

## De weg naar een oecumenische mariologie

### Inleiding

In 1975 verscheen in Duitsland de *Evangelische ErwachsenenKatechismus*, een standaardkatechismus voor de Duitse Lutheranen. Daarin staan de volgende memorabele zinnen:

“Maria is niet slechts 'katholiek'; ze is ook 'protestant' [letterlijk: 'evangelisch']. Protestanten vergeten dat snel. Maar Maria is toch de moeder van Jezus, hem nabijer dan zijn meest nabije leerlingen. Met hoeveel menselijkheid beschrijft het Nieuwe Testament niet deze nabijheid, zonder de afstand tussen Maria en Jezus te verzwijgen! Een teken voor deze afstand staat zowaar bij Lucas vermeld, die juist zoveel over Maria vertelt. Daar zegt een vrouw uit de menigte tot Jezus: 'Zalig het lichaam dat u gedragen heeft en de borsten die u gezoogd hebben'. Maar Jezus antwoordt: 'Ja, zalig zijn zij die Gods woord horen en bewaren' (11,27-28). Maar geldt dat nu niet juist precies voor Maria? Zij wordt hier als voorbeeldige luisteraar van het Woord Gods beschreven, als de Maagd van de Heer, die ja tegen Gods wil zegt, als de begenadigde, die uit zichzelf niets is, maar door God nu juist alles is. Zo is Maria het oerbeeld van de mensen, die zich door God laten openen en begenadigen, de gemeenschap van de gelovigen, de Kerk”<sup>1</sup>.

Tien jaar later publiceren de Duitse rooms-katholieke bisschoppen hun eigen *ErwachsenenKatechismus*. Met instemming citeren ze het bovenstaande citaat van hun lutherse collega's. “Zo is Maria het grote voorbeeld en oerbeeld van het christelijk geloof. Dat kunnen katholieke en protestantse christenen gezamenlijk over Maria uitzeggen”<sup>2</sup>. Maar voor de rooms-katholieke bisschoppen kan het daar niet bij blijven: “De katholieke Kerk ziet in deze gemeenschappelijke uitspraken over Maria een stevig bijbels fundament voor haar Mariaverering en haar dogmatische uitspraken over Maria”<sup>3</sup>. En dan komen vanzelfsprekend – overigens op bijzonder mooie wijze beschreven – de traditionele “vier katholieke mariale dogma's” aan de orde: Maria als Moeder God, de altijddurende maagdelijkheid van Maria, Maria's Onbevleete Ontvangenis en Maria's Tenhemelopneming.

En daar zou in 1985 de gemiddelde protestant natuurlijk afhaken. En laten we eerlijk zijn: ook nu nog. Toch is er in de afgelopen decennia het een en ander gebeurd als het gaat over Maria en de oecumene. Vanochtend wil ik – in sneltreinvaart in twee punten – met u door die 20e eeuw lopen en daarna een eigen, persoonlijke poging doen om het vastgelopen mariaal-oecumenische schip aan katholieke kant weer vlot te trekken.

Daarom eerst een beschrijving van de herontdekking van Maria aan zowel katholieke als protestantse zijde. Daarna in een tweede punt een beschrijving van de resultaten van verschillende oecumenische dialogen over Maria, alvorens in een derde punt een voorstel te doen voor een oecumenische mariologie<sup>4</sup>.

### 1. Ontwikkelingen aan protestantse en katholieke zijde in de 20e eeuw

---

1 *Evangelische ErwachsenenKatechismus*, p. 392-393.

2 *Katholischer ErwachsenenKatechismus*, p. 168.

3 *Ibid.*, p. 169.

4 Vanwege de Nederlandse context waarin wij spreken, zal ik de orthodoxe bijdrage aan deze mariologie vandaag buiten beschouwing laten en mij concentreren op de dialoog tussen de rooms-katholieke Kerk en de protestantse kerken.

Als ik de ontwikkelingen in de tweede helft van de 20e eeuw omtrent de figuur en de plaats van Maria in de protestantse en rooms-katholieke theologie in één zin mag samenvatten dan kan dat met de volgende zin: Protestanten en katholieken herontdekten Maria in de Bijbel en in de oude geschriften. Maar de intonatie in deze zin is van belang. Want protestanten herontdekten Maria in de Bijbel (met de nadruk op Maria) – en in de geschriften van de 16e eeuwse Reformatoren, en rooms-katholieken herontdekten Maria in de Bijbel (met de nadruk op Bijbel) – en in de geschriften van de kerkvaders.

Vanwege de beperkte tijd die mij ter beschikking staat wijs ik slechts op twee uitgaven uit het jaar 1962 die symbool kunnen staan voor de ontwikkeling van de aandacht voor Maria aan protestantse zijde.

In 1962 publiceren Walter Tappolet en Andres Abneter hun “*Das Marienlob der Reformatoren*”. Zij tonen aan dat Luther gedurende zijn hele leven de toenmalige kerkelijke leer over Maria vastgehouden en verdedigd heeft, zoals de altijddurende maagdelijkheid van Maria, de volheid van de genade die haar kenmerkt en haar zondeloosheid. “Maria betekent *stilla* (druppel) *maris*, want van de gehele mensenzee is zij de enige druppel die rein en onbevlekt gebleven is”<sup>5</sup>. Hij benadrukt het feit dat Maria de gelovigen christelijke deugden leert, met name het geloof, de deemoed en de reinheid. Zelfs haar geestelijke moederschap en de voorspraak van Maria worden door Luther niet afgewezen. Voor Luther is Maria weliswaar onze voor-bidster (“*Fürbitterin*”), maar niet onze voorspreekster (“*Fürsprecherin*”, “*Advocata*”) of zelfs middelares (“*Mittlerin*”). In een preek op 8 september 1522 zegt hij: “Wir wollen sie als die habe, die für uns wie die anderen Heiligen bittet”. Dat Maria voor ons bidt staat buiten kijf. Of wij haar om gebed mogen vragen is een andere – openstaande – vraag. En natuurlijk blijft het prachtige commentaar van Luther op het Magnificat een belangrijke lutherse erfenis die wat mij betreft ook oecumenisch tot gelding moet komen. Tappolet en Abneter tonen aan dat ook Zwingli en Calvijn – weliswaar terughoudender dan Luther – toch niet afwijzend tegen alle mariologie en Mariaverering staan. Weliswaar wijzen zij beeldenverering af, en iedere gedachte aan een mariale bemiddeling (vooral bij Calvijn), toch onderschrijven zij Maria's maagdelijk moederschap en haar heiligheid. En bij Calvijn kunnen we zowaar lezen dat “Maria de leer bewaard heeft die ons het hemelrijk opent (...): zij heeft haar bewaard als een toevertrouwd goed, en door haar hebben we de leer ontvangen en worden we vandaag door haar opgebouwd. Dat is de eer die God aan haar geschonken heeft, en dat is de wijze waarop wij naar haar dienen te kijken, zodat wij door onze Heer Jezus Christus geleid mogen worden”<sup>6</sup>.

Schijnbaar konden de Reformatoren over Maria meer zeggen dan slechts herhalen wat er in de Schrift stond. Maar wanneer zij dat zeiden, dan was het omdat het in de Schrift stond.

De gereformeerde theoloog Max Thurian, broeder van Taizé, in 1950 nog uiterst kritisch over het katholieke dogma van de Tenhemelopneming van Maria, publiceerde in hetzelfde jaar 1962 zijn “*Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*” (Moeder van de Heer, Beeld van de Kerk)<sup>7</sup>. Thurian poogt vanuit een exegetische maar tevens spirituele lezing van de Schrift de moeder van de Heer haar juiste plaats in het christelijk leven terug te geven. Hij toont aan hoezeer de nieuw-testamentische uitspraken over Maria in het Eerste Testament hun wortels vinden en er hun betekenis aan mede-ontlenen. Thurian pleit zelfs voor de altijddurende maagdelijkheid van Maria. Dat is weliswaar niet volledig eenduidig in de Schrift te vinden, maar Thurian wijst op het belang van de kerkelijke traditie, en citeert met name ook de verschillende reformatoren.

Het feit dat broeder Max aan het eind van zijn leven tot de rooms-katholieke Kerk is overgestapt

---

5 WA 1, 107.

6 Opera omnia 46, 309.

7 Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Taizé 1962.

heeft de toch al lastige receptie van zijn boek in sommige protestantse kringen alleen maar bemoeilijkt.

Aan katholieke zijde moet vooral op het Tweede Vaticaans Concilie gewezen worden, dat eveneens in 1962 begint. Het is op 29 oktober 1963 dat het concilie een beslissende stap in de geschiedenis van het denken over Maria binnen de Rooms-Katholieke Kerk zette. Dat ging niet zonder slag of stoot: toen er gestemd moest worden, stonden de verzamelde bisschoppen in twee vrijwel gelijke blokken tegenover elkaar. Deze stemming ging als een van de meest dramatische momenten van het concilie de geschiedenisboeken in: tranen van verdriet en teleurstelling aan de ene kant, tranen en vreugdekreten van blijdschap en euforie aan de andere.

Het denken over Maria heeft binnen de katholieke traditie een grote ontwikkeling gekend. Schematisch gesproken kan men twee grote periodes herkennen.

Gedurende het eerste millennium werd Maria door kerkvaders, concilies en theologen vooral als uitmuntende vrouw gezien, als staande aan de zijde van de verlost mensheid. Zij was met al het eigene dat haar kenmerkte: haar puurheid, haar geloof en haar bijzondere plaats in de geschiedenis als moeder van Christus lid van de kerk, een uitmuntende zuster in het geloof. Tegelijk werd zij gezien als beeld van de kerk (Ambrosius): zoals het manna in de woestijn de eucharistie voorafbeeldde, zo was de moeder van Jezus de voorafbeelding van de kerk, zonder vlek of rimpel of iets dergelijks, heilig en zuiver (Efeziërs 5).

Vanaf de elfde eeuw vond echter een belangrijke verschuiving plaats. Maria werd steeds minder binnen de kerk gedacht en meer en meer boven de kerk.

Dit tweede millennium vond zijn hoogtepunt in het mariale tijdperk (ca. 1830-1954), waarin de rooms-katholieke theologie en spiritualiteit een mariale, soms excessieve, vlucht namen. De uitdrukking « *De Maria nunquam satis* » (Als het over Maria gaat, is het nooit genoeg) werd veel gebezigd en in praktijk gebracht: in woord (theologie) en daad (devotie). Men sprak over een privilege-mariologie. Yves Congar zelfs over “une mariologie galoppante”.

Vanaf de eerste helft van de twintigste eeuw kwamen binnen de Rooms-Katholieke Kerk diverse theologische bewegingen op gang die een herbronning zochten. Steeds meer theologen zochten naar een mariologie die meer recht zou doen aan de Bijbelse fundamenteën én die zich in de mariologie uit het eerste millennium zou verankeren.

Zij waren ook gevoelig voor de oecumenische consequenties die een herbronning van de leer over Maria zou kunnen hebben. Maria moest weer haar plaats binnen de kerk, binnen de verlost mensheid, terugvinden. Op het Concilie hing de helft van de bisschoppen nog de leer van het mariale tijdperk aan: de maximalisten. De andere helft was door de herbronning van de nieuwe theologie beïnvloed geraakt; zij werden door hun tegenstanders minimalisten genoemd).

Deze tweede groep pleitte voor een ecclesiotypische mariologie: Maria als lid en als beeld (type) van de kerk. Hun tegenstanders zagen meer in een christotypische mariologie: Maria als staande boven de Kerk, aan de zijde van Christus.

Er schuilden dus twee verschillende visies achter de technische vraag die op 29 oktober 1963 op de agenda van het Concilie stond: Moeten we aan Maria een apart conciliedocument wijden of deze tekst in de dogmatische constitutie over de Kerk opnemen?

De maximalisten wilden een apart document, met eventueel nieuwe privileges (en een nieuw dogma?) voor de Moeder Gods. De minimalisten wilden het spreken over Maria binnen het spreken over de kerk opnemen.

Deze laatste groep won met minder dan 0,4% van de uitgebrachte stemmen. En zo werd uiteindelijk het achtste en laatste hoofdstuk van *Lumen gentium* (de dogmatische constitutie over de kerk) aan

de moeder van de Heer gewijd. Zij wordt daarin een « boven allen uitmuntend en heel uitzonderlijk lid van de kerk, haar type en voortreffelijk voorbeeld in het geloof en de liefde » genoemd (LG 53)<sup>8</sup>.

Van protestantse zijde is deze belangrijke ontwikkeling over het algemeen bijzonder goed ontvangen. Met name vanwege het feit dat het concilie begint met meerdere paragrafen waarin de Schrift werd geciteerd en uitgelegd. Dat was een groot verschil met het mariale tijdperk waar uit hun verband gerukte bijbelcitaties over het algemeen werden gebruikt om theologische spitsvondigheden kracht bij te zetten.

Maar Karl Barth stelt wel de vraag of « de geciteerde exegese [in de paragrafen 55-88 van *Lumen Gentium*] wel solide genoeg zijn voor de mariologie die zij funderen, d.w.z. Voor een Mariadevotie »<sup>9</sup>.

En precies dat punt wordt het onderwerp van de oecumenische dialoog die over Maria op gang komt.

## 2. Maria in de oecumenische dialoog

De dialoog over Maria kwam echter laat op gang. De reden daarvoor moet wat mij betreft gezocht worden in het feit dat in het theologisch denken over Maria veel andere theologische disciplines – met hun oecumenische problemen – samengebond worden. De verhouding tussen Schrift en Traditie, vragen rond christologie en soteriologie, zonder de pneumatologie te vergeten, anthropologische vragen (bijvoorbeeld rond de verhouding tussen man en vrouw), de vraag naar genade en/of goede werken, naar christelijke spiritualiteit en het gebed. Al deze vragen vinden in de persoon van Maria een bijzondere concretisatie.

De verschillende oecumenische dialogen, zowel nationaal als internationaal, zowel formeel als informeel, zowel bilateraal als multilateraal, moesten zich eerst met deze fundamentele vragen bezighouden alvorens de uitkomsten van deze dialogen en eventuele overeenkomsten ook op de vraag naar Maria toe te kunnen passen.

Hoewel Maria terecht wordt gezien als één van de moeilijkste pijnpunten in de oecumenische dialoog tussen katholieken en protestanten, is het van belang op te merken dat zij nooit de oorzaak van kerkscheiding tussen ons is geweest. Ook hier blijkt dus dat zij de andere geschillen in haarzelf verenigt. Elders heb ik reeds betoogd dat wanneer de katholieke traditie

Sinds 1992 zijn er belangwekkende publicaties op dit gebied geweest. Ik noem met name drie dialogen: de Amerikaanse *Lutherans and Catholics in Dialogue*, de officiële rooms-katholiek/lutherse dialoogcommissie in de Verenigde Staten die in 1992 hun *The One Mediator, the Saints, and Mary* publiceerde. Ten tweede de informele Frans-Zwitserse *Groupe des Dombes*, bestaande uit veertig katholieke, lutherse en gereformeerde theologen, met haar veelgeprezen publicatie *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* uit 1999. En tenslotte de officiële internationale dialoogcommissie tussen de rooms-katholieke Kerk en de Anglican Communion, ARCIC III, met haar *Mary, Grace and Hope in Christ* uit 2004.

Deze drie documenten, samen met de vele andere documenten die sinds de jaren 1990 gepubliceerd zijn, maken het mogelijk om drie oecumenische problemen rond Maria te onderscheiden.

Allereerst is der de vraag naar de **medewerking van Maria aan het heil**. Deze traditionele

---

8 Zie : Hendro Munsterman, *Marie corédemptrice ? Débat actuel sur un titre marial*, Parijs 2006.

9 Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, p. 27.

katholieke overtuiging, dat Maria op actieve en vrije wijze heeft meegewerkt aan het heil is weliswaar nooit uitdrukkelijk dogmatisch vastgelegd binnen de rooms-katholieke Kerk, maar speelt toch een belangrijke rol binnen het verstaan van Maria binnen de katholieke traditie.

Vanouds werd deze medewerking gekoppeld aan de aanwezigheid van Maria aan de voet van het kruis. Haar mede-lijden zou ook een mede-verlossende werking hebben gehad. Zelfs het Tweede Vaticaans Concilie schrijft nog dat zij “diep meeleeft met haar Eniggeborene en zich met moederlijke gevoelens verenigde met zijn offer, door liefdevol in te stemmen met de offerdoe van het Slachtoffer dat uit haar was geboren” (LG 58). Dit is weliswaar geen uitdrukkelijke bevestiging van het idee van Maria's “Medeverlosserschap”, maar wel een echo van haar “Fiat” bij de Annunciatie, waar Maria door haar ja-woord de incarnatie van God in haar schoot mogelijk maakt. Over het algemeen zien huidige theologen die medewerking vooral *à l'oeuvre* bij de Annunciatie.

Met name de *Groupe des Dombes* heeft zich met deze problematiek beziggehouden. Men stelt de vraag als volgt: “Is het het 'ja' van Maria dat de incarnatie mogelijk maakt, of maakt de wil van de goddelijke genade het 'ja' van Maria mogelijk?”. Op de achtergrond van deze mariale vraag ligt natuurlijk de vraag naar de menselijke medewerking aan het heil überhaupt.

In de Lutherse Konkordienformel uit 1577 staat het als volgt beschreven: “*ad conversionem suam (...) prorsus nihil conferre potest (sc. Homo). Et hac in parte multo est deterior lapide aut trunco, quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque renovet*”<sup>10</sup>.

(“De mens kan in niets bijdragen aan zijn bekering. Op dit punt is hij erger dan een steen of een stuk hout, want hij weerstaat het Woord van God en de wil van God totdat God hem opwekt uit de dood van de zonde, hem verlicht, en een nieuwe mens van hem maakt”).

Het concilie van Trente beweert daarentegen: “*Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se deisponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an.s.*”<sup>11</sup>

(“Wanneer iemand zegt dat de vrije wil van de mens, wanneer God hem beweegt en drukt niet meewerkt (...) maar dat hij, als een onbezield wezen absoluut niets kan doen en slechts passief blijft, hij zij vervloekt”).

In 1954 schreef Karl Rahner nog dat, omdat de mens in het protestantisme passiever staat tegenover de genade dan in het katholicisme, “het protestantisme geen mariologie kan hebben”, maar dat “het katholicisme er een moet hebben”<sup>12</sup>. En enkele jaren voorheen schreef Karl Barth dat het dogma van de Moeder Gods “das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend (*ministerialiter*) mitwirkenden menschlichen Geschöpfes und eben als das auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der Kirche”<sup>13</sup>.

Maar de beroemde Duitse studie *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?* haalde in 1986 de angel uit deze tegenstelling door te verklaren dat het geloof “het menselijk antwoord aan het Woord van belofte is, die zijn gehele hart in beweging brengt. Maar een antwoord is geen 'werk'. Het antwoord van het geloof is zelf bewerkt door het Woord van belofte (...) die de mens van buitenaf bereikt.”. Het document zet het woord “medewerking” dan ook tussen haakjes en verklaart dat de

---

10 SD II, 59 ; BSLK 895,11-896,7.

11 Decreet over de rechtvaardiging, canon 4, DS 1554.

12 Rech.Sc.Rel. 24, 1954, 485.

13 KD I/2, p. 157.

veroordelingen op dit punt uit de 16e eeuw geen opgeld meer doen. Natuurlijk kunnen we ook denken aan de Gemeenschappelijke Verklaring over de rechtvaardigingsleer uit 1999.

De *Groupe des Dombes* vertaalt in het Frans: “*co-opérer est répondre activement*”. De luthers-katholieke dialoog ziet dan ook geen tegenstelling met “het unieke middelaarschap van Christus (solus Christus) en de rechtvaardiging van de zondaars (sola gratia) die Christus bewerkt”. Het document gaat ervan uit dat deze beide punten “een criterium is voor de authenticiteit van de kerkelijke praktijk rond de heiligen en Maria” (n° 70).

Voor Maria betekent dit dat zij aan Gods genade en heilsaanbod niets toevoegt, maar dat zij antwoordt; dat bovendien haar vrije antwoord door de goddelijke genade zelf opgewekt wordt. Daarom ook noemt de *Groupe des Dombes* de term mede-verlosseres “feitelijk onjuist” en voegt eraan toe dat “Vaticanium II haar opzettelijk heeft vermeden en sindsdien is zij nooit teruggekeerd in de officiële teksten”<sup>14</sup>.

Het twistpunt rond de mariale medewerking aan het heil is, wanneer wij het over de menselijke “medewerking” en de goddelijke genade zozeer eens zijn dat er geen kerkscheidend element meer bestaat, dan ook samen met de gemeenschappelijke verklaring rond de rechtvaardigingsleer, evenzeer verdwenen. De *Groupe des Dombes* noemt het probleem dan ook opgelost: “Het schijnt ons dat de leerstellige opheldering zoals die is gegeven voor zover het Maria betreft, tot een voldoende resultaat is gekomen om een eenheid in geloof uit te drukken”<sup>15</sup>.

Of om het met de woorden van de Franse jezuïet Bernard Sesboüé te zeggen: “Alles in Maria komt van de genade van God; alles in Maria is het antwoord van haar geloof, een antwoord begrepen als gedragen door Gods genade; alles in Maria brengt eer aan God en aan Christus, te beginnen bij het bijzondere 'ambt' dat zij heeft uitgeoefend uit kracht van haar eigen roeping”<sup>16</sup>. Sola gratia. Sola fide. Soli Deo Gloria.

De tweede vraag is die naar de **buitenbijbelse uitspraken over Maria**. Daarbij doelen we natuurlijk op de drie laatste zogenaamde “mariale dogma's” in de rooms-katholieke traditie: Maria's altijddurende maagdelijkheid, haar Onbevleete Ontvangenis en haar Tenhemelopneming.

Zonder nu inhoudelijk op de betekenis van deze “dogma's” in te gaan (over de vraag in hoeverre het “mariale dogma's” zijn, komen we nog te spreken), kunnen we reeds vaststellen dat het katholieke denken over dogma's in beweging is gekomen. Het Tweede Vaticaans Concilie spreekt over een “hiërarchie van waarheden” (UR 11). Hans Küng schrijft dan ook dat beide laatste Mariadogma's binnen de hiërarchie van waarheden ergens helemaal onderaan bungelen. De *Groupe des Dombes* bevestigt dit, maar zegt het op een wat chiquere – Franse – wijze: deze zijn “weliswaar niet van tweederangs betekenis, maar wel slechts secondair ten opzichte van de kerk van het christelijk geloof”<sup>17</sup>.

Naast deze vraag naar de centraliteit van deze dogma's binnen het katholieke geloof, is er de vooruitgang – zowel aan katholieke als aan protestantse zijde – in het denken over de verhouding tussen Schrift en Traditie. In 1963 publiceerde de Wereldraad van Kerken, en haar commissie *Faith and Order* het beroemde “Scripture, Tradition and Traditions”. Ook de Schrift was Traditie, alvorens zij Schrift werd. En de kerkelijke Traditie werd actualiserende en trouwe doorgave van wat in de Schrift aan ons is geschonken. Dit christelijk geloof wordt dan uitgedrukt in “kerkelijke tradities” die in verschillende tijden en culturen verschillende vormen aannemen.

---

14 Johannes Paulus II gebruikte haar zes keer in een woensdagcatechese. De laatste keer in 1991. Sindsdien niet meer.  
15 N° 295.

16 Bernard Sesboüé, *Pour une théologie oecuménique*, Parijs 1990, p. 378.

17 N° 242.

Twee jaar later, tijdens het Tweede Vaticaans Concilie zegt de dogmatische constitutie *Dei Verbum* iets soortgelijks. *Dei Verbum* gaat uit van de fundamentele gedachte dat het hoogtepunt van Gods Openbaring niet de Bijbeltekst is, maar Gods mensgeworden Woord, Jezus van Nazareth, herkend en beleden als Christus, Verlosser, Gods Zoon en broeder van de middels hem verlost mensheid. Niet meer twee openbaringsbronnen, maar vooral de vaststelling dat kerkelijke uitspraken nooit in strijd mogen zijn met de Bijbelse boodschap. Kerkelijke uitspraken leggen die bijbelse boodschap uit. Het magisterium (de bisschoppen) staan dan ook niet boven de Schrift, maar dienen haar (DV 4).

De Amerikaanse lutheranen en rooms-katholieken trekken uit deze ontwikkelingen de mariale conclusie dat de katholieke dogma's "onze Kerken niet meer hoeven te scheiden, op voorwaarde dat in een toekomstige nauwere kerkelijke band, lutheranen niet verplicht zullen zijn om deze dogma's te accepteren". Voor de lutherse deelnemers zijn deze dogma's dan ook weliswaar on-bijbels, maar daarom niet anti-bijbels. Voor hen is het geen probleem in volledige kerkelijke gemeenschap te zijn met hen die in deze leerstellingen geloven. Zelfs de katholieke deelnemers aan de Amerikaanse dialoog stelden zich op het standpunt dat "verschillen van mening op dit punt niet per sé uit zichzelf niet de gezamenlijke eucharistie in de weg staan".

In de Anglicaans-katholieke dialoog zegt men het aldus: "We have agreed together that the teaching about Mary in the two definitions of 1854 and 1950, understood within the biblical pattern of the economy of grace and hope outlined here, can be said to be consonant with the teaching of the Scriptures and the ancient common traditions. » Maar net als hun Amerikaanse lutherse collega's stellen zij de vraag of "these doctrines concerning Mary are revealed by God in a way which must be held by believers as a matter of faith » (n° 60).

Het blijvende probleem is dan ook niet zozeer mariologisch, maar ligt in de vragen rondom de pauselijke onfeilbaarheid van beide laatste dogma's.

Het derde en laatste probleem betreft het **gebed op voorspraak van Maria**. De *Groupe des Dombes* stelt vast dat "katholieken en protestanten het erover eens zijn dat Maria vereerd behoort te worden (d.w.z. geëerd, gerespecteerd, geprezen), dat zij nagevolgd behoort te worden en als voorbeeld gesteld, in het bijzonder vanwege haar geloof. Maar we verschillen over de vraag of zij ook aangeroepen dient te worden" (n° 286).

Zowel de Amerikaanse als de Frans-Zwitserse dialoog komen tot de conclusie dat deze verschillen niet kerkscheidend zijn en niet verzoend hoeven te worden. Protestanten erkennen dat de katholieke praktijk in dezen geen ontkenning is van het unieke Middelaarschap van Christus (1 Tim 2, 5). Maria dient dan ook haar plaats binnen de gemeenschap van de heiligen die de Kerk is te krijgen. Zo krijgt haar gebed een plaats binnen het solidaire gebed van ons allen voor allen. Onder die voorwaarden zagen lutheranen en gereformeerden in beide dialogen geen bezwaar om in kerkelijke gemeenschap te zijn met hen die Maria of de andere heiligen in gebed aanroepen en om hun gebed vragen.

Het is in zekere zin de herkansing van Melanchton die in de 16e eeuw vroeg of lutheranen niet af mochten zien van de aanroeping van de heiligen. Maar Rome bestempelde de aanroeping van de heiligen toen als "noodzakelijk".

De *Groupe des Dombes* schrijft dat "verschillende vormen van gebed naast elkaar kunnen bestaan, zonder verdachtmaking of verplichting, en zonder oorzaak en gevolg van scheiding te zijn" (n° 287).

### 3. Twee voorstellen

In 1984 schrijft de Duitse marioloog Wolfgang Beinert nog dat “het zeker nog niet aan de orde [is] om een 'oecumenische' mariologie te ontwikkelen. Maar we kunnen al wel de voorwaarden beschrijven waaronder deze kan ontstaan”<sup>18</sup>.

Die voorwaarden zijn beschreven in de drie documenten die ik hierboven noemde. En in vele anderen die inmiddels ook het licht hebben gezien. Maar het oecumenische denken over Maria stoot op een grens. En kent bovendien een niet-onderkend probleem.

De grens is de vraag in hoeverre de zogenaamde “mariale dogma's” door niet-rooms-katholieken aanvaard dienen te worden om in volledige kerkelijke gemeenschap te kunnen geraken. Is die aanvaarding vanuit katholiek oogpunt noodzakelijk?

Het niet-onderkende probleem is dat de exegetische kijk op de plaats van Maria in de nieuw-testamentische teksten weinig weerslag in de oecumenische documenten heeft gevonden. Kunnen we inderdaad de historiciteit van alle bijbelse spreken over Maria vasthouden? En zo niet (en dat is inderdaad mijn overtuiging), wat betekent dat dan over het dogmatisch en geestelijk spreken over Maria?

Daarom doe ik twee voorstellen. Die voorstellen doe ik als katholiek theoloog aan mijn eigen kerk en geloofsgemeenschap. Ik besef dat dit voor sommige van mijn geloofgenoten verrassend of zelfs moeilijk aanvaardbaar zal zijn, maar denk dat binnen de katholieke traditie en kerkelijke leer de door mij voorgestelde ontwikkeling mogelijk en heilzaam zal zijn<sup>19</sup>.

Mijn eerste voorstel is om de “mariale dogma's” niet binnen de hiërarchie van waarheden een plaats te geven, maar juist andersom. Deze dogma's dienen gedifferentieerd bekeken te worden en de hiërarchie van waarheden dient *binnen elk van deze dogma's* onderzocht en in het kerkelijk discours verdisconteerd te worden. Ik vermoed namelijk dat indien wij daartoe in staat zullen zijn, de kerkscheidende elementen vanzelf wegvallen.

Nemen we als voorbeeld het dogma van de Onbevleete Ontvangenis (ik zou hetzelfde kunnen doen voor de beide andere dogma's, maar de tijd ontbreekt me). Dit dogma heeft verschillende aspecten en lagen. Het heeft een christologisch, een soteriologisch en waarlijk mariologisch element.

Soteriologisch: Het gaat om een begrip van Gods genadig reddend handelen aan de mens. In die zin is het een dogma dat iets uitzegt over Zijn handelen aan eenieder van ons en aan de Schepping in zijn geheel. Wat het dogma van de Onbevleete Ontvangenis theologisch en symbolisch uitzegt over Maria gaat ook over wat er aan mij gebeurt tijdens mijn doop. Is een historische lezing van het dogma daarbij echt noodzakelijk? Zijn wij het niet eens over het feit dat alle verlossend handelen van God onverdiend en slechts vrucht van Zijn genade is? En staat die opvatting nu ook niet op de hoogste trede van de hiërarchie der waarheden?

Christologisch: Het dogma gaat ook over de identiteit van Christus. Gedurende de middeleeuwen werd de strijd over het idee van een onbevleete ontvangenis in alle hevigheid gestreden tussen de dominicanen en de franciscanen. De vraag was of Maria bij haar verwekking of geboorte nu wel of

---

18 Wolfgang Beinert e.a., *Maria – Eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, p. 16.

19 Het is onnodig om de vanzelfsprekendheid te vermelden dat ik mij onder het bevoegde leergezag stel, indien mijn voorstel op een gegeven moment een afwijzende reactie zou krijgen.



niet ‘bevlekt’ was door de erfzonde. Deze ‘oorspronkelijke zonde’ was eenieder van ons via Adam (en Eva!) van vader op zoon en moeder op dochter (in willekeurige volgorde) komen aangewaaid, zonder dat wij daar ook maar enige invloed op hadden.

Nu hadden dominicanen en franciscanen een heel verschillende kijk op het ontstaan van het menselijk leven. Bij afwezigheid van wetenschappelijke kennis omtrent het ontstaan van het menselijk leven in de baarmoeder, baseerden middeleeuwse theologen zich op de theorieën van de Griekse wijsgeren.

Zo beriepen de dominicanen zich op de theorieën van Aristoteles, de in de middeleeuwen – mede dankzij de islam – herontdekte filosoof. Met hem gingen de volgelingen van Dominicus uit van de overtuiging dat slechts de man zaad voortbrengt, en dat bij de verwekking van een kind, de vrouw slechts passieve materie (menstruatiebloed) bijdraagt. Zo werd door de dominicanen het mannelijke dan ook als ‘actief element’ opgevat, en ‘het vrouwelijke’ als passief element.

De franciscanen echter zagen veel meer in de zogenaamde ‘tweezadenleer’ van de derde-eeuwse filosoof Galenus. Omdat voor de verwekking van nieuw leven mannelijk én vrouwelijk zaad elkaar moeten ontmoeten, heeft ‘het vrouwelijke’ bij de volgelingen van Franciscus over het algemeen dan ook een positievere, actievere, betekenis. In verband met de verwekking van Jezus in de schoot van Maria krijgen deze wijsgerig-biologische vooronderstellingen ineens grote theologische gevolgen. Het Nieuwe Testament spreekt over Jezus immers als “in alles aan ons gelijk, behalve in de zonde” (Heb. 2, 17; 4, 15). Dan moet hij dus de erfzonde ook niet gekend hebben.

Dit was voor de dominicanen geen enkel theoretisch probleem: Jezus’ moeder was immers slechts een passieve ontvangster geweest van het actieve (want mannelijke) en zondeloze goddelijke. Jezus was dus in alle gevallen zondeloos, ook wanneer zijn moeder zondig geweest zou zijn. Het idee van een onbevleete ontvangenis was niet nodig – en stond bovendien in een spanning met de opvatting dat Jezus voor de gehele mensheid gestorven en verrezen was.

Voor de franciscanen lag dat echter ingewikkelder. Hun positievere kijk op het vrouwelijke, maakte het nodig om Maria van alle zonde te vrijwaren om zo de zondeloosheid van Jezus – vanaf zijn eerste levensbegin – probleemloos te kunnen belijden. Anders zou zij immers de erfzonde aan haar zoon hebben doorgegeven.

In 1827 krijgen Galenus en de franciscanen gelijk. Karl Ernst von Baer ontdekt het bestaan van de eicel. Het vrouwelijke is inderdaad niet slechts passief en onderdanig, maar draagt actief aan het ontstaan van leven bij. 27 jaar later, op 8 december 1854, wordt het dogma van de Onbevleete Ontvangenis afgekondigd. Dit dogma dient dus de christologie. De vraag is of we dit per definitie historisch moeten opvatten. Zegt het niet in eerste instantie uit dat Christus waarlijk mens is, zondeloos, en « nieuwe Adam » ? Staat die opvatting ook niet op de hoogste trede van de hiërarchie van waarheden ? En zijn wij, protestanten en katholieken het daar ook niet over eens ?

Kijken we nu naar het typisch mariologische element. Middenin de 19e eeuw wilde paus Pius IX ontegenzeggelijk ook “nieuwe parels aan de mariale kroon” bevestigen. De “galopperende mariologie” waar Congar het over had was inmiddels op snelheid gekomen. Bovendien was het een uiting van zijn eigen pauselijke macht in een tijd waarin deze – politiek – onder druk stond. En tenslotte was de mariologie ook een mogelijkheid om de strijd tegen het protestantisme kleur en vorm te geven. Moeten we niet erkennen dat deze aspecten ook bij de afkondiging van het dogma hebben meegespeeld? En staan deze aspecten niet juist helemaal onderaan de hiërarchie der waarheden – als ze er al op te vinden zijn?

Al met al hoeven wij katholieken van onze protestantse zusters en broeders niet meer te vragen dan de christologische en soteriologische overtuigingen die het dogma uitspreekt te erkennen. De (mariologische) vorm van het dogma is daarbij van ondergeschikt belang. Maria vertegenwoordigt, verpersoonlijkt hier de Kerk, de mensheid, de Schepping.

En zo kom ik op mijn tweede voorstel: erkennen dat het historische spreken over Maria (zowel bijbels als dogmatisch) minder wezenlijk is dan het theologische en symbolische spreken over haar. Het meest wezenlijke aan de mariologie is niet wat er historisch, maar wat er christologisch, soteriologisch en ecclesiologisch mee uitgezegt wil worden. En ik vermoed dat zowel het Bijbelse als het dogmatische spreken over Maria dan ook voor mijn protestantse zusters en broeders niet slechts aanvaardbaar, maar zelfs aantrekkelijk en wellicht zelfs onoverkomelijk wordt.

In 1967 schreef de lutherse theoloog Wolfhart Pannenberg een belangwekkend artikel onder de titel “Mary, Redemption and Unity”<sup>20</sup>. Pannenberg start bij de vaststelling dat we slechts zeer weinig historische informatie over Maria hebben en komt tot de conclusie dat mariologie en christologie volstrekt verschillende theologische disciplines zijn omdat de persoon van Maria symbolisch begrepen dient te worden en Jezus volstrekt historisch: “The chief difference between christology and mariology is methodologically evident in that christology is the explication of the meaning of an historical event, while mariology attempts to personify the characteristics of the new mankind of faith”.

Zo gezien kunnen we de Schrift opnieuw lezen. De katholieke exegeet Raymond Brown valt Pannenberg dan ook uitdrukkelijk bij<sup>21</sup>. Wat er in Lucas 1 en 2 over Maria gezegd wordt gaat niet in eerste instantie over haar, maar over de Kerk, over de verlore mensheid. De bruilof te Kana en Maria aan de voet van het kruis dienen niet historisch begrepen te worden, maar zeggen iets wezenlijks, christologisch en soteriologisch, uit over de relatie tussen Gods Volk en Gods mensgeworden Woord.

Sommigen zullen vragen of dat geen verarming is van de mariologie. Met Pannenberg en Brown ben ik het eens dat het wel eens een enorme verrijking zou kunnen zijn. Theologisch, maar ook spiritueel.

Een belangrijke vraag is natuurlijk hoe ik dat ook spiritueel, geestelijk, een plaats kan geven. Laat ik dat pogen duidelijk te maken met te zeggen wat er met me gebeurt als ik voor een Maria-ikoon zit.

Kijkend naar de moeder van de Heer zie ik een gelovige vrouw, die net als ik soms door “de nacht van het geloof” is gegaan (zoals Johannes Paulus II schrijft in zijn encycliek *Redemptoris Mater*, verwijzend naar Johannes van het Kruis). Een vrouw voor wie het geloof geen eenvoudige weg was, maar een heuse pelgrimstocht, met moeilijkheden en twijfel.

Ik zie echter ook een spiegel. In Maria zie ik “*die Erst- und Voll-Erlöste*”, zoals Karl Rahner zegt. Zij is degene in wie ik zie hoe God mij bedoeld heeft en hoe ik door mijn doopsel reeds ben en eens voltooid nog zal zijn.

Om het platvloers te zeggen: ik weiger me de vraag te stellen of de eicel en de spermatozoïde van Anna en Joachim bij de bevruchting werkelijk, historisch, d.w.z. biologisch, aan een goddelijke interventie onderhevig zijn geweest. Ik weiger ook me de vraag te stellen of we – mochten we ooit (en God verhoedde het) het lichaam van Maria vinden, dan ook haar maagdenvlies intact zullen vinden.

---

20 In : *Una Sancta* 24, 1967, 62-68.

21 Raymond E. Brown, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, New York, 1975, 84-108.

Maar kijkend naar de moeder van de Heer zie ik mezelf, onszelf, de Kerk, de mensheid, op weg naar de voltooiing die mij en ons in haar (theologisch, symbolisch) reeds is aangezegd. Zij is het meest eminente lid en beeld van de Kerk. Zij staat solidair aan onze kant. En toont ons de nieuwe Schepping in Christus waarin de mensheid en de hele kosmos nu reeds mogen deelnemen.

## **Conclusie**

Het Oecumenisch Forum voor Katholiciteit doet vandaag een voorstel om van 25 maart een oecumenisch mariaal feest te maken. Ik verheug mij bijzonder over dat voorstel. 25 maart is een mariaal feest omdat het een christologisch feest is – en niet omgekeerd. Het toont ons – theologisch en symbolisch – dat het antwoord dat Maria in de Bijbeltekst aan God geeft een door Gods genade bewerkt, vrij antwoord op zijn heilsaanbod voor de mensheid is.

En op diezelfde wijze zijn ook wij, uitgenodigd om op dat heilsaanbod in te gaan. Het toont de band met Israël. Lucas beschrijft Maria als de “Dochter Zion”, met trekken uit de profeet Zefanja. Zij verpersoonlijkt het volk Israël dat uitkijkt naar de Messias. En zij verpersoonlijkt tegelijkertijd de Kerk die “ja” zegt en zo door het doopsel deelneemt aan de dood en de verrijzenis van haar Zoon.

Elke mariologie is zowel impliciete christologie als ook impliciete ecclesiologie. Denkend over Maria denken wij over onze eigen verhouding tot de God van Israël die ons in Christus op unieke en solidaire wijze verlossend nabij is gekomen en die door de Geest in en onder ons woont.

Sommigen onder ons zullen Maria graag in gebed aanroepen. Anderen hebben daar wellicht minder behoefte aan. Samen echter prijzen wij haar zalig. Niet om wie zij is, maar om “de grote dingen die de Heer aan haar gedaan heeft”. En omdat zij tevens toont welke grote dingen Hij aan eenieder van ons is begonnen te doen, en hoe Hij ons tot voltooiing zal brengen. Ikzelf. De gemeenschap die de Kerk is. De mensheid. De Schepping.