

# Een andere transfiguratie?

H.A.J.Wegman

In de evangeliën wordt de transfiguratie van Jezus beschreven als een plotselinge en onverwachte verschijning van een onaards licht dat zijn gestalte omgeeft, er bezit van neemt. Zijn aardse gestalte wordt als het ware overgoten met hemels licht, zódat degene die uit Nazareth afkomstig wordt geacht, wordt gezien en ervaren als 'hemeling'. Met de titel 'Een andere transfiguratie?' wil ik een korte studie wijden aan een andere invulling van deze term, die voor de theologie van de eucharistie niet geringe gevolgen gehad zou kunnen hebben, als deze naast of in plaats van de leer over de transsubstantiatie aanvaard zou zijn. Het gaat namelijk over de verandering van Christus, die ten hemel gesteden nu met God troont op de hemelen, in de aardse tekens van brood en wijn. Voor alle duidelijkheid: het gaat niet om de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus, wat we aangeven met de term *transsubstantiatie*, maar andersom: de verandering van het lichaam en bloed van de naar de hemel opgestegen Christus in brood en wijn.

Ik ben hiertoe gekomen na lezing van een studie van de Ierse exegeet Martin McNamara over een merkwaardige zinsnede in een homilie uit de Ierse traditie. Deze luidt volgens McNamara's weergave: '*Quaeritur, quare ista conversio corporis et sanguinis in panem et vinum facta est?*'<sup>1</sup>.

## Ierse teksten

Ik geef een korte weergave van de studie van McNamara.

De zo juist geciteerde tekst is te vinden in een manuscript uit de vijftiende eeuw met de titel *Leabhar breac*. Het bevat een aantal homilieën, waarvan wordt aangenomen dat ze elfde eeus zijn. Eén ervan is getiteld '*In cena Domini*' en is tweetalig overgeleverd: in de Latijnse en Ierse taal. McNamara plaatst deze tekst in een bredere kontekst, namelijk die van de oudere terminologie met betrekking tot de Eucharistie (5e-7e eeuw),

---

<sup>1</sup> M. McNAMARA, The inverted eucharistic formula *Conversio Corporis Christi in panem et Sanguinis in vinum*: the exegetical and liturgical background in Irish usage. *Proceedings of the Royal Irish Academy* 87c (1987) 573-593, op blz.574. Drs. M. Schneiders heeft mij op deze studie attent gemaakt.

waarin we termen vinden als *transformare*, *transfigurare*, *vertere*, *transferre*. Hij somt een aantal vindplaatsen op uit de gallische, romeinse en mozarabische liturgische bronnen, zoals de zogeheten Mone-Messen, het Missale Gothicum, het Missale Francorum en de romeinse sacramentaria en het Liber Mozarabicus Sacramentorum. Vervolgens wijst hij op het gebruik van deze terminologie in niet-liturgische geschriften, namelijk in een tekst van bisschop Ambrosius van Milaan en in een van paus Gregorius I. Ook in vroegmiddeleeuwse geschriften vindt hij deze terminologie nog terug, met name in de latijnse vertaling van de griekse *Apophthegmata*, de zogenoemde *Verba Seniorum*.

Uit dit dossier leest McNamara dat de termen *transformare* en *transfigurare* hun oorsprong hebben in de westerse traditie en in de griekse vrijwel geen ingang hebben gevonden. De eerste term wordt met name in liturgische bronnen gevonden, de tweede in andere geschriften.

Vervolgens analyseert hij de vindplaatsen van deze terminologie in de Ierse bronnen. Aan de hand van de studie van Ritmueller<sup>2</sup> bestudeert hij vijf bronnen, waarin een homilie te vinden is met een kommentaar op het instellingsverhaal volgens Mattheus (26,17-30). In alle vijf bronnen wordt antwoord gegeven op een vijftal vragen, waarvan er één als volgt luidt: *'Tertio quaeritur cur in vinum et panem (of: in panem et vinum) haec transfiguratio facta est et non in alias res'* (derde vraag: 'waarom in wijn en brood de gedaanteverandering plaats gevonden heeft en niet in andere dingen'). Een andere vraag luidt: *waarom is Christus' lichaam niet te zien?* Het antwoord is: *'Item ideo ante passionem suam transfiguravit corpus ne si post resurrectionem hoc disceretur ab infidelibus quod non potuisset corpus Christi communicare a sanctis in terra et esse in caelo'* (Christus 'heeft daarom vóór zijn lijden zijn lichaam van gedaante veranderd, om te verhinderen dat ongelovigen na zijn verrijzenis zouden verkondigen dat het onmogelijk was dat het lichaam van Christus door gelovigen genuttigd kon worden en tegelijk in de hemel zou zijn')<sup>3</sup>. Hier vinden we opnieuw de term 'transfigurare'. De vijf genoemde bronnen gaan terug op het kommentaar van Hieronymus op het Evangelie van Mattheus, dat echter

---

<sup>2</sup> J. RITMUELLER, The Gospel commentary of Mael Brigte and its Hiberno-Latin background, *Peritia* 2(1983) 185-214.

<sup>3</sup> McNamara 588 (citaat uit Paris Bibl.Nat.Jat.11561,fol.155vb; München Clm.14276 + 14277, fol.240r).

niet zó over het instellingsverhaal handelt als de Ierse bronnen doen. De in dit verband te vermelden oudste Ierse bron (7e eeuw) wordt gevormd door de '*Glossen van Man(chianus?)*', die weer werd gebruikt door de schrijvers van vier andere, maar latere manuscripten, waaronder het bovengenoemde *Leabhar Breac*<sup>4</sup>. Al deze bronnen steunen, zoals gezegd, op Hieronymus' kommentaar, maar gaan in de uitleg van het instellingsverhaal een eigen weg. Tenslotte geeft McNamara nog een aantal andere (waarschijnlijk) Ierse evangeliecommentaren, waarin de transfiguratio van Christus in het brood wordt beschreven. Zo wordt n.a.v. Jo.6,31 opgemerkt, dat het manna is: '*panis vivus, sive corpus Christi transfiguratum mysterio*' (het levensbrood, het door het sacrament veranderde lichaam van Christus)<sup>5</sup>. In latere tijd (14de eeuw) blijft deze invulling van de gedaanteverandering van Christus in brood en wijn in gebruik, maar dan met de term '*conversio*'.

De voorzichtige konklusie van McNamara is, dat de visie op de eucharistie als gedaanteverandering van de Heer in brood en wijn in de Ierse (monastieke) theologie moet hebben geleefd, zelfs nog in de twaalfde eeuw toen door Ierse auteurs sterke nadruk werd gelegd op de leer van de realis praesentia.

#### Een in de traditie gewortelde formule?

Door McNamara worden, zoals ik al heb opgemerkt, een groot aantal bronnen geciteerd, waarin de in de Ierse manuscripten aangegeven 'eucharistische transfiguratie' ook zou voorkomen. Het zijn enerzijds passages uit liturgische boeken en anderzijds citaten uit geschriften van westerse kerkvaders. Maar mijns inziens blijkt het door hem aangelegde dossier niet voldoende te zijn om te kunnen suggereren wat hij wel doet, dat de formule, die in een aantal Ierse dokumenten voorkomt, ook op het kontinent even bekend zou zijn. Het vele door McNamara aangedragen

---

<sup>4</sup> McNamara noemt de volgende bronnen: Liber quaestionum in evangelis (8e eeuw); Catechesis Celtica (8e eeuw?); Reference Bible eind 8e eeuw) en Glossen op het evangelie van Mael Brigte (1138). *Leabhar Breac* is uit de 15e eeuw, de daarin geciteerde preek echter uit de 11e.

<sup>5</sup> *Expositio IV Evangeliorum* (PL 30,38).

materiaal blijkt, als we het kritisch bekijken, teruggebracht te moeten worden tot slechts een tweetal passages, namelijk een 'collectio' (een soort epiklese) en een wijdingsgebed bij gelegenheid van de priesterwijding. Deze teksten, vooral de tweede, zijn zonder noemenswaardige varianten in de meeste ons bekende bronnen overgeschreven. Bovendien is zijn interpretatie van de teksten aan kritiek onderhevig.

#### De liturgische bronnen

McNamara citeert een aantal kontinentale liturgische bronnen, waarin de door hem bedoelde transfiguratie ook zou voorkomen. Opgeteld zou de passage minstens vijftien maal in de bronnen te vinden zijn. Dit is echter een te rooskleurige voorstelling van zaken. Het gaat, zoals gezegd, slechts om een tweetal passages, dat zonder grote varianten in de verschillende boeken te vinden is. Een precieze genealogie ervan is moeilijk te geven, maar de oudste manuscripten, waarin ze voorkomen, zijn de zogeheten **Mone Messen** (midden 7e eeuw) en het **Missale Francorum** (begin 8e eeuw). Van deze twee bronnen zijn alle andere blijkbaar afhankelijk. Er zijn getalsmatig wel vijftien geschriften, waarin de term 'transfiguratie' in verband met de eucharistie voorkomt, maar naar de inhoud te oordelen zijn er slechts twee; bovendien lijken die twee zo sterk op elkaar, dat we met enig recht van een eenmalige formule zouden mogen spreken. Dat is wel wat anders dan de vijftien, die McNamara suggereert.

De twee passages luiden:

**Mone-misformulier** (ed. L.C. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, Roma 1958, nr. 331):

*'Discendat, domine, plenitudo, magistatis, divinitatis,  
pietatis, virtutis, benedictionis et gloriae tuae super hanc  
panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima  
eucharistia in transformatione corporis et sanguinis  
domini'.*

Deze passage vindt men met kleine varianten in het *Missale Gothicum* (ed. L.C. MOHLBERG, Roma 1961, nrs. 57 en 154). De term 'legitima

*echaristia*' is door J.Pinell onderzocht <sup>6</sup>. Hij komt tot de konklusie dat het daarbij gaat om een eucharistie die in overeenstemming is met de traditie, een viering waarin datgene wordt gedaan wat de Heer deed, toen hij de eucharistie instelde. Er wordt gevraagd dat Gods volheid mag neerdalen over het brood en de wijn, zodat deze 'legitima eucharistia' worden. Dit houdt bijgevolg voor de hier geciteerde teksten in dat in die eucharistie-volgens-de-normen-van-de-traditie de omvorming van het lichaam en bloed plaats vindt. Op de juiste interpretatie hiervan kom ik nog terug.

Missale Francorum (ed.L.C. Mohlberg, Roma 1957, nr.32):

*'ut purum atque immaculatum ministerii tui donum  
custodiat, et per obsequium plebis tuae corpus et  
sanguinem filii tui immaculata benedictione  
transformet'.*

Het is het tweede wijdingsgebed van een presbyter dat in het Missale Francorum te vinden is en dat waarschijnlijk van gallische oorsprong is. Het is in het Sacramentarium Gelasianum Vetus naast het romeinse wijdingsgebed overgenomen met deze variant: 'corpus et sanguinem filii tui...transformetur'. Ook in de Sacramentaria s.VIII, het Gregorianum, in een milanes sacramentarium en in het Pontificale van Egbert komt dit gebed voor. Vanaf de tiende en elfde eeuw wordt de passage uit het gebed veranderd en luidt dan: '*panem et vinum in corpus et sanguinem filii tui immaculata benedictione transformet*'. Deze verandering van de formule lijkt welbewust te zijn aangebracht; blijkbaar wilde men in die tijd het gebed aanpassen aan de opvattingen over de Eucharistie, die toen gangbaar waren. We weten dat in deze periode de leer over de transsubstantiatie langzaam tot ontwikkeling is gekomen. Deze leer ligt ten grondslag aan de variant, die ik hier heb geciteerd.

---

<sup>6</sup> J. PINELL, Legitima eucharistia; cuestiones sobre la anámnesis y la epiclesis en el antiguo rito gallicano, in: Mélanges liturgiques offerts au R.P.Dom Bernard Botte osb., Louvain 1972, 445-460.

## De betekenis van de formule

De vraag is gewettigd of de interpretatie, die McNamara vanuit zijn lezing van de Ierse teksten geeft van de formule in de hier vermelde continentale liturgische boeken, wel de juiste is.

Ik laat ze revue passeren.

*'in transformatione corporis et sanguinis domini'* (Mone-Mis):

het is een epikletische formule, waarin om de 'legitima eucharistia' wordt gevraagd. De inzet daarvan is de 'transformatio corporis et sanguinis'. Ik geef toe: het hier gebruikte 'in transformatione' kan inderdaad wijzen op de bedoelde gedaanteverandering van de hemelse Christus in brood en wijn. In vertaling zou de formule dan zo luiden: 'moge dit een wettige eucharistie zijn, waarin het lichaam en bloed van gedaante worden veranderd'. Maar is dit de exclusieve betekenis van deze passage? Kan de vertaling ook niet luiden: 'moge uw zegen neerdalen over dit brood en deze wijn, moge dit een wettige eucharistie zijn, gericht op de verandering ervan in het lichaam en bloed van Christus'? Zal de scribent van dit gebed nog geweten hebben, dat hij in dat geval en om datgene te zeggen, wat ik in mijn tweede vertaling weergaf, 'in transformationem' had moeten gebruiken?

Wat ik hier heb opgemerkt geldt ook voor de twee gebeden uit het Missale Gothicum, waarin echter in het eerste sprake is van 'in tranformationem' volgens mijn tweede vertaling.

*'corpus et sanguinem filii tui immaculata benedictione transformet'* (Missale Francorum):

Dit gebed vraagt dat de presbyter, gesteund door het gebed van het volk, het lichaam en bloed van Christus van gedaante verandert. Deze formule past geheel in de formule die we als Iers hebben omschreven.

McNamara citeert ook gebeden uit de mozarabische liturgie. Het eerste staat in het *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (ed.M. FEROTIN, 379) en is vergelijkbaar met het gebed dat we in de Mone-mis vonden, maar met de niet onbelangrijke variant: *'in transformatione corporis Domini Ihesu Christi Filii tui'*. Van de verandering in wijn wordt in deze tekst niet gesproken.

Twee andere mozarabische formules luiden: *'ut oblationem hanc Spiritus Sancti permixtione sanctifices et corporis et sanguinis Ihesu Christi Filii tui*

*plena transfiguratione confirmes' en 'et hoc holocaustum in tui corporis et sanguinis transformatione confirmes' (Liber sacramentorum, ed. M. FEROTIN, Paris 1912, kol. 379; en: Liber Ordinum, ed. M. FEROTIN, Paris 1904, kol.281; de eerste ook in het Missale Mixtum: PL.87,784A).*

Ik vraag me echter af of deze teksten hetzelfde zeggen als de in de Ierse bronnen gevonden transfiguratie. Kan men de teksten ook niet zo lezen dat er wordt gevraagd brood en wijn te heiligen, zodat zich daarin de transfiguratie in het lichaam en bloed van Christus voltrekt? De uitleg blijft enigszins onzeker en dus ook het verband met de Ierse fragmenten.

Tenslotte bevat het dossier van McNamara enige teksten uit de periode van de kerkvaders. De oudste is een tekst uit een traktaat van Ambrosius, getiteld: *De incarnatione* (4,23 PL.16,859) en luidt:

*'Etsi credas a Christo veram carnem esse susceptam, et offeras transfigurandum corpus altaribus non distinguas tamen naturam divinitatis et corporis et tibi dicitur: si recti offeras, non recte divides, peccasti'.*

Het gaat er Ambrosius om, dat de gelovigen in de belijdenis van Jezus' geboorte als mens en in de viering van het offer van zijn lichaam, dat van gedaante moet veranderen (om -zo zou ik willen toevoegen- brood te worden), toch moeten vasthouden aan zijn godheid. Dat Ambrosius in deze tekst alleen het lichaam (*'transfigurandum corpus'*) vermeldt, hangt waarschijnlijk samen met de kontekst. Hij wil de gelovigen op het hart drukken dat zij ondanks de echtheid van Jezus' lichamelijkheid (*'corpus'*) zijn godheid niet 'vergeten'.

Ik kan me na lang uren op de tekst voorstellen, dat de formule *'offerat transfigurandum corpus'* wordt gezien als vóórland van de Ierse teksten, maar zeker ben ik er niet van. Noemt de bisschop in zijn katechese over de eucharistie (*De Sacramentis IV,5,21*) de *'oblatio'* van brood en wijn niet de *'figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi'*? Wijst dit er niet op dat het brood beeld wordt van zijn lichaam? Of moet ook deze passage worden verklaard als een transfiguratie in de boven aangegeven betekenis, dus van Jezus' lichaam veranderd in brood, dat zó beeld kan zijn van zijn lichaam? Ambrosius' tekst kan wel als adstructie van de Ierse teksten dienen, maar enige twijfel blijft op zijn plaats. Deze wordt door McNamara in zijn studie ook wel gedeeld. Het is echter jammer dat hij de teksten en de daarin voorkomende varianten weinig weegt. Een getalsmatige optelling van bronnen, waarin de bedoelde transfiguratie wordt gevonden, kan de zaak vertekenen.

Paus Gregorius I zegt in een van zijn homilieën (PL.76,1127G):<sup>7</sup>

*'Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret, et oves quas redemerat, carnis suae alimento salvaret'.*

In deze tekst merkt de homilist op, dat Christus' lichaam voedsel is voor de gelovigen en zijn leven geeft voor zijn schapen, om 'in ons sacrament' (de eucharistie) zijn lichaam en bloed te veranderen. In brood en wijn? Dit wordt niet expliciet gezegd. Mag het uit '*carnis suae alimento*' worden afgeleid?

De duidelijkste teksten, die McNamara ter ondersteuning van zijn Ierse materiaal, aanvoert, zijn:

de zinsnede uit een uitleg van de mis uit de 8e eeuw: '*Primum in ordine*'<sup>7</sup>, die aldus luidt: '*Quid enim est quod in panem et vinum Dominus corpus suum transfigurare voluit?...Corpus suum transfiguravit ut quamdiu illud adsumpserimus laeti et firmi maneamus et ipse in nobis*'.

En:

de beroemde zinsnede uit de '*Verba seniorum*', de latijnse vertaling uit de 6e eeuw van de '*Apophthegmata Patrum*', waarin verteld wordt van iemand, die niet kon geloven dat het brood het lichaam van Christus was, maar door een wonder tot geloof werd gebracht (door Paschasius Radbertus in zijn geschrift over de eucharistie als 'bewijs' gebruikt voor zijn leer): '*Deus scit humanam naturam, quia non potest vesci caribus crudis et propterea transformat corpus suum in panem et sanguinem suum in vinum, his qui illud cum fide suscipiunt*'. Deze tekst spreekt onomwonden van de transfiguratie van Jezus' lichaam en bloed in brood en wijn, en wel om de gelovigen tegemoet te komen. Het zou immers voor de gelovigen afschuwelijk zijn om mensenvlees te moeten eten en bloed te drinken. Daarom verandert Christus zich in brood en wijn.

Er zijn uit het dossier van McNamara, dat beperkter is dan deze suggereert, enige teksten te lichten, die de eerder genoemde Ierse teksten ondersteunen: die van het Missale Francorum, van de misverklaring '*Primum in ordine*' en van de '*Verba seniorum*'. De uitleg van enige andere teksten blijft onzeker. De tekst uit de homilie van Gregorius de Grote komt qua bedoeling dichtbij de Ierse. De geschriften van deze paus

---

<sup>7</sup> McNamara citeert PL.138,1180. De kritische uitgave is echter verzorgd door A. WILMART, *Un traité sur la messe copié en Angeterre*, Eph.Liturg.50(1936)133-139.



zijn in Ierland van groot gewicht geweest, maar of dat ook geldt voor de formule van de eucharistische transfiguratie blijft onzeker.

### Betekenis en belang van de zinswending

Jaren geleden heeft deze zinswending mij al geïntrigeerd, toen ik in het begin van de zestiger jaren jaarlijks het ritueel van de priesterwijding uitlegde aan degenen die werden gewijd. In dat ritueel kwam het gebed voor uit het 'Missale Francorum', dat ik boven heb geciteerd en dat begint met de woorden: '*Deus sanctificationum*'. Toen viel me al op dat het oorspronkelijke gebed was veranderd: de transfiguratie van het lichaam en bloed van Christus in brood en wijn was omgezet in een formule, waarin de transsubstantiatie van het brood en de wijn in zijn lichaam en bloed werd beliden. Ik heb wat me opviel echter laten liggen, tot ik door de studie van McNamara weer eens op deze merkwaardige formulering werd gewezen.

De beweging, die uit de boven geciteerde teksten met betrekking tot de transfiguratie van Christus in brood en wijn naar voren komt, is er een vanuit de hemel naar de aarde (een '*katabasis*'). Om de gelovigen het eten en drinken aan zijn tafel mogelijk te maken, verandert Christus zichzelf in brood en wijn. Degene die is opgestegen daalt af en laat zich zien als brood en wijn, hij laat zich nuttigen. Hier is sprake van een gedaanteverandering, zoals in de incarnatie: '*Hij die bestond in goddelijke majesteit, heeft zich niet willen vastklampen aan de gelijkheid met God: Hij heeft zich van zichzelf ontdaan en het bestaan van een slaaf aangenomen*' (Phil.2,6). Het gebeuren van de eucharistie, de broodwording van de verrezen Christus, is vergelijkbaar met zijn menswording, is er het continuum van.

De beweging van wat met het theologische begrip '*transsubstantiatie*' wordt aangegeven is een andere, de tegenovergestelde: een van beneden naar boven (*anabasis*), in zover door deze verandering brood en wijn worden opgeheven 'naar de hemel', om lichaam en bloed te worden van de Heer, die zetelt aan de rechterhand van God. Door deze verandering worden aardse zaken dragers van wat hemels is. Door de deelname aan de veranderde gaven van brood en wijn kunnen de gelovigen delen in het hemelse bestaan van Christus. Dit is mogelijk omdat aardse zaken, die hemels zijn geworden, deze omvorming bemiddelen.

Met andere woorden: de opname van de gelovigen in Christus, opdat zij kunnen leven door en in Hem, gebeurt in de ene beweging door Christus,

die zichzelf verandert in brood en wijn, en in de andere door het brood en de wijn, die daartoe door de Geest worden veranderd in Christus' lichaam en bloed.

Zouden we (zo vroeg ik me af) hiermee een verklaring kunnen geven voor het merkwaardige verschil, dat we in de bronnen kunnen vinden met betrekking tot de epiklese. In de oudste laag ervan komen we de zogenoemde '*Logos-epiklese*' tegen, zoals bijvoorbeeld in de *Apologie* van Justinus (I,66,2). Is hier sprake van een gebed tot de Logos, dat hij mag afdalen en van gedaante veranderen? Justinus vergelijkt immers hetgeen in de eucharistische gebeurt met de menswording: door het Woord is Jezus mens geworden, door het Woord zijn Jezus' lichaam en bloed zichtbaar in brood en wijn. In andere (latere) liturgische bronnen vinden we de epiklese tot de Heilige Geest, dat hij mag rusten op de gaven om deze te veranderen in het lichaam en het bloed van Christus. Hier is de metafoor van het 'broeden' in het geding. Deze epiklese vinden we in het overgrote deel van de eucharistische-gebeden in de oosterse tradities, met name de syrische. Zou met andere woorden ook de beweging in deze twee vormen van de ene epiklese verschillend zijn (katabatisch, resp. anabatisch)?

Het kwam bij mij op de twee bewegingen, die ik zo juist beschreef, in het licht te plaatsen van hetgeen in de evangeliën inhoudelijk over de Maaltijd van de Heer wordt geschreven. Het gaat enerzijds om de instelling van het Avondmaal door Jezus volgens de weergave van de synoptische evangeliën. Deze instelling volgt, zeker in de latere interpretatie ervan, de opstijgende (anabatische) lijn: brood en wijn worden veranderd in het lichaam en bloed van de mensgeworden Zoon van God.

In het evangelie van Johannes, hoofdstuk 6, anderzijds gaat het over het broodwonder, dat overigens ook in de andere evangeliën wordt verteld. Maar dit wonder wordt in het vierde evangelie gevolgd door een uitvoerige 'redevoering' van Jezus. De inhoud ervan lijkt mij in dit verband van belang: het is een weergave van de neerdalende beweging (de katabasis). Johannes 6 wordt, weliswaar niet door alle exegeten en ook niet exclusief, in de exegese toch mede uitgelegd als betrekking hebbend op wat later in de christelijke traditie de eucharistie of de broodbreking wordt genoemd. Het is zelfs zo dat het broodwonder in de vroegchristelijke kunst, in sommige cubicula van romeinse begraafplaatsen en op de sarcophagen (daarop zelfs stereotiep), het veelvuldigst is afgebeeld. Dit betekent niet dat het instellingsverhaal in de

vroegechristelijke geschriften geen rol zou hebben gespeeld<sup>8</sup>: Justinus en Irenaeus verwijzen uitdrukkelijk naar Jezus' woorden over het brood, maar in de kunst heeft dit verhaal geen directe rol gespeeld. Ook in de vroegste vormen van het tafelgebed komt dit verhaal niet voor.

Nu lijkt het me duidelijk dat de bovenbeschreven eucharistische transfiguratie in verband moet worden gezien met de woorden van Jezus volgens de weergave van Johannes. Dit mag blijken uit de volgende passages: de aanwezige menigte roept Jezus het mannawonder in herinnering: dát was het teken uit de hemel. God gaf zijn volk brood uit de hemel te eten. Daarop antwoordt Jezus: het echte brood uit de hemel, dat God geeft, ben ikzelf. Hij is het brood des levens (6,31-35), hij is het ware manna, want hij is uit de hemel neergedaald (v.38). Jezus herhaalt: 'Ik ben het levende brood dat uit de hemel is neergedaald' (v.51). Dat brood is 'mijn vlees ten bate van het leven der wereld' (v.51) en: 'Mijn vlees is echt voedsel en mijn bloed echte drank' (v.55). Hij is het brood dat uit de hemel is neergedaald (v.58).

Ook al zou de bedoeling van de evangelist met deze weergave van de woorden van Jezus een andere, 'niet-eucharistische' zijn geweest, toch is het uit de latere christelijke lezing ervan duidelijk, dat deze 'eucharistisch' is verstaan en geïnterpreteerd. Misschien geeft de scene van het broodwonder op de sarcophagen aan dat de gestorvene mag aanzitten aan de tafel van God in zijn woning, maar er moet door de toenmalige christenen meer in gezien zijn. De poging van de toenmalige bisschoppen de dodenmaaltijd christelijk om te duiden laat zien dat men het broodwonder zag als beeld van de eucharistie. Zo werd beleden dat door dit sacrament de gelovigen het leven ontvingen door de dood heen. Men beled ook de blijvende aanwezigheid van Jezus die, eenmaal mens geworden, temidden van zijn kerk wilde blijven verkeren en zichzelf veranderen in het brood des levens.

Het is uit de in het bovenstaande geanalyseerde teksten duidelijk geworden dat latere generaties ook de wijn in deze symboliek hebben betrokken. Daarin is immers sprake van de transfiguratie of transformatie van het lichaam en bloed van de Heer in het brood en de wijn. Slechts één van de boven geciteerde mozarabische teksten spreekt in dit verband alleen over het brood. Maar andere teksten uit de overgeleverde liturgie laten ook zien dat de aandacht van de vroeg-christelijke kerk met name

---

<sup>8</sup> In een in Archiv für Liturgiewissenschaft verschijnende studie over de genealogie van het Eucharistisch gebed heb ik de gegevens uit de geschriften van Justinus en Irenaeus geanalyseerd.

uitging naar het 'brood des levens'<sup>9</sup>. Dit komt overeen met wat Johannes als de woorden van Jezus weergeeft. Daarin is namelijk geen sprake van wijn, ook niet in verband met de teksten: *'Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt'* en *'Want mijn vlees is echt voedsel en mijn bloed is echte drank'*. De kern van Jezus' woorden wordt gevormd door zijn uitspraak: *'Ik ben het brood des levens'*. Dit zou zelfs een reden kunnen zijn stelling te nemen tegen de opvatting de zogenoemde broodrede van Jezus een exclusief eucharistische duiding te geven.

Ik citeer in dit verband een interessante tekst van een vroegchristelijk auteur, die men vindt in uit het traktaat over het *Gebed des Heren* van Tertullianus. Het gaat hem om de betekenis van de bede: *'Geef ons heden ons dagelijks brood'*. Juist vanwege deze bede is er slechts sprake van het symbool van het brood. Het is echter interessant te lezen, hoe Tertullianus deze tekst gebruikt. De tekst luidt (De Orat.6,2):

*'Quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis ('Ego sum, inquit, panis vitae' et paulo supra: 'Panis sermo est Dei vivi, qui descendit de caelis'), tunc quod et corpus eius in pane censetur ('Hoc est corpus meum'). Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius'.*

Tertullianus citeert de passage op zijn manier (of is het de oud-latijnse vertaling?) en expliciteert of verandert de woorden *'Panis Dei est qui de caelo descendit'* in *'Panis est sermo Dei vivi...'*, 'het brood is het woord van de levende God'. Mag 'sermo' met 'verbum' worden weergegeven? Dan zou hij het brood uit de hemel met het Woord van God hebben gelijkgesteld en dan zou de neerdalende beweging van Christus, als brood uit de hemel, duidelijk onder woorden zijn gebracht. Het vergt slechts een kleine stap verder, om tot de in onze teksten vermelde transformatie van het lichaam en bloed van Christus te komen. Tertullianus' tekst zou met andere woorden een onvermoede voorloper van de Ierse teksten kunnen zijn. Cyprianus wijst in zijn commentaar op het Onze Vader (c.18) waarschijnlijk in dezelfde richting. *'Wij noemen Christus ons brood, omdat hij voor ons, die zijn lichaam aanraken, brood is'*. Origenes echter, in zijn commentaar op hetzelfde gebed, geeft heel duidelijk zijn eigen verklaring van de term: *'artos epioussios'* (Het Gebed, 17,1-17). Hij beluistert daarin

---

<sup>9</sup> Hierop heeft G. Rouwhorst onlangs nog gewezen: *La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas*, in: *Omnes circumstantes; Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy presented to Herman Wegman*, edited by Ch. Caspers and M. Schneiders, Kampen 1990,51-77 (vooral 65-66).

het woord 'ousia' en verstaat de term 'epioúsios' als bovenstoffelijk en ingesteld op de 'geestelijke natuur' van de mens.

Nu de neerdalende beweging in Johannes 6 markant aanwezig is, die naar mijn mening ook de geciteerde liturgische teksten kenmerkt, waarin sprake is van de verandering van Jezus' lichaam en bloed in brood en wijn, volgt vanzelfsprekend de vraag, of hiervan in de christelijke traditie eerdere gegevens voorhanden zijn. Zijn er gegevens die erop kunnen wijzen dat deze beweging naar beneden ook in een ander verband werd beleden, zódat deze visie op de eucharistie als transfiguratie kan worden onderbouwd? Ik heb geen pogingen ondernomen het dossier van McNamara aan te vullen, omdat ik het vermoeden heb dat de belangrijkste gegevens op tafel zijn gelegd. Ik heb gezocht naar gegevens die deze eucharistische transfiguratie zouden kunnen verklaren.

Ik kom tot een drietal, met elkaar samenhangende, maar hypothetische verklaringen, die berusten op gegevens uit de oosterse theologische literatuur. In de contemporaine westerse geschriften vond ik te weinig aanknopingspunten. Er is weliswaar commotie in het frankische rijk rond het einde van de achtste eeuw over de ketterse leer van het adoptianisme, die in de Synode van Frankfurt van 794 wordt veroordeeld, maar ik zie de uitspraken hiervan als uitloper van hetgeen door de concilies in de vijfde eeuw over Christus als de Godmens en over zijn menswording is verklaard. Hierop kom ik verderop wel terug. Ik steun op gegevens, die door andere auteurs zijn verzameld. De samenhang in de drie verklaringen berust op de belijdenis van Jezus als de Godmens en de daarmee verbonden visie op zijn menswording. Er zal verder onderzoek nodig zijn om deze verklaringen te adstrueren en/of op hun houdbaarheid te toetsen.

### 'het menselijk lichaam aandoen'

In de *Rotulus van Ravenna* vond ik de volgende passage: '*Deus qui Filium tuum virginalibus membris receptum nostrae carnis tunicam indui voluisti*' ('God, die uw zoon, door de maagd ontvangen, het kleed van onze lichamelijkeheid hebt willen laten aantrekken')<sup>10</sup>. Het blijkt dat deze zinswending door de latijnse kerkelijke schrijvers meerdere malen is gebruikt, maar wegens daarin vermoede nestoriaanse tendenzen in

---

<sup>10</sup> I.C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1956 (RED, series maior fontes I) nr.1367.

onbruik is geraakt <sup>11</sup>. In het Ierse palimpsestsacramentarium <sup>12</sup> vond ik de uitdrukking '*condicionem mortalitatis induerat*'. In de liturgische boeken komen in verband met de menswording van Jezus synonieme uitdrukkingen voor, die ik echter achterwege laat. Ook in de syrische traditie wordt deze zegswijze graag gebruikt <sup>13</sup>. De menswording van Jezus wordt, met een variant op de Proloog van het Johannes-evangelie (1,14), ervaren als 'lichaam worden' van het Woord van God. In zijn hymne *De Virginitate* 37,2-3 zegt Efrem: '*Omdat hij zijn kerk ten zeerste liefhad, gaf hij haar niet het manna van haar rivaal (het joodse volk). Hij is voor haar het brood des levens geworden om te worden gegeten*'. De menswording, die met de metafoor van het bekleeden met een lichaam wordt verbeeld, wordt als het ware gecontinueerd in de sacramenten, met name in die van het doopsel en van de eucharistie. In de Handelingen van Thomas komt het beroemde *Lied van de Parel* voor <sup>14</sup>. Het gaat om een koningszoon, die naar de aarde afdaalt en zo in ballingschap gaat, om een parel te zoeken. Hij vindt de parel en gaat terug naar de hemel, waar hij een koningskleed ontvangt. In het lied speelt het beeld van de kleding, de mantel die het lichaam geheel omgeeft, een grote rol. Als hij naar de aarde gaat, wordt hem die mantel afgenomen; hij moet zich kleden volgens de normen van zijn omgeving, om als hemeling en koningszoon niet op te vallen. Als hij de parel heeft gevonden en veroverd, keert hij snel terug naar 'het licht van ons huis in het oosten', nadat hij de vuile, aardse mantel heeft afgelegd. Hij ziet als in een spiegel zijn oorspronkelijke kleding. Die ontvangt hij terug: hij herkrijgt zijn koninklijke gestalte en wordt opgetrokken naar de plaats van vrede en lofprijzing.

Ik citeerde deze teksten, waarin de menswording van Jezus wordt beschreven als het Woord van God, dat een 'lichaam aantrekt', én brood des levens wordt, omdat ik hierin een vergelijkbare afdalende beweging zie, die ook kenmerkend blijkt te zijn voor de latijnse liturgische teksten

---

<sup>11</sup> S. BENZ, *Der Rotulus von Ravenna*, Münster 1967 (LQF 45), 215-217.

<sup>12</sup> A. DOLD, *Das Irische Palimpsestsakramentar*, Beuron 1964 (TuA 53-54) 91.

<sup>13</sup> R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom; a Study in early syriac Tradition*, Cambridge 1975, 69-72; 310-312.

<sup>14</sup> *Aprokriefen van het Nieuwe Testament II*, ed. A.F.J. KLLJN, Kampen 1985, 126-131.

met betrekking tot de verandering van Jezus' lichaam en bloed in brood en wijn. Ik ga niet zóver te beweren dat hier van directe invloed sprake zou zijn. Dat is niet te bewijzen, ofschoon het wel zeker is, dat de Handelingen van Thomas in Ierland bekend zijn geweest <sup>15</sup>. Maar de metafoor van het zich kleden met een lichaam door het Woord van God komt zeer dicht bij die van de transfiguratie van zijn hemels lichaam in aards brood, waardoor de mensen worden gevoed. De neerdalende beweging van deze transfiguratie blijkt eenzelfde soort metaforisch spraakgebruik te zijn. Daarmee wordt de komst van Christus als brood in het verlengde geplaatst van zijn menswording.

### Godmens

Sinds de circa het jaar 390 gestorven bisschop van Laodicea, Apollinaris, leerde dat de Logos in de incarnatie niet volledig mens was geworden, maar een natuur had aangenomen, waaraan de ziel ontbrak, is de kerkelijke elite van die dagen steeds opnieuw met het probleem van de christologie geconfronteerd <sup>16</sup>. De kernvraag in de daarop volgende controverse is steeds geweest: is het waar dat God door zijn mensgeworden Zoon de mensen heeft verlost, dan moeten we ook aannemen dat de Logos volledig mens geworden is en niet half, dwz. zonder ziel. Het merendeel van de bisschoppen heeft dit antwoord op de kernvraag onderschreven. Maar dit betekende niet dat alles was geklaard. Een verschil van interpretatie van de geloofsbelijdenis met betrekking tot de Godmens was mogelijk, naargelang men tot die of die school behoorde of in die of die denktrant was opgegroeid. Het is genoegzaam bekend hoe de denktrant van de Alexandrijnen verschilde van die van Antiocheners. Legde men alle nadruk op het blijvende karakter van het verlossingswerk

---

<sup>15</sup> Het gebed van de apostel komt wel voor in het genoemde sacramentarium (nr.38), maar niet in de Latijnse vertaling van de Handelingen van Thomas (c.49). Zijn liturgische teksten als deze apart, dus los van de Handelingen, in Ierland bekend geworden? Zie verder: M. MCNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin 1975, 118-119 (met dank aan M.Schneiders voor deze verwijzing).

<sup>16</sup> Ik gebruikte N. BROX, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1983 (Leitfaden Theologie 8); J. PELIKAN, *The Christian Tradition, a History of the Development of christian Doctrine*, 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-London 1971, 226-277. Ik zocht naar commentaren van kerkvaders op Jo.6 en kwam terecht bij Cyrillus van Alexandrië, die in het kader van deze studie relevante gegevens bevatte.

van de historische Jezus, wiens werk door zijn verrijzenis was vereeuwigd, het werk dus van de *Godmens*, zoals de Antiocheners deden, dan moest men wel in konflikt komen met de meer theocentrische (en a-historische) visie op de *Godmens* van de Alexandrijnen. Ook de verschillen in de persoonlijkheidsstructuur van de betrokken bisschoppen zijn in het geding geweest. Een dominante man als Cyrillus van Alexandrië wist het gelijk altijd aan zijn zijde, hetgeen de gezochte consensus over dit belangrijke onderwerp ten zeerste heeft bemoeilijkt.

Het gaat er mij hier niet om de christologische strijdvragen van die dagen te beschrijven. Ik ben op zoek naar een verklaring voor de in de boven geciteerde teksten gevonden zinswending van de transfiguratie van het hemelse lichaam en bloed van Christus in brood en wijn. Ik meen er mede een verklaring voor te kunnen vinden in de ontwikkeling van de Christologie in de vijfde eeuw. Het is waar: ogenschijnlijk heeft de christologische controverse in de westerse kerk slechts geringe aandacht gekregen. Van de andere kant is de formule van het Concilie van Chalcedon te danken aan het brein van de bisschop van Rome, Leo I. Ook Augustinus heeft zijn denken gericht op de betekenis van het begrip 'Triniteit'. Maar het is in de toenmalige verhoudingen in de Kerk, waarin het oosterse deel een intellectueel dominante rol speelde, heel goed denkbaar dat de ideeën van de bisschoppen daar in het westen hebben doorgewerkt. Dat zou ook wel eens het geval hebben kunnen zijn met betrekking tot de visie op hetgeen er in de eucharistie gebeurt.

De kerkvaders in oost en west zijn het over eens dat zich in de eucharistie een '*metabolè*' voltrekt, de verandering van brood en wijn, door de werking van de Heilige Geest, én de verandering van de gelovigen, die deze gaven gelovig ontvangen. De gaven worden hemels, zódat de gelovigen in het goddelijk leven kunnen delen. In dit opzicht zijn de catechesen van Theodorus van Mopsueste en die van Ambrosius van Milaan exemplarisch. En de preken van Augustinus tot de neophyti in de Paasweek en zijn commentaar op Johannes 6 niet te vergeten. Deze metabole is volgens Theodorus een gevolg van het levenswerk van Jezus, de *Godmens*. Het valt op, dat Cyrillus van Alexandrië vanuit zijn visie op diezelfde *Godmens* tot een andere invulling komt van die verandering of '*metabolè*'. Vanuit zijn theocentrische visie en vanuit de nadruk die hij legt op de menswording van de *Godmens* komt hij ertoe de verandering van brood en wijn te zien als een neerdalende beweging. Zóals de Logos-God mens is geworden, zó verandert hij zich in brood en wijn. Zoals de Logos vlees is geworden, zó wordt hij brood. Dit is een en dezelfde neerdalende beweging, waardoor de gelovigen het heil van Godswege verzekerd wordt. Pas als deze beweging is gemaakt kan er sprake zijn van de verheffing



('anabasis') van de mens, van diens vergoddelijking. In zijn commentaar op Johannes 6 en met name op de boven geciteerde kernteksten ervan vindt Cyrillus de argumenten voor zijn visie. Niet het instellingsverhaal, maar dit hoofdstuk uit het Johannes-evangelie vormt de kern van zijn betoog. De woorden van Jezus in Johannes 6 zijn voor hem het bewijs, dat 'zijn' christologie de juiste is: het Woord blijft God, als hij mens wordt en bewerkt zó goddelijke genade, het Woord blijft God, als hij neerdaalt om brood te worden voor het leven van de wereld. In de Eucharistie maakt de Godmens ons levend, door zijn lichaam, dat hij eens heeft aangenomen toen hij mens werd, ter nuttiging, d.w.z. als brood aan de gelovigen aan te bieden. Brood kan geen levensbrood zijn, tenzij het het vlees is van de Logos, die mensgeworden is. De menswording van de Logos en diens verandering in brood versterken en bewijzen elkaar. Zij zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden <sup>17</sup>.

Ik heb al opgemerkt, dat het mijn bedoeling niet is te bewijzen, dat de boven geciteerde teksten uit de Ierse traditie direct zijn af te leiden uit de hier beschreven visie van Cyrillus van Alexandrië. Wel meen ik erop te mogen wijzen, dat de beweging in de teksten dezelfde is: de beweging van de 'katabasis', waarin de menswording en de transformatie in de eucharistie met elkaar verbonden zijn. Is dit ten diepste ook niet de inzet van het traktaat *'Over het Lichaam en Bloed des Heren'* van abt Paschasius Radbertus, eeuwen later geschreven (midden negende eeuw)? Gaat het er hem ook niet om de realiteit van de verlossing door het lichaam en bloed van Christus te bewaren? Zóals Jezus waarlijk mens geworden is uit de maagd Maria, gestorven is en opgestaan om de verlossing te bewerken, zó waarlijk daalt hij neer in brood en wijn, om deze te bestendigen. Men zegt dat abt Paschasius Radbertus van Corbie aan het begin staat van de ontwikkeling, die heeft geleid tot de leer van de transsubstantiatie: kan niet met evenveel recht worden gezegd dat in zijn traktaat eigenlijk sprake is van een transfiguratie? Ik moet het antwoord op deze vraag schuldig blijven, maar ik meen in de christologie van Cyrillus van Alexandrië en zijn school het voorland van dit begrip te hebben gevonden.

---

<sup>17</sup> Cyrillus' commentaar op Johannes 6 vindt men, wat betreft de kernteksten, in PG.73, 554-586. Ik maakte ook gebruik van zijn traktaten 'Dat Christus één is' en 'Over de menswording van de Eéngeborene', uitgegeven door G. DURAND, in *Sources Chrétiennes* 97(1964), m.n. 278-287 en 504-514.

## Ikoon

Angelus Häussling heeft ter verklaring van de toename van het aantal missen in de frankische kerk gewezen op de mogelijke invloed van enige decreten van paus Gregorius III over de dagelijkse vigilie en misviering in een kapel van Sint Pieter ter verering van de relieken van alle heiligen. Ook voor de basiliek van Sint Paulus werd een dergelijke regeling getroffen<sup>18</sup>. In deze decreten kan men, volgens Häussling, de sympathieën van de paus proeven voor de vereerders van de ikonen, die door de ikonoklasten werden vervolgd. Zijn decreten zijn overgenomen in de frankische kerk, die in de synode van Frankfurt echter de besluiten van het Concilie van Nicea (787) over de vererenswaardigheid van de ikonen afwees! Mij gaat het hier niet om het ikonoklasme, maar om de ideeën van degenen, die de verering van de ikonen op theologische gronden verdedigden. Eén van hen en tegelijk de voornaamste is Johannes van Damascus. Zijn beeldtheologie is wellicht een derde verklaring voor de hier in het geding zijnde eucharistische transfiguratie.

Kern van Johannes' beeldtheologie, waarin de gedachten van Pseudo Dionysius de Arcopagiet tot volle ontplooiing zijn gekomen, is deze (ontleend aan Basileios, bisschop van Caesarea): de idee ('eidos') en de gestalte ('morphè') van het beeld bestaan bij de gratie van het oerbeeld, dat in het beeld wordt afgebeeld. God is en blijft weliswaar de Heilige en Onzichtbare, maar is voor de gelovige niet ongenaakbaar. Immers Hij heeft door de menswording van Zijn Zoon in deze Zijn beeld geschapen. De Zoon is Gods volmaakte beeld en staat aan de oorsprong van elke ikoon. Door de Zoon is de materie, het lichaam van de mens als eerste geheiligd en kan het ikoon worden en dus van gedaante worden veranderd. De materie kan lichtdrager van het goddelijke worden door de Zoon, het eerste en volmaakte beeld van God. In de Godmens is God als in Zijn beeld present en daardoor kan ieder beeld, dat afgeleid is van de ikoon Christus, God representeren, verbeelden. Zo kan de mens gelovend en schouwend naar God opstijgen: door het zien van de ikoon, het beeld, waarin het goddelijke wordt afgebeeld. Maar deze opstijgende beweging van de gelovige en schouwende mens is geheel afhankelijk van de daaraan voorafgaande neerdalende beweging van de Godmens, die mens werd en als mens God kon verbeelden, omdat hij Godgelijk was. Elke

---

<sup>18</sup> A.A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier, eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973 (LQF 58), 290-297.

transfiguratie, die van de ikoon tot beelddrager van het onzichtbare, die van de mens van gelovige schouwer tot een vergoddelijkt wezen, is afhankelijk van de neerdaling van de Godmens in mensengestalte, van zijn incarnatie. De Godmens wordt tot mens, 'transfigureert' zijn goddelijke gestalte in die van een mens en scheidt zo de mogelijkheid dat de mens en de geschapen materie van gedaante veranderen, veranderen in een hemels en goddelijk bestaan.

Als we het met de technische termen van de theologie zouden uitdrukken, dan zouden we kunnen zeggen dat *de transsubstantiatie van het brood en van de wijn in het lichaam en bloed van Christus de transfiguratie van Christus in het brood en de wijn vóóronderstelt*. Tegelijk moeten we echter bedenken dat deze termen in wezen niet vergelijkbaar zijn, evenmin als de visie op en de beleving van de eucharistie in de oosterse en westerse kerken. Terwijl in de (vóóronderstelde) neerdalende en (als gevolg daarvan) opstijgende beweging van de term 'transformatio' de beeldtheologie een centrale plaats inneemt, wordt deze in het begrip 'transsubstantiatio' juist terzijde geschoven. Immers door de verandering van het wezen van het brood en van de wijn is er, volgens de opvattingen van de westerse theologie, geen sprake meer van een beeld of van een verwijzing naar het onzichtbare. Het geconsacreerde brood is geen ikoon van het lichaam van Christus, maar het lichaam van Christus zelf. Dát is de inzet van de westerse leer van de 'metabolè'.

Hoe het ook zij: in de beeldtheologie die aan de liturgie van ikonen ten grondslag ligt komt heel duidelijk de primaire plaats toe aan de neerdaling van Gods Woord in de gestalte van een mens, aan zijn menswording. Door die menswording is het de mens mogelijk naar God op te stijgen door het schouwen van God in Zijn ikonen, die alle hun oorsprong vinden in Christus die, mensgeworden, het beeld is van de levende God. De vele legenden over de '*acheiropoietes eikones*' (de ikonen die niet door mensenhanden zijn gemaakt) stellen deze overtuiging nog duidelijker in het licht: de ikoon is geen schepping van de mens, maar een gevolg van Gods neerdalende genade in Zijn beeld, de Godmens.

Hier dacht ik een derde verklaring te hebben gevonden van die merkwaardige transfiguratie, die we in een aantal liturgische en niet-liturgische bronnen van de westerse kerk hebben gevonden. Het gaat niet aan, zoals ik al heb opgemerkt, hier van een directe invloed te spreken. Er zijn in de oosterse traditie geen teksten, die de hier bedoelde verandering op deze manier onder woorden brengen. Maar wat ik de beweging van die teksten noemde, meen ik in de zich ontwikkelende theologie van de oosterse kerk te hebben gevonden. In drie theologische motieven, 'het

lichaam aandoen', de 'Godmens' en de 'ikoon' vond ik de beweging, die zo kenmerkend is voor de genoemde transfiguratie. Zouden er dan toch meer contacten hebben bestaan tussen de kerken in het oosten en in het westen in de vroege middeleeuwen? Zouden de Ierse monniken (maar langs welke wegen?) van de oosterse theologie op de hoogte zijn geweest?

## **Gevolg**

Het zijn slechts weinige teksten, die het wezen van de eucharistie uitdrukken met de term 'transfiguratie' van het lichaam en bloed van Christus in het brood en de wijn van de gemeente. Bovendien is de interpretatie van deze teksten niet altijd zeker. Het voorland van deze opvatting heb ik niet in de vroegmiddeleeuwse westerse theologie gevonden. Van het theologisch denken uit die periode weten we niet veel en het is de vraag of er toendertijd wel sprake was van een creatieve ontwikkeling ervan<sup>19</sup>. De kerken in het oosten en westen groeiden in diezelfde tijd uiteen: hun denktrant toonde te grote verschillen. Of er desondanks sprake bleef van een uitwisseling van ideeën tussen deze twee 'werelden' is moeilijk na te gaan. Daarom roept mijn hypothese, deze transfiguratie te verklaren uit theologische gedachten in de oosterse theologie, de nodige vraagtekens op.

Gesteld echter dat de hypothese enige kans van slagen zou hebben en de vastgestelde eucharistische transfiguratie inderdaad in het theologische denken een plaats heeft gehad, dan zou ik opnieuw bevestigd worden in mijn vermoeden, dat voortdurende her-lezing van de bronnen van de theologie en van de liturgie aan het licht kan brengen dat de ontwikkeling van de leer in de christelijke traditie berust op een grote mate van contingentie. Het is algemeen bekend hoe sterk de leer van de transsubstantiatie op de westerse kerk heeft ingewerkt, zodat er zelfs scheuringen ontstonden over de interpretatie ervan. Wanneer deze leer echter zou zijn gerelativeerd vanuit de gedachte van de transfiguratie of als deze visie meer aandacht had kunnen krijgen en sterker in het denken

---

<sup>19</sup> Instructief is in dit opzicht het 'leerboek' van A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990. De 500 bladzijden van dit boek geven op grond van gedetailleerde kennis van de schrijver een zeer goed overzicht van deze periode. Vergelijk ook: J.M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1983 (*Oxford History of the Christian Church*). Beide boeken schetsen, ieder op hun eigen wijze, het beeld van deze fascinerende periode.

geïmplementeerd was, dan zouden theologie én vroomheid zich anders, minder eenzijdig, hebben kunnen ontplooiën. Of anders gezegd: zou de transsubstantiatie niet ook als transfiguratie kunnen worden geïnterpreteerd?

### De beweging van het eucharistiegebed

De *'Historia Ecclesiastica'*, een kommentaar op de Heilige Liturgie van de hand van patriarch Germanos van Constantinopel, wordt in het midden van de negende eeuw gedateerd. Het is een soort misverklaring<sup>20</sup>. Het Sanctus in de viering van de heilige liturgie wordt door de schrijver aldus becommentarieerd<sup>21</sup>. Het is een overwinningshymne, die in de hemel voor de troon van God weerklinkt. De schrijver verbindt aan de verschillende manieren waarop God lof wordt toegezongen, namelijk 'zingend' (haidonta), 'roepend' (booonta), uitroepend ((kekragota) en zeggend (legonta) de namen van de vier wezens volgens Ez.1,10 (vgl. Apoc.4,7), de adelaar, het rund (de stier), de leeuw en de mens. De tekst roept de afbeelding op van de zogeheten *'Majestas'*, de voorstelling van de Heer, opgenomen in de ovale mandorla, zetelend op een troon (de aardbol), met zijn voet op een voetbank en omgeven door de vier wezens<sup>22</sup>. De wezens verbeelden de assistenten voor de troon van de Heer, die de naamdrager is en het beeld van de Onzichtbare, en zij zingen met de serafijnen en de cherubijnen de lofzang 'Heilig'.

Het valt op dat in diezelfde periode (vanaf het midden van de negende eeuw) in sommige liturgische boeken van de westerse liturgie het Sanctus wordt verlucht met miniaturen van de tronende Christus, omgeven door veelvleugelige engelen<sup>23</sup>. In de visigotische liturgie wordt de zang van het Sanctus soms nadrukkelijk ingeleid, zoals in de volgende passage:

---

<sup>20</sup> R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, 124-180.

<sup>21</sup> PG.98,384-453 (hier:430D).

<sup>22</sup> F. VAN DER MEER, *Majestas Domini; Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Roma, Citta del Vaticano 1938, 255-314.

<sup>23</sup> A. BOINET, *La miniature carolingienne, ses origines, son développement*, Paris 1913.

*'(Trinitas, Deus noster), quem celorum multiplex et ineffabilis numerus, quem omnium Angelorum et Archangelorum millia, cum Senioribus et Virtutibus, cum Thronis et Dominationibus laudare non cessant. In cuius preconio quadriga illa senarum remigio suffulta alarum, intrinsecus et extrinsecus minutatim oculis luminata, cum Cherubim ymnum cantici novi concinunt, laudantes et ita dicentes: Sanctus'*<sup>24</sup>.

Het is duidelijk dat deze teksten en miniaturen de deelname aan de hemelse liturgie verbeeldde. De aardse eredienst is in deze verbeelding verbonden met de hemelse. In beide klinkt dezelfde hymne voor degene die op de troon gezeten is en voor diens evenbeeld, de Heer en Gezalftde. Door de viering van de aardse liturgie weten de gelovigen zich desondanks deelnemer aan de hemelse, omdat de aardse eredienst een ikoon is van de hemelse.

Hier zien we de lofprijzing naar God opstijgen. Er is sprake van een 'anabatische' beweging.

De ontstaansgeschiedenis van het eucharistie gebed laat zien, dat de primaire inzet van dit gebed was de lofprijzing van Gods Naam. In de theologie van de vroegchristelijke kerk werd Gods Naam steeds meer gepersonificeerd in de Godmens. Zo kon het gebeuren, dat de hymne 'Sanctus', die voor de hemelse troon werd gezongen, werd opgevat als de lofprijzing voor God, die zichtbaar was geworden in de Zoon, de Godmens. Men interpreteerde de hymne zelfs trinitair. Deze lofprijzing 'naar boven', gericht tot God, was als het ware het antwoord op Gods neerdaling naar de aarde in de Mensenzoon, wiens levensverhaal in de woorddienst was verteld en die in de strofe van de dankzegging in het eucharistiegebed nog eens werd bezongen. In de christelijke 'eucharistia' is, ten opzichte van de joodse berachah, de dankzegging altijd meer centraal gesteld dan de lofprijzing. Dit betekent, dat Gods heil in Jezus (de neerdaling) de grond was voor de lofprijzing (de opstijging).

Zo is in het eucharistiegebed een dubbele beweging te ontdekken. Door de hier beschreven eucharistische transfiguratie komt de neerdaling Gods verrassend tot uiting en krijgt de opstijgende lofprijzing daardoor extra glans.

---

<sup>24</sup> M. FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris 1912, 17; zie ook 292, 341.

## Summary

### A different mode of the transfiguration?

This study calls attention to a remarkable liturgical formula in some Irish documents. The formula (10th, 11th century?) has been analyzed by M. MCNAMARA, *The inverted eucharistic formula *Conversio Corporis Christi in panem et Sanguinis in vinum*: the exegetical and liturgical background in Irish usage*, *Proceedings Royal Irish Acad.* vol.87c (1987) 573-593. Besides 'conversio' we find also the terms 'transformatio' and 'transfiguratio'.

My first intention is to examine McNamara's method. He counts some fifteen earlier (mostly liturgical) manuscripts from the continent, which contain the same formula. His summing up, however, seems to be delusive. It turns out to be only two texts, a collect of a so-called Mone-Mass (prayers for the Mass, discovered by F. Mone), and a prayer for the ordination of a presbyter which prove to be the locus of this formula. The other liturgical books simply copy the formula. The interpretation of the texts, moreover, in the visigothic books is uncertain. The genealogy of the formula narrows the dossier of McNamara's study considerably.

Nevertheless the formula deserves our attention. It could point out that the evolution of the western eucharistic theology towards the doctrine of the transubstantiation could be described as one-sided or even contingent. Further I try to describe the foreland of the formula. The so-called eucharistic transfiguration, given in some Irish and continental sources, is defined by a descending movement ('katabasis', comp. the earliest form of the epiklesis to the Logos, that he may come), which is also at the base of the words of Jesus in the Gospel of John, chapter 6 (see vv.31-35; 38; 51; 55; 58). Tertullian in his comment on the Lord's Prayer uses Jo.6,33 in this way: 'The bread is the Word of God, who came down from heaven'. This katabasis I found also in the Syriac explanation of the incarnation with the metaphor: 'to clothe with body'. The eucharistic transfiguration contains, properly speaking, the same metaphor: 'to clothe with bread'. In his christology Cyrill of Alexandria emphasizes that the Logos, who became flesh, in this similar way becomes (transfigures his body in) bread. He joins the katabasis of the Logos in the incarnation and the one in the eucharist (esp. in his work 'On the incarnation of the Monogenès': S.Chrét.97, ed. by G. Durand). Finally I draw attention to the 'icon-theology' of John of Damascus. According to John an icon can only be 'eidos' and 'morphè' of the 'Urbild' on the condition that God in his mercy firstly sends his Son to mankind as the icon of his glory. Without Christ's incarnation (katabasis) human or even cosmic 'iconicity' fails.

The transubstantiation of bread and wine in the body and blood of the risen God-man presupposes the transfiguration of his body and blood into bread and wine. For the katabasis of God to men precedes the anabasis of men to God.

Prof. dr. H.A.J. Wegman, emeritus hoogleraar liturgiewetenschap, doceert geschiedenis van christendom en spiritualiteit aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht, NL.  
adres: Arthur van Schendelstraat 140, 3511 MG Utrecht