

CONVERSI AD DOMINUM. DE GEBEDSOOSTING, DE PLAATS VAN DE LITURG AAN HET ALTAAR EN DE KERKENBOUW

door Uwe Michael Lang, Oxford

Inleiding: Liturgiehervorming en de plaats van de liturg aan het altaar.

Een van de meest opvallende veranderingen in het kader van de hervorming van de Romeinse misritus, die na het tweede Vaticaans Concilie is doorgevoerd, is de plaatsing van een altaar dat naar het volk is toegekeerd. Afgezien van enkele uitzonderingen is het regel geworden dat de liturg bij de eucharistieviering achter het altaar staat met het gezicht naar de gelovigen. De uniformiteit waarmee zich in een paar jaar het celebreren *versus populum* in de hele rooms-katholieke kerk heeft verbreid, heeft tot de misvatting geleid, dat de afwending van de priester van het volk kenmerkend zou zijn voor de oude ritus volgens het missaal van paus Pius V, terwijl de toewending van de priester naar het volk tot de *Novus Ordo Missae* van paus Paulus VI zou behoren.^{1[1]} Ook werd in de publieke opinie niet zelden gedacht dat de plaats van de celebrant *versus populum* door de in Vaticanum II op gang gebrachte liturgiehervorming vereist, ja zelfs voorgeschreven was.

Een studie echter van de relevante conciliaire en post-conciliaire documenten maakt duidelijk dat dit niet zo is. In de Constitutie over de liturgie *Sacrosanctum Concilium* is noch van celebreren *versus populum* noch van het oprichten van nieuwe altaren sprake. In het licht van dit feit wekt het des te meer verbazing dat Josef Andreas Jungmann al in 1967 opmerkte hoe algemeen overal “altaren *versus populum*” opgesteld werden.^{2[2]} De Instructie *Inter Oecumenici* van 26 september 1964 bevat een paragraaf betreffende het altaar. De beslissende tekst in de Latijnse versie luidt:

Praestat ut altare maius extruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit....^{3[3]}

Het wordt als wenselijk (*praestat*, letterlijk: “het is beter”) aangegeven dat het hoogaltaar los van de achterwand geplaatst wordt met de bedoeling dat men er gemakkelijk om heen kan gaan en dat celebreren naar het volk toe gericht *mogelijk* is. Jungmann merkt daarbij op:

Alleen de mogelijkheid wordt benadrukt. En zelfs daarvoor wordt, als men de Latijnse tekst naar de bedoeling beziet, niet eens een voorschrift doch slechts een aanbeveling gegeven... Door de nieuwe regeling wordt slechts tegenover eventuele tegenstand of lokale beperkingen het algemeen geoorloofd zijn van een dergelijke positie van het altaar benadrukt.^{4[4]}

^{1[1]} C. Schuler, *Macht hoch die Tür, die Tor macht weiter*, in *F.A.Z.* van donderdag 23 december 1999, nr. 299, pagina 55 becommentarieert een afbeelding van een pontificale viering, die door kardinaal Wendel in 1959 gecelebreerd werd, met de woorden: “Aan de plaats van het altaar ziet men, dat de celebrant voor het concilie met de rug naar de gemeenschap stond.”

^{2[2]} J.A. Jungmann, *Der neue Altar*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967), 374-381, hier 375.

^{3[3]} Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, *Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam “Inter Oecumenici”*, 91: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgiae I*, ed. R. Kaczynsky, Turijn 1976 (herdruk: Rome 1990), 75.

^{4[4]} Jungmann (1967), 375.

In een brief aan de voorzitter van de Bisschoppenconferenties van 25 januari 1966 verklaart Giacomo kardinaal Lercaro, de voorzitter van het *Consilium* ter uitvoering van de liturgieconstitutie, dat bij de vernieuwing van de altaren het “verstand de boventoon moet blijven voeren”:

Allereerst is het omkeren van het altaar naar het volk voor een levendige deelname aan de liturgie niet onontbeerlijk: de hele woorddienst van de mis wordt aan de zetel van de priester of aan de ambo, dus met het gezicht naar de gemeenschap gevierd. Wat het eucharistische gedeelte betreft, daar maken de nu algemeen aanwezige geluidsinstallaties de deelname voldoende mogelijk. Ten tweede dient men op de architectuur en de artistieke aankleding te letten die in vele landen ook door strenge civiele wetten beschermd worden^{5[5]}.

Met een verwijzing naar kardinaal Lercaro's vermaning tot verstand waarschuwde Jungmann ervoor van de mogelijkheid die in de *Instructio* gegeven was “een absolute eis en tenslotte een mode” te maken, “waaraan men zich klakkeloos onderwerpt”^{6[6]}.

Inter Oecumenici verklaart de misviering *versus populum* voor geoorloofd, echter niet als voorgeschreven. Zoals Louis Bouyer al in 1967 benadrukte, wordt hier allerm minst aangegeven dat dit overal en altijd de best mogelijke wijze van misvieren is^{7[7]}. De “Algemene Inleiding in het Romeins Missaal” evenals de rubrieken van het *Missale Romanum* van Paulus VI gaan uit van een gelijke gebedsrichting van priester en volk bij de eucharistieviering. Dat blijkt uit het feit dat bij het *Orate, fratres*, bij het *Pax Domini* en bij het *Ecce, Agnus Dei* telkens vermeld wordt dat de priester zich hierbij naar het volk toekeert (*versus ad populum, ad populum conversus, ad populum versus*)^{8[8]}. Deze bepalingen impliceren dat de celebrant tevoren naar het altaar gekeerd staat^{9[9]}.

Deze wijze van lezen van de officiële documenten is enkele jaren geleden uitdrukkelijk bevestigd door de Romeinse Congregatie voor de Eredienst in haar mededelingenblad *Notitiae*. Daar staat: het oprichten van een altaar dat een viering *versus populum* mogelijk maakt, is geen “*quaestio stantis vel cadentis liturgiae*”. Volgens *Notitiae* heeft men met de aanwijzingen van kardinaal Lercaro te weinig rekening gehouden op het ogenblik van de (postconciliaire) euforie, wat ook voor

^{5[5]} G. Lercaro, *Epistula “Consilii”*: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band I. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973*, ed. H. Rennings – M. Klöckener, Kevelaer 1983, 311.

^{6[6]} Jungmann (1967), 380; eveneens C. Napier, “The Altar in the contemporary Church”, in : *Clergy Review* 57 (1972), 624-632, hier 624. Vgl. A. Lorenzer, “Sacrosanctum Concilium”: Der Anfang der Buchhalterei”. *Betrachtungen aus psychoanalytisch-kulturkritischer Sicht*, H. Becker – B.J. Hilberath – U. Willers (ed.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas liturgica 5), St. Ottilien 1991, 153-161, hier 158: “Zwischen den Konzilsdokumenten und den Resultaten klafft eine bemerkenswerte Differenz. Wo die Texte noch vorsichtig-abwägend Möglichkeiten eröffnen, ist die reale Umstellung zum Rundumkahlschlag geworden.”

^{7[7]} L. Bouyer, *Liturgie und Architektur*, Einsiedeln 1993 (Duitse vertaling van *Liturgy and Architecture*, Notre Dame 1967), 99-100.

^{8[8]} *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica*, Vaticaanstad 1970, *Ordo Missae cum populo*, 25, 128 en 133; *Instructio generalis Missalis Romani*, 107 en 115 (echter niet bij het *Pax Domini*, 112).

^{9[9]} Vgl. O. Nußbaum, “Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe”, in: *ZKTh* 93 (1971), 148-167, hier 149: “Hoe weinig de liturgiehervorming echter de eucharistieviering *versus populum* tot enige norm wil maken, wordt duidelijk aangetoond door het feit, dat bij de bewerking van de “Ritus servandus in celebratione Misaase” en daarmee ook in de *Ordo Missae* van 1965 en 1967 de celebrant nog steeds de aanwijzing ontvangt zich tot de gemeenschap te wenden, als hij deze zoals bij de liturgische begroeting rechtstreeks toespreekt. Daaraan houdt ook de *Novus Ordo Missae* in de *Liturgia Eucharistica* vast.” Nußbaum is zeker een voorstander van de viering *versus populum* maar hij geeft toe dat aan deze wijze van vieren in de liturgiehervorming niet de voorrang en zeker niet het alleenrecht is gegeven boven de gelijke gebedsrichting van celebrant en gemeenschap. Hij spreekt van een “zowel – als”, *ibid.*, 150.

andere aspecten van de liturgiehervorming geldt. Zo is gebleken, dat de nieuwe plaats van het altaar en het gebruik van de volkstaal tot een goedkoop surrogaat kunnen worden van een werkelijke ontsluiting van de theologische en spirituele inhoud van de liturgie^{10[10]}.

Daarbij waren er reeds in de zestiger jaren voldoende stemmen die zich kritisch uitlieten over de zegetocht van de viering *versus populum*. Naast Jungmann en Bouyer moeten we ook de overleden Münchener liturgist Walter Dürig noemen, die voor de doorsnee parochie het altaar *versus populum* afwees^{11[11]}. Opmerkelijk zijn de vragen van de concilietheoloog Joseph Ratzinger in zijn rede op de Bamberger katholiekendag in 1966, die internationaal weerklink vond:

Wie zou voorts kunnen ontkennen dat er overdrijvingen zijn en eenzijdigheden, die ergerlijk en ongepast zijn? Moet werkelijk iedere mis *versus populum* gecelebreerd worden? Is het werkelijk zo belangrijk de priester in het gezicht te kunnen zien; is het daarentegen niet vaak heilzamer te bedenken dat hij een medechristen is met de anderen en daarom alle reden heeft zich samen met hen naar God te keren en zo met allen samen te zeggen: “Onze Vader”?^{12[12]}

Balthasar Fischer geeft onomwonden toe dat het zich toewenden van de celebrant naar het volk gedurende heel de misviering door de liturgiehervorming nooit officieel is ingevoerd of voorgeschreven. In postconciliaire documenten werd het alleen als mogelijkheid aangegeven. Dat desondanks de viering *versus populum* toch de bijna exclusief heersende praktijk geworden is, laat volgens Fischer zien in welke verbazingwekkende mate “de actieve rol van het volk bij de eucharistieviering” – voor Fischer de belangrijkste uitspraak van Vaticanum II over de liturgiehervorming – gerealiseerd is^{13[13]}. De historische en theologische overwegingen die het belangrijkste deel van dit essay uitmaken moeten ertoe dienen om aan te tonen dat de gelijke gebedsrichting van priester en volk in de eucharistische liturgie historisch vroege getuigen heeft en een passende vorm van viering is. Op deze wijze moet ook duidelijk worden, dat het voordurende vis-à-vis van priester en volk niet bevorderlijk is voor een werkelijke deelname van de gelovigen zoals die door Vaticanum II gevraagd wordt.

In de reeds aangehaalde verklaring van de Congregatie voor de Eredienst wordt gesteld dat de uitdrukking “celebreren gekeerd naar het volk” geen theologisch concept is. Het gaat eerder om een topografische beschrijving^{14[14]}. De uitdrukking *versus (ad) populum* schijnt voor het eerst door de pauselijke ceremoniemeester

^{10[10]} “Editoriale: Pregare ‘ad orientem versus’”, in *Notitiae* 29 (1993), 245-249, hier 247: “Cambiare l’orientamento dell’ altare e utilizzare la lingua vernacola risultarono essere cose molto più facili che l’ entrare nel senso teologico e spirituale della liturgia, imbevversi del suo spirito, studiare la storia e il senso dei riti e analizzare le ragioni dei cambiamenti attuati e delle loro conseguenze pastorali.”

^{11[11]} W. Dürig, *Kirchenbau und Liturgiereform*, München 1966, 20.

^{12[12]} J. Ratzinger, “Der Katholizismus nach dem Konzil – katholische Sicht”, in *Auf dein Wort hin*, 81. *Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg*, Paderborn 1966, 245-264, hier 253.

^{13[13]} B. Fischer, “Die Grundaussagen der Liturgie-Konstitution und ihre Rezeption in fünfundzwanzig Jahren”, in: Becker – Hilberath – Willers (1991), 417-428; ongeveer hetzelfde bij B. Neunheuser, “Eucharistiefeyere am Altare *versus populum*. Geschichte und Problematik”, in D. Gobbi (ed.), *Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Trente 1996, 417-444. Hij houdt geen rekening met de oriënteringspunten van de Congregatie voor de Eredienst van 1993. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar voor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 18), 2 banden, Bonn 1965, I, 22 (Verwijzingen naar Nußbaum [1965] hebben in het vervolg steeds betrekking op band I). Hij wil de voorrang van de viering *versus populum* eveneens afleiden uit het principe van de *participatio actuosa* dat in *Sacrosanctum Concilium* benadrukt werd. Voor de “actieve deelname” in de liturgie vgl. nu J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 147-152.

Johannes Burckard in zijn *Ordo Missae* van 1502 gebruikt te zijn^{15[15]} en werd opgenomen in de *Ritus servandus in celebratione Missae* van het *Missale Romanum* van Pius V uit 1570. Daar wordt de casus behandeld dat het altaar niet naar het oosten gericht is, maar naar het volk toe (*altare sit ad orientem, versus populum*)^{16[16]}, dat wil zeggen niet in de richting van de apsis zoals in de grote basilieken en enkele andere kerken in de stad Rome het geval is. “*Versus populum*” dient men hier slechts als verklarende bijstelling te beschouwen, namelijk met het oog op de direct daarop volgende bepaling, dat de celebrant zich in dit geval bij het *Dominus vobiscum* niet behoeft om te keren (*non vertit humeros ad altare*) omdat hij immers reeds *ad populum* gekeerd staat. In deze topografische zin moet ook de passage in het *Rationale* van Durandus (tegen het einde van de 13^{de} eeuw) verstaan worden waar staat:

In ecclesiis vero ostia ab oriente habentibus, ut Rome, nulla est in salutatione necessaria conversio, quia sacerdos in illis celebrans semper ad populum stat conversus^{17[17]}.

Met *versus populum* is in deze tekst absoluut geen contact van het volk met het gebeuren aan het altaar bedoeld in die zin dat niets het zicht van de gelovigen op de handelingen van de priester mocht bemoeilijken, laat staan verhinderen. Een dergelijke opvatting was volkomen vreemd aan het begrip van liturgie in de christelijke oudheid tot ver in de middeleeuwen – voor de oosterse kerk geldt dat nu nog – en daarom was bij altaren *versus populum* het zicht behoorlijk ingeperkt, bijvoorbeeld door gordijnen die dicht getrokken konden worden, of ook al door de bouwkundige constructie^{18[18]}.

Zoals in de “oriëntatiepunten” van de Congregatie voor de Eredienst gesteld wordt, wordt de theologische dimensie van de eucharistische liturgie niet tot uitdrukking gebracht door de term *versus populum*. Iedere eucharistieviering is *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Theologisch is evenwel de mis als geheel, woorddienst en eucharistieviering, steeds tot God en tot het volk gericht. In de vorm van de viering moet men erop letten dat theologie en topografie niet verwisseld worden, met name als de priester aan het altaar staat. Alleen tijdens de dialoog aan het altaar spreekt de priester tot het volk. Al het andere is gebed tot de Vader door Christus in de heilige Geest. Deze theologie moet zichtbaar zijn^{19[19]}.

Kardinaal Ratzinger heeft eveneens naar voren gebracht, dat de liturgie altijd uitsluitend trinitair door Christus in de heilige Geest naar de Vader toe gevierd wordt. Hoe kan dat het beste zinvol in de liturgische houding worden uitgedrukt? Als wij met iemand spreken, wenden we ons vanzelfsprekend naar hem toe. Voor de liturgische

^{14[14]} C. Cult. (1993), 249: “‘celebrare rivolti al popolo’ non ha un senso teologico, ma solo topografico-compositional”.

^{15[15]} *Ordo Missae Ioannis Burckardi*, ed. J.W. Legg, *Tracts on the Mass* (HBS 27), Londen 1904, 142, cf. Nußbaum (1971), 16-161.

^{16[16]} *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum*. Rome 1570 (Herdruk van de *editio princeps*: Vatikaanstad 1998), *Ritus servandus in celebratione Missae*, V.3.

^{17[17]} Durandus, *Rationale divinatorum officiorum* V, ii: CCM 140A, 42-43.

^{18[18]} J. A. Jungmann, Rezension zu: O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, in *ZKTh* 88 (1966), 445-450, hier 447. Hij noemt: “een diep in het schip inspringende, hoogomgeven ruimte voor zangers en clerus, het altaar onder een ciborium omgeven door clerici; slecht contact vanuit het zijschip”; vgl. ook Nußbaum (1965), 418-419.

^{19[19]} C. Cult. (1993), 249: “Questa teologia deve poter essere visibile”.

bijeenkomst geldt daarom eens te meer dat het gebed van priester en volk om een gemeenschappelijke richting vraagt. Ratzinger keert zich terecht tegen de onjuiste voorstelling dat de priester in een dergelijk geval “naar het altaar”, “naar het Allerheiligste” of zelfs “naar de wand” gekeerd zou staan^{20[20]}. De eucharistie wordt juist niet “met de rug naar het volk gevierd” – dat zou betekenen dat theologie en topografie verwisseld worden -, maar terwijl de priester en het volk samen naar God gekeerd staan. Hierin ligt de blijvende betekenis van de gemeenschappelijke gebedsrichting bij het liturgische gebed.

1. 1. **Gebedsrichting, liturgie en kerkenbouw in de vroege kerk**

1.1. 1.1. *Het christelijke principe van de gebedsoosting*

Franz Joseph Dölger heeft in zijn fundamentele studie over de oosting in gebed en liturgie aangetoond, dat het al in de zonnecultus van de heidense oudheid een wijd verbreid principe was zich in het gebed naar het oosten te keren. Deze praktijk vindt men in het hele oosten tot in India toe^{21[21]}. Een bijzondere variant van de zonnecultus komen we tegen in het manicheïsme. Daarvan bericht ons Augustinus die tijdelijk “toehoorder” van deze godsdienst was. Klaarblijkelijk volgden de manicheeën bij hun gebedsoefeningen de loop van de zon en richtten zich telkens naar haar stand. Door de christenen werd deze gewoonte beslist als in strijd met het geloof bestreden^{22[22]}. Het zich keren naar de opgaande zon bij het gebed vinden we ook bij de Grieken, bijvoorbeeld in het theurgische neoplatonisme van Proclus. Ook in de godsdienstige praktijk van de Romeinen was deze oriëntering gebruikelijk, en wel los van de zonnecultus en onafhankelijk van de gebedstijd. De oostelijke hemel gold als woning van de goden en daarom als symbool van geluk^{23[23]}.

Voor het begrip van de christelijke gebedsoosting is het echter niet voldoende naar de context van de heidense oudheid te kijken; veeleer moet dit thema in samenhang gezien worden met het onderscheid dat ging ontstaan tussen het vroege christendom en het jodendom. Joden in de diaspora keerden zich voor het gebed naar Jeruzalem, nauwkeuriger gezegd naar de tegenwoordigheid van de transcendente God (Shekhina) in het Heilige der heiligen van de tempel^{24[24]}. Ook na de verwoesting van de tempel was het in de synagogendienst zeer algemeen gebruikelijk naar Jeruzalem gekeerd te bidden. Hierin vond de eschatologische hoop op de komst van de Messias, het herstel van de tempel en de terugkeer van het Godsvolk uit de verstrooiing een betekenisvolle uitdrukking. De gebedsrichting naar Jeruzalem was zodoende onafscheidelijk verbonden met de messiaanse hoop van Israël^{25[25]}. Juist door deze omstandigheid kwam de kwestie van de gebedsrichting in het centrum van de conflicten te staan, die tenslotte tot de breuk tussen christendom en jodendom leidden. Dit proces mag echter

^{20[20]} J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens, Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln³1993 (¹1981), 121-123.

^{21[21]} F.J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 4/5), Münster²1925 (¹1920), 20-38; vgl. ook A. Podossinov, “Himmelsrichtung (kultische)” in: RAC 15 (1991), 233-286, met nieuwe onderzoeksliteratuur.

^{22[22]} Augustinus, *C. Fortunatum* 3: CSEL 25, 84-85; *C. Faustum* XIV, 11: CSEL 25, 411-412 en XX.5: 540.3-4.

^{23[23]} Vgl. Dölger (²1925), 38-60.

^{24[24]} Zo ook Daniël in Babylon: “In het bovenvertrek van zijn huis zaten in de richting van Jeruzalem open vensters. Daar wierp hij zich driemaal per dag op de knieën om zijn God te aanbidden en te prijzen, juist zoals hij dat tevoren gewoon was” (Dan. 6, 11); zie ook 1 Konn. 8, 44.48; vgl. de betreffende bepaling in *mBerakhot* 4, 5 en *tBerakhot* 3, 15-16.

^{25[25]} Vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg . Br. 1959, 1-4, en Bouyer (1993), 23-26.

niet uitsluitend als een eenzijdige poging tot afgrenzing van de kant van het vroege christendom gezien worden. Ook de joodse traditie kende het gebed naar het oosten (vgl. Wijsh 16, 28^{26[26]}). Dat was niet alleen het geval bij sekten zoals de Essenen maar ook bij het rabbijnse jodendom van de eerste eeuw na Christus. Inderdaad zijn er synagogen uit de tijd van de tweede tot de vierde eeuw bewaard gebleven waarvan de deuren op het oosten gericht zijn. In de Tosefta lezen we dat er na de verwoesting van Jeruzalem in bepaalde delen van het jodendom pogingen ondernomen werden de oriëntering van de tempel waarvan het Heilige der heiligen zich naar het oosten opende, na te bootsen. Een korte tijd later echter werd deze aansluiting bij de tempelbouw die blijkbaar een zekere verbreiding had gevonden, door een Palestijnse rabbi verboden zoals blijkt uit de Babylonische Talmoed^{27[27]}. Men mag aannemen dat de gemeenschappen in synagogen met een ingangsoosting zich naar de deuren toe keerden, niet naar de westelijke muur^{28[28]}. Veel synagogen uit de tijd direct na de verwoesting van de tempel zijn met de ingang gericht naar Jeruzalem, niet met de tegenoverliggende wand. Dit was vooral zo in Galilea^{29[29]}. Dit beantwoordt aan het fundamentele gevoel van de oudheid, dat men gebeden zo mogelijk in de richting van de open hemel moest verrichten. Daarom wendde men zich in gesloten ruimtes naar de (geopende) deur of naar het (open) venster. Martin Wallraff meent dat tot de tweede eeuw de traditiestroom in het jodendom met de gebedsrichting naar het oosten even groot was als die met de gebedsrichting naar Jeruzalem. In het vroege christendom zou het ongeveer hetzelfde geweest zijn, zoals de praktijk van de Elchasaïeten en de Ebionieten laat zien. Epiphanius van Salamis bericht dat Elchasai, de stichter van een joods-christelijke sekte tegen het einde van de eerste eeuw, de gebedsoosting, een blijkbaar reeds bestaand gebruik van de christenen in Palestina en Syrië, verbood en de gebedsrichting naar Jeruzalem voorschreef^{30[30]}. De door Epiphanius gesuggereerde duidelijke afgrenzing tussen jodendom en christendom beschouwt Wallraff als een anachronisme, dat geen recht doet aan de complexe verhoudingen van de eerste eeuw. Het vroege christendom putte veeleer uit beide tradities in het jodendom. De vorming van een specifiek christelijke gebedsrichting (evenals ook een specifiek joodse) kwam niet tot stand doordat het christendom zich eenzijdig losmaakte van het jodendom maar door een proces van wederzijdse beïnvloeding^{31[31]}.

Wallraff laat op overtuigende wijze zien, dat de verhouding tussen jodendom en christendom met betrekking tot de gebedsrichting in de eerste twee eeuwen meer gedifferentieerd was dan tot nu werd aangenomen. Inderdaad waren er joden, die zich

^{26[26]} Voor de exegese van deze tekst in het helenistische jodendom in Alexandrië zie Dölger (²1925), 165-167.

^{27[27]} Cf. *tMegillah* 4(3), 22 en *bMenahot* 109b.

^{28[28]} Hieraan wordt in het overigens zeer deskundige opstel van J. Wilkinson "Orientation, Jewish and Christian", in: *Palestine Exploration Quarterly* 116 (1984), 16-130.

^{29[29]} Vgl. F. Landsberger, "The sacred direction in Synagogue and Church", in: *Hebrew Union College Annual* 28 (1957), 1818-203; A.R. Seager, "The Architecture of the Dura and Sardis Synagogues", in J. Gutmann (ed.), *The Dura-Europos Synagogue: A Re-evaluation (1932-1972)*, Missoula, Mont. 1973, 79-116, en "Ancient Synagogue Architecture: An Overview", in: J. Gutmann (ed.), *Ancient Synagogues: The State of Research* (Brown Judaic Studies 22), Anna Arbour 1981, 39-47, en ook M. Wallraff, "La Preghiera verso l' oriente. Alle origini di un uso liturgico", in: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini a Sant' Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1998* (SEA 66), Rome 1999, 463-469, hier 466-468. In zijn uitvoerige bijdrage "Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung", in *ZKG* 111 (2000), in druk – ik dank de auteur vanaf deze plaats heel hartelijk dat hij mij het manuscript van dit opstel te beschikking stelde – wijst Wallraff er ook op dat de hele gemeente zich bij de ontvangst van de sabbat naar de ingang deur van de synagoge keerde om de "sabbatbruid" te begroeten, terwijl de hymne *Lech dodi* gezongen werd; vgl. L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 57-58.

^{30[30]} Epiphanius, *Panarion, haer.* 19.3.5-6: GCS Epiph. I. 220; vgl. Dölger (²1925), 194-198. Over de Ebionieten zie Ireneus van Lyon, *Haer.* I,25,2: SC 264, 364: *Hierosolymam adorent quasi domus sit Dei.*

^{31[31]} Vgl. Wallraff (1999), 468.

bij het gebed naar het oosten keerden, zoals er ook christenen waren die naar Jeruzalem toe baden. Toch lijkt het naar mijn mening bij de joodse gebedsoosting om een eerder marginale traditie te handelen die tenslotte werd opgegeven toen ze zich profileerden tegenover de christenen, die zich bij het gebed naar het oosten keerden. De vorming van de christelijke gebedsoosting is niet uitsluitend ontstaan doordat men zich afzette tegen het jodendom. Men kan inderdaad teruggrepen hebben op joodse tradities. Anderzijds leidde de verbinding van gebedsrichting en messiaanse verwachting volgens het principe: *lex orandi – lex credendi*^{32[32]} op dit punt onvermijdelijk tot een conflict tussen joden en christenen.

Reeds van de vroegste tijd af waren christenen gewoon zich bij het gebed naar het geografische oosten, naar de opgaande zon te keren. Zowel voor het privé gebed als voor de viering van de eucharistie gold dat men zich niet meer naar het aardse Jeruzalem richtte maar naar het nieuwe, hemelse Jeruzalem. Als de Heer in heerlijkheid wederkomt om de wereld te oordelen, zal deze hemelse stad gevormd worden uit het totaal van zijn uitverkorenen. Als geëigende uitdrukking voor die eschatologische verwachting van de parousie werd bij de vroege christenen de opgaande zon beschouwd. Ook al is in het NT de cultische betekenis van het oosten boven de andere windrichtingen niet expliciet, toch is deze symboliek in de traditie rijk voorzien van bijbelse aanknopingspunten waarvan we er hier maar enkele noemen: de zon van de gerechtigheid (Mal. 3, 20), de voeten van de Heer op de Olijfberg tegenover Jeruzalem aan de oostkant (Zach. 14, 4), de engel die met het teken van de levende God van de opgang van de zon opstijgt (Openb. 7, 2), om nog maar te zwijgen van de johanneïsche lichtsymboliek. Tekenen van de komst van de Mensenzoon zoals de bliksem die in het oosten opvlamt (Mt. 24, 27), is het kruis dat voor Hem uitgaat (Mt. 24, 30).

Erik Peterson heeft de nauwe band tussen gebedsoosting en kruis uiteengezet. Deze kan tenminste voor de tijd na Constantijn bewezen worden. In een synagoge uit die tijd gaf de nis met de houder voor de Thorarollen de gebedsrichting (*Qibla*) naar Jeruzalem aan. Boven dit Thoraschrijn werden soms de tempel, de zevenarmige kandelaar en het offer van Abraham uitgebeeld zoals in de grote synagoge van Duros-Europos. Aan de omstandigheid dat deze Partisch-romeinse grensstad aan de Eufraat in 256 (of kort daarna) door de Perzen grotendeels is verwoest en nooit meer is opgebouwd, is het te danken dat ons een synagoge uit de eerste helft van de derde eeuw met rijke bijbelse voorstellingen bewaard is gebleven. In de huiskerk van dezelfde stad, de enige christelijke cultusruimte uit de periode vóór Nicea, die tot ons gekomen is, bevindt zich aan de oostwand een kruis om de gebedsrichting te markeren. Dit was een algemeen gebruik zowel in de apsiden van basilieken als ook in privé ruimtes, bijvoorbeeld bij asceten^{33[33]}. Verhelderend is in deze samenhang ook de kwestie van de gebedsrichting in de islam. Voordat de gebedsrichting naar Mekka voorgeschreven werd, volgde Mohammed de joodse gebedsrichting naar Jeruzalem. Later werd in de islamitische polemieken de christelijke gebedsoosting als afval tot de zonnecultus veroordeeld. De islamitische Qibla werd vóór de invoering van de

^{32[32]} Vgl. Landsberger (1957), 181: “It is striking that the position taken in prayer and in the layout of sacred structures has not been left to chance but has been determined by the prevailing religious outlook.” De Babylonische talmoed levert de aanwijzing over van de blind rabbi Schescheth (3^{de}/4^{de} eeuw) aan zijn dienaar, dat deze hem bij het gebed naar iedere windrichting mocht plaatsen, alleen niet naar het oosten, omdat de aanhangers van Jezus deze kozen, *bBaba Bathra* 2, 9-10 (25a) – voor de tekstkritische moeilijkheid van deze plaats zie Wallraff (2000). Met ontwikkeling van een vast Thoraschrijn aan de wand tegenover de ingang schijnt het tot een conflict gekomen te zijn tussen de verering voor de heilige Schrift en het zich keren naar de deuren voor het gebed. Zo kwam het dat mettertijd de wand met het Thoraschrijn en niet langer de ingang de “*sacred direction*” aangaf; vgl. Landsberger (1957), 181-193. Voor de gebedsrichting in het jodendom zie ook Podossinov (1991), 247-253.

^{33[33]} Peterson (1959), 10-14, en vooral 15-35. Vgl. O. Eißfeldt, “Dura-Europos”, in *RAC* 4 (1959)358-370.

gebedsnis door een bijzondere steen aangegeven, vergelijkbaar met de markering van het oosten door het teken van het kruis in christelijke cultusruimten^{34[34]}.

Richten we ons nu op de belangrijkste literaire bronnen waarin het christelijke principe van de gebedsoosting ter sprake komt. Op deze teksten die we in de baanbrekende studie van Dölger bijeengebracht vinden zullen we nu kort ingaan^{35[35]}.

Uit de tweede eeuw zijn bewijzen voor de gebedsoosting uit verschillende delen van de christelijke wereld overgeleverd. In het eerste visioen van de Pastor Hermas ziet Hermas de tweede vrouwengestalte, die hem verschenen was, in het oosten verdwijnen. Dölger ziet dat als een aanwijzing daarvoor dat Hermas zich in gebed naar het oosten gewend had, wat weer overeen zou kunnen komen met het gebruik van de Romeinse christenen uit het midden van de tweede eeuw^{36[36]}. In de apocriefe handelingen van Paulus, die door een presbyter uit Klein-Azië rond 180 n. Chr. samengesteld werden, worden de laatste ogenblikken vóór het martyrium van de apostel als volgt beschreven:

Toen ging Paulus in de richting van de zonsopgang (προσ ανατολας) staan, hief zijn handen ten hemel en bad gedurende lange tijd^{37[37]}.

Als Paulus voor zijn terechtstelling tijd gehad zou hebben om te bidden, dan had hij, ook als het nog geen christelijk gebruik was, zich zeker naar het oosten gekeerd, namelijk naar Jeruzalem. Wij mogen echter aannemen dat de fictieve beschrijving in de handelingen van Paulus de Klein-Azatische praktijk weerspiegelt om zich bij het gebed naar de zonsopgang te keren. Voor Noord-Afrika getuigt Tertullianus in zijn geschriften *Ad nationes* en *Apologeticum* uit het jaar 197 dat de wending naar het oosten bij het liturgisch en huiselijk bidden van de christenen zo vanzelfsprekend lijkt dat het niet uitdrukkelijk gemotiveerd wordt^{38[38]}.

Rond dezelfde tijd geeft Clemens van Alexandrië in zijn *Stromata* de volgende theologische motivering voor de gebedsoosting:

Omdat de zonsopgang het symbool is van de geboortedag, en omdat vandaar het eerst het licht “uit de duisternis oplichtend” (το φως εκ σκοτους λαψαν) in sterkte toeneemt, maar ook omdat voor hen die in onwetendheid ronddwaalden de dag van de kennis der waarheid opging als de zon, daarom keken ook de oudste tempels uit op het westen zodat zij die voor godenbeelden stonden aangespoord werden zich naar het oosten te wenden^{39[39]}.

In tekst klinken allerlei bijbelse noties mee. De uitdrukking το φως.... εκ σκοτους λαψαν is ontleend aan 2 Kor. 4, 6: “Dezelfde God die gezegd heeft: ‘licht moet schijnen uit het duister’, is als een licht in onze harten opgegaan om de kennis te doen stralen, die ligt over het gelaat van Christus.” Jes. 9, 2 (opgenomen in Mt. 4, 6) klinkt mee, als Clemens spreekt van hen die in onwetendheid ronddwalen, voor wie echter met Christus de dag van de kennis der waarheid is opgegaan. Tenslotte wordt in deze

^{34[34]} Voor de islamitische gebedsrichting zie Dölger (²1925), 185-186, en Peterson (1959), 12-13.

^{35[35]} Dölger (²1925), 136-286. Zie ook C. Vogel, “Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l’orientation dans le culte chrétien”, in: *RevSR* 36 (1962), 175-211, en “L’orientation vers l’Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique”, *OrSyr* 9 (1964), 3-37.

^{36[36]} *Pastor Hermae, Visio I*: GCS Apost. Väter ²1, 1-4; anders Wallraff (2000) die deze uitleg voor gedwongen houdt.

^{37[37]} *Martyrium Pauli* 5: 115.13-14 Lipsius

^{38[38]} Tertullianus, *Ad nationes*, I, 13: CSEL 20, 83-84, en *Apologeticum* 16, 9-11: CSEL 69, 43-44.

^{39[39]} Clemens Alex., *Stromata* VII, 7,43,6-7: GCS Clem. Alex. III, 32-33.

tekst de heidense tempeldienst geduid als een wachten op de ware verlichting door het heerlijke licht van Christus dat evenals de zon in het oosten opgaat. In aanmerking genomen dat de Alexandrijnse exegeten een voorliefde hebben voor allegorische schriftverklaring is het verbazingwekkend dat Clemens de symboliek van de zon voor Christus hier niet verder ontwikkelt, temeer omdat hij deze symboliek elders meermaals hanteert^{40[40]}.

De nieuwtestamentische hymne van Zacharias prijst Christus als de zonsopgang, respectievelijk als het stralende licht uit den hoge (ανατολη εξ υψους, Lk. 1, 78) en neemt daarin het oudtestamentische thema van zon en licht als beeld en manifestatie van heil over: “Voor u echter die mijn Naam vreest, zal de zon der gerechtigheid opgaan” (Mal. 3, 20 – vgl. Wijsh. 5, 6). Justinus grijpt in zijn literaire dialoog met de Jood Trypho op dit motief terug:

Want vuriger en stralender dan de zon in al haar kracht is zijn Logos van waarheid en wijsheid, en Hij duikt in de diepten van het hart en van de geest. Daarom zei de Logos: “Boven de zon zal zijn Naam opgaan” (ps. 71[72], 17), en Zacharias zegt: “Opgang is zijn Naam” (Zach. 6, 12 LXX)^{41[41]}

Dölger houdt het voor hoogstwaarschijnlijk dat Justinus’ schriftuitleg van Philo afhangt of tenminste van de hellenistisch-joodse exegesetraditie die hij representeert. In de tweede eeuw duidt Melito van Sardes Christus aan als “de zon van de opgang (ηλιος ανατολης), die ook aan de doden in de Hades verscheen en aan de sterfelijke mensen op aarde. Als enige [ware] zon ging Hij op aan de hemel”^{42[42]}.

Bijzonder duidelijk komt de motivering voor de christelijke gebedsoosting naar voren bij Origenes, die in de eerste helft van de derde eeuw in Alexandrië en in Cesarea maritima werkzaam was^{43[43]}. Origenes schrijft in *De Oratione* (rond 231 n. Chr.):

Er is ook nog het een en ander te zeggen over de richting waarheen men tijdens het bidden moet kijken. Aangezien er vier hemelstreken zijn, namelijk het noorden en het zuiden, zonsondergang en zonsopgang, wie zou dan niet automatisch toegeven dat de oostelijke hemel ons duidelijk aangeeft dat we in die richting ons gebed moeten verrichten om als symbool van het feit dat de ziel heen schouwt naar de opgang van het ware licht^{44[44]}.

De theologische motivering voor de christelijke gebedsoosting bij Origenes gaat van de ene kant terug op motieven, die we al in de alexandrijns-joodse exegese vinden, van de andere kant is ze doordrongen van de symboliek van het Johannesevangelie, dat Christus presenteert als het licht van de wereld^{45[45]}. Zoals uit Origenes blijkt, is de gebedsoosting dan al zo vanzelfsprekend dat ze tot het soort kerkelijke gebruiken hoort die iedereen moet volgen maar waarvan de betekenis niet voor iedereen even bekend is. Origenes stelt, dat het zich keren naar het oosten samen met andere rituelen “ons door de Hogepriester en zijn zonen werd overgeleverd en toevertrouwd”,

^{40[40]} Daarop wijst Dölger (²1925), 148-149.

^{41[41]} Justinus, Dial. c. Tr. 121, 1-2: 240 Godspeed. Bij Zach. 5, 12: H. Savon, “Zacharie, 6,12, et les justifications patristiques de la prière vers l’orient”, in V. Saxer (ed.), *Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman OFM = Augustianum* 20 (1980), 319-33. De masoretentekst leest op deze plaats “spruit” in plaats van “opgang”.

^{42[42]} Melito van Sardes, *De bapt.* 4 (fragment): 72 Hall.

^{43[43]} Vgl. Dölger (²1925), 157-170 met veel bewijsteksten.

^{44[44]} Origenes, *De Oratione* 32: GCS Orig. II, 400.21-26

^{45[45]} Vg. *Contra Celsum* V, 30: GCS Orig. II, 31-32, en *Hom. in Gen.* 1, 5: GCS Orig. VI, 7.

d.w.z. hun oorsprong vinden bij Jezus en zijn apostelen^{46[46]}. Dölger gaat naar mijn mening niet te ver als hij de conclusie trekt dat we door de getuigenissen die bewaard gebleven zijn de christelijke praktijk van de gebedsoosting minstens tot in het begin van de tweede eeuw terug kunnen voeren.

Ook bij het sterven en bij de begrafenis werd belang gehecht aan de oostelijke richting. Gregorius van Nyssa schildert in de levensbeschrijving van zijn zus Macrina, hoe deze voor haar dood op het laatst alleen nog maar met Christus gesproken had en Hem ononderbroken had aangekeken, “want haar bed was naar de zonsopgang gericht”^{47[47]}. Dezelfde gedachte die zit achter de wens om zich in de laatste uren van het leven naar het oosten te keren, leidde ertoe dat men de doden begroef in de richting van de zonsopgang. Dat is al voor vroegchristelijke begraafplaatsen in Gallië, Italië en Noord-Afrika bewezen^{48[48]}.

Bijzonder belangrijke getuigen voor de christelijke gebedsoosting zijn twee vroege kerkordes. De Syrische *Didascalia Apostolorum*, is een tekst uit de vierde eeuw. Hieraan ligt een Grieks origineel uit de derde eeuw (vermoedelijk uit de eerste helft) ten grondslag waarvan maar enkele fragmenten behouden gebleven zijn.. Het bevat een voorschrift over de ordening van de plaatsen in de kerkruimte bij de eredienst:

Het is namelijk passend, dat de presbyters met de bisschoppen aan de oostzijde van het huis zitten, en daarna de mannelijke leken en dan de vrouwen zodat wanneer gij staat om te bidden de leiders vooraan staan, daarna de mannelijke leken en daarna de vrouwen. Naar het oosten moet gij namelijk bidden, zoals gij weet dat er geschreven staat: “Geef eer aan God die de hoogste hemel binnengaat naar het oosten toe” [Ps. 67 (68), 34]^{49[49]}.

De hele liturgische vergadering moet dus voor het gebed naar het oosten gericht zijn. Het psalmvers dat als motivering ervoor wordt aangehaald, wordt als voorspelling van de hemelvaart van Jezus verstaan. Christus is opgestegen naar het oosten, de plaats van het paradijs (Gen. 2, 8)^{50[50]}, en vandaar wordt ook zijn wederkomst verwacht. De hemelvaart van Jezus en de hoop op de wederkomst die zich in de oerchristelijke roep “Kom, Heer Jezus” en “Maranatha” uitdrukt, hangen nauw met elkaar samen^{51[51]}. De eschatologische betekenis van de gebedsoosting komt duidelijk naar voren in de eerste canon van de Syrische *Didascalia Addai* waarop door F.C. Burkitt gewezen is^{52[52]}:

De apostelen hebben dus bepaald dat gij naar het oosten toe moet bidden, omdat “zoals de bliksem die oplicht in het oosten en schijnt tot in het westen, zo ook de komst van de Mensenzoon zal zijn” (Mt. 24, 27), opdat wij daardoor (d.w.z. door de gebedsrichting naar het oosten) inzien en verstaan dat Hij plotseling vanuit het oosten zal verschijnen^{53[53]}.

^{46[46]} *Hom. in Num.* V.1: GCS Orig. VII, 26.14-27.3 – zie Dölger (²1925), 167-170.

^{47[47]} Gregorius van Nyssa, *Vita S. Macrinae*: PG 46, 984B

^{48[48]} Voor dit thema en voor de kwestie van de richting van het graf van Jezus zie Dölger (²1925), 258-272.

^{49[49]} *Didascalia Apostolorum* 12: CSCO 407, 144; onbedoeld wordt bij Dölger (²1925), 171 een belangrijk deel van de tekst niet geciteerd. Voor de datering: A. Vööbus, in CSCO 402, 23*-28*. Zie ook de bewerking van de Syrische *Didascalia* in de *Constitutiones Apostolorum* (tussen 375 en 400 na Chr.), II,57,14: SC 320, 316.

^{50[50]} Voor de gebedsoosting als uitdrukking van het verlangen naar het paradijs: Dölger (²1925), 220-242.

^{51[51]} Vgl. Dölger (²1925), 198-219: “Die älteste Begründung der christlichen Gebets-Ostung”.

^{52[52]} F.C. Burkitt, Rezension zu Dölger (1920), in *JThS* 22 (1921), 283-286, hier 283. Wat betreft kwesties rond oorsprong en datering zie nu W. Witakowski, “The origin of the ‘Teaching of the Apostles’”, in *IV Symposium Syriacum 1984* (OCA 229), Rome 1987, 161-171. Hij houdt de tekst voor Syrisch origineel uit het tweede kwart van de 4^{de} eeuw.

^{53[53]} *Didascalia Addai*, can. 1: CSCO 367, 201.

Deze beide teksten zijn des te overtuigender omdat daarin de gebedsoosting niet door een individuele theoloog gemotiveerd wordt maar als kerkelijke regel wordt voorgeschreven met een beroep op de overlevering. Deze traditie wordt evenals bij Origenes op de apostelen zelf teruggevoerd. Dölger komt tot de volgende conclusie: “In samenhang met de zeer uitgesproken parousieverwachting van het oerchristendom wekt de motivering van de canones de indruk zeer oud te zijn en tegenover de Didascalia ook de indruk van grotere helderheid verbonden met een eenvoud die past bij een wetstekst”^{54[54]}.

In de *Constitutiones Apostolorum* uit de late vierde eeuw wordt in het achtste boek, waaraan de tekst van de zogenaamde *Traditio apostolica* ten grondslag ligt, een ritus voor de eucharistieviering overgeleverd. Daarin volgt na het algemene gebed van de gelovigen – dat op de knieën verricht werd – en na de vredesgroet de wegzending van de catechumenen, van de ongelovigen en van anderen. De oproep van de diaken hiertoe eindigt met de woorden: “Laat ons met vrees en beven rechtstaan voor de Heer om te offeren”^{55[55]}. Men kan ervan uitgaan dat hiermee de gebedsrichting naar het oosten bedoeld is, omdat in verschillende Griekse, Koptische en Ethiopische liturgieën aan het begin of gedurende de anaphora soortgelijke oproepen van de diaken zijn overgeleverd met de uitnodiging recht te staan en naar het oosten te kijken^{56[56]}. In de Egyptische Marcusliturgie roept de diaken voor de inleiding op het trishagion: “Gij die zit, verheft u ... Ziet naar het oosten”^{57[57]}.

In zijn vóór 392 na Chr. gehouden catechetische homilieën vermeldt Theodorus van Mopsueste de oproep van de diaken voor de anaphora: “Ziet naar het offer”^{58[58]}. Uit deze oproep kan men niet concluderen dat de liturg naar het volk gericht stond en daarom de offergaven zichtbaar waren. In een georiënteerde kerk, zoals dat in die tijd in Syrië regel was, is deze oproep dezelfde als het “Ziet naar het oosten” uit de Marcusliturgie en de andere oosterse anaphora’s. De diaken vraagt de gelovigen zich eerbiedig naar het georiënteerde altaar te richten waar het eucharistische offer gevierd wordt^{59[59]}. In de dialoog die aan de anaphora voorafgaat en die alle liturgische tradities gemeenschappelijk hebben, bedoelt het *habemus ad Dominum* dat volgt op het *Sursum corda* mede dat de gemeenschap zich naar het oosten heeft gekeerd. Het verheffen van het hart wordt niet alleen begeleid door het recht staan, het opheffen van de handen en het opzien naar de hemel als lichamelijke gebaar maar ook door het zich richten naar het oosten. Een dergelijke samenhang kunnen we lezen in de

^{54[54]} Dölger (1925), 179; vgl. Burkitt (1921), 283: “It is ... if the first importance to notice that the use of Matt. xxiv 27 in this connexion has nothing whatever to do with Sun-worship: the Syriac Canon as it stands is a relic of the eschatological hopes of the early Christians and belongs to the Jewish environment in which Christianity was born, before it was ever contaminated (if it was contaminated) with heathen ideas and customs.”

^{55[55]} ὀρθοὶ πρὸς Κυρίον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐστῶτες ὡμὲν προσφέρειν, *Const. Apost.* VIII,12,2: SC 336, 176.

^{56[56]} Dölger (1925), 327-330; vgl. ook M.J. Moreton, “Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε. Orientation as a Liturgical principle”, in *StPatr* 18 (1982), 575-590.

^{57[57]} Nußbaum (1971), 154-155 wijst er terecht op, dat de Egyptische Marcusliturgie weliswaar fragmanetarisch bekend is uit de 4/5^{de} eeuw, maar dat de overlevering van de handschriften pas uit de 12/13^{de} eeuw stamt, vgl. G.J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark* (OCA 234), Rome 1990, 11. De oudste stukken bevatten niet het betreffende gedeelte van de anaphora waar de vermelde roep van de diaken in zou kunnen staan. Deze oproep vinden we pas in twee diaconalia van de sahidische liturgie voor de 10^{de} eeuw. Dit spreekt echter niet per se tegen de hoge ouderdom van de oproep van de diaken om zich naar het oosten te keren.

^{58[58]} Theodorus van Mopsueste, *Hom. XV* 44-45: 529-531 Tonneau-Devreese (StT 145); vgl. *Hom. XVI* 2: 537.

^{59[59]} K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (Studia patristica et liturgica 6), Regensburg 1976, 8, *pace* Nußbaum (1965), 117-118. Vgl. R.F. Taft, “Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition”, in: OCP 49 (1983), 340-365, hier 365: “the offering to which we must attend is the eucharist *tout court*”.

martelaarsakten uit het midden van de derde eeuw. Bij het martyrium keerden de christenen zich voor het gebed naar het oosten^{60[60]}.

Veel preken van Augustinus worden besloten met een gebed, dat met een korte formule zoals *Conversi (ad Dominum)* wordt ingeleid. Soms worden ze ook uitgeschreven zoals in *Sermo 67*:

Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur: per Iesum Christum Filium eius. Amen^{61[61]}.

Augustinus roept de gelovigen op bij het gebed recht te gaan staan en zich naar het oosten te keren volgens de gewoonte die ons uit Syrië en Egypte bekend is. Dit komt duidelijk naar voren in zijn preek over de bergrede: “*cum ad orationes stamus, ad orientem convertimur*”^{62[62]}.

Bijzonder duidelijk wordt de betekenis van de oriëntering in de doopliturgie zoals uit de doopcatechesen van vierde eeuw blijkt, bijvoorbeeld bij Cyrillus van Jeruzalem en Ambrosius. Bij de apotaxis is de catechumeen naar het westen gekeerd om de satan af te zweren en dan maakt hij een lichamelijk *conversio* naar het oosten om zich aan Christus over te geven^{63[63]}.

In plaats van een samenvatting van alles wat tot nu toe gezegd is moeten we hier twee teksten van belangrijke theologen citeren waarin het christelijke beginsel van de gebedsoosting exemplarisch gemotiveerd wordt. Aan het einde van het patristische tijdvak staat de grote synthetische denker van de oosterse Kerk, Johannes van Damascus die in zijn hoofdwerk *Expositio Fidei* schrijft:

Niet toevallig en zonder grond aanbidden wij naar het oosten toe. Want omdat wij uit een zichtbare en een onzichtbare, uit een geestelijke en een lichamelijk natuur zijn samengesteld, vereren wij de Schepper ook op een tweevoudige wijze. Wij verheerlijken Hem namelijk in de geest en met de lippen, zoals wij gedoopt worden met water en geest en op tweevoudige wijze met de Heer vereend worden, doordat wij deelhebben aan de mysteries en tegelijk aan de genade van de Geest. Aangezien God geestelijk licht is en Christus in de Schrift zon der gerechtigheid en zonsopgang genoemd wordt, daarom komt Hem ook de kant van de zonsopgang als plaats van aanbidding toe. Want al het goede komt God toe. Van Hem immers ontvangt al het goede zijn goedheid. De goddelijke David zegt dan ook: “Koninkrijken der aarde, zingt voor God, prijst de Heer, die opsteeg boven de hemel des hemels naar de zonsopgang toe” (ps. 67 (68), 34). De Schrift zegt verder: “God plantte een tuin in Eden in het oosten. Daarin plaatste Hij de mens die Hij gemaakt had” (Gen. 2, 8); na de zondeval echter verdreef Hij hem uit de tuin en liet hem tegenover het paradijs wonen (Gen. 3, 23), dat wil blijkbaar zeggen in het

^{60[60]} Dölger (21925), 323-324; R.F. Taft, “The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, II: The *Sursum corda*”, in OCP 54 (1988), 47-77, hier 74-75; anders Nußbaum (1971), 155.

^{61[61]} Augustinus, *Sermo 67*: PL 38, 437; verdere bewijzen bij Dölger (21925), 331-332.

^{62[62]} Augustinus, *De sermone domini in monte II* 18.5: CCL 35, 108.

^{63[63]} Vgl. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (LF2), Münster 1918.

westen. Omdat wij nu ons oude woonplaats zoeken, aanbidden wij God terwijl wij onze ogen naar haar richten ... Maar ook de Heer keek bij zijn kruisiging naar het westen, en zo aanbidden wij Hem terwijl wij naar Hem kijken. Een bij zijn hemelvaart steeg Hij naar het oosten op en zo aanbaden de apostelen Hem, en zo zal Hij wederkomen, zoals zij Hem naar de hemel hebben zien gaan, zoals de Heer zelf zei: “Zoals de bliksem uitgaat van de opgang der zon en oplicht tot de ondergang, zo zal ook de komst van de Mensenzoon zijn” (Mt. 24, 27). Omdat wij Hem verwachten, aanbidden wij Hem in het richting van het oosten. Dat is een ongeschreven overlevering van de apostelen. Want veel hebben ze ons overgeleverd wat niet in de Schriften is neergelegd^{64[64]}.

De eschatologische motieven die we in de kerkordes en bij de theologen uit de eerste eeuwen vinden, komen hier duidelijk naar voren^{65[65]}.

Thomas van Aquino voert bij de motivering van de gebedsoosting niet een apostolische overlevering aan, maar hij spreekt veeleer van een “zekere gepastheid (*secundum quandam decentiam*)”. Drie gronden worden er gegeven; allereerst de openbaring van de goddelijke majesteit, die zich aan ons toont in de beweging van de hemel van het oosten uit, ten tweede de plaats van het paradijs volgens Gen. 2, 8. De derde en beslissende grond is echter christologisch en door de verwachting van de wederkomst van Christus bepaald:

Tertio, propter Christum qui est lux mundi Io 8, 12 et Oriens nominatur Zach. 6, 5 et qui ascendit super caelum caeli ad orientem Ps. 67, 34; et ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus Filii hominis^{66[66]}.

Ook hier is de motivering van de gebedsoosting uit de vroege Kerk nog levend.

1.2. 1.2. Gebedsrichting en plaats van de liturg aan het altaar

Men schijnt zich in de liturgie van de eerste christelijke eeuwen naar het oosten gekeerd te hebben als een beweging naar God toe zonder rekening te houden met de bouwkundige opzet van de kerk, maar deze oriëntering wordt al vroeg bepalend voor de kerkenbouw. Voor de samenhang tussen gebedsoosting en de plaats van de liturg aan het altaar is een grondige bestudering van Otto Nußbaums belangrijke studie, die deze kwestie aan de hand van archeologische en liturgiehistorische bronnen voor het jaar 1000 onderzocht heeft. Nußbaum formuleert het resultaat van zijn onderzoek als volgt:

Bij een ingangsoosting staat het altaar steeds tussen de liturg en de gemeenschap. Bij een apsisoosting werd aanvankelijk de plaats van de liturg versus populum en van de gemeenschap afgekeerd op gelijke wijze

^{64[64]} Johannes Damascenus, *Expositio fidei* 85 (IV 12): 190-191 Kötter (PTS 12). Dölger wijst ook op de motivering van de gebedsoosting in de Syrische *Expositio officiorum ecclesiae*, die gewoonlijk aan Georgius van Arbela wordt toegeschreven. R.F. Taft, “Some notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions” in *OCP* 34 (1968), 326-259, hier 332, dateert dit geschrift in de 9^{de} eeuw. Van bijzonder belang is deze tekst omdat hij het conflict tussen de joodse en christelijke gebedsrichting weerspiegelt.

^{65[65]} J.A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck 1960, 7, wijst ook op het eschatologische karakter van de vroegchristelijke kunst. Vgl. ook E. Keller, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühkirchlicher und patristischer Zeit* (Studia Friburgensia, N.F. 70), Freiburg Schweiz 1989.

^{66[66]} Thomas van Aquino, *S.Th.* II-II. q. 84, art. 3.ad 3.

gepraktiseerd. Omdat naar alle waarschijnlijkheid de ingangs- en de apsisoosting aanvankelijk gelijkwaardig naast elkaar stonden, kan men slechts concluderen: sinds de oprichting van eigen cultusgebouwen bestond er geen strenge regel betreffende de zijde van het altaar waar de liturg moest staan. Hij kon soms vóór en soms achter het altaar staan. Wanneer aan het begin van de 5^{de} eeuw de apsisoosting zich weet door te zetten, veranderde dat aanvankelijk niets aan de twee bestaande mogelijkheden wat betreft de plaats van de liturg en de gemeenschap. Pas op een later tijdstip krijgt de liturg exclusief zijn plaats tussen het altaar en de gemeenschap in een kerk die nu bijna altijd met de apsis naar het oosten gericht staan^{67[67]}.

Dit resultaat moet echter naar afzonderlijke streken gedifferentieerd worden. Volgens Nußbaum stond de liturg in Syrië en Griekenland al bij de vroegst bekende kerkgebouwen tussen altaar en gemeenschap, terwijl in andere gebieden zoals bijvoorbeeld in Egypte en vooral in Italië de plaats van de liturg *versus populum* pas in de loop der tijd tot uitzondering werd. Gaat men ervan uit dat deze interpretatie van de archeologische gegevens correct is, dan moet men altijd nog constateren dat het totaalbeeld niet zo eenduidig is als sommige auteurs in het midden van onze eeuw dachten. Het vis-à-vis van priester en volk was niet de algemene praktijk van de christelijke oudheid, en waar het gebruikelijk was, was het geen “zich keren naar het volk” in de moderne zin^{68[68]}. Daarenboven is Nußbaums analyse van het archeologische en literaire materiaal voorwerp geworden van zwaarwegende kritiek. De opmerkelijke bezwaren van Marcel Metzger zullen we hierna kort samenvatten.

Metzger stelt allereerst dat het *onus probandi* in de kwestie van de plaats van de liturg aan het altaar bij hen ligt die de viering *versus populum* verdedigen (113)^{69[69]}. Kunnen we inderdaad vaststellen of dit de oorspronkelijke praktijk is geweest? Een antwoord hierop is slechts dan mogelijk als er zekere aanwijzingen voor de inrichting van de vroegchristelijke kerkruimtes voorhanden zijn. Van de ongeveer 560 kerken die door Nußbaum gedetailleerd onderzocht zijn, leveren meer dan 360 geen enkele aanwijzing over de plaats van de liturg, omdat van het altaar geen spoor meer is overgebleven of omdat het altaar zowel aan de kant van het schip als aan de kant van de apsis gebruikt kan worden (115). Als men iets wil zeggen over de inrichting van deze kerken, is men op onderzoekshypothesen aangewezen. J. Lassus en G. Tchalenko gingen van de veronderstelling uit dat de verschillende kerken in een zelfde regio in bouwkundige opzet ongeveer gelijk waren. Zo kwamen zij bij hun onderzoek over de antieke kerkenbouw in Syrië, uitgaande van de behouden gebleven monumenten, tot de uitkomst dat de liturgen in het algemeen naar de apsis heen keken waarbij ze meestal naar het oosten gericht waren (117)^{70[70]}.

Nußbaum veronderstelt a priori de viering *versus populum*, als de inrichting van de betreffende kerk daarmee niet in strijd is. Vaak stelt hij zich tevreden met het summiere vermoeden, dat alles in een kerk zou pleiten voor de plaats van de liturg *versus populum* of dat er minstens geen aanwijzingen zijn die ertegen pleiten^{71[71]}. Van de andere kant motiveert hij het gebruik van een altaar *versus populum* dikwijls met het

^{67[67]} Nußbaum (1965), 408.

^{68[68]} Vgl. Jungmann (1966) in zijn recensie op Nußbaums studie. Jungmann (1967), 376, slaat de spijker op de kop: “De vaak herhaalde bewering dat het oudchristelijke altaar in de regel een toewending naar het volk veronderstelde, blijkt een legende.”

^{69[69]} M. Metzger, “La place des liturges à l’autel”, in *RevSR* 45 (1971), 113-145. De bladzijdennummers in de tekst (tussen haakjes) hebben betrekking op dit artikel.

^{70[70]} Voor een overzicht van de onderzoeksliteratuur over de vroege Syrische kerken, vgl. Taft (1968).

^{71[71]} Zie bijvoorbeeld Nußbaum (1965), 78, 98, 186, 238, 289, 290.

feit dat er een cathedra of een bank voor de presbyters in de apsis stond. Daarbij gaat hij ervan uit dat de liturgen, als ze in de apsis zitten, ook noodzakelijkerwijze naar de apsiskant van het altaar gaan en dus *versus populum* gericht staan. Een dergelijke interpretatie is geenszins overtuigend. Zelfs als de weg van de cathedra naar de apsiskant van het altaar korter is dan naar de volkskant, mag dat niet als bewijs gezien worden dat de liturg achter het altaar stond. Een minstens even zo waarschijnlijke veronderstelling is dat hij na de ontvangst van de offergaven voor het altaar blijft, zich voor de anaphora omkeert en naar het oosten gericht op het altaar toegaat. Nußbaum is er erg op uit zo dikwijls mogelijk tot een positie *versus populum* te concluderen, maar houdt er daarbij geen rekening mee hoe weinig plaats er voor de liturg overbleef tussen het altaar aan de ene kant en de apsismuur of de verhoging voor het presbyterium aan de andere kant. Soms meent hij dat een meter genoeg is, soms zelfs nog minder zoals bijvoorbeeld in de Zuidkerk van Faras in Egypte en in de kerk van Borasi in Dalmatië (40 cm!)^{72[72]}. Zo komt Nußbaum tot de uitkomst dat in 192 van 560 kerken het altaar *versus populum* gebruikt zou kunnen worden. Daar brengt Metzger tegen in dat dit integendeel slechts bij ongeveer 20 gebouwen het geval is (117-119).

De oorzaak van het feit dat Nußbaum aan de viering *versus populum* methodisch de voorkeur geeft, is zijn theorie dat bij de oorspronkelijke vorm van de eucharistieviering de liturg naar het volk toe zou hebben gestaan. Wat nu het Laatste Avondmaal van Jezus met zijn leerlingen betreft, daar sluit Nußbaum zich aan bij de opvatting, die meerdere onderzoekers huldigen, dat daarvoor een sigmavormige (in de vorm van een halve cirkel) tafel gebruikt werd. Volgens het toenmalige gebruik zaten (of lagen) de deelnemers aan de achterkant van de tafel terwijl de voorkant vrij bleef voor het opdienen van de spijzen. De ereplaats was niet zoals nu in het midden maar aan de rechterkant van de tafel (*in cornu dextro*). Op de oudste voorstellingen van het Laatste Avondmaal in mozaïeken en boekverluchtingen van de vijfde eeuw tot ver in de middeleeuwen wordt deze tafelschikking weergegeven. Pas van ongeveer de 13^{de} eeuw wordt in toenemende mate de contemporaine tafelschikking op avondmaalsvoorstellingen weergegeven. Jezus zit daar aan de achterkant van de tafel temidden van zijn apostelen^{73[73]}. Vermoedelijk heeft de oerchristelijke praktijk de omstandigheden in de zaal van het Laatste Avondmaal bewaard. Daarbij nam de voorganger bij de maaltijd, die in privé huizen gevierd werd, de plaats van Christus in aan de rechterkant van de tafel. Bij grotere bijeenkomsten werden meer tafels gebruikt, en tenslotte werd de eucharistische maaltijd gescheiden van de gewone maaltijd gevierd zodat nog slechts één tafel voor de voorganger nodig was. Nußbaum neemt aan dat de eerste christenen de woorddienst in de tempel zouden hebben gevierd, maar de eucharistische maaltijd in hun huizen; pas bij de samenvoeging van beide vormen kwam er één plaats voor de woordverkondiging en de tafel voor de maaltijd. De voorganger stond nu, net zoals een spreker bij een vergadering naar het volk toe gekeerd. Pas het benadrukken van het offerkarakter van de eucharistie zou het “zich afwenden” van de liturg van het volk met zich hebben meegebracht (119-120).

Zoals Metzger benadrukt zijn alle uitspraken over de eucharistieviering in de oerkerk volledig hypothetisch, aangezien literaire bronnen op dit punt uiterst mager en archeologische monumenten niet bewaard gebleven zijn. Men dient er rekening mee te houden dat de eucharistieviering niet *ex nihilo* werd vorm gegeven, maar dat daarin elementen van reeds bestaande maaltijdvieringen werden opgenomen en wel joodse zoals het paschamaal als ook heidense. Dat hoeft vanzelfsprekend niet te betekenen dat

^{72[72]} Vgl. Nußbaum (1965), 95-96 en 303.

^{73[73]} Nußbaum (1965), 373-376; eveneens K. Gamber, *Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform* (Studia patristica et liturgica 4), regenburg 1972, 22.

men de eucharistieviering uit deze vormen zou kunnen afleiden. Deze waarschuwing van Metzger heeft vooral ten doel erop te wijzen, dat niets ons het recht geeft de vroegste vorm van eucharistieviering af te leiden uit de gebruiken bij profane maaltijden in die tijd. Met name de bestaande joodse maaltijdvieringen vormden de context voor Jezus en zijn leerlingen, die zich immers niet in een traditievrije ruimte bevonden. Zich hier een voorstelling maken van een oorspronkelijkheid die later verloren gegaan zou zijn zou betekenen dat men zich een rad voor ogen draait. Daarenboven kunnen we niet eenvoudigweg veronderstellen, dat het Laatste Avondmaal het exclusieve voorbeeld is geweest voor de rituele vormgeving van de eucharistieviering. Ook als de gemeenschappelijke maaltijd de oervorm van de eucharistie is geweest, dan kan men nog niet de ontwikkeling in de eerste eeuwen van een gewone maaltijd naar een cultische viering ongedaan maken. (120-121).

Nußbaum gaat van een oorspronkelijke scheiding tussen woordverkondiging en “maaltijdviering” uit. Daartegen merkt Metzger op dat deze hypothese niet op solide grond steunt, al werd hij ook lange tijd door liturgisten verdedigd. De plaatsbepaling κατ’ οίκου in Hand. 2, 46 en 5, 42 slaat vermoedelijk niet alleen op de plaats van het breken van het brood en van de gemeenschappelijke maaltijd – d.w.z. op een daarvoor geschikt huis met een ruime eetzaal^{74[74]} - maar ook op de plaats waar de onderrichting plaats vond. Als de eerste christenen naar de synagoge gingen, deden ze dat op sabbat, de eucharistie echter werd gevierd op de eerste dag van de week. In ieder geval is de hypothese dat de eucharistieviering telkens werd voorafgegaan door lezingen zoals in de synagogendienst minstens even plausibel als de hypothese van een oorspronkelijke scheiding tussen de beide delen (121-122)^{75[75]}.

Wij weten eenvoudigweg te weinig om op de vraag naar de plaats van de liturg aan het altaar voor de eerste twee eeuwen een zeker antwoord te kunnen geven. Nußbaums these dat de overgang van de nadruk op het maaltijdkarakter van de eucharistie naar de nadruk op het offerkarakter vanaf het jaar 400 met zich heeft meegebracht dat de celebrant zich van het volk af keerde, wordt ontkracht door het feit dat vroege documenten zoals bijvoorbeeld de *Didache*, reeds van een offer spreken. Als men de publieke erkenning van de christelijke godsdienst door keizer Constantijn in 313 als een keerpunt ziet, houdt men geen rekening met de gebrekkige kennis van de cultus van de vroege christenheid, want wij kunnen niet zeggen of de eucharistie tevoren werkelijk minder feestelijk gevierd werd dan in de tijd daarna (122-123).

De teksten die Nußbaum voor een viering *versus populum* aanvoert, laten niet de conclusie toe dat het de bedoeling was dat de gelovigen konden zien wat er aan het altaar gebeurde – nog afgezien van het feit dat men zelfs als men naar het altaar gericht stond, dikwijls nauwelijks iets zag ofwel vanwege de grote afstand van het schip tot het altaar ofwel vanwege de voorhangsels die het altaar verhulden. Deze overwegingen brengen Metzger tot de conclusie dat de hypothese van een oorspronkelijke eucharistieviering *versus populum* niet houdbaar is als verklaringsmodel voor de bouw van de vroegchristelijke kerken. Op veel solidere grond is de veronderstelling gebaseerd dat men het principe van deze bouwwijze veeleer moet zoeken in een viering *versus ad orientem*, temeer daar de gebedsoosting in de vroege christenheid op een algemeen gebruik berustte. (123-124)

Op de literaire bewijzen die al meermaals onderzocht zijn hoeven we hier niet verder in te gaan. Uitgaande van de kerkgebouwen die in Nußbaums studie onderzocht zijn en die aanwijzingen geven over de plaats van de liturg, komt Metzger tot de conclusie, dat

^{74[74]} Naast de bovenzal (ὕπερωϊον, *cenaculum*) in Jeruzalem werden in het NT o.a. genoemd: het huis in Troas (Hand. 20, 7-12), het huis van Prisca en Aquila in Rome (Rom. 16, 3-4) en het huis van Gaius in Korinte (Rom. 16, 23).

^{75[75]} Moeilijk is de kwestie van de dubbelkerken bijvoorbeeld in Aquileia. Nußbaum (1965), 380, ?????

oriëntering van de liturg inderdaad algemene praktijk was, al bestonden er ook in sommige gebieden uitzonderingen op de regel^{76[76]}. Het is niet verrassend dat er geen canonieke bepalingen van synoden bekend zijn waarin de oriëntatie van de liturg voorgeschreven is. Dergelijke tradities werden in de regel in de praktijk doorgegeven, terwijl de betekenis van een wettelijke bepaling meestal daarin ligt dat men een bestaand gebruik wil wijzigen of een gewoonte in herinnering wil roepen en bevestigen die onder druk staat. Het voorschrift van de gebedsoosting in de *Didascalia Apostolorum* en in de *Didascalia Addai* – als een bepaling die op de apostelen teruggaat – kan als bewijs daarvoor worden opgevat dat het in de derde eeuw al ging om een gevestigd gebruik (125-134).

Met betrekking tot de kwestie van de ingangsoosting of de apsisoosting moet men drie aspecten in het oog houden. Allereerst is het aantal kerken met een ingangsoosting gering (8,4 % van de ongeveer 560 door Nußbaum onderzochte gebouwen). Men vindt ze vooral in Rome en noord Afrika. Dit toont aan dat apsisoosting een *de facto* algemeen principe was; dat blijkt des te meer als kerken met een ingangsoosting vaak boven graven van heiligen gebouwd werden. Het was de ligging van deze hoogvereerde graven die de bouw van de kerken bepaalde en die de oriëntering van de apsis onmogelijk maakte. Ten tweede was het principe van de gebedsoosting zo sterk, dat er streken zijn waarin we geen kerken met ingangsoosting vinden (Klein-Azië, Griekenland, Noricum, Dalmatië). Bovendien werden deze kerken met ingangsoosting later vaak van oriëntatie veranderd. Ten derde was het principe van de gebedsoosting zo belangrijk, dat de liturg in de kerk met een ingangsoosting naar het schip van de kerk toe stond. Daaruit kan men de conclusie trekken dat de oosting van de liturg niet slechts een optie (*une pratique facultative*) was (134-135).

De vraag van Nußbaum, wanneer het in afzonderlijke gebieden tot een overgang is gekomen van de viering *versus populum* tot de viering waarin de liturg zich van het volk “afwendt” lijkt tegen deze achtergrond misplaatst^{77[77]}.

Hoe belangrijk het principe van de oosting in het liturgische gebed al rond het begin van de vijfde eeuw was, wordt duidelijk in het geval van het pelgrimsheilgdom van Cimitile, een necropool (de huidige naam is een dialectvorm van *coemeterium*) voor de poorten van de stad Nola in Campanië, waar het graf van de belijder Felix vereerd werd. Bisschop Paulinus van Nola bouwde daar van 401 tot 403 een nieuwe basiliek ter ere van de heilige Felix. Hij beschrijft die basiliek in een brief uit die jaren aan Sulpicius Severus:

^{76[76]} In getallen uitgedrukt: van de 560 onderzochte kerken zijn er 512 met de apsis georiënteerd (91,5 %); ongeveer 365 kerken (65 %) geven geen nauwkeurige aanwijzingen over de plaats van de liturg aan het altaar; in 173 kerken is het duidelijk dat de liturg zich naar het oosten keerde – d.w.z. in 31 % van alle onderzochte kerken en in 88,7 % van de kerken die aanwijzingen geven over de plaats van de liturg; in 22 kerken kon de liturg zich op grond van architectonische gegevens niet naar het oosten keren – d.w.z. in 4 % van alle onderzochte kerken en 11 % van de kerken die aanwijzingen bevatten op de plaats van de liturg.

^{77[77]} Tot hetzelfde oordeel komt ook Gamber (1972), 24. Voor kritiek op Nußbaum: Gamber (1976), 7-27 met nog meer materiaal. Vgl. ook J. Lara, “Versus Populum Revisited”, in: *Worship* 68 (1994), 210-221. Van “*versus populum*” dient men de uitdrukking “*super populum*” te onderscheiden. In het *Liber Pontificalis* van Ravenna (9^{de} eeuw) dat door abt Andreas Agnellus is samengesteld, staat met betrekking tot de Probus-basiliek in Classe: *missa super populum celebratur*. Het bijzondere van deze kerk was klaarblijkelijk gelegen in het feit dat haar apsis in het westen lang en dat het altaar waarschijnlijk vanwege de graven van de heilige Probus en twee andere bisschoppen erg hoog geplaatst was zodat de naar het oosten gekeerde celebrant de mis vierde “over het volk heen”. Vgl. K. Gamber, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums* (Studia patristica et liturgica 10) Regensburg 1981, 120-124, nagedrukt in: *Zum Herrn hin! Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten* (Studia patristica et liturgica, supplement 18), Regensburg ²1994 (¹1987), 76-80.

Prospectus vero basilicae non, ut usitator mos est, orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam eius adspiciens^{78[78]}.

Alleen op grond van deze beschrijving is geen precieze voorstelling van dit gebouw mogelijk. Nußbaum beschouwt dit brieffragment als een bewijs daarvoor dat de oosting van de voorgevels van de kerken bij het begin van de vijfde eeuw de meer gangbare bouwwijze geweest is^{79[79]}. Pas de archeologische onderzoeken van de laatste decennia leverden een duidelijker beeld op. In de jaren 330 werd om het graf van de h. Felix een gebouw met een apsis naar het noorden opgericht, de zogenaamde *aula feliciana*. Tussen 350 en 375 volgde de bouw van een drieschepige basilica langs de west-oost-as, waarin het grafmonument geïntegreerd werd. De nieuwe basilica waarover Paulinus spreekt, stond in een rechte hoek op de oude, was langs de noord-zuid-as op het graf van de h. Felix gericht en had een apsis op het noorden. Het ongewone aan deze bouwwijze was ongetwijfeld de bouwrichting langs de noord-zuid-as en niet langs de west-oost-as zoals destijds gebruikelijk was. *Prospectus* kan niet zonder meer met *facies* (voorgevel) gelijk gesteld worden. Veeleer is *prospectus basilicae* als het ware als *pars pro toto* voor de basilica te verstaan^{80[80]}. Voor deze ongewone bouwwijze kunnen praktische gronden worden aangevoerd, want de tuin ten noorden van de oude basilica en de *aula feliciana* schijnt de enige vrije plaats geweest te zijn voor de bouw van een nieuwe kerk.

Het bijzondere aan de apsis op het noorden in de nieuwe basilica waren twee halfronde nissen aan de linker- en rechterzijde. Paulinus schrijft verder dat de celebrant bij het eucharistische offer naar de rechternis en daarmee naar het oosten gericht was terwijl zich in de linker westelijke nis achter hem de “biddenden” bevonden^{81[81]}. Aangezien slechts de clerus tot de apsis toegang had, mogen we aannemen dat met *orantes* niet het volk bedoeld is^{82[82]}. Ondanks de ongewone bouwrichting van de kerk werd toch het principe van de oosting voor het eucharistisch gebed gehandhaafd. Op de plaats van het volk gaat Paulinus niet in. Klaarblijkelijk is die vraag voor hem niet van belang.

Tenslotte dienen we nog op één punt te wijzen. Zoals Klaus Gamber opmerkt, beschikken we niet over literair bewijsmateriaal dat het altaar in de vroegchristelijke kerkenbouw gezien werd als plaats waarop men zich bij de liturgische vieringen moest richten^{83[83]}. Wel is de grote verering voor het altaar vanaf de vierde eeuw duidelijk bewezen. De heiligheid van het altaar is gebaseerd op het feit dat daarop het eucharistisch offer voltrokken wordt waardoor het als beeld van Christus verstaan kan worden^{84[84]}. Belangrijker principe echter voor de gebedsrichting in de eredienst is dat men algemeen gewend was zich te richten naar het oosten, naar de verrezen en verhoogde Heer, wiens wederkomst men verwachtte.

1.3. 1.3. Kerkenbouw en liturgie

^{78[78]} Paulinus van Nola, *Ep.* 32, 13: CSEL 29, 288.

^{79[79]} Nußbaum (1965), 399. Deze interpretatie schijnt terug te gaan op E. Weigand, “Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage”, in W. Schellberg (ed.), *Festschrift Sebastian Merkle*, Düsseldorf 1922, 370-385, hier 375. Deze opvatting houdt stand bij Podossinov (1991), 280. Voor de bouw van Cimitile vgl. D. Korol, “Neues zur Geschichte der verehrten Gräber und des zentralen Bezirks des Pilgerheiligtums in Cimitile-Nola”, in *JAC* 35 (1992), 83-118.

^{80[80]} In zoverre is ook de verklaring van Gamber (1976), 10, niet juist die stelt dat het brieffragment een ondubbelzinnige aanwijzing daarvoor is dat in deze tijd de oosting van de apsis gebruikelijker was.

^{81[81]} ...*tamen cum duabus extra laevaue conchulis intra spatiosum sui ambitum absis sinuata laxetur, una earum immolanti hostias iubilationis antistiti patet, alia post sacerdotem capaci sinu receptat orantes*, *Ep.* 32, 13: CSEL 29, 288.

^{82[82]} Wilkinson (1984), 16-17 en 22 (fig. 6).

^{83[83]} Gamber (1972) 25-26.

^{84[84]} Bewijzen bij Nußbaum (1965), 402-403.

De Syrische kerkordes *Didascalia Apostolorum* en *Didascalia Addai* schrijven voor dat men zich bij het liturgisch gebed naar het oosten moet keren en motiveren dat met een apostolische overlevering. De oudste Syrische kerken zijn gebouwd volgens het type van de basilica evenals de synagogen uit die tijd maar zijn in tegenstelling tot de synagogen meestal met de apsis georiënteerd. Bijzonder instructief zijn de archeologische vondsten in noord Syrië en Mesopotamië. Waar aanwijzingen bewaard zijn gebleven over de plaats van het altaar, wat zelden het geval is, staat dit op weinig afstand van de oostwand of direct ervoor. De oriëntering van de kerkenbouw beantwoordt zo aan het algemeen geldende principe van de gebedsoosting en drukt de eschatologische verwachting in het vroege christendom uit van de wederkomst van Christus als de zoon der gerechtigheid. Uit de synagogenbouw werd de bema overgenomen, een verhoogd platform in het midden van de ruimte waar de heilige boeken voorgelezen werden en de gebeden gezegd werden. In de oostsyrische (chaldeeuwse) ritus zat de bisschop met zijn clerus aan de westzijde van de bema in het hoofdschip met het gezicht naar het oosten. Dit was de plaats van de lezingen en de gebeden en wanneer deze verricht waren, trok de clerus met de offergaven van de gelovigen naar het oosten naar de altaartafel voor de viering van de eucharistie. Of dit “Syrian arrangement”, zoals het het in onderzoekskringen gewoonlijk heet, ook in de westsyrische traditie algemeen verbreid was, is twijfelachtig. Archeologische en literaire bronnen geven weliswaar aan dat deze opstelling ook in westsyrische kerken heeft bestaan, maar dat ze zeker niet overal de regel was. Anderzijds voert Robert Taft aan dat liturgische ontwikkelingen in deze regio gewoonlijk van het westen naar het oosten worden doorgegeven, zodat de opstelling met de middenschipbema zich waarschijnlijk van Westsyrië naar Mesopotamië verbreidde. In de chaldeeuwse ritus bleef zij behouden terwijl zij in het westen, uitzonderingen daargelaten, voor het grootste gedeelte opgegeven werd^{85[85]}. Wat de oorsprong van de bema betreft, daarvoor wijst Bouyer op het feit dat in het Nabije Oosten cultische elementen die uit het jodendom stammen het langst bewaard zijn gebleven. Terecht legt hij er de nadruk op dat de vroegchristelijke kerken in verband gebracht moeten worden met de synagogenbouw uit die tijd waar het Godsvolk van het oude verbond zich verzamelde. De Franse geleerde vermoedt zelfs dat de afscheiding van de oostsyrische kerk van de rijkskerk in de vijfde eeuw haar oorzaak niet primair vond in christologisch-dogmatische twisten maar veeleer voortkwam uit de wil om de semitische tradities te bewaren, die reeds in de vadertijd als archaisch beschouwd werden. Men was bang dat deze tradities door de voorschrijdende hellenisering van de byzantijnse kerk in gevaar zouden komen^{86[86]}. De hypothese van Bouyer dat het type van de Syrische kerk met middenschipbema ook de oorspronkelijke opstelling in de byzantijnse ritus zou zijn geweest, is deels instemmend, deels afwijzend ontvangen^{87[87]}. Dat in de Syrische regio echter de oosting in de kerkenbouw en in de plaats van de liturg in zeer hoge mate gangbaar was, is onbestrijdbaar. De oorsprong van de specifiek Romeinse kerkenbouw is voor onderzoekers al lang een moeilijk te beantwoorden vraag waarop nog geen alleszins bevredigend antwoord gevonden kon worden^{88[88]}. Vele theorieën zijn onwaar gebleken. Zo weten wij tegenwoordig bijvoorbeeld dat de catacomben niet als vergaderplaatsen voor de eredienst gebruikt werden. Al lang voor het einde van de vervolgingen hadden de christenen in de stad Rom eigen gebouwen voor de

^{85[85]} Taft (1968), 358.

^{86[86]} Bouyer (1993), 16-42 en (1964), 185-228.

^{87[87]} Vgl. de kritiek van Taft(1968), 327 en 359.

^{88[88]} Bouyer (1993), 43-59.

eredienst die hen ofwel geschonken waren ofwel speciaal voor dit doel opgericht waren. Deze vroegste kerkgebouwen kennen wij echter niet. De oudst bewaarde monumenten zijn de basilieken die onder keizer Constantijn gebouwd zijn. Hun opzet echter werd dikwijls fundamenteel veranderd met name in de tijd van paus Gregorius de Grote (590-604) zoals bijvoorbeeld bij de St. Pieter in het Vaticaan. Het duidelijkst is de Constantijnse opzet nog te herkennen in de Lateraanse basiliek. De stoel van de bisschop bevond zich in het centrum van de apsis, de ereplaats waar in de basilicae die als gerechtshoven gebruikt werden, de regeringsambtenaar plaats nam analoog met de zitplaats van de keizer in de senaat. Bisschoppen hadden nu dezelfde rang als hoge staatsambtenaren en genoten dezelfde eerbewijzen. Het altaar stond aan het ingang van de apsis of in het hoofdschip. Daarbij werd het sacrale karakter van het altaar gewaarborgd door zijn verhoogde plaats, door trappen die er naartoe leidden en door een ciborium waarbij tussen de zuilen voorhangsels waren aangebracht.

Basilieken met een ingang op het oosten vindt men hoofdzakelijk in Rome en Noord-Afrika waar men zich nauw aansluit aan de gebruiken van de Romeinse kerk. Op een mozaïek uit de vierde eeuw dat de kerk van Thabarca in Noord-Afrika voorstelt^{89[89]}, staat het altaar ongeveer in het midden van het schip van de kerk. Dat was waarschijnlijk ook het geval in de St. Pieter in het Vaticaan, voordat onder paus Gregorius de Grote deze inrichting gewijzigd werd en het altaar met het graf van de apostel werd verbonden. De basiliek van St. Pieter was een martyrium waarvan de plattegrond niet primair door liturgische principes maar door de plaats van de confessio bepaald werd. Bij het graf van de apostel bevond zich oorspronkelijk een *memoria* zonder altaar die voor de gelovigen vrij toegankelijk was. Gregorius de Grote hield blijkbaar rekening met het feit dat er een sterker bewustzijn gegroeid was van de band tussen eucharistie en martelarencultus toen hij het altaar met de *memoria* verbond. Daarbij moest de toegang tot het apostelgraf vrij blijven zodat aan de oostzijde van het altaar een ringvormige crypte werd gebouwd die de gelovigen ook in het vervolg de toegang tot hoogvereerde plaats mogelijk maakte. Aan de westzijde van het altaar bevond zich de apsis die door een hekwerk van het hoofdschip was afgescheiden met daarin de bisschopstroon en banken voor het presbyterium. Bij de eucharistieviering stond de liturg aan de westzijde van het altaar en keek naar het oosten. Maar waarheen was het volk gericht?

Volgens Bouyer stonden de gelovigen met de celebrant naar het oosten gekeerd en keken in de richting van de open deur naar de opgaande zon^{90[90]}. Deze opvatting is op verzet gestuit, want het zou ondenkbaar zijn dat het volk zich had afgewend van het altaar dat reeds vroeg als een heilig voorwerp, ja zelfs als een symbool van Christus werd vereerd^{91[91]}. Gamber heeft een soortgelijke hypothese voorgesteld. Naar zijn opvatting bevond het volk zich in de zijschepen die er in sommige basilieken wel zes waren, terwijl bijvoorbeeld de St. Pieter en de Lateraanse basiliek er slechts vier hebben. Het hoofdschip bleef vrij en diende voor liturgische handelingen zoals de feestelijke intocht van de celebranten en hun assistenten. Bijgevolg stonden de gelovigen in de basilieken met ingangsoosting tijdens de eucharistieviering niet naar het altara gekeerd maar keerden dit ook niet de rug toe wat inderdaad ondenkbaar geweest zou zijn vanwege de heiligheid van het altaar en het offer dat daarop gevierd werd. Voor de gelovigen in de zijschepen was een lichte draaiing van het lichaam voldoende waarbij het altaar min of meer aan hun rechter- of linkerhand bleef. Tijdens het eucharistisch gebed keken zij samen met de celebrant naar openstaande

^{89[89]} Het mozaïek is afgebeeld in *DACL* IV/2, 2232-2233.

^{90[90]} Bouyer (1993), 56-57.

^{91[91]} Zo o.a. Vogel (1962), 191-192, Nußbaum (1971), 155-157, en Lara (1994), 214.

kerkdeuren waardoor het licht van de opgaande zon naar binnen viel, het symbool van verzezen en verhoogde Christus die zal wederkomen. Hierbij heeft Constantijns verering voor de zon wellicht een rol gespeeld. De cultische bijeenkomst vormde zo een naar het oosten geopende halve cirkel met de celebrant in het midden van de omtrek (in het zenit)^{92[92]}. Ter bevestiging van zijn hypothese verwijst Gamber naar de bewaard gebleven kerkgebouwen van Ravenna, de hoofdstad van het rijk van de Oost-Goten die zich in hoofdzaak niet van de Romeinse en Byzantijnse kerken uit die tijd onderscheiden. In de paleiskerk van Theoderik de Grote († 526) die nu S. Apollinare nuovo heet, vallen die dingen op die overeenkomen met de karakteristieke opbouw van de latere Griekse ikonostase, namelijk de afbeeldingen van de tronende Christus en van de Moeder Gods rechts en links van de “koninklijke deur”. In deze basiliek in Ravenna zijn deze afbeeldingen aangebracht op de triomfboog maar op de wanden van het hoofdschip. Volgens Gamber ligt de oorzaak voor deze aanleg (opstelling) daarin dat het volk zich bij de viering van de eredienst naar geslacht gescheiden in de zijschepen bevond. De mannen zagen op de tegenover liggende wand van de middenschip de tronende Christus en de processie van de mannelijke heiligen, de vrouwen op de wand tegenover hen in het middenschip de Moeder Gods met het Kind en de processie van de vrouwelijke heiligen^{93[93]}. Gamber meent dat Ravenna de oorsprong is van de *Ordo Romanus IV* en dat deze ordo getuigt van de aartsbisschoppelijke liturgie zoals die in de oude kathedraal van de stad gevierd werd. Dit gebouw is weliswaar in zijn oorspronkelijke vorm niet bewaard gebleven, maar wij kennen de plattegrond (de hoofdlijnen) van deze kerk, de zogenaamde *Basilica Ursiana*. Het gaat hier om een vijfschepige basiliek met een apsis in het oosten. Het altaar stond midden in het schip van de kerk en was op alle vier de zijden met hekken (*cancelli*) afgezet. Gamber neemt aan de ruimte tussen altaar en apsis, dus het grootste deel van het middenschip, volgens *OR IV* als presbyterium beschouwd werd^{94[94]}. Deze ruimte bood plaats aan de schola, aan het inzamelen van de offergaven en aan het communie uitreiken aan de gelovigen. Daar bevond zich waarschijnlijk ook de ambo. De gelovigen, aldus Gamber, zouden zich slechts in de zijschepen bevonden hebben die er in de Basilica Ursiana vier waren. Volgens algemeen gebruik waren de mannen aan de linkerkant van de ingang uit gezien, de vrouwen aan de rechterkant. Dit komt overeen met de aanwijzing uit de *Ordo IV* dat de Pontifex bij het inzamelen van de offergaven van de mannenkant “*ad partem mulieris*” dient te gaan^{95[95]}. Enkele basilieken in de stad Rome zijn niet langs de oost-west-as georiënteerd. Hiervoor kunnen verschillende redenen worden aangevoerd. Veel kerken rustten op een oud fundament. Bovendien werden al onder Constantijn heidense tempels en profane bouwwerken tot christelijke kerken omgebouwd. In andere gevallen waren afwijkingen van de oost-west-richting bepaald door plaatselijke omstandigheden, vooral de ligging van de straten in de steden zoals het geval was bij de Romeinse kerk S. Clemente waar de ingang naar het zuidoosten ligt. Hier zou een kleine draaiing van het lichaam voor de priester – evenals voor de gelovigen in de zijschepen – voldoende zijn geweest om zich bij het eucharistische offer naar het oosten te keren. Een analogie van deze merkwaardige manier van staan vinden we in het gebruik dat nu nog in het christelijke oosten bestaat om zich namelijk alleen op te houden langs de wanden van de vroegchristelijke kerkjes terwijl de ruimte onder de centrale koepel

^{92[92]} Gamber (1976), 23-25.

^{93[93]} Gamber (1976), 79-81.

^{94[94]} Gamber (1976), 134, wijst erop dat de aanwijzing uit de *OR I* (dat stamt uit de stad Rome), 54: II, 85 Andrieu: “*Et tunc tolluntur cereostata de loco in quo prius steterant, ut ponantur in una linea per mediam ecclesiam*” gewijzigd werd in “*et ponunt ea ante altare sicut ordinem habent*” (*OR IV*, 23: II, 160 Andrieu).

^{95[95]} *OR IV*, 41: II, 162 Andrieu; cfr. Gamber (1976), 131-136.

vrij blijft voor cultushandelingen. Taft meent dat het ook in kerken met het altaar aan de ingang van de apsis of in de apsis en met een ambo in het middenschip gebruikelijk was dat het volk zich in de zijschepen bevond en dat het midden grotendeels vrij gehouden werd voor de liturgische handelingen^{96[96]}. Als in de loop van de middeleeuwen het begrip voor de diepzinnige symboliek van de gebedsoosting vermindert en de gelovigen zich niet meer naar het oosten keerden, kwam het tot een vis-à-vis van de celebrant aan het altaar en het volk. Deze indruk ontstond vooral in de Romeinse basilieken waar het altaar van het midden van het kerkship naar de apsis verplaatst werd zoals in St. Pieter onder paus Gregorius de Grote. Zo is in een lang gecompliceerd proces dat ontstaan wat we tegenwoordig een “altaar *versus populum*” noemen. Het zal duidelijk zijn dat deze opstelling niet de connotatie had die het zeer recent heeft gekregen.

Zo als we reeds vermeld hebben, is de opvatting dat de gelovigen zich in basilieken met ingangsoosting naar de open deuren gewend zouden hebben, omstreden. We moeten hier ons oordeel echter niet door laten bepalen door hedendaags aanvoelen. Dit liturgisch gebaar lijkt namelijk helemaal niet zo ongewoon in de context van de religieuze praxis in de oudheid. Men bad in het algemeen in de richting van de open hemel wat voor gesloten ruimtes betekende dat men zich naar de open deur of het open venster wendde. Hiervoor zijn talloze joodse en christelijke bronnen (b.v. Dan. 6, 11; Tob. 3, 11; Hand. 10, 9 – Petrus gaat het dak van het huis op om te bidden). In de Babylonische talmoed wordt het verbod van rabbi Hiyya bar Abba overgeleverd om in ruimtes zonder vensters te bidden^{97[97]}. Origenes behandelt in zijn geschrift *De oratione* de moeilijkheid die optreedt als een huis geen opening naar het oosten heeft. Er argumenteert dat de oriëntatie een hoger principe is dan het zich wenden naar de vrije hemel^{98[98]}. We hebben reeds gewezen op de synagogen uit de tijd na de verwoesting van Jeruzalem in 70 na Chr. die met de ingang naar Jeruzalem gericht waren. Bij het bidden was de vergadering blijkbaar naar de open deur gekeerd en keek daarmee in de richting van de heilige stad. Vanuit deze achtergrond is het wel degelijke plausibel dat de gelovigen zich in kerken met een ingangsoosting tijdens het eucharistisch gebed samen met de liturg naar de open deuren keerden; des te meer wanneer men bedenkt wat voor een grote betekenis het principe van de oriëntatie bij het gebed had ook onafhankelijk van de bouwkundige gegevens zoals bijvoorbeeld in het geval van de door Paulinus van Nola gebouwde basiliek in Cimitile^{99[99]}.

Maar zelfs als we aannemen dat het volk al in de vroegste periode tijdens het eucharistisch offergebed in de richting van het altaar gekeken heeft, dan was het nog niet tot een vis-à-vis van priester en volk gekomen, omdat de voorhangsel tussen de zuilen van het ciborium vermoedelijk dichtgetrokken waren. Overigens zou er aan het altaar niet veel te zien geweest zijn, omdat in die vroege periode van de kerk de celebrant in orantehouding bad met uitgestrekte armen en zonder verdere rituele gebaren; deze werden er pas in de middeleeuwen aan toegevoegd. De christelijke oudheid zou het merkwaardig gevonden hebben dat het kijken naar het handelen van de celebrant gelijk gesteld werd met actieve deelname aan de eredienst. In ieder geval was het celebreren *versus populum* in de huidige betekenis aan de christelijk oudheid

^{96[96]} Taft (1968), 327. Nußbaum (1971), 153-154, bestrijdt weliswaar niet dat deze opstelling bestaan heeft, maar betwijfelt of ze ooit in de oudheid algemene praktijk is geweest.

^{97[97]} *bBerakhot* 5, 1 (31a); 5, 5 (34b).

^{98[98]} Origenes, *De oratione* 32; GCS Orig. II, 400.21-401.9; vgl. Peterson (1959), 1-4, en Wallraf (2000).

^{99[99]} Wilkinson (1984), 26-29 is van mening dat ook in de kerk van Tyrus uit de vroege 4^{de} eeuw en in het Constantijnse *martyrion* bij het H. Graf in Jeruzalem de liturgische vergadering naar het oosten toe bad, dat wil zeggen in de richting van de waarschijnlijk open deuren. Deze beide bij Eusebius van Cesarea beschreven bouwwerken horen tot de weinige kerken in de Levant met ingangsoosting.

onbekend. En het zou een anachronisme zijn om als prototype van deze viering de praktijk van de Romeinse basilieken met ingangsoosting erbij te halen.

Ondanks hun plausibiliteit kunnen Gambers hypothesen slechts als voorlopige antwoorden op de moeilijke vragen naar de oorsprong en de inrichting van de Romeinse basilieken beschouwd worden. Het zal wel blijken wat in de wetenschappelijk discussie stand zal houden. Juist de vergelijking met de kerkenbouw in het oosten onderstreept echter het inzicht van Bouyer, die heel beslist de gedachte afwijst “dat de Romeinse basiliek de ideale vorm van christelijke kerk zou zijn omdat zij een viering mogelijk maakt waarbij priester en gelovigen van aangezicht tot aangezicht tegenover elkaar staan”^{100[100]}. Een dergelijke interpretatie doet geen recht aan het patristisch verstaan van de liturgie. Voor Bouyer is de byzantijnse kerkenbouw een zelfstandige verdere ontwikkeling van de basiliek waarbij al die elementen omgevormd of verwijderd werden die niet bij de christelijke liturgie pasten en waarbij zo een nieuw type van gebouw ontstond. Van grote betekenis was ook de vorming van een iconografie die in nauwe samenhang staat met de mysteries die in de liturgie gevierd worden en die deze mysteries zintuiglijk begrijpbaar maakt. Daartegenover heeft de kerkenbouw in het westen de basilicastructuur nooit helemaal achter zich gelaten. De rijke, vanuit theologische inzichten vormgegeven versiering van oostwand en koepel in byzantijnse kerken vindt echter in het westen een tegenhanger in de romaanse en ottoonse wandschilderingen en eveneens in de indrukwekkende altaarretabels van de late middeleeuwen, de renaissance en de barok waarvan de thematiek nauw verbonden is met de eucharistie en zo een verwijzing is naar de voorsmaak van de eeuwige heerlijkheid die in misviering geschonken wordt^{101[101]}.

Merkwaardig genoeg is het tot in de jongste tijd in het westen niet gekomen tot een overname van “naar het volk gewende” altaar uit de Constantijnse basilieken van Rome. Buiten Rome en Noord-Afrika was de gezamenlijke gebedsoosting van celebrant en volk algemeen gebruikelijk. Rome heeft zich op dit punt eerder de ceremoniële gebruiken van de andere westelijke kerken eigen gemaakt dan omgekeerd^{102[102]}. In de oudste ons overgeleverde vorm van de *Ordo Romanus I* uit de zevende eeuw staat dat de Pontifex voor het *gloria* bij zijn cathedra naar het oosten gekeerd staat (*stat versus ad orientem*). Een Frankische bespreking van de *OR I* uit de eerste helft van de achtste eeuw is hier uitvoeriger en bepaalt dat de bisschop zich na het einde van het *Kyrie* tot het volk wendt en het *Gloria in excelsis Deo* intoneert waarop hij zich meteen weer naar het oosten keert. Na het *gloria* keert hij zich weer naar de gelovigen en groet hen met *Pax vobis*. Daarna keert hij zich weer naar het oosten voor het *Oremus* en de daaropvolgende oratie.^{103[103]}

2. 2. De theologische waarde van oosting en van een gelijke gebedsrichting in de liturgie

2.1. De relevantie van de liturgische praktijk in de vroege kerk

^{100[100]} L. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964 (Duitse vert. v. *Le Rite et L'Homme*, Parijs 1962), 213.

^{101[101]} Vgl. Bouyer (1993), 60-82.

^{102[102]} Reeds Weigand (1922), 381-382, heeft er met betrekking tot de kerkenbouw in Aquileia en Ravenna op gewezen, dat men het Latijnse westen niet gelijk mag stellen met de stad Rome. Als in enkele karolingische kerken zoals St. Gallen en Corvey, de celebrant aan de westzijde van het altaar stond en naar het oosten het kerkschip in keek, dan gaat het hier om een bewuste overname van de praxis van de stad Rome als deel van een veelomvattend cultureel programma; vgl. Lara (1994), 215-216.

^{103[103]} *OR I*, 51 en 53: II, 83 en 84 Andrieu; vgl. Nußbaum (1965), 307-308.

Het historische deel van dit essay zou ook daar waar het instemming ontmoet op de vraag kunnen stuiten wat voor relevantie de vroegchristelijke regel van de oriëntatie en van de gemeenschappelijk richting bij het liturgisch gebed nu nog heeft, aangezien in ieder geval de tijden en daarmee de mensen veranderd zijn. Inderdaad dienen we bij de overdracht van liturgiehistorische inzichten naar de situatie van de Kerk in de wereld van vandaag archeologismen te vermijden. Daarvoor heeft paus Pius XII in zijn liturgie-encycliek *Mediator Dei* al gewaarschuwd. Daar wees hij bijvoorbeeld als een archeologisme de opvatting af als zou het altaar niet meer zijn dan een eenvoudige tafel – voor deze opvatting meende men de vroege kerk als bewijs te kunnen aanhalen^{104[104]}. Het is zonder twijfel een wezenskenmerk van het christelijk geloof dat het zich steeds weer beroept op de leer en de praktijk van de kerkvaders die deze erenaam die bij toeval dragen. Een patristische herbronning is voor de Kerk weliswaar onontbeerlijk maar een dergelijke herbronning alleen is niet toereikend. Onder leiding van theologen zoals John Henry Newman propageerde de anglicaanse Oxfordbeweging de opvatting dat de Kerk van Engeland de kerk was die de leer en de praktijk van het patristische tijdvak het zuiverste bewaard zou hebben en zodoende de *Via Media* was tussen de afdwalingen en uitwassen van de Roomse Kerk en het rationalisme en de geloofsafval van het protestantisme. Newmans grote inzicht was dat bij dit teruggrijpen naar “Antiquity”, waarop de theorie van de *Via Media* rustte, het principe van de historische ontwikkeling van de geloofsleer veronachtzaamd werd. Een dergelijke ontwikkeling vond al plaats in het patristische tijdvak zelf en kreeg in de middeleeuwen en in de nieuwe tijd een authentiek vervolg zodat een exclusief beroep op de leer van de kerkvaders een deficiënte fictie wordt. Met andere woorden: “The *Via Media* has slept in libraries; it is a substitute of infancy for manhood”^{105[105]}. Zoals Newman opmerkt geldt dit niet alleen voor de geloofsleer maar ook voor de liturgie^{106[106]}. Het helderst is de rivier niet bij de bron maar wanneer zij al een stuk heeft afgelegd en haar bedding aan diepte gewonnen heeft om een beeld van de grote Engelse theoloog over te nemen. In de geest van Newman liet zich ook Ratzinger uit, toen hij in 1966 vaststelde dat er onder theologen

een zeker archaïsme bestaat met het doel de klassieke vorm van de Romeinse liturgie die bestond voor de middeleeuwse en karolingische overwoekeringen opnieuw te restaureren. Als maatstaf van liturgische vernieuwing fungeert dan niet de vraag: hoe moet het zijn, maar de vraag: hoe was het destijds? Daarbij moet men opmerken: ofschoon het “destijds” ons onmisbare hulp biedt om met het heden om te gaan, toch is het niet eenvoudigweg de maatstaf waarop men de hervorming kan baseren. Te weten hoe Gregorius de Grote het gedaan heeft, is waardevol maar geen dwingende grond om te zeggen dat het nu weer zo moet. Met dit archaïsme echter heeft men vaak het gevoel voor het legitieme dat ook in latere ontwikkelingen ligt, niet willen zien en de smaak

^{104[104]} Pius PP. XII, *Littera Encyclica de Sacra Liturgia “Mediator Dei”*: AAS 39 (1947), 545-546.

^{105[105]} J.H. Newman, *Apologia pro Vita Sua. Being A History of His Religious Opinions*, Londen 1913, 11, vgl. 104-114.

^{106[106]} J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londen 1888 (Nadruk: Notre Dame 1989) 29-30: “...the increase and expansion of the Christian creed en Ritual, and the variations which have attended the process in the case of individual writers and Churches, are the necessary attendants on any philosophy or polity which takes possession of the intellect and the heart, and has had any wide or extended dominion; that, from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and that the highest and most wonderful truths, though communicated tot the world once for all by inspired teachers, could not be comprehended all at once by the recipients, but, as being received and transmitted by minds not inspired and media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation. This may be called the *Theory of Development of Doctrine*.”

gedogmatiseerd van een enkele periode die eerbiedwaardig is maar even weinig alleenzalmakend als welke andere smaak ook^{107[107]}.

Ratzinger wijst ook op de merkwaardige ambivalentie van dit archaïsme in zover de voorname houding van een liturgisch purisme kan omslaan in een ongeremde zucht naar vernieuwing. Als voorbeeld haalt hij aan hoe nog in de jaren voor Vaticanum II de gregoriaanse zang als enig legitieme soort kerkmuziek werd gepropageerd. Daarbij werden latere vormen zoals de concertmissen van de baroktijd en de orkestmissen uit de klassieke periode en uit de romantiek afgewezen werden als volmaakt ongeschikt voor liturgische vieringen. En dan trekken in de zestiger jaren “in een plotseling uitgebroken jazz-enthousiasme heel andere orkesten dan weleer het Godshuis binnen”. Daaruit concludeert Ratzinger: “Alleen archaïsme helpt niet en loutere modernisering nog minder”^{108[108]}

Een duidelijk voorbeeld voor een dergelijk archaïsme is de gedachte dat de priester bij de eucharistieviering naar het volk toe zou moeten staan met de motivering dat dit al de plaats is geweest van Jezus bij het Laatste Avondmaal met zijn leerlingen. Niet alleen ligt aan dit idee de onhoudbare veronderstelling ten grondslag dat de rituele vorm van de oerchristelijke eucharistieviering eenvoudigweg een reproductie zou zijn geweest van de omstandigheden in de bovenzaal waar Jezus met zijn leerlingen het Laatste Avondmaal hield. Bovendien zou het ook een archaïsme zijn te menen dat de overgang in het verstaan van de eucharistie van een gemeenschapsmaal in strenge zin tot een cultische viering, tot liturgie als “dienst voor Gods aanschijn” (vgl. Dt. 17, 12; Hebr. 10, 11) ongedaan gemaakt zou moeten, ja zou kunnen worden^{109[109]}. Daarbij komen in dit geval ook onhistorische, in zekere mate romantische voorstellingen van de omstandigheden in de zaal van het Laatste Avondmaal. Zoals we al gezien hebben, was het in de tijd van Jezus en nog veel later gebruikelijk voor de maaltijd plaats te nemen aan de achterkant van een tafel die de vorm had van een halve cirkel, met de ereplaats aan het rechtse uiteinde. Het nieuwe type van voorstelling dat in de late middeleeuwen de bovenhand krijgt en waarop Jezus temidden van de apostelen aan de achterkant van de tafel afgebeeld wordt, lijkt ook Martin Luther voor ogen gestaan te hebben, als hij in zijn geschrift *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts* uit het jaar 1526 eist, dat in de “echte mis” het altaar niet mag blijven zoals tot dan toe. De priester moest zich veeleer steeds naar het volk keren zoals Christus zonder twijfel bij het avondmaal gedaan had. Desalniettemin behielden veruit de meeste Lutherse gemeenten tot voor kort de gelijke richting van volk en voorganger bij het liturgische gebed; pas vanaf het midden van onze eeuw is het meer en meer gewoonte geworden dat Lutherse dominees naar het volk gericht in de eredienst voorgaan. Slechts sporadisch is de aansporing van Luther in de tijd van de hervorming ter harte genomen, zoals bij de gereformeerden in zuidwest Duitsland, bijvoorbeeld bij Martin Bucer in Straatsburg^{110[110]}. Door de Congregatie voor de Eredienst wordt terecht

^{107[107]} Ratzinger (1966), 252.

^{108[108]} Ratzinger (1966), 253. Ongeveer twee decennia later herhaalt hij deze kritiek wanneer hij terugkijkt en voegt er nog aan toe: “In werkelijkheid is de middeleeuwse kerk (of in velerlei opzicht ook de kerk van de barok) tot een liturgische verdieping gekomen die eerst aandachtig getoetst moet worden, voordat men ze terzijde schuift.” J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 136-137; vgl. nu Ratzinger (2000), 71-72 en 74-79.

^{109[109]} In deze zin laat zich Jungmann uit (1967), 375; vgl. ook Ratzinger (2000), 68-69.

^{110[110]} Merkwaardig genoeg voegt Luther eraan toe: “Nu, das erharre seyner zeyt”, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*: WA XIX, 80. Vgl. F. Schulz, “Das Mahl der Brüder. Herrenmahl in neuer Gestalt”, *JLH* 15 (1970), 32-51, hier 34. Gamber (1972) verwijst terecht naar Lutherpassage maar schiet zijn doel voorbij als hij de vraag naar een altaar *versus populum* in verbinding brengt met Luthers afwijzing van het offerkarakter van de mis. Er zijn geen uitdrukkelijke bewijzen voor dat Luther een dergelijk verband legde. Hier moeten we Nußbaum (1971), 162, in zijn argumentatie tegen Gamber gelijk geven. In het lutheranisme is nadien de gelijke gebedsrichting van

opgemerkt dat de praktische toepassing van de symbolisch zo betekenisvolle gebedsoosting in het westen langzamerhand verloren is gegaan^{111[111]}. Inderdaad was de oriëntering van kerkgebouwen in de Latijnse Kerk uiterlijk sinds de 16^{de} eeuw geen algemeen principe meer^{112[112]}. Daaruit wordt de conclusie getrokken dat het geen fundamentele traditie van de christelijke liturgie zou kunnen zijn; dat laten we dan maar in het midden. In het vervolg wordt met een verwijzing naar de encycliek *Mediator Dei* van Pius XII de vraag gesteld of men ook niet zou “archeologiseren” als men in de plaats van het altaar *versus orientem* de beslissende sleutel zou zien voor een correcte viering van de eucharistie^{113[113]}. Deze vraag zou bevestigend beantwoord kunnen worden als het er werkelijk om ging het altaar naar een bepaalde windrichting op te stellen. Ook al was voor de christenen in de eerste eeuwen het oosten van bijzondere theologische en liturgische betekenis – daarheen gericht staan symboliseert de zeer levendige verwachting van de verrezen en verhoogde Heer die wederkomt voor het oordeel als ook de beweging van het pelgrimerende Godsvolk naar de toekomstige heerlijkheid waarvan het de voorsmaak ontvangt in de viering van het eucharistische offer -, toch zou men daar tegenin kunnen brengen dat ondertussen deze eschatologische symboliek van zijn kosmologische context is losgeraakt en dat een poging dit verband opnieuw te herstellen, slechts een nieuw archeologisme zou zijn van even twijfelachtige waarde als vele andere die in de laatste decennia uitgeteerd werden. Bij het bidden in gelijke richting door celebrant en volk gaat het mijns inziens niet om een archaïsme omdat het de bijna algemene praktijk van de Latijnse kerk is geweest tot voor zeer kort en in de Oosterse kerk nog steeds de regel vormt. De bevoegde Romeinse congregatie heeft er in de instructie *Il Padre incomprendibile* van 6 januari 1996 op indrukwekkende wijze op gewezen dat de viering van de liturgie *versus orientem* en daarmee van dezelfde gebedsrichting van liturg en volk een van oudsher overgeleverde, betekenisvolle en levende traditie vormt die bij de met Rome geünieerde kerken bewaard dient te blijven^{114[114]}. In wat volgt moet het derhalve vooral daarom gaan dat we de diepere theologische gedachten achter de gebedsoosting uitwerken die ook dan nog geldig zijn wanneer ze losgemaakt wordt van hun strikt kosmische context, namelijk het gekeerd staan naar een bepaalde hemelstreek.

2.2. De theologische en liturgische betekenis van eenzelfde gebedsrichting

voorganger en gemeente bewaard gebleven ondanks de afwijzing van het misoffer. Dat er in een andere context echter een samenhang bestaat tussen de plaats van de liturg aan het altaar en het offerkarakter van de eucharistie, kan aangetoond worden met verwijzing naar het belang dat door de Anglikaanse Oxfordb in de 19^{de} eeuweweging gehecht werd aan gelijke gebedsrichting.

^{111[111]} C. Cult. (1993), 247.

^{112[112]} In het *Directorium divinatorum officiorum iuxta Romanae curiae ritum* dat door paus Paulus II in 1539 werd goedgekeurd, refereert Ludwig Ciconiolanus naar een vroeger gerezen dubium, of men een altaar naar het westen toe kon oprichten. Ciconiolanus, ed. Legg (1904), 202, verklaart dat het bij een altaar op het westen voor de priester gebruikelijk was aan de achterkant ervan te staan en de mis *versa facie ad populum* te vieren. Volgens de beslissing van de paus en het algemene gebruik van de kerk dient de priester nu de mis “met de rug naar het volk” te vieren. Het is juridisch niet bepaald dat het altaar niet naar het westen toe mag worden .opgericht. Daarom staat het ons vrij het altaar in welke windrichting dan ook op te stellen.; vgl. Nußbaum (1971), 161. Mogelijkerwijs refereert Ciconiolanus hier aan een decreet van paus Vigilius (537-555), zoals ook Durandus, *Rationale divinatorum officiorum* V, ii, 57: CCM 140A, 42. Dölger (²1925), 333-334, stelde vast dat een dergelijk decreet uit de geschriften van deze paus niet bewezen kon worden.

^{113[113]} C. Cult (1993), 247.

^{114[114]} C. Orient., *Instruzione per l' applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali "Il Padre incomprendibile"*, 107: *Enchiridion Vaticanum 15: Documenti ufficiali della Santa Sede 1996*, ed. E. Lora, Bologna 1999, 88-89.

Het beslissende punt bij de gebedsoosting is zodoende niet dat het altaar naar een bepaalde hemelstreek gericht is, temeer daar de kosmologische betekenis van de gebedsoosting in de Latijnse kerk klaarblijkelijk verloren is gegaan, maar het feit dat hele vergadering bij het liturgisch gebed in dezelfde richting bidt. Het komt erop aan niet op de uiterlijke verschijningsvorm van een oude traditie te letten – hoe waardevol die ook is – maar op haar innerlijke betekenis, zoals Jungmann reeds benadrukte^{115[115]}

De kosmische symboliek van de sacramentele viering

In aansluiting bij Jungmann benadrukt Ratzinger de betekenis van de gelijke richting van priester en volk voor de gezamenlijke act van de trinitaire aanbidding. In het teken van de gebedsoosting wordt het zich keren tot God zichtbaar gemaakt. Dat komt overeen met de gebedsoproep van Augustinus na de preek die we reeds behandeld hebben: *Conversi ad Dominum*. Op concrete, ja lichamelijke wijze wordt de symboliek van de eucharistieviering uitgedrukt en haar ware ruimte en haar ware kader wordt zichtbaar, de hele kosmos. De zon die in het oosten opgaat is een verrijzenissymbool, “en daarom niet alleen christologisch getuigenis, maar verwijzing naar de macht van de Vader en het werken van de heilige Geest”. De liturgische houding verwijst zo naar de christelijke hoop op de parousie, en in de kosmische oriëntering opent zich tegelijk een verrijzenistheologische en daarin trinitarische interpretatie van de eucharistie, die Ratzinger een “theologie van de hoop” noemt, “waarin iedere mis een toegaan is naar de wederkomst van Christus”. Kort samengevat is het gelijk gericht zijn van celebrant en volk een “uitdrukking van een kosmisch-parousiale zicht van de eucharistische viering”^{116[116]}. De kosmische symboliek van de sacramentele viering waarborgt de transparentie van de wereld voor de geestelijke werkelijkheden, want de oriëntering van het gebed reikt verder dan het zichtbare altaar tot aan de toekomstige heerlijkheid waarop in de eucharistieviering geanticipeerd wordt. Bouyer vraagt daarom: “De sacramentele wereld mag nooit tot een wereld worden die van de reële wereld gescheiden is”^{117[117]}. Als zich de liturg bij het gebed zich samen met de gelovigen naar het altaar toekeert, dan is hij de zichtbare aanvoerder van het pelgrimerende Godsvolk in het gezamenlijk optrekken de wederkomende Heer tegemoet. Overigens heeft deze beweging naar de Heer toe in de ongedeelde Kerk van het eerste millennium zijn voortreffelijke artistieke uitdrukking gevonden in de vormgeving van de altaarruimte waar het kruis en de verheerlijkte Christus het eindpunt van de aardse pelgrimstocht vormen. De gezamenlijke gebedsrichting is een “uitzien naar de plaats des Heren”^{118[118]} en houdt het

^{115[115]} “De oosting bij het gebed en de symboliek die eraan ten grondslag ligt heeft voor ons wel zeker haar levende betekenis verloren. Maar het principe dat bij het gebed iedereen, ook de celebrant, in een en dezelfde richting naar God moeten opzien, zou ook in het vervolg kunnen pleiten voor dezelfde positie van de celebrant, tenminste dan wanneer men als fundament de gedachten wil vasthouden, dat de Kerk nog onderweg is en dat ze God nog niet definitief bezit. Dit principe beantwoordt ook aan de beweging die opgesloten ligt in het offeren. Was de mis slechts een leerdienst en een communieviering, dan zou het gericht staan naar het volk inderdaad het meest aangewezen zijn; echter niet wanneer zij vooral huldebetoon en offer aan God is”. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 bde., Wien ⁵1962 (¹1948), 333, Fn15.

^{116[116]} Ratzinger (³1993), 122. Dit punt werd ook door de Congregatie voor de Eredienst behandeld (1993), 246: “La disposizione dell’ altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente .. è splendida applicazione del carattere ‘parusiaco’ dell’Eucaristia.” Vgl. nu ook Ratzinger (2000), 60-63 en 65-73.

^{117[117]} Bouyer (1993), 90. Vgl. Ratzinger (2000), 66: “De gebedsrichting naar het oosten is traditie van het begin af aan en fundamentele uitdrukking van de christelijke synthese van kosmos en geschiedenis, van verankerd zijn in de uniciteit van de heilsgeschiedenis en van het toegaan naar de komende Heer.” De kosmische dimensie van de liturgie als geheel wordt in het nieuwe boek van Ratzinger op exemplarische wijze onderbouwd.

^{118[118]} Vgl. Gamber (1976), 26-27: “Het is wel juist, zoals Nußbaum zegt, dat de moderne mens maar weinig begrip meer opbrengt voor een gebedsoriëntering naar het oosten. Voor hem bezit de opgaande zon niet meer dezelfde symboolkracht als voor de antieke mens. Iets anders is het daarentegen met de gelijke gebedsrichting van priester

eschatologisch karakter van de eucharistieviering levend. Deze is immers gericht op toekomstige voltooiing in de aanwezigheid van de levende God. Zo staat de liturgische vergadering als *Ecclesia peregrinans* open naar vergadering van de heiligen in de hemelse stad, zoals de Hebrëënbrieff ons in herinnering roept:

Gij zijt genaderd tot de berg Sion en de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem en de duizendtallen engelen, de feestelijke en plechtige vergadering van de eerstgeborenen die in de hemel zijn ingeschreven, tot God, de rechter van allen, en de geesten der rechtvaardigen die de voleinding bereikt hebben, tot Jezus, de middelaar van een nieuw verbond, wiens vergoten bloed iets beters afroept dan het bloed van Abel (Hebr. 12, 22-24).

Christoph kardinaal Schönborn heeft de uiteenzetting van Ratzinger overgenomen en er de gedachte aan toegevoegd, dat de hele liturgische viering een *obviam Sponso* is, een anticiperen op het definitieve komen van Christus, volgens Mt. 25, 6: “Maar midden in de nacht klonk er geroep: daar is de bruidegom! Trekt hem tegemoet!” Daarbij benadrukt Schönborn hoe belangrijk zichtbare tekens zoals de gelijke richting bij het gebed, zijn om het geloof te “incarneren”^{119[119]}. Omgekeerd ligt er ook een heel bepaalde symboliek in de gesloten kring die door het voortdurend vis-à-vis van celebrant en volk aangegeven wordt. Het ideaal van de christelijke kerk is niet de ronde bouw met altaar, ambo en priesterzitplaats in het centrum en het is geen historische toevalligheid dat deze vorm tot in de tweede helft van onze eeuw nauwelijks gerealiseerd werd. Het gevaar van de nieuwe richting van de viering *versus populum* is inderdaad dat de in zichzelf gekeerde gemeente de transcendente dimensie van de eucharistieviering niet meer waarneemt. De overdreven nadruk op het gemeenschapsaspect voert zagezegd tot een gesloten groep die niet openstaat naar de onzichtbare vergadering van de heiligen in de hemel en naar de andere aardse vergaderingen van de christenen. In zekere zin dialogiseert de gemeente met zichzelf^{120[120]}. Dit langzaam verdwijnen van het transcendente gaat gepaard met een tendens van de tijdgeest, die niet onderschat mag worden. Reeds Henri de Lubac waarschuwde voor een opgaan van God in de menselijke gemeenschap^{121[121]}. In onze dagen dreigt des te meer een “cultisch immanentisme”^{122[122]} waaraan een statische opvatting van eredienst ten grondslag ligt. Ook de protestantse godsdienstsocioloog Peter L. Berger heeft daar onlangs op gewezen^{123[123]}. Het lijkt erop alsof er tenslotte niets buitengewoons plaats vindt in deze vergadering van mensen waarin de ervaring van gemeenschap in het middelpunt staat. Bergers wil het gemeenschapsaspect van de eredienst geenszins bestrijden maar het gaat hem evenals kardinaal Ratzinger om de

en volk naar God toe. Dat alle gelovigen ‘conversi ad Dominum’ moeten zijn, is zeker tijdloos en ook nu nog zinvol.”

^{119[119]} C. Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg i. Br. ²1998 (¹1997), 155-158.

^{120[120]} Vgl. Ratzinger (³1993), 124; Jungmann (1966), 449.

^{121[121]} H. de Lubac, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954 (Dt. vert. van *Méditation sur l' église*, Paris ²1953), 156: “Wel zal geen enkele christen zich ronduit bekennen tot een ‘sociologisch pantheïsme’” (in de zin van Auguste Comtes). Maar betekent dat ook dat alle christenen in hun emoties en in hun praktische handelwijze immuun voor de tendens van deze tijd, om namelijk God te laten opgaan in de menselijke gemeenschap?”; vgl. *ibid.* 102-103.

^{122[122]} A. Nichols, *Looking at the Liturgy. A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco 1996, 97: “the danger, namely, of a congregation’s covert self-reference in a horizontal, humanistic world”.

^{123[123]} P.L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992, 95-96: “This new position makes wonderfully clear that the sacred being that is worshiped exists not *outside* the gathered community but rather *inside* it. It is a powerful symbolic reversal ... what is happening here is a community worshipping itself. I strongly suspect that most of the time this is exactly what is happening. From a biblical point of view, what is happening is a form of idolatry.”

trinitarische en eschatologische dynamiek van een gelijke gebedsrichting die de gemeenschap opent^{124[124]}.

Paradoxaalwijs slaan de inspanningen voor een “meer gemeenschappelijke” vormgeving van de eredienst om in een nieuwe variant van clericalisme door de scheiding tussen de priester aan de ene kant en het volk aan de andere kant van altaar dat nu als een barrière kan werken. Daardoor wordt juist het tegendeel bewerkt van wat door de nadruk op de gemeenschappelijke maaltijd bereikt moest worden. Hans Urs von Balthasar heeft het scherp gezien toen hij wees op de merkwaardige verbinding van liturgische gezelligheid en clericalisering van de eredienst:

Iets smakeloos is sinds het Concilie (dat verkeerd werd uitgelegd) de liturgie binnengedrongen: de jovialiteit, de gemoedelijkheid van de celebrant jegens de gemeente. De gemeente is gekomen om te bidden en niet voor een gezellige gedachtewisseling; merkwaardigerwijs is door deze verkeerde interpretatie de indruk van de postconciliaire liturgie aanmerkelijk clericaler geworden dan vroeger toen de priester van meet af aan alleen maar als dienaar optrad van wat gevierd werd. Persoonlijke contacten zijn voor en na de viering beslist nodig maar tijdens de viering kijken allen op dezelfde wijze naar de ene Heer^{125[125]}.

Men zou hier kunnen opwerpen dat het hoort bij het zichtbaar worden – als het ware de “incarnatie” – van het geloof in de liturgie dat de handelingen die de celebrant aan de altaar stelt, zichtbaar moeten zijn waarmee een altaar *versus populum* gemotiveerd zou kunnen worden. Zoals reeds gezegd was een dergelijke vraag de christenen van de vroege kerk tot ver in de middeleeuwen helemaal vreemd. Het zou immers voor hen volledig onbegrijpelijk geweest zijn de zichtbaarheid van de cultische handelingen als hoofdvoorwaarde voor een werkelijke deelname aan de eucharistieviering te beschouwen. Aanzienlijk belangrijker dan het principe van de zichtbaarheid was dat van de hoorbaarheid. De opvatting dat de gelovigen als het ware toeschouwers zouden zijn bij het gebeuren aan het altaar, kan slechts gekarakteriseerd worden als een relic uit die tijd dat hen in zekere zin niets anders overbleef omdat de mis door de priester in stilte gebeden werd. Deze houding tenslotte is een misvatting. Dit blijkt ook als je ziet welke uitwassen de concentratie op de rituele handelingen van de priester in de misverklaringen van de late middeleeuwen soms opleverde. Het was beslist de bedoeling van de postconciliaire liturgiehervorming, dat het horen weer het gepaste

^{124[124]} De onbeperkte dominantie van de viering *versus populum* evenals andere ingrijpende vernieuwingen in de liturgie laten volgens Berger (1992), 96-97 de volgende conclusie toe: “It seems to me that all of this reflects a serious mistake about the nature of worship. All true worship is a difficult attempt to reach out for transcendence. It is this reaching *out* that must be symbolized, by whatever resources a particular tradition has at hand. The chosen form will certainly have a communal aspect. But the community itself is not the object of the exercise; at best it is the subject. I further think that in the Christian case, the religious community is what Wolfhart Pannenberg had called ‘proleptic’: The congregation itself is not what matters, but the community of the Kingdom of God which the gathered congregation feebly foreshadows. Nor is this proleptic community contained within the walls of a particular sanctuary: It includes the community of the living everywhere, and of the living and the dead; ultimately it includes the worshipping community of the angels and all creation.” Eveneens Napier (1972), 629.

^{125[125]} H.U. von Balthasar, “Die Würde der Liturgie”, in *IkaZ* 7 (1978), 481-487, hier 484. De kritiek van de socioloog en psychoanalyticus Alfred Lorenzer, die uitdrukkelijk niet in het kader van de binnenkerkelijke discussie gegeven wordt, richt zich met name tegen een “schijntransparantie die de zintuigelijke waarneming van het handelen verwart met de transparantie van de mythe”. De sacrale handelingen worden nu als het ware voor de ogen van de toeschouwers voltrokken. In tegenstelling tot de discretie die in de oosterse kerk ook nu nog bewaard wordt en die ook tot voor kort eigen was aan de westerse liturgie, wordt het sacramentele helemaal niet verborgen en daardoor beschermd. Het gevolg is dat het in de alledaagheid, ja in de banaliteit wegzinkt; zie *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main 1984 (oorspronkelijke uitgave 1981), 192. De kritiek van Lorenzer wordt vanuit het perspectief van postmoderne auteurs zoals Foucault en Derrida voortgezet door J. Hoff, “Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an die “Wut des Verstehend” in der Liturgie, in *HerKorr* 54 (2000), 149-155, vooral 154.

primaat over het zien gegeven werd. In de rubrieken van de *Novud Ordo* zijn de rituele gebaren van de priester toch al sterk vereenvoudigd^{126[126]}.

Ten gunste van de viering *versus populum* wordt ook aangevoerd dat ze noodzakelijk is voor het dialogaal gebeuren tussen de liturg en de vergadering. De betekenis hiervan voor bepaalde gedeelten van de mis wordt hier uiteraard niet bestreden. Maar toch is het hoofdprincipe van de eredienst de dialoog van het hele Godsvolk, dat wil zeggen de liturg inclus, met God. Wordt hier niet op gelet, dan is de eucharistie niet meer te onderscheiden van een leerdienst, zelfs niet meer van een catechetische les. De eredienst van de synagoge, een van de wortels van de christelijke cultus, was niet een loutere leerdienst maar zij bezat een rituele, ja sacramentele dimensie, doordat men zich namelijk keerde naar het thoraschrijn en daarmee naar het heilige der heiligen in de tempel. Dit geldt eens te meer van de eredienst van het nieuwe verbond. Anderzijds suggereert de plaats van de liturg *versus populum* dat de eucharistieviering alleen nog maar catechese is. Metzger gaat zelfs zo ver te beweren dat zij niet de echte gestalte van de kerk en van het (dienst)ambt uitdrukt. De aanduidingen “naar het volk toe” of “met de rug naar het volk” sluiten diegene uit tot wie allen zich wenden, God. De priester viert de eucharistie niet “naar het volk toe” maar de hele gemeenschap viert maar God toe gekeerd, door Jezus Christus. Deze dialoog van God met zijn volk komt uitstekend tot uiting in de viering *versus orientem* resp. *versus apsidem*. Omdat de mensen aan ruimte en tijd gebonden zijn, zal hun roepen tot God in gebed en lofprijzing steeds op concrete plaatsen en op bepaalde tijden vorm krijgen. Al kunnen we in deze wereld nooit zonder deze vormen van presentstelling, toch moeten mensen steeds op zuivering en loutering van deze vormen bedacht zijn. Voor Metzger is de gemeenschappelijke oriëntering bij het gebed de hoogste loutering van deze ruimtelijke presentie van God^{127[127]}. Het wezenlijke daarbij niet de richting naar een bepaalde hemelstreek, maar de zichtbare verduidelijking van de ware gestalte van de Kerk (“le vrai visage de l’Eglise”) door de gelijke gebedsrichting van de liturgen en de gelovigen. Immers in hun naam roepen de liturgen God aan.

De ecclesiologische aspecten die Metzger naar voren gebracht heeft, zijn evenals de eschatologische en trinitarische dimensie van iedere eucharistieviering, die door kardinaal Ratzinger uiteengezet is enkele jaren geleden door de Romeinse Congregatie voor de eredienst bevestigd. In de eucharistie wordt de wederkomst van Christus in heerlijkheid sacramenteel geanticipeerd. Als de Kerk eucharistie viert, is ze noodzakelijkerwijs op de Heer georiënteerd en richt zij zich in gemeenschap met Hem en door zijn middelaarschap tot de Vader in de eenheid van de heilige Geest. De plaatsing van het altaar zodanig dat de celebrant en de gelovigen naar het oosten kunnen kijken, laat het parousiale karakter van de eucharistie oplichten, want het mysterie van Christus wordt gevierd, *donec veniat in caelis*. Alleen tijdens het dialogale deel van de eucharistische liturgie spreekt de priester tot het volk. Afgezien

^{126[126]} Vgl. Jungmann (1967), 379, en Napier (1971), 628-629: “If it survives in the new liturgy it means that the whole purpose of liturgical reform has not been understood, and nothing is more likely to help it survive than an arrangement which focuses attention on the priest’s actions at the altar.” Vgl. ook Ratzinger (200), 71: “Niet het kijken naar de priester is belangrijk, maar gezamenlijke kijken naar de Heer. Niet om dialoog gaat het, maar om gezamenlijke aanbidding, om het optrekken naar de komende Heer. Niet de gesloten kring beantwoordt aan het wezen van het gebeuren maar het gemeenschappelijk optrekken dat zich uitdrukt in een gezamenlijke richting.” Overigens keerde zich Paul Claudel reeds in 1955 –slechts enkele weken voor zijn dood – tegen de toentertijd opkomende praktijk van de misviering *versus populum*. De priester spreekt, volgens hem dan “in de leegte” met de gelovigen als “nieuwsgierige toeschouwers”; Paul Claudel, “La Messe à l’envers”, *Figaro littéraire* van 29-01-1955, geciteerd bij Jungmann (1960), 126.

^{127[127]} Metzger (1972), 140: “Le grand reproche que l’on peut formuler contre la célébration ‘face au peuple’ est qu’un telle manière de faire n’exprime pas le vrai visage de l’Eglise en du ministère En effet l’homme est lié à l’espace et au temps, il ne peut évoquer Dieu qu’en purifiant des représentations liées elles aussi à l’espace et au temps, il ne peut pas ne pas localiser Dieu (les ciuex!) tout en dépassant cette localisation. Or l’orientation pendant la prière apparaît comme l’ultime purification de cette représentation spatiale de Dieu.”

van dat dialogale deel bidt hij steeds tot de Vader door Christus in de heilige Geest¹²⁸
[128].

De plaats van de liturg en het offerkarakter van de eucharistie

Wij willen nu aandacht schenken aan een samenhang die door Jungmann in zijn recensie op de studie van Nußbaum ook al opgemerkt werd. De over het algemeen gebruikelijke oosting van de liturg in de eucharistieviering en dezelfde richting van het volk is niet toevallig. Het gaat hier niet om een ondoordacht doorgeven van een traditionele gewoonte maar om een bewuste toewending naar God bij het gebed die een bijzondere samenhang heeft met het eucharistische offer:

Men kan de volgende wet formuleren: hoe duidelijker in de mis het begrip van het offer naar voren komt, des te meer wordt van de liturg de oosting gevraagd n'importe waar het altaar staat. Het is nauwelijks toeval dat de oosting van de liturg aan het altaar het vroegst daar optreedt waar het offerkarakter van de Mis het sterkste benadrukt werd, bij de Syriërs.

Om deze stelling te onderbouwen verwijst Jugmann naar de discussie in de anglicaanse Oxfordbeweging van de 19^{de} eeuw over dezelfde richting van liturg en volk in de eucharistieviering¹²⁹[129]. In de rubrieken van het anglicaanse *Book of Common Prayer* van 1552 en 1561 voor de viering van de heilige communie staat aangegeven dat de geestelijke bij het begin het onzevader moet bidden “standing at the north side of the Table”¹³⁰[130]. Dat werd in de Kerk van Engeland al in de 16^{de} eeuw zo uitgelegd, dat de geestelijke in de eredienst aan de linkerkant van de tafel (in een georiënteerde kerk) moesten staan en vandaar de gebeden moesten zeggen. Doorslaggevend voor de heersende verklaring was zonder twijfel de bedoeling ieder associatie met de katholieke mis te vermijden – vandaar de afwijzing van de traditionele liturgische gewaden. Het beslissende motief hierbij was de ondubbelzinnige bestrijding van het offerkarakter van de mis zoals het ook in de verplichtende artikelen uit het jaar 1562 zijn vastgelegd. Alf Härdelin heeft aangetoond dat al bij het begin van de Oxfordbeweging, die tot doel had het katholieke erfgoed in de Kerk van Engeland herstellen, de “eastward position” van de liturg en daarmee de gelijke richting bij de viering van de eucharistie een belangrijke rol speelde, want daarin zag men het offerkarakter van de eucharistie uitgedrukt¹³¹[131]. De tractarianen spanden zich in hun geschriften en ook in de praktijk uitermate in om dit oude liturgische gebruik nieuw leven in te blazen. W.J.E. Bennett bracht naar voren dat de leer van het eucharistische offer vereiste dat hij “as a Priest – and before an Altar as an Altar ” stond. Hoe belangrijk de “eastward position” voor de tractarianen in de liturgie als geheel was, blijkt de Remains van Hurrell Froude, die toen ze postuum uitgegeven werden groot opzien baarden. John Keble schrijft in zijn voorwoord dat Froude “thought very seriously of the importance of those

¹²⁸[128] C. Cult. (1993), 245-245: “La celebrazione eucaristica è, per definizione, vincolata alla dimensione escatologica della fede cristiana. Lo è nella sua più profonda identità La disposizione dell’altare in modo che il celebrante e i fedeli guardassero ad oriente è splendida applicazione del carattere ‘parusiaco’ dell’Eucaristia. Si celebra il mistero di Cristo ‘donec veniat in caelis’. Il sole che illumina l’altare durante l’Eucaristia è pallido riferimento al ‘sole che vien dall’altro’ ... per celebrare con la sua Chiesa la vittoria pasquale.”

¹²⁹[129] Jungmann (1966), 448-449.

¹³⁰[130] F.E. Brightman, *The English Rite. Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer with an Introduction and an Appendix*, London 1921, II, 641.

¹³¹[131] Vgl. A. Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Acta Universitatis Upsalensis 8), Uppsala 1965, 309-312.

arrangements in Divine Service, which tend most to remind the worshipper that God's house is a house of prayer and spiritual sacrifice, not of mere instruction"¹³²[132]. Omdat de Oxfordbeweging toch al erg vijandelijke bejegend werd, was John Henri Newman erop bedacht de normatieve toepassing van de rubrieken in het *Book of Common Prayer* te handhaven. Had men die veranderd, dan zou dat de polemiek tegen de tractarianen extra aangewakkerd hebben¹³³[133]. Zo wordt verteld dat Newman als anglicaan steeds aan het "north end", d.w.z. aan de linkerkant van het altaar de communieviering presideerde. Daarentegen verklaarde Isaac Williams, Newmans eerste kapelaan in de parochiekerk van Littlemore bij Oxford, zich in zijn geschriften ondubbelzinnig voor de "eastward position" en nam op scherpe wijze stelling tegen de algemeen gebruikelijke plaats van de liturg aan het "north end". Bij Williams, evenals bij andere tractarianen, wordt duidelijk dat aan deze liturgische houdingen zo'n grote betekenis wordt toegekend omdat ze staan voor twee fundamenteel tegengestelde theologische posities. De leiders van de Oxfordbeweging zagen in de "eastward position" zo niet het enige dan toch wel het beslissende teken voor het verstaan van het eucharistisch offer als een "God-ward act" en zagen daarin een centraal moment van hun strijd tegen het rationalisme van de anglicaanse theologie van hun tijd. Inderdaad gaat de betekenis van dezelfde gebedsrichting in het "anglo-katholicisme" ver uit boven de ritualistische controversen in de tweede helft van de 19^{de} eeuw, als het ten gevolge van het Engelse systeem van de staatskerk zelfs tot de gerechtelijke veroordeling kwam van Engelse geestelijken die eredienst in de "eastward position" vierden. Alleen in het grote verband van de tractariaanse oppositie tegen de door de Verlichting bepaalde rationalistische theologie van hun tijd kunnen de nadruk op de "eastward position" en de daardoor opgeroepen weerstanden verstaan worden¹³⁴[134].

Tegen de achtergrond van deze nauwelijks te overschatten betekenis die de dezelfde gebedsrichting voor de liturgische vernieuwing van het anglicanisme in de decennia na de Oxfordbeweging had, is het begrijpelijk en er aanzienlijke tegenstand kwam, toen in de zestiger jaren de viering *versus populum* ook in de anglicaanse kerken ingang begon te vinden. De befaamde Engelse theoloog John Macquarrie gaf zijn mening over dit onderwerp in 1967, en zijn bijdrage toont opnieuw de grote samenhang waarin de "eastward position" in het anglicanisme gezien wordt. Macquarrie ziet in het "excessief subjectivisme" van onze tijd een ernstige bedreiging voor theologie en liturgie. En dat komt tot uitdrukking in de vernieuwing dat de celebrant in de eucharistieviering naar het volk toe gekeerd staat. Heel uitgesproken neemt Macquarrie stelling tegen John A.T. Robinson die zich in zijn bekende boek *Honest to God* voor de viering *versus populum* uitsprak, omdat op deze wijze "attention upon a point in the middle" gefocust wordt. Dit subjectivisme, aldus Macquarrie, gaat ten koste van de "objectieve" dimensie van de eucharistieviering, "when priest and people together are directing themselves to the God who is always ahead of us and always calling us to go out beyond ourselves into the venture of faith"¹³⁵[135].

Uiteraard zou de these van Jungmann van de objectieve relatie tussen het offerkarakter van de eucharistie en de eenheid in gebedsrichting een gedegen

¹³²[132] Citaten volgens Härdelin (1965), 310.

¹³³[133] Newman schreef aan de bisschop van Oxford in 1841: "I have left many things, which I did not like, and which most other persons would have altered", *The Via Media of the Anglican Church*, 2 bd., London 11899, II, 419.

¹³⁴[134] Dit wordt door Härdelin (1965) 300-315 helder uitgewerkt.

¹³⁵[135] J. Macquarrie, "Subjectivity and objectivity in theology and worship", in *Worship* 41 (1967), 152-160, hier 158.

onderzoek behoeven. Hier konden slechts enkele historische feiten belicht worden. De plausibiliteit van de these kan echter niet van de hand gewezen worden. Zoals Jungmann stelt is offeren “naar God toe dragen”. Dit wordt ook duidelijk in aanduidingen van de eucharistie die sinds de derde eeuw gebruikelijk zijn zoals *προσφορα αναφορα* en *oblatio*, waarin de beweging van het aanbieden en ernaar toe dragen tot uitdrukking komt^{136[136]}. Ook Gamber komt tot de conclusie:

De beslissende vraag betreffende de plaats van de priester aan het altaar is het offerkarakter van de mis. De offerende wendt zich tot Hem aan wie het offer gebracht wordt; hij staat derhalve voor het altaar “ad Dominum”, naar de Heer toe.^{137[137]}

Juist de patorale ervaring van de laatste drie decennia zou ons moeten leren dat deze samenhang werkelijk bestaat, want men kan nauwelijks bestrijden dat met de triomfantelijke zegetocht van de viering *versus populum* ook het algemeen verstaan van de misviering als het present stellen en het opdragen van het unieke offer van Christus sterk verminderd is. Ik wil hier niet suggereren dat de verandering van celebratierichting de enige oorzaak is van deze beklagenswaardige ontwikkeling. Maar ik moet er wel aan herinneren dat een van de belangrijkste argumenten voor deze vernieuwing het benadrukken van het maaltijdkarakter van de eucharistie is geweest. Men moet op dit moment nuchter kunnen vaststellen dat er een al te eenzijdige benadrukking van de misviering als gemeenschappelijke maaltijd heeft plaats gevonden en dat aan het eigene van de eucharistie als offermaal onvoldoende recht is gedaan. Bouyer noemt de voorstelling van de eucharistie als maaltijd *in tegenstelling* tot de opvatting van de eucharistie als offer een kunstmatig dualisme die vanuit de liturgische traditie gezien absurd lijkt^{138[138]}. De catechese die ongetwijfeld noodzakelijk is kan deze schade niet opvangen zolang het offerkarakter van de mis geen concrete uitingsvorm van de liturgie krijgt. Met andere woorden, alle goedbedoeld spreken over het mysterie en de verhevenheid van het misoffer leidt tot niets als in het voltrekken van de eredienst tegengestelde signalen uitgezonden worden.

Aanbidding en contemplatie

Tenslotte moet nog op nog op een aspect gewezen worden dat daarmee te maken heeft en waarop Max Thurian onlangs in het orgaan van de Congregatie voor de eredienst, *Notitiae*, gewezen heeft. Thurian noemt vrijmoedig de gebreken van de huidige liturgische praktijk (“desaffection du culte, ennui, maque de vie et de participation”). De oorzaak van deze problemen ziet hij daarin dat de viering van de liturgie nu en dan haar karakter van mysterie verloren heeft. De eucharistische liturgie is tegelijk een act van dankzegging, wijding, gedachtenis, offer en voorbede en nodigt daarom de liturg en gelovigen uit zich naar het altaar van de Heer te wenden in een houding die door aanbidding en contemplatie bepaald wordt^{139[139]}. Dat moet in de uitwendige vorm van de liturgie zichtbaar worden.:

^{136[136]} Vgl. Jungmann (1967), 377.

^{137[137]} Gamber (1994), 61.

^{138[138]} Bouyer in zijn nawoord op Gamber (1994), 74.

^{139[139]} M. Thurian, “La Liturgie, contemplation du mystère”, in *Notitiae* 32 (1996), 690-697, hier 690-691.

Hoe het ook met de architectonische situatie van de kerk gesteld is, op twee complementaire basishoudingen in de liturgie moet men letten: de wederzijdse dialoog van de woorddienst en de contemplatieve oriëntering van de eucharistieviering. Dikwijls lijkt de hele viering op een voordracht of een gesprek waarin aanbidding, contemplatie en stilte geen plaats hebben. Het voortdurende vis-à-vis van liturg en gelovigen bewerkt dat de gemeente zich in zichzelf opsluit. Een gezonde viering daarentegen waarin gelet wordt op de voorrangspositie van het altaar, op de tactvolle terughoudendheid van de liturg bij het celebreren, op de het gericht zijn van allen op de Heer en op de aanbidding van zijn tegenwoordigheid zoals die in de symbolen betekend en in het sacrament verwerkelijkt wordt, geeft aan de liturgie die contemplatieve adem zonder welke zij gevaar loopt tot religieus gepraat te verworden en tot gemeenschapsactivisme dat op niets uitloopt, tot een soort van gelettert (un fatigant bavardage religieux, une vaine agitation communautaire, *una specie di filastrocca*)^{140[140]}.

Thurian meent dat het basilicale grondplan met een lang rechthoekig schip en als afsluiting een apsis in de vorm van een halve cirkel, zoals in de Latijnse kerk het meest verbreid is, de beste en meest geschikte vorm van liturgische ruimte is. De gemeenschap die voor de eredienst is samengekomen bevindt zich als het ware op pelgrimstocht naar de Heer wiens wederkomst in heerlijkheid zij verwacht en daardoor wordt de dynamiek van de hoopvolle verwachting van de Heer en de ontmoeting met Hem zichtbaar. Bij verschillende soorten van kerkgebouwen moet men steeds, overeenkomstig de plaatselijke omstandigheden, met deze essentiële beweging naar de plaats van het offer toe en naar de tegenwoordigheid van de Heer, naar het altaar en het tabernakel, rekening houden. In deze samenhang laat zich Thurian kritisch uit over de tegenwoordig gangbare praktijk om de zetel voor de liturg direct achter het altaar te zetten waardoor een voortdurend vis-à-vis veroorzaakt wordt van celebrant en gelovigen. Op deze wijze, aldus Thurian, wordt de liturgische vergadering opgesloten in zichzelf en wordt de contemplatieve oriëntering van de hele gemeente in de aanbidding belemmerd. Zij moet immers op de symbolische plaats van de tegenwoordigheid van de Heer gericht zijn en in eschatologische hoop zijn wederkomst in heerlijkheid verwachten. Het is nu voor het liturgische leven van de Kerk noodzakelijk, aldus Thurian, dat de contemplatie en de aanbidding van de Heer die zich aan zijn volk toont in woord en sacrament, absolute prioriteit krijgen. De liturgen zijn niets meer dan de nederige en discrete dienaren van dit mysterie. Thurian wijst op de ochtendmissen van de paus in zijn privé kapel waar men de contemplatieve en eschatologische oriëntering zeer duidelijk gewaar kan worden^{141[141]}.

Slot: conversi ad Dominum.

Bij het zien van de hier aangevoerde historische en theologische argumenten voor de gelijke gebedsrichting in de liturgie ligt de vraag voor de hand hoe het in het moderne aanvoelen eigenlijk heeft kunnen komen tot een zo grote voorkeur voor het vis-à-vis van celebrant en volk. De geschiedenis van de viering *versus populum* gaat terug tot in de tijd van de katholieke verlichting in de 18^{de} eeuw. De rationalistische en

^{140[140]} M. Thurian (1996), 692.

^{141[141]} “On peut ressentir très fortement cette orientation contemplative et eschatologique dans la chapelle privée du pape, où il célèbre la messe chaque matin, d’abord à son siège un peu en avant du premier rang des participants, tournés avec lui vers l’autel, puis à l’autel même en tête de la petite assemblée qui adore avec lui le Christ réellement présent”; Thurian (1996), 694.

moraliserende tijdgeest hield geen halt bij het verstaan van de liturgie en haar centrale betekenis werd niet zelden gezien in de morele verheffing van het individu en van de maatschappij als geheel. Natuurlijk ging deze ontwikkeling ten koste van het latreutisch karakter van de liturgie als dienst aan God. Daaruit spruiten ook voort het koesteren van het esthetische ideaal van de nobele eenvoud en de nadruk op een verregaande intellectuele begrijpelijkheid van de ritus. Deze tendensen werden versterkt door toenmalige stromingen in de kerk, die ,zij het deels vanuit verschillende motieven, eenzelfde soort verstaan van liturgie hadden zoals bijvoorbeeld het jansenisme en het gallicanisme in Frankrijk en het Febronianisme en het Josefinisme in het Duitstalige gebied. In deze samenhang ging ook de eis klinken dat de priester met het gezicht naar het volk moest staan^{142[142]}.

Bij de pioniers van de liturgische beweging van de 20^{ste} eeuw kunnen twee belangrijke motieven voor de wens naar een misviering *versus populum* geconstateerd worden, zoals Bouyer uit eigen ervaring meedeelt. Allereerst moesten de lezingen uit de heilige Schrift naar het volk toe gebeuren. Het probleem bestond daarin dat de oude rubrieken voor de mis van een priester alleen zonder diaken en subdiaken bepaalden dat de lezingen moesten gebeuren vanuit een op het altaar liggend boek. Omdat men het Woord Gods naar het volk toe wilde verkondigen en tegelijk aan de rubrieken wilde voldoen, lag de mogelijkheid voor de hand de hele Mis *versus populum* te vieren zoals immers ook door het missaal van Pius V toegestaan was met het oog op de bijzondere omstandigheden in de Romeinse basilieken. De instructie *Inter Oecumenicis* uit 1964 voerde echter weer de gewoonte in de bijbelse lezing vanaf een lezenaar of ambo te verrichten. Daarmee is dit eerste motief voor een misviering *versus populum* weggevallen. Ten tweede was het de bedoeling van de liturgische beweging het verloren gewaande begrip van de eucharistie als maaltijd nieuw leven in te blazen. Hierbij hebben we reeds de bemerking gemaakt dat de eucharistische liturgie geen gemeenschappelijke maaltijd in de strikte zin kan zijn. Overigens is voor een werkelijke maaltijd niets vreemder dan de positie van de celebrant *versus populum*. Immers juist daardoor wordt het altaar een barrière die een onterechte scheiding tussen clerus en leken uitdrukt. Onze situatie vandaag is echter fundamenteel verschillende van die in de eerste helft van onze eeuw, want klaarblijkelijk is de maaltijdvorm van de eucharistieviering weer gemeengoed geworden, en is juist nodig de offergedachte te versterken^{143[143]}.

Jungmann vond al in 1967 dat “het nu nodig was dat de slinger eens de andere kant in mocht slaan”. Christus is werkelijk in ons midden, maar zij wij met Hem op de Vader gericht. Dat gelijke gebedsrichting de onbetwistbare voorkeur geniet ligt in deze beweging van het opdragen (*προφορά, oblatio*). Door Christus bieden wij gebed en offer aan. Aan het hoofd van die processie staat de priester, die samen met de gelovigen op God gericht staat. Jungmann herinnert aan een brief van kardinaal Lercaro van 25 maart 1966 waarin hij oproept tot verstandigheid en terughoudendheid en sluit met de vermaning: “En ook de les van de geschiedenis moet men niet in de wind slaan”^{144[144]}.

^{142[142]} Fundamenteel is de studie van W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Würzburg 1939 (nadruk: Münster 1979); zie ook Nußbaum (1965), 18-23, en Nichols (1996), 17-23. Een radicale vertegenwoordiger van de Verlichtingsliturgie was Vitus Anton Winter.

^{143[143]} Bouyer (1993), 101-104, gevolgd door Napier (1972), 630.

^{144[144]} Jungmann (1967), 379-380; zie al Jungmann (1966), 449: “Es ist darum nicht einfach ein Irrweg, wenn der Kirchenbau seit tausend Jahren beinahe ausnahmslos die Gleichrichtung der Liturgen mit dem Volk bevorzugt hat, so sehr es bedauert werden muß, das damit in den meisten Fällen zugleich ein unnötige Entfernung aus dem Raum des Volkes verbunden war.... De geschlossene Kreis spricht von der Gemeinschaft und betoont die Mahlgestalt. Ihre Betonung kann im gegebenen Fall wichtig un richtig sein aber es hieße einde Zeitströmung

Tot slot van dit essay dienen we nog een optie ter discussie te stellen die door verschillende auteurs wordt voorgesteld. Er bestaat geen twijfel over dat de verkondiging van Gods woord een vis-à-vis van liturg en volk veronderstelt. De woorddienst kan men daarom het beste, zoals tegenwoordig gebruikelijk is, vanaf de zetel en de ambo houden. Eveneens is het vanzelfsprekend dat het bij het communie uitreiken tot een vis-à-vis van liturg en volk komt. Bij de eucharistische liturgie in engere zin past echter beter het gemeenschappelijk gericht zijn op God, wat door het gekeerd zijn naar het altaar (of dat nu georiënteerd is of niet) wordt uitgedrukt. Daarom zou zich de liturg zich bij alle gebeden samen met het volk naar het altaar moeten keren. Bouyer merkt op dat dit ook voor de voorbeden zou dienen te gebeuren, die eveneens aan God gericht zijn zoals het eucharistisch gebed^{145[145]}

Des te meer is de regel van belang dat de priester naar het altaar toegekeerd moet bidden in historische kerken waar vaak een hoogaltaar van grote kunstzinnige betekenis het overheersende element in de ruimte vormt. De prachtige altaarretabels in de kerken van het westen van de late middeleeuwen tot in de barok gaan weliswaar een stuk verder dan de altaarconstructies van het eerste millennium, die tegenwoordig nog voortbestaan in de byzantijnse en oosterse kerken, maar zij staan evenzeer in dienst van het doel van de liturgie, namelijk de verheerlijking van God en de sacramentele tegenwoordigstelling van het heilswerk van God ten behoeve van de gelovigen die voor gebed en offer zijn samengekomen: “Het altaar is als het ware de plaats waar de hemel is opengescheurd; het sluit de kerkruimte niet af, maar opent die –naar de eeuwige liturgie toe”^{146[146]}.

Deze aanbevelenswaardige verbinding van een vis-à-vis van liturg en gelovigen voor de woorddienst en eenzelfde richting van heel de liturgische vergadering naar het altaar voor het liturgische gebed is niet slechts een legitieme mogelijkheid in *Novus Ordo Missae* van Paulus VI, maar is ook onlangs door de Romeinse Congregatie voor de eredienst uitdrukkelijk goedgekeurd. Als antwoord op een hele reeks vragen met als thema de celebratierichting zijn vijf “oriënteringspunten” gepubliceerd waarvan er twee in samenhang met ons thema belangrijk zijn. Het ene punt betreft vooral historische kerken waarbij de zeer waardevolle artistieke vormgeving aan de gelovigen op uitzonderlijke wijze de wonderbare grootheid en schoonheid van Gods heilsdaden laat zien. Zoals reeds von Lorenzer opmerkt, is het altaar niet alleen zwaartepunt van het “begrip kerk” maar “ruimtelijk zwaartepunt. Verandert men zijn plaats, dan wordt de structuur van de ruimte geschaad, eventueel zelfs vernietigd, en daarmee de ruimte als betekenisvolle ruimte. Door het opstellen van “volksaltaren” in historische kerken werd de tot dan toe sacraal betekenisvolle ruimte, een belangrijk symboolniveau van het begrip, tot de gedesymboliseerde “betekenisruïne”. Deze diepgaande verandering is nog dramatischer dan het bijna algemeen verdwijnen van de traditionele kerkmuziek – van het gregoriaans tot de miscomposities van de 20^{ste} eeuw -, omdat in dit geval geen voortdurend aanwezige “betekenisruïne” achterblijft, terwijl de architectonische ingrepen in naam van de liturgievernieuwing als geschonden ruimte steeds zichtbaar zijn^{147[147]}. Daar tegenover is het behoud van sacrale cultuurmonumenten ongetwijfeld een postulaat van de liturgiehervorming.

huldigen, wenn man ihr die Alleinberechtigung zusprechen wollte.”

^{145[145]} Bouyer (1993), 98-99. Deze tweedeling geniet ook de voorkeur van Metzger (1971), 143; Napier (1972), 630; Gamber (²1994), 55-56; Thurian (1996), 692-693 – zie ook de korte bijdrage van R. Kahl, “Versus populum – klerikal?” in *Gottesdienst* 33 (1999), 168.

^{146[146]} Ratzinger (2000), 62-63.

^{147[147]} Vgl. Lorenzer (1984), 200-202. In dit verband geeft Lorenzer (1991), 159, ter overweging: “Man steigt nicht ungestraft aus dem geschichtlichen Zusammenhang aus, indem man das Bestehende einfach verleugnet”: Deze waarschuwing had overigens Ratzinger (1966) al uitgesproken: “Es gibt ein Gestez der Kontinuität, das man nicht ungestraft übertreten wirdt.”

Voor de radicale veranderingen in historische kerken die zich in de laatste decennia hebben voorgedaan, kan men zich niet op Vaticanum II beroepen^{148[148]}. Daarom is logisch, als de Congregatie voor de eredienst de voorkeur geeft aan het (hoog)altaar dat er reeds is boven de plaatsing van een nieuw altaar dat naar het volk gekeerd is:

De plaatsing van een altaar *versus populum* is zeker iets dat door de huidige liturgische bepalingen gewenst wordt. Toch gaat het daarbij niet om een absolute waarde die alle andere te boven gaat. Men moet met die gevallen rekening houden dat het priesterkoor geen plaatsing van een altaar naar het volk toe mogelijk maakt of waar het aanwezige altaar in zijn vormgeving niet bewaard kan blijven, wanneer een naar het volk toe gericht altaar als hoofdaltaar moet uitkomen. In deze gevallen beantwoordt het beter aan het wezen van de liturgie om aan het aanwezige altaar met de rug naar het volk te celebreren dan twee altaren in hetzelfde priesterkoor te hebben. Het principe dat er slechts één enkel altaar moet zijn (*il principio dell'unicità dell'altare*), is theologisch belangrijker dan de praktijk om naar het volk toe te celebreren.

Daarenboven erkent de Congregatie voor de eredienst ook de theologische grondslag voor eenzelfde gebedsrichting van priester en volk, die door verschillende liturgisten uiteengezet en in dit essay is samengevat, namelijk de aarde van de eucharistieviering als een tot God gericht gebed en offer:

Het is noodzakelijk duidelijk te stellen dat de uitdrukking “celebreren naar het volk toe” geen theologische betekenis heeft maar alleen maar een topografische beschrijving is. Iedere eucharistieviering is *ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*. Want in theologische zin richt zich de mis steeds tot God en tot het volk. In de vormgeving van de viering met men erop letten theologie en topografie niet te verwarren vooral als de priester aan het altaar staat. Alleen tijdens de dialogen aan het altaar spreekt de priester tot het volk. Al het andere is gebed tot de Vader door Christus in de heilige Geest. Deze theologie moet zichtbaar zijn^{149[149]}

In de concrete liturgische houding wendt zich de Kerk tot haar levensbron, de opgestane en verhoogde Heer, wiens wederkomst zij met vurig verlangen verwacht.

^{148[148]} Zie de grondige documentatie bij A. Odenthal, “Denkmalpflege als Postulat der Liturgiereform”, in *LJ* 42 (1992), 249-259.

^{149[149]} *C. Cult.* (1993), 249.