

ZOEKEN NAAR DE HEER

Lessen uit het *Ordinale* van Sibertus de Beka

Voordracht op het Karmelseminar over
contemplatie bij de vroege schrijvers van de Karmelorde
Rome, 3-7 November 2010

door
John Mary Burns O. Carm.

Uit het Engels vertaald door
Arie Kallenberg

REEKS KARMELITAANSE VORMING
ten behoeve van initiële en voortgaande vorming
van de Karmelfamilie Nederland
voor intern gebruik in kopievorm uitgegeven
door Sanny Bruijns en Rudolf van Dijk

1. *De verhalen rond Elia*. Nieuwe Nederlandse vertaling door Kees Waaijman O.Carm. Boxmeer, 2002; 2007².
2. Nicolaas de Fransman O.Carm., *De brandende pijl*. Carmelitaanse stemmen over beschouwing en apostolaat. Ascetische bijdragen, 2. Nederlandse vertaling van *Sagitta ignea* door Dominicus Wijnhoven O.Carm. (Dordrecht, 1966). Boxmeer, 2002; 2007².
3. *Het boek over de eerste monniken*. Carmelitaanse stemmen over beschouwing en apostolaat. Ascetische bijdragen, 1 (Merkelbeek, 1943). Nederlandse vertaling van *Liber primorum monachorum* door Irenaeus Rosier O.Carm. en Rumoldus Mollink O.Carm. Boxmeer, 2002; 2010².
4. Franciscus Amelry O.Carm., *Een Dyalogus, of tsamensprekinge der Sielen ende Schriftuerlijck bewijs, die Siele tot kennisse van haren Bruydegom treckende*. Naar de uitgave van 1551 bij Symon Cock te Ieper bewerkt door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2003.
5. Falco Thuis O.Carm., *Titus Brandsma (1881-1942), de Karmeliet die ons blijft inspireren. Een model voor karmelitaans leven in het derde millennium?* Boxmeer, 2003.
6. Michael a S. Augustino O.Carm., *Marie-vormigh ende Marielyck leven in Maria om Maria*. Naar de uitgave van 1669 bij G. Lints te Mechelen bewerkt door Rudolf van Dijk O.Carm. en met de hertaling van Theodulf Vrakking O.Carm. Boxmeer, 2003.
7. *Het leven van Maria Magdalena de Pazzis in beeld*. Naar de uitgave van Vita Seraphicae Virginis S. Mariae Magdalenae de Pazzis (1670), met vertaling van de Latijnse bijschriften bij de gravures van Abraham van Diepenbeke door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2003.
8. *De gebrandschilderde ramen in het Karmelklooster te Boxmeer*. Met vertaling van de Latijnse onderschriften door Theodulf Vrakking O.Carm. en toelichtende tekst door Sanny Bruijns O.Carm. Boxmeer, 2004.
9. Boudewijn Leers O.Carm., *Fioretti van Onze Lieve Vrouw van de berg Karmel*. Vertaald naar de interne Latijnse teksteditie met Engelse vertaling van Richard Copsey O.Carm. door Sergius Brandehof O.Carm. Bewerkt en ingeleid door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2005.
10. Mariet Stickers O.Carm., *De geestelijke weg van Maria Petyt*. Boxmeer, 2005.
11. Kees Waaijman O.Carm., *De Karmelstille*. Oorspronkelijke tekst van de Engelstalige bijdrage in Carmelus, 40 (1993) 11-42. Met een voorwoord door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2005; 2007².
12. *De geestelijke weg van Elia. De Eliacyclus van Janet Brooks Gerloff in de abdijkerk van Kornelimünster*. Ingeleid en toegelicht door Rudolf van Dijk O.Carm. Met vertaling van *1 Koningen* 19,1-19 door Kees Waaijman O.Carm. Boxmeer, 2006; 2011².
13. John Welch O.Carm., *Seizoenen van het hart. De spirituele dynamiek van het karmelitaanse leven*. Uit het Engels vertaald door Anny Marsman-Hümmels en Nicola van de Rakt O.Carm. Boxmeer, 2007.
14. *Ach... Liber amicorum et amicarum ter gelegenheid van de vijfenzestigste verjaardag van Kees Waaijman*. Onder redactie van Rudolf van Dijk O.Carm. Met een voorwoord door Ben Wolbers O.Carm. Boxmeer, 2007.

Zie verder op de binnenzijde van de achterkast →

INLEIDING

Sibert van Beek bekleedt een belangrijke plaats in de geschiedenis van de Karmel. Hij trad in bij de karmelieten in Keulen en studeerde aan de universiteit van Parijs, waar hij in 1317 promoveerde. In hetzelfde jaar werd hij gekozen tot prior provinciaal van de Nederduitse provincie, welke functie hij, met uitzondering van een periode van drie jaar, bekleedde tot aan zijn dood in 1332.¹ Sibert was een bekwaam theoloog en werd, als zodanig, vaak naar zijn mening gevraagd door het pauselijk hof van Avignon. Hij had ook grote belangstelling voor de geschiedenis en liturgie van de Orde en publiceerde verschillende geschriften op dit gebied. Zijn meest fameuze werk is een *Ordinale*, een handboek voor het correct vieren van de liturgie van de karmelieten.² Sibert schreef zijn *Ordinale* enige tijd vóór 1312, het jaar waarin het door het generaal kapittel van Londen werd goedgekeurd en verplicht gesteld voor de hele Orde. Ofschoon enkele details door latere generale kapitels veranderd werden, bleef het *Ordinale* het basisdocument dat de liturgie van de karmelieten reguleerde tot aan de hervormingen die na het Concilie van Trente (1545-1563) doorgevoerd werden. Daar het thema van dit Karmelseminar over contemplatie gaat, wil ik in dit artikel nagaan of er in het *Ordinale* van Sibert van Beek contemplatieve aspecten aan de orde komen.

Voor zover ik heb kunnen nagaan, komen het substantief *contemplatio* ('contemplatie'), alsook het adjectief *contemplativus* ('contemplatief') en het werkwoord *contemplare* ('beschouwen') in het *Ordinale* van Sibert van Beek nergens voor. Wel bevindt zich in het *Ordinale* een aantal verwijzingen naar inwendig gebed en geestelijke ervaringen. Het vaakst worden bepaalde bijwoorden gevonden als *devote* ('devoot') en *reverenter* ('eerbiedig') en bepaalde zinnen als *orent secreto secundum quod Dominus cuilibet inspiravit* ('er moet in stilte gebeden worden in overeenstemming met hetgeen de Heer hen ingeeft'), en *prout Dominus ipsis devotionem ad talia dederit specialem* ('voor zover de Heer hen daartoe bijzondere devotie geeft').³ Gezien het praktische karakter van het *Ordinale*, is het niet verwonderlijk dat Sibert daarin weinig heeft geschreven over

¹ De twee Karmelprovincies van Duitsland werden herenigd in 1327 tijdens het provinciaalaat van Sibertus. Verdere bibliografische gegevens over Sibertus de Beka en een lijst van zijn geschriften worden vermeld in Bartolomé María Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 6 (Louvain, Bureaux de la Revue, 1931) 142-151. Zie ook Franz-Bernard Lickteig, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Textus et Studia Historica Carmelitana, 13 (Rome, Institutum Carmelitanum, 1981) 34-36, 122-129, 174-178.

² Van het *Ordinale* van Sibertus bestaan diverse manuscripten. Benedict Zimmerman, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel par Sibert de Beka (vers 1312)*, Bibliothèque Liturgique, 13 (Parijs, A. Picard et Fils, 1910) publiceerde een uitgave van het *Ordinale*, gebruikmakend van manuscript 193 van de bibliotheek Lambeth Palace, London. Hoewel dit geen kritische uitgave is, heeft Zimmerman toch andere manuscripten van het *Ordinale* geraadpleegd alsook andere vroege karmelitaanse liturgieboeken. In dit artikel zal ik citeren uit en refereren aan Zimmerman's uitgave van het *Ordinale*. Voor een kort, maar zeer waardevol overzicht van Sibertus geschriften in het algemeen en van dit *Ordinale* in het bijzonder, zie Paul Chandler, 'Reflections on the *Ordinale* of Sibert de Beka (1312)', in Kevin Alban (uitg.), *We Sing a Hymn of Glory to the Lord: Preparing to Celebrate Seven Hundred Years of Sibert De Beka's Ordinal, 1312-2012: Proceedings of the Carmelite Liturgical Seminar, Rome, 6-8 July 2009* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2010) 85-113.

³ Zimmerman, 91 en 92.

contemplatie. In feite is een *Ordinale* een lijst met voorgeschreven teksten en ceremonies die in de loop van het liturgische jaar gebruikt worden. Nergens gaat Sibert in op het doel of het belang van de liturgie. Ook beschrijft hij niet de effecten noch de weldaden van de liturgie. Dit was ook niet het doel van het *Ordinale* en men moet daarom ook niet verwachten dat dit soort onderwerpen daarin behandeld worden.

Ondanks het feit dat Sibert van Beek niet expliciet over contemplatie in zijn *Ordinale* geschreven heeft, kunnen we toch een relatie ontdekken tussen contemplatief gebed en inhoud van het *Ordinale* als we het doorlichten aan de hand van karakteristieken van de middeleeuwse karmelliturgie die de contemplatie zouden kunnen bevorderen. De vraag die we ons dan ook moeten stellen, is deze: hoe kon de door Sibert van Beek beschreven liturgie de middeleeuwse karmelieten helpen hun eigen contemplatieve roeping te verstaan? Hoe heeft die hen kunnen aanzetten tot contemplatie? Of, met andere woorden: welke bijzondere vormen, riten en teksten van het *Ordinale* hebben bijgedragen aan het verstaan van contemplatie en hebben de karmelieten voorbereid op een contemplatieve ervaring met God?

TWEE VORMEN VAN SPIRITUALITEIT IN DE RITUS VAN HET HEILIG GRAF

Om een antwoord te vinden op deze vragen, moet opgemerkt worden dat het nog niet zo lang geleden is dat de Orde van de karmelieten de ritus van het heilig Graf volgde. Dit is de liturgie van het Latijnse aartsbisdom van Jeruzalem waar de kerk van het heilig Graf tevens kathedrale kerk was.⁴ De ritus van het heilig Graf was samengesteld uit diverse Franco-Romaanse gebruiken, die door de clerici die de kruisvaarders begeleidden, naar het heilig Land gebracht waren. Als zodanig had de ritus veel gemeen met de liturgische gebruiken van Noord-Frankrijk alsook met die van Salisbury (Sarum-ritus) en York in Engeland.⁵ Ook het creatieve werk van de reguliere kanunniken van het heilig Graf is belangrijk geweest voor de vorming van de ritus evenals de wijzigingen die later door de karmelieten in de liturgie zijn aangebracht.

De elementen van de ritus van het heilig Graf die het werk waren van de reguliere kanunniken, hebben voornamelijk betrekking op de toevoeging van feesten, teksten en ceremonies, gerelateerd aan heiligen en heiligdommen van het heilig Land. Nader onderzoek van deze elementen verraadt de aanwezigheid van twee lijnen die bijgedragen hebben aan de omvorming van de beoefenaars. Het eerste heeft betrekking op wat vaak genoemd wordt de *sequela Christi* (gevolg van Christus) en is nagenoeg verwant aan de *imitatio Christi* (navolging van Christus). De beoefenaars van deze vormen van spiritualiteit trachtten Christus na te volgen in overeenstemming met het patroon van zijn aardse leven. Degenen die zich hierdoor lieten beïnvloeden, trachtten dikwijls de gebeurtenissen van het leven van Christus (*mysteria Christi*, 'mysteries van Christus') te herbeleven en zelfs opnieuw op te voeren met als doel zichzelf nauwer aan Christus te conformeren.

Het is begrijpelijk dat de pelgrims naar het heilig Land zich aangetrokken voelden tot dit type spiritualiteit, los van het feit dat in de middeleeuwen de ontwikkeling daarvan al in heel Europa waarneembaar was. De spiritualiteit van de *sequela/imitatio Christi* werd in het bijzonder door Franciscus van Assisi (1181/82-1226) en zijn franciscaanse Orde bevorderd, zoals blijkt uit hun devotie tot het kerststalletje en de kruiswegstaties. Ze ligt ook ten grondslag aan sommige vormen van devotie voor het lijden van Christus

⁴ Cristina Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem: A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources*, Bibliotheca Victorina, XVI (Turnhout, Brepols, 2004) 39, heeft het best uitgelegd waarom de karmelieten de ritus van het heilig Graf aangenomen hebben. Volgens haar, gaven de religieuze ordes, die in het heilig Land gesticht werden, gevolg aan het principe van het kerkelijk wetboek, dat in 517 door het Concilie van Gerona aldus geformuleerd werd: 'De wijze waarop de mis gecelebreerd wordt in de metropolitaanse kerk, moet gevolgd worden in alle provincies, zowel wat betreft de *ordo missae* zelf als het koorgebed en het pastoraat.' Nadat het Latijnse koninkrijk in handen van de Saracenen was gevallen, was de ritus van het heilig Graf niet meer in zwang, behalve bij die religieuze ordes die hem hadden geadopteerd en naar ergens anders waren uitgeweken. Tegenwoordig volgt het Latijnse aartsbisdom van Jeruzalem de ritus van het heilig Graf.

⁵ Dondi, 46-60, 101-140, heeft de volgende bronnen voor de ritus van het heilig Graf geïdentificeerd: gebruiken van Rouen via Évreux, gebruiken van Chartres, gebruiken van Bayeux, gebruiken van Parijs via Sées.

die in die periode van de middeleeuwen tot ontwikkeling kwamen.⁶

Voorbeelden van dit type spiritualiteit worden ook in het *Ordinale* van het heilig Graf gevonden. Hierbij gaat het vooral om door de Latijnse patriarch begeleide processies, naar Bethlehem op het feest van Kerstmis, naar de tempel op het feest van Maria Lichtmis, naar de Olijfberg op Hemelvaartsdag, naar de berg Sion op Pinksteren en naar de vallei van Josafat op het feest van Maria Tenhemelopneming.⁷

Een ander voorbeeld van de *sequela/imitatio Christi* in het *Ordinale* van het heilig Graf is het mysteriespel dat werd ingelast in de metten van Pasen.⁸ Na het zingen van de evangelietekst over het bezoek van de vrouwen aan het graf, komen drie clerici, verkleed als vrouwen en met urnen in hun hand, gevuld met kruiden, van achter het altaar te voorschijn. Zij gaan op weg naar het heilig Graf, waar twee clerici met witte doeken over hun hoofd, ieder aan één kant, bij de ingang van het graf staan.

De 'vrouwen' zingen: *O Heer, wie zal de steen weggrollen?*

De 'engelen' antwoorden: *Wie zoeken jullie?*

De vrouwen zeggen: *Jezus de Nazarener.*

De engelen proclameren: *Hij is niet hier, Hij is verrezen.*

Dan gaan de vrouwen het graf in voor een kort gebed. Als zij uit het graf te voorschijn komen, begeven zij zich naar het midden van het koor waar zij met luide stem zingen: *Alleluja, de Heer is verrezen!* De plechtigheid gaat dan verder met het *Te Deum*.

Het in de liturgie ten tonele brengen van gebeurtenissen uit het evangelie is een bijzonder kenmerk van middeleeuwse vroomheid en gerelateerd aan de spiritualiteit van de *sequela/imitatio Christi*. Ofschoon het *Ordinale* van het heilig Graf trekken van die spiritualiteit vertoont, heeft een andere vorm van spiritualiteit een meer prominente plaats in het *Ordinale*. Deze tweede lijn is nadrukkelijk meer eschatologisch en gericht

⁶ Colin Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600* (Oxford, Oxford University Press, 2007) 247, is van mening dat de 'eerbied voor de historische Jezus een fundamentele karakteristiek was van de pelgrimservaring en vaak deel uitmaakte van het verlangen daar te zijn 'waar zijn voeten gestaan hadden', *ubi steterunt pedes eius*, de vaak geciteerde vertaling van Hiëronymus van een psalmtekst'. Morris, 248, haalt het interessante voorbeeld aan van Ranieri van Pisa, die in 1139 het heilig Land bezocht en beweerde 'het leven van Jezus geleefd te hebben'. Hij dacht dat de Heilige Geest op hem was neergedaald in de vorm van een duif. Hij vastte veertig dagen in de wildernis, leefde als een eremiet op de berg Thabor en was aanwezig bij de transfiguratie. Hij dacht dat het ministerie van Jezus in zijn persoon was vernieuwd. Morris zegt hierover: 'De opeenvolging van gebeurtenissen illustreren op frappante wijze de nauwe banden die bestonden tussen de pelgrimservaring en het opkomende spiritualiteitmodel in West-Europa: de heilige plaatsen lijken Ranieri van Pisa omgevormd te hebben tot een soort voorloper van Franciscus, voor wie ook het uitoefenen van een pastoraal ministerie in het heilig Land in de volgende eeuw belangrijk zal zijn'.

⁷ Voor het *Ordinale* van het heilig Graf heb ik de versie van het *Ordinale* geraadpleegd die bewaard wordt in de archieven van de Basilica del Santo Sepolcro, Barletta (Italië). Deze versie is gedeeltelijk gepubliceerd en geannoteerd door Charles Kohler, 'Un Rituel et Un Bréviaire du Saint-Sépulcre de Jerusalem (XII^e-XIII^e Siècle)', in: *Revue de l'Orient Latin*, 8 (1900-1901) 383-500. De door de patriarch begeleide processies zijn daarin vermeld. Ook wordt de processie naar Bethlehem op Kerstmis uitvoerig beschreven. De uitbundige bewoordingen waarin deze wordt beschreven, doen vermoeden dat de auteur daarbij aanwezig was als devote aanhanger van de *sequela Christi*. Zie Kohler, 405.

⁸ Kohler, 423. In de middeleeuwen was het officie van de metten samengesteld uit twee officies die gelijktijdig werden gebeden: het officie van de vigilie (ook wel nocturnen genoemd) en het officie van de eigenlijke metten (ook lauden genoemd). Ik zal voornamelijk de termen 'vigilieofficie' en 'lauden' gebruiken om de verwarrende term 'metten' te vermijden.

op een plotselinge openbaring van het goddelijke. Het is epifaniespiritualiteit, openbaringspiritualiteit, gefocust op de verrijzenis van Christus. Het graf wordt beschouwd als de liturgische locatie daarvan. Inderdaad heeft het *Ordinale* van het heilig Graf talrijke gezangen en processies die het graf van Jezus centraal stellen en zijn verrijzenis herdenken. Het graf wordt niet zozeer gezien als de plaats van zijn begrafenis maar vooral als die van zijn verrijzenis. In het *Ordinale* van het heilig Graf krijgt het graf van Jezus grotere aandacht dan de Calvarieberg, ondanks dat die binnen de grenzen van de Kerk van het heilig Graf lag. De verrijzenis wordt op bijzondere wijze gevierd in de liturgie van het heilig Graf, waarbij het belangrijk is op te merken dat de voor viering uitgekozen teksten meer de nadruk leggen op persoonlijke ontmoeting dan op theologische vragen omtrent de aard van de verrijzenis.

Wanneer we het *Ordinale* van het heilig Graf vergelijken met het *Ordinale* van Sibert van Beek, valt het op dat het *Ordinale* van Sibert de nadruk op de verrijzenis en het graf van Jezus behouden heeft, maar de elementen van het *Ordinale* van het heilig Graf die te maken hebben met de spiritualiteit van de *sequela/imitatio Christi*, terzijde laat. Het is niet verwonderlijk dat de eremieten van de berg Karmel de processies naar de heilige plaatsen en het mysteriespel op paasmorgen in hun liturgie hebben weggelaten. Dergelijke gebruiken waren niet geëigend voor hun leven van afzondering en contemplatie. Bovendien waren Jeruzalem en Bethlehem toen nog in handen van de Saracenen. Het is opmerkelijk dat de karmelieten nauwelijks pogingen hebben ondernomen om alternatieve rituelen te ontwikkelen, die geschikt zouden zijn voor hun manier van leven en de spiritualiteit van de *sequela/imitatio Christi* zouden bevorderen. Het is eerder de epifanie, de openbaring, die een plaats gevonden heeft in de liturgie van de karmelieten. Die spiritualiteit kwam in hoge mate overeen met hun contemplatieve leven. Vandaar dat het niet verwonderlijk is dat de karmelieten die gestimuleerd hebben, toen zij de ritus van het heilig Graf aanpasten aan hun eigen liturgie.

Het eremietenleven is vanuit zijn eigen wezen gericht op eschatologische aspecten. Dit is de reden waarom de karmelieten de betekenis begrepen hebben van de frequente commemoraties van de verrijzenis van Jezus, die karakteristiek zijn voor de ritus van het heilig Graf. Voor een correct begrip van de liturgie van het heilig Graf is het evenwel essentieel op te merken dat de eschatologie van de ritus van het heilig Graf niet de eschatologie is van het 'einde der tijden' of van het 'einde van de wereld'. Het is meer de 'gerealiseerde eschatologie' van het evangelie van Johannes of, met andere woorden, de aanwezigheid, in dit tijdsbestek, van die realiteiten die behoren tot het toekomstige tijdsbestek. De liturgie van de karmelieten maakt deze gerealiseerde eschatologie zichtbaar door de aanwezigheid van de verrezen Heer, die zichzelf openbaart aan zijn leerlingen, herhaaldelijk te benadrukken. Om die reden kunnen we ook spreken van epifanie, openbaringsspiritualiteit in deze liturgie. Om deze gedachte verder te onderbouwen wil ik eerst de verschijningen van Jezus aan zijn leerlingen verder analyseren, vooral de verschijningen die het meest op de voorgrond treden in het *Ordinale* van Sibert van Beek.

DE MIRRE DRAGENDE VROUWEN

Het is van groot belang exact aan te geven welke leerlingen het meest voorkomen in de door Sibert van Beek geciteerde teksten. Dit zijn zonder twijfel de vrouwen die in de vroege morgen van Pasen op weg gaan naar het graf, in het bijzonder Maria Magdalena. De aanwezigheid van die vrouwen in de teksten van het *Ordinale* van Sibert gedurende de gehele paastijd alsook in de dagelijkse commemoraties van de verrijzenis en in de bijzondere vieringen van de zaterdagen en zondagen, overtreft gemakkelijk die van de apostelen. Die bijzondere plaats van de mirre dragende vrouwen en vooral die van Maria Magdalena in de liturgie van de karmelieten moet nader toegelicht worden. Op de eerste plaats is een relativerende opmerking terecht. Een vluchtige vergelijking met andere Latijnse liturgieën toont aan dat ook die een groot aantal van dergelijke teksten bevatten. Desalniettemin is de overvloed aan teksten die betrekking hebben op de mirre dragende vrouwen, een bijzondere karakteristiek van de ritus van het heilig Graf en van diens karmelitaanse afgeleide. Enkele van die teksten worden nu, zoals ze voorkomen in het *Ordinale* van Sibert van Beek en in andere liturgische boeken van de Karmel, nader bekeken.

Op paaszondag wordt het verhaal van Marcus over het bezoek van de vrouwen aan het graf voorgelezen als evangelie in het vigilieofficie en in de mis van die dag. De antifonen bij de psalmen van de lauden op Pasen hebben ook betrekking op het bezoek van de vrouwen aan het graf evenals de antifoön bij het *Magnificat* in de vespers. Op donderdag en zaterdag in de paasweek wordt in het vigilieofficie en tijdens de mis van die dag het verhaal gelezen van het bezoek van Maria Magdalena aan het graf, maar deze keer uit het Evangelie van Johannes. Merkwaardiger wijze werd de tweede helft van dit evangelie op donderdag gelezen en de eerste helft op zaterdag. Sommige teksten die betrekking hebben op de mirre dragende vrouwen werden gebruikt gedurende het gehele octaaf van Pasen of gedurende de gehele paastijd.⁹ Tenslotte werd, gedurende een groot gedeelte van het jaar, het bezoek van Maria Magdalena aan het graf iedere zaterdag en zondag opnieuw in herinnering gebracht bij de verrijzenis-commemoraties van de lauden en de vespers.¹⁰

Vooraf de overheersende aanwezigheid van de mirre dragende vrouwen in de liturgie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis op de laatste zondag van het kerkelijk jaar, is indrukwekkend. De vrouwen verschijnen in de belangrijkste teksten van de meeste getijden, en het is wederom Maria Magdalena die een voorrangplaats bekleedt. Kortom, de vrouwen komen voor in alle lezingen uit de Schrift en de patristiek van zowel het officie als de mis, alsook in de sequentie van de mis en in de antifonen, verzen en responsories van het officie. Ze zijn aanwezig in nagenoeg alle belangrijke teksten van het feest.

⁹ De voorschriften van Sibert van Beek voor het octaaf van Pasen bevinden zich in Zimmerman, 173-177.

¹⁰ Zimmerman, 28, 29. De herinnering aan de mirre dragende vrouwen in de liturgie van het heilig Graf behelst meer dan uitsluitend teksten. Het *Ordinale* van het heilig Graf schrijft voor dat in de metten van Pasen, tijdens de processie met het evangelieboek, wierook megedragen moet worden *propter mulierum imitationem aromata portantium (in navolging van de mirre dragende vrouwen)*. Kohler, 422. Zie ook voetnoot 15.

De prominente aanwezigheid van de mirre dragende vrouwen in de teksten die in het *Ordinale* van Sibert van Beek waren voorgeschreven voor de vieringen van Pasen, de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis, de dagelijkse commemoratie van de verrijzenis en de plechtige viering op zaterdag en zondag, is veel betekenend. Ze roept de vraag op welk effect die teksten die zo frequent door de karmelieten gezongen werden, op hen hadden. Of onder invloed van de liturgie gesproken kan worden van een zekere omvorming van hen die daar regelmatig aan deelnamen, behoeft hier niet nader toegelicht en lijkt duidelijk. Wat die omvormende invloed van de verrijzenisteksten in de karmelliturgie exact geweest is, valt moeilijk aan te geven, gezien het gebrek aan historische argumenten. Desondanks helpen enkele exegetische aanwijzingen binnen de liturgie zelf ons om hier een voorstelling van te maken.

Hiertoe zijn de homilieën van paus Gregorius de Grote, die in het paasofficie door de karmelieten gelezen worden, van groot belang. Voor de metten en de mis op de ochtend van Pasen schrijft Sibert voor dat het evangelieverhaal van Marcus over het bezoek van de vrouwen aan het graf gezongen moet worden. Hij schrijft ook voor dat na het evangelie van de metten drie lessen van een homilie over dat evangelie gelezen moeten worden (*lectiones tres de Evangelio Maria Magdalena*, 'drie lessen over het evangelie van Maria Magdalena').¹¹ Ofschoon hij niet aangeeft om welke homilie het gaat, is in een laat veertiende-eeuws karmelitaans brevier, dat zich in de Bodleian Library in Oxford bevindt, de tekst aanwezig van een homilie van Gregorius de Grote.¹² De gedrukte brevieren van 1886 en 1938 hebben dezelfde tekst.¹³ Daar de homilie ook in andere brevieren van de Latijnse liturgische traditie gevonden wordt, is het nagenoeg zeker dat Sibert deze homilie voor ogen had, ondanks het feit dat men volgens Sibert vrij was in het maken van een keuze in deze. Voor ons doel is de volgende passage uit de lessen van de paasmetten het belangrijkste:

Dierbaren, u hebt gehoord hoe de heilige vrouwen die de Heer volgden, bij het graf kwamen met geurige specerijen en hoe zij hem die ze beminden in leven, ook dienden in de dood door deze dienst aan zijn menselijkheid. Maar uitgevoerde daden betekenen dat de heilige Kerk iets moet doen. Als we willen weten wat we moeten doen om hen na te volgen, moeten we aandacht besteden aan hetgeen gedaan werd. Als we dus geloven in Hem die stierf, gaan we oprecht naar zijn graf om de Heer te zoeken, met geurige specerijen, gevuld met de welriekendheid van deugden en de faam van goede werken. De vrouwen die met geurige specerijen kwamen, zagen engelen, omdat hemelburgers duidelijk gezien worden door die geesten die met heilige verlangens en met de geur van deugden naar de Heer gaan.¹⁴

¹¹ Zimmerman, 173. Ik gebruik de oudere term 'les' om de lezingen van het vigilieofficie aan te duiden, omdat de term 'les' ook de betekenis heeft van instructie en onderwijzing.

¹² University College, ms. E9, f. 94v. (hierna afgekort als OX). De desbetreffende homilie is nummer 21 in de collectie 'Homilieën over Evangelies' die Gregorius zelf heeft samengesteld. Voor een kritische uitgave van de homilie, zie Raymond Étaix (uitg.), *Gregorius Magnus: Homiliae in Evangelia*, Corpus Christianorum, Series Latina, CXLI (Turnhout, Brepols, 1999) 173-179.

¹³ Zie *Breviarium Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, pars verna, (Tournai: Desclée, Lefebvre et Soc., MDCCCLXXXVI) 328, 329 en *Breviarium Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, pars verna, (Rome, Tournai, Paris: Desclée et Socii, 1938) 481, 482.

¹⁴ Vertaling van de tekst door de auteur zoals die aanwezig is in het Karmelbrevier van 1886, pars verna, 328: *Sanctae mulieres, quae Dominum fuerant secutae, cum aromatibus ad monumentum venerunt, et ei quem viventem dilexerant, etiam mortuo, studio humanitatis obsequuntur. Sed res gesta aliquid in sancta ecclesia signat gerendum. Sic quippe necesse est ut audiamus quae facta sunt: quatenus cogitemus etiam quae nobis sint ex eorum imitatione facienda. Et nos ergo in eum, qui est mortuus, credentes, si odore virtutum referti cum opinione bonorum operum Dominum quaerimus, ad monumentum profecto illius*

Deze prachtige passage bevat diverse opmerkelijke uitspraken. Gregorius wil vooral duidelijk maken dat de gang van de vrouwen naar het graf iets is dat we moeten navolgen, niet in letterlijke maar in spirituele zin. Het is een gang naar de Heer in heilige verlangens (*ad Dominum per sancta desideria proficiscuntur*). De vrouwen hadden Jezus gevolgd tijdens zijn leven, omdat zij Hem beminden. Nu, in zijn dood, dienen zij Hem (*obsequuntur*) door hun aandacht voor zijn lichaam. Vanwege hun liefde en deugden ontvingen zij het voorrecht engelen te mogen zien.

We kunnen ons een voorstelling maken van het effect dat de lezing van die tekst gehad moeten hebben op degenen die daarnaar luisterden, staande naast het echte graf van Jezus in de kerk van het heilig Graf in Jeruzalem. Onze karmelitaanse voorgangers hadden dat voorrecht niet, maar waren zich er wel van bewust dat hun ritus de ritus was van de kerk van het heilig Graf. Telkens weer opnieuw herinnert Sibert van Beke de lezers van zijn *Ordinale* eraan dat de voorschriften 'in overeenstemming zijn met de gebruiken van het Graf van de Heer en met de gebruiken en goedgekeurde gewoontes van de kerk van het heilig Graf in Jeruzalem' (*secundum usum domini Sepulchri et secundum usum et consuetudinem approbatam ecclesiae sepulchri Hierosolymitanae*).¹⁵ De duidelijke wens van Sibert om de liturgische tradities van het heilig Graf veilig te stellen zou ertoe geleid kunnen hebben dat de karmelieten grote aandacht hadden voor teksten als de bovenvermelde van paus Gregorius.

Maar er is nog een andere reden waarom de middeleeuwse karmelieten geraakt zouden kunnen zijn bij het lezen of horen van de Latijnse tekst van Gregorius. Misschien zagen zij een verband tussen de dienst die de vrouwen aan de dode Jezus verleenden (*obsequuntur*) en hun eigen band met Hem zoals de Regel vereist (*obsequium*). Het is niet mogelijk de rijke nuances van de term *obsequuntur* in één Nederlands woord samen te vatten. In de liturgische context gaat de connotatie van het woord verder dan dienst; het impliceert ook verering en, inderdaad, eredienst.¹⁶ Luisterend naar de aansporing

cum aromatibus venimus. Illae autem mulieres angelos vident, quae cum aromatibus venerunt, quia videlicet illae mentes supernos cives adspiciunt, quae cum virtutum odoribus ad Dominum per sancta desideria proficiscuntur.

¹⁵ Zimmerman, 4 en 37 respectievelijk.

¹⁶ Het *Ordinale* van het heilig Graf gaat zover dat het de actie van de mirre dragende vrouwen een offer noemt. De mis van de vroegere vigilie van Pasen verstrekt de context voor deze bewering. Het bijzondere van deze mis in het *Ordinale* van het heilig Graf is dat het geen offertoriumzang heeft. De auteur van het *Ordinale* legt deze bijzonderheid uit door de nadruk te leggen op het feit dat het offertorium en het gebed bij de communie van de vigilie van Pasen in volledige stilte uitgevoerd werden 'om de stilte en het offer van de vrouwen in herinnering te roepen. Daarom moeten de voorzangers en anderen tijdens het offer stilte in acht nemen, omdat vroeger het offer van de vrouwen hieruit bestond dat zij geurige olie met zich meedroegen om het lichaam van de Heer te zalven' (... *sine offertorio, reducendo ad memoriam silentium et sacrificium mulierum. Idcirco cantores et cet. silent in tempore sacrificii quia tunc earum sacrificium tale erat, quod ferebant odoriferum unguentum ad corpus Domini perungendum.*) Dit prachtige stukje typologie geeft aan hoe diep het verhaal van de mirre dragende vrouwen in de mentaliteit van de kanunniken van het heilig Graf bij hun paasvieringen doorgedrongen was. Ik wil hier vooral benadrukken dat de term *obsequium* in de middeleeuwse liturgie gebruikt werd om het opdragen van het eucharistisch offer aan te geven. Dit verklaart waarom de auteur van het *Ordinale* van het heilig Graf het *obsequium* van de vrouwen die geurige balsem offerden voor het lichaam van de Heer, kan vergelijken met de actie van de priester en het volk bij het opdragen van het eucharistisch offer. De middeleeuwse karmelieten moeten zich op hun gemak gevoeld hebben met deze typologie van het *Ordinale* van het heilig Graf. Zie Kohler, 423.

van Paus Gregorius om de vrouwen in spirituele zin na te volgen en mediterend over de dienst (*obsequium*) van de vrouwen aan Jezus, hebben de middeleeuwse karmelieten wellicht de centrale plaats van de liefde op hun eigen pelgrimage naar de Heer begrepen. Het voorbeeld van de vrouwen die, omdat zij hun Heer beminden, naar het graf gingen en die Hem verrezen zagen vanwege hun *obsequium*, zal de karmelieten aangespoord hebben de contemplatieve vereniging te zoeken met Christus 'in heilige verlangens'. De vele teksten in de karmelliturgie, gewijd aan de aanwezigheid van de vrouwen bij het graf en hun ontmoeting met de verrezen Heer, geven de definitieve impuls aan de kracht van de liefde, die beloond werd met de niet verwachte gift van de Geliefde.

De plotselinge en niet verwachte verschijning van de verrezen Heer aan de rouwende vrouwen heeft een zekere overeenkomst met het meditatieve gebed voor zover dat gebed vaak dor is en zelfs desolaat en men niet de aanwezigheid maar de afwezigheid van God voelt. Toch blijft degene die bemint, zoeken en wanneer God de genade van de contemplatie geeft, verandert alles door de epifanie, de openbaring van de Heer – afwezigheid wordt aanwezigheid, duisternis licht, dorheid liefdesgloed. God laat zijn aanwezigheid voelen in een innerlijke ervaring van vrede en genot, vaak vergezeld van diep inzicht en bijna altijd van ontvlammende liefde. Sint-Jan van het Kruis spreekt dikwijls over contemplatie als liefdeskennis, dat wil zeggen over die kennis die men verkrijgt door ontvlamde liefde. De vrouwen bij het graf zijn een voorbeeld van hoe, in de vreugde van de verrijzenis, liefde leidt tot nieuwe kennis van Jezus. Het is niet onterecht om op dezelfde wijze over contemplatie te spreken: de aanwezigheid van de verrezen Heer die vaag 'verschijnt' in de diepten van de ziel en daarin zacht het vuur van zijn liefde ontsteekt. Het kan wel niet anders of de frequente liturgische commemoraties van de mirre dragende vrouwen, rouwend of verrast, bang of vervuld van vreugde moeten de karmelieten hoop gegeven hebben tijdens de uren van stil gebed waarin zij God zochten. Als zij baden of zongen over de ontmoeting van de vrouwen met de verrezen Heer, moeten zij de kracht gevonden hebben om in hoop te wachten op de epifanie van de Heer.

MARIA MAGDALENA

Als de mirre dragende vrouwen al een prominente rol spelen in de paasliturgie van de karmelieten, kan hetzelfde met nog grotere nadruk gezegd worden van een van de mirredraagsters, Maria Magdalena. De liturgische teksten die betrekking hebben op de mirre dragende vrouwen, zijn genomen uit de synoptische evangelies, vooral uit het evangelie van Marcus. De teksten die alleen over Maria Magdalena gaan, zijn meestal uit het evangelie van Johannes. Alles wat reeds over de liturgische commemoraties van de mirre dragende vrouw gezegd is, kan des te meer van Maria Magdalena gezegd worden.

Reeds eerder is opgemerkt dat op donderdag in de paasweek het evangelie van de metten en van de mis van de dag betrekking hebben op het bezoek van Maria Magdalena aan het graf zoals vermeld staat in het evangelie van Johannes. Opnieuw schrijft Sibert van Beek voor dat drie lessen die een commentaar geven op het evangelie, in het vigilieofficie gelezen moeten worden, maar hij geeft niet aan welke homilie uit de patristiek hiertoe gebruikt moet worden.¹⁷ Zowel het veertiende-eeuwse karmelbrevier van Oxford als de gedrukte brevieren van 1886 en 1938 gebruiken voor deze lessen die afkomstig zijn van een andere homilie van paus Gregorius¹⁸ dezelfde tekst. Dit is de belangrijkste passage:

[Maria Magdalena] kwam bij het graf, maar zij kon het lichaam van de Heer niet vinden. Zij dacht dat het weggenomen was en ging naar de leerlingen. Deze kwamen bij het graf, en zagen en geloofden dat het zo was als de vrouw gezegd had. Er staat dan geschreven dat de leerlingen terug naar hun huis gingen. Maar Maria bleef bij het graf en weende overvloedig.

Wij moeten in ogenschouw nemen hoe zeer de geest van deze vrouw verlicht was door de kracht van de liefde – zij die het graf van de Heer niet verliet, ondanks dat de leerlingen het wel gedaan hadden. Zij was op zoek naar Hem die ze niet kon vinden; zij weende terwijl zij zocht, ontvlamd door het vuur van haar liefde. Zij brandde van verlangen voor Hem van wie ze dacht dat Hij was weggenomen. Daarom was zij, die achtergebleven was om Hem te zoeken, de enige die Hem zag omdat, zonder twijfel, de kracht van goede werken volharding voortbrengt. Zoals de stem van de Waarheid zegt. ‘Hij die volhardt tot het einde, zal gered worden’. Terwijl Maria weende, boog zij voorover om in het graf te kijken. Ongetwijfeld had zij het graf al leeg gezien; zij had al aangekondigd dat de Heer was weggenomen. Waarom boog zij dan opnieuw voorover? Waarom verlangde zij opnieuw te kijken? Voor een minnares is het niet voldoende één maal te kijken omdat de kracht van de liefde de wil om te zoeken versterkt. Zij zocht de eerste keer en vond Hem niet; ze volhardde in het zoeken en zo vond zij Hem. Het is zó gegaan dat onvervulde verlangens groeien en dat zij door te groeien grip krijgen op wat zij hebben gevonden.¹⁹

¹⁷ Zimmerman, 176.

¹⁸ Homilie 25. Voor een kritische editie van de homilie, zie Étaix, 204-216.

¹⁹ Vertaling van de tekst door de auteur zoals die staat in het karmelbrevier van 1886, pars verna, 340: *[V]enit ad monumentum, ibique corpus Dominicum non invenit, sublatum credidit, atque discipulis nuntiavit: qui venientes viderunt, atque ita esse, ut mulier dixerat, crediderunt; et de eis protinus scriptum*

Opnieuw zien we hoezeer Gregorius de liefde benadrukt, deze keer als een kracht die volharding met zich meebrengt bij het zoeken naar de Heer en die beloond wordt met diens aanwezigheid. In het geval van Maria Magdalena gaat Gregorius in zijn beschrijving van de liefde verder door Maria te portretteren als ontvlamd door het vuur van liefde en brandend van verlangen naar Christus. Wat minder gebruikelijk is, is de bewering van Gregorius dat de kracht van de liefde de geest van Maria ‘verlichtte’ (*accenderat*). *Accenderat* kan echter ook vertaald worden als ‘ontbrand’. Ongetwijfeld bedoelt Gregorius deze betekenis ook. Toch lijkt ‘verlicht’ een betere vertaling, omdat Gregorius hier spreekt van de ‘geest’. Er zijn verschillende interpretaties mogelijk. Wat echter wel duidelijk is, is dat de liefde van Maria voor Jezus de alles overheersende kracht is in haar zoektocht naar de Heer en dat dit resulteert in haar besluit bij het graf te blijven, zelfs toen de leerlingen vertrokken waren. Liefde zoekt, liefde houdt vol, liefde verkrijgt. Volgens de exegetische van paus Gregorius doet de brandende liefde van Maria voor Jezus haar hart en geest ontvlammen en brengt haar ertoe Jezus te zoeken zelfs ondanks het feit dat zij gezien had dat het graf leeg was en geloofde dat het lichaam van Jezus weggenomen was. De verlichting door de kracht van de liefde brengt volharding met zich mee en volharding wordt beloond met de glorieuze verschijning van de verrezen Heer.

Het is aannemelijk dat het verhaal van Maria Magdalena, dat gedurende het hele jaar in de karmelliturgie gelezen en bezongen werd, de karmelieten sterk de hoop gaf dat hun volharding in het gebed hetzelfde resultaat zou opleveren: de epifanie van de Heer, niet epifanie in de vorm van een lichamelijke verschijning maar als genade van de contemplatie waarin God zijn aanwezigheid openbaart in de diepte van de ziel.²⁰ Of het nu gaat om een genade van christologische, pneumatologische of trinitarische aard, het maakt het verhaal van Maria Magdalena, die volhardde in haar zoektocht naar het graf van Jezus, niet minder betekenisvol. In haar hadden de karmelieten een voorbeeld dat hun toonde hoe belangrijk het is om ‘te wachten op de Heer’, een zo alomtegenwoordig thema in de Schrift, dat het hier geen nadere uitleg behoeft. Ook de contemplatieve ziel moet op de Heer wachten, in stilte en hoop. De bezoeken van God zijn onvoorspelbaar maar de kracht van de liefde doet de ziel volharden in de zoektocht.²¹

est: Abierunt ergo discipuli ad semetipsos. Ac deinde subjungitur: Maria autem stabat ad monumentum fortis plorans. Qua in re pensandum est, huius mulieris mentem quanta vis amoris accenderat, quae a monumento Domini, etiam discipulis recedentibus, non recedebat. Exquirebat quem non invenerat: flebat inquirendo, et amoris sui igne succensa, eius, quem ablatum credidit, ardebat desiderio. Unde contigit, ut eum sola tunc videret, quae remanserat, ut quaereret: quia nimirum virtus boni operis perseverantia est; et voce Veritatis dicitur: Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Maria ergo cum fleret, inclinavit se, et prospexit in monumentum. Certe jam monumentum vacuum viderat, jam sublatum Dominum nuntiaverat. Quid est, quod se iterum inclinat, iterum videre desiderat? Sed amanti semel adspexisse non sufficit: qui vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis. Quaesivit ergo prius, et minime invenit: perseveravit ut quaereret: unde et contigit, ut inveniret: actumque est, ut desideria dilata crescerent, et crescentia caperent, quod invenissent. Zie ook OX f. 97v.

²⁰ Dat is ook het levensdoel van de karmelieten, beschreven in het vroege geschrift ‘Het boek der eerste monniken’. Zie Richard Copley (uitg.), *The Ten Books on the Way of Life and the Great Deeds of the Carmelites* (Faversham, Kent, Saint Albert’s Press, 2005) 9.

²¹ De persoon van Maria Magdalena speelde een rol in de Hervorming van Touraine. Een voorbeeld van de invloed van Maria Magdalena kan gevonden worden in *Het Lied van het heilig Graf* van Jean de Saint-Samson (1571-1636), waarin Jean een dialoog te berde brengt tussen Maria Magdalena en het Graf van de Heer. Ik dank dr. Arie Kallenberg voor deze verwijzing. Dr. Kallenberg informeerde mij dat hij een

DE PLECHTIGE GEDACHTENIS VAN DE VERRIJZENIS

Zoals reeds eerder vermeld is de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis, gevierd op de laatste zondag van het kerkelijk jaar, opmerkelijk, omdat het nadrukkelijk herinnert aan de mirre dragende vrouwen. De teksten van het feest zijn in overgrote mate genomen uit de verhalen van de mirredraagsters. Vooral het vigilieofficie is interessant, omdat het verhaal van de mirre dragende vrouwen uit het evangelie van Marcus naast het verhaal van Maria Magdalena uit het evangelie van Johannes staat. In tegenstelling tot wat op paaszondag gebeurt, waar slechts drie lessen aangegeven worden voor de metten, schrijft Sibert van Beek negen lessen voor voor het vigilieofficie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis.²² De eerste zes lessen worden genomen uit een homilie over de verrijzenis of uit een homilie over de ontmoeting van Marie Magdalena met de verrezen Heer. Het karmelbrevier van Oxford gebruikt voor die tekst dezelfde homilie van paus Gregorius de Grote, die gelezen wordt in het vigilieofficie van donderdag in de paasweek. Het vigilieofficie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis gaat dan door met het gezongen evangelie en de drie resterende lessen. Deze zijn gelijk aan die van het vigilieofficie van Pasen: het verhaal van Marcus over de ontmoeting van de vrouwen bij het graf, gevolgd door de homilie van Gregorius over hun *obsequium*. Het zelfde evangelie werd ook gezongen in de hoogmis van het feest.

In scherp contrast met de herhaalde aandacht voor de bezoeken van de vrouwen aan het graf zijn er totaal geen teksten die betrekking hebben op de apostelen. Hoe moet dit verklaard worden? De afwezigheid van de apostelen in de liturgie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis is misschien te verklaren uit het feit dat de boodschappen van de verrezen Heer aan de apostelen vaak betrekking hebben op hun missie in de wereld. In tegenstelling daarmee benadrukken de verschijningen aan de vrouwen, en in het bijzonder die aan Maria Magdalena, het persoonlijk aspect van de ontmoeting met de verrezen Heer. Misschien heeft het eschatologisch karakter van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis, bij de keuze van de teksten, geleid tot voorkeur voor de mirre dragende vrouwen. Misschien is iets anders van invloed geweest, namelijk iets dat verder dan devotie tot het heilig Graf reikt: de persoonlijke liefde voor de Heer Jezus Christus. De pelgrims gingen naar het graf om hun Heer te vereren en om daar een aandenken te vinden van Hem die zij aan de andere zijde van het graf hoopten te ontmoeten.

Het is zeer waarschijnlijk dat de invoering van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis door de kanunniken van het heilig Graf te maken had met de aanwezigheid van de tombe van Jezus in de kerk van het heilig Graf. Ondanks dat de teksten van het feest zich concentreren op de gebeurtenissen die bij dat graf hadden plaatsgevonden,

studie over dit onderwerp heeft gepubliceerd in Fernando Millán Romeral, ed., *In labore requies: Homenaje de la Región Ibérica Carmelita a los Padres Pablo Garrido y Balbino Velasco* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2007) 387-416. Zie ook Robert Stefanotti *'The Holy Sepulchre Canticle' of John of St. Samson (1571-1636): A synecdochial study of his spiritual imagery, language and style* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1991).

²² Zimmerman, 38. De negen lessen kunnen gevonden worden in OX, f. 149r en v. Het gebruikelijke aantal lessen op grote feesten is negen. Het geringere aantal dat voor paaszondag wordt voorgeschreven kan verklaard worden als een concessie na de zware Goede Week en paaswake.

krijgen sommige feiten de aandacht die andere niet ontvangen. Het gedrag van de bewakers van het graf en het bezoek van Johannes en Petrus krijgen niet meer dan een korte vermelding terwijl de mirre dragende vrouwen herhaaldelijk op de voorgrond treden. Dit kan verklaard worden uit het feit dat de bewakers geen persoonlijke relatie met Jezus hadden en de apostelen Hem niet bij het graf zagen. Daarom is het belangrijk om hier te vermelden dat in de liturgie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis de persoonlijke ontmoeting met de verrezen Heer gebaseerd is op een relatie die uit liefde geboren is.

De lessen die de middeleeuwse karmelieten mogelijk van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis leerden, hebben betrekking op het feit dat men niet op de dood hoeft te wachten om de verrezen Jezus te ontmoeten; de kracht van de liefde maakt dat men krijgt wat men zoekt. De gerealiseerde eschatologie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis benadrukt dat de verrezen Heer in ons midden is. In deze context heeft de introïtus van de mis een bijzondere betekenis: 'Ik ben verrezen en ik ben nog steeds bij jou.'²³ In de liturgie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis wordt het eschatologische thema verbonden met dat van de persoonlijke ontmoeting met Jezus. Deze verbinding van eschatologie en epifanie komt op een bijzondere wijze tot uitdrukking in de manier waarop paus Gregorius het Hooglied ziet: de wederzijdse zoektocht van bruid en bruidegom naar elkaar wordt, in het Hooglied, een allegorie van de zoektocht van Maria Magdalena en, inderdaad, van de hele Kerk.

²³ *Resurrexi, et adhuc tecum sum.* De tekst is uit psalm 138(139) van de *Vetus Latina*.

DE BRUID VAN HET HOGLIED

Zoals reeds eerder vermeld, zijn de eerste zes lessen van het vigilieofficie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis in het karmelbrevier van Oxford genomen uit dezelfde homilie van paus Gregorius de Grote als die van het vigilieofficie op donderdag in de paasweek. Omdat er negen lessen gelezen werden op het feest van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis, in tegenstelling met de drie lessen op donderdag in de paasweek, wordt een groter gedeelte van de homilie van Gregorius aangewend, dat de volgende betekenisvolle passage oplevert:

[Maria Magdalena] zocht een eerste keer en vond niets; zij ging door met zoeken en toen vond ze wat ze zocht. Dit gebeurt er: niet vervulde verlangens worden intenser en door deze grotere intensiteit pakken zij wat ze gevonden hebben, vast. Vandaar dat de Kerk over dezelfde echtgenoot in het Hooglied zegt: 'In mijn bed heb ik 's nachts hem gezocht die mijn ziel bemint. Ik zocht hem maar ik vond hem niet.'²⁴

De vergelijking van Gregorius van de zoektocht van Maria Magdalena met die van de Kerk is intrigerend. Gregorius identificeert de bruid van het Hooglied expliciet als de Kerk en stelt dat beiden, zowel Maria Magdalena als de Kerk, Jezus zoeken vanwege niet vervulde verlangens. Liefde doet volharden in de zoektocht die uiteindelijk zal resulteren in het bezit van de Geliefde. Dit is de les die van het Hooglied geleerd moet worden, zoals Gregorius later zegt in zijn homilie. Men vermoedt dat Gregorius, die altijd contemplatief was en monnik in hart en nieren, op deze wijze uitdrukking gaf aan zijn eigen innerlijke verlangens.²⁵

Als zevende, achtste en negende les van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis kiest Sibert van Beek de drie lessen over het bezoek van de mirre dragende vrouwen aan het graf.²⁶ Alle karmelbrevieren hebben dezelfde tekst: de drie lessen die werden gelezen in het vigilieofficie van paaszondag, genomen uit de homilie van Gregorius de Grote over het evangelie. Ik heb reeds delen uit deze homilie geciteerd, maar er is een andere passage die aandacht verdient en die ook gelezen werd op paaszondag. In deze tweede passage legt Gregorius uit waarom de engel bij het graf aan de rechterkant zit. Hij zegt dat de linkerzijde het aardse leven symboliseert en de rechterzijde het eeuwige leven. In deze context citeert hij het Hooglied:

Daarom staat in het Hooglied: 'Zijn linkerhand was onder mijn hoofd en met zijn rechterhand richtte hij mij op'. Omdat echter onze Verlosser de vergankelijkheid van dit leven reeds achter zich

²⁴ Vertaling van de tekst door de auteur zoals die gevonden wordt in OX f. 149v: *Quaesivit ergo prius, et minime invenit: perseveravit ut quaereret: unde et contigit, ut inveniret: actumque est, ut desideria dilata crescerent, et crescentia caperent quod invenissent. Hinc est enim quod de eodem sponso ecclesia in Canticis Canticorum dicit: in lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea. Quaesivi illum, et non inveni.*

²⁵ Een mooie samenvatting van Gregorius en van zijn spirituele lessen kan gevonden worden in: Jean Leclercq e.a., *The Spirituality of the Middle Ages* (New York, The Seabury Press, 1968) 3-30. Leclercq beëindigt zijn essay door Gregorius 'de geestelijke vader van de Middeleeuwen in het Westen' te noemen.

²⁶ Zimmerman, 38.

gelaten had, was het gepast dat de engel aan de rechterkant zou zitten, omdat hij gekomen was om zijn [Jezus'] eeuwige leven aan te kondigen.²⁷

In deze passage benadrukt Gregorius het eschatologisch karakter van de verrijzenis. Jezus is van dit leven overgegaan naar het onvergankelijke leven van het koninkrijk of, zoals Hij het aan Maria Magdalena had uitgedrukt: 'Ik stijg op naar mijn Vader en naar jouw Vader, naar mijn God en naar jouw God.'²⁸ Het is begrijpelijk dat Gregorius uit wil leggen waarom de engel aan de rechterkant zit en dat hij dit deed door te verwijzen naar het eschatologisch karakter van de verrijzenis. Dat hij dit eschatologisch karakter onderbouwt met een beroep op het Hooglied, is een openbaring. De interpretatie van het Hooglied van Gregorius komt overeen met de middeleeuwse patristieke traditie, die het zag als een allegorie op de mystieke vereniging met Christus. Omdat er overeenkomst is tussen mystieke ervaring en ervaren van God in het eschatologische leven van het koninkrijk, kan Gregorius beide gemakkelijk verbinden. Het ervaren van God in de contemplatie is een voorproef van het hemelse leven van de verrijzenis. Daarom zijn – via een beroep op de middeleeuwse interpretatie van het Hooglied – in de liturgie van de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis, eschatologie en contemplatieve zoektocht naar Jezus verbonden in de personen van de mirre dragende vrouwen.

²⁷ Vertaling van de tekst door de auteur zoals die gevonden wordt in het karmelbrevier van 1886, pars verna, 328: *Unde in Canticis Cantorum scriptum est: Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me. Quia ergo Redemptor noster iam presentis vitae corruptionem transiret, recte Angelus, qui nuntiare perennem eius vitam venerat, in dextera sedebat.*

²⁸ Joh 20,17.

DE HEILIGE MAAGD MARIA ALS BRUID VAN HET HOONGLIED

De Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis is niet de enige plaats in de karmelliturgie waar contemplatie en eschatologie met elkaar verweven zijn. Naar mijn weten bevindt het meest opmerkelijke voorbeeld daarvan zich in de liturgie van Maria Tenhemelopneming. Het is bekend dat dit feest gedurende op zijn minst één eeuw en waarschijnlijk langer het patroonsfeest is geweest van de Orde van de karmelieten. In de middeleeuwen vierden de karmelieten dit feest met de grootst mogelijke plechtigheid. Sibert van Beek schrijft voor dat het feest voorafgegaan moet worden door een vigilie, dat het gevierd moet worden als *festum totum duplex* (feest van de hoogste graad), dat er op de feestdag vóór de plechtige mis een processie gehouden moet worden met vier staties en dat het gevolgd moet worden door een plechtig octaaf.²⁹

In een lezing op een seminar over de Karmelliturgie, dat in 2006 in San Felice del Benaco gehouden is, heb ik de aandacht gevestigd op het gebruik van teksten uit het Hooglied in de commemoraties van de heilige Maagd Maria, die op de meeste dagen van het jaar gebeden werden en karakteristiek waren voor de karmelliturgie. Wat ik toen zei over de commemoraties van de Maagd Maria, kan a fortiori gezegd worden over de teksten van de liturgie van Maria Tenhemelopneming.

[De middeleeuwse karmelieten] beschouwden de Maagd Maria als de Bruid van het Hooglied en impliciet als model van de mystieke vereniging met Christus, de Bruidegom. Het lied werd geïnterpreteerd als een uitdrukking van het innerlijk leven van Maria en van de genadegaven die zij van God ontvangen had. Het gebruik van teksten uit het Hooglied voor de commemoraties van de heilige Maagd, brengt de Mariamystiek van de Orde aan het licht, een mystiek die in Maria het archetype zag van de contemplatie.³⁰

De liturgie van Maria Tenhemelopneming zoals beschreven door Sibert van Beek is op grote schaal verweven met teksten van het Hooglied. Veel antifonen, responsories en verzen worden geheel of gedeeltelijk uit het Hooglied genomen. Bovendien zijn de lessen van het vigilieofficie gedurende het octaaf afkomstig uit het Hooglied.³¹ De liturgie van de karmelieten van Maria Tenhemelopneming staat dus vol met beeldspraak van het Hooglied. In de liturgische teksten wordt de liefde van bruid en bruidegom beschreven op intieme wijze en met de exotische beeldrijkheid van het Hooglied. Gezien de interpretatie van het Hooglied in de christelijke traditie, moeten de middeleeuwse liturgen die dit officie hebben samengesteld, Maria Tenhemelopneming beschouwd hebben als de voltooiing en vervulling van het verlangen dat Jezus en Maria hadden naar elkaar. In haar tenhemelopneming is Maria op mystieke wijze verenigd met haar Zoon, Jezus Christus. Bruid en Bruidegom kunnen geen verdere verwijdering verdragen; zelfs de contemplatieve vereniging moet nu plaats maken voor haar voltooiing in het hemelse 'huwelijk van het Lam'.

²⁹ Zimmerman, 241-245.

³⁰ 'The Liturgy of the Hours in the Carmelite Charism', in: *Fons et culmen vitae carmelitanae: Proceedings of the Carmelite Liturgical Seminar, S. Felice del Benaco, 13-16 June 2006*, Textus et Studia Historica Carmelitana, 30 (Rome, Edizioni Carmelitane, 2007) 242.

³¹ *Per octava Assumptionis ad matutinum . . . lectiones de Canticis Canticorum*. Zimmerman, 243.

Een ander contemplatief onderwerp in de liturgie van de karmelieten van Maria Tenhemelopneming wordt aangetroffen in het voorschrift van Sibert van Beek dat het evangelie van het vigilieofficie en van de mis van de dag het verhaal moet zijn van Maria van Bethanië, die aan de voeten van Jezus zit en naar hem luistert.³²

Het hoeft nauwelijks gezegd te worden dat Maria van Bethanië gezien werd als prototype van de contemplatie. Dat de liturgie van de karmelieten dit evangelie voorschreef op het feest van Maria Tenhemelopneming, wordt begrijpelijk, indien men kijkt naar de contemplatieve thema's die elders in de teksten van het feest gevonden worden. De tenhemelopneming wordt beschouwd als een genade, gegeven aan Maria, die altijd op haar Heer gericht is, juist zoals Maria van Bethanië het woord van de Heer ontving door, liggend aan zijn voeten, attent te luisteren. De Maagd Maria wordt in haar tenhemelopneming gezien als ontvangster van de liefde van de Bruidegom, zoals Maria van Berthanië de zorg ontving van de Heer voor 'het beste deel'. De teksten van de liturgie van Maria Tenhemelopneming suggereren dat Maria zo hevig vervuld was van verlangen naar Jezus en dat zij zo'n grote liefde ontving, dat zij de 'liefdesdood' onderging die haar naar de glorie van de hemel bracht.

Naast het feit dat verrassend veel teksten van de liturgie van de Tenhemelopneming van Maria zich concentreren op de liefde van bruid en bruidegom, moet ook opgemerkt worden dat een aantal van die teksten duidelijk de aanwezigheid van eschatologische aspecten doet vermoeden, bij voorbeeld de tekst van het achtste responsorie van het vigilieofficie. Het belangrijkste deel van dit responsorie komt uit het Hooglied 8: 5 : *Quae est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens?* ('Wie is zij die uit de woestijn opstijgt, overvloeiend van genot?') Nog belangrijker is de tekst van de antifoon bij het lied van Zacharias in de lauden, die genomen is uit Hooglied 6,10: *Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?* ('Wie is zij, die daar opstijgt als de dageraad, zo helder als de volle maan, zo stralend als de zon, zo ontzagwekkend als een opgestelde linie in het legerkamp?').

Het woord *ascendit* ('opstijgt') zoals het in deze twee teksten wordt gebruikt, heeft de algemene betekenis van 'opstijgen'. Maar voor de middeleeuwse karmelieten, die in het Latijn baden en het Oude Testament zagen als een profetie en prefiguratie van de Messias, kon de vergelijking met de hemelvaart van Jezus gemakkelijk gemaakt worden. Inderdaad doen de teksten van de liturgie van Maria Tenhemelopneming veel subtiele parallellen vermoeden tussen Maria en haar Zoon. Maria had het patroon van Jezus, haar Zoon gevolgd, in leven en in dood, in de verrijzenis en in de hemelvaart.

Volgens de gebruikelijke leer van de Kerkvaders en middeleeuwse theologen is Maria gestorven vóór haar tenhemelopneming. Een verwijzing naar haar dood wordt inderdaad gevonden in het hoofdgebed van het feest Maria Tenhemelopneming:

³² Zimmerman, 242 en 243. Het feit dat dit evangelie voorgeschreven wordt, behoeft nader onderzoek daar zowel de Romeinse ritus als die van de dominicanen een ander evangelie gebruiken, namelijk dat van Maria Visitatie.

Moge, Heer, het eerbiedwaardige feest van vandaag ons heilzame hulp schenken, want op deze dag heeft de heilige Moeder van God de tijdelijke dood ondergaan. Toch konden de banden van de dood haar, die Uw mens geworden Zoon, onze Heer Jezus Christus heeft gebaard, niet blijvend binden, Hij die leeft en heerst met U...³³

Dit prachtige gebed doet ons herinneren aan de uitspraak van Paulus: 'Als wij met Hem verenigd zijn in zijn dood, zullen wij ook met Hem verenigd zijn in zijn verrijzenis'.³⁴ Maria is het eerste voorbeeld dat voldoet aan die uitspraak van Paulus. *Verenigd* met Hem in de dood, is zij *verenigd* met Hem in de verrijzenis. De overeenkomst van Maria met haar Zoon in dood en opstanding is het resultaat van hun liefdesverbintenis. In het Hooglied roept de bruidegom tot zijn bruid: *Surge, amica mea, speciosa mea, et veni* ('Sta op, vriendin, kom toch mijn mooiste').³⁵ De kracht van de liefde maakt dat Maria opstaat van de dood en haar plaats inneemt naast haar Zoon in de hemel.

Een andere tekst uit de karmelliturgie moet hier vermeld worden: de eindzang van de processie die gehouden werd vóór de plechtige mis van Maria Tenhemelopneming. Als de processie de kerk binnenkomt, wordt de volgende antifoon gezongen:

Christus is ten hemel opgestegen en heeft voor zijn allerheiligste Moeder een plaats van onsterfelijkheid voorbereid; en dit is dat roemrijke feest dat niet te vergelijken is met de feesten van alle heiligen. Glorievol en gelukkig treedt zij de hemelse bruidsuite binnen tot bewondering van heel het hemelse hof.³⁶

Opnieuw wordt de liturgie van Maria Tenhemelopneming gekenmerkt door het thema huwelijk en opnieuw is er een band met eschatologische aspecten, deze keer door teksten uit het evangelie van Johannes (14,2-3):

In het huis van mijn Vader zijn veel kamers; zou Ik anders gezegd hebben dat Ik een plaats voor jullie gereed zal maken? Wanneer Ik een plaats voor jullie gereedgemaakt heb, kom Ik terug. Dan zal Ik jullie met Me meenemen, en dan zullen jullie zijn waar Ik ben.

De karmelliturgie specificeert de plaats die voor Maria is voorbereid; het is de plaats van onsterfelijkheid. De kracht van de liefde is sterker dan de dood en geeft onsterfelijkheid. Deze liefde is boven alles liefde van Jezus voor de zijnen, maar die liefde brengt liefde teweeg in de leerlingen van de Heer, de treurende liefde van Maria

³³ Vertaling van de tekst door de auteur, zoals die aanwezig is in het Karmel brevier van 1886, pars aestiva, 729: *Veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat salutarem: in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem: nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum de se genuit incarnatum, Qui tecum vivit...* De dood van Maria heeft bij de Griekse Vaders een speciale naam gekregen 'dormitio (inslapping)' om aan te geven dat haar dood leek op iemand die in slaap valt en ook dat haar lichaam niet onderhevig was aan bederf.

³⁴ Romeinen 6,5.

³⁵ Hooglied, 2,13b.

³⁶ Vertaling van de tekst door de auteur, zoals die aanwezig is in *Rituale Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo* (Roma, Typus Polyglottus Vaticanus, 1952) 969, 970: *Ascendit Christus super caelos et praeparavit suae castissimae Matri immortalitatis locum, et haec est illa praeclara festivitas omnium Sanctorum festivitatis incomparabilis, in qua gloriosa et felix, mirantibus caelestis curiae ordinibus ad aethereum pervenit thalamum.* De beschrijving van de processie door Sibert van Beek kan gevonden worden in Zimmerman, 242, 243.

Cleophas, de trouwe liefde van Maria Magdalena, de contemplatieve liefde van Maria van Bethanië, de mystieke liefde van Maria, de moeder van Jezus in Nazareth, de liefde van iedere bruid die uitroept: 'Waar heb jij je verborgen geliefde, en laat mij in zuchten achter?'³⁷ Dit is de liefde waarvan Paulus schreef: 'Maar wij zegevieren in dit alles glansrijk dankzij Hem die ons heeft lief gehad. Ik ben ervan overtuigd dat dood noch leven...ons zal kunnen scheiden van de liefde van God, die hij ons gegeven heeft in Christus Jezus, onze Heer'.³⁸ In de liturgie van Maria Tenhemelopneming vonden de karmelieten de ruimte om mediteren over de diepe band die bestaat tussen contemplatie en eschatologie. De verrezen Heer die zichzelf met ons verenigt in contemplatie, roept ons ook naar de plaats die hij voor ons in zijn koninkrijk heeft voorbereid.

Het is de persoon van Christus die de verschillende thema's van de karmelliturgie, zoals beschreven door Sibert van Beek, samenbrengt. Boven alles geldt dit voor de viering van de verrijzenis, die het meest unieke kenmerk is van de ritus van het heilig Graf. Wat gevierd wordt, is niet een abstracte theologische waarheid, maar de persoon, de verrezen Heer, die in ons midden is en ons uitnodigt deel te nemen aan zijn glorievolle leven. De karmelieten hebben in de ritus van het heilig Graf aan Maria een prominente plaats toegevoegd. In de liturgie van Maria Tenhemelopneming zien we dat deze toevoeging geen vreemd element is. Maria is evenals haar Zoon reeds opgestegen naar onsterfelijk leven. Dit is de visie van Arie Kallenberg, een van de grote pioniers van de karmelitaanse liturgiestudies. Hij schreef:

Het centrale thema in het feest van *Dormitio Mariae*, Maria Tenhemelopneming, was de voltooiing en bekroning van haar leven. Het feest had, vooral voor de vroegere karmelieten, een sterk eschatologisch karakter, omdat de opstanding van Maria in hun ogen het prototype en signaal was van de opstanding van alle mensen. Dit feest was nauw verbonden aan de verrijzenisliturgie zoals die gedurende eeuwen gevierd werd in de gehele Orde.³⁹

Naast deze thema's, die tot uitdrukking komen in de liturgie van Maria Tenhemelopneming, is er nog een verband tussen de verrijzenis van Jezus en de opstanding van Maria. Deze relatie heeft te maken met het graf van Maria, dat juist buiten Jeruzalem in de vallei van Jehoshaphat (de Kikdronvallei) lag en een pelgrimsoord werd toen de Byzantijnen daar geruime tijd vóór de vijfde eeuw een kerk overheen bouwden. Zoals ik reeds eerder heb vermeld, bezocht de Latijnse patriarch deze kerk op het feest van Maria Tenhemelopneming om daar plechtig de liturgie te vieren. Er is dus nog een parallel tussen de verrijzenis/hemelvaart van Jezus en de tenhemelopneming van Maria: de twee graven waren pelgrimsoorden vanaf de vroegste christelijke tijden en tevens een signaal van de christelijke hoop: dat de dood werkelijk overwonnen was door het paasmysterie.⁴⁰ De liturgie van het heilig Graf bezingt dit op prachtige wijze bij een van de commemoraties van de verrijzenis.

³⁷ Johannes van het Kruis, Geestelijk Hooglied, Couplet 1.

³⁸ Rom. 8: 37, 38.

³⁹ A. Kallenberg, 'The Feast of Our Lady of Mount Carmel in the Liturgical Tradition of the Order,' *Carmelus*, 47 (2000) fasc. 1, 12.

⁴⁰ Het is opmerkelijk dat de architecten/kruisvaarders die de schrijn van het graf van Maria gereconstrueerd hebben, een bewuste poging hebben gedaan om de karakteristieken van het Heilig Graf na te bootsen. Zie B. Bagatti, M. Piccirillo, en A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of the Virgin Mary in Gethsemane*, Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, 17 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975) 49, 50, 66, 75, 81.

Ant. Christus is verrezen en schittert over zijn volk, dat Hij verlost heeft met zijn bloed, alleluja!

V. De Heer is opgestaan uit het graf.

R. Die voor ons aan het kruis gehangen heeft.

Laat ons bidden: Geef, Heer, wij bidden u, dat wij die de verrijzenis van de Heer belijden, uit de dood verrijzen mogen door de genade van de Heilige Geest, door Christus onze Heer.⁴¹

Het gebed van deze commemoratie spreekt de hoop uit dat wij, door geloof en de genade van de Heilige Geest, ook het patroon mogen volgen van het paasmysterie. Gestorven met Christus hopen wij ook met Hem te verrijzen.⁴² In de persoon van Maria is die christelijke hoop reeds in vervulling gegaan. Het 'lege graf' in de Jehoshaphatvallei was het teken van vervulling. In de ritus van het heilig Graf komen liturgische teksten en heilige graven bijeen om te resulteren in een viering van Pascha die zijn weerga niet heeft onder de Latijnse liturgieën. Het lijkt me daarom juist dit essay af te sluiten met enkele gedachten over mogelijkheden om in deze tijd de betekenis van het heilig Graf in de Orde van de karmelieten opnieuw te ontdekken.

⁴¹ Vertaling van de tekst door de auteur zoals die aanwezig is in het *Breviarium de Camera secundum usum Carmelitarum* (Venice, 1495) 400r and 399r.

⁴² In een indringende passage heeft Chandler, 104, 105, hetzelfde gezichtspunt geopperd: 'De ritus van het heilig Graf was natuurlijk nauw verbonden met de Verrijzenis en, vanwege de nabijheid van de kerk bij andere heilige plaatsen van Jeruzalem, ook met andere gebeurtenissen uit het leven van Jezus, Maria en de apostelen. De belangstelling van de karmelieten voor de ritus van Jeruzalem had niet uitsluitend te maken met de geografische ligging. Het was eerder een uitdrukking van hun spirituele affiniteit. In de context van de middeleeuwse pelgrimsspiritualiteit waarin de Orde ontstaan was – en in welke spiritualiteit de tocht naar het Graf van het aardse Jeruzalem het beeld opriep van een tocht door dood en verrijzenis naar het hemelse Jeruzalem – moet de nadruk van de ritus op de verrijzenis van Jezus, in symbolische zin, grote weerklank hebben gevonden bij hen die op zoek waren naar geestelijke omvorming in een leven toegewijd aan het *obsequium Jesu Christi*'.

'Lang geleden heeft Ernest Larkin in een kort maar tot nadenken prikkelend artikel beweerd dat in essentie de gehele spiritualiteit van de Karmel gevormd is door de Paulijnse mystiek van het paasgeheim, namelijk die van het participeren in de dood van Jezus om te participeren in zijn verrijzenis en die van het sterven aan de oude mens om de geboorte van de nieuwe mens mogelijk te maken. Dit lijkt de onderliggende dynamiek te zijn van het indringende geschrift van de middeleeuwse Karmelspiritualiteit, het 14^{de}-eeuwse *Boek van de eerste monniken*, waarin gesteld wordt dat identificatie met Christus de karmeliet binnenleidt, door middel van een spirituele tocht, in het paasmysterie, waar ascese en mystiek, geestelijk leven en het ervaren van omvormende genade, parallel zijn aan dood en verrijzenis. Er zouden meer van dergelijke uitspraken genoemd kunnen worden zoals, bij voorbeeld, die van Johannes van het Kruis en misschien van vele andere karmelitaanse mystieke schrijvers.'

HET ENIGMA VAN HET HEILIG GRAF

Er kan geen twijfel over bestaan dat de middeleeuwse pelgrims naar Jeruzalem diep onder de indruk waren van hun bezoeken aan het graf van Jezus, zo diep dat zij, terug in Europa, reproducties bouwden van het heilig Graf.⁴³ Talloze kerken in Italië, Frankrijk, België, Duitsland, Nederland en op de Britse eilanden waren toegewijd aan het heilig Graf; er was zelfs een stad, San Sepolcro, die toegewijd was aan het heilig Graf. Soms werd er een monumentale replica van het graf van Jezus in de kerk gebouwd, en in enkele gevallen was de kerk zelf zo gebouwd dat ze leek op de rotonde van de kerk van het heilig Graf in Jeruzalem.⁴⁴ Een aantal van die kerken werd gebouwd door reguliere kanunniken en militaire ordes die gesticht waren in de heilige Stad. In vele andere gevallen lieten pelgrims na hun terugkeer uit het heilig Land schrijnen van het heilig Graf maken binnen bestaande kerken, vooral wanneer zij hadden gezorgd voor relikwieën van de kerk van het heilig Graf. Bovendien was de gewoonte om een 'paasgraf' te bouwen in de Goede Week, wijd verspreid tot aan de Hervorming.⁴⁵

De devotie voor het heilig Graf is ook duidelijk aanwezig in het *Ordinale* van Sibert van Beek, zoals reeds eerder opgemerkt is. Het lijkt alsof één van de redenen waarom Sibert zijn *Ordinale* heeft samengesteld, voortkwam uit angst dat de Orde van de karmelieten haar liturgisch patrimonium zou verliezen nu ze naar Europa geëmigreerd was. Het is moeilijk te achterhalen wat het heilig Graf precies voor Sibert van Beek betekend heeft, maar het is niet moeilijk om te zien dat het graf van de Heer een machtig symbool was en is, dat getuigt van de bestaande paradoxen binnen christelijke traditie.

⁴³ Diverse middeleeuwse schrijvers getuigen van het geloof dat het heilig Graf de heiligste plek was op aarde. Zo schrijft Petrus Venerabilis het volgende: 'Het Graf van de Heer is verheven boven de Tempel, niet alleen boven de Ark van het Verbond of boven de geboorteplaats van de Heer. Zonder enige uitzondering wordt aan het heilig Graf de voorkeur gegeven boven alle heilige plaatsen.' Zie G. Constable (uitg.), 'Petri Venerabilis Sermones Tres', in: *Revue Bénédictine*, 64 (1954) 234-5. De tijdgenoot van Petrus Venerabilis, Bernardus van Clairvaux, is dezelfde mening toegedaan: 'Aan het heilig Graf wordt op zekere manier de voorkeur gegeven indien het gaat om heilige plaatsen waar men graag naar toe zou gaan. In zekere zin voelt men meer devotie waar hij rustte in de dood dan waar hij in leven rond ging'. Vertaling van de tekst door de auteur zoals die aanwezig is in Pierre-Yves Emery (uitg.), *Bernard de Clairvaux, Éloge de la Nouvelle Chevalerie, Oeuvres Complètes XXXI, Sources chrétiennes 367* (Paris, Les Éditions du Cerf, 1990) 98: *Inter sancta ac desiderabilia loca sepulcrum tenet quodammodo principatum, et devotionis plus nescio quid sentitur, ubi mortuus requievit, quam ubi vivens conversatus est, atque amplius movet ad pietatem mortis quam vitae recordatio.*

⁴⁴ Morris heeft de wijdverspreide devotie tot het heilig Graf in Europa van de 12de tot de 16de eeuw beschreven. Zijn map van Europa toont op pagina's XXIV – XXV 69 grotere devotiecentra die zich uitstrekken van Hexham in Noord-Schotland tot Brindisi in Zuid-Italië en van Segovia op het Iberisch schiereiland tot Maagdenburg aan de Elbe. Zie ook Renata Salvarani, *La Fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo: Spazio, liturgia, architettura*, Biblioteca di Cultura Medievale (Milano, Jaca Book, 2008) 133-155. Voor een overzicht, compleet met prachtige afbeeldingen van een van de meest bewerkte grafcomplexen in West Europa, zie Robert Ousterhout, 'The Church of the Holy Sepulchre (in Bologna, Italy)', in: *Biblical Archaeology Review*, 26, No. 6 (Nov.-Dec., 2000) 20-35.

⁴⁵ Voor het Paasgraf en de daarbij behorende ceremonies, zie Neil Brooks, *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy; with Special Reference to the Liturgical Drama*, University of Illinois Studies in Language and Literature, Vol. VII, No. 2 (Urbana, University of Illinois, 1921) vooral 168-190 en 209-225.

Het enigma van het heilig Graf bestaat hierin, dat het zowel symbool is van mislukking als van victorie, van desillusie als van hoop, van droefheid als van vreugde. Het is een plaats van afwezigheid en aanwezigheid, de plaats van begrafenissen en van verrijzenissen. Het herinnert ons aan de broosheid van het leven in deze tijd en aan het onsterfelijke leven in de tijd die komen gaat. Het behoort tot onze geschiedenis maar verwijst daaroverheen naar de parousie. De christen die voelt dat God hem verlaten heeft, de contemplatieve mens die zich afvraagt of hij niet tevergeefs bidt, de christengemeenschap die zich bezint over haar falen, allen kunnen hun plaats vinden naast de vrouwen die op paasmorgen naar het graf trokken. Als het heilig Graf al de herinnering oproept aan de dood van Jezus en aan zijn ogenschijnlijke afwezigheid in onze wereld, des te meer herinnert het ons aan zijn glorieuze verrijzenis en aanwezigheid te midden van ons. Lijden en verlies worden niet miskend in het verhaal van het graf, maar door de kracht van het christelijke geloof en de hoop verliezen zij hun destructieve grip en creëren ruimte voor de verwachting van de ontmoeting met de verrezen Heer en de komst van zijn parousie. De liturgie van het heilig Graf viert het graf van Jezus niet als de plaats van zijn begrafenissen maar als de plaats van zijn verrijzenis. 'De Heer is verrezen van dit graf', zingt de ritus van het heilig Graf met uitbundige vreugde.

Sibert van Beek heeft zich ingespannen om de traditie te bewaren van die Latijnse liturgie die ontstaan was rond de tombe van Jezus in de kerk van het heilig Graf. Deze liturgie bevatte zowel contemplatieve als eschatologische elementen zoals vooral blijkt uit de Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis. Contemplatie kan gelieerd worden aan plotselinge, niet verwachte verschijningen van de verrezen Heer. Toch is contemplatie een intermitterende realiteit en slechts een glimp van het verrijzenisleven. Liefde zal slechts tevreden zijn met niet minder dan het permanente bezit van de Geliefde. De liturgie van de Karmel richt onze hoop op dat toekomstige bezit, exact zoals de Regel van de Karmel ons geloof doet herinneren aan de terugkomst van de Heer, en zoals de kracht van liefde constant de aanwezigheid zoekt van de Heer.⁴⁶

Het graf van Jezus is het materiële teken van Pascha, de doortocht van Jezus van dood naar leven. Doortocht roept thema's als trektocht, bestijging en weg in herinnering, geliefde thema's van de Karmeltraditie.⁴⁷ In de onderrichtingen van Johannes van het Kruis wordt leegte voorwaarde voor contemplatie, en donkerte voorbereiding voor groot licht. Dit patroon zien we ook in het bezoek van de vrouwen aan het graf van de Heer op paasmorgen: afwezigheid wordt aanwezigheid, het lege graf wordt ontmoetingsplaats. Naast de tocht van Elia, de weg van Teresa van Avila en de bestijging van Johannes van het Kruis, zou het heilig Graf opnieuw zijn plaats moeten innemen als essentieel onderdeel van het patrimonium van de karmelieten, met name als prototype en symbool van het spirituele leven van de Karmel.

⁴⁶ Sprekend over de ervaringen van de pelgrims, zegt Morris, 249: 'vanaf het begin was daar het besef van het heilig Graf als een schat die bewaard kon worden als een interne geestelijke ervaring. Bij de preek buiten de muren van Jeruzalem, gerapporteerd door Baudri of Bourgueil, waren de toehoorders gedwongen de "de onvergelykbare schat te bewaren in het graf van uw hart".'

⁴⁷ Pelgrimage kan ook gezien worden als een spirituele tocht. Morris, 334-336, merkt op dat 'de pelgrimage naar Jeruzalem ook begon te dienen om begrip te kweken voor het gehele geestelijke leven als zodanig'. In korte bewoordingen beschrijft hij de gedachten hieromtrent van Bernardus van Clairvaux, de karmeliet Jan Paschius, Walter Hilton, Giovanni della Celle, en anderen.

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Twee vormen van spiritualiteit in de ritus van het heilig Graf	5
De mirre dragende vrouwen	8
Maria Magdalena	12
De Plechtige gedachtenis van de Verrijzenis	14
De Bruid van het Hooglied	16
De heilige Maagd Maria als Bruid van het Hooglied	18
Het enigma van het heilig Graf	23

Vervolg van de binnenzijde van de voorkaft

15. Daniel a Virgine Maria O.Carm., *Konste der konsten. Ghebedt*. Bloemlezing samengesteld door Sanny Bruijns O.Carm. en Esther van de Vate O.Carm. Boxmeer, 2008.
16. Titus Brandsma O.Carm., *Naar Jezus met Maria. Karmelretraites*. Met een inleiding door Sanny Bruijns O.Carm. en verantwoording door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2008.
17. Susan van Driel O.Carm., *Voorwerp van Gods liefde. Titus Brandsma over de weg die God en mens met elkaar gaan*. Lezing tijdens de jaarlijkse herdenking van Titus Brandsma (Nijmegen 31 oktober 2009). Boxmeer, 2010.
18. Rudolf van Dijk O.Carm., *Titus Brandsma en de Moderne Devotie*. Inleiding voor de Karmelfamilie Nederland op de Dies Natalis van het Titus Brandsma Instituut (Nijmegen 4 juni 2010). Boxmeer, 2010.
19. Titus Brandsma O.Carm., *Mystiek van de Carmel. Historische schetsen*. Nederlandse vertaling van *Carmelite Mysticism – Historical Sketches* (1936). Met een inleiding door Sanny Bruijns O.Carm. en verantwoording door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2011.
20. Arie Kallenberg, *Verrijzenisliturgie in de traditie van de Karmel. Bij gelegenheid van het zeventende eeuwfest van het 'Ordinale' van Sibert van Beek* O.Carm. Boxmeer, 2011.
21. John Mary Burns O. Carm., *Zoeken naar de Heer. Lessen uit het Ordinale van Sibertus de Beka*. Voordracht op het Karmelseminar over contemplatie bij de vroege schrijvers van de Karmelorde (Rome, 3-7 November 2010). Uit het Engels vertaald door Arie Kallenberg. Boxmeer, 2011.

