

MARIA

ICOON VAN GENADE





Foto cover

Boekomslag Arnold Huij-
gen. Maria: Icoon van
Genade. Utrecht, Kok-
BoekCentrum, 2021, ISBN:
978 90 435 3489 5. 375
pp.

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl



Inhoud

Voorwoord	1
Theologische exegese en Mariologie	3
<i>Prof. dr. Marcel Sarot</i>	
1 Inleiding	3
2 Is Mariaverering bijbels?	4
3..Is de gedachte dat Maria altijd maagd is gebleven bijbels? (Joh. 19:25-27)	6
4 Is de gedachte dat Maria onbevlekt ontvangen is, bijbels? (Luc. 1:28)	8
5 Conclusie	10
Een protestantse kijk op een bijna katholiek onderwerp	12
<i>Dr. Willien van Wieringen</i>	
1 Eerste impressie: de beelden	12
2 Mijn reactie op het gelezene	13
3 Matteüs 1: genealogie	14
4 Seksualiteit	17
5 Genderconstructivisme	18
6 Eva en Maria	19
7..Bij wijze van slot	19
Recensie van Maria: icoon van genade	21
<i>Prof. Dr. Eduardo Echeverria</i>	
1 Berkouwer, Nouvelle Théologie, and Mary	21
2 Framing Huijgen's ecumenical approach to Mary	22
3 Avoiding Gnosticism and Natural Theology	27
Maria in oecumenisch perspectief	34
<i>Prof. dr Arnold Huijgen</i>	
1 Inleiding	34
2 Rome	35
3..Exegese	36
4..Maria altijd maagd	37

5 Onbevleete ontvangenis	38
6 Scheppingstheologie en realisme	39
7 Europa.....	40
Personalia	43
Colofon	45

Voorwoord



Het boek “Maria, icoon van genade” dat Arnold Huijgen in het Coronajaar 2021 het licht deed zien was een oecumenisch geschenk. In het voorwoord schrijft de auteur dat hij zelf enkele jaren geleden niet had kunnen denken een boek over Maria te zullen schrijven. Wel was er al langer het besef dat Maria in de protestantse traditie ondergewaardeerd wordt. De pandemie bood gelegenheid tot het maken van deze studie die in ons land een nieuwe impuls geeft aan het oecumenisch gesprek over Maria. Al langer wordt daar namelijk een pleidooi voor gehouden. In oktober 2015 vond op initiatief van het

Oecumenisch Forum voor Katholiciteit in de Lutherse Kerk in Amsterdam een oecumenische studiedag over Maria plaats.¹ Het Forum deed ook het voorstel om de viering van de Annunciatie op 25 maart op te nemen in de oecumenische liturgische kalender. Of daar veel gehoor aan is gegeven, is niet bekend. De systematisch-theologische studie van Arnold Huijgen over Maria biedt vanuit reformatorisch perspectief een kader voor een serieuze theologische dialoog tussen katholieken en protestanten over Maria. Uit de vele reacties op dit boek van zowel protestantse als katholieke zijde mag men afleiden dat de tijd voor deze dialoog nu rijp is.

Op 9 december 2021 organiseerde Tilburg School of Catholic Theology een Webinar over het boek van Arnold Huijgen. In dit nummer van Perspectief publiceren we de bijdragen aan dat Webinar aangevuld met een recensie van het boek.

Marcel Sarot gaat in zijn commentaar in op de bijbelse verantwoording van katholieke leerpunten over Maria: de verering, de maagdelijkheid en de onbevleete ontvangenis van Maria.

Willien van Wieringen zoomt in op aandacht van Huijgen voor de vijf vrouwen in de geslachtslijst in Matteüs 1 en op de aandacht voor gender en gendertheologie.

Eduardo Echeverria beschouwt Huijgens boek als een poging om de scherpe punten in de controverse tussen katholieken en protestanten over Maria te verzachten. In zijn bespreking van het boek gaat hij uitvoerig in op achterliggende theologische concepten van natuur en genade en op de scheppingsorde.

In de laatste bijdrage blikt Arnold Huijgen terug op de ontvangst van zijn boek en reageert hij op de theologische commentaren van Sarot, Van Wieringen en Echeverria. In de afsluitende passage van zijn artikel geeft hij aan Maria, die mensen in de marge nabij is, een verrassende politieke lading mee.

Laten we hopen dat de studie van Arnold Huijgen daadwerkelijk het begin is van een oecumenische theologische dialoog over Maria in ons land. Alvast veel leesplezier met dit voorproefje van onderwerpen en denklijnen die daarin aan de orde kunnen komen.

Geert van Dartel

Hoofdredacteur

¹ [Perspectief 2016-32 \(oecumene.nl\)](http://Perspectief2016-32.oecumene.nl)

Theologische exegese en Mariologie

Prof. dr. Marcel Sarot



1 Inleiding

Graag spreek ik hier mijn grote waardering uit voor Arnold Huijgens boek over Maria.¹ Een rijk boek, stevig geworteld in Schrift en traditie, open, en oecumenisch van groot belang. Dit is de vierde keer dat ik erop reageer,² en deze keer wil ik mij richten op de theologische exegese in dit boek. Daarmee betreed ik een voor Arnold Huijgen bekend terrein. Zijn *Lezen en laten lezen* biedt een helder pleidooi voor theologische exegese,³ en hij brengt zijn idealen ook in de praktijk in *Maria*. Hier wil ik heel

beknopt – er is altijd meer te zeggen – enkele suggesties aan de hand doen voor alternatieve theologische exegeses van teksten die ook Huijgen bespreekt. Aan de hand van drie voorbeelden zal ik betogen dat de katholieke Mariologie meer grond in de Schrift heeft dan Huijgen in zijn boek suggereert. Ik hoop een drietal vragen te bespreken aan de hand van een drietal teksten.

- Is Mariaverering bijbels? (Luc. 1:39-56)
- Is de gedachte dat Maria altijd maagd is gebleven bijbels? (Joh 19:25-27).
- Is de gedachte dat Maria onbevlekt ontvangen is, bijbels? (Luc 1:28; vgl. *Maria*, 35-36).

De volgorde van de vragen is ingegeven door de wens van het voor protestanten onwaarschijnlijke naar het voor hen zeer onwaarschijnlijke te gaan. Met de vraag of een praktijk of gedachte bijbels is, bedoel ik niet te vragen of deze kan worden *bewezen* vanuit de Bijbel, maar of deze gegrond is in een enigszins plausibele *interpretatie* van de Bijbel. De manier waarop de Schrift werd gelezen in de vroege Kerk heeft daarbij voor mij een groot gewicht.

2 Is Mariaverering bijbels?⁴

Als het over de verering van Maria gaat, is Huijgen voorzichtig positief:

‘Vereren’ kan een voor protestanten acceptabele term zijn als het betekent: erkennen van Gods werk in Maria en het dankbaar waarderen daarvan als be-moediging en aansporing. De termen ‘hoogachten’ of ‘eren’ zijn wat mij betreft nog wat beter dan ‘vereren’ (154).

Als het nu om de bijbelse rechtvaardiging van Mariaverering gaat, wordt vaak uit de lof-zang van Maria geciteerd: ‘Alle geslachten zullen mij voortaan gelukkig prijzen’ (Luc. 1:48); zo ook Huijgen (13, 15, 19, 72). Huijgen merkt echter niet op dat het verhaal waarin deze lofzang is ingebed (Luc 1:39-56) in dezelfde richting wijst. Die tekst is zo geconstrueerd dat een parallel wordt gesuggereerd tussen de Ark van het Verbond uit het Oude Testa-ment en Maria in het Nieuwe. Dat begint al in vs 35: ‘De heilige Geest zal over u komen en de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen.’ De term ‘overschaduwen’ roept her-inneringen op aan de wolk die in het Oude Testament de Ark overschaduwde. In Ex 40:35 en Num 9:18.22 wordt hetzelfde werkwoord gebruikt als in Luc 1:35; dit werkwoord treft men ook in Ex 25:20 en 1 Kron 28:18 voor de gevleugelde cherubim boven de ark. Vervol-gens modelleert Lucas het verhaal over Maria’s bezoek aan Elisabeth (Luc 1:39–56) op het verhaal van de tussenstop die de Ark van het Verbond op zijn reis van Baäla naar Jeruzalem maakt in het huis van Obed-Edom (2 Samuël 6). De Ark was een draagbare kist met daarin de stenen tafels met de wet die Mozes op de Sinai had ontvangen (1 Kon 8:9); volgens Hebreeën 9:4 lag in de Ark ook een gouden kruik met manna (vgl. Ex 16:33–34). Zoals andere volkeren hun godenbeelden meenamen naar hun veldslagen om steun van deze te ontvangen (2 Sam 5:21), nam Israël de Ark van het Verbond mee (1 Sam 4). Het verbaast dan ook niet dat David de Ark bij zich in Jeruzalem wil hebben.

Waarom schrijf ik dat Lucas zijn verhaal wel op 2 Samuël 6 heeft gemodelleerd? Er zijn een aantal overeenkomsten, elk voor zich onvoldoende overtuigend om opzet te bewijzen, maar bij elkaar genomen wat mij betreft overtuigend:

1. David en Maria staan beiden op (Luc 1:39 gebruikt hetzelfde werkwoord als LXX 2 Sam 6:2) om op reis te gaan.
2. De reis van de ark (2 Sam 6:11) vindt plaats in hetzelfde gebied als de reis van Maria (Luc. 1:39).
3. David, gekleed in een priesterkleed, danste en sprong voor de Ark uit (2 Sam 6:14.16), en Johannes, zoon van een priester, sprong op in de buik van Elisabeth (Luc 1:41, 44).
4. De Israëlieten juichen voor de Ark (2 Sam 6:15) en Elisabeth roept met luide stem tot Maria dat zij de gezegende onder de vrouwen is (Luc 1:42).
5. De vreugde van David (2 Sam 6:12) vindt een parallel in die van Johannes in de buik van Elisabeth (Luc 1:44).
6. Elisabeths vraag 'Wie ben ik dat de moeder van mijn Heer naar mij toe komt?' (Luc 1:43) is een echo van de vraag die David stelt in 2 Sam 6:9: 'Hoe kan de ark van de HEER ooit bij mij in Jeruzalem komen?'
7. Wanneer in Luc 1:56 wordt gezegd dat Maria drie maanden bij Elisabeth bleef, verwijst dat naar de drie maanden dat de Ark in het huis van Obed-Edom bleef (1 Sam 6:11).
8. De Ark is op weg naar Jerusalem, waar ook het kind in Maria's buik zijn einde zal vinden.

Deze parallellen zijn niet toevallig. Lucas tekent Maria als de nieuwe Ark; zij bevat niet de wetstafels, maar het Woord: Jezus. En ook dat Woord maakt hier een omweg, maar moet uiteindelijk in Jerusalem terechtkomen: het gaat van kribbe naar kruis. En uiteindelijk wordt het Woord brood voor ons, zoals het manna dat zich in de kruik in de Ark bevond.

Als Lucas Maria als de nieuwe Ark des Verbonds tekent, betekent dat ook iets voor de wijze waarop wij Maria tegemoet mogen treden. Verering lijkt dan niet alleen passend, maar ook gevraagd!⁵

3 Is de gedachte dat Maria altijd maagd is gebleven bijbels? (Joh. 19:25-27)

In onze geloofsbelijdenissen wordt gezegd dat Jezus is geboren uit de maagd Maria. Maar *wanneer* was Maria eigenlijk maagd? Volgens sommigen gaat het hier alleen om haar maagdelijkheid tijdens de conceptie, volgens anderen heeft het ook betrekking op de maagdelijkheid van Maria tijdens de geboorte van Jezus, en volgens de traditie van de Kerk is Maria *altijd maagd* gebleven.

Huijgen en ik zijn het eens dat er sprake is van een maagdelijke conceptie, en dat de theologische functie daarvan is, het ingrijpen van God in de geschiedenis te beklemtonen (78–79). Het gaat niet op de eerste plaats om de *zuiverheid* van Maria; daarvan is in de Schrift geen sprake. En wij moeten ook waken voor een uitleg die de maagdelijke geboorte koppelt aan een afwijzing van de menselijke seksualiteit. Tussen haakjes: waar het gaat om de Bijbelse onderbouwing van de maagdelijke geboorte, onderschat Huijgen m.i. wel het gewicht van Johannes 1:13, waarin in de meest gangbare lezing van allen die Jezus aanvaardden wordt gezegd: ‘Zij zijn niet uit bloed noch uit begeerte van het vlees of de wil van een man, maar uit God geboren.’ Huijgen verwerpt de alternatieve lezing, waarin dit niet van alle gelovigen, maar van Jezus wordt gezegd (81–82).⁶ Maar ook als wij de gangbare lezing accepteren, treffen wij hier wel degelijk een toespeling op de maagdelijke conceptie. Zonder het geloof daarin was dit vers onbegrijpelijk.⁷

Uit het boek van Huijgen blijkt dat Luther, Zwingli, en Bullinger de levenslange maagdelijkheid van Maria accepteren. Het is dus niet zo dat katholieken deze accepteren, protestanten haar afwijzen. Toch is Huijgen op dit punt heel zuinigjes. Hoewel hij de term ‘maagdelijke geboorte’ accepteert als de gangbare term, beklemtoont hij wel dat het strikt genomen alleen om de maagdelijke *conceptie* gaat (163).

Hier zou ik tegenin willen brengen dat er veel te zeggen valt voor een *blijvende* maagdelijkheid van Maria. Niet omdat dit theologisch zo belangrijk is.⁸ Maar wel omdat de Schrift zich zo – in overeenstemming met de traditie – het best laat lezen. Ik denk dan bijvoorbeeld aan Johannes 19:26–27. Ik citeer: ‘Toen Jezus zijn moeder zag en naast haar de leerling die Hij liefhad, zei Hij tot zijn moeder: “Vrouw, zie daar uw zoon.”’ Vervolgens zei

Hij tot de leerling: “Zie daar uw moeder.” En van dat ogenblik af nam de leerling haar bij zich in huis.’ Als wij deze tekst *at face value* nemen, is het heel onwaarschijnlijk dat Jezus broers en zussen had. Dan zou Maria wel bij hen in huis zijn genomen. De impliciete veronderstelling lijkt hier te zijn dat Maria een weduwe zonder kinderen was, en dat zij iemand nodig had om voor haar te zorgen. Jezus wijst Johannes aan. Kortom, ik denk dat de al-tijddurende maagdelijkheid van Maria gefundeerd is in Schrift en traditie. Theologen die ‘modern’ denken ‘Dat kan toch niet waar zijn, dat Maria altijd maagd is gebleven!’, pleiten voor een symbolische of theologische uitleg. Het probleem is, dat zij tot geen enkele overeenstemming komen hoe de tekst op deze wijze te interpreteren.⁹ Dat maakt een dergelijke interpretatie implausibel.

Bovenstaande interpretatie van Johannes 19 stuit op het bezwaar dat er in de evangeliën wel degelijk van de broers en zussen van Jezus wordt gesproken (Matt 12:46–50, 13:53–58, Marcus 3:31–35, 6:1–6, Luc 8:19–21, Joh 2:12, 7:2–10; zie ook Hand 1:14). Dat waren teksten die natuurlijk ook in de vroege Kerk bekend waren, en die daar toch niet zijn gezien als onverenigbaar met de blijvende maagdelijkheid van Maria. Waarom niet? Voor een antwoord op deze vraag kunnen wij ons het best wenden tot het kindheidsevangelie van Jacobus, een tweede-eeuws geschrift dat overigens terecht niet in het Nieuwe Testament is opgenomen. In dat geschrift wordt het Nieuwe Testament aangevuld, juist waar het gaat om het leven van Maria. Hoewel die aanvullingen een hoog legendarisch karakter hebben, maken zij ook iets duidelijk over hoe het Nieuwe Testament in de tweede eeuw werd gelezen.¹⁰ Zo vertelt het dat Jozef een oudere weduwnaar was toen hij Maria huwde. Dit verklaart twee dingen: het verklaart waarom na de tocht met de twaalfjarige Jezus naar de tempel, Jozef niet meer voorkomt in het Nieuwe Testament en Maria wel. Jozef was veel ouder dan Maria en stierf bijgevolg eerder. En het verklaart ook de teksten over de broers en zusters van Jezus; dat waren geen kinderen van Maria, maar van Jozef uit zijn eerste huwelijk; halfbroers en -zussen dus.¹¹ Heel dit apocriefe evangelie lijkt gericht op een onderstreping van de levenslange maagdelijkheid van Maria.

Deze interpretatie van ‘broers en zussen’ wordt ondersteund door Marcus 6:3: ‘Is dat niet de timmerman, de zoon van Maria en de broeder van Jakobus en Jozef en Judas en Simon?’ Vaak is de vraag gesteld, waarom hier wordt gesproken van ‘de zoon van Maria’ en niet van ‘de zoon van Jozef’ zoals men in deze cultuur zou verwachten. Als Maria de tweede

vrouw van Jozef was en hij ook zoons uit zijn eerste huwelijk had, dan ligt het voor de hand dat Jezus in Nazareth 'de zoon van Maria' wordt genoemd om hem te onderscheiden van de zoons uit Jozefs eerdere huwelijk. Richard Bauckham, die dit argument in de discussie inbrengt, ondersteunt het met een aantal parallellen uit het Oude Testament.¹² Voeg hierbij dat de interpretatie van 'broers en zussen' die wij in het Protevangelium aantreffen, de enige interpretatie is die wij vóór Tertullianus aantreffen, en het wordt duidelijk dat er meer vóór te zeggen is dan veel exegeten voor waar willen hebben.¹³ Er is nog een alternatieve, latere verklaring van het spreken over broers en zusters van Jezus, die afkomstig is van Hiëronymus (ca. 347–420) en die van oudsher veel aanhang onder katholieken had. Deze vat 'boers en zusters' op als 'neven en nichten.' Deze interpretatie is echter minder plausibel.¹⁴

Een tweede bezwaar dat vaak tegen de levenslange maagdelijkheid van Maria wordt ingebracht, is dat het in de joodse cultuur van die tijd ondenkbaar zou zijn.¹⁵ Dit is echter onhoudbaar, zowel omdat blijvende maagdelijkheid binnen het huwelijk wel degelijk voorkwam – het is bekend uit de gemeenschap van Qumran – als omdat zowel Jezus (Matt 19:10–12) als Paulus (1 Cor 7:7–8) in het Nieuwe Testament in verband worden gebracht met het afzien van seks omwille van het koninkrijk.¹⁶

4 Is de gedachte dat Maria onbevlekt ontvangen is, bijbels? (Luc. 1:28).

Bij de onbevleete ontvangenis van Maria gaat het over de gedachte dat zij vanaf haar geboorte vrij was van de gevolgen van de erfzonde. Huijgen noemt deze gedachte, die in de Rooms-Katholieke Kerk als dogma werd uitgesproken, zonder 'bijbelse basis' en 'voor christenen buiten de rooms-katholieke kerk onverteerbaar' (155). Hij spreekt ook van een 'kerkelijk bedrijfsongeval' (159). Nu bespreekt Huijgen de bijbeltekst die volgens de bulle *Ineffabilis Deus*, het document waarmee Paus Pius IX het dogma van de onbevleete ontvangenis in 1854 afkondigde, de belangrijkste bijbelse grondslag voor dit dogma biedt, uitvoerig. Hij verbindt deze tekst alleen niet aan het dogma. De betreffende tekst is Lucas 1:28: 'Verheug u, Begnadigde, de Heer is met u!' Huijgen bespreekt die tekst om de gangbare Latijnse vertaling van het Griekse woord dat ik zojuist heb vertaald met 'begenadigde' te bestrijden. Die vertaling luidt *gratia plena*: vol van genade. 'Wees gegroet Maria, vol van genade, de Heer is met U,' zo bidden wij in het Weesgegroet. Die tekst suggereert volgens

Huijgen dat Maria genade heeft die zij kan uitdelen, terwijl de Griekse tekst van Lucas juist suggereert dat zij genade heeft *ontvangen*. Wat betreft de vertaling van Lucas heeft Huijgen gelijk: *als vertaling* is 'vol van genade' minder geslaagd dan 'begenadigde.' Er staat dat Maria genade *ontving* (35-36). De *tegenstelling* die Huijgen ziet, is er echter helemaal niet. Dat Maria haar genade van God heeft ontvangen is wat er staat en is eigenlijk ook nogal vanzelfsprekend; genade heb je als mens niet van jezelf. Maar dat betekent nog niet dat Maria, *nadat* zij die genade heeft ontvangen, niet vol van genade is. Het lijkt mij voor de hand liggen dat dat wel zo was: anders was er iets misgegaan bij het ontvangen van de genade. En het betekent ook niet, dat zij anderen niet kan laten delen in de genade die zij zelf heeft ontvangen. Daar staat niets over in de Schrift. Maar dit is niet het punt dat ik wil maken.

Het punt dat ik wil maken is dat ondanks die foute Latijnse vertaling, de Katholieke traditie de betekenis van de tekst zoals Huijgen die uitlegt heeft gezien en theologisch heeft verwerkt. Daarbij heeft zij ook aandacht gehad voor het feit dat het woord dat ik zojuist met 'begenadigde' vertaalde, een *participium perfectum* is, dat uitdrukt 'dat de begenadiging van Maria *reeds sinds geruime tijd* verwezenlijkt is.'¹⁷ Ofwel, de genade waar het hier om gaat is niet iets uit de toekomst (nl. dat Maria zwanger zal worden), maar iets dat al heeft plaatsgevonden. Wat dan? De Katholieke traditie heeft dit ingevuld met de onbevleete ontvangenis: Dat wil zeggen: de reactie van Maria – 'Zie de dienstmaagd des Heren; mij geschiede naar uw woord' – is alleen maar mogelijk doordat zij vanaf haar geboorte vrij was van de negatieve zuigkracht van de erfzonde. In andere woorden: de geboorte van onze Verlosser is niet mogelijk dankzij de menselijke reactie van deze vrouw, maar dankzij de genade van God die reeds in haar werkzaam was. Ik begrijp dat je de bijbeltekst ook anders kunt interpreteren. Maar het gaat te ver wanneer Huijgen zegt dat dit dogma zonder bijbelse basis is. En het gaat al helemaal te ver wanneer hij het een kerkelijk bedrijfsongeval noemt. Sterker nog, ik zou het het katholieke equivalent willen noemen van het reformatorische *sola gratia*: wat in het dogma van de onbevleete ontvangenis wordt uitgezegd gaat primair over Christus, niet over Maria – en het gaat erom dat de geboorte van Christus helemaal het werk van Gods genade is, en niet toch óók nog een beetje menselijke prestatie.

5 Conclusie

Als wij de Bijbel in het licht van de traditie lezen, is de mariologie van Huijgen nog maar een eerste stap. Er valt, niet alleen theologisch maar ook op basis van de Schrift, meer te zeggen voor een mariologie die opkomt voor Mariaverering, vasthoudt aan haar levenslange maagdelijkheid, en ook nog eens de onbevleete ontvangenis accepteert.

¹ *Maria: Icoon van genade* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2021).

² Mijn eerdere reacties werden gepubliceerd in: 17. 'Mariologie tussen gnostiek en natuurlijke theologie?' *Kontekstueel* 36/2 (november 2021), 20–23; 'De ark van het verbond en Lucas 1,' *Woord en dienst* 70/12 (december 2021), 22–23; 'Recensie van "Arnold Huijgen, *Maria: Icoon van genade* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2021),"' *Collationes* 51/4 (2021), 495–496.

³ Arnold Huijgen, *Lezen en laten lezen: Gelovig omgaan met de Bijbel* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2020).

⁴ In dit deel van deze bijdrage maak ik gebruik van materiaal dat eerder werd gepubliceerd in mijn artikel 'De ark van het verbond en Lucas 1.' Ik heb onder meer gebruik gemaakt van Sarah Jane Boss, 'Editor's Introduction,' in Boss (ed.), *Mary: The Complete Resource* (pb London: Continuum: 2009), 1–7, i.h.b. 2–3. Kritisch over de hier gepresenteerde these zijn: Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, John Reumann (eds.), *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 132–134; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Gospels in the Narratives of Matthew and Luke* (NY: Doubleday, 1993), 327–328, 344–345.

⁵ Aardig is, en hierop wees Arnold Huijgen in de discussie in de bijeenkomst nadat deze reactie werd gepresenteerd, dat de parallel tussen de Ark van het Verbond en Maria ook *grenzen* aan de verering stelt. Als mensen de Ark gaan gebruiken op anders dan ter ere van JHWH, loopt het mis (1 Sam 5–6). Dit geldt ook de verering van Maria: die moet ons nader tot God brengen, en niet onze *eigen* doelen dienen.

⁶ Huijgen heft hier de meerderheid van de exegeten aan zijn zijde. Toch zijn er goede tekstkritische argumenten voor de alternatieve, enkelvoudige lezing. Zie Ignace de la Potterie, *Maria in het mysterie van het verbond* (Bonheiden: Abdij Bethlehem, 1990), 126–135.

⁷ 'Nothing can explain the quite peculiar phrasing of this passage except the supposition that it refers to the Virgin Birth of our Lord.' William Temple, *Readings in St John's Gospel* (First and Second Series) (London: Macmillan, 1963), 12.

⁸ Joseph Ratzinger heeft betoogd dat de maagdelijke geboorte theologisch überhaupt niet van zo groot belang is: 'Die Gottssohnschaft Jesu beruht nach dem krichlichen Glauben nicht darauf, dass Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre. Denn die Gottssohnschaft, von der der Glaube spricht, ist kein

biologisches sondern ein ontologisches Faktum.' Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München: Kösel, 1968), 225. Ratzinger komt hier dicht in de buurt van de positie van Calvin; zie Huijgen, 187–191.

⁹ Vgl. Pierre-Antoine Bernheim, *James, Brother of Jesus* (London: SCM, 1997), 17.

¹⁰ Dit veronderstelt dat het mogelijk is om te onderscheiden tussen de impliciete interpretatie van wat het NT over Maria schrijft enerzijds, en de legendarische aanvullingen anderzijds. Ook wanneer men de aanvullingen, die bijvoorbeeld suggereren dat Jozef meer een aannemer was die zijn bouwprojecten langs reisde dan een gewone timmerman, niet accepteert, kan men toch een zeker gewicht hechten aan de interpretatie van het NT die is verondersteld. Dit geschrift is zo kort na het NT geschreven dat als Maria na Jezus meer kinderen had gehad, er vermoedelijk nog allerlei mensen in leven waren die dit uit mondelinge overlevering wisten. Is het plausibel dat er dan toch een geschrift verscheen waarin haar levenslange maagdelijkheid wordt verdedigd?

¹¹ Halfbroers en -zussen in juridische zin, omdat Jozef Jezus als zoon erkende. Uitgaande van de maagdelijke geboorte waren zij in *biologische* zin dan echter helemaal geen familie van Jezus.

¹² Richard Bauckham, 'The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier,' *Catholic Biblical Quarterly* 56/4 (October 1994), 686–700, i.h.b. 698–700.

¹³ Wij treffen deze verklaring in de tweede eeuw ook nog in het Kindheidsevangelie van Thomas (16:1–2) en in het Evangelie van Petrus (volgens Origenes, *In Matt.* 10:17); alle drie deze werken hebben een Syrische achtergrond. Zie Bauckham, 'Brothers and Sisters,' 695–696. Bauckham zelf verdedigt deze interpretatie ook, en doet dat niet om de blijvende maagdelijkheid van Maria te verdedigen, want daarvoor vindt hij het bewijs tekortschieten.

¹⁴ Zie Bernheim, *James, Brother of Jesus*, 11–29, en i.h.b. 20–29; een andere positie neemt in: James B. Prothro, 'Semper virgo? A Biblical Review of a Debated Dogma,' *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 28/1 (2019), 78–97, i.h.b. 90–95. Vgl. over de verschillende interpretaties van 'broers en zussen' ook Chris Maunder, 'Mary in the New Testament and Apocrypha,' in: Boss (ed.), *Mary*, 11–46, i.h.b. 20–23.

¹⁵ Zo bijvoorbeeld: Adelbert Denaux, 'Maria in het Nieuwe Testament,' *Collationes* 48/4 (2018), 363–392.

¹⁶ Prothro, 'Semper virgo?,' 82–83; vgl. Pope John Paul II, Catechesis 24 July 1996 'Our Lady Intended to Remain a Virgin,' *L'Osservatore Romano* 31 juli 1996, Engelse vertaling op:

<https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=5656> (bezocht 1 april 2022).

¹⁷ De la Potterie, *Maria in het mysterie van het verbond*, 52.

Een protestantse kijk op een bijna katholiek onderwerp

Dr. Willien van Wieringen



Een boek over Maria door een protestant, dat in korte tijd herdruk op herdruk beleeft: dat we dat nog mogen meemaken. Wie het ter hand neemt en leest, zal zich kunnen verbazen over het succes van deze studie. Dit mariologisch onderzoek zal voor de gemiddelde geïnteresseerde lezer namelijk geen alledaagse kost zijn.

En dan toch: binnen protestantse geloofsgemeenschappen heeft het luid weerklank gevonden, en velen zijn al dan niet in groepsverband op zoek gegaan naar de (mogelijke) betekenis van Maria. De ruimte die de bijbel krijgt bij het verkennen van Maria is groot. Elk hoofdstuk start met een grondig lezen van de Schrift. Dat geldt ook voor het Oude Testament, zonder dat dit christologisch of mariologisch wordt gelezen. Het doordenken van de bijbelse tekst gaat in gesprek met theologen van Roomse en van Reformatorische huize, en er tussenin. De mariologische categorieën die haast als vanzelf het raster biedt voor een RK-document, zijn in deze uitgave niet vanzelfsprekend. Door de grote ruimte voor de Schrift en het vrijwel ontbreken van traditionele Maria-titels was het voor mij, rooms-katholiek, een verfrissende leeservaring.

1 Eerste impressie: de beelden

Het is een mooi vormgegeven uitgave, met Maria als blikvanger op de cover. De kleuren die zijn gebruikt, zijn traditioneel in de iconografie, namelijk blauw (als verwijzing naar de hemel) en rood (als verwijzing naar de aarde). Vaak wordt Maria met een lelieblanke huid en donkerblond haar afgebeeld, op de cover heeft ze echter zwart haar. Het gezicht en de uitdrukking daarop is ook niet-traditioneel ingevuld. Maria kijkt de kijker namelijk rechtstreeks aan, terwijl vaak met neergeslagen ogen wordt afgebeeld. Haar hoofd is weliswaar

iets gebogen, maar veel minder dan meestal te zien is bij beelden van Maria. En dan: een cirkel achter het hoofd, te interpreteren als een aureool. Verrassend op een boek uit de niet rk-hoek.

Binnenin zijn er nog drie illustraties te vinden: twee foto's van de vormgever van dit boek, Anton Sinke. Het deel 'De moeder' start met foto van een beeld uit een Engelse kerk. Het tweede deel 'De vrouw' heeft als begin een foto van een beeld uit het Pools Nationaal Museum. En het Slot 'Moeder en vrouw' kent dezelfde illustratie als op de voorkant, maar dan Maria met gesloten ogen.

Het beeld van de eerste illustratie is deel van een gewijde ruimte, het tweede beeld heeft de gewijde ruimte verlaten en staat nu in een museum, het derde is speciaal vervaardigd voor deze uitgave. Van devotieel naar kunst naar ... naar wat? De beeltenis van een vrouw die in zichzelf is gekeerd, geen contact zoekt met de lezer. (En na het lezen van het boek tot dan toe, dacht ik bij deze illustratie: 'Ik snap je wel. Je hebt voldoende om over na te denken, te verwerken, in je hart te bewaren.')

2 Mijn reactie op het gelezene

Mijn aandeel van de bespreking van het hele boek richt zich op twee punten (en ik zal die aan elkaar koppelen): de genealogie in Mattheüs 1 en gendertheologie (via een enkele opmerking over seksualiteit), met aan het eind nog een opmerking over de mogelijke relatie tussen Eva en Maria.

Maar eerst ga ik kort in op de bespreking van de rooms-katholieke leer over Maria. De auteur benadert ze zuiver, waarmee ik bedoel: (vrijwel) zonder *tongue in cheek*, ze worden serieus genomen als een manier om de betekenis van Maria te doordenken en een plaats te geven in de leer van een geloofsgemeenschap.

Ik laat de inhoudelijke bespreking van de dogma's achterwege. Deze zijn onderdeel van een andere wetenschappelijke discipline dan die ik beoefen. Ik ben bijbelwetenschapper, die soms en als dat het geval is, voorzichtig theologische uitspraken doet op basis van het bestuderen van de bijbel. De bijbeltekst is het uitgangspunt, en deze wil ik zo methodisch als mogelijk benaderen. Met een voorkeur voor structurele exegese met een interpretatie

van de opbrengsten die recht doet aan de personages, aan álle personages, die in de tekst voorkomen. Mijn methode is onder meer gebaseerd op de narratologie van Mieke Bal met als kernvragen 'wie hoort', 'wie ziet', 'wie doet', uitgebreid met de vragen 'wie hoort niet', 'wie ziet niet', 'wie doet niet' – zoals voorgesteld door Jopie Siebert-Hommes.¹ Tot voor enkele jaren zou je dit een feministische werkwijze noemen, nu wordt deze eerder geschaard onder de genderspecifieke benadering. Gender is misschien ooit een modieuze term geweest, het is inmiddels een onmisbaar woord geworden binnen de mens- en geeswetenschappen.

Een andere vrucht waar de feministische theologie aan bijgedragen heeft is de consensus omtrent het principe dat er geen neutrale wijze van benaderen is. Iedereen neemt zichzelf mee in een interpretatie. De eigen achtergrond, geschiedenis, sociale context, status, regio, werelddeel etc etc. Verantwoord wie je bent, waar je vandaan komt etc, want dat is onontkoombaar van invloed op je kijk op de wereld en je wijze van wetenschap bedrijven.

Een onderzoeker of een auteur wordt geacht rekenschap te geven van de eigen context, opdat de lezer weet welk filter die context mogelijkwerwijs met zich meebrengt. Huijgen geeft in het Woord vooraf ook min of meer rekenschap van zijn context. Hij legt uit hoe het komt dat hij, een protestant, dit boek heeft geschreven, en hier komt Jopie Sieberts vragen om de hoek kijken: wie zien we hier niet? Wie heeft niet meegelezen, meegeluisterd? Het lijkt een voornamelijk mannelijk gezelschap te zijn waarin de auteur zich begeeft.

3 Matteüs 1: genealogie

Zoals net gesteld wil ik specifiek reageren op de bespreking van Matteüs 1, de geslachtslijst van Jezus zoals Matteüs die verwoordt aan het begin van zijn blijde boodschap. Deze genealogie bevat verwijzingen naar vijf vrouwen, vier voormoeders en de moeder van Jezus.

Huijgen zegt zinnige dingen over deze opsomming als hij licht wil laten schijnen op de mogelijke reden om die vijf te noemen en hij doet dat met de nadruk op Gods rol in de geboortes waar de vrouwen betrokken bij zijn.

Hij zegt dat drie zaken opvallen aan de genealogie (p. 167 ev):

1. er komen vrouwen in voor, terwijl over het algemeen alleen mannen worden genoemd;
2. het is een reeks van drie keer veertien generaties.
3. Jozef wordt genoemd als eindpunt, terwijl hij niet de biologische vader van Jezus is.

Ik ga in op het eerste punt, de voormoeders.

‘Ten eerste komen er vier vrouwen in voor, terwijl normaal alleen mannen worden genoemd. (...) Sara, Rebekka, Rachel en Lea zijn belangrijk in de Joodse traditie, maar dat geldt van de vier vrouwen op Mattheüs’ lijst niet.’ (p. 167). Hier vermeldt Huijgen niet dat in de lange genealogie van Kronieken deze vier vrouwen ook niet genoemd worden. De eerste negen hoofdstukken van dat bijbelboek worden gevormd door namen, namen, namen, waaronder die van vrouwen. Niet die met de grote verhalen zoals Eva, Sara en Rebecca, wel enkele andere vrouwen, zoals Ketura, de bijvrouw van Abraham (1 Kr 1:32). Het is zo bijzonder dat vrouwnamen voorkomen in genealogieën, dat we ervan uit kunnen gaan dat deze er niet zomaar staan, en dat de verteller – wie dat ook geweest moge(n) zijn – er een bedoeling mee heeft om ze op te voeren. Mijn these is dat in de genealogie van 1 Kronieken 1-9 vrouwen worden vermeld die in productieve zin een rol spelen in de voortzetting van de geslachtslijnen.² Hierbij is het niet van belang wat de mogelijke status van een vrouw was; als er al een omschrijving van een vrouw is, dan is dat in haar familiale context (zoals bij Tamar (1 Kr 2:4)), waarbij deze omschrijving functioneel is voor de voortzetting van de familiale lijn. Omdat de verhalen er niet toe doen voor geslachtslijsten, zijn vrouwen aan wie een bijbelboek als Genesis uitvoerig aandacht besteedt, nauwelijks tot niet interessant voor een opsomming. Hier laat zich de agenda van de tekstopstellers zien: wat in theologische zin van belang is in het bijbelboek Genesis, hoeft dat niet te zijn vanuit historisch perspectief, maar ook niet van het theologisch perspectief van de Kronist. En daarom kan een vrouw als Ketura uitvoerig worden vermeld in de genealogische opsomming, en Sara niet. Maar er komen dus zeker vrouwen voor in geslachtslijsten.

Huijgen bespreekt een aantal opties die andere theologen hebben genoemd om deze vier vrouwen te noemen (Tamar, Rachab, Ruth, die van Uria). Hij werkt er drie uit:

- a. alle vier zouden heidenen zijn geweest – deze reden schuift Huijgen min of meer terzijde;
- b. alle vier zouden zondaressen op seksueel gebied zijn – deze vindt Huijgen onvoldoende overtuigend;
- c. alle vier zijn ze betrokken in een buitengewone seksuele relatie waarin God het initiatief van de vrouwen ‘gebruikt’ om een doorbraak te forceren. Het initiatief ligt in de verhalen elke keer bij de vrouwen. Tamar die haar schoonvader verleidt als hoer, de prostituee Rachab die de verken- ners onderdak bood, Ruth die meegaat met het initiatief van Noömi om bij Boaz ‘onder de dekens’ te liggen. Alleen Batseba: aan haar is geen initiatief. Hier laat mijns inziens Huijgen een punt liggen. Er staat in de Griekse tekst: ‘die van Uria’ en niet ‘de vrouw van Uria’. Hiermee lijkt Mattheüs te zeggen dat het niet om deze vrouw gaat, maar eerder om de misse daad van David, die zich de vrouw van een ander toe-eigende. Op hem komt de schijnwerper te staan, tot zijn schande.

Ik zie nog een andere interpretatie van het noemen van de vier vrouwen:

1. Tamar, weduwe, ze verleidt haar schoonvader tot een seksuele handeling – de toekomst van Israël wordt veiliggesteld door de zwangerschap die hierop volgt.
2. Rachab, prostituee, geeft de verken- ners overnachting – de toekomst van Israël wordt veilig gesteld in de vorm van toegang tot het beloofde land. (Spannend aspect voor de genealogie: wie is de vader van het kind van Rachab, de publieke vrouw?)
3. Ruth, weduwe, wordt door haar schoonmoeder gekoppeld aan haar verre verwant Boaz – de toekomst van Israël wordt veiliggesteld door de zwangerschap die hierop volgt.
4. Die van Uria, vrouw van een ander, door David gebruikt/misbruikt. De smet op het blazoen van David krijgt door deze benaming nadruk. Hij is niet dé koning. Uiteindelijk wordt de toekomst van Israël veiliggesteld doordat Batseba (‘die van Uria’) Salomo baart, de latere koning.
5. Maria, om wie deze hele stamboom *niet* draait.

We zien dus een doortastende weduwe, een prostituee, nog een doortastende weduwe, de vrouw van een ander, en een jonge vrouw die met nog niemand naar bed is geweest. De vijf vrouwen zijn te benoemen vanuit het perspectief van een seksuele handeling. Alleen bij Maria is die seksuele handeling die leidt tot een geboorte, afwezig, en speelt God via de H. Geest de verwekkende rol. Een variatie op de cruciale rol van God bij een verwekkingen in het Oude Testament, zoals bij de zwangerschappen van Sara, Rebecca, Rachel, Hanna en de moeder van Simson.

Zo fascinerend hoe je met dezelfde gegevens tot een andere interpretatie kan komen.³ Je kunt zeggen dat Maria in de lijn van de onvruchtbare aartsmoeders staat (een lijn die niet in Mat 1 wordt gevolgd), een lijn waarin verhaald wordt dat God ingreep opdat ze konden baren en de lijn van Israël werd doorgezet. Dat is een wijze van verwerking van het Oude Testament in het Nieuwe Testament die we vaker zien: verhaalconventies uit het Oude Testament worden opgepakt en met een draai eraan in het Nieuwe Testament verwerkt.⁴ Hier heeft Matteüs de conventie van de genealogie opgepakt, en er een eigen draai aan gegeven.

Tot zover deze lezing van de interpretatie van Matteüs 1.

4 Seksualiteit

In relatie tot seksualiteit als factor om in een exegese een rol te spelen, vind ik dat Huijgen spannende uitspraken doet over de relatie tussen seksueel verlangen en verlangen naar God. Verhelderend voor mij is wat auteur zegt (op basis van Coakley, p. 252-255) over het verschil tussen Gregorius en Augustinus. Gregorius zegt dat maagdelijkheid beter is dan de huwelijkse staat, want de maagd is gericht op God. Augustinus zegt dat de man boven de vrouw staat, en dat geschapenheid blijft voortbestaan in het eschaton (p. 254).

Ik constateer bij deze uitspraken dat Gregorius geen onderscheid maakt tussen man en vrouw wat die te prefereren maagdelijkheid betreft. En verder dat beide mannen in feite geen uitspraak doen over vrouwelijke seksualiteit. Gregorius niet, omdat hij seksuele honder sowieso niet prefereert, Augustinus niet, omdat hij de vrouw inferieur vindt aan de man.

Huijgen laat dit punt, het onbesproken laten van de vrouwelijke seksualiteit bij deze kerkvaders, liggen. Seksualiteit en gender niet op elkaar betrekken, kan dat zomaar?

God schiep de mens naar zijn beeld: mannelijk en vrouwelijk. Geslachtelijkheid is een scheppingsthema, alle mensen weerspiegelen God. Waar ze ook staan op de lijn van mannelijk en vrouwelijk. Een denklijn die leidt tot de bespreking van het thema gender in dit Maria-boek.

5 Genderconstructivisme

Ik was tot aan het lezen van deze Mariastudie onbekend met de term genderconstructivisme (o.a. op p. 260 te vinden). Deze term wordt in dit boek en het veld waarmee dit boek in gesprek is – zover ik het kan overzien – vooral gebezigd als het gaat om het onderzoeken van scheppingsorde, en dus het niveau van het zoeken naar bestaansrecht van gender en gendertheologie. De invulling van gendertheologie, of theologie vanuit genderperspectief, of theologie met meenemen van genderaspecten, komen niet aan de orde.

Huijgen doet mijns inziens te weinig met de mogelijke *betekenis* van het doorbreken van grenzen, dat God doet bij de verkiezing van Maria, voor de actuele gesprekken over gender. Zijn denken lijkt verankerd in een onwankelbare theologie, waarvan het onontbindbare huwelijk tussen man en vrouw een dragend onderdeel is. Gender en seksualiteit zijn daarin een keuze. En daar zet ik mijn vraagtekens bij. Zijn gender en seksualiteit constructen, onderdeel van het maakbaarheidsdenken? Of zijn ze onderdeel van de geschapen wereld, en variaties binnen het 'mannelijk en vrouwelijk' waar Genesis 1:27 over spreekt? Ook hier zijn gegevens die de bijbel presenteert op verschillende manieren te interpreteren. Echt bevrijdend zou het zijn als alle variaties op de geslachtslijn zouden worden erkend als scheppingsdaad. En dan is Psalm 139 te lezen als het applaus hierbij: Wondermooi hebt u mij gemaakt.⁵

Binnen de (voorheen) feministische theologie is het een vruchtbare werkwijze gebleken om gebruikte termen eerst te deconstrueren, af te breken daarna weer op te bouwen en daarmee toe te eigenen, met een vernieuwde betekenis. Dat wil ik graag doen met de term genderconstructivisme.

De nadruk komt dan niet te liggen op de gender die al dan niet geconstrueerd wordt, maar op de construerende theologie als onderdeel van een theologie met ruimte voor gender als bevrijdende categorie. De theologie wordt geconstrueerd. Dit is mede in navolging van wat Mariecke van den Berg, bijzonder hoogleraar Feminisme en Christendom aan de Rijksuniversiteit Nijmegen, zegt in haar oratie, die zij uitsprak op 12 november 2019, bij het aanvaarden van de Halkesleerstoel onder de titel 'Ondertussen in de schuilhut. Een queer theologie van het thuiskomen.'⁶

6 Eva en Maria

Nog één opmerking, en die gaat over de relatie tussen Eva en Maria, waar Huijgen ook – terecht – volop aandacht voor heeft. Ik bied nog een ander perspectief aan dan Huijgen doet.

Eva en Maria zijn zusters van één familie. Op bijbelse grond is te zeggen dat Maria de positie van een nieuwe Eva inneemt. De poort naar het paradijs die door de zonde is dichtgedaan, wordt geopend door de geboorte van Jezus. Eva en Maria staan elk aan een uiteinde van de weg die ligt tussen het aards en het hemels paradijs, een weg waarop familierelaties transformeren van bloedverwantschap naar verwantschap in Christus. De uit het paradijs verbannen kinderen van Eva – waarover het *Salve Regina* zingt – komen onder de hoede van de moeder van Jezus aan in het paradijs. Familierelaties komen in een nieuwe dimensie te staan. Bloedverwantschap krijgt een nieuwe betekenis, die gestalte krijgt in het laatste avondmaal.⁷

7 Bij wijze van slot

Voor wie in een andere context dan de auteur leeft dan wel werkt zal niet alle aangehaalde discussie even relevant voorkomen. Dat is niet erg, want hiervan kennisnemen is ook een manier om over de eigen schutting te kijken. Het deel over de rol van Maria en Mariabeelden in het verstaan van Europa als christelijk continent is inspirerend: het zet op een nieuwe en fundamentele manier de christelijke identiteit op de agenda.

Al met al is deze Maria-studie een rijk en een belangrijk boek.

Voor de protestantse kerk en theologie een opening om Maria meer ruimte te geven waardoor ze haar rol kan laten zien in alle complexiteit.

Voor de rooms-katholieke kerk en theologie om met nieuwe ogen naar Maria te kijken.

Voor de oecumene: om via de moeder van Jezus elkaar te vinden als zusters en broeders van de grote christelijke familie.

¹ Zie M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, Muiderberg ⁵1990. Voor een snelle introductie zie M. Bal, 'Over narratologie, narrativiteit en narratieve tekens', *Spektator. Tijdschrift voor neerlandistiek* 7/1 (1977-1978), 528-545 (ook te lezen via https://www.dbnl.org/tekst/_spe011197901_01/_spe011197901_01_0012.php). En verder "'Ik zie, ik zie wat jij niet ziet...': Nabeschouwing", in: J. Siebert Hommes (red.), *De vrouw van de nacht en andere verhalen uit de bijbel*, Zoetermeer 1998, 147-152.

² Zie bijvoorbeeld mijn artikel 'Waarom de een wel en de ander niet? Over moeders en dochters in Kronieken', in: *Interpretatie* 19,7 (2011), p. 20-22.

³ Overigens heb ik in de bespreking van onder meer dit deel wel gemist dat de auteur het boekje van Karel Deurloo niet heeft meegenomen: *Onze lieve vrouwe baart een zoon. Kleine bijbelse theologie deel III* (2006).

⁴ Zie ook Robert Alter: *Bijbelse verhaalkunst*. Baarn: Ten Have, 1992. Hij ziet de oudtestamentische verhaalconventie van de put waar een vrouw en een man elkaar ontmoeten, terug in de scène waar Jezus bij een put de Samaritaanse vrouw ontmoet.

⁵ H. Zorgdrager, J. Molenaar, W. Elkorst, C. Buijs (red), *Wondermooi, zoals U mij gemaakt hebt Handreiking voor gelovige transgenders en werkers in de kerk*. Utrecht, Kok Boekencentrum, 2019.

⁶ De oratie is te lezen op de website van het Halkesfonds: https://catharinahalkesfonds.nl/wp-content/uploads/2021/12/Oratie_Mariecke_van_den_Berg.pdf.

⁷ Zie W. van Wieringen, 'Van Eva naar Maria – een weg van verwantschap', In: *ACEBT* 27 (2012), p. 119-128.

Recensie van Maria: icoon van genade

Prof. Dr. Eduardo Echeverria



Deze gansche voorbereiding van de vleeschwording in de voorafgaande eeuwen concentreert zich nu als het ware en voltooit zich in de verkiezing en begenadiging van Maria als moeder van Jezus. Maria is de gezegende onder de vrouwen [Lk 1:42]. Zij heeft eene eere ontvangen, welke aan geen ander schepsel tebeurt is gevallen. Hoog gaat zij in onverdiende gratie, haar geschonken, alle menschen en engelen te boven. Rome heeft dit terecht gehandhaafd; wie het ontkent, maakt geen ernst met de vleeschwording Gods.

- Herman Bavinck-

1 Berkouwer, Nouvelle Théologie, and Mary

Arnold Huigen's fellow countryman, and the master of dogmatic and ecumenical theology, G.C. Berkouwer (1903-1996), wrote the best book on the Second Vatican Council, namely, his 1964 *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*. The Dutch historian of the Reformation and Reformed theologian Heiko Oberman (1930–2001) describes Berkouwer's book on Vatican II as "breathhtakingly important." The phrase "nieuwe theologie" in the Dutch title of the book is a clear reference to the *nouvelle théologie* of Henri de Lubac, Yves Congar, et al. Berkouwer's chapter on Mary is in the line of the *nouvelle théologie* (Hoofdstuk VIII).

This line of interpretation involves a "duidelijk streven om de leer der kerk op een nieuwe wijze te interpreteren." Berkouwer explains: "Men doet dat door te verwijzen naar de diepste intentie van de kerk in haar leer-fixering, waarbij de historische situering en de polemische bepaaldheid in de formulering van het dogma moeten worden gehonoreerd" (276). In this connection, he refers to Trent's decree on justification and human merit, and Scripture and tradition. Could this approach be taken with respect to Marian dogmas? Berkouwer adds, "Is *hier* nog wel een nadere uitleg, een duidelijker toelichting mogelijk,

waardoor de scherpste van de controverse zo niet wordt weggenomen, dan toch verzacht. Of *blijft* de Mariologie een van de grootste weerstanden te midden van alle pogingen tot toenadering en wederzijds begrip en is het misschien zo, dat allerlei nieuwe en ongetwijfeld belangwekkende interpretaties toch weer overschaduwd worden door de onveranderlijkheid van het *Mariologische* dogma? (277)

Referring to the *nouvelle théologie*, the hermeneutics of dogma of this theology presupposes the distinction between propositional truths of faith and their formulations in reflecting on the sense in which a doctrine, already confirmed and defined, is more fully known and deeply understood. It also presupposes a historical dimension to the clarification of unchangeable doctrinal truth. According to Congar, for example, history shows continuity, indeed, identity persisting from the apostolic deposit, which is a determinate revealed datum, to the developed assertions of Church dogma, such as dogmatic teaching regarding Mary's place in the plan of salvation. Although the truths of the faith may be expressed differently, they must be kept within determinate bounds. That is, we must always determine whether those re-formulations preserve the same meaning and mediate the same judgment of truth. Hence, asks Berkouwer, "bestaat er wel een mogelijkheid om via de onderscheiding tussen *vorm* en *inhoud*, tussen *representatie* en *affirmatie* enig licht te verspreiden voor een nieuw oecumenisch perspectief of geldt ten aanzien van het Mariologische dogma, dat dit ten enenmale uitgesloten is?" (277)

2 Framing Huijgen's ecumenical approach to Mary

Turning now to Huijgen's book on Mary it should be seen against the background of Berkouwer's formulation of the hermeneutics of dogma in light of the *nouvelle théologie*. Huijgen's book is ecumenically sensitive, erudite, and wide-ranging, covering exegetical, theological, cultural, and, by implication, philosophical issues. Given the limits of this article review, I won't get into the details of these issues. Rather, my aim is to frame his approach to Marian theology, particularly as it bears upon the ecumenical relationship between Roman Catholics and Reformed Protestants. In the report of the second phase of the ecumenical conversations between the World Alliance of Reformed Churches and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity (1984–1990), three contemporary Reformed

attitudes toward the Roman Catholic Church are distinguished in "Towards a Common Understanding of the Church":

There are within the Reformed family those whose attitude to the Roman Catholic Church remains essentially negative: [1] some because they remain to be convinced that the modern development of the Roman Catholic Church has really addressed the issues of the Reformation, and [2] others because they have been largely untouched by the ecumenical exchanges of recent times and have therefore not been challenged or encouraged to reconsider their traditional stance. But this is only one part of the picture. [3] Others in the Reformed tradition have sought to engage in a fresh constructive and critical evaluation both of the contemporary teaching and practice of the Roman Catholic Church and of the classical controverted issues.

I suggest that Huijgen is in the third category in his approach to a theology of Mary. In this respect, he is trying, as Berkouwer suggests above, to open up a new ecumenical perspective and hence soften some of the traditional points of the controversy. For instance, he affirms an "Ecclesiotypical Mariology" rather than a "Christotypical Mariology" (127). The former approach emphasizes Mary as a singularly unique member of the Church, but also an archetype of the Church. It is Mary's faith that is the archetype of the Church in that she brings to fulfillment the Abrahamic faith of the Old Testament. Recall the greeting of Elizabeth to Mary. "'Filled with the Holy Spirit' she greets Mary with a loud cry (Lk 1: 42): 'Blessed are you among women, and blessed is the fruit of your womb!'" The latter approach identified the Mother of our Lord more with her Son, such that she is understood vis-à-vis the Church. Huijgen also affirms minimalism rather than a maximalist approach to Mary (127). The minimalist rejects any approach to Mary's role that may undermine the dogma regarding the singularly unique Mediatorship of Jesus Christ in divine redemption. As Otto Semmelroth, SJ, puts it succinctly, "The question is not of one main Mediator but, simply *one* [1 Tim 2:5]." Of course, the maximalist agrees with that dogma. Still, according to the minimalist, the maximalist view that Mary participates in objective redemption obscures and even minimizes that dogma. That is the case because, according to maximalism, Mary stands, even if entirely subordinate and dependent upon Christ, as a kind of co-redemptive principle, which, although subordinate to Christ's Mediatorship, co-

operates and co-merits as such, meaning thereby that Mary participates in objective redemption. This participation puts in doubt that Christ's action is the full and sufficient cause of redemption.

Ecumenically speaking, Huijgen formulates his approach between these two boundaries regarding the nature of Mary's mediation and the function she plays in the work of redemption, indeed, in God's plan of salvation and in the communion of saint

Oecumenische bezinning is geen overbodige luxe. De kerk is immers één, hoe verdeeld ze ook is geraakt. Rooms-katholieken en protestanten delen de geloofsbelijdenis van Nicea, waarin de eenheid van de kerk expliciet beleden wordt, net als de geboorte van Jezus Christus uit de maagd Maria, overigens. Er is maar één kerk, zoals er ook maar één doop is, en één God (Ef. 4:3-6). Rooms-katholieken staan voor de uitdaging te voorkomen dat Maria deels de plaats van Jezus Christus inneemt. Protestanten staan voor de vraag welke plaats Maria binnen de kerk heeft. Is zij alleen een voorbeeldige gelovige, zoals er in Oude en Nieuwe Testament meer te vinden zijn, of is zij meer? (20)

Regarding the Protestant's view of Mary's place in the plan of salvation, one often gets the impression that, in an overreaction to Marian dogma, they treated Mary as a "gestational carrier." But Christology has at least one Mariological consequence, and Huijgen affirms this, namely, that Mary is the Mother of God, "Theotokos," Mother of the Incarnate Word (97). What this means is that we cannot regard her motherhood from a merely biological viewpoint; "she is Mother personally," as Rahner succinctly states. Huijgen agrees: "Het gaat niet om het biologische moederschap, maar om het geloof; niet om het vlees, maar om het Woord" (43). Rahner adds, "It is not as though some biological process in her reached its term in a divine Person, without her having taken any part in it." Mary's fiat in faith, as we read in the Gospel of Luke (Lk 1: 42-45), plays a decisive role in the history of redemption; it cannot be regarded merely as Mary's personal history. In the words of Hans Urs von Balthasar, "The Fiat of the mother of God was spoken *loco totius generis humani* and not, for instance, *loco totius Ecclesiae*." This is the case because in Mary "the Incarnation of the Word, the hypostatic union of the Son of God with human nature," according to John Paul II, "is accomplished and fulfilled."

Regarding Catholicism's overestimation of Mary's place in the plan of salvation, then, maximalism is also to be rejected because it has the danger of a tendency to monophysitism, according to Berkouwer and some Catholic critics, such as Edward Schillebeeckx, Karl Rahner and Yves Congar. If we make Mary's "cooperation an ontologically internally necessary component of the Incarnation then that may lead to an exaggerated Mariology." Berkouwer adds, "One then ascribes to Mary's humanity what is already accomplished by Christ (*vere homo*). And that cannot be the meaning of Mary's place in the mystery of salvation, because then Mary would represent the human component in redemption, a consequence only possible in a Monophysite Christology that certainly fully confesses Christ as '*vere Deus*', but comes up short on the '*vere homo*,' leaving a 'deficiency' in the area of his humanity." In other words, Mary is taken to be a complement, or compensation, to Christ's divinity "filling the vacuum left by lacunae which seemed to exist in Christ's humanity." For example, as Huijgen also notes, on this view, Mary is the Mother of Mercy who can sway her Son, the Righteous Judge. Indeed, this criticism of maximalist Christology is a major objection shared by Berkouwer with minimalists, and Huijgen concurs (97).

Mary's 'Yes,' her act of faith, indeed, her co-operation with the realization of God's plan of salvation in the redemptive work of Christ may be called 'receptive' rather than productive because it is Christ alone who possesses the productive power of grace, who saves and hence who is the full and sufficient cause of our salvation. Her act of faith is not passive, however, says Huijgen. It is, adds Huijgen, an "activiteit geladen passiviteit" (41); "geen doffe passiviteit, maar een royaal 'ja' op de boodschap van de engel" (65). "Kennelijk is er meer aan de hand dan alleen Maria's jawoord" (138). Again, adds Huijgen, "God's genade schakelt mensen niet uit, maar in. Intussen gaat Gods genade principieel voorop" (155). I would say, more exactly, her receptivity is genuinely causal—"receptive causality," as Semmelroth calls it. "It is a very real and essential causality . . . receiving and giving the Life that conquered Eve's deed." Huijgen rightly notes, "Daarmee wordt de vermeende tegenstelling tussen activiteit en passiviteit doorbroken en overstegen" (50). He concludes, "Haar kracht ligt in haar receptiviteit, die veel meer is dan passiviteit" (318). We can then understand Semmelroth's appeal: "The Fathers hold Mary to be the cause of salvation because of her receptivity—based on her active belief—to the coming of the Logos and the accomplishment of His work. In the words of Irenaeus, Mary becomes the *Advocate Evae*, the

solicitor of mankind awaiting Redemption, a mankind which must open itself for the work of the Redemption and which actually did so in Mary."

Yes, there is an absolute divine priority, indeed, predestination, to the election of Mary. Now, adds Huijgen, "Predestinatie sluit vrije keuze niet uit" (137). God has bestowed grace upon her, or favored her, in an entirely special and exceptional way such that her free "Yes" in its entirety is the fruit of that grace. "Hail [Mary], full of grace [Gk. *Kécharitôméné*; Lat. *Gratia plena*], the Lord is with you" (Lk 1:28). I realize that "favored or graced one" is the literal translation in Greek, and "full of grace" is an interpretation. Huijgen contests this interpretation (35). "Maria is niet vol van genade, maar leeg voor genade. Ze is niet de gever, maar de ontvanger van genade" (62). "[H]et is beter om [Maria] te typeren als 'leeg voor genade'" (75; 318). Disappointingly, Huijgen never considers the Catholic justification for its interpretation of Lk 1:28.

Huijgen's understanding of Mary and grace reflects a more general understanding of the relationship of nature and grace where "Gods genade scheppend van aard is" (75). I'll come back to this view of nature and grace below. For now, here is John Paul II's justification for translating the Greek word *kécharitôméné*: "The expression 'full of grace' is the translation of the Greek word *kécharitôméné*, which is a passive participle. Therefore, to render more exactly the nuance of the Greek word, one should not say merely 'full of grace', but 'made full of grace', or even 'filled with grace', which would clearly indicate that this was a gift God gave to the Blessed Virgin. This term, in the form of a perfect [passive] participle, enhances the image of a perfect and lasting grace [a complete and enduring condition] which implies fullness. The same verb, in the sense of 'to bestow grace' is used in Ephesians to indicate the abundance of grace the Father granted to us in his beloved Son (Eph 1:6), and which Mary received as the first fruits of redemption (cf. *Redemptoris Mater* 10)" (General Audience, May 8, 1966, in *Theotókos*, 88).

In other words, as the French Jesuit theologian, Jean Galot, S.J., makes clear, "In order to show the distinction contained in the use of the perfect participle, *kécharitôméné*, which represents a completed action continuing into the present, we would have to translate: 'She who has received grace and who continues to possess it'. It is not, then, a question simply of the favor which Mary will enjoy when the child is conceived within her, but of a

grace already granted which remains permanently within her. Furthermore, this grace belongs to her personally because the word, *kécharitôméné*, is the equivalent of a proper name and because it expresses the beauty emanating from Mary." Huijgen never considers the arguments of John Paul II and Jean Galot supporting the traditional interpretation of Mary as being "full of grace." It is clear that Huijgen is mistaken in his view of Mary's reception of grace.

3 Avoiding Gnosticism and Natural Theology

Mary's place in the plan of salvation, as Theotokos, the Mother of the Incarnate God, helps us to find a way between gnosticism and natural theology, according to Huijgen. One point of clarification. Natural theology usually refers to theistic arguments, giving reasons for belief in God. Huijgen uses the term "natural theology" to refer to any use of natural reason to gain epistemic access to the nature of man and the world, and hence to the true, good, and beautiful. On the one hand, then, on the matter of gnosticism, "Maria is lichamelijk en materieel, zij baart een fysiek kind. Zij is een anti-gnostisch statement in persoon. Het Woord is werkelijk vlees geworden. Hij is onze materiële werkelijkheid binnengekomen. Materie, vlees, is voor God geen contrabande. Hij heeft immers zelf deze wereld geschapen" (258). The implication of this anti-gnostic approach to gender is that natural biological givens of bodily maleness and femaleness are not irrelevant (328), but they should not be absolutized. "Natuurlijke gegevens zijn niet hetzelfde als Gods scheppingsbedoeling. . . . Uit biologische of sociologische gegevens kan niet direct worden besloten wat Gods bedoeling met het menselijk leven is" (329).

On the other hand, Mary's virginal conception is not natural; rather it is supernatural, a *donum novum* in God's creative hands, underscoring the difference between nature and creation (330), and hence it helps us to resist natural theology "die de biologische of sociale status quo tot norm verheft" (328). He elaborates, in this connection, "God doet scheppend iets totaal nieuws en ongehoords: het Woord is vlees geworden. De opstanding is het ultieme bewijs dat God de status quo verbreekt en alles nieuw maakt." In sum, "De structuur die God aan zijn schepping meegeeft, is dus geen rustende orde die zich ook zonder band aan de Schepper laat hanteren. God maakt telkens opnieuw de toekomst

open" (260). Once again, Huijgen underscores the difference between nature and creation, but now with respect to this eschatological accent as it pertains to sex and gender.

The meaning, nature, and structure of human sexuality and gender is open-ended, future oriented rather than oriented to the normative order of creation and the nature of things with its embedded principles and the inherent meanings of creation. This future orientation is, according to Huijgen, derived from the Christian eschatological perspective of the new creation. "Dat eschatologisch accent markeert het verschil met gnostiek en natuurlijk theologie. Spreken over structuren in Gods scheppend handelen laat zich niet verzelfstandigen van de verlossing in Christus, net zomin als de verlossing de mens losmaakt van God de Schepper" (261-262).

How are we to understand, then, the distinction and relation of nature and grace? How should we understand the impact that the fall has had upon human nature? Nature has to do with the fundamental structures of reality, in particular, of human reality, in short, the deepest foundations of what God created. How has sin affected those foundational structures of creation? Has the *nature* of creation been corrupted or completely destroyed by sin? What has been called the Augustinian Principle affirms that the *nature* of humanity persists in the regime of man's fallen state. Augustine writes: "The natures in which evil exists, in so far as they are natures, are good. And evil is removed, not by removing any nature, or part of a nature but by healing and correcting that which had been vitiated and depraved." Huijgen agrees: "De schepping op zichzelf is goed, de zonde hoort oorspronkelijk niet bij de schepping en de wereld doet er voor God toe" (155). He rejects the conflation of creation and the fall because he rejects gnosticism (256)

Still, Huijgen rejects the claim that natural reason has access via the givens of reality to a "kennis . . . van wat goed, waar en schoon is." The noetic effects of sin bars access to that knowledge; indeed, states Huijgen, there is no knowledge of God, of man and the world, and his purposes outside of revelation. Natural theology does not take sufficiently seriously that the world is fallen into sin. (256) There is more here.

It's not just sin's noetic effects that blocks access to objective reality. Huijgen also holds that objective reality is unknowable and hence he rejects epistemic realism. "Waardevrije waarneming bestaat niet, en er is geen feit los van interpretatie. Alleen al daarom kan uit

biologische waarnemingen niet direct tot Gods bedoelingen worden geconcludeerd" (330). Since there are only interpreted facts, this means that Huijgen rejects the distinction between ontological facts and epistemic facts: facts are only interpreted data such that the language of "facts" and "states of affairs" (265, 326) is only applicable to accepted statements of a community of interpreters. They are not objective or external features of the world, that is, as Huijgen refers to them, "natuurlijke stand der dingen," and hence the way things are and to which our beliefs must correspond. Huijgen's view entails an anti-realist view of justification and truth.

That is, on Huijgen's view, "the world," indeed, "reality" seems totally irrelevant to questions of meaning and truth. On a realist view of truth, a proposition is true if and only if what it asserts is in fact the case about objective reality; otherwise, it is false. On this view, objective reality is not only knowable, but is also determines the truth or falsity of beliefs. Therefore, according to Huijgen's view, since everything is relative to our interpretive system, then the justification of our beliefs is relative to our system—to the relation between beliefs and beliefs within a system rather than between beliefs and the world. Yes, Huijgen claims that interpretations require ongoing critical reflection (259), but what standards adjudicate our reflections and to what end. He doesn't say.

In this connection, Huijgen appeals to the distinction between creation and nature, on the one hand, and culture, with its social and traditional norms of maleness and femaleness, on the other. These norms as such do not reflect "Gods scheppingsbedoelingen." Culture has a deep impact on how we understand what is natural and what we claim to be the nature of man and the world, and hence creational. "Wat 'natuurlijk' wordt genoemd is vaak een aanduiding voor de conventie van de afgelopen decennia" (257). For instance, that marriage is the two-in-one flesh union of a man and a woman is a traditional account of the structure of marriage. According to Huijgen, however, this account is not a matter of the nature of things. "Aan de biologie of aan sociale conventies valt niet af te lezen dat er een huwelijk moet bestaan of hoe het bedoeld is. . . . Wie de relatie tussen man en vrouw in de natuur verankert, pint beiden vast in een rol: het is wat het is." But isn't it the case that only a man can be a father, and a woman a mother? Isn't it the case that only a biological female can menstruate and have a child? Isn't it the case that binary sexual generation is such that, as American Catholic philosopher Angela Franks puts it,

"approximately one-half of the species-members contribute by reproducing outside of themselves (the males), and the other half of the members by reproducing inside themselves (the females)?" Does Huijgen deny these facts as being a matter of nature, that is, ontological facts?

No wonder, then, that Huijgen suggests reading Genesis 1:27 as a matter of God creating sexuality as a spectrum of human beings with some falling in between male and female (256-257). But there is no justification for reading Genesis this way, rather than just about the ontological fact of sexual differentiation between man and woman, with the latter being a fundamental prerequisite for the two to become one flesh. Is Huijgen suggesting that one may legitimately separate gender from biological sex, maleness and femaleness? If so, this dualistic anthropology contradicts the unity of the human person. Indeed, as John Paul II states, "body and soul are inseparable: in the person, in the willing agent and in the deliberate act *they stand or fall or fall together*." He adds, "'the nature of the human person' . . . is *the person himself in the unity of soul and body* and of all the other specific characteristics necessary for the pursuit of his end." Alternatively formulated, Huijgen's fellow country man, Reformational philosopher Herman Dooyeweerd (1894-1977), states:

[T]he human spirit cannot carry out any real acts outside its temporal corporal individuality-structure. For that reason we said: it is the individual human being in the integral unity of "body" and "soul" who accomplishes the acts. The full person as a totality is the subject of the act.

In short, despite Huijgen's claim that the human body is theologically relevant (303), his denial that biological sex, maleness and femaleness, has to do with the nature of things, of the nature of marriage and God's purposes for marriage, leads to a denial of the unity of the human person, as stated above by John Paul II and Dooyeweerd.

One reason why Huigen separates creation and nature is because of his eschatological orientation: "God maakt telkens opnieuw de toekomst open" (260). He explains,

Gods scheppen werkt echter bevrijdend en vernieuwend: het wordt wat het niet was. In een gebroken werkelijkheid komt het erop aan niet enkel naar een oorspronkelijk ideaal 'huwelijk' te verwijzen, maar vooral te hopen op God's herscheppende werk in levens van mannen en vrouwen (259-260).

Unlike Huijgen's eschatological orientation, we find another emphasis in Matt 19:3-8 and Mk 10:1-9. On the one hand, here the words of Jesus Christ about marriage call us back to the Genesis texts of 1:27 and 2:24, and hence to the law of creation (Mk 10: 6-7). "Male and female he created them" and "for this reason . . . a man will be joined to his wife and the two will become one flesh." This law grounds an inextricable nexus of permanence, male and female twoness, and sexual differentiation. These creation texts are absolutely normative for marriage, indeed, for sexual ethics. This "one-flesh" union is called a "conjugal union," such that marriage requires sexual difference, the bodily-sexual act, as a fundamental prerequisite, indeed, as intrinsic to a one-flesh union of man and woman, which is a personal communion that is fulfilled by procreation and the rearing of children. "So, then they are no longer two but one flesh" (Mark 10:8). Indeed, as American Catholic philosopher, Alexander Pruss rightly notes, "the text [Genesis 2:24] is a seminal scriptural text on the nature of human sexuality." He adds, "They are seminal texts, ones that the biblical and postbiblical traditions take very seriously. They are, Christians should believe, true, and true in a deep way."

On the other hand, inasmuch as grace's restoration of the creation's fullness is not a mere recovery of the deepest foundations of created reality, in some sense those foundations are raised to a "higher level" in the eschatological consummation of God's plan of salvation for the whole creation. The exact sense in which "the redemption by grace of created reality, the reformation of nature, is not merely a recovery, but raises the natural to a higher level than it originally occupied," according to the late Jan Veenhof, is a hotly disputed matter, especially in Reformed and Catholic thought. I cannot treat this matter here given the limits of this article review. However, since I began this review article with Berkouwer's thought, I will conclude with him on this matter. His reflections in his 1963 work *De Wederkomst van Christus II* are deeper and more to the theological point than Huijgen's on the matter of the relation of creation and redemption.

In dit eschaton zal dan ook de discussie ten einde zijn, die zo menigmaal het menselijke peinzen bezighield m.n. over “natuur” en “bovennatuur” en over de “verheffing” der menselijke natuur. In deze discussies speelde altijd het probleem der creatuurlijkheid een rol en men trachtte meermalen, met bewuste vermindering van het pantheïsme, de “elevatio” aan te duiden en haar in haar volheid althans enigszins te benaderen.

Furthermore, Berkouwer explains the crux of this discussion:

Maar bij alle duidelijke gevaren bleef men nadenken over de zin en de draagwijdte van de verlossing [ten opzichte van de schepping] en vroeg men zich af of het koninkrijk Gods niet méér was dan een *herstel* van wat verloren ging. Lag niet juist daarin de diepste zin van het eschatologisch mysterie, dat het zou uitgrijpen en uitheffen boven het oorspronkelijke van de schepping van de mens? Het eigenaardige in deze bezinning ligt hierin, dat men de verlossing wil prijzen en haar dan omschrijft in toch weer aardse analogieën, die telkens weer doen denken aan vernieuwing en herstel. Het is alsof hier grenzen zichtbaar worden, die dreigen te worden overschreden en niet mogen worden overschreden. Die grenzen hangen ten nauwste samen met de heerlijkheid van het creatuurlijke naar Gods bedoeling. Een plus, dat men tastenderwijs aan de voleinding boven de schepping heeft willen toekennen, komt als vanzelf in aanraking met deze creatuurlijkheid. Wie haar niet als een achterhaald verleden beschouwt, zal altijd weer blijven tasten naar de realiteit van het eschaton en herinnerd worden aan het woord van Johannes, “dat het nog niet geopenbaard is, wat wij zijn zullen” [1 Jn 3:2]. Daar ligt toch wel de grens voor alle doordringing van het eschatologisch geheimenis. Als van dat geheimenis gesproken wordt, dan is het *uit de aard der zaak duidelijk*, dat een simpele identificering van “Endzeit” en “Urzeit” ons is ontzegd. Reeds het feit, dat het eschaton *vervuld* is van het geheimenis der geschiedenis – *het Lam* in de Apokalyps – zal ons voor elk simplisme en tegelijkertijd voor elke speculatie moeten en kunnen behoeden.

Three points deserve highlighting. First, although redemption is more than a renewal and recovery of what was lost in the fall, describing the eschatological mystery of creation in earthly analogies (1 Cor. 15:25–53) suggest certain boundaries of creation that will not be transcended, hence renewed, and restored even while fulfilled. This perspective of creation receives support from Christ in Matthew 19:3–8 and Mark 10:6–9, given that his words refer back to the Genesis texts of 1:27 and 2:24. Second, there is also the eschatological mystery that prohibits us from simply identifying the original creation with the eschatological fulfillment of creation. In this light, it cuts off speculation—such as Huijgen’s apparent move to legitimize gender diversity by separating gender from bodily sex, maleness and femaleness from an eschatological perspective—about what we shall be with resurrected bodies. Yes, the body will be raised, indeed, the totality of our human nature will be raised. Third, in this connection, Jesus says, “in the resurrection they neither marry nor are given in marriage” (Matt. 22:30; cf. Mark 12:25, Luke 20:34–36). Similarly, Saint Paul asks, “How are the dead raised? With what kind of body do they come?” (1 Cor. 15:35) John Paul II explains, “man will always be the same, just as he came forth from the hand of his Creator and Father.” Thus, there is a development of the truth about the same man such that in the eschatological experience of the resurrection he will still be male and female as he was “from the beginning.” Grace renews nature from within such that the transfigured one-flesh communion is already, here and now, a concrete anticipation of the Kingdom of God, that communion cannot be abolished in the new creation. So, Jesus does affirm that this man of the new creation will be male and female as he was “from the beginning” (Matt. 19:8; Mark 10:6).

I recommend Arnold Huijgen’s engaging book on Mary even with these critical comments.



[Arnold Huijgen. *Maria: Icoon van Genade*. Utrecht, Kok-BoekCentrum, 2021, ISBN: 978 90 435 3489 5, 375 pp.](#)

Maria in oecumenisch perspectief

Prof. dr Arnold Huijgen



1 Inleiding

Ronduit dankbaar ben ik, meer in het algemeen voor de manier waarop mijn boek *Maria: Icoon van genade* in de breedte van theologische Nederland is ontvangen en meer specifiek voor de uitwisseling van gedachten met Willien van Wieringen en Marcel Sarot.¹ Die uitwisseling begon op 9 december 2021 in het gebouw van de Tilburg School of Catholic Theology in Utrecht, hoewel wat Sarot betreft het – zoals hij zelf noteert – al de vierde keer is dat hij op mijn boek reageert. In dit nummer van *Perspectief* zetten we de uitwisseling van gedachten verder voort. Daarbij betrek ik ook de uitgebreide recensie van Eduardo Echeverria in ditzelfde nummer. Hopelijk lukt het inhoudelijk een stap verder te zetten dan in het boek is gedaan.

Voordat ik naar de inhoud ga, wil ik graag nog twee dingen markeren wat de reacties op mijn boek betreft. Ten eerste: de reacties uit kringen rond het *Reformatorisch Dagblad* waren enerzijds voorspelbaar, maar toch opvallend. Daags na een groot interview in het *RD* over mijn boek,² en op de dag van het verschijnen ervan, kregen drie reformatorische predikanten, keurig verdeeld over diverse denominaties, de gelegenheid om uitermate kritisch te reageren.³ Op het interview, niet op het boek – dat hadden ze immers nog niet gelezen. De kennelijke behoefte om de aandacht voor Maria direct te beteugelen, zou erop kunnen wijzen dat het hier om een open zenuw in de reformatorische tak van het protestantisme gaat.

Ten tweede viel de royale ontvangst van het boek in protestantse maar vooral ook in rooms-katholieke kring mij op. Je verwacht een hoogleraar van de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken te Apeldoorn misschien niet direct in allerlei

oecumenische verbanden, maar kennelijk is de oecumenische intentie die ik met dit boek had, opgepikt en gewaardeerd. Dat geeft mij moed voor de theologische en kerkelijke verhoudingen in Nederland en daarbuiten. Kennelijk zitten mensen niet noodzakelijkerwijs in hun eigen bubbel opgesloten, maar is het mogelijk om een taal te vinden die verbindt.

Voor de rest van deze bijdrage wil ik het volgende doen. Eerst geef ik weer wat mijn recente reis naar Rome voor mij heeft betekend. Vervolgens ga ik in op enkele kritiekpunten en wenken die Echeverria, Sarot en Van Wieringen naar voren hebben gebracht.

2 Rome

Met het oog op mijn boek had ik meerdere keren plannen om naar Rome te gaan. Telkens gooide de pandemie roet in het eten. Uiteindelijk kwam het er pas van nadat het boek gereed was. Nu is het niet moeilijk, afbeeldingen via het internet te bekijken in een resolutie en met een scherpste die ter plekke moeilijk te evenaren valt. Maar er gaat niets boven de ervaring van plaatsen zelf. Wie het opneemt voor een 'theologie van de plaats', zoals ik in mijn boek doe, kan met enkel internetpagina's niet tevreden zijn.⁴

Door de organisatoren van de studie-avond in december werd ik uitgedaagd, eens te verwoorden wat mijn Romereis per saldo opleverde. Dat is nog niet zo gemakkelijk, maar ik wil het wel proberen.

Ten eerste – en daar begint het al met een open deur – zeg ik Bonhoeffer na dat hij in Rome ontdekte wat 'Kerk' eigenlijk betekent.⁵ Daarbij gaat het niet allereerst om de grandeur of de nadrukkelijke presentie van de kerk, maar wel om de universaliteit en de eenheid van de kerk. De universaliteit, die samenhangt met de katholiciteit, blijkt bijvoorbeeld uit de aanwezigheid van mensen uit alle windstreken van de wereld. De eenheid die daarbij blijkt, bij alle verscheidenheid, laat het protestantisme met zijn vele denominaties bleek afsteken.⁶ Ik houd graag staande dat katholiciteit allereerst een inhoudelijk begrip is, maar van sektarische trekken zijn onderdelen van het protestantisme helaas niet vrij.

Vervolgens raakten de lange lijnen van de christelijke traditie mij opnieuw. Ik bezocht de *Scavi*, de archeologische opgravingen onder de Sint-Pieterbasiliek, waar je maximaal dicht bij het graf van Petrus komt. Maar dieper nog raakte mij de Basilica Santa Sabina. Die ligt

op de Aventijn, wat verder weg van het drukke hart van Rome. Ik had het voorrecht om in die basiliek bijna een halfuur helemaal alleen te zijn en mijn aandacht vooral te richten op het wijdingsvotief uit de vijfde eeuw, dat in mijn boek ook een grote rol speelt. Afgebeeld zijn links en rechts de *ecclesia ex circumcisione* en de *ecclesia ex gentibus*, de kerk uit de besnijdenis en de kerk uit de volken, ofwel Joden en heidenen. Beide vrouwfiguren zijn vrijwel identiek, en ze herinneren aan het eveneens vijfde-eeuwse mozaïek uit de *Santa Maria Maggiore*, waar links van het Christuskind een soortgelijke vrouw zit. Als déze lijn toch eens was volgehouden: de onopgeefbare verbondenheid met het Joodse volk; niet de rijk uitgedoste Byzantijnse Maria, maar de eenvoudige Joodse vrouw.

In de derde plaats maakte de gelaagdheid van het Mariabeeld een nog diepere indruk op mij dan tijdens het werk aan mijn boek al gebeurd was. De visie op Maria is te vergelijken met de Basiliek *San Clemente* in Rome, die niet minder dan vier bouwlagen uit verschillende perioden kent en waarin zelfs een voormalig heiligdom voor Mithras een plaats heeft. Zo is ook het beeld van Maria gelaagd: de eenvoudige Joodse vrouw, de Byzantijnse keizerin, en nog veel meer. Ook hier zijn heidense overblijfselen niet uit te sluiten, maar wie zich enkel daardoor laat afleiden, mist waar het om gaat.

3 Exegese

Als protestant kan ik het niet laten, allereerst op de Bijbelexegese in te gaan. Zowel Sarot als Van Wieringen stellen de exegese aan de orde, zij het vanuit verschillende perspectieven. Exegetisch reikt Van Wieringen een perspectief aan vanuit de genealogieën van Kronieken dat mij waardevol voorkomt en dat de interpretatie van Matteüs 1 verrijkt. En inderdaad: Bathseba wordt als 'die van Uria' aangeduid, om de schandelijke daad van David te onderstrepen. Minder overtuigend vind ik Van Wieringens stelling dat de vijf vrouwen in de geslachtslijst die Matteüs biedt, te benoemen zijn vanuit het perspectief van een seksuele handeling. Voor Tamar, Rachab en 'die van Uria' geldt dat wel, maar van Ruth is dat maar helemaal de vraag – tenzij haar weduwschap mag tellen als het perspectief van een seksuele handeling, maar dat lijkt mij vergezocht.

Sarot behandelt allereerst de vraag of Mariaverering bijbels is. Inhoudelijk bestaat daarover tussen hem en mij geen significant verschil. Mits het onderscheid tussen vereren en

aanbidden scherp in het oog wordt gehouden, is Mariaverering niet alleen een goed idee, maar is deze zelfs geboden.⁷ Sarot werpt de vraag op of Mariaverering mogelijk nog sterker in de Bijbel geworteld is dan ik in mijn boek heb opgetekend. De parallel tussen Maria en de Ark van het Verbond zoals Sarot die tekent, vind ik fascinerend en overtuigend. Het sterkste argument vind ik de intertekstuele verbinding tussen het begin van Lukas en de boeken Samuël, die in allerlei motieven doorschemert. Het meest evident gebeurt dat in de manier waarop Maria zich het lied van Hanna toe-eigent om het in een nieuwe toonsoort tot klinken te brengen. Sarot noteert tal van mogelijke allusies, die elk voor zich geen hard bewijs vormen, maar als geheel en in samenhang wel een sterke aanwijzing vormen. Zo werkt het vaker in de Bijbel. Net als bij de Ark gaat het bij Maria om wat in haar gedragen wordt. Intussen blijft de vraag of de Ark als zodanig bedoeld was om *vereerd* te worden. Hoe dan ook ging het steeds om de presentie van God. Daarmee is ook de grens van het beeldverbod scherp gesteld: dat dient om te voorkomen dat God gediend gaat worden op een manier van eigen makelij. In het eerste boek Samuël is ook te vinden wat er gebeurt wanneer Israël de Ark als een soort talisman wil gebruiken, een garantie van Gods presentie: dan trekt God zich soeverein terug.

4 Maria altijd maagd

Is Maria altijd maagd gebleven? De evangeliën spreken onomwonden over Jezus' broers (bijv. Marcus 6:3), dus er is een extra vooronderstelling nodig om de altijddurende maagdelijkheid van Maria te ondersteunen. Die is in het (apocriefe) kindheidsevangelie van Jacobus te vinden: Jozef zou een oude weduwnaar zijn geweest, aangewezen om Maria te huwen. Ze kon namelijk niet langer in de tempel blijven, waar ze woonde, omdat haar menstruatie de plaats zou ontheiligen. Dat is wel veel extra's ten opzichte van de Bijbelse evangeliën, en Maria's opgroeien in de tempel lijkt zelfs in strijd met het beeld van Maria's eenvoud dat Lukas schetst. Sarot noteert terecht dat het kindheidsevangelie van Jacobus gericht is op de onderstreping van de levenslange maagdelijkheid van Maria, maar dat maakt mij juist enigszins wantrouwend: deze tendens is het Bijbelse evangelie namelijk vreemd.⁸ Dat lijkt toch echt te veronderstellen dat Jezus 'gewoon' broers en zussen had. Dat Hij in Marcus 6:3 'de zoon van Maria' genoemd wordt, doet daar niets aan af: dit was kennelijk als belediging bedoeld.⁹ De uitdrukking impliceert niet dat Jozef gestorven was.

Overigens spreekt een ander evangelie onomwonden over Jezus als 'de zoon van Jozef, uit Nazareth' (Joh. 1:46).

Ook Johannes 19:26-27 over Jezus die Maria en Johannes aan elkaar verbindt als moeder en zoon, overtuigt mij niet als bewijstekst voor Maria's maagdelijkheid. De vooronderstelling is dat als Jezus broers en zussen gehad zou hebben, zij hem wel bij zich in huis genomen zouden hebben. Maar is deze vorm van zorg compleet afhankelijk van het biologisch ouderschap? Met andere woorden: is het denkbaar dat wanneer Jezus' broers eigenlijk zijn halfbroers waren, ze Maria een plaats in huis zouden hebben ontzegd? Bovendien dient de tekst helemaal niet om te informeren over biologische broers en zussen (al dan niet). De pointe is de nieuwe familie die Jezus schept, voorbij de gebruikelijke bloedbanden, door het bloed van de gekruisigde Jezus.

Overigens groeit gaandeweg mijn bewondering voor de tact van Calvijn, die als humanist de Bijbelteksten strikt filologisch en historisch probeerde te lezen, maar die wel met een wijdverbreide overtuiging van Maria's altijddurende maagdelijkheid te maken had. Bij Matteüs 1:25 houdt Calvijn het bij het commentaar dat de tekst enkel zegt dat Jozef geen gemeenschap met Maria had tot zij haar eerstgeboren Zoon gebaard had. 'Wat er daarna gebeurd is, staat er niet.'¹⁰

5 Onbevleete ontvangenis

Zowel Sarot als Echeverria leggen de vinger bij de interpretatie van het 'kecharitomene' ('begenadigd') uit Lucas 1:28. Geen van beide betwist dat gezien het Grieks de vertaling 'begenadigd' de voorkeur verdient boven 'vol van genade'. Niettemin nemen zij het beide op voor deze interpretatie: als Maria inderdaad dé begenadigde is, is ze vervolgens – door het ontvangen van deze genade – vol van deze genade. Kan zij dan anderen ook niet laten delen in wat zij heeft ontvangen? Het *participium perfectum* lijkt immers aan te duiden dat de begenadiging van Maria reeds geruime tijd verwerkt is.

Mij overtuigt deze gedachte niet. Om bij de grammatica te beginnen: het is niet onmogelijk om een perfectum resultatief te vertalen, maar dan moet de context dat wel vereisen of ten minste waarschijnlijk maken. Gezien de context is een performatief spreken veel meer voor de hand liggend: door Gods spreken ontstaat iets nieuws. Een dergelijk spreken

in het *perfectum* is typerend voor Israëls profeten en het keert dan ook in Maria's lied terug. Als Maria zingt dat God heersers van de tronen heeft gestoten (*perfectum*), zal niemand willen beweren dat een definitief resultaat bedoeld is en dat er nu feitelijk geen enkele heerser meer op de troon zit. Het gaat om Gods profetisch spreken: wat niet zichtbaar is in de werkelijkheid, schept Hij als nieuwe werkelijkheid. Zo is Maria de begenadigde: niemand ziet het aan haar af, maar Gods Woord maakt haar zo.

De gedachte dat Maria eenmaal begenadigd, vervolgens vol van genade is en dus anderen in die genade kan laten delen, veronderstelt een opvatting van genade die ik niet zomaar deel. Genade is immers geen substantie, die in een reservoir kan worden opgeslagen en waaruit vervolgens getapt kan worden. Genade is relationeel van aard, net als zonde trouwens, en voor genade moeten we altijd bij God zelf zijn.

Ronduit intrigerend is Sarots stelling dat het dogma van de onbevleete ontvangenis van Maria een soort katholiek equivalent van het reformatorische *sola gratia* is: het gaat erom dat de geboorte van Christus enkel een werk van Gods genade is, geen menselijke prestatie. De vraag is echter of dat accent op genade Maria's uitzondering van de erfzonde veronderstelt. Sluit genade de zonde uit, of is het juist de zondaar die genade ontvangt? Hoe dan ook gaat het gesprek over de exegese van Bijbelteksten door. Ook al vind ik Sarots exegese op punten niet overtuigd, hij maakt ten minste duidelijk dat de rooms-katholieke mariologie mede gegrond is in lezingen van de Schrift die niet op voorhand van de hand te wijzen zijn.

6 Scheppingstheologie en realisme

Echeverria en Van Wieringen drukken allebei op het punt van de scheppingstheologie. Van Wieringen vraagt of ik gender en seksualiteit niet te veel in het domein van de keuze lokaliseer: het zou pas echt bevrijdend zijn als alle variaties op de geslachtslijn erkend zouden worden als scheppingsdaad. Met een andere intentie maakt Echeverria een soortgelijk punt: denk ik niet te veel vanuit cultuur en te weinig vanuit de onwrikbare natuurlijke gegevens? Echeverria neemt het daarbij op voor epistemisch realisme, waarbij hij noteert dat ik de objectieve realiteit voor onkenbaar zou houden en mij vervolgens anti-realisme verwijt. Dat gaat te snel en te ver. Ik heb enkel betoogd dat er geen waarnemingsvrije

feiten zijn: een werkelijkheid is altijd een geïnterpreteerde werkelijkheid. De taal van objectiviteit versus subjectiviteit is te grofmazig; ze schiet uiteindelijk tekort. Echeverria heeft wel terecht gezien dat dit punt samenhangt met de visie op schepping. Is 'schepping' een rustend begrip, een vaste objectiviteit, een fundering in de natuur voor Gods heilshandelen, of is schepping dermate eschatologisch geladen dat het altijd gaat om Gods bevrijdend handelen, dat de toekomst opendoet? Het mag duidelijk zijn dat ik voor een kritisch scheppingsbegrip sta.¹¹ Wat Gods bedoelingen zijn, laat zich niet zomaar uit natuurlijke standen van zaken aflezen. Natuur is niet hetzelfde als schepping.

Met een beroep op schepping wil Van Wieringen naar een erkenning van variaties op de geslachtslijn als scheppingsgegeven, terwijl Echeverria, als ik het goed zie, gender strikt wil funderen in de biologische dualiteit van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Bij Van Wieringens benadering is mijn zorg dat het 'mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen' (Genesis 1:27) van een tweeheid tot een veelheid wordt. Zij heeft wel goed gezien dat het onontbindbare huwelijk van man en vrouw voor mij van fundamentele waarde is. Dat sluit echter niet uit dat er tal van variaties zijn op de geslachtslijn. Ik aarzel echter om die variaties één op één te identificeren als Gods scheppingsbedoeling. Liever ben ik in die zin 'realist' dat ik vaststel dat we in een gebroken wereld leven, waarin Gods goede schepping niet zomaar aanwijsbaar is (ook niet in huwelijken, trouwens!). Wat Gods schepping betekent, zie ik in Jezus Christus, in wie Gods eschatologische Rijk zich bevrijdend baan breekt. Ik heb de indruk dat deze christocentrische, eschatologische benadering recht kan doen aan zowel de geslachtelijke tweeheid van man en vrouw als aan de variatie die we steeds beter leren kennen. Voor die variatie heeft Echeverria geen plaats en de vraag is of hij wel oog heeft voor de machtsstructuren die traditioneel gepaard zijn gegaan met de visie op mannelijkheid en vrouwelijkheid.

7 Europa

Sinds de bijeenkomst over Maria waar dit nummer van *Perspectief* de bijdragen van bundelt, is er wel wat gebeurd. Toen ik het in mijn boek opnam voor de christelijke identiteit van Europa, die vluchtelingen niet uitsluit maar insluit, was de oorlog in Oekraïne nog niet uitgebroken. Op één punt kwam de vraag naar Maria op scherp te staan rondom dit verschrikkelijke conflict.

De uitgever van mijn boek benaderde mij met een vraag van de vormgever. Hij wilde posters op A3-formaat afdrukken met Maria zoals afgebeeld op het omslag van mijn boek, maar dan niet in rood en blauw, maar in de kleuren van de Oekraïense vlag: geel en blauw. De opbrengst van de posters zou geheel naar Giro555 gaan. De vraag was, wat ik ervan zou vinden. In eerste instantie was ik geneigd om niet in dit plan mee te gaan. Politiseer je religie op deze manier niet op dezelfde manier die Rusland (terecht) verweten wordt? Claim je niet op een goedkope manier dat God aan de kant van Oekraïne staat? We hebben inmiddels toch geleerd om voorbij dat soort eenvoudige sjablonen te denken?

Na een nachtje slapen was ik echter tóch enthousiast. Maria in Oekraïense kleuren betekent immers geen claim dat God aan je kant staan, maar wel dat Maria past bij de mensen in de marge, in de schuilkelder van Marieopol, bij de zwangeren die moesten worden geëvacueerd omdat hun ziekenhuis werd beschoten. Inmiddels zijn de posters gedrukt en worden ze geleverd. Maria draagt geel en blauw.

Achteraf voelde ik me gesterkt in mijn gedachte toen ik het gebed voor vrede onder ogen kreeg dat paus Franciscus tijdens zijn publieke audiëntie uitsprak op 16 maart 2022. Het is geschreven door de aartsbisschop van Napels.¹²

Heer Jezus Christus, Zoon van God, ontferm U over ons zondaars! Heer Jezus, geboren onder de bommen van Kiev, ontferm U over ons! Heer Jezus, die stierf in de armen van zijn moeder in een bunker in Kharkiv, ontferm U over ons! Heer Jezus, die op 20-jarige leeftijd naar het front werd gestuurd, ontferm U over ons! Heer Jezus, die nog gewapende handen ziet in de schaduw van uw kruis, ontferm U over ons!

¹ *Maria: Icoon van genade* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2021).

² 'Prof. Huijgen: Vier Mariafeest, zing dagelijks het Magnificat', *Reformatorisch Dagblad*, 24 juni 2021, <https://www.rdn.nl/artikel/932927-prof-huijgen-vier-mariafeest-zing-dagelijks-het-magnificat> (geraadpleegd 2 april 2022).

³ 'Moet Maria meer aandacht krijgen? Drie predikanten reageren op prof. Huijgen', *Reformatorisch Dagblad*, 25 juni 2021, <https://www.rdn.nl/artikel/933105-moet-maria-meer-aandacht-krijgen-drie-predikanten-reageren-op-prof-huijgen> (geraadpleegd 2 april 2022).

⁴ *Maria*, 302-307.

⁵ Dietrich Bonhoeffer, 'Nr. 57 Tagebuch' (*Dietrich Bonhoeffer Werke* 9:89): 'Der Tag war herrlich gewesen, der erste Tag, an dem mir etwas Wirkliches vom Katholizismus aufging, nichts von Romantik usw., sondern ich fange, glaube ich, an, den Begriff "Kirche" zu verstehen.' Zie ook Edward van 't Slot, 'Inleiding', in: Dietrich Bonhoeffer, *De levende kerk: Teksten over de kerk 1932-1933* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2018), 9-18.

⁶ Dietrich Bonhoeffer, Brief van 19.4.1924 (*Dietrich Bonhoeffer Werke* 9:115) schrijft zelfs: 'Der Katholizismus kann noch lange weiter ohne Protestantismus, das Volk hängt noch sehr fest [an ihm,] und oft kommt einem gegen die hiesigen Feierlichkeiten in diesem gewaltigen Umfange die protestantische Kirche wie eine kleine Sekte vor.'

⁷ Dit beweerde ik al in *Maria*, 154.

⁸ Laatst was ik in de Benedictijner Jozefsabdij Gerleve (Westfalen), waar tot mijn verbazing het beeld van een jonge Jozef stond met twee duiven in de hand als offergave voor Jezus (vgl. Luc. 2:22-24).

⁹ *Maria*, 173.

¹⁰ Calvin, *Comm. Mat.* 1:25 (*Calvini Opera* 45:70).

¹¹ Zie voor een soortgelijke positie, de hervormde theoloog O. Noordmans, *Herschepping* (Zeist: NCSV, 1934).

¹² Vertaling van Nikolaas Sintobin, <https://nikolaassintobin.blogspot.com/2022/03/heer-jezus-geboren-onder-de-bommen-van.html> (geraadpleegd 4 april 2022).

Personalia

Prof. Dr. Eduardo Echeverria doceert theologie en filosofie aan het Grootseminarie van het Aartsbisdom Detroit in de Verenigde Staten.



Prof. dr. Arnold Huijgen is hoogleraar systematische theologie aan de Theologische Universiteit Apeldoorn. Eerder verscheen van zijn hand: 'Lezen en laten lezen'. Ook is hij een van de auteurs van de 'Gewone Catechismus'.



Prof. dr. Marcel Sarot is hoogleraar systematische theologie aan de 'Tilburg University', bestuursvoorzitter van de Katholieke Vereniging voor Oecumene en bestuursvoorzitter van het Kardinaal Willebrands Archief. Hij is als permanent diaken verbonden aan de parochie St. Maarten op de Utrechtse Heuvelrug.



Dr. Willien van Wieringen is Neerlandica en bijbelwetenschapper, verbonden aan Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing.



Colofon

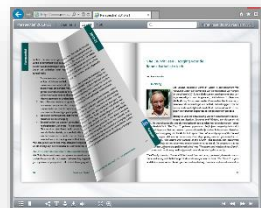
Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie** Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte** Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren** Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief** Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief [hier aanmelden](#).
- Steunen** U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze [website](#). De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie** drs. Geert van Dartel, prof. dr. Fred van Iersel, dr. Karim Schelkens, prof. dr. Peter-Ben Smit, drs. Leo van Leijssen, drs. Fokke Wouda, perspectief@oecumene.nl.

Perspectief

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl

