verklaren, maar slechts om het geloofsmysterie aan te duiden, in dit geval: om duidelijk te maken hoe anders God in de eucharistie werkt dan we kennen vanuit de schepping, en hoe anders dan we kunnen verklaren met behulp van begrippen?<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Marie-Dominique Chenu verhaalt daarover een smakelijk voorval. Collega-professor in Parijs Bonaventura beschouwt de filosofie als het mengen van water bij de zuivere wijn van Gods Woord. Thomas zou gevat geantwoord hebben dat het geen kwestie is van mengen, maar van water in wijn veranderen. Vgl. M.-D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 43.

<sup>16</sup> *STh* III, q. 75 a. 4 resp. Zijn uitgebreide *responsio* over de mogelijkheid dat brood veranderd kan worden in het lichaam van Christus eindigt: “sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio”. Wat betreft “conversio”, vgl. de titel van *quaestio 75*: “de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi” en vgl. het begin van het *responsio*: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum. Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta.”

<sup>17</sup> Vgl. *STh* III, q. 75 a. 8 resp. Hier legt Thomas uit in hoeverre de ‘conversio panis’ overeenkomt met natuurlijke veranderingen, en in

De manier waarop Thomas aristotelische categorieën inzet, en op een volstrekt on-aristotelische manier, doet denken aan de manier waarop Rahner volstrekt on-kantiaans spreekt over het ‘ervaren’ van transcendentaliteit.<sup>18</sup> Neemt Thomas op deze manier zijn eerdere uitspraak in deze *quaestio* serieus, waarin hij stelt dat de eucharistie alleen door geloof verstaan kan worden: “dat het ware lichaam en bloed van Christus in dit sacrament is, kan niet ingezien worden met de zintuigen maar alleen door het geloof, dat steunt op goddelijk gezag”, waarna hij verwijst naar Cyrillus’ raad om de woorden van de verlosser in geloof te aanvaarden, zonder te twifelen of hij, die de waarheid is, wel de waarheid spreekt.<sup>19</sup>

Ook een blik op de context van zijn tijd pleit voor Thomas als een voorzichtige theoloog. De thema’s van de Eerste en Tweede Avondmaalsstrijd leven in de 13<sup>e</sup> eeuw nog steeds: hoe kan een sacrament, verstaan als symbool of teken, ook werkelijkheid zijn? Eerst stonden monnik Tatramnus en diens abt Pascasius Radbertus tegenover elkaar (9<sup>e</sup> eeuw); later staan tegenover elkaar Berengarius van Tours en de Romeinse Synodes van 1059 en 1079.<sup>20</sup> Waar de synode van 1059

---

hoeverre niet. Juist vanwege dat verschil wordt deze verandering ‘transsubstantiatie’ genoemd.

<sup>18</sup> Voor Thomas: vgl. bijv. *STh* III, q. 75 a. 5 1<sup>e</sup> objectie en ad 1 en q. 77 a. 1 1<sup>e</sup> objectie, resp. en ad 1. Voor Rahner: vgl. N. Knoepffler, *Der Begriff ‘transzendental’ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993, 178-184.

<sup>19</sup> *STh* III, q. 75 a. 1 resp: “Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, *hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus, *non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur.*”

<sup>20</sup> Voor een goede analyse van de culturele verschuivingen die hier de wortel van zijn zie A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1972, m.n. deel III “Die Wende von der antiken Bildtheologie zur mittelalterlichen Eucharistielehre und ihre



verklaart dat brood en wijn “na de consecratie het ware lichaam en bloed van Christus zijn, en dat ze zintuiglijk (*sensualiter*), niet alleen sacramenteel, maar in waarheid, door de handen van de priesters aangeraakt worden en gebroken en door de gelovigen [met hun tanden] vermalen”, staat Thomas in de traditie van theologen die deze letterlijke benadering, door Edward Schillebeeckx “sensualisme” gedoopt, verwerpen.<sup>21</sup> Dat blijkt bijvoorbeeld als Thomas stelt dat Christus in de eucharistie “niet aanwezig is zoals een lichaam op een bepaalde plaats is”, en dat, wat we eten niet het Lichaam van Christus op zichzelf is maar de sacramentele gestalte ervan.<sup>22</sup> Recht doen aan God, en aan dit mysterie, vraagt niet om sensualisme, maar om gevoel voor het mysterie van God en voor de eigen aard van het sacrament.

---

Konsequenzen”, 97-156. De klassieke studie van H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949, gaat over dezelfde verschuiving, gezien in verband met de Kerk. G. Snoek verbreedt het thema door te wijzen op het verband met de realistische relikverering: *De eucharistie- en relikverering in de Middeleeuwen. De middeleeuwse eucharistie-devotie en relikverering in onderlinge samenhang*, Amsterdam 1989 (in 1995 in het Engels: *Medieval piety from relics to the eucharist: a process of mutual interaction*).

<sup>21</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Bilthoven 1967, 7-11. Albertus de Grote en Bonaventura staan in dezelfde lijn als Thomas, aldus Schillebeeckx.

<sup>22</sup> *STh* III, q. 75 a. 1 ad 3: “dicendum quod corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, [...] sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento”; vgl. q. 77 a. 7 ad 3: “corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali”.

### 3. Preken (Liturgie I)

#### 3.1. *Thomas en de liturgie*

Met de 20<sup>e</sup>-eeuwse verschuiving in het beeld van Thomas – minder filosoof, meer theoloog – kwam ook aandacht voor een belangrijke bron van theologie, de Schrift.<sup>23</sup> Minder bekend is de rol van de liturgie. Jean-Pierre Torrell vraagt in zijn *Introduction* aandacht voor de liturgie als een van de bronnen van Thomas. Maar veelzeggend is de voorafgaande inleidende zin: “La mention de cette source étonnera peut-être certains des familiers du frère Thomas.”<sup>24</sup> In de geschiedenis is eerder het beeld ontstaan van een hard werkende Thomas, die desnoods het bidden laat schieten. Bij aandachtige lezing blijkt Thomas echter meermalen liturgie in te zetten als gewicht op de verschillende momenten van zijn redeneringen: bij het wegen van voor en tegen, als ‘sed contra’ en als uitleg. Dat geldt, uiteraard, vooral voor het gedeelte over de sacramenten in de *Tertia Pars*.<sup>25</sup>

Een goed voorbeeld is de vraag in één van de artikelen uit de eerste vraag in Thomas’ uiteenzetting over de sacramenten. Hij denkt daar na over de vraag of sacramenten gebonden zijn aan bepaalde, specifieke woorden, en of je daar iets aan mag toevoegen of er iets van mag weglaten. Zowel de Schrift, als de idee van een specifieke *forma* lijken te pleiten tegen toevoegen of weglaten. Toch is Thomas het daar niet

---

<sup>23</sup> Vgl. bijv. P. Valkenberg, *Did not our heart burn? Place and function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht 1990, later bijgewerkt tot *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000.

<sup>24</sup> J.-P. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel. Introduction* 2, 3e ed., Fribourg 2008, 506.

<sup>25</sup> L. Walsh geeft een opsomming van plaatsen in de *Summa*, zie: Liturgy in the theology of St. Thomas, in *The Thomist* 38 (1974), 557-583, pp. 560-561.

mee eens, op grond van de liturgische praktijk. Immers: de Latijnse ritus doopt “ik doop je in de naam van de Vader, en van de Zoon, en van de heilige Geest”, terwijl de Griekse ritus doopt “moge de dienaar van Christus NN gedoopt worden in de naam van de Vader”, enz. Voor Thomas is deze kerkelijke praktijk doorslaggevend. Blijkbaar kan er op een bepaalde manier tóch weggelaten en toegevoegd worden. De liturgische praktijk is reden om op zoek te gaan naar nuances en preciseringen bij de argumenten van Schrift en filosofie.<sup>26</sup>

Een dergelijke rol heeft de liturgie ook in bijvoorbeeld de vraag over wat de eucharistie is. De eucharistie mag dan geen sacrament lijken, ontwifelbaar is het dat toch, aangezien in de Mis gebeden wordt: “Geef, dat dit uw sacrament ons niet tot straf gerekend wordt.”<sup>27</sup>

Voor Thomas stond theologie blijkbaar niet alleen in het kader van het geloof, zoals dat tot ons komt in de Schrift, maar in het kader van het geloof, zoals dat beleefd wordt in de liturgie. Overigens kan men, op zoek naar Thomas, de liturgische theoloog, ook overdrijven. Zo stelt David Berger: “il [Thomas] va même jusqu’à placer la liturgie, considérée comme la coutume de l’Église, au-dessus de l’autorité des Pères, à côté de la Sainte Écriture.” Die stelling lijkt gebaseerd op geïsoleerde en *wishful* interpretatie van *STh* I-II, q. 10 a. 12, en dus overdreven.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. *STh* III, q. 60 a. 8.

<sup>27</sup> *STh* III, q. 73 a. 1 sc: “sed contra est quod in collecta dicitur ‘hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam’.”

<sup>28</sup> D. Berger, *Thomas d’Aquin et la liturgie*, Paris 2001, 19-20. In *STh* II-II, q. 10 a. 12 wordt ‘maximam auctoritatem’ toegekend aan de ‘consuetudo Ecclesiae’, later gespecificeerd als de ‘usus’ dat er geen kinderen gedoopt worden tegen de wil van de ouders. Of deze ‘gewoonte’ en dit ‘gebruik’ specifiek en uitsluitend de liturgie *in het algemeen* bedoelen is de vraag. De stelling dat liturgie, bovendien, de Schrift evenaart in gewicht, wordt niet onderbouwd.

## 3.2. Preek 'Homo quidam fecit cenam magnam'

Thomas heeft zelf bijgedragen aan de liturgie, onder andere door te preken. Preken, *praedicare*, was trouwens vanzelfsprekend bij de dominicanen, de 'predikheren'. Preken was bovendien één van de drie officiële taken van de *magister*. Het is echter niet zo zeker dat alle aan hem toegeschreven *sermones*, preken tijdens de Mis, en *collationes*, aanvullende preken tijdens de vespers, ook authentiek zijn. Louis Bataillon heeft in 1988 een scheiding gemaakt tussen niet-authentieke en authentieke preken: er bleven er 20 over.<sup>29</sup> In afwachting van de uitgave in de *Leonina*-serie heeft hij één daarvan al gepubliceerd.<sup>30</sup> Eerder al werden sommige andere preken uitgegeven.<sup>31</sup>

Met name de preek *homo quidam fecit cenam magnam* is interessant in verband met de eucharistie. De preek, die ook een *collatio* heeft, gaat over de parabel van het feestmaal uit Lucas 14. Het is duidelijk dat Thomas zijn systematische aanleg niet verloochent, zeker in deze preek niet: "le plan est très raffiné, plus subtil que dans bien d'autres sermons de S. Thomas."<sup>32</sup> Thomas werkt met drie drieslagen, waarvan er twee over elkaar heen vallen. De eerste drieslag gaat over de

<sup>29</sup> L. Bataillon, Les sermons attribués a Saint Thomas: questions d'authenticité, in *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988), 325-341.

<sup>30</sup> L. Bataillon, Le sermon inédit de saint Thomas *homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition, in *RSPT* 67 (1983), 353-369. Vgl. L. Bataillon, Un sermon de s. Thomas d'Aquin sur la parabole du festin, in *RSPT* 58 (1974), 451-456.

<sup>31</sup> Vgl. J.-P. Torrell, La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur, in *RT* 82 (1982), 213-245. Hij kent overigens 22 of 23 authentieke preken en verwijst in noot 30 naar de gepubliceerde preken. M.-R. Hoogland komt op 21 preken, die hij in maart 2010 uit hoopt te geven met vertaling en toelichting als *The Academic Sermons of Thomas Aquinas* (Catholic University of America Press).

<sup>32</sup> L. Bataillon, Le sermon (noot 30), 452.

gastheer van de maaltijd, de “homo quidam”, die voor Thomas Christus is. “Hij zegt ‘een man’ [homo quidam] om te zeggen: hij heeft bepaalde eigenschappen, die anderen niet hebben, om reden waarvan hij een onderscheiden mens is; want hij heeft de volheid van godheid, de volheid van waarheid, de volheid van genade”.<sup>33</sup> Vervolgens bestaat ook de maaltijd die hij voorzet uit drie aspecten: “Hij geeft een drievoudige verkwikking, in de vorm van sacrament, van begrip, van affect.”<sup>34</sup> De eerste verkwikking, de sacramentele, heeft te maken met Christus’ volheid van genade; de cognitieve verkwikking wordt ons bereid vanwege Christus die de volheid van de waarheid is; en de affectieve verkwikking danken we aan de volheid van godheid die is in Christus. Het derde onderwerp, dat het een *cena magna* is, gaat ook in drieën: “De maaltijd wordt ‘groot’ genoemd vanwege het prachtige aanzicht, vanwege de genoeglijke grootheid van de smaak, vanwege de grootheid van de werkzame deugd.”<sup>35</sup>

Deze onderscheidingen functioneren echter op een andere manier dan in de theologie. Thomas is zich bewust dat een preek geen theologie is, maar een eigen genre. Torrell maakt duidelijk waar dat bewustzijn in bestaat.<sup>36</sup> In de eerste plaats hanteert Thomas een eenvoudig taalgebruik en vermijdt hij ‘technische termen’. Hij spreekt in *homo quidam* bijvoorbeeld over de mens Jezus, die de gastheer is van een

---

<sup>33</sup> “Dicit *homo quidam*, quasi dicat: quedam specialia insunt ei que non insunt aliis, propter quod est homo distinctus, quia habet plenitudinem deitatis, plenitudinem veritatis et plenitudinem gratie.”

<sup>34</sup> “Secundo uidendum que sit cena quam homo fecit. Dico quod triplicem fecit refeccionem spiritualem, unam que pertinet ad sacramentum, aliam que pertinet ad intellectum, et terciam que pertinet ad affectum.”

<sup>35</sup> “Dico quod cena dicitur magna propter magnificum apparatus, propter magnitudinem delectacionis in gustu, propter magnitudinem uirtutis in effectu. Ista fuerunt in insta refeccione, ergo fuit magna.”

<sup>36</sup> Vgl. J.-P. Torrell, Thomas d’Aquin prédicateur (noot 31), 222-231 en m.n. voetnoot 54.

maaltijd die zowel sacramenteel, als intellectueel, als affectief verkwikt. Dat kan deze gastheer vanwege zijn volheid van genade (in verband met het sacrament), volheid van waarheid (in verband met intellectuele verkwikking) en volheid van godheid (affectieve verkwikking). Met andere woorden: de echte verzadiging veronderstelt de God-mens, die alleen als mens op menselijk niveau kan aanreiken, maar alleen als God de goddelijke verkwikking kan schenken. Thomas spreekt echter met geen woord over deze veronderstelling, laat staan over de technisch-theologische pogingen om te verstaan en te verwoorden wat een God-mens is. Hier volstaat het om deze verkwikkingen te noemen en om uit te werken dat het *cena magna* is, omdat God er op de drie niveaus van het mens-zijn drievoudig genoten wordt. Deze keuze voor eenvoud is opmerkelijk, en volgens Torrell anders dan tijdgenoten. Willem van Tocco verklaart in zijn biografie in dit verband: Thomas' zorg is om alleen dat te preken wat voor het volk nuttig is, en om de rest weg te laten.<sup>37</sup>

Thomas zorgt ook voor toegankelijkheid door de opbouw en inhoud van zijn preek te illustreren met voorbeelden uit het dagelijkse leven. Zo leidt Thomas *homo quidam* in met het verschil tussen lichamelijke en geestelijke genoegens, om daar aan toe te voegen dat de preek natuurlijk over het tweede gaat. Bijna meteen daarna gebruikt hij het beeld van het lichaam weer, nu om te illustreren dat ook de ziel voedsel nodig heeft, en 'over dat geestelijke voedsel gaat het in het evangelie van vandaag'. Ook Thomas' uitleg dat *cena magna* over meer moet gaan dan alleen over uiterlijk is ontleend aan het dagelijkse leven: "Als je kostbaar voedsel voorgezet zou worden dat niet aangenaam zou zijn om te

---

<sup>37</sup> J.-P. Torrell, Thomas d'Aquin prédicateur (noot 31), verwijst in noot 39 naar Tocco: "praedicationes [...] sic formabat, ut [...] proponere et prosequeretur utilia populo, subtilitates quaestionum scholasticae disputationi et disciplinae relinquens."

nuttigen, dan zou je dat voedsel niet ‘aanzienlijk’ [magna] noemen.”<sup>38</sup>

Het bewustzijn van het genre en de genoemde keuzes op het niveau van stijl hebben ook gevolgen voor de inhoud. Hier geen technisch tractaat over de eucharistie als *res* en *sacramentum*, over de incarnatie en de hypostatische éénheid, over de verschillende soorten genade. Er wordt gesproken over wat je zou kunnen noemen de ziel van deze theologische onderwerpen – Gods weldaden, beschreven als ‘refeccio’, spirituele verkwikking. De *cena magna* is beeld voor de spirituele verkwikking die tot de mens komt op de verschillende lagen waarop we leven – uiterlijk, innerlijk en kracht – en in verschillende vormen: niet alleen in de eucharistie, maar ook in de waarheid (filosofie, schrift), en in de genade (nu en in de hemel).

Dat Thomas uitgebreide onderscheidingen maakt – volgens Torrell meer dan in andere preken – is opmerkelijk, omdat zijn preken blijk geven van de overtuiging dat het toegankelijk moet zijn. Maar Thomas geeft ook aanwijzingen over de éénheid en de eenvoud in deze gelaagde structuur; die is gelegen in de weldaad van Gods spirituele verkwikking. De gedachte dat de spirituele verkwikking het centrale thema is, wordt nader ingekleurd door twee opmerkingen van Bataillon. Hij wijst op twee opmerkelijke en ongebruikelijke gegevens. In de eerste plaats is het opmerkelijk en ongebruikelijk om de volgende tekst uit Deuteronomium op de eucharistie te betrekken: “Geen ander volk is zo groot als het onze, geen volk van wie de goden nabij zijn zoals onze God ons nabij is.” (Deut 4,7)<sup>39</sup> Zou Thomas dat doen om te laten zien wat de kern is van de eucharistie, en wat de ziel zou moeten zijn die leeft onder de technische discussies: ‘de

---

<sup>38</sup> “Si apponarentur tibi cibaria preciosa et non essent suaui ad sumendum, non reputarentur magna”.

<sup>39</sup> “Non est aliqua nacio tam grandis que habet deos ita appropinquantes sicut Deus appropinquat nobis”.

nabijheid van God'? Verwoordt deze 'nabijheid' op een andere manier hetgeen in de context van de *cena* verwoord wordt door *refeccio*? Zou hij bovendien, door de verkwikking vanwege God ook in andere richtingen uit te werken, willen voorkomen dat de eucharistie op een geïsoleerd voetstuk komt te staan? Want Bataillon wijst er bovendien op dat het in de traditie zowel ongebruikelijk is om de parabel van Lucas 14,16-24 te verstaan als een parabel die over de eucharistie gaat, als dat het ongebruikelijk is om de *cena* ook te verbinden met de Schrift.<sup>40</sup> Met andere woorden: moet Thomas de drie genoemde drieslagen wel maken, omdat hij onder de indruk is van de manieren waarop God verkwikking biedt: op verschillende lagen, op verschillende wijzen?

Deze suggesties moeten zeker nader bestudeerd worden, door vergelijking met andere preken en door detailstudie. Nu kan echter al gezegd worden: het lijkt erop dat het buitengewoon verrijkend is om mede met behulp van deze gepreekte overweging van de eucharistie uit te leggen dat Thomas *doctor eucharisticus* is. Dat is: het lijkt de grootheid van deze *doctor* dat de eucharistie doorverwijst naar de weldadige, verkwikkende nabijheid van God, die op verschillende manieren aangeboden wordt.

#### 4. Gebeden: *Adoro Te* (Liturgie II)

##### 4.1. *Historische vragen: authenticiteit en genre*

Bij de gebeden doet zich dezelfde kwestie voor als bij de preken: hoe zit het met de authenticiteit? Die van de twaalf aan Thomas toegeschreven gebeden is nauwelijks onderzocht, en de inhoud ervan suggereert vaak dat het wel nodig is om dat te doen.<sup>41</sup> Er is wel ruimschoots aandacht geweest voor de

<sup>40</sup> L. Bataillon, Le sermon (noot 30), 358-359.

<sup>41</sup> Het boekje *Prières de Saint Thomas d'Aquin. Traduites et présentées par M. l'Abbé Sertillanges*, Paris 1921, doet nauwelijks



authenticiteit van het gebed *Adoro te*. Onderzoek van de handschriften heeft, met verloop van tijd, geleid tot de conclusie dat dit gebed waarschijnlijk van Thomas is.<sup>42</sup>

Er blijft dan een belangrijke vraag over: wat is de *Sitz im Leben* van dit gebed? Willem van Tocco schrijft, dat Thomas het gebeden heeft op zijn sterfbed.<sup>43</sup> Daarmee zou het staan in de traditie van het 'eucharistische credo'. In de context van de genoemde Avondmaalsstrijd ontstond, eerst in kloostermuren en daarna daarbuiten, de gewoonte dat de zieke op zijn sterfbed, bij het viaticum, zijn geloof uitsprak in de aanwezigheid van Christus in het sacrament.<sup>44</sup> Dit lijkt echter

---

een poging om de authenticiteit serieus te bevragen en te bevestigen. *The Aquinas Prayer Book. The Payers and Hymns of St. Thomas Aquinas*, Manchester 1993/2000, geeft alleen tekst en vertaling; het bespreekt noch de kwestie van authenticiteit, noch de inhoud. D. Sureau begint *Prières devant le Saint Sacrement*, Paris 2002 (herziene uitgave van *Prières de Saint Thomas*, 1993) wel met een inleiding en eindigt met een bespreking, maar deze kunnen nauwelijks beschouwd worden als een diepgravend onderzoek naar authenticiteit of als een serieus commentaar op de inhoud. A. Doyle, A prayer attributed to St. Thomas Aquinas, in *Dominican Studies I* (1948), 229-238 bespreekt niet de authenticiteit maar een vroege Engelse vertaling.

<sup>42</sup> De eerste mijlpaal is de studie van A. Wilmart, La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro Te devote, in *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris 1932, 361-414. Belangrijke impulsen kwamen daarna van F. Raby, The Date and Authorship of the Poem *Adoro te devote*, in *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 20 (1945) 236-238 en C. le Brun-Gouanvic, *Edition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Toco*, Montréal 1987. J.-P. Torrell vatte dit samen in: L'authenticité de l'*Adoro te devote*, in *Revue des Sciences Religieuses* 67 (1993) 79-83.

<sup>43</sup> Vgl. J.-P. Torrell, *Adoro Te*. La plus belle prière de saint Thomas, in *La Vie spirituelle* 726 (1998), 29-36, p. 29.

<sup>44</sup> Vgl. C. Caspers, *De eucharistische vroomheid en het feest van Sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late Middeleeuwen*,

hagiografische verfraaiing van het leven van Thomas. Is het wel mogelijk dat een stervende man een zo afgewogen gebed uitspreekt op zijn sterfbed? Het is dan ook niet verbazingwekkend dat er andere gebeden zijn die genoemd worden als het gebed op het sterfbed. Ook van het gebed *Sumo te* wordt gezegd dat het op het sterfbed gebeden is. En Charles Caspers noemt nog een ander gebed: Thomas zou op zijn sterfbed gebeden hebben “eenzelfde credo als dat wat vermeld staat in de Kamerijkse en Doornikse statuten.”<sup>45</sup>

Een andere theorie is waarschijnlijker. Thomas kan het *Adoro te* geschreven hebben als gebed bij de elevatie. Stefan Axters wijst erop dat er een traditie is van *adoro te*-gebeden, en Wilmart noemt in uitgebreide voetnoten allerlei gebedenboeken met aanroepingen waaronder het ons bekende *Ave verum*.<sup>46</sup> Eén van de doorwerkingen van de genoemde ‘avondmaalsstrijd’ was namelijk de aandacht voor de hostie en de kelk door elevatie en sacraments-processies. Heeft Thomas dit gebed geschreven voor dat moment, voor zichzelf? Zou dit ook kunnen verklaren dat er zo weinig handschriften zijn uit de 13e en 14e eeuw, en dat pas met de opname in het vernieuwde Missaal van 1570 het een alom bekend en geliefd gebed geworden is in de kerkelijke traditie? Dat is: tot die tijd heeft het gefunctioneerd eerst als een privé-gebed, en daarna als niet meer dan één van de vele gebeden bij de consecratie.

---

Leuven 1992, 92-95. Vgl. ook F. Baumkirchner, *Das Credo beim Sterben in der Spiritualität des Mittelalters*, Salzburg 1983.

<sup>45</sup> C. Caspers, “Meum summum desiderium est te habere”. De Eucharistie als sacrament van de godsontmoeting voor alle gelovigen, ca. 1200-ca. 1500, in *Ons geestelijk erf* 70 (1996), 193-215, pp. 199-200. Vertaald in het Frans in de congresbundel *Fête-Dieu (1246-1996)*, Leuven 1999.

<sup>46</sup> Vgl. S. Axters, De ontwikkeling van het *Adoro te* van de negende tot de zestiende eeuw, in S. Axters (red.), *Studia eucharistica. DCCi anni a condito festo sanctissimi Corporis Christi. 1246-1946*, Bussum 1946, 269-303. Vgl. A. Wilmart, *o.c.* (noot 42), 371-382.

#### 4.2. *Methodische vraag*

Pius XI waardeerde Thomas' gebeden en hymnen in verband met de eucharistie, omdat zowel de biddende ziel als de leer van traditie een plaats hebben. In het *Adoro te* zijn beide kenmerken gemakkelijk terug te vinden. Het is een gebed. Dat blijkt al op het eerste gezicht door het feit dat Jezus drie keer direct aangesproken wordt met een naam: *Pie pellicane, Ihesu domine, Ihesu* en twaalf maal zonder naam: *te, tibi* en één keer *tue (glorie)*.<sup>47</sup> Ook de aanroeping van het sacrament – *o memoriale mortis domini* – is waarschijnlijk gericht tot Jezus, in zoverre de erop volgende aanroep “levend brood, dat leven geeft aan de mens, geef dat ik altijd van u mag leven” nauwelijks tot het sacrament op zichzelf gericht kan zijn. Een totaal dus van 16 of 17. De dialoog van de eerste tot de tweede persoon wordt soms onderbroken door inhoudelijke stukken. Dat zou je met Pius ‘leer’ kunnen noemen. De eucharistie wordt genoemd “herdenking van de dood des Heren” en “levend brood, dat leven geeft aan de mens”, en er wordt beleden “ik geloof alles wat de Zoon van God zegt, want niets is meer waar dan het [zijn] woord van waarheid”. Opvallend is dat Thomas deze inhoudelijke stukken nauwelijks uitwerkt. Het lijkt te gaan om meditatieve stukjes en om belijdenis, die groeien vanuit gebed en die voeren tot verdiept gebed.

Een analyse van deze tekst vraagt om de juiste manier van lezen. Een theologische invalshoek lijkt bij het *Adoro te* niet vruchtbaar. Immers: het benoemen van de inhoud van het geloof en reflectie daarop heeft een secundaire plaats; het staat ten dienste van de dialoog. Opvallend is echter dat in de weinige recente secundaire literatuur het accent juist bij theologie ligt. Zo spreekt Andrei Gotia over het *Adoro* als “a

---

<sup>47</sup> Ik gebruik de aangepaste tekst van R. Wielockx, *Poetry and Theology in the Adoro Te deuote: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in K. Emery and J. Wawrykow (eds), *Christ among the Medieval Dominicans*, Notre Dame 1998, 172.

synthesis of St. Thomas Aquinas's eucharistic theology".<sup>48</sup> Robert Wielockx en Torrell voelen aan dat deze uitdrukking misplaatst is; daarvoor ademt de tekst te weinig rigoureuze theologische analyse. Ze voegen daarom toe 'poëzie'. Wielockx schrijft over "Poetry and Theology in the *Adoro Te deuote*".<sup>49</sup> Torrell lijkt nog een stap verder te gaan: "ce texte est avant tout un prière". Maar ook hij kan niet laten toe te voegen "mais c'est aussi un poème théologique".<sup>50</sup>

In het interne tekstkritische onderzoek wordt gewezen op verschillende problemen in de tekst.<sup>51</sup> Deze hebben te maken met deze zelfde verkeerde manier van lezen: men verwacht theologische precisie waar Thomas die niet beoogt, omdat hij poëzie schrijft, beter nog: omdat hij bidt. Wat Torrell aantoont in verband met preken lijkt ook hier te gelden: Thomas heeft de capaciteit eenvoudig te spreken als dat past, eenvoudiger dan hij als theoloog zou doen.<sup>52</sup>

Het zou interessant zijn om te begrijpen waar deze theologische belangstelling vandaan komt. Is deze eenzijdige theologische manier van lezen een doorwerking van de anti-

---

<sup>48</sup> A. Gotia, *Adoro te devote: A Synthesis of St. Thomas Aquinas's Eucharistic Theology*, in *Verbum. Analecta neolatina* (Budapest) 6 (2004), 109-116.

<sup>49</sup> R. Wielockx, *o.c.* (noot 47).

<sup>50</sup> Vgl. J.-P. Torrell, *Adoro Te. La plus belle prière de saint Thomas*, in *La Vie spirituelle* 726 (1998), 29-36, pp. 29-30.

<sup>51</sup> Voor die problemen: vgl. E. Hugueny, *L'Adoro te est-il de Saint Thomas?*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 4 (1934), 221-225 en P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques*, in *RSPT* 66 (1982), 81-86, pp. 83-84. Reacties hierop zijn te vinden bij o.a. L. Richard, *D'un disaccord entre saint Thomas poète et saint Thomas théologien*, in *Recherches de Sciences Religieuses* 5 (1914), 162 en R. Wielockx, *o.c.* (noot 47), 157-158.

<sup>52</sup> Torrell verwijst naar Thomas' eigen woorden en de toepassing daarvan in *In symbolorum apostolorum* III: "et ut rationes subtiles dimittantur ad presens, quodam rudi exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt a Deo facta vel creata". Vgl. Torrell, *Thomas d'Aquin prédicateur* (noot 31), 223.

modernistische eenzijdigheid uit het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw?<sup>53</sup> Voelen we hier de invloed van Pius XII, die weliswaar weet dat in de geschiedenis liturgie bron was van geloof, “lex supplicandi legem statuat credendi” (‘het smeekgebed bepaalt wat het geloof is’), maar toch eenzijdig stelt “lex credendi legem statuat supplicandi” (‘het geloof bepaalt wat het (smeek)gebed is’)?<sup>54</sup> Bewust draaide hij zo de oorspronkelijke formulering om, die overigens een wederzijds verband veronderstelde: hoe we bidden is gebaseerd op de Schrift en de geloofstraditie, én in wat we bidden blijkt wat we geloven.<sup>55</sup> Met de eenzijdige belangstelling van Pius XII net zo goed als van de genoemde auteurs dreigt liturgie, in dit geval een gebed, te verworden tot de woordvoerder of zelfs buikspreeker van theologie en van leer.

Beter is het om te lezen met aandacht voor het eigen genre van het gebed, zoals Karl Lehmann het verwoordt: “Gegenüber einer instrumental-funktionalen Deutung gottesdienstlicher Zeugnisse bedarf die Liturgiewissenschaft des Mutes, den Eigenwert der liturgischen Gestalt aufzuzeigen und daran festzuhalten.”<sup>56</sup> De liturgische beweging waartegen Pius XII zich nog verzette bleek met Vaticanum II mee te mogen spreken. Sindsdien is er gevoel voor de eigen waarde van liturgie, en van persoonlijk gebed ook, als het zichtbaar maken en vieren van heilsgeschiedenis.<sup>57</sup> De goede vraag is dan: welke dynamiek zit er in het *Adoro te*? Hoe wordt de omgang met God blijkens het gebed beleefd?

<sup>53</sup> Vgl. K. Lehmann, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie, in *Liturgisches Jahrbuch* 20 (1980), 197-214.

<sup>54</sup> Vgl. Pius XII, *Mediator Dei*, Rome 1947, no. 46-48.

<sup>55</sup> Vgl. P. de Clerck, ‘Lex orandi, lex credendi’, sens original et avatars historiques d’un adage equivoque, in *Questions liturgiques* 59 (1978), 193-212.

<sup>56</sup> K. Lehmann, *o.c.* (noot 53), 208.

<sup>57</sup> Vgl. *Sacrosanctum concilium* no. 2, 5-8, 12.

### 4.3. *Analyse*

Het gebed begint met aanbidding: “ik aanbid u toegewijd, verborgen waarheid, die verborgen gaat onder deze gestalten.” (1-2) De aanbidding richt zich tot God in het volle besef van de verhouding tussen God en de bidder: God is ongrijpbaar en gaat ‘verborgen’, en de zintuigen schieten tekort (5). Juist die verborgenheid van God vraagt erom alles los te laten en zich over te geven. Het enige echte blijft dan over: “mijn hart geeft zich over aan u, want u beschouwend wijkt al het andere.” (3-4) Wat hier gebeurt – overgave, zich toevertrouwen – dat krijgt de naam van geloof. Het is de essentie ervan: “Op grond van het horen alleen wordt veilig geloofd; wat ook de zoon van God zegt geloof ik, niets is meer waar dan dit woord van waarheid [...]” (6-8) Het is mooi om te zien dat, met het vorderen van het gebed, overgave groeit tot geloof, en geloof groeit tot belijdenis: “gelovend en belijdend” (11), “ook al zie ik geen wonden zoals Thomas, toch: ik belijd u als mijn God.” (14) Dit geloven is echter niet wereldvreemd of wereldmijnd. Thomas neemt geen afscheid van de zintuigen, maar merkt dat de informatie vanuit de zintuigen pas tot zijn recht komt in de context van geloof. Pas dan wordt het brood tot “levend brood, dat leven geeft” (18).

De eucharistie functioneert in dit gebed als aanleiding tot het overwegen van iets groters nog. Tussen de verborgenheid “onder deze gestalten” van regel 1-2 en de belijdenis in regel 9-11 verbreedt Thomas het thema tot Gods verborgenheid los van de eucharistie. Hij overweegt er de grootheid van God: “u beschouwend wijkt al het andere” (4), en de sleutelrol van geloof: “op grond van het horen alleen wordt veilig geloofd” (6) vanwege het tekort van de zintuigen, “zien, tasten, smaken schieten tekort bij u”. (5) Pas dan keert hij terug tot de eucharistie, waar hetzelfde speelt: het verborgen-zijn, in het geval van de eucharistie van zowel de “godheid” als de “mensheid” (9-10), en het geloof ondanks de verborgenheid: “beide [godheid en mensheid] toch gelovend

en belijdend”. (11-12) De laatste zin in dit stukje maakt nog eens duidelijk dat de sleutel niet gelegen is in onthulling van het geheim, maar in overgave: “Ook al zie ik geen wonden zoals Thomas; toch: ik belijd u als mijn God.” (13-14)

De verborgenheid van God is voor Thomas dus geen reden tot wanhoop, maar tot overgave en geloof. In het tweede deel van het gebed klinkt echter voortdurend door dat de verborgenheid van God, en de ervaring van de beperkingen van de mens, ook bron is van verlangen. Thomas loopt over van het verlangen om de Heer te zien zonder verborgenheid in zijn glorie; dát zal echt geluk zijn. Dan schieten zintuigen niet meer tekort, zodat geloof te hulp moet schieten. Zoals de slotzinnen 25-28 bidden: “Jezus, die ik nu omhuld aanschouw, wanneer zal dat zijn wat ik zo verlang: dat ik u onthuld in het gezicht zie, en dat ik bij het zien van uw glorie gelukkig zijn zal?”

In de tussenliggende zinnen 15-24 bidt Thomas het gebed dat past bij de tussenliggende tijd. Tussen geloof nu en glorie straks resteert het gebed om groei in de goede richting. Dat is: Thomas bidt dat zijn geloof, zijn hoop, zijn liefde mogen groeien. “Doe mij steeds meer geloven in u, [meer] in u hopen, [meer] u liefhebben.” Hij bidt dat hij mag leven van wat de Heer biedt: “Geef mij om steeds van u te leven, en om steeds u zoet te smaken.” Hij bidt dat hij gezuiverd mag worden: “zuiver mij, onzuivere met uw bloed”.

#### 4.4. *Relatie tot andere eucharistische teksten*

Wat voegt deze tekst toe aan het dossier van eucharistische teksten? De vaardige theoloog, die al eerder ook warmbloedige herder bleek, heeft ook een gelovige ziel. Vragen en reflectie maken in het *Adoro te* plaats voor biddende dialoog: aanbidding, belijdenis, verlangen, smeekgebed. De inhoudelijke uitspraken van het gebed zijn niet bedoeld als theologie, als reflectie die poogt God te begrijpen, maar zijn verwonderde en verwonderende

overweging, meditatie, die de weg wijst naar gelovige overgave aan het mysterie van God.

Het is goed de theologie over de eucharistie te lezen in het licht van dit gebed. Hier zien we waarom Thomas zo voorzichtig is. Hier zien we de wortel van de negatieve theologie. Thomas is in de systematische tractaten zo terughoudend om de eucharistische tegenwoordigheid sensualistisch en *sicut in loco* te verstaan omdat het Gods mysterie zou ontieren. Het zou het te zeer terugbrengen tot menselijk-zichtbare categorieën. Daarmee zou het de toegang tot God – geloof, overgave – niet vergemakkelijken maar, integendeel, verduisteren. In het *Adoro te* zien we dat negatieve theologie bij Thomas te maken heeft met eerbied. Zien we hier het grote verschil tussen het *Ave verum*, dat in de eucharistie vereert het “waarlijk lichaam, geboren uit de maagd Maria; dat waarlijk geleden heeft aan het kruis”, en het *Adoro te*, dat de eucharistie vereert met woorden als “verborgen” en “omhuld”?<sup>58</sup> Het is fascinerend dat juist de weerzin van ééndimensionaal sensualisme in Thomas’ gebed de bron van affectiviteit is – van overgave, van verlangen, van “zoet smaken” (*dulce sapere*). Thomas’ affectiviteit gaat niet over sentiment simpelweg maar over eerbied en overgave; het *Adoro te* is geen sentimentele theologie, maar een eerbiedig gebed.

---

<sup>58</sup> R. Cantalamessa overweegt beide hymnen achtereenvolgens, als toegang tot de eucharistie. Volkomen onbegrijpelijk is de volgende uitspraak: “Obwohl sie sich im Umfang und Form unterscheiden, sind die beiden Hymnen im gleichen theologischen und geistlichen Klima entstanden *und bezeugen dieselbe Art eucharistischer Frömmigkeit*” [cursief jm]. Of ligt de fout al eerder, als Cantalamessa de voorzichtige, negatief-theologische insteek van Thomas over het hoofd ziet? Vgl. *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*, Herder 2006 (vertaling van *Questo è il mio corpo. L'eucharistia alla luce dell'Adoro te devote e dell'Ave Verum*), 148.



De inhoud van het gebed roept verschillende inhoudelijke, theologische vragen op, waar het gebed geen antwoord op geeft, omdat dat niet het doel van deze tekst is. Bijvoorbeeld: Wat is de plaats van de zintuigen, als ze zo duidelijk tekort schieten? Hoe moeten we de verborgen goddelijke aanwezigheid in de eucharistie denken? Zoals een analyse van het gebed de theologie een ‘ziel’ geeft en die ziel blootlegt, zo verkrijgt op haar beurt een analyse van de theologie het gebed door op deze vragen antwoorden te formuleren.

## **5. Liturgie Sacramentsdag (Liturgie III)**

### *5.1. Historische vragen: authenticiteit en ontwikkeling*

In de 13<sup>e</sup> eeuw ontstaat vanuit Luik, naar aanleiding van een visioen van Juliana van Mont-Cornillon, het feest van Sacramentsdag. Geleidelijk vindt het ingang in de kerkelijke praktijk.<sup>59</sup> De introductie her en der van het nieuwe feest gaat gepaard met een grote levendigheid in het zoeken naar een goede vorm. Léon Delaissé concludeert dat vanuit de diversiteit van de handschriften: “Pendant la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, on assiste à un développement important de la Fête-Dieu qui se manifeste par toute une variété d’offices ayant entre eux des éléments communs assez variables.”<sup>60</sup> Geleidelijk ontstaat de definitieve liturgie, met getijdengebed en de Mis, met keuze van psalmen en lezingen, tekst van hymnen en sequens, en gebeden. In het creatieve zoeken naar de goede vorm werd steeds gebruikt gemaakt van liturgie zoals

---

<sup>59</sup> Voor een uitgebreide beschrijving van het ontstaan van het feest, achtergrond en vormgeving, incl. literatuur, vgl. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991; B. Walters e.a., *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania 2006.

<sup>60</sup> L. Delaissé, A la recherche des origines de l’office du Corpus Christi dans les manuscrits liturgiques, in *Scriptorium* 4 (1950), 220-239, p. 235.

die al gevierd werd. Zo zijn er gelijkenissen aangetoond tussen de definitieve liturgie en de liturgie zoals die gevierd werd in Luik, en met de liturgie van de Cisterciënzers.<sup>61</sup>

Thomas zou de samensteller en tekstschrijver zijn van de uiteindelijke liturgie. Deze toekenning aan Thomas is in de vorige eeuw intensief onderzocht. De aanwijzingen dat Thomas de auteur is, worden steeds sterker. Het feit dat er weinig bewijs is in de vorm van handschriften en dat biografen en de dominicanerorde pas geruime tijd na zijn dood het *Officium* aan Thomas toekennen hoeft niet overtuigend ten nadele van Thomas te zijn.<sup>62</sup> Bovendien heeft intern-tekstueel onderzoek aangetoond dat een aantal accenten van het *Officium* typisch zijn voor Thomas.<sup>63</sup>

Het brengt Gy tot de euforische conclusie: “Ils sont l’oeuvre de S. Thomas.”<sup>64</sup> Een dergelijke zelfverzekerdheid is

---

<sup>61</sup> Vgl. P.-M. Gy, Office liégeois et office romain de la Fête-Dieu, in A. Haquin (red), *Fête-Dieu (1246-1996)* 1. *Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996*, Leuven 1999, 117-126; G. Morin, L’office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de Saint Thomas, in *Revue Benedictine* 27 (1910), 236-246.

<sup>62</sup> Vgl. J. Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino. His Life, Thought and Work*, New York 1974, 182-184.

<sup>63</sup> Vgl. P.-M. Gy, L’office du Corpus Christi et S. Thomas d’Aquin. Etat d’une recherche, in *RSPT* 64 (1980), 491-507, en P.-M. Gy, L’office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d’Aquin, in *RSPT* 69 (1985), 314-347. Hij verwijst naar het door hem begeleide promotie-onderzoek van R. Zawilla, *The Biblical Sources of the Historia Corporis Christi Attributed to Thomas Aquinas. A Theological Study to Determine Their Authenticity*, Toronto 1985 (overigens in Nederland niet te krijgen).

<sup>64</sup> P.-M. Gy, L’office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d’Aquin (noot 62), 347. Vgl. J. v.d. Eijnden: “De bewijslast is alles bij elkaar genomen wel zo groot, dat de bewijslast van het tegendeel bij de tegenstanders van Thomas’ auteurschap gelegd kan worden.” Vgl. de inleiding op A. Bastiaensen e.a., *De gelovige Thomas. Beschouwingen over de hymne Sacris solemnibus van Thomas van Aquino*, Baarn 1986, 19.

overdreven. De argumentatie van Gy veronderstelt de visie van Lambot op de ontwikkeling van het officie.<sup>65</sup> Hij ziet daarbij de scherpe kritiek over het hoofd die Delaissé heeft op Lambots visie: er zijn niet slechts twee officies, en de oorspronkelijke vorm zoals Lambot die meent vast te kunnen stellen, is gebaseerd op een te simpele visie op handschriften.<sup>66</sup> Pas als het grote werk – met recht monnikenwerk – volbracht is, dat zowel de verschillende versies van de teksten als hun relaties inzichtelijk en aannemelijk maakt, wordt de karakteristieke eigenheid van Thomas goed zichtbaar.<sup>67</sup> Niet voor niets is er nog geen kritische uitgave in de *Leonina*.

## 5.2. *Methode en vooruitblik*

De methodische vraag die zich stelde bij de preek en het *Adoro te* stelt zich ook hier: wat is de eigenheid van deze tekst? Wat moeten we wel zoeken in de tekst, en wat niet? De vraag is in zoverre complex dat er diversiteit is: zo bestaat het getijdengebed voor een groot deel uit bijbelteksten en psalmen, maar ook uit hymnen en lezingen voor de lezingendienst; en de mis bevat drie gebeden. Er zijn binnen het *Officium* dus meerdere genres. De vraag is enigszins eenvoudig in zoverre de diversiteit van genres aangewend wordt binnen het geheel van liturgie. Gezien het eerder geconstateerde bewustzijn van de eigenheid van genres, ligt het voor de hand dat Thomas zich daadwerkelijk bewust is dat

---

<sup>65</sup> C. Lambot, L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origins, in *Revue Benedictine* 54 (1942), 61-123; C. Lambot, I. Franssen, *L'office de la Fête-Dieu primitive. Textes et melodies retrouvés*, Maredsous 1946.

<sup>66</sup> L. Delaissé, A la recherche des origines de l'office du Corpus Christi dans les manuscrits liturgiques, in *Scriptorium* 4 (1950), 220-239, pp. 220-221.

<sup>67</sup> De complexiteit wordt ook goed zichtbaar in de analyse van B. Walters, in *o.c.* (noot 60), "Introduction to the liturgical manuscripts", 57-76.

hij een liturgisch ensemble aan het samenstellen was. We zouden dan in deze teksten moeten zoeken naar de gelovige dynamiek meer dan naar theologische inzichten.

Toch gebeurt vooral het laatste. Bernard Capelle schrijft in 1946 over de misgebeden uit het *Officium* dat ze “slechts” een argumentatief stuk uit de *Summa* in gebedstaal omzetten.<sup>68</sup> De Nederlandse bundel uit 1986 over de hymne voor het nachtofficie *Sacris solemniis* heet veelbelovend “De gelovige Thomas”, en noemt het “een ongebruikelijke aanzet” om Thomas te bestuderen via een hymne. Daar blijft het echter grotendeels bij; feitelijk gaat de bundel over de theoloog en diens theologie.<sup>69</sup> Thomas Bell leest de sequens *Lauda Sion* naast de *Summa theologiae* en concludeert “the Eucharistic thought expressed in the sequence *Lauda Sion* is [...] very much like that found in Saint Thomas’s *Summa theologiae*.”<sup>70</sup> Zou juist bij een schrijver die, naar eigen zeggen, begeleid werd door Geoffrey Wainwright niet meer eerbied voor liturgische eigenheid moeten blijken, en een wederzijdse verheldering van theologie en liturgie gezocht moeten worden? Geslaagder is het artikel van Jan-Heiner Tück, in zoverre hij dezelfde sequens een eigenheid als poëzie gunt. Maar als hij *Lauda Sion* een “poetische Verdichtung der Eucharistietheologie” noemt en besluit met de slotzin, “In der

---

<sup>68</sup> B. Capelle, Les oraisons de la messe du Saint Sacrement, in *Les Questions Liturgiques* 27 (1946), 61-71, p. 61: “En lisant dans la *Somme théologique* le traité de l’eucharistie, on s’aperçoit que nos trois oraisons ne font que traduire en langage de prière le passage où sont justifiés les divers noms donnés à l’eucharistie.”

<sup>69</sup> *O.c.* (noot 64), 15. Veelzeggend is het dat de eerste alinea van de inleiding verklaart dat de bundel is “gewijd aan de theoloog Thomas van Aquino”, p. 12. Voor een theologische lezing van de hymnen, vgl ook M. Grabmann, Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin, in *Der Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung* 82 (1902), 385-399.

<sup>70</sup> T. Bell, The eucharistic theologies of *Lauda Sion* and Thomas’ *Summa theologiae*, in *The Thomist* 57 (1993), 163-185, p.183.

Sequenz [...] werden wessentliche Themen der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin auf poetische Weise entfaltet”, lijkt ook hier vooral naar theologie gekeken te worden.<sup>71</sup> Hij vergeet te bespreken wat de poëtische bespreking van de eucharistie toevoegt aan de theologische. En het is de vraag of *Lauda Sion* niet wat anders is dan poëzie.

Cruciale passages van de tekst zijn echter niet primair reflexief, zoals theologie is, maar relationeel en op relatie gericht, zoals gebed en liturgie zijn. De hymne van de vespers aan de vooravond, *Pange lingua gloriosi corporis mysterium* (1<sup>e</sup> vespers) gaat over het ‘mysterie van het glorierijke lichaam’ en overweegt dat uitgebreid. De inhoudelijke uitwerking van het thema is uitgebreider dan in het *Adoro te*. Dit is geen privégebed, maar gemeenschapsliturgie. Toch blijft het eenvoudig: de thema’s worden meer mediterend genoemd dan theologisch uitgewerkt. Bovendien wordt de meditatie ingeleid en uitgeleid door gebed, die in dit geval de vorm heeft van een zelfaansporing tot gebed: “loof, mijn tong” (*pange lingua*) aan het begin en “vereren we een zo groot sacrament” (*tantum ergo sacramentum veneremur*) aan het einde.

De hymne voor de metten begint hetzelfde maar eindigt anders. De hymne opent ook met opwekking: “vreugde zij er op het feest, lof gezongen met hart en ziel” (*sacris solemnibus iuncta sint gaudia, ex praeconiis sonent praeconia*) en de wens dat alles nieuw wordt. Daarna volgt een lange meditatie over de aanleiding voor deze opwekking – de eucharistie. Tenslotte loopt die meditatie uit niet op een zelfaansporing, maar op de verwonderd-gelovige uitroep “o, wonderbaarlijke zaak!” (*o res mirabilis*), zoals de hymne voor de lauden, *Verbum supernum*, uitloopt op de uitroep “o, heilzaam offer!” (*o salutaris hostia*).

---

<sup>71</sup> J.-H. Tück, Die Sequenz *Lauda Sion* als poetische Verdichtung der Eucharistielehre des Thomas von Aquin, in *Theologie und Glaube* 93/4 (2003) 475-497. Citaten: pp. 475, 476, 495.

Als we afzien van de slotlofzang tot de drie-ene God, die wellicht een conventie is, zien we in de hymne voor de lauden en in de sequens *Lauda Sion* dat meditatie uitloopt op smeekgebed. Het ochtendgebed besluit: “Schenk kracht, kom te hulp” (*da robur, fer auxilium*). Ook de sequens, die zo vol staat met inhoud dat het wellicht een leerdicht is, besluit devoot: “Weid ons, bescherm ons, doe ons het goede zien in het land van de levenden, en maak ons uw disgenoten daar, en erfgenamen en vrienden van de stad der heiligen.” (*Tu nos pasce, nos tuere, tu nos bona fac videre in terra viventium; [...] tuos ibi commensales, coheredes et sodales fac sanctorum civium.*)

De geciteerde teksten geven een indruk van de rijkdom waarmee Thomas zich uitdrukt. Theologie is daar dienstbaar bij, als bron van inzicht en als hulp bij verheldering van vragen. Poëtisch gevoel geeft de teksten schoonheid. Maar beide staan in het kader van Thomas’ liturgische en gelovige bewustzijn.

Deze teksten verdienen nadere, veel uitgebreidere analyse. Dat is veel werk. Om goed de eigenheid van Thomas te achterhalen is studie nodig op verschillend gebied. Enerzijds met betrekking tot de eigenheid van de specifieke genres van hymne, sequens, getijdengebed als geheel, lezingendienst. En anderzijds is onderzoek nodig naar de precieze verbanden tussen de verschillende versies. Dan pas wordt zichtbaar wat karakteristiek van Thomas is, in hymnen, sequens, getijdengebed als geheel, lezingendienst.

## 6. Conclusie

Thomas *doctor eucharisticus*? Om de rijkdom van Thomas in verband met de eucharistie zichtbaar te maken is een bepaalde invalshoek nodig. De filosofische benadering van Thomas’ systematische teksten door het neothomisme van o.a. Pius XI is daarvoor onvoldoende. Dat geldt ook voor de overwegend technisch-theologische benadering in moderne studies over de

eucharistie.<sup>72</sup> Er is gevoel nodig voor de boodschap die verscholen zit in de manier waarop de boodschap geformuleerd wordt. Die gevoeligheid onthult in Thomas' theologische teksten aandacht voor de weldaad van de eucharistie en voor het mysterie ervan. Bovendien wordt de rijkdom van Thomas pas zichtbaar door ook andere teksten te lezen, en door ze te lezen als eigenstandige teksten. In Thomas' preken blijkt een gevoeligheid voor de eucharistie als weldaad onder vele andere weldaden. In het *Adoro te* wordt zichtbaar hoezeer gebed en verlangen, dankend en smekend, de overweging van de verborgen-aanwezige God omhullen. Ook in de hymnen en de sequens uit het *Officium* wordt meditatie omhuld door smeekgebed en aanbidding.

Verschillende vragen komen daarbij op. Niet alleen zouden de systematische teksten uitgebreider gelezen moeten worden, ook zou de methode beter gepresenteerd en verantwoord moeten worden dan hier gedaan is (1).<sup>73</sup> Voor de liturgische teksten geldt hetzelfde: uitgebreidere studie van de inhoud, voorafgegaan door uitgebreidere presentatie en verantwoording van de gebruikte methode (2). Dan gaat het niet alleen om 'liturgisch lezen' in het algemeen,<sup>74</sup> maar ook om onderzoek naar de specifieke genres met hun conventies voor stijl en inhoud en naar werk van tijdgenoten (3).<sup>75</sup> Dat onderzoek is een vereiste om goed zich te krijgen op de

---

<sup>72</sup> Vgl. D. Chardonens, *Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de Saint Thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire*, in *RT* 99 (1999), 159-180; T.-D. Humbrecht, *L'eucharistie, 'répresentation' du sacrifice du Christ, selon saint Thomas*, in *RT* 98 (1998), 355-386; M. Morard, *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas d'Aquin*, in *RT* 95 (1995), 217-250.

<sup>73</sup> Voor een eerste aanzet, vgl. H. Rikhof, *o.c.* (noot 15).

<sup>74</sup> Vgl. de aanzet van Lehmann, *o.c.* (noot 53).

<sup>75</sup> Bijv. zoals A. Bastiaensen doet in zijn "Een eerste benadering" in *o.c.*, 26-33. Vgl. ook J.-P. Torrell, *Thomas d'Aquin prédicateur*. Vgl. S. Axters, *o.c.* (noot 47).

eigenheid van Thomas. De exegese zou hier ook in betrokken moeten worden (4).<sup>76</sup> Ten slotte zou methodisch nagedacht moeten worden over een manier waarop theologie en andere teksten op een verantwoorde manier op elkaar betrokken kunnen worden, om dat vervolgens ook te doen (5).

In 1959 maakte Marie-Dominique Chenu een opmerkelijke vergelijking tussen Thomas en Augustinus. Thomas' theologie is vol van persoonlijk geloof, alleen op een andere manier: "[...] Saint Thomas nous a, sous l'objectivisme impersonnel de la doctrine, livré le secret de sa personnalité, tout autant que s'il nous en avait fait confidence dans des 'confessions', à la manière d'Augustin."<sup>77</sup> In diezelfde tijd was ook Karl Rahner gevoelig voor het spirituele van Thomas, getuige zijn kleine opstel over Thomas als "Mönch, Theologe, Mystiker".<sup>78</sup> Later noemt Torrell het tweede deel van zijn omvangrijke *Introduction* "Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel".<sup>79</sup> Deze 'voorstudie' sluit aan bij deze gedachten: in de systematische theologie is voortdurend geloof en eerbied te vinden. Bovendien: het lijkt erop dat in preken, gebeden, liturgie zichtbaar wordt, wat je zou kunnen noemen, 'de ziel' van de theologische teksten. De theoloog is ook gelovige. Om de eenvoud en diepgang van zijn geloof en theologie zou Thomas geëerd kunnen worden met de titel *doctor eucharisticus*.

---

<sup>76</sup> Voor een eerste aanzet, vgl. *Le pain de la vie. Lecture du commentaire de Jn 6 par Thomas d'Aquin*, in M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Paris 1979, 159-209.

<sup>77</sup> *O.c.* (noot 11), 51-84, p. 52.

<sup>78</sup> K. Rahner, *Thomas von Aquin als Mönch, Theologe, Mystiker*, in *Korrespondenzblatt des Priesteregebetsvereines im Canisianum zu Innsbruck* 86 (1952), 89-93.

<sup>79</sup> J.-P. Torrell, *o.c.* (noot 21).



## ANNUAL REPORT 2008

*Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies*

### **1. Study and research at the *Thomas Instituut te Utrecht***

On 19 March 2008 Matthew Kostelecky (St. Francis Xavier University, Nova Scotia, Canada) visited the *Thomas Instituut te Utrecht* and gave a paper about Thomas' Commentary on Boethius' *De Trinitate*. Kostelecky was to defend his doctoral thesis at Leuven – titled *The Summa contra gentiles as a Mirror of Human Nature* – two days later. The paper he presented at the Thomas Instituut te Utrecht was entitled 'Whither Metaphysics and Revealed Theology? Some Clues from St. Thomas' Commentary on Boethius' *De Trinitate*'. Kostelecky discussed the continuity of plan, purpose, and method between St. Thomas' commentary on Boethius' *De trinitate* and his *Summa contra gentiles* in order to accomplish two things: 1) shed light onto the perplexing structure of the *ScG*, and 2) give a point of access for understanding Thomas' general approach to the knowledge of divine things. He also tried to show that Thomas' investigation of the methods of coming to know divine things in the *In De trin* determines the order of procedure in the *ScG* and, that by comparing these two works one can see better the conditions that require metaphysics and revealed theology as modes of discourse if we are to speak about God. Fifteen people attended this afternoon of studies at the Thomas Instituut, which was concluded with a lively discussion.

Due to different circumstances, two other initiatives to a common study of respectively Aquinas' concept of theology

and Aquinas' theology of the Trinity unfortunately had to be cancelled.

Members of the research group *Onderzoeksgroep Thomas van Aquino* convened seven times in 2008, each time on the first Monday of the month to discuss papers and articles by members of the Institute and to read texts by Thomas Aquinas.

## **2. Chair for Theology of Thomas Aquinas**

During the year under review further research at the chair concentrated around the subject of Christ's Satisfaction and Passion. Henk Schoot, extraordinary professor to the Chair for Theology of Thomas Aquinas, wrote an article which will be published in the 13<sup>th</sup> volume of the *Publications of the Thomas Instituut te Utrecht*: 'Divine transcendence and the mystery of salvation according to Thomas Aquinas'. He also became editor of *Thomistica* and therefore is partly responsible for the reviewing of several publications about Thomas Aquinas for that bibliography.

## **3. The Board of the Institute and the Foundation**

The Board of the Institute convened on 15 January, 26 March, 1 September and 3 November. The situation of the *Thomas Instituut te Utrecht* as part of the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University) had to be discussed intensely during these meetings, as well as the activities of the Institute. There were no changes in the composition of the Board of the Institute.

The Board of the Thomas Foundation convened on 26 March. There were no changes in the composition of the Board of the Foundation.

#### **4. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht***

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2007* was timely published in 2008. The Editorial Board convened on 15 January and 26 May. There were no personnel changes in the Editorial Board.

In the year under review the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* has been considered eligible for inclusion in the 'ERIH Initial List: Philosophy' of the European Science Foundation with the notation 'C'.

#### **5. Series of Publications**

In the year under review the last preparations were done for the 13<sup>th</sup> volume in the series of the Institute, which will be published as *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*. Editors are Harm Goris, Herwi Rikhof and Henk Schoot, publisher is Peeters at Louvain.

#### **6. Translation Series**

With substantial support of the Thomas Foundation the fourth volume in the series of Dutch translations of the Institute appeared. 'Is it allowed to kill a human being?' – under this question Carlo Leget has published a Latin-Dutch translation of parts of *quaestiones* 10, 11, 40, 64, 124 and 188 of the *STh* II-II. The book contains the Latin original texts as well as the translation, an introduction and annotations: Thomas van Aquino, *Mag je een mens doden? Teksten uit de Summa Theologiae over God, geloof en geweld*. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Carlo Leget, Meinema/Zoetermeer 2008, 112 pp.

**7. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht***

31 December 2008

*Faculty of Catholic Theology (Tilburg University)*

## Staff

Prof. dr. P. van Geest

Dr. H.J.M.J. Goris

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Prof. dr. H.J.M. Schoot

Prof. dr. R.A. te Velde

(University of Amsterdam,  
Philosophy)

Prof. dr. J.B.M. Wissink

## Candidates for a Doctorate

Drs. S. Mangnus

Drs. F.A. Steijger

Drs. S. Wiersma

*Tilburg University (Department of Religious Studies and  
Theology)*

Prof. dr. F.J.H. Vosman

*Radboud University Nijmegen*

Dr. P.J.J.M. Bakker

(Philosophy)

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis

(Philosophy)

Prof. dr. M.J.F.M. Hoenen

(Philosophy)

Dr. C.J.W. Leget (UMC St.

Radboud, Ethics)

Prof. dr. P.G.J.M. Raedts

(History)

Prof. dr. P.J.M. van Tongeren

(Philosophy)

Dr. A.C.M. Vennix

(Philosophy)

Prof. dr. B.P.M. Vermeulen

(Law)

*Utrecht University* Prof. dr. A. Orbán (Arts/Late Latin)

*Protestant Theological University*  
Dr. A. Vos (Theology)

*Other members of the Institute* Prof. dr. F.J.A. de Grijs  
(Catholic Theological University of Utrecht, emeritus)  
Dr. S. Gradl  
Dr. M.-R. Hoogland c.p.  
Drs. Tj. Jansen s.j.  
Dr. F.G.B. Luijten  
Prof. dr. K.W. Merks  
(Tilburg University, emeritus)  
Dr. W.G.B.M. Valkenberg  
(Loyola College in Maryland, Baltimore, USA)  
Drs. P.L. van Veldhuijsen

## **8. Research programmes and research projects in 2008**

### ***The Thought of Thomas Aquinas (philosophical, systematic-theological)***

(Faculty of Catholic Theology, Tilburg University)

The central questions in the research project 'The Thought of Thomas Aquinas' are systematic-theological and philosophical in nature. Results of recent historical research are taken into account, but historical research is not the aim of this project. In this project Thomas' texts are read with systematic questions in mind and with an hermeneutical awareness. This then determines the research's double perspective: first it focuses on aspects characteristic for Thomas' thinking, and secondly it

takes into account sensitivities that form part of the current (theological and philosophical) situation.

Characteristic for Thomas' theological thinking is its basis in Holy Scripture, its continuous theocentrism, its negative theology bias, and its attention to the *nexus mysteriorum*. Characteristic for Thomas' philosophical thinking is his attention to metaphysics. The sensitivities of the current situation relevant for this research are related to the notion of the history of salvation, to subjectivity and to pluralism. Both perspectives are dealt with in the sub-projects.

The research concentrates on a number of interrelated themes: the doctrine of the Trinity, christology and soteriology, theological anthropology, and theory of participation.

*Nature and Grace. The relation between Nature and Grace in the Theological Anthropology of Thomas Aquinas*

-H.J.M.J. Goris

*Trinity and Thomas*

-H.W.M. Rikhof

*Christology and Soteriology*

(Chair for Theology of Thomas Aquinas)

-H.J.M. Schoot

*Metaphysics and Subjectivity*

-R.A. te Velde

***PhD-projects carried out at the Thomas Instituut te Utrecht***

*The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)*

-S. Wiersma

*"Ut credentes vitam habeatis". Faith in Thomas Aquinas'*

*In Ioannem*

-S. Mangnus

*God's Hidden Presence in the Sacrament of the Eucharist*

-F.A. Steijger

***Tilburg University (Department of Religious Studies and Theology)***

*The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology*

-F.J.H. Vosman

***Individual projects***

*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

*Den Tod im Leben sehen. Martin Luthers Beitrag zu einem erneuerten Umgang mit Tod und Sterben*

-S. Gradl

*Spirituality in palliative care*

-C.J.W. Leget

*Current meaning of Aquinas' ethics*

-K.-W. Merks

*Subject and normativity (programme)*

-P.J.M. van Tongeren

*Theology and Christian-Muslim relations*

-W.G.B.M. Valkenberg

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

-P.L. van Veldhuijsen

*The Project of a hermeneutic philosophy*

-A.C.M. Vennix

*Design of a Practical Ecclesiology*

-J.B.M. Wissink

## 9. Publications in 2008

This list contains all publications by members of the *Thomas Instituut te Utrecht* 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 who participate in the research programme 'The Thought of Thomas Aquinas (philosophical, systematic-theological)' of the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University).

### *Scientific publications*

Geest, P.J.J. van - Thomas a Kempis. Mystagoog op de breuklijn tussen de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd - Kok/Kampen (2008)

Geest, P.J.J. van - ¿Estoico contra su voluntad? Agustín y la vida moralmente buena / 'De beata uita' y 'Praeceptum' - Augustinus 208-209 (2008) 157-174

Geest, P.J.J. van - Gabriel Biel, *Fraterherr* and *alter Augustinus*? Purpose and Significance of his *Tractatus de communi vita clericorum* - Augustiniana 58 (2008) 210-259

Goris, H.J.M.J. - Aquinas as a Philosophical Theologian. Review article of Rudi te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* - Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht 27 (2008) 91-115

Goris, H.J.M.J. - [with Pim Valkenberg] 'In Hem is Gods volheid lijfelijk aanwezig': Jezus en de religies - Tijdschrift voor Theologie 48 (2008) 403-421



- Leget, C.J.W. - De betekenis van leven: waar hebben we het over? - Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek, Nieuwsbrief 15/3 (November 2008) 13-15
- Leget, C.J.W. - Thomas van Aquino. Mag je een mens doden? Teksten uit de Summa Theologiae over God, geloof en geweld. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd - Meinema/Zoetermeer (2008)
- Merks, K.-W. - Morale et religion. Pistes de recherche - Revue d'éthique et de théologie morale 248 (2008) 23-57
- Merks, K.-W. - Die theologische Bedeutung des säkularen Staates - H. Goris, M. Heimbach-Steins (Hrsg.), Religion in Recht und politischer Ordnung heute/Religion in Law and Politics Today - Ergon/Würzburg (2008) 93-107
- Merks, K.-W. - Ökumenische Ethik? Das „Handbuch der christlichen Ethik“ im Kontext der Ethik-Debatte der 1970er Jahre - MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 59/3 (2008) 054-059
- Merks, K.-W. - Autonomie als Selbstbestimmung und Fürsorge aufgezeigt am Beispiel der Sterbehilfe - B. Olaru (ed.), Autonomy, Responsibility and Health Care. Critical Reflections - Bucharest (2008) 79-94
- Rikhof, H.W.M. - On Thomas' Theology of the Trinity. Some Reflections with Reference to Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* - Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht 27 (2008) 9-30

- Rikhof, H.W.M. - The adoptive sonship of believers: St Thomas Aquinas and contemporary theology - *Ad Veritatem. Disciplinary Research Journal of the UST Graduate School (Manilla)* 7/2 (2008) 399-418
- Rikhof, H.W.M. - Schepping: meer dan groene ethiek - A. Decoene & J. Haers (eds.), *Wanneer de Schepping kreunt in barensweeën. Hedendaagse reflecties over schepping (LOGOS, 3)* - Halewijn/Antwerpen (2008) 21-32
- Schoot, H.J.M. - De katholieke kerk van Nederland in restauratie? - *Theologisch Debat* 5/1 (2008) 16-26
- Schoot, H.J.M. - Christus als Naam en de namen van Christus - *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift* 33 (2008) 375-386
- Schoot, H.J.M. - Introduction - *Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht* 27 (2008) 5-7
- Valkenberg, W.G.B.M. - [with Harm Goris] 'In Hem is Gods volheid lijfelijk aanwezig': Jezus en de religies - *Tijdschrift voor Theologie* 48 (2008) 403-421
- Velde, R.A. te - Het verhoudingsdenken van Thomas - *Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht* 27 (2008) 33-49
- Vennix, A. - De niet-wederkerigheid van de zintuiglijke kenrelatie bij Thomas van Aquino - *Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht* 27 (2008) 67-90

*Professional and/or popular publications*

- Geest, P.J.J. van - [with M. Slingerland] Zeven vragen aan Augustinus. Augustijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven - Ten Have/Kampen (2008)
- Geest, P.J.J. van - Inleiding: 'Tijdgenoten, die tot mij spreken ...' De catecheses van Benedictus XVI over de kerkvaders uit Oost en West - Paus Benedictus XVI, De kerkvaders - Oegstgeest (2008) 10-22
- Geest, P.J.J. van - Augustinus over het nut van de contrastervaring - Herademing. Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek 16 (2008) 34-38
- Geest, P.J.J. van - De actualiteit van Thomas a Kempis. De eigen onvolkomenheid als basis voor verantwoord handelen - Christendemocratische Verkenningen 36 (voorjaar 2008) 169-173
- Geest, P.J.J. van - Het bijdetijdse denken van Cyprianus en Augustinus: Eerlijk zelfbeeld schraagt tolerantie - Christendemocratische Verkenningen 36 (winter 2008), 186-192
- Geest, P.J.J. van - Augustinus' visie op de katholiciteit van de kerk - Konstekstueel 22/5 (2008) 11-14
- Geest, P.J.J. van - Inleiding - Twintig preken van Aurelius Augustinus. Vertaald door Gerard Wijdeveld. Ingeleid door Paul van Geest - Van Gennep/Amsterdam (2008) 7-11
- Geest, P.J.J. van - Inleiding - Thomas a Kempis, De Navolging van Christus. Hertaald door Mink de Vries en ingeleid door Paul van Geest - KBS/Den Bosch (2008) 9-12

- Geest, P.J.J. van - H. Amirav, B. ter Haar Romeny, From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron, Leuven 2007 (Late Antique History and Religion 1) - CHRC 88 (2008) 142-144
- Leget, C.J.W. - De spiegel van Thomas van Aquino. Interview door Jaco van der Knijff - Reformatorisch Dagblad 38/nr. 48 (28 May 2008) 15
- Luijten, E. - Jezus de Zoon en de Geest - *Communio* 33 (2008) 405-414
- K.-W. Merks - Leserbrief zu 40 Jahre *Humanae vitae* - *CiG* 27 (2008) 308
- Schoot, H.J.M. - R.A. te Velde: Thomas van Aquino: Over waarheid (*Q.d. de veritate*, q.1), Vertaling en essays - *Thomistica* 2006. An International Yearbook of Thomistic Bibliography - *Nova & Vetera/Bonn* (2007) 37-38
- Valkenberg, W.G.B.M. - De dialoog tussen moslims en christenen: een theologisch perspectief - Marianne Moyaert, Paul Kevers (red.), *Wanneer alteriteit realiteit wordt: Christendom en Islam, Bijbel en Koran* - *Acco/Leuven-Voorburg* (2008) 213-230
- Valkenberg, W.G.B.M. - Mercedes Rubio, Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God (Dordrecht: Springer, 2006) - *Church History and Religious Culture* 88 (2008)

*Academic lectures*

- Geest, P.J.J. van - 'De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis?' (*sermo* 117) The merging of Orthodoxy, Heterodoxy and Negativity in Augustine's Preaching - Lecture at the Congres *Ministerium sermonis*. An International Colloquium on Saint Augustine's *Sermones ad populum*, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 30 May 2008
- Geest, P.J.J. van - De weerbarstigheid van de kerkvaders en van de patristiek - Introduction on the occasion of the start of the Centre for Patristic Research (UvT/VU), Utrecht, 13 June 2008
- Geest, P.J.J. van - Augustijnse spiritualiteit - Guestlecture at the Postdoctoral course for protestant ministers of the Protestant Theological University, Doorn, 2 July 2008
- Geest, P.J.J. van - Kun je God onderzoeken ? - Lecture at the start of the academic year of the Theological Faculty of the Vrije Universiteit Amsterdam, 2 September 2008
- Geest, P.J.J. van - 'Pectus ardet Evangelica pietate, et pectori respondet oratio'. Cyprianus' streven naar oprechtheid in de kerk - Lecture at the Cyprianus-symposium of the Centre for Patristic Research (UvT/VU), Amsterdam, 12 September 2008
- Geest, P.J.J. van - Biel als Alter Augustinus - Lecture at the international symposium 'Modern Devotion, Balance and Regauging III', Radbouduniversity Nijmegen, Nijmegen/Soeterbeeck, 31 October 2008
- Goris, H.J.M.J. - Thomas van Aquino, een inleiding - Lecture for 'Interkerkelijk Kringenwerk', Geleen, 5 March 2008

- Goris, H.J.M.J. - Gods voorkennis: Thomas van Aquino versus Duns Scotus - Lecture for the student community CSFR, Utrecht, 13 March 2008
- Goris, H.J.M.J. - Thomas van Aquino, een inleiding - Lecture for the Order of the Prince, Leiden, 25 March 2008
- Goris, H.J.M.J. - Engelen en engelenleer - Lecture at the opening of the exhibition 'Allemaal engelen' at the Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Utrecht, 5 October 2008
- Goris, H.J.M.J. - Engelen in de theologie - Lecture at the house of studies of the protestant churches in the Netherlands, Zoetermeer, 20 November 2008
- Hoogland, M.-R. - God is liefde, "Almachtige" is Zijn naam - Lecture at the symposium on the occasion of the 25th anniversary of the priesthood of Prof. Dr. Herwi Rikhof, Heilig Land Stichting (Nijmegen), 5 September 2008
- Leget, C.J.W. - On the significance of moral argumentation: Aquinas and Hume on suicide - Lecture for the Erasmus Mundus Master of Bioethics, UMC St Radboud, Nijmegen, 29 January 2008
- Leget, C.J.W. - Leefstijl in historisch en cultureel perspectief - Lecture at the post-academic course 'Leefstijl van werknemers en de positieve beïnvloeding van de bedrijfs- en verzekeringsgeneeskunde hierin', UMC St Radboud, Nijmegen, 6 June 2008
- Leget, C.J.W. - Thomas Aquinas' philosophy of man - Lecture at the European Seminar 'Leadership in Catholic School Organisations' (CEEC), Dublin, 20 September 2008

- Leget, C.J.W. - Het hellend vlak is juist daar glad, waar de zon geen toegang krijgt - Workshop at the annual conference of the Catholic department of the VGVZ, 'Niet breken het gekwetste riet, niet breken...', Utrecht, 6 October 2008
- Leget, C.J.W. - Lecture at the day of studies of the commission for ethical and community questions of the Salvation Army, Lunteren, 3 October 2008
- Schoot, H.J.M. - Christus van boven, christologie van beneden. Wegwijzers in een theologisch mijnenveld - Lecture at the day of studies of the Franciscan Studycentre i.c.w. the Faculty of Catholic Theology, Tilburg University, 22 October 2008
- Valkenberg, W.G.B.M. - 'Come to a common word between us': Challenges of a Christian Reading of the Qur'an – Lecture at the Rumi Forum at Washington D.C., 27 March 2008
- Valkenberg, W.G.B.M. - Reading the Qur'an as a Christian Theologian - Lecture at the Catholic Theological Society of America (selected session), Miami, 7 June 2008
- Valkenberg, W.G.B.M. - God's Revealing Word in Dialogue between Christians and Muslims: Will, Reason, or Person? - Lecture at the association "De Christelijke Geloofsartikelen", Steenwijk, 13 October 2008
- Valkenberg, W.G.B.M. - Das Konzept der Offenbarung im Islam aus der Perspektive Komparativer Theologie - Lecture at the conference on comparative theology, Basel, 1 November 2008