
T. van den Hoogen

Een offer van de menselijke verzoening

VIERDE STROFE

Gaf aan die zwakken den spijs van zijn lichaam
gaf aan die treurgen den kelk van zijn bloed,
zeggende: neemt van den beker dien'k voorbehoud,
en, gij allen, drinkt daarvan.
(vert. F. van der Meer)

Ter inleiding

Een commentaar schrijven is een zeer oude traditie in de theologie. Dat is begrijpelijk in een godsdienstige traditie waarvan de bronervaringen hun neerslag hebben gekregen in 'heilige Schrift'. Immers: 'heilige Schrift' is en blijft mensenwerk, menselijke tekst(produktie), maar voor wie daarin de bronnen van het bestaan spreken hoort, het Woord van God, is het er niet minder 'heilig' om. Die spanning roept het commentaar als het ware op; het wil verduidelijken hoe in dat mensenwerk het Woord van God te horen valt. En omdat dat Woord een 'Woord in actie' is (Chenu), omdat het 'elke morgen nieuw' is (Hartshorne), is er steeds opnieuw commentaar nodig.

Nu is godsdienst niet alleen 'nieuwe ervaring', 'spreken van God'. Het is ook gestolde ervaring, gecanoniseerde taal, en dat geeft aan het schrijven van een commentaar nog een andere functie. Een commentaar dient ook de socialisatieprocessen. Het voert je tot het Woord, tot de bronervaring, maar: volgens de lijnen die in geijkte taalvormen zijn uitgezet. Commentaar getuigt aldus van eerbied en respect voor de Traditie, maar ook voor de tradities waarin deze tot ons komt.

In de geschiedenis van de theologie staan deze twee aspecten van het commentaar vaak op gespannen voet met elkaar. Het ontstaan van de

scholastieke theologie in de twaalfde eeuw geeft daarvan boeiende voorbeelden. In 1117¹ reist de benedictijner abt Rupert van Deutz naar Laon voor een dispuut met twee bekende *magistri*. Het dispuut zou gaan over de vraag of God het lijden wil. De *magistri* waren Willem van Champeaux en Anselm van Canterbury. Rupert is een welsprekend vertegenwoordiger van de monastieke theologie. Hij twijfelt hartgrondig aan alle pogingen van die zogenoemde *scholares* om middels *rationes* het mysterie van God te begrijpen. 'Quidquid extra hanc Scripturam sanctam cogitari, vel argumentando potest confingi, sicut expers rationis est, ita nullatenus pertinet ad laudem vel confessionem omnipotentiae Dei' (Wat buiten deze heilige Schrift kan worden gedacht of door argumenteren kan worden bedacht, is zonder reden en strekt dus ook niet tot de lof en belijdenis van de almachtige God).² Het ging Rupert van Deutz om trouw aan het Woord van God. Maar die trouw impliceerde tevens trouw aan de monastieke traditie van commentaar daarop. Het zoeken naar *rationes* door de *magistri* ontstond uit nieuwe ervaringen met hun werkelijkheid, die erom vroegen ook doordacht te kunnen worden als nieuwe ervaringen met het mysterie van God. En de *magistri* zochten naar nieuwe wegen voor hun 'dialectische' methode om het Woord van God ter sprake te brengen. Aan beide zijden is sprake van de bekommernis om het Woord van God zelf, maar tevens is er sprake van oude en nieuwe socialisatieprocessen. Theologie beoefenen blijft tenslotte mensenwerk.

Ruim honderdvijftig jaren later zou 'broeder Thomas' dan de hymne geschreven hebben ten behoeve van het officie van Sacramentsdag. Een hymne van de hand van een *magister*; je moet erbij blijven bedenken dat 'broeder Thomas' een *magister* was, om de context te zien van al hetgeen hij heeft geschreven. Welnu: een *magister* is vóór alles een *magister in sacra pagina*. Het voorwerp van zijn commentaar is het Woord van God. Maar het eerste waarnaar *magister* Thomas vraagt is de *littera*. Van daaruit ontwikkelt hij – via de vraag naar de *sensus* – de *sententia*. Met een anachronisme zou je kunnen zeggen: hij vraagt naar de tekst, de oppervlaktestructuur en de dieptestructuur. Bij de *expositio* van die dieptestructuur komen 'als vanzelf' de vragen op naar de categorieën, en de vragen naar de *rationes*. Chenu schrijft dan ook dat de *magister in sacra pagina* de *magister in theologia* voortbrengt; de exegetische brengt de scholastiek voort, als de vrucht ervan, en niet als een toevoegsel.³

Wanneer men een hymne leest die zeer waarschijnlijk van de hand van broeder Thomas is, kan men in het licht van het bovenstaande

het kader bepalen waarbinnen men lezen en herlezen moet om te verstaan. Chenu spreekt in dit verband van 'poésie conceptuelle'.⁴ Dit slaat niet op de lyrische kwaliteit van de hymne. Op het punt van de lyriek acht Chenu broeder Thomas niet zo hoog. Bedoeld is dat de hymne een synthese is van symbolisch en rationeel spreken omtrent Gods mysterie. De discursieve lijn, waarlangs de exegese de Scholastiek voortbrengt, wordt hier in een liturgisch kader hernomen; en die liturgische ruimte schept een nieuwe mogelijkheid tot synthese. Vanuit deze hypothese wil ik nu een poging ondernemen tot commentaar, met name van de vierde strofe van de hymne. In het commentaar zal ik proberen een aantal stappen te hernemen,⁵ analoog aan de middeleeuwse *magister*, maar nu geleid door ónze vragen. In de ontwikkeling van deze gedachtengang zal ik pogen mijn hypothese waar te maken.

Een nieuwe verbeelding van Gods mysterie

Het eerste wat een *magister* zoals Thomas was, doet, is vragen naar de tekst zelf. Dat gebeurt op twee manieren. Een *magister* probeert de bestaande *glossae* tussen haakjes te zetten en terug te gaan naar de tekst in zijn oorspronkelijke gestalte. En een *magister* laat de bestaande *sententiae* terzijde en zet zichzelf aan de uitleg. Ik ga ervan uit dat we beschikken over de oorspronkelijke gestalte van onze tekst. Dus zet ik me aan de vraag naar *sensus* en *sententia*.

Nu bestaat er, zo lijkt het, een merkwaardige parallel tussen de hang van de middeleeuwse *magistri* naar de tekst zelf, en de betekenis die tegenwoordig door steeds meer theologen wordt gehecht aan een semiotische analyse van de tekst.⁶ Een semiotische analyse van de tekst ziet deze als een geheel van tekens. Maar dat geheel ligt niet vast en onveranderlijk voor je. Het is integendeel opgenomen in een proces van betekenisverlening. In dat proces is een structuur herkenbaar: een triadische structuur, namelijk de relatie tussen de werkelijkheid en het teken, de relatie tussen de werkelijkheid en de interpretant, en de relatie tussen het teken en de interpretant. Het tweede aspect – de relatie tussen de werkelijkheid en de interpretant – is steeds vervat in de beide andere, maar tevens ook geconditioneerd door de materiële voorwaarden die in het teken zelf gelegen zijn.

Laten we deze eerste *distinctiones* nu eens op de tekst toepassen. Waarover handelt de hymne, in haar geheel genomen? Tot drie maal toe vermeldt de tekst hetgeen er gedaan wordt: wij vieren (tweede strofe), wij vragen (zevende strofe), wij vereren (zevende strofe).

Vieren, vragen, vereren: dat is het direct zichtbare, toegankelijke teken van de werkelijkheid waarover het in deze hymne gaat.

Over welke werkelijkheid gaat het? Om die vraag te beantwoorden dienen we de relatie tussen werkelijkheid en teken nader te ontleden. In de relatie tot de werkelijkheid kan men drie dimensies in het teken onderscheiden: de iconische, de indexicale en de symbolische dimensie. Iconisch betekent dat er in het teken zelf een 'beeldende kwaliteit' besloten ligt, waardoor het teken de werkelijkheid kan betekenen. Indexicaal betekent dat de inhoud van het teken (mede) wordt gevormd door de invloed (index) van de werkelijkheid. Symbolisch betekent dat de relatie tussen teken en werkelijkheid gestandaardiseerd, conventioneel geworden is (symbolisch wordt hier dus in een andere betekenis gebruikt dan eerder in dit artikel). In de relatie tussen teken en werkelijkheid is de iconische dimensie het belangwekkendst. Want 'door icons kunnen nieuwe ideeën geconceptualiseerd worden en door hun beeldende kracht kunnen ze door anderen worden herkend en begrepen'.⁷

In de hymne zijn deze drie dimensies van de relatie tussen teken en werkelijkheid goed herkenbaar. Wat er gevierd wordt, wordt met even zovele woorden gezegd: het avondmaal, met paaslam en gistvrij brood. Maar blijkbaar vindt er ook een doorbraak plaats op iconisch niveau. Want in de voorlaatste strofe roept de dichter uit: O wonderbaarlijke zaak! Zijnen heer eet hier de geringe en arme knecht. Dat is duidelijk een – zelfs plastische – ommekeer van zaken. Opnieuw rijst nu de vraag: welke zaken? Ik denk dat de hymne als het ware 'draait' om deze ommekeer. Ik zal proberen die toe te lichten via de structurering van de tekens in de tekst, in hun relatie tot de werkelijkheid.

Van dat vieren wordt eerst de symbolische (dus conventionele, gestandaardiseerde) betekenis gegeven. Het is het Paasmaal, volgens het wetsgebruik aan de 'vaderen' toegestaan. Het is het offer, toevertrouwd aan de priesters om het uit te delen aan de overigen. Het is een heilige plechtigheid, waarin mensen aan God, de Ene, vragen om geleid te worden naar het doel, het licht, waarin Hij woont.

Maar er zijn ook signalen in de tekst van de indexicale dimensie in de relatie werkelijkheid–teken. Het vieren wordt door de werkelijkheid die wordt gevierd, bepaald. De tekst 'herinnert' (anamnese) aan het feit dat het Christus was die dit paaslam en gistvrij brood aan zijn broeders overreikte; dat hij het was die zijn lichaam aan de discipelen gaf; dat hij het was die dit offer verordende en de voltrekking ervan

aan de priesters toevertrouwde. Dat maakt van het conventionele teken blijkbaar iets nieuws.

Die nieuwe betekenis komt tot uiting in de centrale, vierde strofe. Deze strofe geeft namelijk de iconische dimensie van de relatie van dit teken tot de werkelijkheid aan. Het vieren wordt daarin 'verbeeld' als een overreiken aan zwakken en treurigen; het wordt beschreven als een *traditio* die zich realiseert wanneer allen drinken van hetgeen aan zwakken en treurigen wordt gegeven.⁸

De dynamiek van de werkelijkheid vraagt blijkbaar om deze verbeelding. Dat blijkt uit de verzen die deze strofe omgeven. De tekenen worden erdoor beëindigd, zegt de zesde strofe. Maar de tekst laat ook merken dat dit niet slaat op het einde van het proces van betekenisverlening. De viering, met het symbool van 'brood uit de hemel', krijgt een nieuwe verbeelding: het gaat nu om 'brood voor de mensen'. En de eerste strofe zegt: de oude betekenis dient te wijken: alles zij nieuw in deze viering. En daarom smeekt de dichter in de laatste strofe tot God dat Hij de mensen zal opzoeken zoals zij Hem vereren; op deze nieuwe manier. De verhoudingen tussen heer en knecht zijn omgekeerd. Wat in het Laatste, nachtelijke Avondmaal werd gevierd, wordt nu een geleide naar het licht.⁹

De centrale betekenis van de vierde strofe in het geheel van de hymne kan aldus worden aangegeven. De traditie van avondmaal met paaslam en gistvrij brood wordt tot een (nieuwe) *traditio*, wanneer allen drinken van hetgeen door Christus aan zwakken en treurigen wordt gegeven. Dát is de verbeelding van de heilsgeschiedenis, of anders gezegd: het iconische aspect van de relatie tussen viering (teken) en werkelijkheid (werkelijkheid van de drieëne God), die in de vierde strofe naar voren komt. De vierde strofe vormt het teken om. Hier ziet men gebeuren hetgeen vanuit de semiotiek wordt geformuleerd in de volgende termen: 'het iconische van de taal blijkt uit haar continue semantische vernieuwingen: de nieuwe conceptualisering van oude en nieuwe aspecten van de werkelijkheid in representatieve beelden zorgt ervoor dat de taal voortdurend verandert'.¹⁰ Op deze manier kan een *magister* die op een wijze uit de twintigste eeuw naar de tekst zelf kijkt, trachten de *sensus* van de tekst vast te stellen. Dan blijkt opnieuw hoe de *sententia* daaruit organisch voortvloeit. Want er zijn reeds vragen gesteld over de relatie tussen teken en werkelijkheid, en daarmee ook aangaande die werkelijkheid zelf. De dynamiek van die werkelijkheid dringt ertoe dat het teken wordt omgevormd tot een nieuw 'icon'. Dat intervenueert dan 'vervolgens'

('non tempore, sed natura') ook in de concepten, proposities en redeneringen bij de interpretant van de hymne. Dat brengt ons bij het volgende punt.

Solidariteit met 'zwakken en treurigen'

Wanneer het mysterie van God 'verbeeld' wordt doordat allen drinken van hetgeen door Christus aan zwakken en treurigen wordt gegeven, rijst als vanzelf de vraag wie dan deze zwakken en treurigen zijn.¹¹ Daarmee is dan een eerste vraag aangeduid die in elke hedendaagse theologie een centrale rol dient te vervullen. Wie de vraag naar het subject niet concreet-historisch verduidelijkt, loopt immers het risico tot uitspraken omtrent dé mens te komen, waarin de spanningen (heilzame en onheilzame) en conflicten (heilzame en onheilzame) tussen concrete mensen, individuen én groepen, niet verdisconteerd worden; zodat er verzoening wordt gesuggereerd buiten die conflicten om. Een dergelijke verzoenende taal maskeert de werkelijkheid en doet de concrete mensen geen recht. Daarom noemt men die taal ideologisch.

De vraag: wie zijn de zwakken en treurigen? wordt dan ook niet adequaat beantwoord door de stelregel dat ieder wel eens zwak en treurig is. Dat zal wel zo zijn. Maar om twee redenen is dit een onbevredigend antwoord. Allereerst omdat het tussenvoegsel 'wel eens' het zwak- en treurig-zijn reduceert tot een incident. Dat mist dat het Jezus ging om mensen die tot in de wortels van hun bestaan zwak en treurig zijn. Zwakken en treurigen zijn mensen wier *bestaansconditie* door het lijden gekarakteriseerd is. Dat zijn mensen die zichzelf minachten omdat hun leven zo uitzichtloos is; dat zijn mensen die door hun kinderen worden geminacht omdat ze niets aantrekkelijks van hun leven kunnen maken; dat zijn mensen die zich grenzeloos vervelen, omdat niemand iets zinvol van hen vereist; dat zijn mensen die meenden rechten te kunnen doen gelden, en erachter komen dat ze daarop geen enkele greep hebben; dat zijn mensen die ernstig ziek geworden zijn, soms lichamelijk, soms geestelijk, soms in beide dimensies van hun leven, en tot het bittere besef gekomen zijn dat dat ziek-zijn betekent dat ze hun gezondheid hebben 'ingeleverd'.

De tweede reden waarom de boven aangegeven stelregel een onbevredigend antwoord is op de vraag: wie zijn de zwakken en treurigen, zit in het woordje 'ieder'. Om te weten wie die zwakken en treurigen zijn, dient men de concrete, *sociaal-historische structuren*

en ontwikkelingen daarin van de mensen te onderzoeken; op een wetenschappelijke of op een andere manier. Want die geschiedenis geeft aan hen als groep, en daarmee als individu een naam. Bij Chenu vindt men vaak een citaat terug dat hij ontleend heeft aan de Franse filosoof P. Ricoeur: 'de naaste in het enkelvoud is abstract; de naaste in het meervoud is concreet'. 'Meervoud' slaat op die sociaal-historische structuren en ontwikkelingen. Men doet de ander op een doorslaggevende wijze te kort, wanneer men zou menen te kunnen afzien van die structuren en ontwikkelingen (ook van psychologische, zoals: rolpatroon, persoonlijkheidsstructuur e.a.), om daarachter de mens zelf als mijn naaste te willen ontdekken. Mijn naaste is juist, *in* die rollen, structuren en velerlei andere patronen en ontwikkelingen, met mij in conflict, aan mij onderworpen, boven mij geplaatst in een hiërarchie, degene die met mij zaken doet, overlegt in georganiseerde overlegstructuren, mij beschikkingen voorhoudt van een minister, degene die op mijn stem rekt, degene die mij opvoert als een factor in zijn berekeningen, enzovoort. Die concrete ander is dus niet vanzelfsprekend mijn naaste; we kunnen nog naasten van elkaar worden, wellicht.

Deze beschrijving kan hier globaal blijven. Ze dient slechts ter adstructie van de twee dimensies die er in de begrippen 'zwakken en treurigen' vervat liggen. De categorie 'zwakken en treurigen' verwijst naar de bestaansconditie én naar de structurele positie van de mensen over wie het gaat. Daarin ligt ook besloten dat de bestaansconditie en de structurele positie van de dichter, c.q. de theoloog die over zwakken en treurigen schrijft, naar voren dient te komen. Want schrijven over hét lijden loopt gevaar in ideologie te vervallen; alleen schrijven over mensen die lijden doet aan de zwakken en treurigen recht. Daarmee dient echter ook duidelijk te worden hoe de schrijver c.q. theoloog zich tot die mensen die lijden verhoudt. Lijdt hij zelf? Lijdt hij mee? Strijdt hij mee tegen het lijden? Is hij met hen solidair? In deze vragen ligt de vraag naar de bestaansconditie van de schrijver c.q. theoloog besloten. Maar ook de structurele positie van die schrijver, theoloog, kan niet onbesproken blijven. Als theoloog is hij zelf deel van een 'meervoud', deel van een groep, van instituties, deel van ontwikkelingen daarbinnen. Hoe verhoudt zich die positie ten opzichte van de posities van de 'zwakken en treurigen'?

Er is een nadere analyse van die solidariteit nodig om reflexief te verduidelijken hoe wij naasten van elkaar kunnen worden. Ten eerste wil ik daarbij naar voren brengen dat solidariteit niet ontstaat

nadat je over de bestaansconditie en structurele positie van die zwakken en treurigen hebt nagedacht. Bewustzijn en weten zijn veeleer gelijkooorspronkelijke dimensies van de ervaring van solidariteit. De kennis omtrent bestaansconditie en structurele positie – ook de wetenschappelijke kennis – vormt een onmisbaar en doorslaggevend deel van het bewustzijn van de theoloog, die gaat beseffen een ander te zijn – dus een andere bestaansconditie en een andere structurele positie te hebben – *in relatie tot* (die van) de 'zwakken en treurigen'. Omgekeerd vormt dat bewustzijn een onmisbaar en doorslaggevend deel van die kennis.

Wat genereert dan die solidariteit, waarvan bewustzijn en weten gelijkooorspronkelijke dimensies zijn? Ik meen dat het antwoord luiden moet: niets. Die solidariteit is zelf een oorspronkelijke ervaring. Wellicht kan men vele aanleidingen beschrijven en analyseren, van sociaal-historische en psychologische aard, die tot de ontmoeting met anderen voeren. Maar de ervaring zelf heeft een oorspronkelijkheid die deze aanleiding transcendeert.

Om dat te verduidelijken kan het beste de innerlijke verbondenheid tussen de bestaansconditie en de structurele positie verhelderd worden. De ontdekking van je bestaansconditie, als een der zwakken en treurigen, impliceert een moment van zelftranscendentie, van vloek en aanklacht, van verzet en strijd. Dat ontdoet je niet van die bestaansconditie. Maar het bewustzijn van het niet-menselijke ervan is een oorspronkelijke beaming van het bestaan als het mijne. En daarom impliceert dat bewustzijn ook strijd. Want dit bestaan als het mijne ontdekken is tevens de ontdekking van anderen wier bestaansconditie niet op mijn wijze niet-menselijk is. Van binnenuit is hiermee de vraag naar de structurele positie verbonden. Want dit bestaan als het mijne ontdekken houdt tevens de ontdekking in dat ik met velen ben, en houdt de vraag in naar de oorzaken van dit bestaan dat ik met velen gemeen heb. Dit houdt tenslotte ook de ontdekking in dat ik samen met anderen dit bestaan deel. Dit besef transcendeert de wetenschap dat er nog vele anderen zijn, in een bewustzijn dat ik samen met anderen ben. Dat bewustzijn zelf vraagt overigens opnieuw om kennis van de oorzaken die tot dit bestaan geleid hebben, en om kennis van wegen om daaraan iets te veranderen. Die kennis wordt, vanuit de ontdekking dat ik dit bestaan met anderen deel, echter georiënteerd door het bewustzijn van een gezamenlijke bestemming als mens, beter: van ónze gezamenlijke bestemming als mens.

Ik heb zojuist de structuur van de solidariteit reflexief trachten te verhelderen vanuit het standpunt van 'zwakken en treurigen'. In zoverre de schrijver, theoloog, zelf niet-zwak, niet-treurig is, dus een andere bestaansconditie en een andere structurele positie heeft (en dat is in onze cultuur in overwegende mate het geval, meen ik), dient nog een ander aspect van die solidariteit te worden verhelderd. De theoloog kan voor die anderen, zwakken en treurigen, kiezen. Maar die optie kan slechts partieel een optie mét die anderen worden. Kiezen voor de zwakken dient daarom, vanuit het standpunt van de theoloog bekeken, uitgedrukt te worden in termen van aanwezigheid, dialoog en bondgenootschap. Aanwezigheid is een term die de intentionaliteit van je handelen omschrijft. Je wilt trachten te 'vatten' wat uit die werkelijkheid van zwakken en treurigen zelf omtrent de waarheid van het mens-zijn, een juiste levenskeuze en een waarachtige houding naar voren komt. Maar de wil om dat werkelijk te vatten, neemt natuurlijk niet weg dat in de ontmoeting mijn eigen interpretatiekaders terzake waarheid, juistheid en waarachtigheid een belangrijke rol spelen. Dialoog is daarom noodzakelijk. Want met dialoog wordt bedoeld een proces van herinterpretatie, waarin ik mijn interpretatiekaders ter discussie laat stellen, vanuit de wil tot interpretatiekaders te komen die zowel voor de bestaansconditie en de structurele positie van zwakken en treurigen als voor niet-zwakken en niet-treurigen gelden. Dat betekent niet dat ik dus naar meer algemene termen dien te zoeken. Die gezamenlijkheid komt alleen tot stand doordat wij (zwakken en niet-zwakken) zelf, in onze bestaanscondities en in onze structurele posities, willen veranderen. Dat is de inhoud van het begrip bondgenootschap.

De bovenstaande beschouwing zou je kunnen opvatten als een sententie bij het woord 'zwakken en treurigen' in de vierde strofe van de hymne. Ik heb geprobeerd met behulp van een aantal 'distincties' te verduidelijken wie met die woorden bedoeld zijn, en vanuit welk standpunt je die distincties maken kunt. Met behulp van deze sententie kan ik nu trachten dieper door te dringen in het verstaan van Gods mysterie, waarvan de tekst immers een nieuwe 'verbeelding' voorhoudt. Over dus naar een *quaestio disputata*, maar: terwille van het *intellectus fidei!*

'Zodra men de inhoud van de teksten (van de Schrift) intelligibel maken wil, niet alleen op het niveau van de *littera* en op dat van de *sententia*, maar op het niveau van de verhaalconstructie en van de draagwijdte van het erin besloten historisch-doctrinale perspectief, doen zich problemen voor die door de oude interpreten niet voorzien werden. Van deze bijbelse theologie ... werden de *magistri* van de twaalfde eeuw de gekwalificeerde ambachtslieden...' ¹²

Chenu, van wie dit citaat is, laat vervolgens zien dat dat vakmanschap van die *magistri* zich ontwikkelde via de vaardigheid om systematisch en vanuit een synthetisch concept 'vragen te stellen'. Dat vragen stellen gebeurde niet langer alleen om duistere passages van een tekst te verhelderen, om woordaflleidingen te achterhalen, om verband tussen meerdere teksten te zien of om elkaar bestrijdende interpretaties te verzoenen. Het gebeurde nu uit een verlangen naar intelligibiliteit, en wel: de intelligibiliteit van het mysterie van God en van het geloven dat daardoor wordt opgeroepen. Zo ontwikkelt zich uit de *lectio* van de Schrifttekst de *disputatio*, als ambachtelijk kenmerk van een theologie die zichzelf ging verstaan als *sacra doctrina*, met kwaliteiten van een *scientia*.

Doorslaggevend voor de constructie is dan de vraag die je stelt. Bij de tekst uit de vierde strofe van de hymne stel ik als vraag: is er sprake van een offer, wanneer allen drinken van hetgeen door Christus aan zwakken en treurigen wordt gegeven? Deze vraag wordt door de constructie van de tekst aangereikt. In de derde strofe gaat het immers om de betekenis van het joodse Paasmaal: dit wordt als een voorafbeelding beschouwd (*agnum typicum*). In de vijfde strofe gaat het om het offer (*sacrificium*) dat Christus heeft ingesteld. De vierde strofe staat daar tussenin. Dus dat roept vanzelf de vraag op hoe dat 'te drinken geven aan allen van hetgeen door Christus aan zwakken en treurigen wordt gegeven' bemiddelt tussen 'voorafbeelding' en 'offer'. ¹³ Gaat het in de vierde strofe ook over een offer?

Onze huidige vragen naar de categorie 'offer' worden gesteld vanuit een verband dat *magister* Thomas onbekend was: het onderzoek van de werkelijkheid vanuit de sociale wetenschappen. Een goed exemplaar daarvan, dat heel relevant is voor mijn vraag van dit moment, biedt het denken van R. Girard. In zijn visie is het offer 'geen gave aan de goden, vertegenwoordigt het niet de gemeenschap tegenover de godheid, (maar) representeert het de zondebok'. ¹⁴ Voor Girard

heeft de functie van het offer namelijk alles te maken met de wijze waarop het menselijk verlangen is gestructureerd. 'Volgens Girard begeert de mens altijd, of minstens doorgaans, via een model.'¹⁵ Het 'voorwerp' van je verlangen is begerenswaardig, omdat er een ander is die ook dit voorwerp begeert; althans je leeft met de overtuiging dat dit zo is. Vaak wordt die ander verheven geacht; hij wordt model voor mijn verlangen, en vanuit de verhevenheid van mijn model wordt ook het voorwerp van ons beider verlangen oneindig begerenswaardig. Zo wordt de ander dan tevens mijn rivaal. Hij wordt een obstakel voor de realisering van mijn verlangen, een concurrent die ik moet bestrijden. Het bestrijden van de ander wordt de vorm waarin ik mijn verlangen naar het object realiseer. Het menselijk verlangen heeft bijna altijd, aldus Girard, deze navolgings- of mimetische structuur.

Volgens Girard heeft deze structuur van het verlangen alles te maken met het geweld in onze cultuur. 'Zij die hetzelfde begeren, zien elkaar als tegenstanders, maar in deze begeerte worden ze broeder en vijand tegelijk...'¹⁶ Het geweld dat uit deze rivaliteit voortkomt, wordt dan afgeremd en gekanaliseerd door het kiezen van een zondebok. De zondebok wordt uitgedreven en sticht aldus vrede tussen de rivaliserende partijen. De zondebok symboliseert daarmee het 'reine geweld', omgeven door de regels en verboden, dat het 'onreine geweld', dat de rivaliserende partijen werkelijk dreigt te vernietigen, 'buiten de deur' houdt. Daarom worden, zo meent Girard, als zondebokken steeds slachtoffers gekozen die weliswaar tot de gemeenschap behoren, maar er toch buiten staan: vreemdelingen, krijgsgevangenen, dieren. Hun offer is nodig om de vrede te bewaren; de vrede, zoals deze beleefd wordt vanuit de mimetische begeerte.

Is er sprake van offer, wanneer allen drinken van hetgeen door Christus aan zwakken en treurigen wordt gegeven? De vraag kan men in drie deelvragen laten uiteenvallen: is hetgeen Christus geeft aan zwakken en treurigen, een offer te noemen? Is de solidariteit met zwakken en treurigen met de categorie 'offer' te interpreteren? Is de relatie tussen Christus' gave en die solidariteit met de categorie 'offer' te interpreteren? Ik zal deze drie vragen alle kort trachten te beantwoorden. Daarbij zal ik ook trachten opnieuw vruchtbaar te maken hetgeen *magister* Thomas over het lijden van Christus heeft gezegd,¹⁷ met name wat hij aan Schriftinterpretatie naar voren brengt.

Is hetgeen Christus aan de zwakken en treurigen geeft, een offer te noemen? Wat heeft Christus gegeven? 'De spijs van zijn lichaam, de

kelk van zijn bloed', antwoordt de dichter van de hymne. En Thomas verwijst¹⁸ naar de tekst van de Efesenbrief (Ef. 5,2) waarin sprake is van Christus die zichzelf heeft overgeleverd voor ons, als slachtoffer. De terminologie van Ef. 5,2 verwijst duidelijk naar de offerritus van de tempel. Maar toch ligt daar niet het hoofddaccent van de tekst van de Efesenbrief, noch van de uiteenzetting van Thomas. Het is in deze brief een metafoor die 'een leven van liefde naar het voorbeeld van Christus' (vers 2) moet aanduiden. En ook bij Thomas gaat het om die liefde, nu niet in het kader van een parenese, maar als criterium voor de herinterpretatie van het begrip *sacrificium*. Christus' lijden, zegt Thomas, is een offer van de menselijke verzoening (*humanae reconciliationis sacrificium*).¹⁹ Thomas introduceert hier eigenlijk een nieuw offer-begrip. Verzoenend is Christus door zijn trouw (gehoorzaamheid, zegt Thomas) en door zijn liefde. Christus heeft het beeld weggenomen van een wrede God die onschuldig lijden wil.²⁰ In termen van Girard is dat de God die een zondebok wil, omdat ik die God beleef als een concurrent. Trouw en liefde zijn de woorden waarmee Thomas aangeeft hoe Christus zijn leven heeft beaamd, ook toen het aan vervolging werd blootgesteld.

Is de solidariteit met zwakken en treurigen met de categorie 'offer' te interpreteren? Thomas redeneert als volgt (natuurlijk niet als direct antwoord op deze vraag!). Door de verzoening heeft Christus 'de voorschriften van de oude wet vervuld'. Die voorschriften zijn te onderscheiden in drie codes: een code van de moraal, een code van de cultus, een code van het recht. Vanuit de verzoening (liefde en trouw) krijgen die drie codes een ander criterium, dat dat van het voorschrift vervangt. Aanwezigheid, dialoog en bondgenootschap kunnen immers aangegaan worden vanuit het mimetische verlangen. Dan worden het gemakkelijk nieuwe plichten, die men van zichzelf eist én van anderen! De moraal blijft dan dwingen, de cultus blijft dan moraliseren, en de rechtsordening blijft dan slachtoffers voortbrengen. Trouw en liefde zijn woorden waarmee Thomas als het ware het criterium aangeeft om op deze terreinen te onderscheiden tussen 'oud' en 'nieuw'.

Is de relatie tussen Christus' gave en die solidariteit met de categorie 'offer' te interpreteren? Het voorwerp van Christus' trouw en liefde is God, in de tekst van Thomas. En opmerkelijk is dat hij in deze *articuli* voortdurend spreekt over God als Vader. Dat is een categorie die het Godsbeeld afbreekt waarin God zondebokken wil. Vanuit het begrip 'vader' kan Thomas ook de gehoorzaamheid (trouw) en liefde

denken als gelijksoortelijke aspecten van Christus' lijden. Lijden komt dan namelijk niet voort uit willekeur, maar uit liefde voor een ander en voor God als een Ander, die je nabij zijn. Die liefde doet je je eigen levensweg beamen, ook wanneer die aan lijden wordt blootgesteld (Thomas spreekt telkens van het feit dat Christus het lijden zelf wilde). Zo bezien plaatst Thomas Christus' lijden in een groter geheel, dat hij peilt als Gods heilsorde, heilsgeschiedenis (*praeordinando ipsum = Christum*),²¹ en dat als zin heeft de 'bevrijding van het menselijk geslacht' (*pro humani generis liberatione*). En in het licht van de vraag van Girard is het interessant op het einde van artikel 3 te lezen dat er volgens Thomas een onderscheid bestaat tussen 'zichzelf overgeven' (*tradere*) uit: liefde, begeerte, afgunst, vrees. God is te loven, zegt hij, om Christus, omdat deze zich uit liefde overgaf.

Tot slot

In de inleiding schreef ik dat de discursieve lijn, waarlangs de exegetische de Scholastiek voortbrengt, in deze hymne in een liturgisch kader wordt hernomen. Dit schept nieuwe mogelijkheden tot synthese. Het gaat in deze hymne immers om een tekst die bij het aanbreken van de nieuwe dag vooruitgrijpt op de viering van de eucharistie. In herinnering aan de heilsgeschiedenis wordt God geloofd om het licht dat Hij bewoont en dat het doel van alle mensen is. Dat licht is als het licht van de nieuwe dag. Want het vernieuwt de mens, die in de geschiedenis van mensen de ommekeer ervaren heeft van de menselijke verzoening, waarin mijn broeder niet langer mijn rivaal maar mijn naaste wordt; waarin wij, in de ontdekking van een nieuwe bestemming, navolgers van Christus worden en belijden dat in dit licht, dat God zelf onthult, alles de gestalte van Christus kan gaan belichamen.

Noten

1. Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^{me} siècle* (Paris 1966), p. 323-350 (geciteerd als: *Théologie XII*).
2. *De omnipotentia Dei*, 27 (PL 170,477, geciteerd bij Chenu, *Théologie XII*, p. 324).
3. Vgl. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin* (Paris 1974), p. 199-225; hier: p. 216.
4. Chenu, *Introduction*, p. 296.

5. Chenu beschrijft deze stappen in *Théologie XII*, p.329-337.
6. Vgl. E. van Wolde, 'Semiotiek en haar betekenis voor de theologie', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 24(1984), p.138-167. In het volgende probeer ik een aantal uitgangspunten uit dit artikel te gebruiken.
7. Van Wolde, 'Semiotiek', p.150.
8. De tekst van de hymne kent een duidelijke a-b-c-d-c'-b'-a' structuur. De lofprijs en de verering van strofe 1 en 7 corresponderen met elkaar; het paaslam en gistvrij brood en het brood van de engelen / brood van de mensen uit strofe 2 en 6 corresponderen met elkaar; het voorafbeeldende paaslam en het offer dat Christus heeft ingesteld in strofe 3 en 5 corresponderen met elkaar. Strofe 4 is het centrale vers, ook wanneer men binnen de tekst blijft en niet de vraag naar de relatie tussen teken en werkelijkheid stelt.
9. Er ligt een duidelijke parallelie tussen de discipelen (strofe 3) en de priesters (strofe 5). Dat is niet verwonderlijk, wanneer men zich realiseert dat de hymne deel uitmaakt van een officie dat uit pauselijk-curiale kringen komt. In dit commentaar snijd ik echter geen ecclesiologische kwesties aan. Ze zouden overigens, meen ik, gesteld kunnen worden vanuit het inhoudelijk perspectief dat ik in dit commentaar ontwikkel.
10. Van Wolde, 'Semiotiek', p.150.
11. De Nederlandse vertaling van F. van der Meer vertaalt 'fragilibus' en 'tristibus' met: *die zwakken* en *die treurigen*. Daarmee slaan deze woorden terug op 'discipelen'. Ik zie niet direct waarom dat aanwijzend voornaamwoord bij de vertaling zou horen.
12. Chenu, *Théologie XII*, p.334-335.
13. De 'voorafbeelding' is een centrale categorie in de opvatting die in de twaalfde- en dertiende-eeuwse theologie bestond omtrent de relatie tussen Oude Testament en Nieuwe Testament (vgl. Chenu, *Théologie XII*, p.210-220). Ook in dit opzicht is deze hymne een voorbeeld van die middeleeuwse, bijbelse theologie. Thomas behandelt de categorie *sacrificium* ook steeds in het kader van de relatie tussen *lex vetus* en *lex nova*. Vgl. L. Bakker, 'Het Oude Testament in de systematische theologie', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 24(1984), p.97-114. Hier wordt op het substitutie- en subsumptiemodel van Thomas terecht kritiek uitgeoefend. In de *articuli* die ik hierna bespreek, is dat denkmodel ook duidelijk herkenbaar. Ik heb het hier bewust buiten beschouwing gelaten.
14. Vgl. A. Lascaris, 'De medemens als object en obstakel', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 24(1984), p.115-137, hier: p.122.
15. Lascaris, 'Medemens', p.119.
16. Lascaris, 'Medemens', p.120.
17. Vgl. *S.Theol.*, III,q.47, a.2 en 3.
18. a.2, corpus.
19. a.3, conclusio.
20. a.3, ad 1.
21. a.3, conclusio.