

Maria, genade en hoop in Christus*

Seattle Verklaring

Woord vooraf van de Co-voorzitters

In hun voortgaande tocht naar de volle 'communio', hebben de rooms-katholieke Kerk en de Kerken van de anglicaanse Gemeenschap gedurende vele jaren in een geest van gebed een aantal vraagstukken behandeld aangaande het geloof dat we delen en de wijze waarop we het articuleren in het leven en de eredienst van onze twee geloofsgemeenschappen. We hebben een aantal Gemeenschappelijke Verklaringen aan de Heilige Stoel en aan de Anglicaanse Gemeenschap voorgelegd voor commentaar, voor verdere verheldering indien nodig, en met het oog op het gemeenschappelijk aanvaarden dat deze documenten in overeenstemming zijn met het geloof van anglicanen en katholieken.

Bij het formuleren van deze Gemeenschappelijke Verklaring hebben we geput uit de Schriften en de gemeenschappelijke traditie die aan de Reformatie en de Contra-reformatie voorafgaat. Zoals in vorige ARCIC-documenten hebben we geprobeerd een taal te hanteren die weerspiegelt wat we samen aanvaarden en die de controverses van het verleden overstijgt. Tegelijk moesten we in deze verklaring bepaalde dogmatische definities eerlijk onder ogen nemen, die integraal deel uitmaken van het geloof van rooms-katholieken maar vrij vreemd zijn aan het geloof van anglicanen. De leden van de Anglicaans – Rooms-katholieke Internationale Commissie (ARCIC) hebben met verloop van tijd getracht zich in te leven in elkaanders wijze van theologiseren en hebben samen aandacht besteed aan de historische context waarin bepaalde doctrines zijn gegroeid. Op die manier hebben we

geleerd onze eigen tradities opnieuw te aanvaarden, daarbij verlicht en verdiept door het begrip en de appreciatie van elkaars traditie.

Onze Gemeenschappelijke Verklaring over de Heilige Maagd Maria als een model van genade en hoop weerspiegelt duidelijk onze inspanningen om te zoeken naar wat we samen geloven. Ze wijst op belangrijke aspecten van onze gemeenschappelijke erfenis. Maria, de moeder van onze Heer Jezus Christus, staat voor ons als een voorbeeld van gelovige gehoorzaamheid, en haar "Mij geschiede naar uw woord" is het antwoord "vol van genade", dat ieder van ons geroepen is te geven aan God, persoonlijk en gemeenschappelijk, als Kerk, het lichaam van Christus. Het is als beeld van de Kerk, haar armen opgeheven in gebed en lofprijzing, haar handen open in ontvankelijkheid en beschikbaarheid voor de uit-

* ANGLICAN ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION (ARCIC), *Mary: Grace and Hope in Christ (The Seattle Statement)*, London, 2005. Nederlandse vertaling door Adelbert Denaux. Vroegere Verklaringen van ARCIC waarnaar in dit document verwezen wordt, zijn: *Authority in the Church I* (Venice Statement, 1976); NL: *Gezag in de Kerk I*, in *Archief van de Kerken* 32 (1977) 330-343; AK 37 (1982) 547-557; *Authority in the Church II* (Windsor Statement, 1981); NL: *Gezag in de Kerk*

vervolg op blz. 4

storting van de Heilige Geest, dat we één zijn met Maria wanneer zij de Heer looft. In haar loflied dat in het evangelie van Lucas bewaard is, verklaart Maria inderdaad: “Alle geslachten zullen mij voortaan gelukkig prijzen”.

Onze twee tradities delen samen veel mariale feestdagen. We hebben ervaren dat wij onze diepste gemeenschappelijkheid realiseren in de liturgie, wanneer we God danken voor de Moeder van de Heer, die één is met ons in de grote gemeenschap van liefde en gebed die we de gemeenschap der heiligen noemen.

Seattle, Maria Lichtmis, 2 februari 2004

Alexander J. Brunett

Peter F. Carnley

Het Statuut van het Document

Het Document dat hier gepubliceerd wordt is het werk van de Anglicaans – Rooms-katholieke Internationale Commissie (ARCIC). Het is een gezamenlijke verklaring van de Commissie. De gezagdragers die de Commissie hebben opgericht, hebben toegestaan de Verklaring te publiceren zodat het in wijde kringen kan besproken worden. Het is geen gezaghebbende verklaring van de rooms-katholieke Kerk of de Anglicaanse Gemeenschap zelf, maar die zullen het document te gelegener tijd bestuderen en evalueren.

Schriftcitaten worden genomen uit de *New Revised Standard Version*. De Nederlandse vertaling wordt genomen uit *De Nieuwe Bijbelvertaling* (2004). Soms heeft de Commissie haar eigen vertaling gemaakt.

Inleiding

1. Vele generaties van anglicanen en rooms-katholieken hebben Maria geëerd als de Moeder van de Heer. Ze gaven aldus een weerklink aan de groet van Elisabeth: “De meest gezegende ben je van alle vrouwen, en gezegend is de vrucht van je schoot” (Lucas 1,42). De *Anglicaans – Rooms-katholieke Internationale Commissie* biedt nu haar Gezamenlijke Verklaring aan over de plaats van Maria in het leven en de leer van de Kerk, in de hoop dat die ons gemeenschappelijk geloof uitdrukt in degene die, onder alle gelovigen, het dichtst staat bij onze Heer en Heiland, Jezus Christus. Wij doen dit op vraag van onze beide Gemeenschappen, in antwoord op een aantal vragen die ze ons hebben gesteld. Een bijzondere consultatie van anglicaanse en rooms-katholieke bisschoppen, gehouden onder leiding van de Aartsbisschop van Canterbury, Dr George Carey, en kardinaal Edward I. Cassidy, Voorzitter van de Pauselijke Raad voor de Bevordering van de Christelijke Eenheid, in Mississauga, Canada in 2000, vroeg aan de ARCIC meer in het bijzonder ‘een studie over Maria in het leven en de leer van de Kerk’. Deze vraag herinnert aan de opmerking van het Malta Rapport (1968) dat ‘werkelijke en schijnbare verschillen tussen ons naar boven komen in kwesties als ... de mariologische definities’ gepromulgeerd in 1854 en 1950. Meer recentelijk heeft paus Johannes Paulus II in *Ut Unum Sint* (1995) als een van de onderwerpen aangewezen waarover verdere studie nodig is om te komen tot een werkelijke consensus in geloof, ‘De Maagd Maria, Moeder van God en icoon van de kerk, de geestelijke moeder die voorspreekster is voor de volgelingen van Christus en voor de hele mensheid’ (par. 79).

II, in AK 37 (1982) 563-573; *Salvation and the Church*, London, 1987; NL: *Het heil en de Kerk*, in AK 42 (1987) 550-565; *The Gift of Authority. Authority in the Church III*, London, 1999; NL: *De gave van het gezag (Het gezag in de Kerk III)*, in 121. *Kerkelijke documentatie* 29 (2001) 171-193.

2. ARCIC heeft dit onderwerp al eens eerder aangesneden. *Gezag in de Kerk II* (1981) noteert al een belangrijke mate van overeenstemming:

Wij zijn het erover eens dat er maar één middelaar kan zijn tussen God en de mensen, Jezus Christus, en wij verwerpen iedere verklaring van de rol van Maria die deze bevestiging verduistert. Wij zijn het eens in de erkenning dat een christelijk begrip van Maria onafscheidelijk is verbonden met de leer over Christus en over de kerk. Wij zijn het eens om de genade en unieke roeping van Maria, moeder van de mensgeworden God (*Theotokos*) te erkennen, haar feestdagen te vieren en haar de ereplaats te geven in de gemeenschap van de heiligen. Wij komen erin overeen, dat zij door de goddelijke genade werd voorbereid om de moeder van onze Verlosser te worden, door wie zij zelf werd verlost en in heerlijkheid toegelaten. Wij zijn het verder erover eens in Maria een voorbeeld van heiligheid, gehoorzaamheid en geloof te erkennen voor alle christenen. Wij aanvaarden dat het mogelijk is haar zowel voor als na de menswording als een profetisch beeld te zien van de kerk van God (Par. 30).

Het zelfde document wijst echter ook op blijvende meningsverschillen:

Niettemin betekenen de dogma's van de onbevleete ontvangenis en de tenhemelopneming een bijzonder probleem voor de anglicanen die niet van mening zijn dat de nauwkeurige definities welke door deze dogma's zijn gegeven voldoende worden gesteund door de Schrift. Voor veel anglicanen

is het leergezag van de bisschop van Rome, buiten een concilie, niet aanbevelenswaardig door het feit dat daarvoor deze Marialeerstukken als dogma's werden verkondigd die bindend zijn voor alle gelovigen. Anglicanen zouden ook willen vragen of van hen bij een toekomstige eenwording van onze beide kerken, zou worden geëist dergelijke dogmatische verklaringen te onderschrijven (Par. 30).

We merken deze reserves in het bijzonder op in het officiële *Antwoord van de Heilige Stoel op het Eindrapport* (1991, par. 13). We hebben deze gemeenschappelijk gedeelde geloofspunten en deze vragen als uitgangspunt van onze reflectie genomen en we zijn nu in staat om te affirmeren dat we een belangrijke verder gaande overeenkomst hebben bereikt over de plaats van Maria in het leven en de leer van de Kerk.

3. Dit document brengt een vollere weergave van ons gemeenschappelijk geloof aangaande de Heilige Maagd Maria en verschaft aldus de context voor een gemeenschappelijke appreciatie van de inhoud van de mariale dogma's. We behandelen ook de verschillen in de praktijk, inclusief de uitdrukkelijke aanroeping van Maria. Deze nieuwe studie over Maria heeft haar voordeel gedaan bij onze vroegere studie over de realiteit van de 'aanvaarding' (*reception*) in *De gave van het gezag* (1999). We kwamen daar tot het besluit dat de Kerk aanvaardt en erkent al wat het erkent als de authentieke vertolking van de Traditie, die eens en vooral aan de apostelen is toevertrouwd, en dat deze 'aanvaarding' (*reception*) een daad van trouw en tegelijk van vrijheid is. De vrijheid om op nieuwe wijzen nieuwe uitdagingen tegemoet te treden, stelt

de Kerk in staat om trouw te zijn aan de Traditie die ze over levert. Op andere momenten kan een element uit de apostolische Traditie vergeten, verwaarloosd of geschonden zijn. In zulke situaties brengt een vernieuwd terug gaan naar Schrift en Traditie Gods openbaring in Christus in herinnering. We noemen dit proces 'her-aanvaarding' (*re-reception*) (cf. *De gave van het gezag*, 24-25). De voortgang in de oecumenische dialoog en het oecumenisch verstaan suggereert dat we nu een kans hebben om samen de traditie van Maria's plaats in Gods openbaring te her-aanvaarden.

4. Vanaf het begin van haar werkzaamheden heeft ARCIC geprobeerd scherpe tegenstellingen te overstijgen om ons gemeenschappelijk geloofserfgoed te ontdekken en te ontwikkelen (cf. *Gezag I*, 25). In de lijn van de *Gemeenschappelijke Verklaring* in 1966 van Paus Paulus VI en de aartsbisschop van Canterbury, Dr. Michael Ramsey, hebben we onze 'vergaande dialoog ... gebaseerd op de evangeliën en de oude gemeenschappelijke tradities' voortgezet. We hebben ons afgevraagd in welke mate de leer en de devotie betreffende Maria deel uitmaken van de gewettigde 'aanvaarding' van de apostolische Traditie, in overeenstemming met de Schriften. De kern van deze Traditie bestaat in de verkondiging van de trinitaire 'heilseconomie', die het leven en het geloof van de Kerk fundeert in de goddelijke gemeenschap van Vader, Zoon en Geest. We hebben geprobeerd de persoon en de rol van Maria te begrijpen in het kader van de heilsgeschiedenis en van het leven van de Kerk, en dit in het licht van een theologie van goddelijke genade en hoop. Een dergelijke theologie is diep geworteld in de voortgaande ervaring van de christelijke eredienst en devotie.

5. Gods genade vraagt om een antwoord van de mens en maakt dit ook mogelijk (*Het heil en de Kerk*, 9). Dit blijkt uit het evangeliëverhaal van de aankondiging, waar de boodschap van de engel het antwoord van Maria oproept. De menswording en alles wat die meebracht, het lijden, de dood en de verrijzenis van Christus en de geboorte van de Kerk, kwam tot stand doorheen Maria's vrij uitgesproken *fiat* – 'Mij geschiede naar uw woord' (Lc 1,38). In het gebeuren van de menswording erkennen we Gods genadevol 'Ja' aan de hele mensheid. Dit herinnert ons eens te meer aan de woorden van de Apostel in 2 Korintiërs 1,18-20 (*Gave van het gezag III*, 8vv.): al Gods beloften vinden hun 'Ja' in de Zoon van God, Jezus Christus. In die context kan Maria's *fiat* gezien worden als het meest eminente voorbeeld van het 'Amen' van de gelovige op het 'Ja' van God. Christenleerlingen antwoorden op ditzelfde 'Ja' met hun eigen 'Amen'. Aldus weten ze van zichzelf dat ze samen kinderen zijn van de ene hemelse Vader, dat ze uit de Geest geboren zijn als broeders en zusters van Jezus Christus, en aangetrokken tot de gemeenschap van liefde van de heilige Drie-eenheid. Maria belichaamt zo'n deelname aan het goddelijk leven. Haar antwoord kwam niet tot stand zonder het stellen van ernstige vragen. Het mondde uit in een leven van vreugde gemengd met verdriet, dat haar zelfs bracht tot aan de voet van het kruis van haar zoon. Wanneer christenen zich aansluiten bij Maria's 'Amen' op Gods 'Ja' in Christus, engageren ze zich zelf tot een gehoorzaam antwoord aan het Woord van God, dat hen leidt tot een leven van gebed en dienstbaarheid. Zoals Maria, verheerlijken ze de Heer niet enkel met de lippen: ze verbinden er zich toe Gods gerechtigheid te dienen met hun leven (cf. Lucas 1,46-55).

A. Maria volgens de H. Schrift

6. We blijven ervan overtuigd dat de Heilige Schrift, het neergeschreven Woord Gods, het normatieve getuigenis bevat omtrent Gods heilsplan. Daarom wendt deze Verklaring zich eerst tot haar. Inderdaad, het is onmogelijk om trouw te zijn aan de Schrift en Maria niet ernstig te nemen. We erkennen evenwel dat anglicanen en rooms-katholieken gedurende enkele eeuwen de Schriften hebben geïnterpreteerd terwijl ze van elkaar gescheiden waren. Door nu samen het getuigenis van de Schrift aangaande Maria te overwegen, hebben we veel meer ontdekt dan slechts enkele fascinerende indrukken van het leven van een grote heilige. We stelden bij onszelf vast dat we met verwondering en dankbaarheid het hele verloop van de heilsgeschiedenis aan het overwegen waren: schepping, uitverkiezing, de Menswording, de dood en de verrijzenis van Christus, de gave van de Geest in de Kerk, en het uiteindelijke visioen van eeuwig leven voor het hele volk Gods in de nieuwe schepping.

7. In de volgende paragrafen streeft ons schriftgebruik ernaar de hele traditie in ogeschouw te nemen, waarin rijke en gevarieerde lezingen voorgekomen zijn. In het Nieuwe Testament wordt het Oude Testament doorgaans typologisch geïnterpreteerd¹: gebeurtenissen en beelden worden geacht een specifieke verwijzing naar Christus te bevatten. Deze benadering werd verder ontwikkeld door de Kerkvaders en door middeleeuwse predikanten en schrijvers. De Hervormers legden de nadruk op de helderheid en toereikendheid van de Schrift, en riepen op tot een terugkeer naar de kern van de evangelieboodschap. Historisch-kritische benaderingen probeerden de betekenis op

het spoor te komen die door de bijbelse schrijvers was bedoeld, en de oorsprong van de teksten na te gaan. Elk van deze lezingen heeft haar grenzen, en kan aanleiding geven tot overdrijvingen en onevenwichtigheden: typologie kan extravagant worden, de klemtonen van de Hervorming reductionistisch, en kritische methoden overdreven historiserend. Meer recente benaderingen van de Schrift wijzen op een hele reeks van mogelijke lezingen van een tekst, met aandacht voor de narratieve, retorische of sociologische dimensies. Alles wat waardevol is in deze benaderingen proberen we in deze Verklaring te integreren. Ze kunnen ons gebruik van de Schrift zowel corrigeren als een bijdrage ertoe leveren. Voorts erkennen wij dat geen enkele lezing van een tekst neutraal is. Elke lezing wordt immers bepaald door de context en de interesses van zijn lezers. Onze lezing heeft plaats gevonden binnen de context van onze dialoog in Christus, in het belang van de gemeenschap die Hij wil. Het is dus een kerkelijke en oecumenische lezing, die probeert elke passage over Maria te benaderen in de context van het gehele Nieuwe Testament, tegen de achtergrond van het Oude Testament, en in het licht van de Traditie.

Het getuigenis van de Schrift: een traject van genade en hoop

8. Het Oude Testament brengt een getuigenis van Gods schepping van mannen en vrouwen naar Gods beeld, en van Gods liefdevolle uitnodiging tot een verbondsrelatie met Hem. Zelfs wanneer de mensen ongehoorzaam waren, gaf God hen niet prijs aan de zonde en de doods-macht. Steeds weer bood God een verbond van genade aan. God sloot een verbond met Noach dat “alle vlees” nooit

1. Onder typologie verstaan we een lezing die aanneemt dat bepaalde gegevens in de Schrift (personen, plaatsen, en gebeurtenissen) een voorafschaduw of illustratie zijn van andere gegevens, of dat ze geloofsmodellen weerspiegelen op een imaginerende wijze (b.v. Adam is een 'voorafbeelding' [typus] van Christus: Romeinen 5,14; Jes 7,14 wijst vooruit naar de maagdelijke geboorte van Jezus: Matteüs 1,23). Deze typologische zin werd gezien als een betekenis die verder gaat dan de letterlijke zin. Deze benadering gaat uit van de onderstelling van de eenheid en consistentie van de goddelijke openbaring.

meer zou vernietigd worden door de wateren van de zondvloed. De Heer sloot een verbond met Abraham dat, door hem, alle geslachten der aarde gezegend zouden worden. Door Mozes sloot Hij een verbond met Israël zodat het, in gehoorzaamheid aan zijn woord, een heilige natie zou zijn en een priesterlijk volk. Bij herhaling riepen de profeten het volk op om terug te keren uit ongehoorzaamheid naar de genadevolle God van het verbond, om Gods woord te aanvaarden en het vrucht te laten dragen in hun leven. Zij zagen uit naar de vernieuwing van het verbond waar er volmaakte gehoorzaamheid en volstreekte zelfgave zou zijn: 'Maar dit is het verbond dat ik in de toekomst met Israël zal sluiten – spreekt de Heer: Ik zal mijn wet in hun binnenste leggen en hem in hun hart schrijven. Dan zal ik hun God zijn en zij mijn volk' (Jeremia 31,33). In de profetie van Ezechiël wordt over deze hoop gesproken niet enkel in termen van wassen en reinigen, maar ook van de gave van de Geest (Ezechiël 36,25-28).

9. Het verbond tussen de Heer en zijn volk wordt herhaaldelijk beschreven als een liefdesgeschiedenis tussen God en Israël, de maagdelijke dochter Sion, bruid en moeder: 'Ik zwoer je trouw, ik sloot een verbond met je – spreekt God, de Heer – en je werd de mijne' (Ezechiël 16,8; cf. Jesaja 54,1 en Galaten 4,27). Ook wanneer hij de ontrouw straft, blijft God steeds trouw doordat hij belooft de verbondsrelatie te herstellen en het verstrooide volk weer te verzamelen (Hosea 1-2; Jeremia 2,2; 31,3; Jesaja 62,4-5). Nuptiale beeldspraak wordt ook in het Nieuwe Testament aangewend om de verhouding tussen Christus en de Kerk te beschrijven (Efeziërs 5,21-23; Openbaring 21,9). Parallel met het profetisch beeld

van Israël als de bruid van de Heer, karakteriseert de wijsheidsliteratuur van het Oude Testament de Heilige Wijsheid als de dienaar van de Heer (Spreuken 8,22v.; vgl. Wijsheid 7,22-26) en beklemtoont op gelijkaardige wijze het thema van responsie en creatieve activiteit. In het Nieuwe Testament worden deze profetische en wijsheidsmotieven gecombineerd (Lucas 11,49) en vervuld in de komst van Christus.

10. De Schrift heeft het ook over God die bepaalde personen roept, zoals David, Elia, Jeremia en Jesaja. De bedoeling daarvan is dat binnen het Godsvolk bepaalde bijzondere opdrachten kunnen worden vervuld. Zij getuigen van de gave van de Geest of de aanwezigheid van God die hen in staat stelt Gods wil en bedoeling te realiseren. De Schrift bevat ook diepgaande reflecties over wat het betekent door God gekend en geroepen te zijn vanaf het eerste begin van het bestaan (Psalm 139,13-16; Jeremia 1,4-5). Deze verwondering over Gods vóórkomende genade wordt eveneens betuigd in het Nieuwe Testament, in het bijzonder in de brieven van Paulus, wanneer hij spreekt over hen die 'volgens Gods voorbeschikking geroepen zijn', en stelt dat degenen die God 'van tevoren heeft gekend, Hij ook van tevoren heeft bestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van zijn Zoon ... Wie Hij heeft voorbestemd, heeft Hij ook geroepen, en wie Hij heeft geroepen, heeft Hij ook gerechtvaardigd, en wie Hij heeft gerechtvaardigd, heeft Hij ook verheerlijkt' (Romeinen 8,28-30; vgl. 2 Timoteüs 1,9). Gods voorbereiding van een profetische zending wordt geïllustreerd in de woorden die de engel richt tot Zacharias vóór de geboorte van Johannes de Doper: 'Hij zal vervuld worden met de heilige Geest terwijl hij nog in de

schoot van zijn moeder is' (Lucas 1,15; vgl. Rechters 13,3-5).

11. Wanneer christenen, in de lijn van de schrijvers van het Nieuwe Testament, het traject volgen van Gods genade en van de hoop op een volmaakt menselijk antwoord, dat we hebben beschreven in de voorafgaande paragrafen, dan hebben ze het hoogtepunt daarvan gezien in de gehoorzaamheid van Christus. Binnen deze christologische context hebben ze een gelijkaardig patroon ontwaard in haar die het Woord in haar hart en lichaam zou ontvangen, overschaduwde zou worden door de Geest en de Zoon Gods ter wereld brengen. Het Nieuwe Testament spreekt niet enkel over Gods voorbereiding van de geboorte van de Zoon, maar ook over Gods uitverkiezing, die een joodse vrouw roept en heiligt in de lijn van heilige vrouwen zoals Sara en Hanna, wier zonen Gods bedoelingen voor zijn volk realiseerden. Paulus spreekt over de Zoon Gods die geboren is 'in de volheid van de tijd' en 'geboren uit een vrouw, geboren onder de Wet' (Galaten 4,4). De geboorte van Maria's zoon is de vervulling van Gods wil omtrent Israël, en Maria's aandeel in deze vervulling is dat van een vrije en onvoorwaardelijke instemming in uiterste zelfgave en vertrouwen: 'Ik ben de dienares van de Heer; Mij geschiede naar uw woord' (Lc 1,38).

Maria in Matteüs' geboorteverhaal

12. Terwijl op meerdere plaatsen van het Nieuwe Testament verwezen wordt naar de geboorte van Christus, vertellen slechts twee evangeliën, Matteüs en Lucas, elk vanuit een eigen perspectief, het verhaal van zijn geboorte en verwijzen ze speciaal naar Maria. Matteüs geeft zijn boek de titel mee "De Oorsprong van Jezus Chris-

tus" (1,1). Dat is een echo van de manier waarop de bijbel begint (Genesis 1,1). In de genealogie (1,1-18) voert hij de oorsprong van Jezus terug via de Ballingschap naar David en uiteindelijk naar Abraham. Hij noteert de ongewone rol die vier vrouwen gespeeld hebben in de providentiële schikking van Israëls bevrijdingsgeschiedenis. Elk van hen verlegt de grenzen van het Verbond. Deze nadruk op de continuïteit met wat vooraf gaat krijgt een tegengewicht in het daarop volgende verhaal van Jezus' geboorte door een klemtoon op het nieuwe (vgl. 9,7), een soort her-schepping door de Heilige Geest, die nieuwe mogelijkheden aanwijst van redding uit de zonde (1,21) en van de aanwezigheid van "God met ons" (1,23). Matteüs verlegt de grenzen nog verder door Jezus' davidische afkomst via Jozefs wettelijk vaderschap in samenhang te brengen met de geboorte uit een Maagd in overeenstemming met de profetie van Jesaja - 'Zie een maagd zal ontvangen en een zoon baren' (Jesaja 7,14 LXX).

13. In Matteüs' verhaal wordt Maria genoemd in samenhang met haar zoon in wendingen als "Maria, zijn moeder" en "het kind en zijn moeder" (2,11.13.20.21). Temidden van de motieven van politieke intrige, moord en vlucht waaruit dit verhaal is gegeven, heeft een rustig moment van eerbetuiging de christelijke verbeelding gecapteerd: de magiërs, wier beroep het is te weten wanneer de tijd is gekomen, knielen neer om de pasgeboren koning en zijn koninklijke moeder te eren (2,2.11). Matteüs legt de nadruk op de continuïteit van Jezus Christus met Israëls messiaanse verwachting enerzijds en op het nieuwe dat aanbreekt met de geboorte van de Redder anderzijds. Afstamming van David langs welke weg ook, en geboorte in de aloude koninklijke

stad, ontsluiten het eerste. De maagdelijke ontvangenis ontsluit het tweede.

Maria in Lucas' geboorteverhaal

14. In Lucas' kindsheidverhaal is Maria vanaf het begin prominent aanwezig. Ze vormt een schakel tussen Johannes de Doper en Jezus, van wie de wonderbaarlijke geboortes bewust in parallelle worden geplaatst. Zij ontvangt de boodschap van de engel en beantwoordt die in nederige gehoorzaamheid (1,38). Ze reist zelfstandig van Galilea naar Judea om Elisabet te bezoeken (1,40), en in haar lofzang kondigt ze de eschatologische ommekeer aan, die zal plaatsvinden in het hart van de aankondiging van het Rijk Gods door haar zoon Jezus. Maria is degene die de dingen in haar herinnering bewaart, doorheen de buitenkant van de dingen schouwt (2,13.51) en die de binnenkant van geloof en lijden belichaamt (2,35). In de tempelscène spreekt ze in Jozefs naam en, hoewel ze berispt wordt om haar aanvankelijk onbegrip, groeit ze gestaag in inzicht (2,18-51).

15. In Lucas' verhaal nodigen twee scènes in het bijzonder uit tot een bezinning op de plaats van Maria in het leven van de Kerk: de aankondiging van de engel en het bezoek aan Elisabet. Deze passages beklemtonen dat Maria op unieke wijze de ontvangster is van Gods uitverkiezing en genade. Het aankondigingsverhaal herneemt verschillende gebeurtenissen uit het Oude Testament, namelijk de geboortes van Isaäk (Genesis 18,10-14), Samson (Rechters 13,2-5) en Samuël (1 Samuël 1,1-20). De groet van de engel roept ook passages op uit Jesaja (66,7-11), Zacharia (9,9) en Sefanja (3,14-17) die een oproep richten tot de 'dochter van Sion', d.i. Israëel die met vreugde de komst van haar

Heer verwacht. De keuze van het woord 'overschaduwen' (*episkiasei*) om de tus-senkomst van de Heilige Geest in de maagdelijke ontvangenis te beschrijven (Lucas 1,35), is een echo van de cherubijnen die de Ark van het Verbond overschaduwen (Exodus 25,20), van de aanwezigheid van God die de Tent van de ontmoeting overschaduwet (Exodus 40,35), en van het zweven van de Geest over de wateren bij de schepping (Genesis 1,2). Bij het bezoek aan Elisabet weerspiegelt Maria's lied (*Magnificat*) het lied van Hanna (1 Samuël 2,1-10), waarvan de reikwijdte verruimd wordt zodat Maria degene wordt die spreekt voor alle armen en verdrukten die uitzien naar de vestiging van Gods rijk van gerechtigheid. Zoals in de groet van Elisabet de moeder ook zelf een zegening ontvangt, onderscheiden van die van haar kind (1,42), zo ook voorspelt Maria in haar *Magnificat* dat 'alle geslachten mij voortaan zullen gelukkig prijzen' (1,48). Deze tekst biedt een schriftuurlijke basis voor een passende devotie tot Maria, hoewel die nooit losgemaakt mag worden van haar rol als moeder van de Messias.

16. In het verhaal van de aankondiging spreekt de engel Maria aan als de 'bege-nadigde' van de Heer (Grieks *kecharitome-ne*, het participium perfectum dat betekent 'iemand die werd en blijft toegerust met genade') op een wijze die een vooraf-gaande heiliging door de goddelijke genade insluit met het oog op haar roeping. De aankondiging van de engel legt een verband tussen het feit dat Jezus 'heilig' en 'Zoon van God' is én zijn verwekking door de Heilige Geest (1,35). De maagdelijke ontvangenis wijst dus op het goddelijke zoonschap van de Heiland die uit Maria zal geboren worden. Het nog niet geboren kind wordt door Elisabet be-

schreven als de Heer: 'Wie ben ik dat de moeder van mijn Heer naar mij toekomt?' (1,43). In deze scènes valt de trinitaire dimensie op van Gods handelen: de menswording van de Zoon wordt geïnitieerd door de uitverkiezing van de Gezegende Maagd door de Vader en wordt bemiddeld door de Heilige Geest. Evenzeer opvallend is Maria's *fiat*, haar in geloof en vrijheid gegeven 'Amen' op Gods machtig Woord dat wordt meege-deeld door de engel (1,38).

17. De lof welke door de herders aan God gebracht wordt in Lucas' verhaal van Jezus' geboorte is parallel aan de aanbidding door de magiërs van het pasgeboren kind in het verhaal van Matteüs. We hebben weer te doen met een scène die de stille kern uitmaakt in het midden van het geboorteverhaal: 'Ze troffen Maria aan en Jozef en het kind dat in de voederbak lag' (Lucas 2,16). In overeenstemming met de Wet van Mozes wordt de baby besneden en in de tempel gepresenteerd. Bij die gelegenheid richt Simeon een bijzonder profetisch woord tot de moeder van het Christus-kind, dat 'zij zelf als door een zwaard zal doorstoken worden' (Lucas 2,34-35). Vanaf dat ogenblik leidt Maria's geloofspelgrimage tot aan de voet van het kruis.

De maagdelijke ontvangenis

18. In de blijde boodschap van de maagdelijke ontvangenis door de actie van de Heilige Geest (Matteüs 1,20-23; Lucas 1,34-35) wordt het goddelijke initiatief in de mensengeschiedenis verkondigd. De maagdelijke ontvangenis kan op het eerste gezicht een afwezigheid lijken, d.w.z. de afwezigheid van een menselijke vader. In werkelijkheid echter is het een teken van de aanwezigheid en de werkzaam-

heid van de Geest. Het geloof in de maagdelijke ontvangenis is een vroege christelijke traditie die door Matteüs en Lucas, onafhankelijk van elkaar, werd ontvangen en verder ontwikkeld². Voor christen-gelovigen is zij een welsprekend teken van Christus' goddelijk zoonschap en van nieuw leven door de Geest. De maagdelijke ontvangenis wijst ook op de nieuwe geboorte van elke christen, als een aangenomen kind van God. Iedereen is 'opnieuw (van boven) geboren uit water en geest' (Johannes 3,3-5). In dit licht bekeken, is de maagdelijke ontvangenis, verre van een geïsoleerd wonder, een krachtige uitdrukking van wat de Kerk gelooft met betrekking tot haar Heer, en over ons heil.

Maria en de ware familie van Jezus

19. Na deze geboorteverhalen komt het enigszins als een verrassing de passage te lezen, die in alle drie de synoptische evangeliën wordt verhaald, die handelt over Jezus' ware familie. Marcus vertelt ons dat Jezus' 'moeder en zijn broers' (Marcus 3,31) komen en buiten blijven staan en dat ze hem willen spreken³. In zijn antwoord neemt Jezus afstand van zijn natuurlijke familie: in de plaats daarvan spreekt hij over degenen die rond hem verzameld zijn, zijn 'eschatologische familie', dat betekent 'iedereen die de wil van God doet' (3,35). Voor Marcus schijnt Jezus' natuurlijke familie, zijn eigen moeder inbegrepen, op dit moment de ware aard van zijn zending nog niet te begrijpen. Maar dat is ook waar voor zijn leerlingen (b.v. 8,33-35; 9,30-33; 10,35-40). Marcus wijst erop dat een groei in het begrijpen onvermijdelijk traag en pijnlijk is, en dat authentiek geloof in Christus niet bereikt wordt vooraleer de confrontatie met het kruis en het lege graf heeft plaatsgevonden.

2. [Noot van de vertaler: Met 'maagdelijke ontvangenis' of 'maagdelijke conceptie' bedoelen we hier dat Jezus op maagdelijke wijze, zonder tussenkomst van een man, verwekt werd in de schoot van Maria.] Gegeven de sterk joodse wortels van zowel de matteaanse als de lucaanse versie, is een beroep op analogieën met de heidense mythologie of een beroep op een verheerlijking van de maagdelijkheid ten koste van het huwelijk om de oorsprong van deze traditie te bepalen onwaarschijnlijk. Evenmin is het waarschijnlijk dat de idee van de maagdelijke conceptie afgeleid moet worden uit een zeer letterlijke lezing van de Griekse tekst van Jesaja 7,14 (LXXX), want dit is niet de wijze waarop de idee wordt geïntroduceerd in het verhaal van Lucas. Bovendien lijkt de suggestie onwaarschijnlijk dat de idee ontstond als een antwoord op de beschuldigende ingebracht tegen Jezus dat hij een onwettig kind was, aangezien deze beschuldiging evenzeer had kunnen ontstaan op grond van de

vervolg noten op blz. 12

wetenschap dat er iets onregelmatigs was met Jezus' geboorte (vgl. Marcus 6,3; Johannes 8,41) en omwille van de kerkelijke affirmatie omtrent de maagdelijke ontvangenis.

3. Ofschoon het woord 'broer' gewoonlijk een 'broeder naar het bloed' betekent, kan het Griekse *adelphos*, zoals het Hebreeuwse 'ah de bredere betekenis hebben van familie of verwante (b.v. Gen 19,12 LXX) of van stiefbroer (b.v. Marcus 6,17v.). Verwanten die geen broers of zussen zijn kunnen eventueel bedoeld zijn in het gebruik van de term in Marcus 3,31. Maria had inderdaad een uitgebreide familie: er is een verwijzing naar haar zus in Johannes 19,25 en naar haar verwante Elisabeth in Lucas 1,36. In de vroege Kerk werden verschillende verklaringen gegeven van de verwijzingen naar de 'broers' van Jezus, hetzij als stiefbroers, hetzij als neven.

20. In Lucas wordt het scherpe contrast vermeden tussen zijn natuurlijke en eschatologische familie wat betreft hun houding tegenover Jezus (Lucas 8,19-21). In een latere scène (11,17-28) wordt de vrouw uit de menigte die een zegenbede over zijn moeder uitsprekt, 'Gelukkig de schoot die u gedragen heeft en de borsten waaraan u gedronken hebt' gecorrigeerd: 'Gelukkiger zijn zij die naar het woord van God luisteren en ernaar leven'. Maar deze vorm van zaligprijzing, zoals Lucas die begrijpt, sluit in elk geval ook Maria in. Vanaf de aanvang van zijn verhaal was ze immers bereid om alles in haar leven te laten gebeuren overeenkomstig Gods woord (1,38).

21. In zijn tweede boek, de Handelingen van de Apostelen, noteert Lucas dat tussen de hemelvaart van de verrezen Heer en het feest van Pinksteren de apostelen in Jeruzalem vergaderd waren 'samen met de vrouwen en met Maria, de moeder van Jezus, en met zijn broers' (Handelingen 1,14). Maria, die ontvankelijk was voor de werking van Gods Geest bij de geboorte van de Messias (Lucas 1,35-38), maakt hier deel uit van de gemeenschap van de leerlingen die in gebed wachten op de uitstorting van de Geest bij de geboorte van de Kerk.

Maria in het evangelie van Johannes

22. Maria wordt niet uitdrukkelijk vermeld in de proloog van het evangelie van Johannes. Toch kan iets van de betekenis van haar rol in de heilsgeschiedenis ontdekt worden wanneer men haar plaatst in de context van de doordachte theologische waarheden die de evangelist articuleert bij het ontvouwen van de blijde boodschap van de menswording. De theologische klemtoon op het goddelijk initia-

tief, dat in de verhalen van Matteüs en Lucas tot uitdrukking komt in het verhaal van Jezus' geboorte, vindt zijn parallel in de proloog van Johannes door de nadruk op de voorbestemmende wil en genade van God, waardoor van allen die tot een nieuwe geboorte gebracht worden gezegd wordt dat ze geboren zijn 'niet op natuurlijke wijze, niet uit lichamelijk verlangen of uit de wil van een man, maar uit God' (1,13). Dit zijn woorden die kunnen toegepast worden op de geboorte van Jezus zelf.

23. Op twee belangrijke momenten van Jezus' openbaar leven, het begin (de bruiloft te Kana) en het einde (het kruis), noteert Johannes de aanwezigheid van Jezus' moeder. Elk moment is een uur van nood: het eerste moment is op het eerste gezicht een eerder onbelangrijke nood, maar op een dieper vlak is het een symbolische anticipatie van het tweede. Johannes geeft de bruiloft van Kana een prominente plaats in zijn evangelie (Johannes 2,1-12). Hij noemt dit gebeuren het begin (*arche*) van de tekenen van Jezus. Het verhaal beklemtoont de nieuwe wijn die Jezus brengt, een symbool van het eschatologische bruiloftsfeest van God met zijn volk en de messiaanse maaltijd van het Koninkrijk. Het verhaal bevat allereerst een christologische boodschap: Jezus openbaart zijn messiaanse heerlijkheid aan zijn leerlingen en ze geloven in hem (2,11).

24. De aanwezigheid van de 'moeder van Jezus' wordt vermeld aan het begin van het verhaal: zij heeft een beslissende rol in de ontwikkeling van het verhaal. Maria lijkt te zijn uitgenodigd en aanwezig te zijn ten persoonlijke titel, niet met 'Jezus en zijn leerlingen' (Johannes 2,1-2); Jezus' aanwezigheid wordt aanvankelijk

gezien in samenhang met het feit dat hij tot de familie van zijn moeder behoort. In de dialoog die tussen hen ontstaat nadat de wijn opraakt, schijnt Jezus aanvaankelijk Maria's impliciete vraag te verwerpen, maar uiteindelijk gaat hij erop in. Deze lezing van het verhaal laat evenwel ruimte voor een diepere, symbolische, lezing van het gebeuren. Door Maria's woorden 'ze hebben geen wijn', laat Johannes haar niet zozeer een tekort signaleren in de voorzieningen bij de bruiloft, dan wel veeleer het heilsverlangen van het hele verbondsvolk tot uitdrukking brengen. Het volk beschikt wel over het water van de reiniging, maar het mist de vreugde-wijn van het messiaanse koninkrijk. In zijn antwoord begint Jezus met zijn vroegere relatie tot zijn moeder in vraag te stellen ('Wat is er tussen u en mij?'), wat impliceert dat er een verandering dient plaats te grijpen (vgl. Johannes 19,26). Jezus ziet zijn relatie met Maria niet meer eenvoudig als een kwestie van aardse verwantschap.

25. Maria's antwoord is onverwacht: ze geeft een instructie aan de dienaars: 'Doe maar wat hij jullie zegt, wat het ook is' (Johannes 2,5). Ze is immers niet verantwoordelijk voor het feest (vgl. 2,8). Haar initiële rol als moeder van Jezus is radicaal veranderd. Ze wordt nu zelf gezien als een gelovige temidden de messiaanse gemeenschap. Vanaf dat moment wijdt ze zich volledig toe aan de Messias en zijn woord. Er vloeit een nieuwe relatie uit voort, aangeduid door een verandering in de orde van de voornaamste personages aan het einde van het verhaal: 'Daarna ging hij naar Kafarnaüm, met zijn moeder, zijn broers en zijn leerlingen' (2,12). Het Kanaverhaal begon met Jezus te situeren in de familie van Maria, zijn moeder; maar van nu af aan maakt Maria deel uit

van het 'gezelschap van Jezus', ze is zijn leerling. Onze lezing van deze passage weerspiegelt de wijze waarop de Kerk de rol van Maria begrijpt: ze is er om de leerlingen te helpen toe te gaan naar haar zoon, Jezus Christus, en 'te doen wat hij jullie zegt, wat het ook is'.

26. Johannes' tweede vermelding van Maria's aanwezigheid gebeurt op het blissende uur van Jezus' messiaanse zending, zijn kruisdood (19,25-27). Maria staat samen met andere leerlingen aan het kruis, en deelt in het lijden van Jezus, die in deze laatste ogenblikken een speciaal woord tot haar richt: 'Vrouw, zie daar uw zoon' en tot de geliefde leerling 'zie daar je moeder'. We kunnen niet anders dan geraakt zijn door het feit dat Jezus, zelfs in ogenblikken van stervensnood, bezorgd is om het welzijn van zijn moeder, en daardoor zijn kinderlijke genegenheid toont. Deze 'oppervlakkige' lezing laat weer ruimte voor een symbolische en kerkelijke lezing van Johannes' rijk geschakeerd verhaal. Deze laatste opdrachten van Jezus vlak vóór zijn dood suggereren een interpretatie die verder reikt dan hun primaire verwijzing naar Maria en de 'geliefde leerling' als individuele personen. De wederzijdse rollen van de 'vrouw' en de 'leerling' hebben te maken met de identiteit van de Kerk. Elders in Johannes wordt de geliefde leerling voorgesteld als de modelleerling van Jezus, degene die het dichtst bij Jezus staat, hem nooit verraden heeft, het voorwerp van Jezus' liefde, en de steeds trouwe getuige (13,25; 19,26; 20,1-10; 21,20-25). Wanneer de woorden van de stervende Jezus begrepen worden in termen van 'leerling-schap', wijzen ze Maria een moederlijke rol toe in de Kerk, en moedigen ze de gemeenschap van de leerlingen aan haar te omhelzen als een geestelijke moeder.

4. De Hebreeuwse tekst van Genesis 3,15 spreekt over de vijandschap tussen de slang en de vrouw, en tussen het kruost van beiden. Het persoonlijk voor-naamwoord (*hu'*) in de woorden gericht tot de slang, 'Hij zal je de kop verpletteren', is mannelijk. In de Griekse vertaling van de vroege Kerk (LXX) kan het persoonlijk voor-naamwoord *autos* ('hij') nochtans niet terugverwijzen naar het kruost (onzijdig: *to sperma*), maar moet het verwijzen naar een mannelijk individu dat dan de Messias zou zijn, geboren uit een vrouw. De Vulgaat vertaalt (verkeerdelijk) de zinsnede als *ipsa conteret caput tuum* ('zij zal je de kop verpletteren'). Dit vrouwelijk voornaamwoord ondersteunde de lezing die in de passage een verwijzing naar Maria zag. Deze interpretatie werd stilaan traditie in de Latijnse Kerk. De Neo-vulgaat (1986) keert evenwel terug naar het onzijdig *ipsum*, dat terugverwijst naar *semen illius: 'Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsum conteret*

Vervolg noten op blz. 15

27. Een collectieve interpretatie van de 'Vrouw' roept de Kerk ook voortdurend op om de gekruisigde Christus te aanschouwen, en roept elke leerling op voor de Kerk als moeder zorg te dragen. Wellicht kan men ook spreken van een impliciete Maria-Eva typologie. De eerste 'vrouw' was genomen uit Adams 'rib' (Genesis 2,22; *pleura* LXX) en werd moeder van alle levenden (Genesis 3,20). Zo is ook op geestelijk vlak de 'vrouw' Maria de moeder van allen die het ware leven uit water en bloed verwerven, dat vloeit uit de zijde (Grieks *pleura*, letterlijk 'rib') van Christus (19,34) en uit de Geest die uitgeademd wordt uit zijn triomferend offer (19,30; 20,22; cf. 1 Johannes 5,8). In zulke symbolische en collectieve lezingen werken beelden voor de Kerk, Maria en leerlingenschap op elkaar in. Maria wordt gezien als de personificatie van Israël, dat nu de christelijke gemeenschap doet geboren worden (cf. Jesaja 7,14). Wanneer Johannes' verhaal aan het begin en het einde van Jezus' optreden in dit licht wordt gezien, is het moeilijk te spreken over de Kerk zonder te denken aan Maria, de Moeder van de Heer, als het archetype en de eerste realisatie van de Kerk.

De vrouw in het boek der Openbaring 12

28. In een zeer symbolische taal, vol met bijbelse beelden, beschrijft de ziener van het boek der Openbaring het visioen van het teken in de hemel waarin een vrouw, een draak, en het kind van de moeder figureren. Het verhaal van Openbaring 12 dient om de lezer zekerheid te geven van de uiteindelijke overwinning van Gods getrouwen in tijden van vervolging en eschatologische strijd. In de loop van de geschiedenis heeft het symbool van de vrouw geleid tot verschillende interpretaties. De meeste onderzoekers nemen aan

dat de primaire betekenis van de vrouw collectief is: het volk van God, hetzij Israël, hetzij de Kerk van Christus, hetzij beide samen. Bovendien suggereert de narratieve stijl van de auteur dat men pas een 'volledig beeld' van de vrouw bekomt aan het einde van het boek wanneer de Kerk van Christus het triomferende nieuwe Jeruzalem wordt (Openbaring 21,1-3). De actuele moeilijkheden van de gemeenschap van de schrijver worden geplaatst in het kader van de totale geschiedenis, die het toneel is van een voortgaande strijd tussen de gelovigen en hun vijanden, tussen goed en kwaad, tussen God en Satan. De beeldspraak van de nakomeling herinnert ons aan de strijd in Genesis 3,15 tussen de slang en de vrouw, tussen het nageslacht van de slang en dat van de vrouw⁴.

29. Gegeven deze primair ecclesiale interpretatie van Openbaring 12, is het nog mogelijk er een secundaire verwijzing naar Maria in te lezen? De tekst identificeert in elk geval de vrouw niet expliciet met Maria. Hij verwijst naar de vrouw als de moeder van het 'mannelijk kind dat alle volken met een ijzeren herdersstaf zal hoeden', een citaat uit Psalm 2 die elders in het Nieuwe Testament zowel wordt toegepast op de Messias als op het gelovige godsvolk (cf. Hebreëen 1,5; 5,5; Handelingen 13,33 en Openbaring 2,27). In het licht daarvan begonnen sommige Kerkvaders aan de moeder van Jezus te denken wanneer ze dit hoofdstuk lazen⁵. Gezien de plaats van het boek van de Openbaring in de canon van de Schrift, waarin de verschillende bijbelse beelden in elkaar vloeien, rees de mogelijkheid van een meer expliciete interpretatie, zowel individueel als collectief, van Openbaring 12, die de plaats van Maria en de Kerk in de eschatologische overwinning van de Messias belichtte.

Bijbelse bezinning

30. Het getuigenis van de Schrift roept alle gelovigen van elke generatie op om Maria ‘gezegend’ te noemen: deze joodse vrouw van nederige afkomst, deze dochter van Israël die leefde in hoop op gerechtigheid voor de armen, die God heeft begenadigd en uitverkoren om de maagdmoeder te worden van zijn Zoon door de overschaduw van de Heilige Geest. We dienen haar te prijzen als de ‘dienares van de Heer’ die haar onvoorwaardelijke instemming gaf met de vervulling van Gods heilsplan, als de moeder die alle dingen in haar hart overwoog, als de vluchteling die asiel zocht in een vreemd land, als de moeder doorboord door het onschuldig lijden van haar eigen kind, en als de vrouw aan wie Jezus zijn vrienden toevertrouwde. We zijn één met haar en de apostelen, wanneer ze bidden om de uitstorting van de Geest over de Kerk in wording, de eschatologische familie van Christus. En we kunnen zelfs in haar een glimp opvangen van de uiteindelijke bestemming van Gods volk, namelijk te delen in de overwinning van haar Zoon over de machten van kwaad en dood.

B. Maria in de christelijke Traditie

Christus en Maria in de oude gemeenschappelijke traditie

31. In de vroege Kerk diende de bezinning op de figuur van Maria om de apostolische Traditie te interpreteren en te beveiligen die gecentreerd was op Jezus Christus. Het patristische getuigenis over Maria als ‘Godbarende’ (*Theotókos*) ontstond uit de reflectie op de Schrift en de viering van de christelijke feesten, maar het werd

verder ontwikkeld vooral ten gevolge van de vroege christologische controverses. In de hitte van deze controverses van de vijf eerste eeuwen, en hun oplossing in de opeenvolgende oecumenische Concilies, was de reflectie over Maria’s rol in de menswording een integrerend deel van de articulatie van het orthodoxe geloof in Jezus Christus, waarlijk God en waarlijk mens.

32. Ter verdediging van Christus’ ware mensheid, en tegen het docetisme, beklemtoonde de vroege Kerk Jezus’ geboorte uit Maria. Hij ‘verscheen’ niet zomaar als een menselijk wezen; hij daalde niet neer uit de hemel in een ‘hemels lichaam’, en evenmin ‘passeerde hij door’ zijn moeder bij zijn geboorte. Integendeel, Maria baarde haar zoon van haar eigen ‘substantie’. Voor Ignatius van Antiochië (†c.110) en Tertullianus (†c.200) is Jezus volop mens omdat hij ‘waarlijk geboren’ is uit Maria. In de woorden van de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel (381) luidt het: ‘Hij heeft het vlees aangenomen door de Heilige Geest uit de Maagd Maria, en is mens geworden’. De definitie van Chalcedon (451) herbevestigt deze geloofsbelijdenis en affirmeert dat Christus ‘één in wezen is met de Vader wat betreft zijn godheid en één in wezen met ons wat betreft zijn mensheid’. Het credo van Athanasius belijdt nog concreter dat hij ‘mens is, van de substantie van zijn moeder’. Dit is de gezamenlijke belijdenis van anglicanen en rooms-katholieken.

33. Ter verdediging van zijn ware godheid heeft de vroege Kerk Maria’s maagdelijke ontvangenis van Jezus Christus beklemtoond. Volgens de Kerkvaders getuigt zijn verwekking door de Heilige Geest van zijn goddelijke oorsprong en identiteit. Degene die geboren is uit Maria is de eeu-

caput tuum, et tu conteres calcaneum eius.

5. Cf. Epiphanius van Salamis (†402), *Panarion* 78.11; Quodvult-deus (†454), *Sermones de Symbolo* III, 1.4-6; Oecumenius (†c.550), *Commentarius in Apocalypsin* 6.

wige Zoon van God. Kerkvaders uit het Oosten en het Westen – zoals Justinus (†c.150), Ireneüs (†c.202), Athanasius (†373), en Ambrosius (†397) – verklaarden deze leer van het Nieuwe Testament in termen van Genesis 3 (Maria is het antitype van de ‘maagd Eva’) en Jesaja 7,14 (zij vervult het visioen van de profeet en brengt ‘God met ons’ ter wereld). Ze deden een beroep op de maagdelijke ontvangenis om zowel de goddelijkheid van de Heer als de eer van Maria te verdedigen. Zoals het Apostolisch Credo belijdt: Jezus Christus is ‘ontvangen van de heilige Geest en geboren uit de maagd Maria’. Dit is de gezamenlijke belijdenis van anglicanen en rooms-katholieken.

34. Maria’s titel *Theotókos* werd formeel ingeroepen om de orthodoxe doctrine van de eenheid van de persoon van Jezus veilig te stellen. Deze titel was in gebruik in de kerken onder Alexandrijnse invloedssfeer op zijn minst sinds de tijd van de Ariaanse controverse. Aangezien Jezus Christus ‘ware God uit de ware God’ is, zoals het Concilie van Nicea (325) had verklaard, concludeerden deze kerken dat zijn moeder, Maria, terecht de ‘godbarende’ kan genoemd worden. De kerken onder de invloedssfeer van Antiochië namen deze titel echter niet onmiddellijk over, bewust als ze waren van de bedreiging welke uitging van het Apollinarisme voor het geloof in de volle mensheid van Christus. Het debat tussen Cyrillus van Alexandrië (†444) en Nestorius (†455), patriarch van Constantinopel, die gevormd was in de Antiocheense school, toonde aan dat het echte probleem in de discussie rond Maria’s titel de eenheid van de persoon van Christus was. Het daaropvolgende Concilie van Efeze (431) gebruikte *Theotókos* (letterlijk God-barende; in het Latijn: *Deipara*) om de eenheid

van Christus’ persoon te affirmeren door Maria te identificeren als de Moeder van God het mens geworden Woord⁶. De geloofsregel in deze aangelegenheid krijgt een nog preciezere formulering in de definitie van Chalcedon: ‘Eén en dezelfde Zoon ... werd voortgebracht uit de Vader vóór de tijden wat betreft zijn godheid, en in de laatste dagen werd hij voor ons en voor ons heil geboren wat betreft zijn mensheid uit Maria de Maagd *Theotókos*’. Door het Concilie van Efeze en de definitie van Chalcedon te aanvaarden, belijden anglicanen en rooms-katholieken gezamenlijk Maria als *Theotókos*.

De viering van Maria in de oude gemeenschappelijke tradities

35. In de eerste eeuwen sloot de gemeenschap in Christus een sterk bewustzijn van de levende aanwezigheid van de heiligen in als een integrerend deel van de spirituele ervaring van de kerken (Hebreeën 12,1.22-24; Openbaring 6,9-11; 7; 8,3-4). Temidden de ‘wolk van getuigen’ kreeg de moeder van de Heer stilaan een bijzondere plaats. De thema’s die werden ontwikkeld vanuit de Schrift en in devotionele bezinning tonen een diep besef van Maria’s rol in de verlossing van de mensheid. Het antwoord van het christenvolk, dat zich over deze thema’s verder bezon, vond zijn devotionele uitdrukking zowel in het persoonlijk als in het publiek gebed.

36. Exegeten hielden ervan vrouwelijke beeldspraak in de Schrift aan te wenden om de betekenis te overwegen zowel van de Kerk als van Maria. Al zeer vroeg brachten kerkelijke schrijvers, zoals Justinus de Martelaar (†c.150) en Ireneüs (†c.202), een reflectie op gang over teksten als Genesis 3 en Lucas 1,26-38, en

6. Het Concilie bevestigde plechtig de inhoud van de Tweede Brief van Cyrillus aan Nestorius: ‘Het was niet zo dat eerst een gewone mens geboren werd uit de heilige Maagd, op wie pas daarna het Woord neerdaalde; wat we zeggen is dit: verenigd met het vlees vanaf de moederschoot, is het Woord geboren in het vlees ... daarom waagden de Heilige Vaders het de Heilige Maagd *Theotókos* te noemen’ (DS 251).

ontwikkelden naast de antithese Adam/Nieuwe Adam ook die van Eva/Nieuwe Eva. Juist zoals Eva geassocieerd wordt met Adam bij het tot stand brengen van onze nederlaag, zo wordt Maria geassocieerd met haar Zoon in de overwinning op de oude vijand (cf. Genesis 3,15, zie hierboven voetnoot 4): de ongehoorzaamheid van de 'maagd' Eva resulteert in de dood; de gehoorzaamheid van de maagd Maria opent de weg naar het heil. De Nieuwe Eva deelt in de overwinning van de Nieuwe Adam op zonde en dood.

37. De Vaders stelden Maria de Maagd-Moeder voor als een model van heiligheid voor gewijde maagden, en kwamen steeds meer tot de overtuiging dat ze "altijd-Maagd" gebleven was⁷. In hun reflectie werd maagdelijkheid niet enkel begrepen als fysieke integriteit, maar als een innerlijke houding van openheid, gehoorzaamheid en algehele trouw aan Christus die het christelijke leerlingschap modelleert en die uitmondt in spirituele vruchtbaarheid.

38. In deze patristische interpretatie was Maria's maagdelijkheid nauw verbonden met haar heiligheid. Hoewel sommige vroege exegeten meenden dat Maria niet geheel zonder zonde was⁸, is Augustinus (†430) een getuige van een zekere aarzeling in zijn tijd om van enige zonde in haar te spreken.

'We moeten betreffende de heilige Maagd Maria een uitzondering maken, over wie ik geen vragen wens te stellen als het gaat over de kwestie van zonden, en dit uit eerbetoon voor de Heer; want van Hem weten we welke overvloed van genade om de zonde te overwinnen in het bijzonder geschonken werd aan haar die de ver-

dienste had hém te ontvangen en te baren, die zonder twijfel geen zonde had' (*De natura et gratia* 36.42).

Met een beroep op de begroeting door de engel (Lucas 1,28) en Maria's antwoord (Lucas 1,38), steunen andere Vaders uit West en Oost de visie dat Maria met genade vervuld was vanaf het eerste moment van haar bestaan, in anticipatie op haar unieke roeping als Moeder van de Heer. Tegen de vijfde eeuw begroeten ze haar als een nieuwe schepping: zonder fout, zonder smet, 'heilig naar lichaam en ziel' (Theodotus van Ancyra, *Homilie* 6,11: τνóóρ 446). Tegen de zesde eeuw vindt men de titel *panaghia* (al-heilig) in het Oosten.

39. Na de christologische twisten tijdens de concilies van Efeze en Chalcedon, kwam de devotie tot Maria tot volle bloei. Toen de patriarch van Antiochië weigerde aan Maria de titel *Theotókos* toe te kennen, beval Keizer Leo I (457-474) deze titel op te nemen in het eucharistisch gebed in het hele Oosten. Tegen de zesde eeuw was de gedachtenis van Maria als 'God-barende' universeel verspreid in de eucharistische gebeden van Oost en West (met uitzondering van de Assyrische Kerk van het Oosten). Teksten en afbeeldingen die Maria's heiligheid eerden werden vermenigvuldigd in liturgische poëzie en gezangen, zoals de *Akathist*, een hymne die waarschijnlijk kort na Chalcedon werd geschreven en die nog altijd gezongen wordt in de Oosterse kerk. Stilaan werd dus een traditie van gebed met en lofprijzing van Maria gevestigd. Vanaf de vierde eeuw, vooral in het Oosten, werd deze traditie verbonden met de vraag om haar bescherming⁹.

40. Na het Concilie van Efeze begon men kerkgebouwen aan Maria toe te wijden en

7. De *Tomus* van Leo, die beslissend was voor de afloop van het Concilie van Chalcedon (451), stelt dat Christus 'verwekt was door de Heilige Geest in de schoot van de Maagd Moeder, die hem ter wereld bracht zonder haar maagdelijkheid te verliezen, zoals zij hem ontving zonder haar maagdelijkheid te verliezen' (ds 291). Op gelijke wijze spreekt Athanasius in *De Virginitate* (*Le Muséon* 41:244.248) over 'Maria die ... maagd bleef tot het einde [als een model voor] allen die na haar komen'. Vgl. Johannes Chrysostomus (†407), *Homilie over Maatēüs* 5,3. Het eerste Oecumenisch Concilie dat de term *Aeiparthenos* (*semper virgo*) gebruikte was het tweede Concilie van Constantinopel (553). Deze kwalificatie is al impliciet aanwezig in de klassieke Westerse formulering van Maria's *virginitas* als *ante partum*, *in partu*, *post partum*. Deze traditie is constant aanwezig in de Westerse Kerk sinds Ambrosius. Zo schreef Augustinus: 'Ze ontving hem als maagd, ze bracht hem ter wereld als maagd, ze bleef een

Vervolg noten op blz. 18

maagd' (*Sermo* 51.18; cf. *Sermo* 196.1).

8. Ireneüs bijvoorbeeld kritiseert haar omwille van haar 'overdreven haast' in Kana 'waarbij ze probeerde haar zoon een wonder te doen verrichten voordat zijn uur gekomen was' (*Adv. Haer.* III.16.7); Origenes spreekt van haar aarzelend geloof onder het kruis, 'aldus zou ook zij enige zonde hebben waarvoor Christus gestorven is' (*Hom. in Lc.* 17.6). Gelijkaardige suggesties vinden we ook in de geschriften van Tertullianus, Ambrosius en Johannes Chrysostomos.

9. Getuige daarvan de aanroeping van Maria in de vroege tekst die traditioneel bekend staat als het *Sub tuum praesidium: 'Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix. Nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus (nostris), sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta. Amen.'* (Cf O. Stegemüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, in: *ZKTh* 74 [1952], pp.76-

Vervolg noten op blz. 19

feesten ter ere van haar in deze kerken te vieren. Aangezet door volkse devotie en geleidelijk aan aangenomen door lokale kerken, weerspiegelden de feesten van Maria's ontvangenis (8/9 december), geboorte (8 september), opdracht (21 november) en ontslapen (15 augustus) de liturgische gedachtenissen van gebeurtenissen uit het leven van de Heer. Ze gingen zowel terug op de canonieke Schriften als op apocriefe verhalen van het begin van Maria's leven en van haar 'ontslapen'. Een feest van de ontvangenis van Maria kan in het Oosten gedateerd worden op het einde van de zevende eeuw, en werd in de Westerse kerk ingevoerd in Zuid-Engeland in het begin van de elfde eeuw. Het feest ging terug op de volkse devotie dat zijn uitdrukking vond in het *Proto-evangelie van Jakobus* (tweede eeuw), en had zijn parallel in het feest des Heren van de annunciatie en in het al bestaande feest van de ontvangenis van Johannes de Doper. Het feest van Maria's 'ontslapen' dateert van het einde van de zesde eeuw, maar het was beïnvloed door legendarische verhalen over het einde van Maria's leven die al wijd verspreid waren. In het Westen was het meest bekende de *Transitus Mariae*. In het Oosten was het feest bekend als de 'dormitio', een benaming die haar dood insloot maar haar opneming in de hemel niet uitsloot. In het Westen werd de term 'tenhemelopneming' (*assumptio*) gebruikt, die de klemtoon legde op haar opneming in de hemel maar die de mogelijkheid van haar dood niet uitsloot. Het geloof in haar tenhemelopneming was gegrond in de belofte van de verrijzenis van de doden en de erkenning van Maria's waardigheid als *Theotókos* en 'Altijd-Maagd', gekoppeld aan de overtuiging dat zij die het Leven ter wereld had gebracht zou geassocieerd worden met de overwinning van haar

Zoon op de dood, en met de verheerlijking van zijn Lichaam, de Kerk.

41. De verspreiding van deze Mariafeesten gaf aanleiding tot homilieën waarin predikanten de Schriften gingen exploreren, op zoek naar types en motieven om de plaats van de Maagd in de heilseconomie te belichten. Gedurende de volle Middeleeuwen werd een groeiende nadruk op de mensheid van Christus gekoppeld met aandacht voor de exemplarische deugden van Maria. Bernardus bijvoorbeeld beklemtoont dit nadrukkelijk in zijn preken. Meditaties over het leven van Christus én Maria werden uiterst populair, en gaven aanleiding tot het ontstaan van devotionele praktijken zoals de rozenkrans. De schilderijen, beelden en glasramen van de volle en late Middeleeuwen gaven aan deze devotie een direct en kleurrijk karakter.

42. Gedurende deze eeuwen grepen enkele wezenlijke keerpunten plaats in de theologische reflectie over Maria. Theologen van de volle Middeleeuwen ontwikkelden de patristische idee over Maria als 'type' van de Kerk, en ook als de nieuwe Eva, op een wijze die haar steeds nauwer associeerde met Christus in het voortgaande werk van de verlossing. Het centrum van de aandacht van de gelovigen verplaatste zich van Maria die de gelovige Kerk vertegenwoordigt, en zo ook de verlost mensheid, naar Maria die Christus' genaden uitdeelde aan de gelovigen. Scholastieke theologen in het Westen ontwierpen een steeds omstandiger uitgewerkt doctrineel bouwwerk over Maria om haarzelf. Een aanzienlijk deel van deze doctrine groeide uit speculaties over de heiligheid en heiliging van Maria. Vragen daaromtrent waren niet enkel beïnvloed door de scholastieke theologie van genade en erfzonde, maar ook door voor-

onderstellingen omtrent de voortplanting en de verhouding tussen ziel en lichaam. Bijvoorbeeld: indien Maria geheiligd was in de schoot van haar moeder, op een volmaktere wijze dan zelfs Johannes de Doper en Jeremia, dan dachten sommige theologen dat het precieze moment van haar heiliging bepaald moest worden in overeenstemming met de toenmalige opvatting over wanneer de 'rationele ziel' in het lichaam werd ingestort. Theologische ontwikkelingen van de Westerse leer over genade en zonde gaven aanleiding tot andere vragen: hoe kon Maria vrij zijn van alle zonde, inbegrepen de erfzonde, zonder de rol van Christus als universele Redder in gevaar te brengen? Speculatieve reflectie leidde tot intense discussies over hoe Christus' verlossende genade Maria gevrijwaard kon hebben van de erfzonde. De gematigde theologie over Maria's heiliging die men kan vinden in de *Summa Theologiae* van Thomas van Aquino, en het subtiel geredeneer van Duns Scotus over Maria, groeiden uit tot een uitgebreide controverse over de vraag of Maria onbevlekt was vanaf het eerste moment van haar ontvangenis.

43. In de late Middeleeuwen groeide de scholastieke theologie steeds meer weg van de spiritualiteit. Theologen stonden alsmat minder geworteld in de exegese van de Schrift en steunden op logische waarschijnlijkheid om hun positie te bepalen, en Nominalisten speculeerden over wat er allemaal tot stand kon komen dankzij de absolute macht en wil van God. De spiritualiteit, die niet langer meer in creatieve spanning stond met de theologie, beklemtoonde de affectiviteit en persoonlijke ervaring. In de volkse godsdienstigheid werd Maria vrij algemeen gezien als een middelaarsfiguur tussen God en de mensheid, en zelfs als een

wonderdoenster die over machten beschikte die grensden aan die van God zelf. Deze populaire devotie beïnvloedde op haar beurt de theologische opinies van hen die erin waren opgegroeid. Als gevolg daarvan bouwden dezen een theologische verantwoording uit voor de florissante Mariadevotie van de late Middeleeuwen.

Van de Reformatie tot de huidige dag

44. Een krachtige impuls tot de Reformatie in de vroege zestiende eeuw was een wijd verspreide reactie tegen devotiepraktijken die Maria benaderden als een middelares naast Christus, of soms zelfs in zijn plaats. Zulke overdreven devoties, voor een deel geïnspireerd door voorstellingen van Christus als de ontogankelijkke rechter zowel als verlosser, werden scherp bekritiseerd door Erasmus en Thomas More en beslist verworpen door de hervormers. Samen met een radicale heraanvaarding van de Schrift als de fundamentele toetssteen van de goddelijke openbaring, greep er bij de Hervormers een heraanvaarding plaats van het geloof dat Jezus Christus de enige middelbaar is tussen God en de mensheid. Dit bracht een verwerping met zich mee van de reële of vermeende misbruiken in verband met de devotie tot Maria. Het leidde ook tot het verlies van sommige positieve aspecten van de devotie en tot een vermindering van haar plaats in het leven van de Kerk.

45. In deze context bleven de Engelse hervormers de doctrine van de oude Kerk omtrent Maria aanvaarden. Hun positieve leer over Maria concentreerde zich op haar rol in de menswording: ze wordt samengevat in hun aanvaarding van Maria als *Theotókos*, omdat deze benaming

82 [77]). Deze tekst wordt (met twee wijzigingen) tot op heden gebruikt in de Griekse liturgische traditie; varianten van dit gebed komen ook voor in de Ambrosiaanse, Romeinse, Byzantijnse and Koptische liturgieën. De Nederlandse vertaling van het *Sub tuum praesidium* luidt: 'Onder uw bescherming nemen wij onze toevlucht, heilige Moeder Gods; wijs ons smeken niet af in onze ellende, maar bevrijd ons altijd van alle gevaren, roemrijke en gezegende maagd'.

aangezien werd als schriftuurlijk en in overeenstemming met de oude gemeenschappelijke traditie. In navolging van de tradities van de vroege Kerk en andere hervormers zoals Maarten Luther, aanvaardden Engelse hervormers zoals Latimer (*Works* 2:105), Cranmer (*Works*, 2:60; 2:88) en Jewel (*Works*, 3:440-441) dat Maria 'altijd Maagd' was. In navolging van Augustinus, aarzelden ze om te affirmeren dat Maria een zondares was. Hun voornaamste zorg was de unieke zonde-loosheid van Christus te beklemtonen, en de nood van heel de mensheid, Maria inbegrepen, aan een redder (cf. Lucas 1,47). De Artikels IX en XV affirmeerden de universaliteit van menselijke zondigheid. Deze affirmeerden noch ontkenden de mogelijkheid dat Maria door genade was gevrijwaard van deelneming aan deze algemeen menselijke conditie. Het dient genoteerd dat het *Book of Common Prayer* in het openingsgebed en de prelatie van kerstmis naar Maria verwijst als 'een zuivere maagd'.

46. Vanaf 1561 bevatte de kalender van de Kerk van Engeland (die gepubliceerd werd in het *Book of Common Prayer* van 1662) vijf feesten in verband met Maria: de ontvangenis van Maria, de geboorte van Maria, de annunciatie, de visitatie, en de purificatie/presentatie. Er was wel niet langer meer een feest van de *assumptio* (15 augustus): men was niet alleen van oordeel dat het een schriftuurlijke basis miste, maar men vond ook dat het Maria verheerlijkte ten koste van Christus. Wanneer de anglicaanse liturgie, zoals die tot uitdrukking komt in de opeenvolgende uitgaven van het *Book of Common Prayer* (1549, 1552, 1559, 1662), Maria vermeldt, geeft het een voorrangplaats aan haar rol als 'zuivere Maagd' uit wier 'substantie' de Zoon de menselijke natuur aannam

(cf. Artikel II). Ook al verminderde de devotie tot Maria in de zestiende eeuw, eerbetuiging aan haar duurde voort in het continue gebruik van het *Magnificat* in het avondgebed, en de onveranderde toewijding van oude kerken en van de 'Lady Chapels' aan Maria. In de zeventiende eeuw gingen schrijvers als Lancelot Andrewes, Jeremy Taylor and Thomas Ken opnieuw uit de patristische traditie putten om een vollere appreciatie van de plaats van Maria in de gebeden van de gelovige en van de Kerk te geven. In zijn *Preces Privatae* bijvoorbeeld was Andrewes beïnvloed door de Oosterse liturgieën toen hij een warme Mariale devotie toonde door 'de allerheiligste, onbevleete, meer dan gezegende moeder Gods en altijd maagd Maria te gedenken'. Deze hernieuwde toeëigening kan vervolgd worden in de volgende eeuw, tot aan de Oxford Beweging in de negentiende eeuw.

47. In de rooms-katholieke Kerk werd de onverminderde groei van de Mariale leer en devotie weliswaar getemperd door de hervormingsdecreten van het Concilie van Trente (1545-63), maar tegelijk onderging die de misvormende invloed van de protestants-katholieke polemieken. Rooms-katholiek zijn werd stilaan geïdentificeerd met een nadruk op de devotie tot Maria. De diepte en populariteit van de mariale spiritualiteit in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw droegen bij tot de definities van de dogma's van de onbevleete ontvangenis (1854) en de tenhemelopneming (1950). Anderzijds gaf de alomvattende verspreiding van deze spiritualiteit aanleiding tot kritiek in en buiten de rooms-katholieke Kerk en deze vormde een aanzet tot een proces van 'her-aanvaarding'. Deze heraanvaarding werd duidelijk in het Tweede Vaticaans Concilie dat, in aansluiting bij

de toenmalige bijbelse, patristische en liturgische vernieuwingen, en met aandacht voor oecumenische gevoeligheden, ervoor koos om geen apart document over Maria te schrijven, maar de leer over Maria te integreren in de Constitutie over de Kerk, *Lumen Gentium* (1964) – meer bepaald in het slotgedeelte waarin het de eschatologische pelgrimstocht van de Kerk beschreef (Hoofdstuk VIII). Het Concilie nam zich voor ‘een nauwkeurige verklaring te geven zowel over de taak van de heilige maagd in het mysterie van het mens geworden Woord en het mystieke lichaam, als over de plichten van de verlore mensen tegenover de moeder van God, moeder van Christus en moeder van de mensen, vooral van de gelovigen’ (art. 54). *Lumen Gentium* besluit met Maria een teken van hoop en vertroosting te noemen voor het pelgrimerende volk van God (art. 68-69). De concilievaarders zochten bewust overdrijvingen te vermijden door terug te grijpen naar de patristische klemtonen en de mariale leer en devotie te situeren in zijn eigen christologische en ecclesiale context.

48. Kort na het Concilie publiceerde Paus Paulus VI, geconfronteerd met een nooit geziene terugval van de devotie tot Maria, een Apostolische Exhortatie, *Marialis Cultus* (1974), om de twijfels weg te nemen aangaande de bedoelingen van het Concilie en om een gepaste mariale devotie te bevorderen. Zijn overzicht van de plaats van Maria in de herziene Romeinse ritus toonde dat Maria niet ‘gedegradeerd’ was door de liturgische vernieuwing, maar dat de devotie tot haar juist gesitueerd wordt binnen de christologische focus van het publieke gebed van de Kerk. Hij bracht een bezinning over Maria als ‘een model van spirituele houdingen waarmee de Kerk de goddelij-

ke mysteries celebreert en beleeft’ (art. 16). Volgens Paulus VI moet een authentieke vernieuwing van de mariale devotie geïntegreerd zijn in de leer over God, Christus en de Kerk. De devotie tot Maria moet in overeenstemming zijn met de Schriften en de liturgie van de Kerk; ze moet gevoelig zijn voor de bekommernissen van andere christenen en ze moet de volle waardigheid van de vrouw in het publieke en private leven affirmeren. De paus waarschuwt tegen degenen die dwalen hetzij door overdrijving hetzij door verwaarlozing. Ten slotte beveelt hij het reciteren van het *Angelus* en de rozenkrans aan als traditionele devoties die compatibel zijn met deze normen. In 2002 versterkte Paus Johannes Paulus II deze christologische focus van de rozenkrans door vijf ‘mysterie van het Licht’ voor te stellen, geput uit de evangeliel verhalen van Christus’ publieke zending tussen zijn doopsel en zijn lijden. ‘Hoewel de rozenkrans duidelijk een mariaal karakter bezit’, stelt hij, ‘is ze wezenlijk een christocentrisch gebed’.

49. Maria heeft een nieuwe voorrangplaats in de anglicaanse eredienst door de liturgische vernieuwingen van de twintigste eeuw. In de meeste anglicaanse gebedenboeken wordt Maria opnieuw vermeld in de eucharistische gebeden. Verder wordt 15 augustus vrij algemeen gevierd als een hoogfeest ter ere van Maria met schriftlezingen, een openingsgebed en een eigen prelatie. Andere feesten in verband met Maria zijn ook vernieuwd, en liturgisch bronnenmateriaal wordt voor gebruik op deze feesten aangeboden. Gegeven de beslissende rol van goedgekeurde liturgische teksten en praktijken in anglicaanse formulieren, zijn zulke ontwikkelingen hoogst betekenisvol.

50. De hierboven geschetste ontwikkelingen tonen aan dat in recente decennia een her-aanvaarding van de plaats van Maria in de publieke eredienst heeft plaatsgevonden in heel de anglicaanse gemeenschap. Tegelijkertijd heeft de rooms-katholieke Kerk, in *Lumen Gentium* (Hoofdstuk VIII) en in de exhortatie *Marialis Cultus*, een poging ondernomen om de devotie tot Maria te situeren in de context van het onderricht van de Schrift en de oude gemeenschappelijke traditie. Voor de rooms-katholieke Kerk houdt dit een her-aanvaarding van de leer over Maria in. De herziening van de kalenders en de lectionaria die in onze Gemeenschappen gebruikt worden, speciaal de liturgische voorzieningen in verband met de Mariafeesten, laten een samen gedeeld proces zien van her-aanvaarding van het getuigenis van de Schrift betreffende haar plaats in het geloof en het leven van de Kerk. De groeiende oecumenische uitwisseling heeft een bijdrage geleverd tot het proces van deze her-aanvaarding in onze beide Gemeenschappen.

51. De Schriften hebben er ons toe gebracht Maria te prijzen en te zegenen als de dienaar van de Heer, die op providentiële wijze door de goddelijke genade was voorbereid om de moeder van onze Verlosser te worden. Haar onvoorwaardelijke instemming met de vervulling van Gods heilsplan kan gezien worden als een uitnemend voorbeeld van het 'Amen' van de gelovige op het 'Ja' van God. Ze is een model van heiligheid, gehoorzaamheid en geloof voor alle christenen. Als degene die het Woord in haar hart en haar lichaam ontving, en het ter wereld bracht, staat Maria in de profetische traditie. We zijn het eens in ons geloof in de heilige Maagd Maria als de *Theotókos*. Onze twee gemeenschappen zijn beide erfgenaam

van een rijke traditie die Maria erkent als altijd maagd, en haar ziet als de nieuwe Eva en als het type van de Kerk. Samen bidden en lofprijzen we met Maria die alle geslachten zalig prijzen, door haar feesten te vieren en haar eer te betuigen in de gemeenschap der heiligen. We zijn het erover eens dat Maria en de heiligen bidden voor de hele Kerk (zie verder in sectie D). In dit alles zien we dat Maria onlosmakelijk verbonden is met Christus en de Kerk. In het kader van deze ruime overweging van de rol van Maria, spitsen we onze aandacht nu toe op de theologie van hoop en genade.

C. Maria in het patroon van genade en hoop

52. Deelneming aan de heerlijkheid van God, door de bemiddeling van de Zoon, in de kracht van de Geest is de hoop van het evangelie (cf. 2 Korintiërs 3,18; 4,4-6). De Kerk verheugt zich nu al in deze hoop en bestemming door de Heilige Geest, die het 'onderpand' is van onze erfenis in Christus (Efeziërs 1,14; 2 Korintiërs 5,5). Voor Paulus in het bijzonder kan wat het betekent ten volle menselijk te zijn enkel juist begrepen worden wanneer het gezien wordt in het licht van wat we in Christus, de 'laatste Adam', zullen worden, in tegenstelling tot wat we geworden waren in de oude Adam (1 Korintiërs 15,42-49; cf. Romeinen 5,12-21). Dit eschatologische perspectief ziet het christelijk leven in termen van het opzien naar de verheerlijkte Christus die de gelovigen ertoe brengt de zonden af te werpen die ons hinderen (Hebreeën 12,1-2) en deel te nemen aan zijn zuiverheid en liefde, mogelijk gemaakt door zijn verlossend offer (1 Johannes 3,3; 4,10). We vervolgen dus de genadebedeling vanaf haar

vervulling in Christus 'terug' in de geschiedenis, eerder dan 'voorwaarts' vanaf haar begin in de gevallen schepping tot aan de toekomst in Christus. Dit perspectief werpt een nieuw licht voor wie de plaats van Maria in ogenschouw neemt.

53. De hoop van de Kerk is gebaseerd op het getuigenis dat ze ontvangen heeft over de aanwezige heerlijkheid van Christus. De Kerk verkondigt niet enkel dat Christus lichamenlijk is opgewekt uit het graf, maar dat Hij verhoogd is aan de rechterhand van de Vader, om te delen in diens heerlijkheid (1 Timoteüs 3,16; 1 Petrus 1,21). In de mate de gelovigen in het doopsel met Christus verenigd zijn en delen in Christus' lijden (Romeinen 6,1-6), hebben ze ook door de Geest deel aan zijn heerlijkheid, en zijn ze met hem opgewekt vooruitlopend op de uiteindelijke openbaring (cf. Romeinen 8,17; Efeziërs 2,6; Kolossenzen 3,1). Het is de bestemming van de Kerk en van haar leden, de 'heiligen' die in Christus uitverkoren zijn 'voordat de wereld gegrondvest werd', om 'heilig en onberispelijk' te zijn en te delen in de heerlijkheid van Christus (Efeziërs 1,3-5; 5,27). Paulus spreekt als het ware retrospectief vanuit de toekomst, wanneer hij zegt: 'Degenen die God heeft voorbestemd, heeft Hij ook geroepen, en wie Hij heeft geroepen, heeft Hij ook gerechtvaardigd, en wie Hij heeft gerechtvaardigd, heeft Hij ook verheerlijkt' (Romeinen 8,30). In de daarop volgende hoofdstukken van de brief aan de Romeinen ontvouwt Paulus verder dit veelzijdige drama van Gods uitverkiezing in Christus, waarbij hij de uitkomst in het oog houdt: de insluiting van de heidenen, zodat 'heel Israël zal worden gered' (Romeinen 11,26).

Maria in de genadebedeling

54. Binnen dit bijbelse kader hebben we de onderscheiden plaats van Maria in de genadebedeling opnieuw in ogenschouw genomen, als degene die Christus, de uitverkorene van God, ter wereld bracht. Het woord van God dat door Gabriël gebracht wordt, spreekt haar aan als iemand die al 'begenadigd' is, en nodigt haar uit om in geloof en vrijheid Gods roeping te beantwoorden (Lucas 1,28.38.45). De Geest is in haar werkzaam in de ontvangenis van de Heiland, en deze 'gezegende onder de vrouwen' wordt geïnspireerd om te zingen 'alle geslachten zullen mij voortaan gelukkig prijzen' (Lucas 1,42.48). Vanuit een eschatologisch perspectief bekeken, belichaamt Maria dus het 'uitverkoren Israël' waarover Paulus spreekt – verheerlijkt, gerechtvaardigd, geroepen, voorbestemd. Dit is het patroon van genade en hoop dat we aan het werk zien in het leven van Maria. Ze bekleedt een kenmerkende plaats in de gemeenschappelijke bestemming van de Kerk als degene die 'de Heer der heerlijkheid' in haar eigen vlees droeg. Maria wordt vanaf het begin getekend als de uitverkorene, geroepen en begenadigd door God in de Geest voor de taak die voor haar ligt.

55. De Schriften verhalen ons over onvruchtbare vrouwen die door God met kinderen 'begiftigd' werden – Rachel, Manoach's vrouw, Hanna (Genesis 30,1-24, Rechters 13; 1 Samuel 1), en degenen die de vruchtbare periode al voorbij waren – Sara (Genesis 18,9-15; 21,1-7), en meer in het bijzonder Maria's nicht Elisabet (Lucas 1,7.24). Deze vrouwen belichten de bijzondere rol van Maria, die niet onvruchtbaar en evenmin over haar tijd was, maar een vruchtbare maagd: in haar schoot bewerkte de Geest de ontvan-

genis van Jezus. De Schriften spreken ook over Gods zorg voor alle menselijke wezens, zelfs vóór ze geboren worden (Psalm 139,13-18). Ze verhalen over het werken van Gods genade voorafgaand aan de specifieke roeping van bepaalde personen, zelfs vóór hun conceptie (cf. Jeremia 1,4-5; Lucas 1,15; Galaten 1,15). Samen met de vroege Kerk zien we in Maria's aanvaarding van de goddelijke wil de vrucht van het feit dat ze voorafgaandelijk hierop was voorbereid, zoals aangeduid in Gabriëls kwalificatie van Maria als 'begenadigde'. We stellen dus vast dat God in Maria aan het werk was vanaf het allereerste begin. Hij bereidde haar voor op de unieke roeping om in haar eigen vlees de nieuwe Adam te dragen, in wie alle dingen hun bestand hebben (cf. Kolossenzen 1,16-17). Van Maria, als persoon én als representatieve figuur, kunnen we zeggen dat ze 'Gods werkstuk is, geschapen in Christus Jezus met het oog op de goede werken die God op voorhand heeft bereid' (Efeziërs 2,10).

56. Maria, een zuivere maagd, droeg de mens geworden God in haar schoot. Haar lichamelijke intimiteit met haar zoon was van dezelfde aard als het feit dat ze hem in geloof volgde, en dat ze als moeder deelnam in zijn zelf-gave die tot de overwinning leidde (Lucas 2,35). Dit alles wordt uitdrukkelijk betuigd in de Schrift, zoals we hebben gezien. Er is geen direct getuigenis in de Schrift over het einde van Maria's leven. Bepaalde passages brengen nochtans voorbeelden van hoe degenen die Gods bedoelingen trouw hebben gevolgd, in Gods aanwezigheid gebracht worden. Bovendien verschaffen deze passages aanwijzingen of gedeeltelijke analogieën die licht kunnen werpen op het mysterie van Maria's intrede in de heerlijkheid. Het bijbelse patroon van

geanticipeerde eschatologie verschijnt bijvoorbeeld in het verhaal van Stefanus, de eerste martelaar (Handelingen 7,54-60). Op het ogenblik van zijn dood, die gelijkvormig is aan die van zijn Heer, ziet hij 'de heerlijkheid van God, en Jezus de Mensenzoon' niet gezeten voor het oordeel, maar 'staande aan de rechterhand van God' om zijn trouwe dienaar te verwelkomen. Op gelijkaardige wijze ontvangt de boetvaardige misdadiger, die een beroep doet op de gekruisigde Christus, de speciale belofte dat hij onmiddellijk met Christus in het paradijs zal zijn (Lucas 23,43). Gods trouwe dienaar Elia wordt in een wervelwind in de hemel opgenomen (2 Koningen 2,11). En van Henoch staat er geschreven 'dat van hem getuigd wordt dat hij aan God behaagde' als man van geloof, en dat hij daarom was 'opgenomen zodat hij de dood niet zou zien; en dat hij er niet meer was omdat God hem had opgenomen' (Hebreeën 11,5; cf. Genesis 5,24). Binnen zulk een patroon van geanticipeerde eschatologie kan Maria gezien worden als een trouwe leerling die in Christus ten volle aanwezig bij God is. Op die wijze is zij een teken van hoop voor de hele mensheid.

57. Het traject van hoop en genade dat zijn voorafschaduwing kent in Maria zal tot vervulling komen in de nieuwe schepping in Christus, wanneer alle verlost en zullen deelhebben aan de volle heerlijkheid van de Heer (cf. 2 Korintiërs 3,18). De christelijke ervaring van gemeenschap met God in het huidige leven is een teken en voorsmaak van de goddelijke genade en heerlijkheid, een hoop die gedeeld wordt met de hele schepping (Romeinen 8,18-23). De individuele gelovige en de Kerk vinden hun voltooiing in het nieuwe Jeruzalem, de heilige bruid van Christus

(cf. Openbaring 21,2; Efeziërs 5,27). Wanneer christenen uit Oost en West van generatie tot generatie Gods werk in Maria hebben overwogen, hebben ze in geloof onderscheiden (cf. *Gezag III*, 29) dat het passend is dat de Heer haar helemaal bij zichzelf genomen heeft: in Christus is ze al een nieuwe schepping in wie 'het oude voorbij is en het nieuwe er al is' (2 Korintiërs 5,17). Vanuit zulk een eschatologisch perspectief bekeken, kan Maria zowel gezien worden als het type van de Kerk, en als een leerling met een bijzondere plaats in de heilseconomie.

De pauselijke definities

58. Tot nu toe hebben we ons gemeenschappelijk geloof geschetst betreffende de plaats van Maria in het goddelijk plan. Rooms-katholieke christenen zijn echter gehouden de leer te geloven die door Paus Pius XII in 1950 is gedefinieerd: 'dat de onbevleete Moeder van God, altijd Maagd, na het voltooiën van haar aardse levensloop, met lichaam en ziel werd opgenomen in de hemelse heerlijkheid'. We merken op dat het dogma geen bepaald standpunt inneemt over hoe Maria's leven eindigde¹⁰. Evenmin hanteert het met betrekking tot haar het taalregister van dood en verrijzenis, maar het prijst Gods werking in haar. Bijgevolg, gegeven het inzicht waartoe we gekomen zijn betreffende de plaats van Maria in de bedeling van hoop en genade, kunnen we samen bevestigen dat de leer dat God de Gezegende Maagd Maria in de volheid van haar persoon in zijn heerlijkheid heeft genomen, in overeenstemming is met de Schrift, en dat die inderdaad enkel kan begrepen worden in het licht van de Schrift. Rooms-katholieken kunnen erkennen dat deze leer over Maria in het dogma bevat ligt. Terwijl de verheerlijking in Christus de roeping en

eindbestemming van alle verlost en is, neemt Maria, als *Theotókos*, een prominente plaats in binnen de gemeenschap der heiligen en belichaamt zij de eindbestemming van de Kerk.

59. Rooms-katholieken zijn ook gehouden te geloven dat 'de allergezegende Maagd Maria bij het eerste ogenblik van haar ontvangenis door een bijzondere genadegave en voorrecht van de almachtige God met het oog op de verdiensten van Christus Jezus, de Verlosser van het menselijke geslacht, gevrijwaard is van elke smet van de erfzonde' (Dogma van de onbevleete ontvangenis van Maria, gedefinieerd door Paus Pius IX, 1854)¹¹. De definitie leert dat Maria, zoals alle andere mensen, nood heeft aan Christus als haar Redder en Verlosser (cf. *Lumen Gentium* 53; *Catechismus van de Katholieke Kerk* 491). De negatieve notie van 'zondeloosheid' loopt het risico de volheid van Christus' verlossingswerk te verduisteren. Het gaat er niet zozeer om dat Maria iets mist wat anderen mensen 'hebben', namelijk de zonde, maar dat de heerlijke genade van God haar leven vanaf het begin vervulde¹². De heiligheid, die ons einddoel in Christus is (cf. 1 Johannes 3,2-3), wordt al aanwezig gezien, door onverdiende genade, in Maria. Ze is het prototype van de hoop op genade voor het hele mensdom. Volgens het Nieuwe Testament heeft 'begenadiging' de connotatie van bevrijding van zonde door Christus' bloed (Efeziërs 1,6-7). De Schriften wijzen op de efficiëntie van Christus' zoenoffer zelfs voor hen die hem in de tijd voorafgingen (cf. 1 Petrus 3,19; Johannes 8,56; 1 Korintiërs 10,4). We zien hier weer hoe het eschatologisch perspectief een licht werpt op de wijze waarop we Maria's persoon en roeping begrijpen. Met het oog op haar roeping om de moe-

10. De verwijzing in het dogma naar Maria, opgenomen 'met lichaam en ziel', heeft voor sommigen moeilijkheden geschapen, op historische en filosofische gronden. Het dogma laat nochtans de kwestie open wat de afwezigheid van stoffelijk overschot vanuit historisch oogpunt betekent. Op gelijke wijze is de wending 'opgenomen met lichaam en ziel' niet bedoeld om een bepaalde antropologie te privilegeren. Meer positief gezegd, men kan de uitdrukking 'opgenomen met lichaam en ziel' zo opvatten dat ze christologische en ecclesiologische implicaties heeft. Als 'God-barende' heeft Maria een intieme, ja zelfs lichamelijke, relatie met Christus: zijn eigen lichamelijke verheerlijking omvat ook de hare. En gezien Maria zijn vleeselijk lichaam gedragen heeft, is ze intiem verbonden met de Kerk, Christus' lichaam. Kortom, de formulering van het dogma beantwoordt eerder theologische dan historische en filosofische vragen met betrekking tot Maria.

11. De definitie nam een stand-

Vervolg noten op blz. 26

punt in ten aanzien van een lange controverse over het precieze moment van de heiliging van Maria, en stelde dat die plaatsvond op het allereerste ogenblik van haar conceptie.

12. De affirmatie van Paulus in Romeinen 3,23 – ‘allen hebben gezondigd en zijn verstoken van de goddelijke heerlijkheid’ – kan de indruk geven dat er geen uitzonderingen mogelijk zijn, zelfs niet met betrekking tot Maria. Het is nochtans belangrijk de retorisch-apologetische context van de algemene argumentatie van Romeinen 1-3 te noteren, die de gelijke zondigheid van joden en heidenen probeert aan te tonen (3,9). Romeinen 3,23 heeft een specifiek doel in een context die niets te maken heeft met de kwestie van de ‘zondeloosheid’ of iets dergelijks van Maria.

der te zijn van de Heilige (Lucas 1,35), kunnen we samen affirmeren dat Christus’ verlossend werk in Maria ‘terug’ reikte tot in de diepte van haar bestaan, en tot haar allereerste begin. Dit is niet tegengesteld aan de leer van de Schrift en kan enkel begrepen worden in het licht van de Schrift. Rooms-katholieken kunnen daarin erkennen wat door het dogma geaffirmeerd wordt – namelijk ‘gevrwaard van alle smet van de erfzonde’ en ‘bij het eerste ogenblik van haar ontvan-genis’.

60. We zijn het er samen over eens geraakt dat de leer over Maria in de twee definities van 1854 en 1950, wanneer ze begrepen wordt binnen het bijbelse patroon van de goddelijke beschikking van genade en hoop, in overeenstemming kan genoemd worden met de leer van de Schriften en de oude gemeenschappelijke tradities. In de rooms-katholieke opvatting echter zoals die in deze twee dogma’s wordt uitgedrukt, sluit de proclamatie van om het even welke leer als dogma de affirmatie in dat de leer in kwestie ‘door God geopenbaard is’ en daarom ‘vast en constant’ geloofd dient te worden door alle gelovigen (dat betekent dat die leer *de fide* is). Het probleem welke de dogma’s voor de anglicanen kan stellen kan gesteld worden in de bewoording van Artikel VI:

De Heilige Schrift bevat alles in zich wat noodzakelijk is voor het heil: zodat van niemand kan vereist worden om iets wat daarin niet te lezen is, of daaruit niet kan bewezen worden, als een artikel des Geloofs aan te nemen, of als vereist en noodzakelijk voor het heil te houden.

Wij gaan akkoord dat men niet mag vragen dat iets als een artikel van geloof

moet worden geloofd tenzij het door God is geopenbaard. De vraag rijst evenwel voor de anglicanen of deze doctrines over Maria door God geopenbaard zijn op een wijze dat ze door gelovigen dienen gehouden te worden als een geloofspunt.

61. De particuliere omstandigheden en de precieze formuleringen van de definities van 1854 en 1950 hebben niet enkel voor de anglicanen problemen geschapen maar ook voor andere christenen. De formuleringen van deze doctrines en sommige objecties ertegen zijn gesitueerd in de denkpatronen van hun tijd. Vooral de wendingen ‘geopenbaard door God’ (1854) en ‘goddelijk geopenbaard’ (1950) die in de dogma’s gebruikt worden, weerspiegelen de openbaringstheologie die dominant was in de rooms-katholieke Kerk op het ogenblik waarop de definities werden opgesteld, en die een gezagvolle uitdrukking vonden in de Constitutie *Dei Filius* van het Eerste Vaticaans Concilie. Ze moeten vandaag begrepen worden in het licht van de manier waarop deze leer verfijnd werd in het Tweede Vaticaans Concilie, in de Constitutie *Dei Verbum*, vooral met betrekking tot de centrale rol van de Schrift in het aanvaarden en het doorgeven van de openbaring. Wanneer de rooms-katholieke Kerk affirmeert dat een waarheid ‘door God geopenbaard’ is, steekt daarin geen enkele suggestie van een nieuwe openbaring. Veeleer wordt bedoeld dat de definities getuigenis afleggen van wat geopenbaard was vanaf het begin. De Schriften leggen een normatief getuigenis af van zo’n openbaring (cf. *Gave van het gezag*, 19). Deze openbaring wordt aanvaard door de gemeenschap van gelovigen en overgeleverd doorheen tijd en ruimte via de Schriften en door de prediking, liturgie, spiritualiteit, het leven en de leer van de Kerk, die putten uit de

Schriften. In *De Gave van het gezag* heeft de Commissie de methode proberen uit te leggen waardoor zo'n gezagvolle leer kon ontstaan. Het kernpunt daarbij is dat zo'n leer in conformiteit met de Schrift dient te zijn, wat een gemeenschappelijke zorg is zowel voor anglicanen en als voor rooms-katholieken.

62. Anglicanen hebben ook de vraag gesteld of deze doctrines door de gelovigen als een geloofspunt dienen gehouden te worden, gezien het feit dat de Bisschop van Rome deze doctrines 'buiten een Concilie' heeft gedefinieerd (cf. *Gezag II*, 30). In hun antwoord hebben de rooms-katholieken gewezen op de *sensus fidelium*, de liturgische traditie in vele lokale kerken, en de actieve steun van de rooms-katholieke bisschoppen (cf. *Gave van het gezag*, 29-30): dit waren de elementen die de overtuiging deden ontstaan dat deze doctrines tot het geloof van de Kerk behoorden. Voor rooms-katholieken maakt het deel uit van het ambt van de Bisschop van Rome dat hij de mogelijkheid bezit, onder strikt bepaalde voorwaarden, zo'n definitie te formuleren (cf. *Pastor Aeternus* (1870); DS 3069-3070). De definities van 1854 en 1950 werden niet geformuleerd in reactie op een controverse, maar ze gaven stem aan de geloofsconsensus onder de gelovigen in gemeenschap met de Bisschop van Rome. Ze werden opnieuw bevestigd in het Tweede Vaticaans Concilie. Voor anglicanen vormt het akkoord van een oecumenisch concilie, dat iets leert in overeenstemming met de Schriften, het meest zekere bewijs dat de noodzakelijke voorwaarden vervuld zijn dat een leer *de fide* is. Wanneer dit het geval is, zoals bij de definitie van de *Theotókos*, dan zouden zowel rooms-katholieken als anglicanen akkoord gaan dat het getuigenis van de Kerk vast en

constant moet geloofd worden door alle gelovigen (cf. 1 Johannes 1,1-3).

63. Anglicanen hebben de vraag gesteld of een voorwaarde zou zijn voor een toekomstig herstel van de volle gemeenschap dat van hen vereist zou worden dat ze de definities van 1854 en 1950 aanvaardden. Rooms-katholieken vinden het moeilijk een herstel van de gemeenschap voor ogen te hebben waarin de aanvaarding van bepaalde doctrines van sommigen zou vereist zijn en van anderen niet. Bij de behandeling van deze vragen hebben we ons herinnerd dat 'een gevolg van onze scheiding voor zowel anglicanen als rooms-katholieken geweest is het belang van de Mariadogma's op zichzelf te overdrijven ten koste van andere waarheden die in nauwere betrekking staan tot de grondslag van het christelijk geloof' (*Gezag II*, 30). Anglicanen en rooms-katholieken gaan akkoord dat de doctrines van de tenhemelopneming en de onbevleete ontvangenis van Maria dienen begrepen te worden in het licht van de meer centrale waarheid van haar identiteit als *Theotókos*, die zelf afhangt van het geloof in de incarnatie. We erkennen dat, in navolging van het Tweede Vaticaans Concilie en de leer van recente pausen, de christologische en ecclesiologische context van de kerkelijke doctrine over Maria opnieuw aanvaard werd binnen de rooms-katholieke Kerk. Nu zouden we willen suggereren dat het aannemen van een eschatologisch perspectief ons gemeenschappelijk verstaan verdiept van de plaats van Maria in het genadebestel, en van de kerkelijke traditie betreffende Maria die onze beide gemeenschappen aanvaardden. Het is onze hoop dat de rooms-katholieke Kerk en de anglicaanse gemeenschap het gemeenschappelijk geloof zullen erkennen in de overeenkomst

13. In dergelijke omstandigheden zou een expliciete aanvaarding van de precieze verwoording van de definities van 1854 en 1950 wellicht niet vereist worden van gelovigen die niet in gemeenschap met Rome waren toen ze werden gedefinieerd.

Anderzijds zouden anglicanen dienen te aanvaarden dat de definities een legitieme uitdrukking zijn van het katholiek geloof, en als zodanig dienen gerespecteerd te worden, zelfs wanneer deze formuleringen niet door hen gebruikt worden. Er zijn voorbeelden van oecumenische akkoorden waarin wat één partner de *fide* gedefinieerd heeft door de andere partner op verschillende wijze kan uitgedrukt worden, zoals bijvoorbeeld in de *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East* (1994) of de *Joint Declaration on the Doctrine of Justification between the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation* (1999).

omtrent Maria die we hier aanbieden. Zo'n her-aanvaarding zou betekenen dat de mariale leer en devotie in onze beide gemeenschappen, bepaalde verschillen en klemtonen inbegrepen, kunnen gezien worden als authentieke uitdrukkingen van het christelijk geloof¹³. Elke her-aanvaarding van die aard zou dienen plaats te vinden binnen de context van een wederzijdse her-aanvaarding van een effectieve leerautoriteit binnen de Kerk, zoals die uiteengezet werd in *De gave van het gezag*.

D. Maria in het leven van de Kerk

64. 'Al de beloften van God vinden hun "Ja" in Christus: daarom zeggen wij ook ons "Amen" door hem, tot eer van God' (2 Korintiërs 1,20). Gods 'Ja' in Christus neemt een kenmerkende en vragende vorm aan wanneer het gericht is tot Maria. Het diepe mysterie van 'Christus in u, de hoop op heerlijkheid' (Kolossenzen 1,27) heeft een unieke betekenis voor haar. Het laat haar toe het 'Amen' uit te spreken waarin, door de overschaduwning van de Geest, Gods 'Ja' van de nieuwe schepping wordt ingezet. Zoals we hebben gezien, was dit *fiat* van Maria bijzonder, in zijn openheid voor Gods Woord, en in de weg naar de voet van het kruis en verder, waarlangs de Geest haar leidde. De Schriften tekenen Maria als iemand die groeit in haar relatie met Christus: zijn deelneming aan haar natuurlijke familie (Lucas 2,39) werd overstegen in haar deelneming aan zijn eschatologische familie, degenen op wie de Geest is uitgestort (Handelingen 1,14; 2,1-4). Maria's 'Amen' op Gods 'Ja' in Christus tot haar is dus zowel uniek als een model voor iedere leerling en voor het leven van de Kerk.

65. Onze studie heeft geresulteerd in een besef van de verschillen in de wijze waarin het voorbeeld van Maria, die Gods genade beleeft, werd toegeëigend in het devotionele leven van onze tradities. Beide tradities erkennen haar speciale plaats in de gemeenschap van de heiligen, maar de wijze waarop wij haar dienstwerk hebben ervaren, heeft een verschillende klemtoon gekregen. Anglicanen zijn geneigd te beginnen met een bezinning op het voorbeeld van Maria in de Schrift als een inspiratie en model voor het leerling-schap. Rooms-katholieken hebben voorrang gegeven aan het voortgaande dienstwerk van Maria in het genadebestel en de gemeenschap der heiligen: Maria wijst de mensen naar Christus, beveelt hen bij hem aan en helpt hen zijn leven te delen. Geen van beide algemene karakteriseringingen doet volle recht aan de rijkdom en diversiteit van beide tradities. Bovendien laat de twintigste eeuw een opvallende, groeiende convergentie zien: veel anglicanen werden aangetrokken tot een meer levendige devotie tot Maria, terwijl rooms-katholieken opnieuw de bijbelse wortels van deze devotie ontdekten. Wij gaan samen akkoord dat door Maria te verstaan als het meest complete menselijk voorbeeld van een leven in genade, wij geroepen zijn om na te denken over de lessen van haar leven zoals dat in de Schrift verhaald wordt en ons te verbinden met haar als iemand die inderdaad niet dood is, maar waarlijk levend in Christus. Door zo te handelen wandelen we samen als pelgrims in gemeenschap met Maria, Christus' eerste leerling, en al degenen wier deelneming aan de nieuwe schepping ons aanmoedigt trouw te zijn aan onze roeping (cf. 2 Korintiërs 5,17.19).

66. Bewust van de eigen plaats van Maria in de heilsgeschiedenis, hebben christe-

nen haar een speciale plaats gegeven in hun liturgisch en persoonlijk gebed. Ze prijzen God voor wat Hij in en door haar gedaan heeft. Wanneer ze het *Magnificat* zingen, prijzen ze God met haar. In de eucharistie bidden ze met haar zoals ze doen met heel Gods volk. Zo integreren ze hun gebeden in de grote gemeenschap van de heiligen. Ze herkennen Maria's plaats in 'het gebed van alle heiligen' dat wordt uitgesproken voor de troon van God in de hemelse liturgie (Openbaring 8,3-4). Al deze manieren om Maria in te sluiten in lofprijzing en gebed behoren tot ons gemeenschappelijk erfgoed, zoals ook onze erkenning van haar unieke status als *Theotókos*, die haar een distinctieve plaats geeft in de gemeenschap van de heiligen.

Voorspraak en bemiddeling in de gemeenschap van de heiligen

67. De praktijk van de gelovigen Maria te vragen om voor hen bij haar zoon ten beste te spreken ontwikkelde zich zeer snel nadat ze op het Concilie van Efeze de *Theotókos* werd genoemd. De meest bekende vorm vandaag van zo'n intercessie of gebed om voorspraak is het 'Wees gegroet'. Deze vorm is een samenvoeging van de begroetingen van Gabriël en Elisabeth aan haar (Lucas 1,28.42). Deze gebedsvorm was ruim verspreid vanaf de vijfde eeuw, evenwel zonder de afsluiting 'bid voor ons, zondaars, nu en in het uur van onze dood'. Dit laatste werd pas in de vijftiende eeuw toegevoegd, en ingelast in het Romeins brevier door Pius V in 1568. De Engelse Hervormers brachten kritiek uit op deze aanroeping en gelijkaardige gebedsvormen, omdat ze geloofden dat die een bedreiging vormden voor het unieke middelaarschap van Jezus Christus. Geconfronteerd met een over-

dreven devotie, die voortkwam uit een overdreven ophemelen van Maria's rol en volmachten naast die van Christus, verwierpen zij de 'Roomse leer van ... de aanroeping van de heiligen' als 'niet gegrond op het gezag van de Schrift, maar veeleer strijdig met het Woord van God' (Artikel XXII). Het Concilie van Trente verklaarde dat het 'goed en nuttig' is de bijstand van de heiligen te vragen om gunsten van God te verkrijgen: zulke vragen worden gedaan 'door zijn Zoon, onze Heer Jezus Christus, die onze enige verlosser en redder is' (ds 1821). Het Tweede Vaticaans Concilie bevestigde de voortgaande praktijk van gelovigen om Maria te vragen voor hen te bidden. Het beklemtoonde dat 'de moederlijke taak van Maria tegenover de mensen op geen enkele wijze dit enig middelaarschap van Christus verduistert of vermindert, maar aantoon, hoe krachtadig het is ... De onmiddellijke vereniging van de gelovigen met Christus wordt er geenszins door belemmerd, maar juist bevorderd' (*Lumen Gentium* 60). Daarom gaat de rooms-katholieke Kerk verder de devotie tot Maria aan te moedigen, terwijl het hen afkeurt die de rol van Maria overdrijven of minimaliseren (*Marialis Cultus* 31). Met deze achtergrond voor ogen, zoeken we een theologisch gefundeerde manier om dichter tot elkaar te naderen in het gebedsleven in gemeenschap met Christus en zijn heiligen.

68. De Schriften leren dat er 'één middelaar is tussen God en de mensen, de mens Jezus Christus, die zichzelf gegeven heeft als losprijs voor allen' (1 Timoteüs 2,5-6). Zoals hoger vermeld, 'verwerpen wij iedere verklaring van de rol van Maria die deze bevestiging verduistert' (*Gezag II*, 30). Maar het is ook waar dat alle bedieningen in de Kerk, vooral die van Woord

en sacrament, de genade van God bemiddelen via mensen. Deze bedieningen rivaliseren niet met het unieke middelaarschap van Christus, maar ze dienen het eerder en hebben hun bron daarin. Meer in het bijzonder staat het gebed van de Kerk niet naast of in de plaats van de intercessie van Christus, maar het wordt verricht door hem, onze Voorspreker en Middelaar (cf. Romeinen 8,34; Hebreëën 7,25; 12,24; 1 Johannes 2,1). Het vindt zowel zijn mogelijkheid als zijn praktijk in en door de Heilige Geest, de andere Voorspreker gezonden overeenkomstig de belofte van Christus (cf. Johannes 14,16-17). Bijgevolg, vragen aan onze broeders en zusters, op aarde of in de hemel, om voor ons te bidden, is geen betwisting van het unieke middelaarswerk van Christus, maar eerder een middel waardoor, in en door de Geest, zijn macht kan worden getoond.

69. In ons bidden als christenen richten we onze vragen tot God onze hemelse Vader, in en door Jezus Christus, terwijl de Heilige Geest ons ertoe beweegt en in staat stelt. Zo'n aanroeping vindt plaats binnen de gemeenschap, die Gods schepping en gave is. In het gebedsleven roepen we de naam van Christus aan in solidariteit met de hele Kerk, bijgestaan door de gebeden van broeders en zusters uit alle tijden en plaatsen. Zoals ARCIC het vroeger heeft uitgedrukt: 'De pelgrimstocht van het geloof van de gelovigen wordt geleid met de onderlinge steun van heel het volk van God. In Christus zijn alle gelovigen, zowel levenden als overledenen, samen verbonden in een gemeenschap van gebed' (*Het heil en de Kerk*, 1987, 22). In de ervaring van deze gebedsgemeenschap zijn gelovigen bewust van hun voortgaande verbondenheid met hun zusters en broeders die 'ontslapen

zijn', de 'grote wolk van getuigen' die ons omringen wanneer we de wedstrijd van het geloof lopen. Voor sommigen betekent deze intuïtie dat ze de aanwezigheid van hun vrienden gewaar worden; voor sommigen betekent het dat ze de levensvragen overwegen met hen die hen in het geloof zijn voorgegaan. Zulk een intuïtieve ervaring bevestigt onze solidariteit in Christus met christenen van elke tijd en plaats, niet in het minst met de vrouw door wie hij 'in alles aan ons gelijk' werd, 'behalve in de zonde' (Hebreëën 4,15).

70. De Schriften nodigen christenen uit hun broeders en zusters te vragen om voor hen te bidden, in en door Christus (cf. Jakobus 5,13-15). Degenen die nu 'met Christus' zijn, niet gehinderd door zonde, delen in het onophoudelijk gebed en lofprijzing die kenmerkend zijn voor het leven in de hemel (b.v. Openbaring 5,9-12; 7,9-12; 8,3-4). In het licht van deze getuigenissen hebben vele christenen gevonden dat ze terecht en efficiënt om bijstand in het gebed kunnen vragen bij deze leden van de gemeenschap der heiligen, die zich onderscheiden hebben door een heilig leven (cf. Jakobus 5,16-18). Het is in deze zin dat wij bevestigen dat 'de heiligen vragen om voor ons te bidden' niet als onbijbels kan afgewezen worden, hoewel niet direct door de Schrift geleerd wordt dat het een noodzakelijke vereiste is van het leven in Christus. Verder zijn wij het eens dat de wijze waarop zo'n bijstand wordt gezocht, de directe toegang van de gelovige tot God onze hemelse Vader niet mag verduisteren, Hij die er vreugde in vindt goede gaven aan zijn kinderen te schenken (Matteüs 7,11). Wanneer gelovigen hun gebeden richten tot God, in de Geest en door Christus, worden ze bijgestaan door de gebeden van andere gelovigen, vooral van hen die

waarlijk leven in Christus en bevrijd zijn van zonde. We merken op dat liturgische gebedsvormen gericht zijn tot God: ze richten het gebed niet 'tot' de heiligen, maar vragen hen eerder te 'bidden voor ons'. In deze en andere gevallen echter dient elke vorm van aanroeping die de trinitaire bedeling van genade en hoop aantast, verworpen te worden als niet in overeenstemming met de Schrift en de oude gemeenschappelijke traditie.

Het specifieke dienstwerk van Maria

71. Onder alle heiligen neemt Maria haar plaats in als *Theotókos*: levend in Christus, verblijft ze bij hem die ze gedragen en gebaard heeft, nog altijd 'zeer begenadigd' in de gemeenschap van genade en hoop, het voorbeeld van de verlost mensheid, een icoon van de Kerk. Bijgevolg gelooft men dat ze een specifieke dienst vervult door anderen bij te staan met haar actief gebed. Vele christenen die het Kanaverhaal lezen, horen Maria nog altijd tot hen zeggen: 'Doe maar wat hij jullie zegt, wat het ook is', en ze hebben er vertrouwen in dat zij de aandacht trekt van haar zoon op hun noden: 'Ze hebben geen wijn' (Johannes 2,1-12). Velen ervaren een gevoel van empathie en solidariteit met Maria, in het bijzonder bij sleutelmomenten wanneer haar levensverhaal een echo is van het hunne, bijvoorbeeld bij het beamen van een roeping, het schandaal van haar zwangerschap, de onverwachte omstandigheden van haar weeën, een kind ter wereld brengen, en wegtrekken als een vluchteling. Afbeeldingen van Maria staande aan de voet van het kruis, en de traditionele voorstelling van Maria die het gekruisigde lichaam van Jezus ontvangt (de *Pietà*), roepen het bijzondere lijden op van een moeder bij de dood van haar kind. Angli-

canen én rooms-katholieken zijn gelijkelijk aangetrokken door de moeder van Christus, als een figuur van tederheid en mededogen.

72. De moederlijke rol van Maria, die het eerst werd verwoord in de evangelieverhalen over haar relatie met Jezus, werd op gevarieerde wijze verder ontwikkeld. Christengelovigen erkennen Maria als de moeder van de mens geworden God. Wanneer ze het woord van de stervende Heiland tot de geliefde leerling overwegen, 'ziedaar uw moeder' (Johannes 19, 27), kunnen ze daarin een uitnodiging horen om Maria te koesteren als de 'moeder van de gelovigen': ze zal zorg voor hen dragen, zoals ze dat gedaan heeft voor haar zoon in het uur van nood. Wanneer ze Eva 'de moeder van alle levenden' horen noemen (Genesis 3,20), kunnen ze ertoe komen Maria te zien als de moeder van de nieuwe mensheid, actief bezig met haar dienstwerk om alle mensen naar Christus te wijzen, en op zoek naar het welzijn van alle levenden. We zijn het eens dat, hoewel voorzichtigheid geboden is bij het gebruik van dergelijke beeldspraak, het passend is die toe te passen op Maria, als een manier om haar bijzondere relatie met haar zoon te eren, en de efficiëntie van zijn verlossingswerk in haar.

73. Vele christenen vinden dat hun erediens aan God verrijkt wordt wanneer ze een devotionele uitdrukking geven aan hun waardering voor het dienstwerk van Maria. Authentieke populaire devotie tot Maria, die uiteraard een brede individuele, regionale en culturele diversiteit vertoont, dient te worden gerespecteerd. De menigten die vergaderd zijn op plaatsen waar men gelooft dat Maria is verschenen suggereren dat zulke verschijningen een

belangrijk deel zijn van deze devotie en dat ze geestelijke troost bieden. Er is nood aan een zorgvuldige onderscheiding om de spirituele waarde te beoordelen telkens er beweerd wordt dat een verschijning heeft plaatsgevonden. Dit werd beklemtoond in een recent rooms-katholieke commentaar.

‘Een privé-openbaring ... kan een echte hulp zijn om het evangelie te verstaan en het beter te beleven op een bepaald ogenblik in de tijd; ze mag daarom niet geminacht worden. Ze is een hulp die wordt aangeboden, maar die men niet verplicht is te gebruiken ... Het criterium voor de waarheid en de waarde van een privé-openbaring ligt daarom in haar oriëntatie op Christus zelf. Wanneer ze van hem wegleidt, wanneer ze onafhankelijk van hem wordt of zich zelfs voorstelt als een ander en beter heilsplan, belangrijker dan het evangelie, dan komt die zeker niet van de Heilige Geest’ (Congregatie voor de Geloofsleer, *Theologische commentaar op de boodschap van Fatima*, 26 Juni 2000).

We zijn het eens dat, binnen de grenzen gesteld in dit onderricht om te verzekeren dat de eer gebracht aan Christus de voorname blijft, zulk een private devotie acceptabel is, hoewel die nooit vereist kan worden van gelovigen.

74. Toen Maria voor het eerst als moeder van de Heer erkend werd door Elisabet, antwoordde ze door God in haar *Magnificat* te prijzen en zijn rechtvaardigheid ten gunste van de armen te proclameren (Lucas 1,46-55). In Maria’s antwoord kunnen we een houding van armoede tegenover God zien, die Gods engagement en voor-

keur voor de armen weerspiegelt. Hoewel het getuigenis van haar gehoorzaamheid en aanvaarding van Gods wil soms gebruikt werd om passiviteit aan te moedigen en vrouwen slaafsheid op te leggen, moet het terecht gezien worden als een radicaal engagement van God die medelijden heeft met zijn dienaar, die geringen verheft en de machtigen neerhaalt. De kwesties van rechtvaardigheid voor vrouwen en het in kracht stellen van verdrukten zijn gerezen uit de dagelijkse bezinning op Maria’s merkwaardige lofzang. Geïnspireerd door haar woorden, hebben gemeenschappen van vrouwen en mannen uit verschillende culturen zich geëngageerd om te werken voor armen en uitgestotenen. Pas wanneer de vreugde verbonden is met gerechtigheid en vrede zullen we terecht deelhebben aan de bedeling van hoop en genade die Maria proclameert en belichaamt.

75. Ook al bevestigen we samen ondubbelzinnig het unieke middelaarschap van Christus, dat vrucht draagt in het leven van de Kerk, toch beschouwen wij de praktijk om Maria en de heiligen te vragen voor ons te bidden niet als kerksplitzend. Aangezien de hindernissen van het verleden verwijderd zijn door verheldering van de doctrine, door liturgische hervorming en overeenkomstige praktische normen, geloven we dat er geen blijvende theologische redenen zijn voor kerkelijke verdeeldheid in deze aangelegenheden.

Conclusie

76. Onze studie, die opent met een zorgvuldige kerkelijke en oecumenische lezing van de Schriften, in het licht van de oude gemeenschappelijke tradities, heeft op

een nieuwe wijze de plaats van Maria in de bedeling van hoop en genade belicht. Samen bevestigen wij opnieuw de overeenkomsten die vroeger werden bereikt in ARCIC, in *Gezag in de Kerk II*, 30:

- dat geen enkele verklaring van de rol van Maria het unieke middelaarschap van Christus mag verduisteren;
- dat elk begrip van Maria verbonden is met de leer over Christus en de Kerk;
- dat we de gezegende Maagd Maria erkennen als de *Theotókos*, de moeder van de mens geworden God, en zo haar feesten vieren en haar een ereplaats geven temidden der heiligen;
- dat Maria door de genade werd voorbereid om moeder van de Verlosser te worden, door wie zij zelf verlost werd en in de heerlijkheid toegelaten;
- dat we Maria erkennen als een voorbeeld van heiligheid, geloof, en gehoorzaamheid voor alle christenen; en
- dat Maria kan gezien worden als een profetisch beeld van de Kerk.

Wij geloven dat de huidige Verklaring deze overeenkomsten betekenisvol verdiept en uitbreidt, door ze te plaatsen in een meer omvattende studie van de leer en devotie in verband met Maria.

77. We zijn overtuigd dat elke poging om te komen tot een verzoend verstaan in deze aangelegenheid moet beginnen met te luisteren naar Gods woord in de Schriften. Daarom begint onze gemeenschappelijke verklaring met een zorgvuldige verkenning van het rijke getuigenis van het Nieuwe Testament over Maria, in het licht van algemene thema's en patronen in de Schriften als geheel.

- Deze studie heeft tot de conclusie geleid dat het onmogelijk is trouw te zijn aan de Schriften zonder voldoende aandacht te schenken aan de persoon van Maria (paragrafen 6-30).
- Door samen de oude gemeenschappelijke tradities in herinnering te roepen, hebben we opnieuw het centrale belang onderscheiden van de *Theotókos* in de christologische controverses, en het gebruik van bijbelse beelden door de Vaders om de plaats van Maria in het heilsplan te interpreteren en te vieren (paragrafen 31-40).
- We hebben de groei nagegaan van de devotie tot Maria in de Middeleeuwen, en de theologische controverses die ermee samenhangen. We hebben gezien hoe sommige overdrijvingen in de laatmiddeleeuwse devotie en de reacties daartegen van de Hervormers hebben bijgedragen tot een breuk van de gemeenschap tussen ons. Daarna zijn onze houdingen tegenover Maria uiteengegaan (paragrafen 41-46).
- We hebben ook het bewijsmateriaal samengebracht van daarop volgende ontwikkelingen in onze beide Gemeenschappen, die de weg openden voor een her-aanvaarding van de plaats van Maria in het geloof en het leven van de Kerk (paragrafen 47-51).
- Deze groeiende convergentie heeft ons ook toegelaten vragen over Maria, die onze beide Gemeenschappen als opdracht meegegeven hadden, op een nieuwe wijze te benaderen. Aldus hebben we ons werk geplaatst binnen het patroon van genade en hoop dat we in de Schriften ontdekken - 'voorbested ... geroepen ... gerechtvaardigd ... verheerlijkt (Romeinen 8,30) (paragrafen 52-57).

*Stappen voorwaarts in de
overeenstemming*

78. Als resultaat van onze studie, biedt de Commissie de volgende overeenkomsten aan die, zo geloven wij, onze consensus betreffende Maria betekenisvol versterken. Wij bevestigen samen

- dat de leer dat God de Gezegende Maagd Maria in de volheid van haar persoon in zijn heerlijkheid heeft genomen in overeenstemming is met de Schrift, en enkel in het licht van de Schrift kan begrepen worden (paragraaf 58);
- dat met het oog op haar roeping om de moeder van de Heilige te worden, het verlossingswerk van Christus in Maria “terug” reikt tot in de diepte van haar wezen en tot haar allereerste begin (paragraaf 59);
- dat indien de leer over Maria in de twee definities van de tenhemelopneming en de onbevleete ontvangenis begrepen wordt binnen het bijbelse patroon van Gods bestel van hoop en genade, van die leer kan gezegd worden dat ze overeenstemt met de leer van de Schriften en de oude gemeenschappelijke tradities (paragraaf 60);
- dat deze overeenkomst, indien ze aangenomen wordt door onze twee Gemeenschappen, de vragen omtrent gezag die rijzen uit de twee definities van 1854 en 1950 in een nieuwe oecumenische context zouden plaatsen (paragrafen 61-63);
- dat Maria een blijvend dienstwerk heeft dat in dienst staat van het dienstwerk van Christus, onze enige middelaar; dat Maria en de heiligen voor de hele Kerk bidden en dat de praktijk om Maria en de heiligen te vragen voor ons te bidden niet ge-

meenschapssplitsend is (paragrafen 64-75).

79. Wij zijn het eens dat de doctrines en de devoties die in strijd zijn met de Schrift niet beschouwd kunnen worden door God geopenbaard te zijn en evenmin de leer van de Kerk kunnen zijn. Wij zijn het eens dat de doctrine en devotie gericht op Maria, ingesloten beweringen omtrent ‘private openbaringen’, moeten gestuurd worden door zorgvuldig geformuleerde normen die de unieke en centrale plaats van Jezus Christus in het leven van de Kerk verzekeren, en dat alleen Christus, samen met de Vader en de Heilige Geest, in de Kerk mag aanbeden worden.

80. Onze verklaring heeft niet getracht alle mogelijke problemen op te lossen, maar ons gemeenschappelijk verstaan te verdiepen tot het punt waar blijvende verschillen in de devotionele praktijk aanvaard kunnen worden als het gevarieerde werk van de Geest temidden het hele volk van God. Wij geloven dat de overeenkomst die we hier hebben uitgetekend op zichzelf al het resultaat is van een her-aanvaarding door anglicanen en rooms-katholieken van de leer over Maria. Deze overeenkomst wijst op de mogelijkheid van verdere verzoening, waarin punten omtrent de doctrine en devotie tot Maria niet langer als gemeenschapssplitsend moeten gezien worden, of als een hindernis in een nieuwe fase van onze groei naar zichtbare *koinonia*. Deze gemeenschappelijke verklaring wordt nu aan onze respectieve autoriteiten aangeboden. Ze kan ook op zichzelf een waardevolle studie blijken te zijn van de Schriften en de oude gemeenschappelijke tradities over de Gezegende Maagd Maria, de moeder van de mens geworden God.

Het is onze hoop dat, aangezien we samen delen in de éne Geest door wie Maria werd voorbereid en geheiligd met het oog op haar unieke roeping, wij samen met haar en al de heiligen mogen deelnemen aan de onophoudelijke lofprijzing Gods.

Vertaling: dr. A. Denaux

Leden van de Commissie

Anglicaanse leden

The Most Revd Frank Griswold, Presiding Bishop van de Episcopale Kerk (USA)
(Co-voorzitter tot 2003)

The Most Revd Peter Carnley, aartsbisschop van Perth en Primaat van de Anglicaanse Kerk van Australië
(Co-voorzitter vanaf 2003)

The Rt Revd John Baycroft, emeritus-bisschop van Ottawa, Canada

Dr. E. Rozanne Elder, Professor in de geschiedenis, Western Michigan University, USA

The Revd Professor Jaci Maraschin, Professor in de theologie, Ecumenical Institute, Sao Paulo, Brazilië

The Revd Dr. John Muddiman, universitair docent Nieuwe Testament aan de University of Oxford, Mansfield College, Oxford, UK

The Rt Revd Dr. Michael Nazir-Ali, bisschop van Rochester, UK

The Revd Canon Dr. Nicholas Sagovsky, Canon Theologian van Westminster Abbey, London, UK

The Revd Canon Dr. Charles Sherlock, Registrar en Director van Ministry Studies aan het Melbourne College of Divinity, Australië

Secretaris

The Revd Canon David Hamid, Directeur van Oecumenische Zaken en Studies, Anglican Communion Office, London, UK
(tot 2002)

The Revd Canon Gregory K. Cameron, Directeur van Oecumenische Zaken en Studies, Anglican Communion Office, London, UK
(vanaf 2002)

Waarnemer van de aartsbisschop van Canterbury

The Revd Canon Dr. Richard Marsh, Secretaris van de aartsbisschop van Canterbury voor Oecumenische aangelegenheden, London, UK
(tot 1999)

The Revd Dr. Herman Browne, Assistent-Secretaris van de aartsbisschop van Canterbury voor aangelegenheden inzake Oecumene en de Anglican Communion
(vanaf 2000-2001)

The Revd Canon Jonathan Gough, Secretaris van de aartsbisschop van Canterbury voor Oecumenische aangelegenheden, London, UK
(vanaf 2002)

Rooms-katholieke leden

The Rt Revd Cormac Murphy-O'Connor, bisschop van Arundel en Brighton, UK
(Co-voorzitter tot 2000)

The Most Revd Alexander Brunett, aartsbisschop van Seattle, USA
(Co-voorzitter vanaf 2000)

Zr. Sara Butler MSBT, Professor dogmatische theologie, St. Joseph's Seminary, Yonkers, New York, USA

The Revd Dr. Peter Cross, Docent systematische theologie, Catholic Theological College, Clayton, Australië

The Revd Dr. Adelbert Denaux, Gewoon Hoogleraar aan de Faculteit der Theologie, Katholieke Universiteit Leuven, België

The Rt Revd Brian Farrell LC, secretaris van de Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid van de Christenen, Vaticaanstad
(vanaf 2003)

The Rt Revd Walter Kasper, secretaris van de Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid van de Christenen, Vaticaanstad
(van 1999-2000)

The Rt Revd Malcolm McMahon OP, bisschop van Nottingham, UK
(vanaf 2001)

The Revd Professor Charles Morerod OP, Deken van de Faculteit der Filosofie, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Rome, Italië
(vanaf 2002)

The Rt Revd Marc Ouellet PSS, secretaris van de Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid

van de Christenen, Vaticaanstad
(van 2001-2002)

The Revd Jean Tillard OP, Professor aan de Dominican Faculty of Theology, Ottawa, Canada
(tot 2000, overleden)

The Revd Professor Liam Walsh OP, Emeritus-professor van de Faculteit der Theologie, University of Fribourg, Zwitserland

Secretaris

The Revd Monseigneur Timothy Galligan, staflid van de Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid van de Christenen, Vaticaanstad
(tot 2001)

The Revd Canon Donald Bolen, staflid van de Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid van de Christenen, Vaticaanstad
(vanaf 2001)

Adviseur

Dom Emmanuel Lanne OSB, Abdij van Chevetogne, België *(vanaf 2000)*

Waarnemer van de Wereldraad van Kerken

The Revd Dr. Michael Kinnamon, Deken van het Lexington Theological Seminary, Kentucky, USA
(tot 2001)

Administratieve staf

Mevrouw Christine Codner, Anglican Communion Office, London, UK

Mevrouw Giovanna Ramon, Pauselijke Raad ter bevordering van de Eenheid van de Christenen, Vaticaanstad