

‘Spontane’ en ‘niet-spontane’ ontwikkeling in de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie

Thomas Pott

1. Inleiding¹

De Byzantijnse ritus is veruit het meest verbreide oosters liturgisch systeem, dat vandaag wordt gebruikt door alle Kerken die afstammen van de orthodoxe patriarchaten van Constantinopel, Antiochië, Alexandrië en Jeruzalem. Vooral de dochterkerken van Constantinopel, die we aantreffen in Rusland en Oost-Europa, maar ook in de ‘diaspora’ van West-Europa, de Verenigde Staten, Canada, enzovoorts vervullen een belangrijke rol in het behouden en bewaren van de Byzantijnse liturgie. Aan wie de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie van iets dichterbij bestudeert, dringt zich echter vrij snel een vraag op: is de Byzantijnse liturgie wel zo Byzantijns? Want heel wat elementen die de dagelijks gevierde Byzantijnse ritus uitmaken, hebben hun oorsprong niet in Byzantium, in Constantinopel, maar in Palestina. Men moet zelfs vaststellen dat de eigenlijke structuur, niet zozeer van de ‘Goddelijke Liturgie’ – de eucharistie volgens de Byzantijnse ritus – maar van het urengebed bijna volledig Palestijns is van oorsprong, en helemaal niet Byzantijns. Toch is de benaming ‘Byzantijnse liturgie’ van toepassing op de liturgische familie die wij gaan bestuderen, want alle oorspronkelijk niet-Byzantijnse liturgische elementen zijn op ‘Byzantijnse bodem’ binnen de Byzantijnse liturgie geadopteerd en met haar verweven; de Palestijnse liturgische elementen hebben een synthese gevormd met de Byzantijnse liturgische traditie, die zich verder heeft ontwikkeld als ‘Byzantijnse liturgie’.

Om te begrijpen hoe deze synthese is ontstaan, is het goed voor ogen te houden dat de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie in feite een monnikengeschiedenis is: zij valt grotendeels samen met de geschiedenis van het Byzantijns monnikendom, dat zijn wortels voornamelijk heeft in Palestina en in Constantinopel.

In dit artikel zullen wij proberen de ontwikkeling van de Byzantijnse liturgie kort samen te vatten (2. Het verhaal van twee steden en van twee woestijnen), waarbij wij ons eerst zullen concentreren op deze twee geografische plaatsen (A. De stad wordt een woestijn: 1. Jeruzalem; 2. Constantinopel), en vervolgens op het monnikendom zelf (B. De woestijn wordt een stad). In een volgend gedeelte (3) zullen wij een aantal elementen van deze ontwikkeling van naderbij bestuderen en daarbij ingaan op de betekenis, op de *menselijke* betekenis van het type veranderingen dat de Byzantijnse liturgie heeft gekend (A). Dit kan een basis

¹ Dit artikel is de bewerking van twee voordrachten, gehouden op 18 mei 2000, tijdens een studiedag over Byzantijnse liturgie bij het A.O.K. in Den Bosch.

bieden om na te denken over mens en liturgie, over het 'liturgisch bewustzijn' van de mens (of de monnik) die de Byzantijnse liturgie heeft doen evolueren tot wat zij is (B). Het begrip 'liturgische hervorming' zal hier centraal staan. Wij zullen besluiten met enkele overwegingen over ons hedendaags liturgisch bewustzijn en over datgene wat de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie ons kan leren met betrekking tot liturgische hervorming (4).

2. De ontwikkeling van de Byzantijnse liturgie: het verhaal van twee steden en van twee woestijnen...²

Inleiding: vóór het ontstaan van de Byzantijnse synthese

1. *Stad en woestijn, kathedrale liturgie en monnikendom*

Laten wij beginnen in het begin van de vierde eeuw, kort na het Edict van Milaan, in de periode dat Byzantium 'Constantinopel' werd en hoofdstad van het Romeinse Rijk, en rond de tijd dat Helena, de moeder van Constantijn, in Jeruzalem het Kruis van Christus heeft ontdekt, en dat Constantijn in Jeruzalem de Kerk van de Heilige Verrijzenis, de Anastasis liet bouwen (de Heilig Grafkerk). Deze tijd is getekend door het einde van de christenvervolgingen binnen het Romeinse Rijk en door het feit dat de Kerk nu officieel is geworden, een Staatskerk, met alle privileges en verplichtingen aan de wereldlijke macht die daarbij horen. In dezelfde periode, in zekere zin als reactie op het al te zeer geïnstalleerd zijn van de Kerk in de wereld en op het verlies van een meer geleefde eschatologische dimensie van het christen-zijn, ontstaat en groeit het christelijk monnikendom, hoewel de wortels hiervan al vóór de Kerkvrede werden gelegd. Dit heeft vanaf het begin twee basisvormen: het stadsmonnikendom, zoals dat van Basilius de Grote, en het woestijnmonnikendom, vooral in Egypte en Palestina, zoals dat van Antonius de Grote en Pachomius. Voor ons verhaal zal deze laatste vorm, het woestijnmonnikendom, de belangrijkste zijn. Bij het stadsmonnikendom wordt er in zekere zin nog niet echt gebroken met de 'wereld', dat wil zeggen met het geïnstalleerd zijn van de Kerk in de wereld; het ideaal ligt hier meer in het gemeenschap-zijn zoals de eerste christenen in de Handelingen van de Apostelen dat waren. Het woestijnmonnikendom, daarentegen, vertegenwoordigt veel meer een breuk met de wereld, een vlucht in de woestijn, een 'wit martelaarschap', in het verlangen het 'rode martelaarschap' uit de tijd van de vervolgingen, met haar zo sterke eschatologische dimensie, op vrijwillige basis door te zetten.

² Over dit beeld, zie R. TAFT: *A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History*, in J. ALEXANDER (ed.): *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley* (Washington, D.C. 1990 = NPM Studies in Church Music and Liturgy) 21-41.

2. *Het ontstaan van een eigen liturgisch karakter van Constantinopel en van Jeruzalem*³

In deze tijd beginnen zich in belangrijke steden van het Keizerrijk, zoals Rome, Antiochië, Jeruzalem en Constantinopel, liturgische vormen te ontwikkelen die plaatsgebonden zijn. Dat wil zeggen, deze liturgische vormen hebben direct betrekking op de geografische, culturele en historische situatie van de stad. Wij zijn hier aanwezig bij het ontstaan van 'liturgische families'. Een belangrijk element van deze plaatsgebonden liturgische ontwikkeling zijn de rituele processies⁴, die een vaste plaats krijgen in de liturgieën van vooral Rome, Jeruzalem en Constantinopel: men gaat in processie van de ene kerk naar de andere, van de ene belangrijke plaats naar de andere. Vooral in Jeruzalem heeft dit iets bijna vanzelfsprekends. Sinds de ontdekking van het Heilig Graf, van het Heilig Kruis, en andere heilige plaatsen, en sinds Jeruzalem een echt christelijke stad is geworden, is het vanzelfsprekend dat bijvoorbeeld de liturgie van Goede Vrijdag en Pasen in Jeruzalem dankbaar van deze elementen gebruik maakt: door middel van processies, op een haast tastbare wijze, kan men het lijden en de verrijzenis van de Heer vieren. Maar terwijl de liturgie van Goede Vrijdag in Jeruzalem een lange processie voorziet, en eveneens de verering van het Kruis van Christus, behoudt de liturgie van Goede Vrijdag in Constantinopel een veel soberder karakter. Waarom? Omdat men in Constantinopel noch de heilige plaatsen van Jeruzalem had, noch de behoefte voelde die te imiteren (wat later anders zal worden). In Constantinopel was er op Goede Vrijdag geen verering van het Heilig Kruis. Waarom niet? Omdat de relikwieën van het Heilig Kruis *in dit stadium van liturgische ontwikkeling* zich in Jeruzalem bevonden, en niet in Constantinopel. Terwijl de liturgie van Goede Vrijdag in Jeruzalem dus een beeldend karakter had, had zij in Constantinopel eerder een symbolisch karakter. Het belangrijke van deze gegevens is dat de liturgische ontwikkeling in deze periode geografisch, cultureel en historisch bepaald werd.

Jeruzalem en Constantinopel zijn de twee steden die samen het verhaal vertellen van de vroegste periode van de Byzantijnse liturgie. Het politieke belang van Constantinopel en het geestelijk belang van Jeruzalem⁵ maakten dat er tussen beide steden van het Keizerrijk veel uitwisseling was, alleen al door de talloze pelgrims die zich vanuit heel het Keizerrijk en daarbuiten naar Jeruzalem begaven. De liturgieën van beide steden beïnvloedden elkaar ook in hoge mate,

³ Voor een uitgebreidere uiteenzetting zie Th. POTT: *La réforme liturgique byzantine. L'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (Rome 2000 = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 104) 232-142.

⁴ Vgl. J. BALDOVIN: *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Rome 1987 = Orientalia Christiana Analecta 228) 181-204, 209-226.

⁵ Vgl. A. BAUMSTARK: *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, (overdruk uit) *Oriens Christianus* 3^e Serie 2 (1927) 3.

zonder dat zij daarbij echter hun heel eigen karakter verloren.⁶ Beide steden kenden een goed ontwikkelde kathedrale liturgie, in Jeruzalem gecentreerd rond de Kerk van de Anastasis, in Constantinopel rond de Hagia Sofia. In beide steden, vooral echter in Jeruzalem, vervulden ook monniken een niet onbelangrijke rol in het dagelijks liturgisch leven. Zij hadden echter zeker niet de leiding, maar zorgden voor een soort regelmaat, op tijden die voor de kathedrale geestelijkheid minder voor de hand lagen.⁷

A. De Stad wordt een woestijn...

1. Jeruzalem

a. Plunderingen door de Perzen (614) en veroveringen door de Arabieren (638)

Deze situatie werd echter drastisch gewijzigd in de zevende eeuw. In 614 werd Jeruzalem namelijk volkomen verwoest door de Perzen, terwijl het monnikendom van Palestina een zware slag kreeg toegediend. Nog geen kwart eeuw later, in 638, werd Jeruzalem veroverd door de Arabieren, en was zij definitief verloren voor het Romeinse Rijk: Jeruzalem was in principe geen christelijke stad meer. Met Jesaja 64, 10 zou men kunnen zeggen: “*Sion deserta facta est, Jerusalem desolata est*” – “Sion is een woestijn geworden, Jeruzalem is verlaten”...

Wat waren de gevolgen hiervan voor de liturgie van de Heilige Stad, die zich tenslotte niet beperkte tot de kathedraal, maar die zich uitleefde in processies langs alle heilige plaatsen van Jeruzalem? Het lijkt erop dat de liturgische traditie van Jeruzalem, zoals die zich in de jaren voordien had ontwikkeld, gewoon bleef bestaan, zij het een stuk minder uitgebreid, en meer geconcentreerd rond de kathedraal. Tegelijkertijd zijn ook de pelgrimstochten naar Jeruzalem, die voordien zo populair waren, sterk afgenomen. De moraal van de geestelijkheid van de kathedraal was lang zo sterk niet meer als vroeger⁸ en de patriarchale zetel van Jeruzalem was vaak vacant, zoals in andere patriarchaten onder islamitisch bestuur.

⁶ Vgl. R. TAFT: In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church, in *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988* (Rome 1990 = Studia Anselmiana 102 = Studia Liturgica 14) 72.

⁷ Vgl. de ‘monazontes’, beschreven door de moniale Egeria: ÉGÉRIE: *Journal de voyage (Itinéraire)* 36-37, éd. P. MARAVAL (Paris 1982 = Sources chrétiennes 296) bijv. 24, 1 (234); 24, 12 (244); 25, 7 (250).

⁸ Vgl. G. GARITTE (ed.): *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, VI 6-11 (Louvain 1960 = Corpus scriptorum Christianorum orientalium 202-203 = Scriptorum iberici 11-12) 17-18; in D. CHITTY: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966) 156.

b. Groeiende monastieke invloed in Jeruzalem

Het vacuüm dat zo ontstaan was in het bestuur van de Kerk van Jeruzalem, evenals in haar dagelijks leven en haar liturgisch leven, werd echter weldra opgevuld. Wie kon op dit moment de zaken in handen nemen? De oplossing kwam uit de woestijn, de woestijn van Judea: de monniken. Na de uitmoordingen door de Perzen in 614 en de plunderingen van de kloosters, was het Palestijns monnikendom herrezen met volledig vernieuwde krachten. Eén van de belangrijkste kloosters, dat een enorme uitstraling zou gaan kennen, was het klooster van de Heilige Sabas, op een paar kilometer ten zuidoosten van Bethlehem.

De liturgische teksten⁹ van de volgende eeuwen laten duidelijk de monastieke invloed zien op de liturgie van Jeruzalem. Een heel belangrijk element is hier een serie nieuwe composities, van monastieke oorsprong, mediterend op thema's die vooral bij de monniken 'in de mode' waren, en die de liturgische traditie van Jeruzalem gaan verrijken, uitbreiden, en zelfs op een ander spoor brengen. In deze periode, om precies te zijn in de achtste eeuw, ontstaat bijvoorbeeld de basis van wat de *Oktoichos*¹⁰ zal worden, toegeschreven aan Johannes van Damascus, monnik van Sint-Sabas. Een paar eeuwen later – volgens het getuigenis van de Russische monnik Daniel, die Jeruzalem bezocht tussen 1106 en 1108, in de periode van het Latijnse Koninkrijk van Jeruzalem – is de overste van het klooster van Sint-Sabas de belangrijkste Griekse persoonlijkheid tijdens de viering van het paasfeest in de kerk van de Anastasis.¹¹ De monniken van Sint-Sabas hebben op dat moment trouwens de gehele verantwoordelijkheid voor de Griekse vieringen. Het feit dat de Latijnen de belangrijkste plaatsen van de kathedraal in beslag namen voor hun vieringen, terwijl de Grieken zich tevreden moesten stellen met een afgescheiden ruimte, had zonder twijfel ook tot gevolg dat de Griekse ceremonie zeer sterk vereenvoudigd moest worden in vergelijking met vroeger. Hun monastieke *typicon*, de orde van dienst zoals die in de kloosters gebruikelijk was, gekenmerkt door een grote simpelheid van ceremonie, leende zich daar natuurlijk uitstekend voor.¹²

⁹ Vgl. vooral het 'Georgisch Lectionarium' (= M. TARCHNISVILI (ed.): *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)* (Leuven 1959-1960 = Corpus scriptorum Christianorum orientaliū 188, 189, 204, 205 = *Scriptores iberici* 9, 10, 13, 14) en de 'Typicon van de Anastasis' (= Codex Jérusalem Sainte-Croix 43: Papadopoulos-Kerameus, *Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας* ('Αναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας II) (Sint-Petersburg 1894) 1-254).

¹⁰ Het boek 'van de acht tonen' dat de teksten levert voor een belangrijk deel van het dagelijks officie.

¹¹ Vgl. M. VENEVITINOV: *Житѣе и хоженѣе Данила русьскѣя земли игумена*, *Православный Палестынский Сборник* I 3 (1882) 1-96; III 3 (1885) 97-149.

¹² Zie over deze periode G. BERTONIERE: *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (Rome 1972 = *Orientalia Christiana Analecta* 193) 230.

2. Constantinopel

Eigenlijk is het pas na 1204, de verovering van Constantinopel tijdens de vierde Kruistocht, dat de politieke gebeurtenissen in Constantinopel beginnen te lijken op diegene die de Kerk van Jeruzalem in de zevende eeuw in zekere zin tot woestijn hadden omgevormd, en waardoor de monniken een telkens belangrijker rol gingen vervullen binnen het kerkelijk leven. Tijdens de Latijnse bezetting van Constantinopel, van 1204 tot 1261, was de Hagia Sofia overgeleverd aan de Latijnse liturgie. Het oude kathedrale officie, de ἁσματικὴ ἀκολουθία, heeft zich na de Latijnse bezetting¹³ niet meer kunnen herstellen in Constantinopel en was definitief vervangen door een monastiek officie, en wel het officie van het klooster van Sint-Sabas.

a. De crisis van het Iconoclasmie en de monniken

Om te ontdekken hoe het officie van Sint-Sabas zijn intrede heeft gedaan in Constantinopel, moeten we een paar eeuwen teruggaan, op het moment dat de invloed van de monniken in Constantinopel zich echt begint te doen voelen. Dit brengt ons in de negende eeuw, in de laatste periode van het Iconoclasmie en direct erna. Het Iconoclasmie kan worden beschouwd, in haar edelste vorm, als een conservatieve reactie binnen de Kerk tegen een liturgische gevoeligheid voor realisme, die langzaam de plaats begint in te nemen van een oudere gevoeligheid voor liturgisch symbolisme.¹⁴ Een voorbeeld van die groeiende gevoeligheid voor liturgisch realisme is het gebruik zelf van iconen in de liturgie, de idee dat het gevierde mysterie in zekere zin tastbaar wordt dankzij de icoon, op een haast sacramentele wijze. De monniken hebben zich in de strijd van het Iconoclasmie als verdedigers opgesteld van de iconen, zich verzettend tegen de officiële stellingname van de Keizer en, over het algemeen, van de kathedrale geestelijkheid die onder zijn macht stond. Tezamen met het Iconoclasmie ontstond zo een vervolging van de monniken, die uit Constantinopel verbannen werden en hun toevlucht zochten in veiliger oorden.

¹³ Zie hierover de getuigenis van SIMEON VAN THESSALONIKI: *De sacra precatio* 301 (Patrologia Graeca 155, 553-556).

¹⁴ Vgl. R. TAFT: *Le rite byzantin. Bref historique* (Paris 1996 = Liturgie 8) 58-59, en IDEM: The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm, in *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981) 58-59. Over deze periode zie ook E. KITZINGER: The Cult of Images Before Iconoclasm, in *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83-150, hier 133-134. Voor een uiteenzetting over de iconoclastische doctrine m.b.t. de liturgie, vgl. S. GERO: The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources, in *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975) 4-22.

b. De berg Olympus als broedplaats voor een hervormd monachisme

Eén van deze plaatsen was de berg Olympus,¹⁵ in Bithynië (in het Noordwesten van het huidige Turkije), dat in de zevende en achtste eeuw een soort voorloper was van wat vanaf de tiende eeuw de Berg Athos zou worden: een plaats die bij uitstek uitverkoren leek te zijn voor monastiek leven, talloze monniken aantrok en de stichting zag van een groot aantal kloosters.

Er woonden hier niet alleen monniken uit Bithynië zelf of monniken die Constantinopel waren ontvlucht vanwege het Iconoclasme. Nee, een karakteristiek van deze monniksberg was dat zij monniken aantrok, niet alleen van overal binnen het Keizerrijk, maar ook van erbuiten, bijvoorbeeld uit gebieden die voorheen tot het Keizerrijk behoorden, maar die nu door de Arabieren waren veroverd, zoals Noord-Afrika, Syrië en Palestina. Er was een belangrijke groep monniken afkomstig uit de woestijn van Judea, onder andere uit het klooster van Sint-Sabas, dat, zoals wij reeds hebben gezien, was geplunderd door de Perzen, en daarna regelmatig werd belaagd door de Arabieren.

Wat was de liturgische traditie van de monniken van de berg Olympus?¹⁶ Het kan zijn dat er verschillende liturgische tradities aanwezig waren, naargelang de herkomst van de monniken. Zeker is dat de traditie van het klooster van Sint-Sabas, het monastiek urregebed zoals dat in gebruik was in de woestijn van Judea, ruim vertegenwoordigd was. Van dit monastiek officie van Sint-Sabas bestaan er een paar zeer oude getuigen vanaf de zesde eeuw,¹⁷ die in hun grote lijnen het huidige Byzantijnse officie weergeven zoals dat in het *Horologion* staat. Het staat niet vast dat dit Palestijns officie ook op de Olympusberg werkelijk werd gebruikt. Wat wel zeker is, is dat het monastiek van oorsprong is, dat het uit Palestina komt, en dat het in het begin van de negende eeuw plotseling wordt ingevoerd in kloosters van de hoofdstad Constantinopel, namelijk op het moment dat het Iconoclasme langzaam ten einde gaat en dat groepen monniken van de Olympusberg zich in de stad gaan installeren ofwel weer naar de stad terugkeren. Deze ontwikkeling valt grotendeels samen met de geschiedenis van het Stoedios-klooster in Constantinopel.

c. Het sabaiïsch officie doet zijn intrede in Constantinopel – de Stoedieten

Toen de monniken, na het tweede Concilie van Nicea (787) en het einde van de eerste periode van het Iconoclasme, weer toestemming kregen om zich in Con-

¹⁵ B. MENTHON: *Une terre de légendes. L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites* (Parijs 1935).

¹⁶ Vgl. POTT: *La réforme* 110-111.

¹⁷ Vgl. het verhaal 'Nicon van de Zwarte Berg' over het bezoek van de monniken Johannes en Sofronius aan de anachoreet Nilus van de Sinaï (kritische uitgave in A. LONGO: Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio* attraverso le *Hermêneiai* di Nicone, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 12-13 (1965-1966) 223-267) en J. MATEOS: Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^e siècle), in *Mélanges Eugène Tisserant. III: Orient chrétien* (Vaticaanstad 1964 = *Studi e testi* 233) 47-76.

stantinopel te vestigen, besloot de *higoemenos* van het klooster Sakkoedion op de Olympusberg, Theodorus, met een groep van zijn monniken het oude hoofdstedelijke klooster van Stoedios te gaan herbevolken. Theodorus, die vanaf dan Theodorus Stoedites genoemd zal worden, had zojuist het monastiek leven van zijn klooster Sakkoedion hervormd, en het was hem gelukt andere kloosters mee te krijgen in zijn hervormingsbeweging. Een basisprincipe van deze hervorming was het monastiek leven meer te centreren rond het gemeenschapsleven:¹⁸ gezamenlijk de geestelijke weg afleggen door met medebroeders de voornaamste dingen van het leven te delen, zoals het werk, de maaltijden, het gebed en dan vooral het liturgisch gebed. Het eenvoudige, sobere officie van Sint-Sabas, dat waarschijnlijk al ingeburgerd was op de Olympusberg maar zonder een al te groot gemeenschappelijk accent, leende zich uitstekend voor dit doel. Dit was dan ook het officie dat Theodoor Stoediet meenam, toen hij zich vestigde in de hoofdstad, in het klooster van Stoedios. De monastieke hervorming van Theodoor breidde zich gestaag uit over de andere kloosters van de hoofdstad, en het officie van Sint-Sabas hoorde daar automatisch bij. Twee eeuwen later, in het begin van de elfde eeuw, volgden bijna alle Byzantijnse kloosters de regel van Theodoor Stoediet, het *Typicon* van het Stoediosklooster, met het bijbehorende officie en de liturgische regels. Het *Typicon* van de heilige Athanasius de Athoniet, stichter van het Grottenklooster op de berg Athos, was grotendeels gebaseerd op de regel en gebruiken van het Stoediosklooster.¹⁹

d. Osmose tussen het kathedrale officie van Constantinopel en het monnikenofficie van Stoedios

Maar zoals gezegd, het contact met Constantinopel en de nabijheid van de prestigieuze kathedrale liturgie van de Hagia Sofia lieten het sobere monnikenofficie van Palestina niet onberoerd. Enkele belangrijke ceremoniële en euchologische elementen en zelfs iets van de ‘geest’ van het kathedrale officie werd door de Stoedietenmonniken in hun dagelijks urengebed overgenomen. Zo werden de psalmen bijvoorbeeld gezongen, afgewisseld door antifonen, en niet alleen gereciteerd. Voor Theodoor, zoals blijkt uit de catechesen waarmee hij zijn monniken onderrichtte, was dit een belangrijk pedagogisch middel om alle monniken actief aan het officie te doen deelnemen. Enkele gebeden en litanieën uit het kathedrale officie werden ook overgenomen, weliswaar heel geleidelijk en niet op een zeer doordachte wijze. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de plaats die de priesterlijke gebeden van de kathedrale metten en vespers hebben gekregen in het monastiek officie: terwijl in de Hagia Sofia deze gebeden telkens vergezeld wer-

¹⁸ Vgl. POTT: *La réforme* 113-122. Over de liturgische traditie van Theodoor Stoediet zie ook J. LEROY: *Le cursus canonique chez saint Théodore Studite*, in *Ephebnerides Liturgica* 68 (1954) 5-19; IDEM: *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale* (Rome 1958 = *Orientalia Christiana Analecta* 153) 182-214; IDEM: *La vie quotidienne du moine studite*, in *Irénikon* 27 (1954) 21-50.

¹⁹ Vgl. R. TAFT: *Mount Athos. A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, in *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988) 179-193.

den door een antifoon en een psalm, werden zij door de monniken – of althans door de priestermonnik die het officie voorging – in stilte gezegd, het één na het ander, op een moment dat hij tijd had, bijvoorbeeld tijdens psalm 103 van de vespers of tijdens de hexapsalm van de metten.²⁰

Terwijl het officie van Sint-Sabas, dat vanaf nu het ‘officie van Stoedios’ genoemd moet worden, de invloed onderging van de kathedrale liturgie, beïnvloedde zij op haar beurt ook de kathedraal, en zelfs met veel grotere kracht. Met het Iconoclasmie had de kathedraal net een diepgaande crisis gekend, waarin de kathedrale geestelijkheid het in zekere zin had moeten afleggen van het monnikendom. Het zich opnieuw installeren van de monniken in de hoofdstad betekende voor de monniken een triomf, voor de kathedraal ergens een nederlaag. Een teken aan de wand is natuurlijk dat de patriarchale zetel van Constantinopel steeds vaker door monniken bezet werd.²¹ Niet dat de monniken van Stoedios en van de andere kloosters bewust probeerden hun eigen liturgische gebruiken aan de kathedraal op te leggen – in dat geval zouden ze er zelf geen hebben overgenomen! – maar ergens was het tij aan het keren voor de kathedraal. Om dezelfde beelden toe te passen die wij gebruikt hebben in verband met Jeruzalem, zou men kunnen zeggen dat de woestijn, als symbool van het monnikendom, begonnen was zich naar de stad uit te breiden...

Toch was de rol van de kathedraal nog niet uitgespeeld: de kathedrale liturgie van Constantinopel bleef op haar plaats, hoewel die plaats steeds kleiner werd, totdat zij daarvan verdrongen werd door, zoals Symeon van Thessaloniki († 1459) zegt, ‘de barbaren’: de kruisvaarders van de Vierde Kruistocht.²² Vanaf dan mag de Kerk van Constantinopel als een monastieke Kerk worden beschouwd. De stad heeft zich aan de woestijn moeten overgeven.

B. De woestijn wordt een stad

“De woestijn wordt een stad” is een uitdrukking van Cyrillus van Scytopolis (zesde eeuw), biograaf van onder anderen de heilige Sabas, die zich op deze wijze vol bewondering uitliet over de enorme groei van het monnikendom, dat als het ware de woestijn tot een druk bevolkte stad maakte. In zekere zin is de woestijn het omgekeerde van de stad, de stad het omgekeerde van de woestijn. De stad, de *polis*, is de plaats van de beschaving, van de cultuur, van het georganiseerde leven, van de bescherming tegen aanvallen van daarbuiten, vanuit de woestijn. De woestijn daarentegen is een plaats van ruige natuur, van wilde dieren en ‘wilde mensen’, van gevaar, van onvoorspelbaarheid. De woestijn was juist de plaats waar de monniken zich terugtrokken om God te zoeken, daar waar de mens Hem nog niet al te veel gesystematiseerd had in kerkelijke regels

²⁰ Het gaat hier om de openingspsalmen van de vespers en de metten, tijdens dewelke de priester geen liturgische handelingen te verrichten heeft.

²¹ Vgl. TAFT: *Le rite byzantin* 62.

²² Vgl. supra noot 13.

en liturgisch ritueel. “De woestijn wordt een stad” kan dus op verschillende manieren worden begrepen: als het ontstaan van een veilige burcht te midden van alle gevaren die van buiten komen, waar zelfs de oude en oorspronkelijke stad een toevluchtsoord kan vinden, ofwel als het teloor gaan van een oorspronkelijk ideaal van het monnikendom.

a. Het monastiek officie neemt enkele karaktertrekken van de kathedraal over

Het is belangrijk om voor ogen te houden dat de monniken, zowel in Jeruzalem als in Constantinopel, slechts op de voorgrond van het kerkelijk leven hebben kunnen treden door de grondige en catastrofale politieke wijzigingen die in die steden hadden plaats gehad. Voor de monastieke liturgie zelf betekende dit ook een diepgaande verandering. Men ziet inderdaad hoe langzamerhand, vooral in Palestina en Jeruzalem, de soberheid en de simpelheid van het monastiek urengebed opgefleurd gaat worden door allerlei gezangen, troparen en hymnes, hetgeen voordien eigenlijk alleen maar in de seculiere kerken in gebruik was.²³ Het gaat zelfs zover dat de monniken een leidende functie gaan innemen in juist dit aspect van liturgische ontwikkeling. Het ontstaan van de reeds genoemde *Oktoi-chos* is daar maar één voorbeeld van.

Het officie dat de Palestijnse monniken meenamen naar Bithynië, naar de Berg Olympus, was dus geen uitgegroeid officie: het was een officie dat volop in ontwikkeling was, vooral wat betreft de organisatie van de liturgische kalender (Paas- en maancyclus). Dit betekende voor de monniken dat zij een enorm werkterrein voor zich hadden, dat met nieuwe liturgische teksten moest worden bebouwd. Dit was het officie dat Theodoor Stoediet ook kende, en dat hij meenam naar Constantinopel, toen hij zich ging installeren in het klooster van Stoedios. Men zou kunnen zeggen dat Theodoor en de Stoedieten een soort liturgische beweging²⁴ erfden, die zij vooreerst nog deelden met de monniken van Palestina, maar waar zij vrij snel hun eigen stempel op zouden zetten. Theodoor en zijn broer Josef, aartsbisschop van Thessaloniki, gelden als de schrijvers van het *Triodion* voor de Grote Vasten.²⁵

b. Contacten tussen Palestina en Stoedios als basis voor liturgische ontwikkeling

De monastieke contacten tussen Palestina en Constantinopel waren zeer intens. Zo kwam het dat nieuwe liturgische gebruiken of gezangen van de monniken van Sint-Sabas in een snel tempo door de Stoedieten werden overgenomen. Maar in deze periode, waarin in Constantinopel de ‘Byzantijnse synthese’ aan het ontstaan is door het contact van het monastiek officie van Stoedios met de

²³ Vgl. M. ARRANZ: *La tradition liturgique de Constantinople au IX^e siècle et l’Euchologe Slave du Sinaï*, (ongepubliceerd artikel n.a.v. de elfde eeuwwiering van de dood van de H. Methodius, apostel van de Slaven, 1985).

²⁴ Vgl. POTT: *La réforme* 118 en 127.

²⁵ Vgl. N. CAPPUYNS: *Le Triodion. Étude historique sur sa constitution et sa formation* (thèse de doctorat non publiée, PIO, Rome 1935) 126.

kathedraal, is de andere richting nog belangrijker: de nieuwe gebruiken van de Stoedieten, evenals de nieuwe gebruiken van de Hagia Sofia, worden immers in een nog sneller tempo overgenomen door de monniken in Palestina, en dus ook door de kerk van de Anastasis in Jeruzalem, die tenslotte in monastieke handen was gekomen. Er zijn elementen die aldus oorspronkelijk in de Anastasis zijn ontstaan, die door de monniken van Sint-Sabas zijn overgenomen en in gewijzigde vorm werden doorgegeven aan de Stoedieten, die via de Stoedieten in de liturgie van Hagia Sofia zijn terecht gekomen, en vervolgens als nieuw gebruik werden ingevoerd in de Anastasis! Het gaat dus om een wederzijds over en weer gaan van liturgische gebruiken, geleid door de monniken van Palestina en Constantinopel. De contacten tussen beide ‘woestijnen’, tussen beide monastieke werelden, die zich in zekere zin van de stad – Jeruzalem en Constantinopel – meester hadden gemaakt, betekende voor beiden natuurlijk een grote kracht, niet alleen voor zichzelf, maar ook tegenover de seculiere geestelijkheid.²⁶

c. De monastieke liturgie heeft haar eigen karakter, dat niet plaatsgebonden is

Wij hebben er in het begin reeds op gewezen dat, toen Jeruzalem nog een christelijke stad was en toen Constantinopel nog in volle groei was als hoofdstad, de contacten tussen beide steden ook zeer frequent waren. Er had toen ook een belangrijke liturgische uitwisseling plaats, maar zonder dat beide steden iets van hun liturgische eigenheid opgaven: de geografische, culturele en historische situatie van de stad bepaalde de liturgische ontwikkeling.

Dit was nu helemaal veranderd. De monniken hadden namelijk een heel ander zicht op liturgie dan de *polis*, de christelijke stad.²⁷ De geografische, culturele en historische situatie van de stad heeft geen belang voor de woestijnbewoner. Men zou kunnen zeggen dat voor de kathedrale mentaliteit de hele *polis*, de hele stad kerk is, geheiligd door talloze kerken, gewijd door bijna dagelijkse processies, en bezegeld door haar bewoners: het ‘christelijke volk’. Alles wat zich buiten de muren van de stad bevond, was ergens ‘woestijn’, het land van de barbaren, van de vijanden, van het gevaar. Voor de monnik was het kloostercomplex ‘zijn’ stad; alles wat zich buiten de kloostermuren bevond, de stad inbegrepen, was ongeheiligde plaats. Ongetwijfeld gaat het hier mede om een gewild en noodzakelijk geacht contrast tussen de ‘wereld’ en het klooster. De ‘liturgische vroomheid’²⁸ van de monniken was daarbij ook individueler bepaald dan de liturgische vroomheid van de stad. Op zich werden monnikenleven en liturgie als volkomen parallel beschouwd: zij zijn beide een mystieke weg van vergoddelijking en heiliging. De liturgie, wereld van sacramenten en heilige riten waardoor de monnik en zijn gelijken kunnen opklimmen van de stoffelijke naar de

²⁶ Vgl. POTT: *La réforme* 140.

²⁷ Vgl. *Ibidem* 146-148.

²⁸ Zie over dit thema het fundamentele werk van A. SCHMEMMANN: *Introduction to Liturgical Theology* (London 1966).

onstoffelijke wereld, wordt een instrument van monastieke ascese.²⁹ Via de liturgie heeft de monnik eveneens de mogelijkheid zijn leven op mystieke en theologische wijze in het 'Hemels Jeruzalem' door te brengen, omringd door een geseculariseerde en decadente wereld.

In deze context kan men ook goed het ontstaan van het huidige *Typicon* uitlegen, het boek dat het gehele liturgische leven regelt, het hele jaar door. Van zijn oorspronkelijke bedoeling ligt dit ver af. In feite komt dit genre namelijk voort uit de monastieke regel, die in het begin niet anders was dan een gebedsregel van een monnikenvader voor een kandidaat-monnik: zoveel psalmen, zoveel 'metanieën' (prostraties), zoveel en zo laat eten, enzovoorts. Het ging dus om een soort pedagogisch systeem dat de monnik moest helpen op zijn ascetische weg naar de volmaaktheid. Het niet opvolgen van de voorschriften van deze monastieke regel betekende ongehoorzaamheid, wat natuurlijk de tegenovergestelde richting is op deze weg! De kathedraal had ook een boek met voorschriften of 'ordo', het *Synaxarion*, dat aangaf welke heiligen op welke dag gevierd werden, welke lezingen gedaan moesten worden enzovoorts. Geleidelijk begon het genre 'gebedsregel' steeds meer elementen van het genre 'liturgische ordo' van de kathedraal in zich op te nemen. De gevolgen waren dubbel: enerzijds kreeg de monastieke regel een steeds liturgischer karakter, totdat zij uiteindelijk zelfs een onaantastbaar onderdeel van de liturgie werd, anderzijds werd de liturgie telkens meer gezien als een ascetische oefening binnen een monastieke gebedsregel.

d. Beslissende rol van de Athos

Dit zijn de belangrijkste principes die het ontstaan en de ontwikkeling van de Byzantijnse synthese hebben gestuurd, de principes die vanaf de achtste eeuw de Byzantijnse liturgie, vooral het urengebed, hebben gemaakt tot wat zij nu nog is. De Stoedietenmonniken hebben hierin echter niet het laatste woord gehad. Zij vertegenwoordigden eigenlijk alleen maar het begin van de Byzantijnse synthese. Het volgende en in zekere zin het laatste stadium werd afgelegd onder leiding van het Athonitische monnikendom.³⁰ Zoals ik al vermeld heb, was de regel van de heilige Athanasius de Athoniet grotendeels gebaseerd op de regel van Theodoor Stoediet. Zij had echter al een eigen en nieuw karakter. Vanaf de elfde eeuw nam het belang en het aanzien van de Athos telkens meer toe, en in de dertiende eeuw, de periode van de Latijnse bezetting van Constantinopel, werd haar rol als geestelijk centrum van de orthodoxe wereld in zekere zin bezegeld. Zoals in de zevende en de achtste eeuw de Olympusberg in Bithynië monniken vanuit verre landen naar zich toe zoog, zo oefende nu de Athos een grote aantrekkingskracht uit op de monniken. Geleidelijk werd het Stoedietenofficie aangepast, vooral onder invloed van het opkomende *hesychasme* met zijn eigen liturgische gevoeligheden, aan de omstandigheden van het mon-

²⁹ Vgl. *Ibidem* 77.

³⁰ Vgl. TAFT: Mount Athos.

niksleven op de Athos. Deze nieuwe vorm van het officie werd op haar beurt dan weer geleidelijk ingevoerd in Constantinopel en uiteindelijk in alle Byzantijnse kloosters, min of meer als direct gevolg van het groot aanzien dat het Athonitisch monnikendom genoot in de hele Byzantijnse Kerk.³¹

3. De ontwikkeling van de Byzantijnse liturgie van naderbij bestudeerd

A. De ontwikkeling van de liturgie als gevolg van menselijk handelen

De geschiedenis die wij tot nu toe hebben geschetst, is grotendeels een beschrijving van de veranderingen zelf die de Byzantijnse liturgie heeft doorgemaakt, en van de historische context die deze veranderingen kan uitleggen. Maar hoewel historische en politieke gebeurtenissen de veranderingen binnen de liturgie hebben veroorzaakt, hebben we hiermee nog geen uitleg voor de veranderingen zelf: indien men het ontstaan van de Byzantijnse synthese kan uitleggen door te verwijzen naar het contact tussen de monastieke liturgie van het Stoediosklooster en de kathedrale liturgie van Constantinopel, wil dat nog niet zeggen dat we begrepen hebben wat er nu precies is gebeurd; we zijn nog niet doorgedrongen tot de kern van de zaak, namelijk: *waarom* veranderde de liturgie van het Stoediosklooster, toen zij in aanraking kwam met de liturgie van de Hagia Sofia? Of misschien zou men eerder moeten vragen: *wie* veranderde de liturgie van het Stoediosklooster?

1. Spontane en niet-spontane ontwikkeling van liturgie³²

Om het fenomeen 'liturgische ontwikkeling' beter te kunnen begrijpen, moet men op de eerste plaats een onderscheid maken tussen twee vormen van ontwikkeling: spontane ontwikkeling en niet-spontane ontwikkeling. Spontane ontwikkeling is in feite het verschijnsel 'groei' of 'slijtage': alles wat de mens regelmatig doet, verandert door dit doen zelf. We doen hier dus een beroep op het handelen van de mens: liturgie verandert, doordat het een onderdeel is van het menselijk leven, doordat het deel uitmaakt van menselijke cultuur, en zou ophouden te bestaan indien de mens het niet meer zou doen. Liturgie is in deze zin dus niet zozeer een geheel van religieuze rituelen en teksten die op zichzelf staan, maar is een bepaald soort menselijk handelen. Om liturgische ontwikkeling te begrijpen mag men dus geen abstractie maken van de 'liturgische mens', zonder dewelke er geen liturgische ontwikkeling zou plaats vinden.

³¹ Vgl. TAFT: *Le rite byzantin* 95-96.

³² Over dit thema, zie POTT: *La réforme* 67-72 en IDEM: Liturgische hervorming. Gedachten over haar object en subject, in *Benedictijns Tijdschrift* 62 (2001) 164-171.

2. 'Niet-spontane ontwikkeling' en de term 'hervorming'

Daarmee komen wij op een tweede vorm van ontwikkeling: niet-spontane ontwikkeling. Niet-spontane ontwikkeling van de liturgie vindt plaats wanneer er geen sprake is van slijtage en dergelijke, maar van gewilde verandering; het gaat hier om die momenten binnen de ontwikkeling van de liturgie die te wijten zijn aan de mens die bewust liturgie doet veranderen, iets wil met de liturgie en die daar werk van maakt. Deze beschrijving kan doen denken aan wat men gewoonlijk 'hervorming' noemt, maar wij mogen deze term niet ondoordacht in gebruik nemen. 'Hervorming' is namelijk een begrip, een idee, iets dat ontstaat in het hoofd, in het hoofd wordt uitgewerkt, en dat moet dienen om een zeer bepaald soort historisch vaststelbare verandering aan te duiden. 'Niet-spontane liturgische ontwikkeling' is echter op de eerste plaats een historisch gegeven, waarvan men nog maar moet zien of de term 'hervorming' daarop toepasbaar is.

Het is waar dat men vaak spreekt van 'liturgische hervorming', maar dat wordt lang niet altijd positief bedoeld. In sommige kringen van de Katholieke Kerk roept de term 'liturgische hervorming' nostalgische gevoelens op naar de boeiende en vruchtbare jaren van het Tweede Vaticaans Concilie; in andere kringen roept dezelfde term juist angstbeelden op, met name wanneer men denkt aan de crisis van het liturgische leven waarin de Kerk is verzeild geraakt. In orthodoxe kringen wordt vaak zeer argwanend gekeken naar westerse hervormingen, naar de resultaten daarvan en naar de historische of zelfs theologische theorieën die het een en ander moeten verantwoorden.³³ Spookbeeld van de westerse hervorming is de protestantse liturgische hervorming van de zestiende eeuw, die de verworpen katholieke liturgie zo grondig had uitgezuiverd, dat ze uiteindelijk het kind met het badwater had weggegooid en een breuk had veroorzaakt met de traditie. Immers, vanuit orthodox en katholiek standpunt is traditie niet iets van vroeger dat op een gegeven moment gestopt is en waarheen men terug moet, maar iets van vroeger dat, in welke vorm dan ook, doorgegeven is tot bij ons, waarvan wij vandaag leven, en dat wij morgen aan de volgende generatie moeten doorgeven. Het aanbrengen van veranderingen binnen de liturgie, het doen groeien van de liturgie, moet in deze optiek vertrekken van wat er voor ons ligt en wat wij van de voorgaande generaties hebben geërfd. Indien hervormen betekent dat men abstractie kan maken van deze traditie, in de strikte zin van het woord, en teruggaan naar een min of meer denkbeeldig verleden, of indien het betekent dat men de liturgie die ons is doorgegeven kan opofferen aan eigentijdse ideeën, hoe nobel ze ook zijn, om ze daaraan aan te passen, dan is hervorming als begrip niet van toepassing op liturgie, tenminste niet op orthodoxe liturgie...

³³ Zie bijv. ENE BRANISTE: *Le culte orthodoxe devant le monde contemporain. Opinions d'un théologien orthodoxe roumain (Societas Liturgica. Documents for liturgical Research and Renewal* 18, 1970); uiteenzetting in Pott: *La réforme* 58-61.

Desondanks kan men niet ontkennen dat ook de Orthodoxe Kerken liturgische ontwikkeling hebben gekend, die niet te wijten was aan de gewone 'slijtage', en ook niet aan plotseling ingrijpen van de Heilige Geest, maar aan menseelijke wil. Het componeren en schrijven van liturgische teksten, zoals de monniken van Sint-Sabas en van Stodios dat deden, en die daarmee het officie, *hymn* officie op een zeer in het oog springende wijze verrijkten, kan men zeker 'niet-spontane liturgische ontwikkeling' noemen: de liturgie ontwikkelde zich hier niet 'vanzelf', maar op een door de mens gestuurde en gewilde manier.

Ik pleit ervoor om het verschijnsel van 'niet-spontane ontwikkeling' binnen de Byzantijnse liturgie wel degelijk 'hervorming' te noemen, maar volgens een duidelijke definitie. Het gaat namelijk om een term met een diepe betekenis, waar wij in ons woordgebruik echter lang niet altijd rekening mee houden. Zo is hervorming niet noodzakelijkerwijs een terugkeer naar principes van het verleden of de schepping van iets helemaal nieuws. Hervorming betekent ook niet dat het object dat hervormd wordt zich noodzakelijkerwijs in een slechte toestand bevindt. De oorspronkelijke betekenis van de woorden 'hervorming' en 'hervormen' zijn bepaald door enkele passages uit de brieven van Paulus en door het gebruik van deze woorden in de periode van de Patristiek. 'Hervorming' heeft daar te maken met het herstel van het beeld van God in de mens, met de transfiguratie van de mens naar het beeld van God.³⁴ Het gaat dus om een zeer rijk thema, maar het is hier niet de plaats om daar veel dieper op in te gaan.

Voor ons onderwerp is het voldoende om aan te geven in welke betekenis wij het woord 'hervorming' willen gebruiken. Hervorming of hervormen is het 'vormelijk' bezig zijn met iets dat reeds een vorm heeft. Het woord zelf zegt niets over de manier waarop of over de omvang, maar alleen over het veranderen van de vorm van een zaak, veroorzaakt door het actief en bewust handelen van de mens. Vorm duidt daarbij niet alleen de uiterlijke structuur aan van een zaak, maar haar gehele verschijningswijze. In deze zin kan hervorming dus veel verschillende manieren aanduiden waarop de mens de liturgie veranderd heeft: verbeteren, verslechteren, versoberen, verrijken, herstellen, vernieuwen, enzovoorts. Het gaat erom te weten of de liturgie zich op een spontane manier of op een niet-spontane manier ontwikkeld heeft. Het gaat er tevens om te beseffen dat het de mens zelf is die, al of niet bewust, de liturgie doet evolueren.

³⁴ Vgl. G. LADNER: *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, (Cambridge MA 1959) 39-48; uiteenzetting in POTT: *La réforme* 25-28.

B. Voorbeelden van de manier waarop de Byzantijnse mens zijn liturgie heeft doen evolueren

1. De *Stoedieten*

Wij hebben reeds vrij uitvoerig gesproken³⁵ over de gevolgen op liturgisch vlak, van het feit dat Theodoor Stoediet zich met een groep van zijn monniken ging installeren in de hoofdstad Constantinopel, waardoor er een zekere osmose tot stand kwam tussen de kathedrale liturgie van de Hagia Sofia en het monastieke officie dat oorspronkelijk uit Palestina kwam. Hoe heeft deze ontwikkeling er nu concreet uitgezien?

De veranderingen waren zo groot en zijn op de lange duur zo onomkeerbaar gebleken, dat wij ons vandaag slecht zouden kunnen voorstellen dat hier niet een charismatisch persoon of een soort commissie achter zat die alles had uitgedacht en daarna in daden had omgezet. De enige persoon die hiervoor in aanmerking zou kunnen komen, is Theodoor Stoediet, maar in zijn levensbeschrijving, in zijn correspondentie, en zelfs in de talloze instructies die hij gaf aan zijn monniken, vinden wij niets terug over de een of andere gewilde liturgische verandering. Integendeel: hij insisteert er juist altijd op dat men zich moet houden aan wat overgeleverd is, aan wat voorgeschreven is door de Vaders, en dat men in dit alles iedere vorm van nalatigheid achterwege moet laten. En toch was dit bij uitstek een periode van liturgische groei, van verandering. Hoe moeten wij dit begrijpen?

Op de eerste plaats moeten wij ons niet laten misleiden door de uitdrukking 'zich houden aan wat overgeleverd is'. In onze tijd klinkt dat nogal conservatief: er is geen plaats voor vernieuwing, alles moet bij het oude blijven. Zo is dat echter niet in de geest van Theodoor Stoediet en ook niet van het Byzantijns monnikendom van de achtste en negende eeuw. We hebben reeds gezien hoe na de Perzische plunderingen van 614 in Palestina het monastieke leven met hernieuwde krachten verrees, en uitmuntte in het componeren en schrijven van nieuwe liturgische teksten. Wij hebben ook vermeld dat de monniken van de Olympusberg in Bithynië, dezelfde monniken die zich op het einde van de achtste eeuw gaan installeren in Constantinopel, niet alleen het Palestijns monnikenofficie erfden, maar in feite een soort 'liturgische beweging'. Trouw zijn aan wat overgeleverd is, zich houden aan wat de Vaders voorschrijven betekende voor hen, onder andere, het schrijven en componeren van nieuwe liturgische teksten; doen zoals de Vaders!³⁶

De overname van elementen uit de liturgie van de Hagia Sofia in het officie van de Stoedieten kwam voort uit dezelfde dynamiek van 'liturgische beweging'. Het Stoeditisch monachisme had, zeker in de beginperiode, een triomfalistisch trekje: de monniken waren de overwinnaars van het Iconoclasme en konden nu de hoofdstad van 'zuivere' (monastieke...) spiritualiteit gaan voorzien. Maar

³⁵ Vgl. supra noot 18.

³⁶ Uiteenzetting in POTT: *La réforme* 122-127.

hun liturgische traditie was volop in ontwikkeling, en nam dan ook graag elementen over van de prestigieuze kathedrale liturgie. Er was hier namelijk geen angst voor groei of voor het verliezen van eigen identiteit. Dat is trouwens meestal zo in tijden van bloei en welvaart: wat telt is dan de vooruitgang, het groter worden, het opzien baren en het zich eigen maken van wat bij anderen goed werkt. Maar het meest opvallende in dit stadium van ontwikkeling van de Byzantijnse liturgie, iets wat een paar eeuwen later onherroepelijk verloren lijkt te zijn, is het feit dat de traditie zelf de motor achter de liturgische ontwikkeling is. In feite deden de Stoedieten niet anders dan de Vaders, hoewel de resultaten volkomen nieuw waren.³⁷

2. De dienst van de twaalf Passie-Evangeliën³⁸

Rond dezelfde tijd dat Theodoor en zijn monniken zich installeerden in het Stoediosklooster, moet de serie van de twaalf Passie-Evangeliën zijn ontstaan, die werd (en nog altijd wordt) gelezen tijdens de metten van Goede Vrijdag. De eerste vermelding van deze dienst voor de liturgie van de Hagia Sofia dateert uit het midden van de tiende eeuw (Ms. 40 van het klooster van het Heilig-Kruis, Jerusalem). Rond dezelfde periode moet dit gebruik ook in de Anastasis in Jeruzalem zijn ingevoerd. Nog een ander document, uit de elfde eeuw vermeldt voor de Hagia Sofia een dienst met elf Evangelielezingen (Cod. A 104 van de Koninklijke Bibliotheek van Dresden).

Hoe is deze serie van Evangelielezingen ontstaan? Men heeft kunnen aantonen dat zij teruggaat op de oude liturgie van Jeruzalem, die het mysterie van Goede Vrijdag vierde met een processie langs de belangrijkste plaatsen van het Lijdensverhaal. Op elke plaats werd er een perikoop uit het Evangelie gelezen. In het begin waren het zeven Evangelielezingen (zeven Kruiswegstaties), daarna werden het er acht. Hoe komt het dan dat er in de tiende eeuw elf of twaalf lezingen zijn? Men moet daarvoor natuurlijk de perikopen onderzoeken, en nagaan waar elke lezing vandaan komt. Eén ding valt meteen op: de twaalfde lezing is dezelfde als de Evangelielezing van de metten van Paaszaterdag. Deze lezing vertelt hoe de Joden aan Pilatus een wacht vroegen voor het graf. Een beetje voorbarig voor de metten van Goede Vrijdag... De vraag die opkomt is natuurlijk of het misschien om een verdubbeling zou kunnen gaan, om een 'vergissing', die langzaam gebruik is geworden?

In dat geval blijven er elf lezingen over, elf Passie-Evangeliën. In de Byzantijnse ritus bestaat er nog een andere serie van elf Evangeliën: de elf Evangelielezingen van de Opstanding, waarvan er bij de metten van elke zondag, het hele

³⁷ Vgl. *Ibidem* 128-129.

³⁸ Uiteenzetting: *Ibidem* 149-156. Vgl. S. JANERAS: *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Rome 1988 = *Studia Anselmiana* 99 = *Analecta Liturgica* 13) 120-126.

jaar door, één wordt gelezen.³⁹ Deze tweede serie van elf Evangelien is waarschijnlijk iets ouder dan de serie Passie-Evangelien. De meest aanneembare uitleg voor het ontstaan van de Passie-serie is, dat zij samengesteld is volgens het model van de elf Opstandings-Evangelien, op basis van de zeven of acht kruiswegstaties van Jeruzalem. De persoon die hier achterstaat moet dus de traditie van Jeruzalem hebben gekend, hoewel hij zelf de gebruiken van Jeruzalem niet volgde. De serie van de elf Passie-Evangelien heeft immers duidelijk geen verband meer met de processies die men hield in Jeruzalem. Het idee dat erachter stak was een soort tweeluik te maken: elf Opstandings-Evangelien en elf Passie-Evangelien. Met welke perikopen heeft hij de serie van zeven of acht Evangelien van Jeruzalem aangevuld om tot elf te komen? Met perikopen die ook werden gebruikt in Jeruzalem, maar gedurende de dag van Goede Vrijdag.

Naar alle waarschijnlijkheid is de serie Passie-Evangelien ontstaan in of rond het klooster van Sint-Sabas, en zo terecht gekomen bij de Stoedieten. Via de Stoedieten heeft hij zijn intrede gedaan in de Hagia Sofia, maar had ondertussen zijn band verloren met het originele idee van zijn samensteller, namelijk dat het om een tweeluik ging met de elf Opstandings-Evangelien. De liturgie van de Hagia Sofia had haar eigen systeem van lezingen. Toen zij schoorvoetend de lijst van de Passie-Evangelien overnam, die van een andere traditie kwam en eigenlijk niet paste in haar eigen liturgie van Goede Vrijdag, nam zij in één ruk ook de perikopen over die in het Evangelieboek volgde op de elfde lezing: namelijk de perikopen van de metten van Paaszaterdag. Dit werd de serie van de twaalf Passie-Evangelien, die op haar beurt werd ingevoerd in de liturgie van de Anastasis in Jeruzalem, waar in feite alles begonnen was.

Wat zegt dit alles over liturgische ontwikkeling, over de manier waarop de mens omgaat met liturgie? Aan de ene kant moet men vaststellen dat er op een bepaald moment een grote liturgische creativiteit bestond, die nieuwe vormen deed ontstaan, gebaseerd op de gegevens van de traditie, maar aangepast aan de liturgische gevoeligheid van het moment. Aan de andere kant stelt men vast dat dezelfde liturgische creaties, doorgegeven aan nieuwe en minder dynamische generaties, de reden van hun ontstaan kwijt raakten, en zelfs niet in hun oorspronkelijke en enig zinnige vorm konden blijven bestaan. Men zou kunnen zeggen dat deze nieuwe generaties gebrek hadden aan een gezonde liturgische (en traditionele!) creativiteit, die hen had moeten helpen om, op hun beurt, vanuit de gegevens van de traditie nieuwe vormen te doen ontstaan, aangepast aan hun tijd en behoeften. Niet-spontane ontwikkeling (hervorming) wordt opgevolgd en beproefd door spontane ontwikkeling. Wanneer traditie echter

³⁹ Vgl. IDEM: I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolitane e bizantina, in G. FARNEDI (ed.): *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)* (Rome 1986 = *Analecta liturgica* 10 = *Studia Anselmiana* 91) 55-69.

niet kan stimuleren tot nieuw leven en tot nieuwe vormen, dan versteent zij tot een gevel, en met haar alles wat ooit nieuw is geweest.⁴⁰

3. *Peter Mohyla*

Hiermee verlaten wij de Byzantijnse Middeleeuwen om nog een paar momenten te vertoeven in de periode die de Byzantinologen ‘Byzantium na Byzantium’ noemen.⁴¹ Het gaat hier om de periode na de val van Constantinopel (1453), en om het verschijnsel van het voortleven van Byzantijnse cultuur in gebieden die vroeger binnen haar invloedssfeer vielen: de Byzantijnse periferie. We komen hiermee tevens in de periode van de boekdrukkunst. Liturgische ontwikkeling vindt van nu af aan op een heel andere wijze plaats: men is nu immers in staat om volledig identieke liturgische teksten te produceren, en ook nog in zeer grote aantallen. Veranderingen binnen teksten of riten en liturgische hervormingen worden daarmee veel opvallender en sneller werkzaam dan toen zij zich tussen de regels van een nieuw manuscript moesten invoegen. We zullen trouwens zien dat de boekdrukkunst het middel bij uitstek wordt om liturgische veranderingen in te voeren of op te leggen. Wat is er bijvoorbeeld gemakkelijker dan een nieuwe uitgave te maken en alle exemplaren van de vorige uitgave te verbieden of te laten vernietigen?

Wij zullen kort twee personages, twee tijdsgenoten bestuderen, die men beide ‘liturgiehervormers’ zou kunnen noemen in de moderne zin van het woord: ongeveer voor het eerst in de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie werden er massale liturgische veranderingen ingevoerd, die begeleid werden door een uitvoerige uitleg en, in één geval, zelfs door een goed doordachte verantwoording.

De eerste persoon is Peter Mohyla, orthodox Metropoliet van Kiev van 1633 tot 1646.⁴² Hij is vooral bekend – zomet berucht – geworden door de uitgave van zijn *Trebnik* (*Sacramentarium*). Dit boek, bestemd voor zijn Rutheens-Orthodoxe Kerk, staat namelijk vol met latinismen, maar ook met gebruiken uit de Griekse Kerk. Bovendien zijn alle sacramenten voorzien van een uitleg die soms letterlijk vertaald is uit Latijnse liturgische boeken. Opvallend is vooral de beschrijving van de vorm, de materie en de intentie die de geldigheid van ieder sacrament garandeert, en die rechtstreeks ontleend is aan de Latijnse sacramententheologie: alle twijfel over de geldigheid van een sacrament wordt de kop ingedrukt. Een groot aantal pastorale overwegingen en voorschriften zijn bestemd voor de sacramentenviering binnen de parochie en hebben tot doel een

⁴⁰ Vgl. POTT: *La réforme* 165-167.

⁴¹ Vgl. TAFT: *Le rite byzantin* 21; POTT: *La réforme* 197-200.

⁴² Vgl. *Ibidem* 208-213; P. MEYENDORFF: The Liturgical Reforms of Peter Mohyla: A New Look, in *Saint Vladimirs Theological Quarterly* 29 (1985) 101-114; F. THOMSON: Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy, in *Slavica Gandensia* 20 (1993) 67-119.

fout begrip van de sacramenten bij de gelovigen tegen te gaan. Is dit allemaal nog wel in de lijn van de Byzantijnse orthodoxe traditie?

Om de liturgische hervorming van Peter Mohyla te kunnen begrijpen en naar waarde te schatten, mag men geen abstractie maken van de politieke en sociale situatie waarin de Rutheens-Orthodoxe Kerk van Kiev en haar gelovigen zich bevonden. De orthodoxe christenen waren een geïsoleerde minderheid binnen de voornamelijk katholieke bevolking van het koninkrijk Polen-Litauen. Dit isolement was nog versterkt door de scheuring binnen de orthodoxe Kerk, ontstaan door de Unie met Rome van Brest-Litovsk (1596), en doordat de twee bisschoppen die geweigerd hadden de Unie te tekenen, sindsdien hun juridische status kwijt waren. De orthodoxe geestelijkheid stond bekend om haar lage opleidingsniveau, terwijl de onwetendheid van de gelovigen en de misbruiken binnen de liturgie de spotternijen van de Latijnen uitlokten. Dit was overigens reeds het geval vóór de Unie van Brest; de Byzantijnse bisschoppen dachten dit te kunnen oplossen door de Unie met Rome aan te gaan.

Het niveau van onderwijs op de orthodoxe scholen was duidelijk veel lager dan op de katholieke colleges, die bij bosjes werden opgericht door de Jezuïeten. Trouwens, zelfs de betere orthodoxe scholen waren niet interessant voor de orthodoxen, omdat het onderwijs er in het Kerkslavisch plaatsvond en niet in het Latijn, wat betekende dat het orthodoxe onderwijs niet kon meedingen met de heersende intellectuele Latijnse cultuur in Polen-Litauen.

Dit was de situatie waaraan Peter Mohyla het hoofd moest bieden toen hij metropoliet van Kiev werd. Het feit op zich dat hij metropoliet werd, betekende al dat hij iets belangrijks bereikt had, namelijk de erkenning van een orthodoxe hiërarchie in Polen-Litauen, naast de geünieerde of ‘Grieks-katholieke’ hiërarchie. Als zijn taak zag hij vooral om het zijn gelovigen *moreel* mogelijk te maken in hun eigen orthodoxe Kerk te blijven. Hoe kon hij dit doen? Men heeft erop gewezen dat hij niet veel keuze had tussen verschillende modellen die zijn geminachte minderheidskerk in Polen-Litauen zouden kunnen opbeuren en nieuwe levenskracht geven. Drie basisprincipes ondersteunden zijn hervorming: een sterke gehechtheid aan de Orthodoxie, trouw aan de Poolse koning en de overtuiging dat het Westen intellectueel verder gevorderd was dan het Oosten. Dienovereenkomstig heeft hij gehandeld. Om terug te komen op zijn liturgische hervorming: hij heeft niet gearzeld om datgene wat bij de Latijnse gelovigen een goede spirituele uitwerking had, ook voor zijn eigen kudde te gebruiken. Daarbij heeft hij ook het katholieke onderwijsmodel gebruikt voor de opleiding van zijn eigen geestelijkheid.

Verraad aan de Orthodoxie, aan de Byzantijnse liturgie, aan de Traditie? Een feit is dat hij de Byzantijnse liturgie met een aan de Byzantijnse traditie vreemde methode heeft benaderd. Maar een feit is ook dat hij er geen genoegen mee heeft genomen de liturgie enkel te zuiveren van misbruiken: hij heeft haar een theologisch dynamisme teruggegeven dat, zelfs al was het gebaseerd op de Latijnse theologie, de liturgie opnieuw tot een levende traditie maakte voor de Rutheens-Orthodoxe gelovigen in Polen-Litauen van de zeventiende eeuw. Het zou geen enkele zin hebben gehad de liturgie te zuiveren en te herstellen vol-

gens een ideaalbeeld afkomstig uit andere eeuwen en van andere plaatsen. Men mag zeggen dat de liturgische hervorming van Mohyla in twee richtingen werkte: hij heeft de liturgie teruggegeven aan het volk, en het volk aan de liturgie. Een feit is dat Peter Mohyla zijn liturgische traditie niet gebruikte of nodig had als bewijs van zijn identiteit of van zijn kerkelijke aanhorigheid. De liturgie die hij moest hervormen was de liturgie van zijn gelovigen, en als hij haar moest hervormen, dan was dat op de eerste plaats opdat zijn gelovigen in hun Kerk konden blijven. Zijn hervorming had dus op de eerste plaats een pastoraal karakter.

4. *Patriarch Nikon*⁴³

Een heel ander beeld van liturgische hervorming krijgen wij bij een tijdgenoot van Mohyla, Nikon, die patriarch was van Moskou van 1652 tot 1658. Nikon is iets bekender dan Mohyla, doordat zijn naam in verband staat met het Concilie van Moskou van 1666, dat in Rusland het schisma van de ‘Oud-Gelovigen’ heeft veroorzaakt dat nog altijd bestaat. Op zich was Nikon niet meer dan een instrument in de handen van de Tsaar, Alexis I (1645-1676), die het eigenlijke brein was achter de hervorming. Voor de Tsaar – die in feite al aan de slag was gegaan met Nikons voorganger Josef (1642-1652) – maakte de liturgische hervorming deel uit van zijn politiek programma. Dit bestond uit de stichting van een orthodox rijk, dat alle orthodoxen zou samenbrengen onder het gezag van Moskou, het ‘derde Rome’. Sinds de val van Constantinopel was er immers op politiek gebied een gat ontstaan dat opgevuld moest worden, wilden de orthodoxen het hoofd kunnen bieden aan de Islam en vooral aan de Latijnen. De liturgische hervorming was in dit programma een noodzakelijke stap, want Moskou kon geen aanspraken maken op het samenbrengen van de orthodoxe wereld, indien de Russische liturgische gebruiken verschilden van de gebruiken van de andere Kerken. Het enige liturgische model dat door iedereen gevolgd kon worden, was in de ogen van de Tsaar het Griekse. Immers, zijn eigen roeping als orthodox keizer was zelf ook de erfenis van Constantinopel, het tweede Rome.

Men moest dus de Russische liturgische boeken gaan zuiveren van al wat niet authentiek Grieks was. In deze taak heeft vooral Nikon uitgeblonken. In de nieuwe uitgave van het *Slujebnik* (Missaal) van 1655 stond duidelijk hoe de hervormers te werk waren gegaan: zij hadden oude Griekse en Slavische handschriften bestudeerd en een nieuwe, meer authentieke vertaling gemaakt van de liturgische teksten. Studie van het *Slujebnik* zelf en een kritische beschouwing van de gebeurtenissen tonen echter snel aan dat de hervormers geen Griekse of Slavische handschriften hebben bestudeerd, maar dat de nieuwe liturgische teksten een letterlijke vertaling zijn van de in Venetië gedrukte Griekse uitgave van de liturgie van 1602!

⁴³ Vgl. POTT: *La réforme* 214-223; MEYENDORFF: *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century* (Crestwood NY 1991).

Wij moeten de rampzalige gevolgen van deze liturgische hervorming hier buiten beschouwing laten, en ook het dramatische verhaal van de manier waarop zij is opgelegd. In vergelijking met Peter Mohyla lijkt het of wij hier voor een heel ander verschijnsel staan. Toch gaat het in beide gevallen om liturgische hervorming. Ze hebben zelfs iets met elkaar gemeen: het besef dat liturgie kan veranderen, dat zij veranderingen heeft gekend in de geschiedenis, en dat men haar in haar huidige staat kan laten of haar kan terugbrengen naar wat men vermoedt of beweert oorspronkelijke vormen te zijn. Het verschil tussen beide hervormingen zit in het hoofd van de hervormers en heeft te maken met hun liturgische visie, met wat liturgie voor hen betekende: voor Peter Mohyla had de liturgie een geheel eigen en onaantastbare waarde binnen het leven van de Kerk; voor Nikon daarentegen was de liturgie een instrument voor het bereiken van politieke resultaten, een soort van ‘identiteitskaart’ die per definitie functioneel is, en die slechts waarde heeft naar buiten toe: de liturgie moest veranderen omdat Moskou het derde Rome moest zijn.

4. Besluit

Liturgiehervorming is niet enkel een probleem uit het verleden. Het is vandaag misschien actueler dan ooit, omdat veel mensen zich juist tot de liturgie van de Kerk wenden op zoek naar antwoorden op levensvragen. Tot besluit zou ik het dan ook kort willen hebben over liturgiehervorming vandaag, en over wat de hier geschetst geschiedenis ons in dit verband zou kunnen leren. Een metafoor, de ‘icoon’, die graag gebruikt wordt in verband met liturgie en met name met liturgiehervorming, kan ons hierbij te hulp staan.⁴⁴

Het concept ‘icoon’ is niet zo gemakkelijk te definiëren als het lijkt, omdat het zoveel verschillende aspecten heeft. Dit is wat een icoon gemeen heeft met de wereld van de symbolen, en dus ook met liturgie. Zoals alle symbolen werkt de icoon in twee richtingen: in de richting van de realiteit die zij tegenwoordig stelt, en in de richting van de mens die door haar iets van zijn materiële werkelijkheid overschrijdt of, beter gezegd, omvormt. Men zou kunnen zeggen dat de icoon een spil is tussen goddelijke en menselijke werkelijkheid; in haar of dankzij haar vindt er een ontmoeting plaats tussen God en mens, tussen geschapen en ongeschapen wereld. De icoon heeft in de geschiedenis van de Byzantijnse liturgie een haast sacramenteel karakter gekregen; zoals de sacramenten instrumenten zijn waardoor Gods genade op een tastbare (maar symbolische) wijze wordt gegeven en ontvangen, zo bewerkstelligt de icoon een soort nabijheid van het goddelijke tot het menselijke, die alleen zij op deze wijze kan vervullen.

Toch mogen wij niet blijven stilstaan bij de materiële op hout geschilderde icoon, waarop een mensenhand Christus of een heilige heeft afgebeeld. Immers,

⁴⁴ P. GALADZA: Restoring the Icon: Reflections on the Reform of Byzantine Worship, in *Worship* 65 (1991) 238-255.

voordat een geschilderde icoon Christus tegenwoordig stelt, is Christus zelf icoon, beeld van de Vader (Joh 1, 18; Joh 14, 9). Als een icoon een nabijheid kan bewerkstelligen of betekenen tussen God en mens, dan is dat omdat God zelf de mens nabij is gekomen in zijn Zoon, die ons tot adoptiefkinderen maakt van de Vader. Dus zijn wij zelf ook iconen, iconen van Christus, die zelf icoon van de Vader is. Inderdaad: in de wereld van de iconen nemen de gelovigen een voorname plaats in, zonder dewelke al onze geschilderde iconen zouden vervallen tot vrome beeltenissen, ontdaan van hun specifieke en symbolische waarde. Het is immers de mens zelf, die, in geloof en steunend op een eeuwenlange traditie, de icoon een inhoud geeft die verwijst naar datgene wat zich tussen hemzelf en God afspeelt op een *niet*-symbolische wijze.

De liturgie van de Kerk is ook in zekere zin een icoon: icoon van de hemelse liturgie, icoon van het offer van Gods Zoon aan Zijn Vader voor het heil van de mensen, icoon dus ook van ons eigen offer van onszelf aan God in het offer van de Zoon, icoon tenslotte van ons hele bestaan in Christus, en van al wat wij zijn. Maar zoals een icoon kan ook de liturgie 'oud' en 'vuil' worden, 'beschadigd' raken; zoals een icoon door de verering van vele generaties gelovigen, door wierook en kaarsen, door aangebrachte versieringen, door provisorische restauraties en onvoorzichtige schoonmaakbeurten haar oorspronkelijke schoonheid kan verliezen, zo draagt ook de liturgie de sporen van de hele menselijke geschiedenis die zij heeft meegemaakt. Men moet soms besluiten de icoon te restaureren. Maar hoe? Waar moet men rekening mee houden? Kan men de icoon in haar oorspronkelijke staat herstellen? Maar hoe weet men met zekerheid hoe zij eruit heeft gezien? En is de patina van de tijd en van de vroomheid niet een authentiek kenmerk van haar geworden, zonder dewelke zij iets essentieels kwijt zou zijn? Hier stuit men op een dimensie van de icoon (en van de liturgie) die een restaurator gemakkelijk zou kunnen of willen vergeten, gedreven door zijn professionele overtuigingen of idealen: de icoon (de liturgie) moet na haar restauratie nog herkenbaar zijn voor de mensen voor wie zij een unieke en onvervangbare betekenis heeft, en die door haar een levende band hebben met alle voorgaande generaties. De icoon (de liturgie) is eigendom van het gelovige volk, en niet van de verlichte restaurator.

Dan maar niet restaureren en in onschuld onze handen wassen, alsof de icoon (de liturgie) zich op eigen krachten zou kunnen herstellen? Maar is deze verklaring van onkunde of van niet-aansprakelijkheid niet juist de reden waarom de icoon (de liturgie) haar oorspronkelijke staat niet heeft kunnen bewaren, of waarom zij niet op een harmonische wijze met de generaties mee heeft kunnen groeien zonder ooit haar 'actualiteit' te verliezen?

Tenslotte is er nog een ander probleem dat samenhangt met de sociale dimensie van de icoon (van de liturgie): indien er een risico is dat het gelovige volk haar gerestaureerde icoon (haar hervormde liturgie) niet meer zou herkennen, ligt dit dan alleen aan de restaurator en aan de icoon (de liturgie), of misschien ook aan het volk zelf, dat zich heeft vastgehecht aan één bepaalde uiterlijke vorm van de icoon (van de liturgie), en vergeten is dat de icoon (de liturgie) in feite een symbool is van haarzelf: het gelovige volk is zelf icoon en liturgie,

voordat de geschilderde icoon en de liturgische viering dat zijn. De restaurator (de hervormer) moet dus in twee richtingen werken: hij moet de icoon (de liturgie) herstellen voor het volk, maar hij moet ook het volk herstellen voor de icoon (voor de liturgie). Het heeft immers geen zin de icoon (de liturgie) alleen maar aan te passen aan de smaak en de behoeften van het volk, wanneer het volk in feite niet meer in staat is te proeven waar het in de icoon (in de liturgie) uiteindelijk om gaat.

Echte hervorming begint dus bij de liturgische mens, bij elke gelovige, en derhalve kan zij ook niet alleen maar een opgave zijn van de kerkelijke autoriteit: elke gelovige is zelf verantwoordelijk voor de mate waarin zijn geloof 'actueel' en levend is. Om het met Paulus te zeggen:

Derhalve broeders, bezweer ik u bij de barmhartigheid Gods, uw lichamen aan te bieden als een levende offerande, heilig en welgevallig aan God; als een redelijke eredienst uwerzijds. Vormt u niet naar deze wereld, maar *hervormt u* door vernieuwing van uw geest, opdat gij onderscheiden moogt, wat de wil is van God, wat goed is, welbehagelijk en volmaakt.⁴⁵

⁴⁵ Rom 12, 1-2.

Résumé

La liturgie byzantine – le système liturgique pratiqué par la plupart des chrétiens orientaux – se présente, dans sa forme actuelle, comme la synthèse de deux grandes traditions liturgiques: la tradition monastique du désert de Judée et la tradition cathédrale de la capitale de l'Empire byzantin, Constantinople. À partir du VI^e siècle, les événements historiques et politiques en Palestine et à Jérusalem, d'une part, et à Constantinople, d'autre part, ont résulté, en quelques sorte, en une 'prise de pouvoir' graduelle de la part des moines de la vie de l'Église byzantine en tous ses aspects. Cela a été possible, surtout, grâce aux contacts fréquents entre les mondes monastiques de la Palestine et de Constantinople et ses alentours. L'étude des changements concrets qui ont eu lieu dans la pratique liturgique, résultant, en fin compte, en une synthèse entre deux traditions, donne une belle exemple de comment, dans l'évolution de la liturgie, l'évolution 'spontanée' va de paire avec une évolution 'non-spontanée', que nous aimons appeler 'réforme'. Cependant, le mot 'réforme' nous entraîne aussi à ne pas considérer uniquement les changements du rituel, mais à être attentifs, en même temps, à la dimension 'spirituelle' des changements qui ont eu lieu: ceux-ci, en effet, sont le produit de l'action libre et plus ou moins 'responsable' de l'homme.

Dr. Thomas Pott, o.s.b. is monnik van de Abdij Chevetogne en docent Byzantijnse liturgie en theologie aan de Pontificio Ateneo Sant'Anselmo te Rome. Correspondentieadres: Thomas Pott, o.s.b., Monastère de Chevetogne, B – 5590 Chevetogne. Fax: + 32 (83) 21.60.45; email: pott@monasterechevetogne.com

