



EEN HEMELKONINGIN

TWEE VISIES

de Hemelkoningin in Jer.7 en 44

Maria Hemelkoningin in het christendom

Eindschrijft Universiteit Utrecht
Theologie en Kerkelijke gemeente
C.E. Bakker (0229768)

Docenten: Prof. dr. A.J.A.C.M. Korte
Dr. M.C.A. Korpel

Oktober 2009



INHOUDSOPGAVE

Inleiding	5
Deel A : De verering van de Hemelkoningin bij Jeremia	
1. Teksten in Jeremia	10
a. De teksten vertaald	10
b. Tekstkritiek en opmerkingen bij de vertaling.....	11
c. Concordantieonderzoek	12
d. Context	16
2. De Koningin van de Hemel in het Midden-Oosten	
Inleiding.....	19
a. Inanna/Ishtar, godin van de Sumeriërs, Assyriërs en Babyloniërs	19
b. De Kanaänietische godinnen	23
c. Isis van de Egyptenaren	25
3. De verering van Asjera in Israël, en van Astarte en Anat in de kolonie in Egypte	
a. Asjera, een plaats, paal, kracht	27
b. Asjera, de godin	28
c. Asjera-verering: volksreligie of familiecult?	28
4. Wie was de Hemelkoningin genoemd in Jeremia?	
a. De verering van de Hemelkoningin in Juda	30
b. De verering van de Hemelkoningin in Elephantine	30
c. Wie was de Hemelkoningin uit het boek Jeremia?31	
i. Was het Ishtar?	31
ii. Was het Anat?	32
iii. Was het Astarte?	32
iv. Was het Asjera?	33
v. Was het Isis?	33
d. Conclusie	33
5. Vrouwelijke beelden van God in het jodendom	
a. Israël, vrouw van God: de bruidsmetafoor	35
b. Wijsheid in de Joodse traditie van het Oude Testament	36
c. Shekinah	39
d. Wijsheid bij Philo van Alexandrië	39
e. Wijsheid in de gnostiek	41
Deel B: De verering van Maria in het christendom	
Inleiding	43
1. Van dienstmaagd tot Hemelkoningin	
a. De maagdelijke geboorte	44
b. Maria de tweede Eva	50
c. Maria Theotokos	53
d. Maria ten Hemelopneming	56
e. Maria, geliefde, bruid, echtgenote	58

f. Maria Hemelkoningin	60
Excurs: Antropologie en Theologie in de Oosters-Orthodoxie	61
2. Hemelkoninginnen uit de omgeving	
a. Atargatis, de Syrische godin	64
b. Artemis van Efeze: Cybele?	64
c. Afrodite	66
d. Isis	66
3. Maria Hemelkoningin en Hemelkoninginnen uit de omgeving	
a. Casus 1: 'The virgin gave birth to the Aeon'	68
b. Casus 2: Iconografie Theotokos	68
c. Casus 3: De bruidskamer	69
d. Casus 4: De vrouw uit Openbaringen 12,1-2	71
e. Casus 5: Collyridianen	72
Samenvatting	72
4. Psychologische factoren en gender	74
5. Samengevat: Hoe is Maria Hemelkoningin geworden?	78
Deel C: Conclusie	82
Bibliografie	85

INLEIDING

Tijdens één van de colleges Geschiedenis van Oud-Israël¹ van de masterstudie theologie werd Jeremia 44 besproken: de verering van de Hemelkoningin door Judeeërs die in Egypte woonden. Voor mij was het de ontdekking van de Hemelkoningin in de bijbel, want tot dan toe waren mij deze teksten niet opgevallen. Heel intrigerend ook, want wie was die Hemelkoningin die alleen door Jeremia tot twee keer toe genoemd wordt? Ze wordt niet alleen genoemd, Jeremia geeft ook informatie over haar verering en hij geeft een discussie weer tussen de voorstanders en hemzelf. De beschrijving van de verering riep als vanzelf associaties op met de verering van Maria in grote delen van het christendom. Was er mogelijk een verband tussen die twee? Die gedachte liet me niet los. Daarom besloot ik om voor de eindschrijft van de studie op zoek te gaan naar het antwoord op de vraag.

De ontdekking van de Hemelkoningin in de bijbel

In de bijbel komen we vaak de oproep tegen om alleen JHWH te dienen en de afgoden af te zweren. Er wordt de indruk gewekt dat bij de hervormingen van Josia alles wat met verering van andere goden dan JHWH te maken had opgeruimd is. Van Jeremia is bekend dat hij een vurig aanhanger van de Eén-God-alleen beweging was, de reformbeweging in zijn tijd. Hij ging in tegen de officiële godsdienst zoals die vorm kreeg in de Tempel van Jeruzalem. En dan duikt in Jer.44 en ook al eerder in Jer.7, een beschrijving op van een familiegebeuren dat laat zien dat er een andere cultus in het toenmalige Juda aanwezig was. Dat laat de gelaagdheid zien in de godsdienst van die tijd.² De beschrijving in Jer.7 roept associaties op met de voorbereidingen voor Kerst of de oudejaarsavond in onze tijd. Iedereen in het gezin draagt zijn of haar steentje bij. Bovendien wordt vermeld dat iedereen van hoog tot laag in de samenleving er aan meedoet, en dat de voorouders het ook altijd gedaan hebben. Rekening houdend met profetische overdrijving roept dat toch de vraag op of het alleen een gezinsgebeuren was of ook tenminste een lokale aangelegenheid. Dat zou betekenen dat er lokale heiligdommen waren waar deze Hemelkoningin vereerd werd. Opvallend is de rol die vrouwen volgens de beschrijving van Jeremia hadden in deze cultus. Terwijl de verering van JHWH een mannenzaak was (vrouwen hadden geen religieuze verplichtingen in de openbare cultus), hadden vrouwen hier een leidende rol en werden daarop ook door de profeet aangesproken. Uit hun antwoord in Jer.44 blijkt dat voor hen de verering van de Hemelkoningin verbonden was met welzijn, met heil. Zij werden behoed voor rampen als hongersnood en oorlog. Wie was deze Hemelkoningin? Juda en Israël waren geen kleine geïsoleerde gebiedjes in het eerste millennium voor het begin van de jaartelling. Zij ondergingen invloeden vanuit de omgeving ook op godsdienstig gebied.

Maria Hemelkoningin

De associatie van de Hemelkoningin bij Jeremia met Maria uit de Rooms-katholieke kerk werd bij mij opgeroepen om verschillende redenen.

De eerste reden is de titel. Maria in de Rooms-katholieke kerk heeft vele titels en één daarvan is Hemelkoningin. Zelf protestants gelovige kwam ik die titel met name tegen op reizen door gebieden die overwegend Rooms-katholiek zijn, zoals Zuid-Europa en Zuid-Amerika. Wat deze titel van Maria voor gelovigen van nu betekent was mij niet duidelijk.

Een tweede reden is dat het een gezinsgebeuren lijkt te zijn geweest, dat het om een familiegodsdienst gaat. Er spreekt een bepaalde vroomheid uit. De Hemelkoningin was mogelijk aanwezig in huis. Zoals Maria aanwezig was of is in de huiskamer bij Rooms-katholieke gezinnen:

¹ Ik hanteer hier de uitdrukking Oud-Israël als omschrijving van het conglomeraat van Judese en Israëlitische stamgroepen, federaties en koninkrijken die in het OT tijdvak (globaal 1200-200) cis- en transjordanie bevolkten.

² voor 'gelaagdheid' in de godsdienst zij verwezen naar het model van R.Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, Göttingen 1992, 291-304

een afbeelding van Maria, kaarsjes branden, rozenkrans. En in zuidelijke landen vind je kapelletjes langs de weg en soms een processie.

Een derde reden tenslotte is het feminiene aspect. De godin is vrouwelijk en de vrouwen hebben een belangrijke rol. Maria was een vrouw en ze is speciaal voor vrouwen in een door mannen gedomineerde godsdienst makkelijk toegankelijk, maar daarin kan ik me als protestantse calvinist natuurlijk vergissen.

De vraag naar een mogelijk verband is een intrigerende vraag die ik voor dit onderzoek als volgt wil formuleren:

Is er mogelijk een verband tussen de verering van de Koningin van de Hemel zoals beschreven in de bijbel in Jeremia 44 en de verering van Maria als Hemelkoningin in het christendom?

Op de vraag welke godin met de Hemelkoningin uit Jeremia bedoeld wordt zijn in de loop van de tijd verschillende antwoorden gekomen. Sommige onderzoekers concentreerden zich op het specifieke woord dat voor broden gebruikt wordt in de tekst van Jeremia.³ Anderen richtten zich op de verering van Asjera in Juda en Israël.⁴ De opgravingen van Ugarit leverden ook een heleboel informatie op over de geschiedenis van het gebied van Palestina en de godsdiensten uit die streken. Het onderzoek naar de Hemelkoningin bij Jeremia moet echter gezien worden in een groter perspectief. In de negentiende eeuw met de opkomst van de godsdienstwetenschappen deed de gedachte opgeld dat religie ontstaan was ergens in het grijze verleden van de mensheid. Religies waren mee geëvolueerd met de mens en alle religies zouden dezelfde basispatronen vertonen en met elkaar samenhangen. In de jaren vijftig van de vorige eeuw introduceerde Harrison de theorie dat er voorafgaand aan de patriarchale samenlevingen alom matriarchale geweest waren. De belangrijkste godin was de Moedergodin die daarna als archetype in alle beschavingen terug te vinden is. Totdat ze min of meer verdween met de opkomst van het christendom. Maria wordt door aanhangers van deze hypothese, zoals bijvoorbeeld Baring en Cashford, gezien als de Moedergodin die lange tijd verborgen is geweest en nu weer tevoorschijn komt. Verborgen omdat ze niet als zodanig herkend is. Onder feministen, maar ook mannelijke onderzoekers, is deze zienswijze lange tijd populair geweest. Dijkstra spreekt van ‘onbeperkte parallellenjagerij’ en *Panbabilonisme* en *Panugaritisme* bij het vergelijkend onderzoek na de ontdekking van oude culturen en godsdiensten in het Oude Oosten en Israël.⁵ In de laatste decennia is meer aandacht gekomen voor een systematische beschrijving waarbij naast literair-historische aspecten ook de context en de plaats in het *belief system* een rol spelen.⁶

Voor de betekenis van Maria Hemelkoningin in deze tijd wijzen Boss⁷ en Spretnak⁸ met name op de kosmologische aspecten. Zij verbinden haar zo met moderne wetenschap en wereldproblematiek van deze tijd.

Om de probleemstelling te kunnen beantwoorden zijn er eerst twee deelvragen die opgelost moeten worden:

1. Welke godin wordt in Jeremia 7 en 44 aangeduid met de titel Hemelkoningin?
2. Hoe is Maria Hemelkoningin geworden in het christendom?

Als er een antwoord is op deze deelvragen kan ook de probleemstelling beantwoord worden.

³ Bijvoorbeeld: S. Ackerman, ‘And the Women Knead Dough’: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, - In: P. L. Day(ed.), *Gender and Difference in ancient Israel*, - Minneapolis (1989); K.J.H. Vriezen, Cakes and figurines, - In: B. Becking en M. Dijkstra (ed.), *On reading Prophetic Texts. Gender specific and related studies in memory of Fokkeliën van Dijk – Hemmes*, - Leiden (1996)

⁴ Bijvoorbeeld: K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - In: *UF* 20 (1988)

⁵ M.Dijkstra, “De godsdienstgeschiedenis van Oud-Israël. Ontwikkelingen na Vriezen en een nieuw ontwerp”, In: M. Dijkstra, en K. Vriezen, (red.), *Th.C. Vriezen. Hervormd Theoloog en oudtestamenticus. Studies over theologie van het Oude Testament, bijbelse theologie en godsdienst van Oud-Israël bij de honderdste geboortedag van Th.C. Vriezen*, - Kampen (1999), - p.118

⁶ Id., - p.116-118

⁷ S.J. Boss, *Mary*, - Londen (2003)

⁸ C. Spretnak, *Missing Mary. The Queen of Heaven and her re-emergence in the modern church*, - New York (2004)

1. Welke godin wordt in Jeremia 7 en 44 aangeduid met de titel Hemelkoningin?

Voor de beantwoording van deze vraag is nodig dat eerst de teksten (Jer.7,18 en Jer.44,17-25) goed onderzocht worden. Dat betekent dat de teksten uit het Hebreeuws(BHS) vertaald worden met inachtneming van de tekstkritiek. Door concordantie onderzoek moet er meer helderheid komen over enkele belangrijke begrippen in de tekst. Voor dit onderzoek is met name wat de broden betreft gebruik gemaakt van zowel literaire als archeologische bronnen. Informatie over de context zal zich toespitsen op de politieke en godsdienstige situatie in Juda in die tijd.

Als duidelijk is in welke situatie, in welke context de Hemelkoningin genoemd wordt kan de volgende stap genomen worden. Die betreft het mogelijk achterhalen over welke godin hier gesproken wordt. Daartoe wordt gebruik gemaakt van werken van verschillende auteurs die belangrijke godinnen uit de omgeving van Palestina bespreken die in het tijdvak van het ontstaan van de teksten van Jeremia vereerd werden in het bijzonder als Hemelkoningin. Zij putten uit literaire bronnen en archeologische bronnen. De verschillende auteurs hebben een verschillende visie op de culten van Moedergodinnen en wegen hun bronnen dan ook verschillend. Voor dit onderzoek is van belang om te weten in welke mythe en op welke plaats in die mythe ze gezien moeten worden. Dat zegt iets over hun karakter en invloedssfeer. Voor zover bekend wordt iets verteld van hun manifestaties en de rituelen en waar en wanneer ze vereerd werden. Vervolgens wordt onderzoek gedaan naar wat er bekend is van de Asjera-cultus in Oud-Israël. Uit deze gegevens wordt een conclusie getrokken over de mogelijke identiteit van de Hemelkoningin in het bijbelboek Jeremia.

Omdat het voor de beantwoording van de tweede deelvraag ook van belang is om te weten of er mogelijk ook aanknopingspunten zijn in de Joodse godsdienst wordt tenslotte ook nagegaan wat bekend is over vrouwelijke beelden van God in het jodendom tot aan het ontstaan van het christendom. Hiervoor wordt gebruik gemaakt van literaire bronnen.

2. Hoe is Maria Hemelkoningin geworden in het christendom?

Van een dienstmaagd, waarvan in Luc.1.38 sprake is, naar Hemelkoningin is toch een hele stap. Hoe is deze ontwikkeling verlopen? Allereerst zal begin en eindpunt (tot nu toe) van deze ontwikkeling besproken worden, waarbij de bijbelse teksten als beginpunt en kerkelijke leerstukken als eindpunt genomen worden. Omdat voor mijn onderzoek deze hele lijn van ontwikkeling veel te uitgebreid is heb ik er voor gekozen om als eindpunt te nemen het tijdvak waar uit literaire bronnen blijkt dat Maria de titel Hemelkoningin gekregen heeft. Dat tijdvak blijkt ongeveer samen te vallen met de tijd van de iconoclasten Crisis en het eind van het patristische tijdperk.⁹

Ik ben mijn onderzoek begonnen met de officiële leer van de kerk. Hier gaat het dus om officiële documenten en uitspraken over Maria tot de uitspraak over Maria Hemelkoningin. Dat leverde globaal een aantal gegevens op over de stappen in de ontwikkeling van de Mariaverering. Vervolgens ben ik deze verschillende stappen gaan zoeken in de bronnen van de godsdienst die zich onder het niveau van de officiële leer van de kerk bevinden. Dan gaat het om theologische en filosofische uitspraken van kerkelijk invloedrijke mensen als bisschoppen, patriarchen, filosofen, enz. Maar er is ook een grote hoeveelheid apocrief tekstmateriaal dat informatie op kan leveren en uit andere bronnen put. Nog meer lokaal en soms zelfs van persoonlijke vroomheid getuigend zijn de overgeleverde poëzie en liederen. Iconografische bronnen zijn er ook.

Behalve deze bronnen die overwegend van kerkelijke oorsprong zijn, ook al werden ze later soms als apocrief of ketters gekwalificeerd, zijn mogelijk ook omgevingsfactoren van invloed geweest.

⁹ Het eindpunt van het onderzoek kon dus pas vastgesteld worden nadat duidelijk was wanneer Maria Hemelkoningin genoemd werd. Omdat het hier niet om kerkelijke stukken als concilieverslagen of dogma's ging is het een redelijk diffuus gebied en heb ik het tijdperk van de iconoclasten als eindpunt van het onderzoek gekozen. Dat is dus tamelijk subjectief.

Zoals politieke en sociale veranderingen en niet te vergeten godinnenculten uit de omgeving. Bij deze laatste heb ik me beperkt tot godinnen die terug te voeren zijn op godinnen die ook bij de Hemelkoningin van Jeremia als mogelijke kandidate een rol hebben gespeeld. Want deze zijn van belang voor de beantwoording van de probleemstelling die over een mogelijk verband spreekt. Vervolgens wordt in vijf cases een mogelijk verband tussen Maria Hemelkoningin en Hemelkoninginnen uit de omgeving verkend. Tenslotte zijn er nog antropologische opvattingen en psychologische argumenten te noemen. De eerste worden in een excurs besproken aan het eind van de uitwerking van de ontwikkeling van de Mariacultus omdat deze bijdragen tot een beter verstaan van deze ontwikkeling. De psychologische argumenten zijn als laatste genoemd. Als afsluiting van dit onderdeel van het onderzoek volgt een samenvatting.

In het derde en laatste deel van deze scriptie moet de probleemstelling beantwoord worden. Bij het zoeken naar parallellen moet niet vergeten worden dat een homoloog verschijnsel nog geen analoog verschijnsel is. Ik ben me ervan bewust dat overeenkomsten met betrekking tot beide Hemelkoninginnen, of ze fenomenologisch of literair van aard zijn, niet persé bewijzen dat er sprake is van een verband of zelfs van het incorporeren van aspecten. Misschien is de overeenkomst terug te voeren op bijvoorbeeld Joodse wortels van het christendom of op de omringende cultuur. Mogelijk ook is er wel een fenomenologische overeenkomst, maar is de plaats en betekenis in de beide religies verschillend.

Een voorbeeld daarvan kan zijn het weven van vrouwen:

In het apocriefe Proto-Evangelie van Jacobus wordt van Maria verteld dat zij kleden weefde in de Tempel. In de mythe van de Moedergodin weven godinnen het levensweb of de draden van het lot. Baring en Cashford zien hier een overeenkomst tussen Maria en Moedergodinnen.¹⁰ Uit Joodse bronnen¹¹ is echter bekend dat vrouwen verantwoordelijk waren voor het weven van de tempelkleden. Bovendien is uit oude beschavingen als de Sumerische bekend dat het werk van vrouwen als slavinnen primair in de sfeer van weven en spinnen lag.¹²

Uit deze gegevens kan m.i. niet geconcludeerd worden dat hier een verband is tussen Maria en Moedergodinnen.

De vergelijking van de beide Hemelkoninginnen zal met name gebeuren op de volgende punten:

- plaats en theologische betekenis in de religie
- het fenomenologische aspect: rituelen, afbeeldingen
- sociologische aspecten: betekenis voor gelovigen (mannen/vrouwen)

Op basis van de probleemstelling en de werkwijze is de volgende opzet van mijn onderzoek ontstaan:

A. De verering van de Hemelkoningin bij Jeremia

1. Teksten Jeremia
2. De koningin van de hemel in het Midden-Oosten
3. De Asjera-verering in Israël
4. Wie was de Hemelkoningin genoemd in Jeremia?
5. Vrouwelijke beelden van God in het jodendom

B. Verering van Maria als Hemelkoningin in het christendom

1. Van dienstmaagd tot Hemelkoningin
 - a. de maagdelijke geboorte
 - b. Maria: de Tweede Eva
 - c. Maria Theotokos

¹⁰ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - Londen (1991), - p.559

¹¹ misjnatraktaat *Sjekalim*, zie A.F.J. Klijn, *Apocriefen van het Nieuwe Testament*, deel I, - Kampen (1984), - p.39

¹² R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - Londen (2005), - p.44

- d. Maria ten hemelopneming
- e. Maria, geliefde, bruid, echtgenote
- f. Maria Hemelkoningin

Excurs: Antropologie en Theologie in de Oosters-Orthodoxie

- 2. Hemelkoninginnen uit de omgeving
- 3. Maria Hemelkoningin en Hemelkoninginnen uit de omgeving
- 4. Psychologische factoren en Gender
- 5. Samengevat

C. Conclusie

A. DE VERERING VAN DE HEMELKONINGIN BIJ JEREMIA
in Jeremia 7,18 en Jeremia 44,17-25

1. TEKSTEN IN JEREMIA

a. DE TEKSTEN VERTAALD

Jer. 7,18

De kinderen zijn bezig hout te sprokkelen,
de vaders steken het vuur aan
en de vrouwen kneden deeg
om koeken te bakken voor de koningin van de hemel,
en zij plengen wijnooffers aan andere goden
om Mij te krenken.

Jer.44,17-25

17

Wij zullen zeker alles doen wat we beloofd hebben
door wierook te branden voor de koningin van de hemel
en voor haar wijnooffers te plengen,
zoals wij gedaan hebben en onze voorouders,
onze koningen en onze leiders
in de steden van Juda
en op de straten van Jeruzalem.
Toen hadden we volop brood te eten
en we waren gelukkig
Kwaad hebben we niet ervaren/gezien.

18

Maar sinds we zijn gestopt
met het branden van wierook voor de koningin van de hemel
en het plengen van wijnooffers voor haar
lijden wij gebrek aan alles
en komen we om door het zwaard en de honger.

19

Maar wanneer wij wierook branden voor de koningin van de hemel
en wijnooffers voor haar plengen,
is het dan buiten onze mannen om
dat we koeken met haar afbeelding voor haar hebben gebakken
en wijnooffers voor haar hebben geplengd?

20

Toen sprak Jeremia tot het hele volk,
tot de mannen en de vrouwen en al het volk dat hem geantwoord had:

21

Zou JHWH zich niet herinneren
dat jullie wierook hebben gebrand
in de steden van Juda en op de straten van Jeruzalem,
jullie en jullie voorvaders,
jullie koningen en leiders,
en de inwoners van het land?
Hij moet er steeds aan denken.

22

De Heer kon het niet langer aanzien
vanwege jullie slechte daden
vanwege de gruwelijkheden
die jullie begaan hebben.
Daarom is jullie land geworden
tot een puinhoop,
tot een woestijn,

- tot een vloek,
 zonder inwoners zoals nu.
- 23 Omdat jullie wierook gebrand hebben
 en gezondigd hebben tegen JHWH
 en niet gehoorzaamd hebben aan (de stem van) JHWH
 en jullie niet gehouden hebben aan zijn wetten, zijn voorschriften en zijn bepalingen,
 daarom is jullie dit onheil nu overkomen.
- 24 Jeremia sprak tot het hele volk en tot alle vrouwen:¹³
 Hoor het woord van JHWH,
 al jullie Judeeërs in het land Egypte
- 25 Zo spreekt de HEER van de hemelse machten, de God van Israël:
 Jullie en je vrouwen hebben zowel met jullie mond beloofd
 als met jullie handen uitgevoerd
 wat jullie gezegd hebben:
 ‘Wij zullen ons zeker houden aan onze geloften
 om wierook te branden voor de koningin van de hemel
 en wijoffers voor haar te plengen.’
 Jullie moeten je vooral aan jullie geloften houden
 en ze zeker nakomen!

b. TEKSTKRITIEK EN OPMERKINGEN BIJ DE VERTALING

Jer.7,18

Hier spreekt God tot het volk via een profetie van Jeremia: *Zo zegt de HERE der heerscharen, de God van Israël* (vs.3) Het is een gedeelte uit de tempelrede.

Uit concordantie onderzoek blijkt dat de plengoffers meestal het uitgieten van wijn betroffen, daarom is hier en in de volgende verzen נסך steeds vertaald met ‘plengen van wijoffers’.

לְמַלְכָּת

Drie Griekse vertalingen, te weten die van Aquila, van Theodotion (een revisie van de Septuagint) en van Symmachus hebben alle drie τῆ βασιλίσσης = voor de koningin. Zoals ook in Jer. 44,17. Daarbij volgen ze de Septuagint.

Meer dan 20 Hebreeuwse handschriften hebben לְמַלְכָּת (=meleket), waarvan de vertaling luidt: het werk van de hemel. Als dat in verband gebracht wordt met Gen.2,1 en Gen.2,2 zou dat betekenen dat hier in Jer.7,18 sprake is de verering van hemelse machten. Tegenwoordig is men het erover eens dat in deze tekst gesproken wordt over de verering van de ‘Koningin van de Hemel’. In de Hebreeuwse teksten heeft men waarschijnlijk expres de aanwijzingen dat er ooit sprake is geweest van verering van de Hemelkoningin willen verwijderen. Het voorstel dat aangeeft dat er gelezen moet worden: לְמַלְכָּת (= voor de koningin) is in bovenstaande vertaling dus opgevolgd. De Septuagint heeft hier τῆ στρατιᾶ, wat vertaald zou kunnen worden met ‘de (leger)macht’.

Jer.44,17-25

‘Wij’ in vs.17-19 zijn ‘alle mannen en vrouwen, het hele volk’ uit vs.15, die Jeremia antwoordden. Jeremia spreekt hier met een groep Judeeërs die naar Egypte gevlucht waren na de aanslag op Gedalja.

Uit concordantie onderzoek blijkt dat ‘brandoffers brengen’ in de privé-sfeer vaak het branden van wierook betrof, daarom is hier en in volgende verzen steeds vertaald met ‘wierook branden’.

¹³ , ook verklarend te vertalen: dat is. Dan zou vertaling worden; Jeremia sprak tot alle vrouwen (‘al het vrouwvolk’), zoals ook in NBV en Willibrord vert. is gedaan. dat levert evenwel problemen op met wat Jeremia zegt: ‘alle Judeeërs’, waarbij het toch om zowel mannen als vrouwen lijkt te gaan.

vs.17. In dit vers komen, evenals in de vs.18,19,25, de opmerkingen over de vertaling m.b.t. de Hemelkoningin weer terug. Maar hier wordt samen met de Septuagint ook de Vulgaat genoemd met het voorstel om 'koningin' te lezen.

Verder heeft een Oosterse tekst bij וְהִסְדִּיףּ als uitgang וְלָהּ maar dat is waarschijnlijk een fout, gemaakt bij het overschrijven.

vs.18. In de Septuagint (versie textus graecus originalis) ontbreekt in vers: וְהִסְדִּיףּ לָהּ נְסֻכִּים Omdat dat de enige tekst is waar dat ontbreekt en omdat het in de andere tekstverzen steeds terugkomt is de MT tekst aangehouden.

vs.19. Tekstwijzigingen die niet overgenomen zijn:

In de codex Luciani (belangrijke revisie van de Septuagint¹⁴, ± 300 v.Chr.) is aan het begin ingevoegd: καὶ αἱ γυναικες εἶπον ὅτι καὶ Ook de Syriaca heeft deze toevoeging. De Syriaca wordt tegenwoordig meestal de Peshitta genoemd. Het is een oude bijbelvertaling in het Syrisch, van belang met name voor de indeling van de tekst.

De aanwijzing van de redactor van de BHS is om aan het begin van dit vers te lezen, d.w.z. toe te voegen: 'en de vrouwen zeiden:'

In de Peshitta en in de Septuagint (versie textus graecus originalis) ontbreekt הַמְבִלְעֵרִי, maar dat is niet zwaarwegend genoeg.

vs.21. In dit vers ontbreekt alleen in de Septuagint (versie textus graecus originalis) אַתֶּם, dus hier is de MT lezing aangehouden. Verder wordt voorgesteld om in plaats van אַתֶּם, d.w.z. met suff.3rd pers.m.pl. te lezen met suff.3rd pers.m.sg. Dat komt dan overeen met het werkwoord in de volgende zin. Dit is in de vertaling overgenomen.

vs.22,23. In de Septuagint (versie textus graecus originalis) ontbreekt in vs.22 מֵאִין יוֹשֵׁב en in vs.23 הַיּוֹם הַזֶּה. Beide tekstwijzigingen worden niet overgenomen. Al was het maar omdat de moeilijkste lezing de meest waarschijnlijke is.

vs.24. In dit vers is toegevoegd: וְ אֶל-כָּל-הָעָם וְ, zoals overeenkomstig de tekst in vs.20. Uit wat Jeremia zegt en uit wat volgt in vs.25 lijkt het consequent om dit toe te voegen. In datzelfde vs.24 ontbreekt in de Septuagint (versie textus graecus originalis) כָּל-יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, maar dat is onvoldoende grond om die wijziging over te nemen. Het is een toevoeging die overeenkomt met vs.26.

vs.25. Voor vs.25 is er een voorstel om in plaats van 'jullie en jullie vrouwen' (אַתֶּם וְנִשְׁיֵיכֶם) te lezen: 'jullie, vrouwen', zoals ook in de Septuagint (versie textus graecus originalis). Maar dat past niet bij de rest van de tekst waar ook steeds de vrouwen apart genoemd worden.

תְּקִימָנָה is niet geheel volgens de regels van vervoeging samengesteld (komt ook alleen op deze plaats in de bijbel voor) en er wordt voorgesteld om de juiste vorm te lezen.

Wat betreft נְסֻכִּים is het voorstel: lees met vele Hebreeuwse handschriften: נְסֻכִּים Maar geloften past beter hier dan 'plengoffers'. Een ander voorstel is om een vorm van 'dabar' te lezen, maar dat is een afzwakking vergeleken met de gelofte.

c. CONCORDANTIE ONDERZOEK

מֶלֶךְ הַשָּׁמַיִם¹⁵

(malkāt haššāmayim)

De Koningin van de Hemel wordt genoemd in Jer.7,18 en 44,17-18.25 en in een oud Aramees manuscript uit Zuid-Egypte, de Hermopolis Brief (5^e eeuw v.Chr.). Tegenwoordig is er overeenstemming dat de originele vocalisering *malkāt haššāmayim* was. Maar de vocalisering in de Masoretische teksten is *mēleket haššāmayim*. Dat betekent 'het werk van de hemel'. In de Joodse

¹⁴ E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, - Assen (1992), - p.148

¹⁵ Voor deze beschrijving is gebruik gemaakt van:

C. Houtman, Queen of Heaven מֶלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking, P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.678-680

wijze van tekst uitleggen wordt hier een verband gelegd tussen Gen.2,1 en Gen.2,2. en zo zou deze term geïnterpreteerd moeten worden als ‘de hemelse machten’. De verering van de Hemelkoningin in Juda is als het ware verdonkeremaand. In de Septuagint wordt in Jer.7,18 een verband gelegd met hemellichamen en wordt het woord *stratiā* (=ster)gebruikt, in Jer.51(=44),17 staat *basilissa* (=koningin).

In het boek Jeremia wordt alleen de titel ‘Koningin van de Hemel’ genoemd en niet welke godin daarmee bedoeld wordt. Volgens Houtman zou dat zijn omdat de identiteit van deze godin niet van belang was en dat het de schrijver van het boek alleen ging om de sfeer weer te geven. Als het hier gaat om een beschrijving van de werkelijkheid en niet een fictieve gebeurtenis, dan is het evengoed mogelijk dat de identiteit niet genoemd wordt omdat die duidelijk was en bekend geacht werd bij de lezer.

In het oude Midden Oosten zijn er verschillende godinnen vereerd die (ook) de titel ‘Koningin van de Hemel’ hadden: de Babylonisch-Assyrische godin Ishtar en de West-Semitische godinnen Anat en Astarte. Andere kandidates zijn Qudshu en de Kanaänitische Asjera. Het waren alle vruchtbaarheidsgodinnen. Bij Ishtar en Astarte is er bovendien nog een verband met hemellichamen, de ster Venus.

Uit de teksten in Jeremia blijkt duidelijk dat de Hemelkoningin een vruchtbaarheidsgodin was, een moedergodin, die al generaties lang in Israël en Juda vereerd werd. Aanwijzingen daarvoor zijn dat het gaat om een gezinsgebeuren, waarbij vrouwen de leidende rol hebben. Blijkbaar was de verering niet beperkt tot een bepaalde groep of een bepaalde bevolkingsklasse, maar deed iedereen van hoog tot laag mee. Of de verering beperkt bleef tot de huiselijke sfeer is onduidelijk. Er wordt in Jeremia nergens gesproken over een heiligdom. In de Hermopolis Brief (4.1), die niet van Joodse herkomst is, wordt wel melding gemaakt van een tempel in Syene die gewijd was aan de Hemelkoningin. In dat gebied van Egypte hadden zich veel Joodse immigranten gevestigd, zoals ook blijkt uit Jer.44,1.15.

De verering van de Hemelkoningin heeft nog lange tijd standgehouden. Dat blijkt onder andere uit geschriften van de vroege kerk die bewaard gebleven zijn. Zo wordt er in een werk van Epiphanius van Salamis (4^e eeuw) over ketterijen melding gemaakt van de sekte van de Collyridianen. Daar werd Maria vereerd en een bepaald soort koeken gebakken (*kollyrida tina*)

Isaac van Anthiochië vergelijkt de Hemelkoningin uit Jeremia met zowel de Syrische godin Kaukabta, (de Ster = Venus) als de Arabische godin Al-Uzza. En in de loop van de eeuwen kreeg Maria in de christelijke kerken ook de titel *Regina Coeli*.

קָטָר¹⁶

(qātar)

qātar betekent letterlijk ‘veroorzaken van opstijgen van rook’. De betekenis van de Pi’el-vorm is ‘een offer brengen, in rook opgaan’. De Hif’il heeft de meer specifieke betekenis van ‘reukwerk verbranden’. Het woord heeft betrekking zowel op voorgeschreven als op verboden vormen van offeren. Zo is in 1Samuel 2,15,16,28 sprake van de aan de priesters toebedeelde taak om brandoffers te brengen en wordt de Pi’el-vorm gebruikt. Het naamwoord q̣̄toṝet heeft de betekenis van ‘rook van het offer’, maar meestal betekent het ‘reukwerk’. Met het verbranden van dieroffers werden ook vaak geurige specerijen mee verbrandt. Een voorbeeld daarvan valt te lezen in Jesaja 1,13. Op enkele plaatsen in het OT is sprake van een ernstig verwijt met betrekking tot het brengen van brandoffers. Het blijft onduidelijk of het dan alleen gaat om het verbranden van offergaven of dat het verbranden van zowel offergaven als geurige stoffen betreft. De locatie van het offer is vaak in een heiligdom, maar soms ook in een huiselijke omgeving. Dit soort offers worden wel ‘een gruwel voor de Heer’ genoemd, maar er wordt niet bij vermeld waarom God zulke offers vervloekt. Meestal is het een onderdeel van een tekst tegen het dienen van andere goden. Deze teksten tegen

¹⁶ Voor deze beschrijving is gebruik gemaakt van:

L. Koehler en W. Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament (Study edition) dl. 1 en 2*, - Leiden (2001)

R.E. Clements, קָטָר. In: J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, - Stuttgart (1970)

het verbranden van offergaven of reukwerk worden meestal als typisch deuteronomistisch beschouwd. Het kon plaatsvinden in de tempel, zoals over koning Ahaz geschreven wordt in 2Kron.28,4,25, maar ook op plaatsen die niet aan JHWH gewijd waren, zoals op de heuvels in Hos.4,13 waar sprake is van Ba'alverering. En zoals in Jeremia 44,21,23. In Jeremia speelt het branden zich af in de privé-sfeer. Ook op andere plaatsen in het OT is duidelijk dat het in dat genoemde geval om een ritueel in de privé-sfeer gaat, zoals in Jes.65,3, waar geofferd wordt op tegels. Bovendien werd reukwerk niet alleen in een cultische situatie ontstoken, maar ook wel vanwege de aangename geur in het kader van het welbevinden (als parfum) of van reiniging. (b.v. Ez.16,18) Uit de vele veroordelende teksten lijkt duidelijk te worden dat reukoffers, en dan met name het branden van geurige stoffen, een populaire en toegankelijke manier van offeren was voor veel mensen. Dat blijkt ook uit de vele kleine reukaltaartjes daterend uit de tijd van voor de ballingschap die bij opgravingen gevonden zijn.

In de boeken Exodus en Leviticus worden uitgebreide voorschriften voor de brandofferritus in de tempel gegeven. Voorschriften voor de bereiding van het reukwerk, de wierook, en voorschriften wanneer en door wie de offers gebracht moesten worden (alleen priesters uit het geslacht van Aäron). Aangenomen wordt dat de cultus pas na de ballingschap volledig werd uitgevoerd en dat toen ook het branden van reukwerk een cruciale plaats gekregen heeft in de ritus. De profeet Jeremia leefde in de tijd tussen de hervormingen van de cultus van koning Josia en de ballingschap. Maar ook hier blijkt duidelijk dat die hervormingen niet zo radicaal waren als in b.v. 2Kron.34-35 gesuggereerd wordt. Van het boek Jeremia wordt algemeen aangenomen dat het een sterke deuteronomistische redactie heeft ondergaan.

נָסַח¹⁷

(**nāsak**)

Er zijn meerdere betekenissen in de verschillende Semitische talen voor נָסַח: In het religieuze spraakgebruik staat het voor 'offeren', 'schenken', in het profane voor 'uitgieten', 'brengen'. Voorbeelden daarvan zijn voor het sacrale plengoffers in Ezr.7,17 en voor het profane de gemengde wijn in Spr.9,2. Ook op het terrein van de metaalbewerking is het woord terug te vinden en wel bij het smeden: b.v. het gieten van beelden. Zo bijvoorbeeld Dan.11,8, waar sprake is van gegoten beelden die als buit naar Egypte zullen worden gevoerd. Ook voor het zalven wordt een vorm van נָסַח gebruikt, maar dat betreft dan alleen het niet-cultische terrein: het cosmetische zalven. Tenslotte is er nog de betekenis van 'weven': een geweven kleed of web, bedekking. Zoals de sluier die de volken omhult in Jes.25,7.

Plengoffers speelden in de Oudheid een belangrijke rol bij verschillende offerrituelen. Deze offers waren altijd onderdeel van een ritus, vonden altijd plaats samen met een andere vorm van offeren. De plaats van het plengoffer in de ritus kon zowel voor als na een brandoffer of spijsoffer zijn. Ook de wijze van uitgieten, het plengen, kon verschillen: een gedeelte of de hele hoeveelheid van het voorgeschrevene. Plengoffers bestonden uit water, olie, melk en honing en vooral wijn. Jacob goot olie over de opgerichte steen in Bethel. (Gen.35,14) In één van de verhalen over David en zijn helden wijdde David het water uit de bron bij Bethlehem aan God: hij goot het uit voor de Heer.(1Kron.11,18) In het OT wordt het plengoffer ook als 'bijoffer' genoemd in de offervoorschriften voor de tempel in Numeri en Exodus. (b.v. Num.28 en Ex.29,38ev.) In de meeste voorschriften is sprake van het uitgieten van wijn. Uit de beschrijving in Ez.20,28 blijkt dat de offerrituelen op de hoogten, rituelen voor andere goden dan JHWH, grote overeenkomsten vertoonden met de tempelritus. Een vorm van syncretisme. (Of mogelijk toch nog een overblijfsel van een locale verering van JHWH?) De afkeuring van de profeten betrof dus niet het ritueel op

¹⁷ Voor deze beschrijving is gebruik gemaakt van:

C. Dohmen, נָסַח In: J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, - Stuttgart (1970), - p.488-493
L. Koehler en W. Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament (Study edition) dl. 1 en 2*, - Leiden (2001)

zich maar de godheid waaraan geofferd werd. Plengoffers vonden niet alleen in heiligdommen plaats, maar zoals uit de teksten in Jeremia blijkt, ook in de huiselijke situatie, het privé-domein. De auteur in ThWAT wijst erop dat het bloedoffer waar in Ps.16,4 over gesproken wordt en waar ook een vorm van נָסַף gebruikt wordt, geen verband heeft met de Israëlitische bloedritus(b.v. reinigingsoffers). In de bloedritus wordt een heel andere terminologie gebruikt (יִצַק זֶרֶק). In Ps.16 gaat het over heidense gebruiken.

כֹּוּנִים¹⁸

(Kawwānîm)

In het artikel dat voor de verklaring van dit woord geraadpleegd is maakt de auteur gebruik van twee verschillende disciplines van onderzoek: exegese van OT tekst en de archeologie van Palestina.

Tekstgegevens

Kawwānîm is volgens het woordenboek een leenwoord afgeleid van het Akkadisch *kamānu*. *Kamānu* is verbonden met de cultus van de godin Ishtar, die o.a. ook de titel ‘Hemelkoningin’ voerde. In haar cultus spelen dezelfde rituelen als in de verering van de Hemelkoningin in Jeremia een rol: wierook branden, wijn plengen en koeken bakken. Dat zijn dus goede, maar voor de hand liggende argumenten voor de herkomst van het woord. Vriezen wijst erop dat de koeken in de cultus van Istar zogenoemde ‘*asbroden*’ zijn. Platte koeken, herdersbroden, zoals ze ook in de cultus van Tammuz (geliefde van Ishtar) voorkomen. Als het om dat soort van koeken zou gaan, dan levert de toevoeging לֵהֶעֱצַבָה problemen op. Dat woord geeft nl. aan dat de koeken gelijkenis vertoonden met de Hemelkoningin of met één van haar attributen. עֲצַבָה heeft de betekenis van ‘*de vorm geven van*’ of ‘*kopiëren*’. Dus het zou betekenen dat er een afbeelding van de Hemelkoningin op de koeken gedrukt was of dat ze de vorm hadden van een ster, een duif of schaamdriehoek of wat vorm betreft overeen kwamen met de keramieken vrouwenbeeldjes, *figurines*. De *kawwānîm* zullen dus niet de asbroden uit de Ishtarcultus geweest zijn. Het branden van wierook en brengen van plengoffers waren ook rituelen die niet specifiek verbonden waren met deze cultus. Daarom zijn er weinig redenen om aan te nemen dat het woord *kawwānîm* afkomstig is uit het Akkadisch. Vriezen meent dat het ‘gewoon’ van Hebreeuwse oorsprong is en een *qattāl*-vorm is van כֹּוּן. Volgens deze wijze van afleiden kan het woord geïnterpreteerd worden als: koeken in de vorm van een rechtopstaande figuur die de godin of één van haar attributen voorstelde.

Archeologische gegevens

De vrouwenbeeldjes van keramiek die gevonden zijn in Palestina en dateren uit de 8^e – 6^e eeuw v.Chr. zijn in te delen in drie soorten. Er zijn de massieve rechtopstaande beeldjes (*pilaar figurines*), de standbeeldjes die hol zijn van binnen en platte, plaatvormige afbeeldingen.



fig. 1 Plaat figurine



fig. 2 Pilaar figurine



fig. 3 Holle figurine

¹⁸ Voor deze beschrijving is gebruik gemaakt van: K.J.H. Vriezen, Cakes and figurines, - In: B. Becking en M. Dijkstra (ed.), *On reading Prophetic Texts. Gender specific and related studies in memory of Fokkelen van Dijk – Hemmes*, - Leiden (1996)

Van de eerste en de laatste vorm zijn de grootste aantallen gevonden. De plaatvormige daten uit de negende eeuw v.Chr. De massieve pilaarfigurines zijn handgemaakt en naar men aanneemt door vrouwen. Ze zijn in grote aantallen gevonden op verschillende plaatsen in nederzettingen: zowel bij heiligdommen als in de woonomgeving van mensen. Daaruit is geconcludeerd dat het om religieuze artefacten gaat, waaraan een mogelijk magische werking is toegeschreven. Ze speelden een rol in de huisgodsdienst en mogelijk werden ze ook gebruikt als offergave bij bepaalde heiligdommen. Ook zijn er onderzoekers die menen dat ze als speelgoed gebruikt werden. Het valt niet te bewijzen of ze vrouwen voorstellen of godinnen of een combinatie daarvan. De betekenis van deze beeldjes is waarschijnlijk niet eenduidig.

Voor de koeken zou dat betekenen dat de vorm overeenkomstig de bekende keramieken beeldjes het meest voor de hand liggend is: een massief rechtopstaande vrouwenvorm in een erotisch pose of een kind de borst gevend. Voor het vervaardigen van zulke koeken, d.w.z. het vormgeven en bakken, waren speciale technieken nodig. Want deeg verliest de vorm als het uit een mal komt en warm wordt. Maar uit Egypte zijn uit die tijd gegevens bekend van het bakken van speciale broden. De argumentatie van Vriezen betreffende de vorm van de koeken zou wat Jer.44,17-25 mogelijk zijn. Daar gaat het immers om een situatie van Judeeërs die in Egypte verblijven. In Jer.7,18 echter speelt alles zich af in de steden van Juda. Als het om een volksgebruik zou gaan, een huisgodsdienst, waarbij het bakken van die speciale koeken in veel huisgezinnen plaats vond, dan is het niet voor de hand liggend om dat te verbinden met het bakken van speciale broden volgens Egyptisch recept. Tenzij er aanwijzingen gevonden worden dat de invloed van Egypte zo groot was in Palestina dat ook het bakken van die speciale broden daar doorgedrongen was.

d. DE CONTEXT

De Koningin van de Hemel is in het OT alleen te vinden in het boek Jeremia en wel in Jer.7,18 en Jer.44,17-19.25. Het boek Jeremia is een complex samengesteld literair geheel van (auto)biografische en lyrische teksten. Over het ontstaan van het boek heerst geen overeenstemming onder de deskundigen. Voor deze scriptie zijn met name deze twee meningen van belang:

1. De historisch-kritische benadering: In het boek zijn drie redactionele lagen te onderscheiden: a) de poëtische teksten van de profeet Jeremia, b) de verhalende teksten van de schrijver Baruch en c) de theologische redactie van de Deuteronomisten. Deze benadering probeert door onderzoek het precieze aandeel van de profeet, de echte persoon Jeremia, vast te stellen.(W.L. Holladay, J. Bright)
2. De canonieke tekst van het boek is het werk van tekstschrijvers en redactors uit de tijd van de ballingschap. Deze hebben ouder tekstmateriaal samengevoegd in de traditie van Deuteronomium. De tekst moest het volk in ballingschap troosten en een theologische onderbouwing leveren voor de situatie waarin ze verkeerden.(R.P. Carroll)

Volgens Jer.1,2-3 werd Jeremia tot profeet geroepen in het dertiende jaar van koning Josia van Juda (627/626 v.Chr.) en duurde zijn optreden tot het elfde jaar van Zedekia (587/6 v.Chr.) Maar de meeste van zijn profetieën lijken uit de tijd na de dood van Josia te stammen. Hij stamde uit een priesterfamilie uit Anatot, dat in het gebied van Benjamin lag. Hij verkeerde in de hogere kringen van het land en omdat hij uitgesproken standpunten innam op het gebied van politiek en godsdienst ondervond hij veel problemen en vijandschap. Zijn optreden viel in jaren van grote veranderingen op zowel godsdienstig als politiek gebied in het Midden Oosten.

Politieke context¹⁹

Toen koning Josia in 640 v.Chr in Juda op de troon kwam was Assurbanipal nog koning van het machtige Assyrische Rijk dat zich uitstrekte van Egypte door Syrië en Palestina tot aan de Perzische

¹⁹ H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*, - Kampen (1979), - p.234-252

Golf. Na de dood van Assurbanipal (627? v.Chr.) brak er een burgeroorlog uit tussen Assyrië en Babylonië (deel van het Assyrische rijk) en het Babylonische Rijk werd weer onafhankelijk. De Babylonische koning Nabopolassar sloot een alliantie met de Meden en bracht de hoofdstad van het Assyrische Rijk, Ninevé, in 612 v.Chr. ten val en verwoestte het. In het zuiden herwon Egypte zijn zelfstandigheid en werd in plaats van vazal bondgenoot van Assyrië. Toen de Babyloniërs en Meden in 609 v.Chr. het laatste Assyrische bolwerk Haran belegerden schoot de Egyptische farao Necho te hulp. Met zijn legers onderweg stuitte hij bij Meggido op het legertje van koning Josia die hem tegen wilde houden. Meggido was in die tijd een Egyptische basis. De invloedssfeer van Egypte had tot ver in Palestina gereikt, maar in de tijd van het machtige Assyrische Rijk was die invloed teruggedrongen. Juda had een tijd van relatieve rust en uitbreiding van gebied en invloed gekend. Nu kwam voor Josia de dreiging van Egypte weer dichterbij en hij koos voor een pro-Babylonische koers. Maar bij Meggido ging hij ten onder. Het is onduidelijk, zowel uit bijbelse bronnen (2Kon.23,29 en 2Kron.35,23-24) als uit archeologische, of er toen echt een veldslag geleverd is en of de koning gedood werd in de strijd. Zo werd Juda weer vazal van Egypte. Toen Necho na enkele maanden terugkwam van zijn veldtocht in het noorden werd de nieuwe koning van Juda, Joachaz, door de farao afgezet en werd zijn broer Eljakim koning in zijn plaats onder de naam Jojakim. Jojakim voerde een pro-Egyptisch beleid en legde de bevolking hoge belastingen op. Maar toen de strijd tussen Egypte en het Babylonische Rijk in 605 v.Chr. bij Karkemis ten gunste van Nebukadnezar beslecht werd had dat tot gevolg dat Juda een vazalstaat van Babylon werd. Na drie jaar zag Jojakim zijn kans schoon en weigerde nog langer de schatting aan Babel te betalen. De reactie uit Babylon liet enige tijd op zich wachten, maar in 598 v.Chr. rukte Nebukadnezar met zijn legers op naar Jeruzalem. Jojakim, de koning van Juda, zoon van Jojakim, gaf zich over en voorkwam zo een bloedbad. De koning werd samen met een belangrijk deel van de leidinggevende elite van het volk naar Babel gevoerd. Nebukadnezar zette een zoon van Josia, Sedekia, op de troon. Onder de bevolking waren zowel groepen die pro-Egypte als groepen die pro-Babylonië waren. Jeremia nam een uitgesproken pro-Babylonisch standpunt in en werd op grond daarvan als landverrader gezien. In 588 v.Chr. brak er een opstand uit tegen de overheersers, maar die was tot mislukken gedoemd. Nebukadnezar belegerde Jeruzalem en nam het in 587/6²⁰ v.Chr. in. De gevluchte koning, de laatste in de lijn van David, werd gevangen genomen en naar Babel gevoerd. De muren van Jeruzalem werden afgebroken, de tempel en het paleis verwoest. Weer werd een deel van de bevolking naar Babel gedeporteerd. Gedalja, de zoon van Ahikam, die de beschermheer van Jeremia was, werd nu de bestuurder van het land. Volgens de bijbel voerde hij een wijs beleid, maar dat was van korte duur. Hij werd in Mispa vermoord en de inwoners waren zo bang voor de wraak van Nebukadnezar dat ze naar Egypte vluchtten. De waarschuwingen van Jeremia om dat niet te doen hielpen niet en ze namen Jeremia mee als gijzelaar. Daar valt het doek over het leven van Jeremia. Volgens de legende zou hij door eigen volk gestenigd zijn.²¹

Godsdienstige context

Koning Josia wordt in de bijbel beschreven als de koning *par excellence*. Hij deed 'wat recht was in de ogen des HEREN'. En daarom ging het Juda goed in alle opzichten. Josia is ook de koning met wiens naam een belangrijke cultusreformatie verbonden is. In zijn achttiende regeringsjaar werd in de tempel het boek (*sēper hattōrāh*) gevonden en volgens 2Koningen was dit de aanleiding tot een hervorming van de cultus. In 2Kronieken34-35 wordt dat verband niet gelegd, maar moet het meer gezien worden in de bredere context van de herovering van vroegere gebiedsdelen.²² De cultus moest gecentraliseerd worden in de tempel van Jeruzalem en gezuiverd worden van alles (mensen, objecten, praktijken) wat verband hield met de Kanaänitische wereld. En dat moest snel en radicaal gebeuren. Daarbij moesten alle locale heiligdommen (ook die voor JHWH) verwoest worden.

²⁰ Het is niet precies bekend welk chronologisch systeem er destijds in Juda gebruikt werd om de regeringsjaren van de koningen aan te geven en ook de profeten Ezechiël en Jeremia geven geen eenduidige dateringen (Jagersma, p.251-252)

²¹ zie o.a P.W. v.d. Horst, *De profeten. Joodse en christelijke legenden uit de Oudheid*, - Amsterdam (2001), - p.30-32

²²J.A. Soggin, *An introduction to the history of Israël and Judah*, - London (1999), - p.273

Dat dat op tegenstand stuitte en dat het niet volledig gebeurde blijkt in ieder geval uit Jer.7,18 en Jer.44,17-25. In 2Kronieken wordt pas na de zuiveringsactie melding gemaakt van het herstellen en schoonmaken van de tempel en het vinden van het boek van de wet des Heren (2Kron.34,15) Veel maatregelen die genomen werden door Josia na de vondst van dit boek pleiten ervoor dat de inhoud in hoofdlijnen overeenkwam met het boek Deuteronomium.

Verschillende commentaren wijzen erop dat het destijds niet ongebruikelijk was om de echtheid van een manuscript te 'bewijzen' door melding te maken van een miraculeuze ontdekking.²³ Dan zou het mogelijk zijn dat de inkt bij wijze van spreken nog niet droog was bij het vinden van de boekrol. Anderen gaan verder en menen dat de roep om centralisatie van de cultus niet voor, maar pas tijdens de ballingschap kan zijn opgekomen in de gemeenschap van ballingen. In Jeremia klinkt een deuteronomistische visie door die fulmineert tegen de verering van andere goden dan JHWH, een stem in de lijn van de beweging 'Eén-God-alleen'. Maar tegelijkertijd wordt in Jer.7, de tempelrede, gewaarschuwd tegen de opvatting dat de aanwezigheid van de tempel een goddelijke garantie zou zijn voor de onschendbaarheid van stad en tempel.

Uit deze context blijkt wel dat er in Palestina in de tijd waarover het boek Jeremia bericht invloeden waren uit vele verschillende culturen. Het gebied was een knooppunt van handelswegen uit het noorden en zuiden. Het land was de ene keer schatplichtig aan Assyrische overheersers, kort daarna een vazalstaat van Egypte of het Babylonische Rijk. Invloeden waren er op diverse gebieden, ook op godsdienstig gebied. De overheersers stelden ook hun eisen op het gebied van de cultus. Toen Manasse koning was over Juda was het land volledig afhankelijk van Assyrië. In 2Kron.33 staat zo'n opsomming van allerlei Assyrische invloeden in Juda. Welke godin er bedoeld is met de 'Koningin van de Hemel' in het boek Jeremia is niet op het eerste gezicht vast te stellen. Bovendien was de cultus van JHWH in Juda in de dagen van Jeremia in werkelijkheid blijkbaar niet zo geordend als de berichten over de hervormingen van Josia in het OT de lezer willen doen geloven.

²³ J.A. Soggin, *An introduction*, - p.274

2. DE KONINGIN VAN DE HEMEL IN HET MIDDEN-OOSTEN

INLEIDING

Wie was de Koningin van de Hemel die in het bijbelboek Jeremia genoemd wordt? In het bijbelboek heeft ze geen naam en in de bijbel wordt ze verder niet genoemd. Maar om de probleemstelling te kunnen beantwoorden zal toch meer duidelijk moeten worden over haar identiteit. Daarom zullen eerst de belangrijkste godinnen uit het Midden-Oosten besproken worden die de titel Hemelkoningin droegen in die tijd. Achtereenvolgens zijn dat Inanna/Ishtar, de Kanaänietische godinnen, Isis. Daarna komt aan de orde wat bekend is over de Asjera-verering in Israël. En dan zal de vraag beantwoord worden: Wie was de Hemelkoningin in het boek Jeremia? Tenslotte zal nog onderzocht worden wat bekend is over vrouwelijke beelden van God in het jodendom tot aan het ontstaan van het christendom.

a. INANNA/ISHTAR, GODIN VAN DE SUMERIËRS, ASSYRIËRS EN BABYLONIËRS

Gebied

Allereerst kan genoemd worden de godin Inanna. Zij was één van de vele goden en godinnen van de Sumeriërs. De Sumeriërs woonden in het vierde en derde millennium voor het begin van onze jaartelling in Mesopotamië, het gebied tussen de Tigris en de Eufraat tot aan de Perzische Golf, ten zuiden van het huidige Bagdad. Van dit niet-Semitische volk is veel over hun herkomst en geschiedenis nog niet bekend. In de laatste honderd jaar is heel veel materiaal bij opgravingen ontdekt. De geschreven teksten over de goden en godinnen zijn veelal in poëtische vorm. Een klein gedeelte is nog maar ontcijferd. Ook is er een belangrijke collectie rolzegels met afbeeldingen uit de godenwereld.

De Sumeriërs hadden een hoogstaande beschaving, die evenals hun mythologische verhalen een grote invloed heeft uitgeoefend op latere volken en naar men aanneemt op hun religies. Inanna was de naam van de godin in het zuiden van het rijk. De Akkadiërs waren het rijk in het einde van het derde millennium binnengevallen waarna het Akkadisch-Sumerische Rijk ontstond. Ishtar werd de godin genoemd in het noordelijke deel van het rijk. Bij goden en godinnen was het ook opgaan, blinken en verzinken. Inanna's plaats werd bij het ontstaan van het Akkadisch-Sumerische rijk langzamerhand overgenomen door Ishtar. Deze godin heeft lange tijd grote invloed uitgeoefend ook buiten Sumerië, Assyrië en het Babylonische Rijk, haar 'thuisland'. Er zijn gegevens bekend dat Ishtar van Ninevé ten tijde van het Nieuwe Rijk (±1550-1000 v.Chr.) in Egypte vereerd werd en tot in de achtste eeuw v.Chr. in Spanje.²⁴

Godin onder de goden

Baring en Cashford menen dat deze godin een ontwikkeling doorgemaakt heeft in de loop van de tijd. In het begin was Inanna godin in een rijk waar het leven goed was. Maar in de loop van de tijd zou de paradijselijke samenleving van matriarchaal naar patriarchaal veranderd zijn. Daarmee deden oorlog en bloedvergieten intrede in de samenleving. De godin werd oorlogsgodin. Zij verbinden haar met de Neolithische moedergodin en met de bijbelse Wijsheid, met Eva en met Maria.²⁵ Hiermee baseren ze zich vooral op de mythe van de Moedergodin zoals bijvoorbeeld door Joseph Campbell verdedigd. Ze was een vruchtbaarheidsgodin, een maangodin, maar ook Koninginmaagd van hemel en aarde. Ook Venus wordt met haar in verband gebracht. De Sumeriërs waren evenals de Babyloniërs gefascineerd door de sterren. Ze was de godin die het leven op aarde ordent door middel van wetten, maar ook stormgodin die dood en verderf bracht voor de aarde en de mensen. Ze had dus veel invloedsferen.

²⁴ S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough', - p.117

²⁵ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.176

Ook Radford Ruether schetst een ontwikkeling van het Sumerische pantheon van natuurgoden naar goden die pasten bij een ontwikkelde beschaving, een beschaving waarvan oorlog voeren een onderdeel was. Het pantheon was een afspiegeling van de zich ontwikkelende samenleving inclusief alle menselijke trekken. In de metafoor van de *extended family*²⁶ is Inanna's plaats in de godenfamilie vooral die van achterachterkleindochter van het ouderpaar van de godenfamilie, hoewel ze ook trekken heeft van de Moedergodin zelf. Haar betekenis ligt volgens Radford Ruether vooral in het sacrale huwelijk en haar afdalen en weer omhoog komen uit de onderwereld.²⁷

Vruchtbaarheid en het sacrale huwelijk

Vruchtbaarheid

Baring en Cashford verbinden deze thema's met een landbouwgemeenschap. Inanna/Ishtar is als maangodin verbonden met vruchtbaarheid. Vruchtbaarheid van land en veestapel: het resultaat van het huwelijk met haar minnaar, de schaapherder Dumuzi (Tammuz) was niet een kind, maar een rijke oogst, voorspoed. Inanna, de godin van de vruchtbaarheid, de seksuele relatie. Ze was de Grote Moedergodin, maar ook de grote hemelhoer met tempels en priesteressen als prostituee. De vruchtbaarheid van alles wat op aarde leeft was afhankelijk van deze heilige tempelprostitutie. In onze tijd met ons gefragmenteerde bewustzijn kunnen we dat niet meer begrijpen volgens de auteurs.²⁸ Ze was de godin van de conceptie, maar niet van de geboorte, moederliefde, het gezin, aldus Radford Ruether.²⁹ 'Inanna, de maagd' heeft niets met de betekenis van maagdelijkheid of kuisheid in onze cultuur te maken. De godin werd maagd genoemd omdat er als het ware een constante stroom van vruchtbaar makende kracht van haar uitging. Radford Ruether verbindt deze thema's ook met de samenleving van die tijd, met de macht.

Sacraal huwelijk

Toen de Akkadiërs (het latere Babylonië) hun macht uitbreidden naar het ten zuiden gelegen Sumerië riep Sargon I een eigen koninklijke mythe in het leven: hij zou afstammen van een priesteres en een onbekende vader. In het verhaal, waarin veel overeenkomsten met de redding van Mozes in het biezende mandje uit de bijbel, wordt Sargon gered door een waterdrager. Hij wordt een tuinman en de geliefde van Ishtar, wat aansluit bij de mythe van het sacrale huwelijk van Ishtar met een tuinman. Zo voorzag Sargon zijn regeermacht van een religieuze legitimatie, die jaarlijks bevestigd werd met de ritus van een sacraal huwelijk tussen de koning en de priesteres van Ishtar volgens Radford Ruether.³⁰ Een vruchtbaarheidsritus aan het begin van het jaar. Of die ritus ook echt seksuele gemeenschap tussen de koning en de priesteres inhield, daarover zijn de meningen in de literatuur verdeeld. Baring en Cashford veronderstellen dat er inderdaad seksuele gemeenschap plaats vond tussen de koning en de priesteres.³¹ Het was een jaarlijks terugkerende werkelijkheid. In meer recente literatuur, bijvoorbeeld Radford Ruether, acht men dat minder aannemelijk. Radford Ruether beschrijft het als een ritueel, een heilig spel, dat verwijst naar een mythe. Een ritueel dat verbonden was zowel met de vruchtbaarheid van land en veestapel, voorspoed, als met de macht. Priesteressen waren vrouwen van aanzien, vaak gehuwd en ze hadden kinderen. Zo was de dochter van Sargon I de belangrijkste priesteres in de tempel van Ur, een belangrijk centrum van de Ishtar-cultus. Prostitutie was een veelvoorkomend fenomeen, Ishtar was de beschermvrouwe, maar dat betekende volgens Radford Ruether niet dat prostituees gerespecteerd waren.³² In de cultus in Mesopotamië geloofde men dat het beeld van de godheid de god belichaamde.³³ Met het beeld van de godheid werden de handelingen uitgevoerd zoals in de ritus voorgeschreven.

²⁶ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.45

²⁷ Id., - p.50

²⁸ Id., - p.197

²⁹ Id., - p.50

³⁰ Id., - p. 50-51

³¹ Zo b.v. Baring en Cashford, p.211 ev.

³² R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.56 en 319, n.35

³³ Id., - p.56 en 319, n.35

Winter wijst erop dat er zoveel verschillende informatie is dat het onwaarschijnlijk is dat er voor het sacrale huwelijk maar één *Sitz im Leben* was.³⁴ Bovendien waren er verschillende soorten van priesteressen die ook verschillende taken hadden. Mogelijk dat de verschillende auteurs verschillende groepen priesteressen beschrijven.³⁵ Voor onderbouwing van de bewering dat tempelprostitutie bij de verering van Inanna/Ishtar een wijdverbreid fenomeen was citeert ze uit het Gilgamesh-epos waar Uruk ‘stad van de prostituees’ genoemd wordt.³⁶ Behalve Koningin van de Hemel waren Inanna en Ishtar ook oorlogsgodinnen en daarmee verbonden met macht, dood en vernietiging. Ze waren de godinnen voor de heersende klasse, niet zozeer voor de gewone mensen volgens Radford Ruether.³⁷

Inanna als Koningin van de Hemel is terug te vinden in afbeeldingen op rolzegels waarbij de godin tussen een gestileerde achtpuntige rozet van sterren is geplaatst. Inanna werd vooral met Venus, de morgenster en de avondster verbonden.



fig. 4 Ishtar/Inanna

‘I say, ‘Hail!’ to the Holy One, who appears in the heavens!
I say, Hail!’ to the Holy Priestess of Heaven!
I say, ‘Hail!’ to Inanna Great Lady of Heaven!³⁸

Afdaling in de onderwereld

De familierelaties in de godenwereld lagen niet zo helder. Dumuzi, wat vertaald zou betekenen: *trouwe zoon*³⁹ is in de mythen zowel de geliefde als de zoon van Inanna. De geliefde van Ishtar was Tammuz. In één van de belangrijkste mythen daalt Inanna, belust op uitbreiding van haar macht volgens Radford Ruether, af in de onderwereld, het dodenrijk, waar haar zuster heerst. Daar wordt ze gevangen gehouden tot ze door Dumuzi wordt bevrijd. Die moet haar plaats innemen omdat hij niet genoeg over haar getreurd had tijdens haar afwezigheid. Dumuzi mag in het vervolg in het voorjaar de onderwereld verlaten en zich bij Inanna voegen. De terugkeer van de god Dumuzi betekende vernieuwing van het leven, vruchtbaarheid van de aarde. Als de zomer ten einde loopt moet hij weer terug. Zo werd de vruchtbaarheid van land en veestapel gecontinueerd, de wisseling van de seizoenen als het ware verklaard. De verklaring van Baring en Cashford van deze mythe is dat deze reis de behoefte van een cultuur weerspiegelde aan een ritueel dat weer een verbinding tot

³⁴ U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Welt*, - Göttingen (1983), p.329

³⁵ Id., - p.338-339. De auteur noemt *entum*-(hoge)priesteressen die meerdere goden of godinnen gewijd waren en *en*-priesteressen die één godin gewijd waren.

³⁶ Id., - p.340

³⁷ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.55-56

³⁸ Kramer, *From the Poetry of Sumer*, p.27 In: A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.176

³⁹ Langdon, *Tammuz and Ishtar*, chapter 1, In: A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.207

stand bracht met de psychische wortels, de onderwereld.⁴⁰ De verbinding tussen licht en donker, bovenwereld en onderwereld werd hersteld.

In de mythe van Ishtar daalt Ishtar af om Tammuz op te zoeken die dodelijk gewond was in een gevecht met een beer.⁴¹ Hier zijn de rollen dus omgedraaid.

Askoeken

Behalve van de ritus van het sacrale huwelijk is er in de poëzie sprake van verering van de godin met spijsoffers en plengoffers.⁴² In een hymne voor Ishtar wordt het bakken van speciale askoeken genoemd:

O Ishtar, merciful goddess, I have come to visit you,
I have prepared for you an offering, pure milk, a pure cake baked in ashes (*kamān tumri*),
I stood up for you a vessel for libations, hear me and act favourably towards me!⁴³

Delcor⁴⁴ spreekt over *kamānu* als gesuikerde koeken die met vijgen of honing bereid zijn.⁴⁵ Die koeken zouden dan rond geweest zijn met een gat in het midden.

In het Gilgamesj-epos (tablet 6, 58-60) is ook sprake van asbroden die de herder Tammuz zijn geliefde Ishtar bracht:

Je hebt van de herder, de veehouder, gehouden,
die trouwhartig brood, in de as gebakken, voor je opstapelde⁴⁶

Hier wordt echter niet het woord *kamānu* gebruikt, maar *tumru* en volgens Ackerman zou dit een afkorting zijn van *kamān tumri*,⁴⁷ koeken, gebakken in as.

Bij opgravingen in Mari zijn kleimallen gevonden van een naakte vrouwenfiguur, die Ishtar zouden voorstellen. Met deze mallen zouden koeken gebakken zijn die als offer in de Ishtar-cultus zouden hebben gediend. Ackerman geeft al aan dat hier een probleem ligt, omdat van deze vrouwenfiguur zomaar wordt verondersteld dat het een godin voorstelt.⁴⁸

Het adjectief *lēha 'ašībāh*

Delcor⁴⁹ maakt attent op twee mogelijke vertalingen van dit woord. Het woordenboek geeft als eerste vertaling voor de hifael-vorm 'kopiëren' en als tweede mogelijkheid 'iemand pijn doen'. De eerste mogelijkheid heeft met vormgeven te maken. Bij het concordantieonderzoek is ingegaan op de mogelijkheid die Vriezen oppert: dat de koeken de vorm hadden van een staand vrouwenbeeldje. Vormgeven kan volgens Delcor ook betekenen dat het één van de symbolen was van de godin, een koek in de vorm van een maan of een ster. De tweede mogelijkheid heeft met pijn en verdriet te maken. Delcor legt in navolging van Plessis een link met het klagen over Tammuz van de klaagvrouwen.(Ez.8,14) Het treuren van Ishtar over haar geliefde wat vorm kreeg in een klaagritueel voor vrouwen. Het zouden dan een soort klaagkoeken geweest zijn. Maar deze mogelijkheid wordt van de hand gewezen omdat de vertaling van de tekst dan een onzinnig resultaat oplevert.

⁴⁰ Baring en Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.224

⁴¹ Id., p.218

⁴² Zie o.a. A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.212

⁴³ S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough' - p.115

Hier wordt gebruik gemaakt van J.A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, - Leipzig (1885), 15:20-22

⁴⁴ M. Delcor, Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer. 7,18; 44,17-19,25 et ses survivances, - In: W.C. Delsman e.a., Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof.Mag.dr.Dr.J.P.M. v.d. Ploeg O.P. zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 4. Juli 1979, - Neukirchen-Vluyn (1982), - p.105

⁴⁵ Noot bij Delcor: Cf. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, vol 8,K,p.111

⁴⁶ Het Gilgamesj-epos (vert. Th. de Feyter) – Amsterdam (2001), - p.86

⁴⁷ S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough', - 115

⁴⁸ Id., - p.115-116 en p.124n.53

⁴⁹ M. Delcor, Le culte de la 'Reine du Ciel', - p.106-107

Inanna/Ishtar was niet de enige godin in het Midden-Oosten die de titel koningin kreeg. Ook Astarte werd koningin genoemd en ook voor haar werden koeken gebakken. Delcor noemt hier een Fenicische inscriptie, die dateert uit de zesde eeuw v.Chr., gevonden in de tempel te Kition op Cyprus:

Pour les deux boulangers qui ont pétri du gâteau pour la Reine Sainte.⁵⁰

Hier wordt voor broden *hlt* gebruikt. Dat woord is bekend uit het Hebreeuws, waar *hallāh* in verband staat met offerbroden. Zo bijvoorbeeld de ongezuurde koeken uit Lev.7,12. Uit de etymologie van het woord blijkt dat het waarschijnlijk om doorboorde koeken ging.

Uit al deze informatie over de *kawwānīm*, waarbij ook de mogelijkheid die Vriezen oppert (zie p.15ev.), blijkt dat er geen eenduidigheid is over de koeken, niet over de vorm en niet over de samenstelling. Dat heeft ook te maken met het toegevoegde adjectief. Bovendien waren er meerdere godinnen waarvoor speciale koeken gebakken werden.

b. DE KANAÄNIETISCHE GODINNEN

Asjera

Voor Baring en Cashford is Asjera de moedergodin in Kanaän, de vrouw van El. Een andere titel van haar was: Vrouwe van de Zee. Hier is volgens hen een verband met de Egyptische Isis (*born in the all-wetness*) en de Sumerische moedergodin Nammu., maar ze wordt vooral gezien als de ‘verborgen godin van het OT’. Haar beelden stonden niet alleen in de Kanaänitische tempels, maar “One image stood for many centuries in the great Tempel of Salomon in Jerusalem”.⁵¹ Deze bewering is voorzien van een voorbeeld van een mogelijke afbeelding van het tempelbeeld van Asjera. Dat is echter een figurine van maar zeven inch groot.⁵² Hier wordt niet naar bronnen verwezen waarop ze deze bewering baseren.



fig. 5 Asjera

Korpel geeft in ‘Asjera outside Israel’ in *Only one God?* een uitgebreide beschrijving van Asjera, de karakteristieken en de landen waar ze vereerd werd en onder welke naam.⁵³ Zij is daarbij zeer terughoudend om afbeeldingen te identificeren als voorstellende een bepaalde god of godin.

De oudste godin uit het Kanaänitische pantheon was waarschijnlijk Asjera. In Mesopotamië was ze al rond 2000 v.Chr. bekend onder de naam Ashrat.⁵⁴ In Kanaän was zij de Moedergodin en vrouw van de oppergod El. Veel informatie over deze godin is bekend geworden uit de opgravingen van Ugarit. In gevonden teksten wordt zij o.a. de godin van de steden Tyrus en Sidon in Syrië genoemd. In Ugarit was ze bekend onder de naam Athirtu en soms Qudsh. Beide namen hebben de betekenis van ‘heiligdom’. Mogelijke afbeeldingen van El en Asjera laten vaak een ouder echtpaar zien, gekleed in lange gewaden. Zij waren de vader en moeder van de goden en ook scheppers van de mensen. Asjera bemiddelde tussen El en haar ‘kinderen’. Het scheppen van nieuwe mensen was geen

⁵⁰ M. Delcor, *Le culte de la ‘Reine du Ciel’*, - p.110-111

⁵¹ Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.454-455

⁵² afbeelding van figurine uit de periode van de Hebreeuwse monarchie, Tell Duweir, Palestina (The Metropolitan Museum of Art, Gift of Harris D. Colt and H. Dunscombe Colt, 1934), - Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - Londen (1991), p.455

⁵³ ⁵³ M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - In: B.Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, - Londen (2001), - p.127-150

⁵⁴ In godenlijsten van de derde dynastie van Ur (2112-2002 V.CHR.), zie M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - p.143

fysieke interactie maar de mens was het product van een psychologisch proces tussen de beide godheden. De hogepriester Iimalik, de auteur van teksten op kleitabletten opgegraven bij Ugarit, beschrijft Asjera van Ugarit als een matriarch en een machtsbeluste vrouw die de hemelse hofhouding manipuleert.⁵⁵

Ook in Ugarit kende men het ritueel van het sacrale huwelijk tussen de oppergod en zijn vrouw tijdens het nieuwjaarsfeest in de herfst.⁵⁶ Mogelijk uitgespeeld door de koning en zijn echtgenote. Uit de vondsten van Ugarit blijkt al dat de macht van de godin Asjera aan het afnemen was. Zij lijkt meer en meer samen te smelten met Anat. Dat blijkt o.a. uit een tekst van het sacrale huwelijk:

And the field, the field of the two gods,
is the field of Asjera and the Damsel (= Anat)⁵⁷

De positie van Asjera werd steeds zwakker en ze moest haar positie van onafhankelijke godin van Kanaän opgeven. De invloed van Anat en Astarte nam toe en ze traden alleen nog als drietal of tweetal op. Dat gebeurde b.v. in Fenicië en in Egypte. In Egypte was ze bekend onder de naam Qadesh en al tijdens het Nieuwe Rijk (±1550-1070 v.Chr.) was ze daar één van de drie. Bij de Filistijnen werd ze nog in de zevende eeuw als Qudshu vereerd. Dit zeevolk had waarschijnlijk bij hun inval in dit gebied een ouder pantheon van goden als het ware geadopteerd.⁵⁸ Zij vereerden ook nog de god Dagon, de god van de Amoriëten, die als vader van Baäl gold en in het eerste millennium nergens meer vereerd werd.

Olyan geeft nog aan dat Asjera mogelijk dezelfde godin was als de Fenicische Tannit, in het Latijn Caelestis.⁵⁹ Maar via deze lijnen heeft er een vorm van absorberen met andere godinnen plaatsgevonden.

Anat

Anat is een andere godin die ook wel de titel ‘Koningin van de Hemel’ kreeg. Zij was één van de Kanaänitische godinnen die samen met haar zuster Astarte en haar moeder Asjera deel uit maakten van het Kanaänitische pantheon van ruwweg 1800 tot 800 v.Chr. Haar vader in de godenwereld was de oppergod El, die in de loop van de eeuwen zijn plaats af moest staan aan Baäl, de broer en geliefde van Anat. Baring en Cashford maken geen onderscheid tussen Anat en Astarte.⁶⁰ Anat was de godin van de jacht en godin van de oorlog, een agressieve en onstuimige persoonlijkheid. Ze werd b.v. afgebeeld als oorlogsgodin met een leeuwenkop, staande op een strijdswagen.⁶¹ De mythen van Ugarit waren onbekend tot in 1929 de stad (her)ontdekt werd en bij de opgravingen veel tot dan toe onbekend materiaal werd gevonden, waaronder vele kleitabletten. Deze stad aan de Syrische kust maakte een bloeitijd door tussen 1500 en 1200 v.Chr. In de mythen wordt ze beschreven als een godin die plezier heeft in het oorlogsbedrijf en tot haar knieën door bloed en afgehakte hoofden van tegenstanders waadde. Behalve dat ze genoeg schiep in de waanzin van de oorlog was zij ook de godin die haar metgezel Baäl uit de onderwereld redde toen hij daar terechtgekomen was na een treffen met zijn zwager en rivaal Mot. Toen Baäl weer tot leven kwam betekende dat: regen op de dorre akkers. De godin Anat werd ook wel ‘de maagd’ genoemd, waarbij een verband met de maancyclus gelegd werd.⁶² Dat komt ook tot uiting in de jaarlijks terugkerende reddingsoperatie van Baäl: de terugkeer van Baäl uit de onderwereld betekende vruchtbaarheid voor het land en de

⁵⁵ M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - p.137

⁵⁶ Id., - p.138

⁵⁷ Id., - p.138

⁵⁸ Id., - p.144

⁵⁹ S.M. Olyan, *Some observations concerning the identity of the Queen of Heaven*, - In: *UF* 19 (1987), - p.171

⁶⁰ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - Londen (1991), p.458

⁶¹ S.M. Olyan, *Some observations*, - p.171

⁶² Zie afbeelding in A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.457

⁶² Id., - p.457

veestapel. Volgens Radford Ruether was Anat, net als Inanna en Ishtar, de godin die de macht van de gene die op de troon zat bevestigde.⁶³

Astarte

Ook Astarte/ Asthoreth werd volgens Baring en Cashford wel Koningin van de Hemel genoemd. Maar Jost is daar voorzichtiger mee.⁶⁴ Ze wordt wel in verband gebracht met de hemel en kreeg de titel koningin, maar *mlkt šmm* wordt ze nergens genoemd. Ze baseert zich daarbij op Koch, Ackerman en Olyan. Afbeeldingen vertonen enige gelijkenis met die van de godin Hathor. De betekenis van de naam (baarmoeder) zou erop duiden dat ze vooral een vruchtbaarheidgodin was.⁶⁵ Ze wordt maar negen keer vermeld in het OT, tegen Ashera wel veertig keer. Maar de Astarte-cultus had zich volgens Baring en Cashford meer verspreid over Israël dan de cultus van Ashera.⁶⁶ Haar epifanie van haar aanwezigheid zou een steen geweest zijn, die in elke tempel te vinden was. Al ten tijde van het Nieuwe Rijk werd ze in Egypte vereerd, samen met Anat. De beide godinnen waren de vrouwen van de god Seth: 'de twee grote godinnen die zwanger waren, maar niet baarden.'⁶⁷ Dat wil zeggen in de mythologie: altijd maagd. Astarte werd wel genoemd: Vrouwe van de paarden of Dame van de wagen. Zij heeft vooral naam gemaakt als oorlogsgodin. Ook in de bijbel: de wapenrusting van de dode koning Saul wordt door de Filistijnen naar de tempel gebracht van Astarte (1Sam.31,10) Gedurende het eerste millennium stond Astarte hoog in aanzien bij de Feniciërs als Afrodite Ourania. Ackerman⁶⁸ beroept zich hiervoor op een bilinguale tekst (vierde eeuw v.Chr.) waar 'Astarte van Askelon' als 'Afrodite van Askelon' wordt vertaald. In de Mediterrane wereld was ze identiek aan de Griekse godin Afrodite, maar dat dateert uit de laatste eeuwen v.Chr. Zo is er een inscriptie van Delos waar deze beide godinnen als identiek worden genoemd.⁶⁹ In de inscriptie gevonden bij de Astartetempel van Kition wordt ze koningin of halve koningin genoemd.⁷⁰ Van haar cultusgebruiken in de achtste tot zesde eeuw v.Chr. is weinig bekend.

c. ISIS VAN DE EGYPTENAREN

Ook in Egypte werd de Hemelkoningin vereerd. De godin Isis wordt wel de 'godin van de duizend namen' genoemd⁷¹ en één van die duizend was Koningin van de Hemel. De figuur van de godin Isis maakte een ontwikkeling door van wel drieduizend jaar en rond het begin van onze jaartelling, tijdens de dynastie van de Ptholemeeën, werd de cultus van Isis en Osiris een hellenistische mysteriecultus

Mythe

Van de mythe van de godin zijn in Egypte alleen fragmenten overgeleverd. Plutarchus heeft er in de tweede eeuw een hellenistische versie van geschreven. Het verhaal vertelt⁷² van de geboorte van de vier kinderen van de goden Nut en Geb: de twee goden Osiris en Seth die elkaars tegenstanders werden, en de twee godinnen Isis en Nephthys die samen optrokken. Osiris hield al in de moederschoot van Isis, Seth huwde met Nephthys. De god Seth sloeg zijn broer Osiris neer en stopte hem in een kist die hij in de Nijl gooide. Isis ging naar hem op zoek. Ze vond de kist met de dode Osiris ver weg in Byblos in een boom.

⁶³ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.61

⁶⁴ R. Jost, - *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, - Gütersloh (1995), - p.60

⁶⁵ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.460

⁶⁶ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.460. De auteurs noemen geen bronnen voor deze bewering.

⁶⁷ N. Wyatt, Astarte, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.109-114

⁶⁸ V S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough', - p.110-111

⁶⁹ Id., - p.111

⁷⁰ Id., - p.110

⁷¹ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.264

⁷² Id.,- p.228-230

Ondanks dat hij dood was kreeg ze toch een kind van hem, haar zoon Horus. Horus werd geboren tussen de papyrus van de Nijl, omdat zijn moeder op de vlucht was voor Seth.

Op afbeeldingen zitten de zusters Isis en Nephthys vaak aan hoofd- en voeteneinde van de kist met Osiris. Zij bewaakten als het ware de poorten van het dodenrijk. Osiris heerste in het rijk van de dood en hij was degene die het oordeel uitsprak over iedereen die overleed.⁷³ Of ze het eeuwige leven waard waren of niet. Hij was de god van de doden en de overleden farao's. Horus was de god van de heersende farao. Isis werd wel voorgesteld als de faraotroon. Er zijn afbeeldingen waarop Isis als troon is afgebeeld met Horus op haar schoot, terwijl ze hem de borst geeft. Ook zijn er afbeeldingen met andere farao's.



fig. 6 Isis met Horus

Baring en Cashford plaatsen Isis in de symboliek en de mythe van de

Moedergodin. Haar troon is een oud beeld, de heuvel van het begin van de schepping van de aarde.⁷⁴

Radford Ruether beschrijft Isis vanuit feministisch perspectief. Ze was als het ware de zetel van de macht. En ze oefende haar macht uit als trouwe echtgenote van de overleden farao en als moeder van de nieuwe. Ze had een bemiddelende functie. Als instrumenten gebruikte ze geen militair geweld, maar magische krachten en list.⁷⁵ Isis is de enige godin van het Egyptische pantheon die een eigen verhaal en een individueel karakter heeft volgens Radford Ruether.

Manifestaties

De goden van Egypte kenden vele manifestaties. Zo werd Isis, vaak samen met haar tweelingzuster, wel afgebeeld als een godin met vleugels, als een slang of met het hoofd van een koe.

Isis was de ster Sirius en haar tranen deden het water van de Nijl stijgen. Egypte kon met z'n bewoners alleen maar bestaan als de Nijl jaarlijks overstroomde en zo vruchtbaarheid schonk aan de akkers, de smalle strook land aan de oevers. Was er geen overstroming dan betekende dat hongersnood in het land. Eén van de andere mythes vertelt dat Osiris in de Nijl viel toen het water gestegen was en verdronk.⁷⁶ Isis en haar zuster gingen naar hem op zoek en vonden hem, dood. In de cultus kwam Osiris tot leven in de wassende Nijl en stierf ieder jaar weer als het waterpijl van de Nijl zakte. Ramses IV in een gedicht: 'U bent de Nijl goden en mensen leven van uw overstroming'.⁷⁷ Maar Osiris kon het na zijn dood niet alleen, hij was alleen maar passief. Hij had daarbij de hulp van Isis nodig, die steeds weer naar hem op zoek ging. In de rituelen als het Nijlwater ging stijgen werd uitgeroepen: 'Osiris is gevonden!' Er is ook het beeld van de graankorrel die dood moet gaan om nieuwe tarweplanten te laten ontkiemen. Osiris was het ontkiemende graan.

Toen Alexander de Grote in 332 v.Chr. Egypte veroverde werd het land een onderdeel van de Griekse wereld. De Ptolemeïsche koningen bevorderden de vermenging van de verschillende religies op hun grondgebied. De godin Isis stak de Middellandse Zee over en kreeg een plaats in tempels in Griekenland tot op de Akropolis toe. Haar cultus werd een mysteriecultus.

⁷³ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.63

⁷⁴ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.250

⁷⁵ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.68-69

⁷⁶ Id., - p.64

⁷⁷ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.234

3. DE VERERING VAN ASJERA IN ISRAËL

a. ASJERA, EEN PLAATS, PAAL, KRACHT

Bronnen van informatie betreffende de verering van Ashera in Israël zijn de bijbel, in verschillende vertalingen, teksten uit de omliggende landen en resultaten van opgravingen. Asjera wordt in de bijbel vele malen vaker genoemd dan Astarte, een andere godin die ondanks protest van de profeten toch aanhang had in het land. Het onderzoek van de opgravingen bij Ugarit levert volgens Koch resultaten op die een discrepantie laten zien met bekende gegevens over Israël.⁷⁸ Uit gegevens van Ugarit blijkt geen verband tussen een houten cultsymbool en de godin *Aṭiratu*. In het OT is er geen sprake van Asjera als moedergodin (*qnjt 'lm*) of een link met de zee.

Het woord ^ašerā komt in de bijbel in verschillende vormen voor. De etymologie van het woord is onduidelijk. Het zou afgeleid zijn van het hebreeuwse šr of Ugaritische tr en 'plaats', 'heilige plaats' betekenen volgens Korpel⁷⁹ en Koch.⁸⁰ Verschillende onderzoekers geven er dan ook de voorkeur aan om te vertalen met 'cultplaats'.⁸¹

De ^ašerā rīm (pl.m.) waren samen met de masseben te vinden op de cultushoogten die overal in het land aanwezig waren. In Deut.7,5 worden ze scherp veroordeeld. Het waren waarschijnlijk een soort van gewijde palen, mogelijk met een afbeelding (1Kon.14,15 en 23). Waar deze *asjera's* genoemd worden in geschiedkundige boeken van het OT moet volgens Koch voorzichtigheid betracht worden met het dateren ervan als voor-deuteronomistisch.⁸² Ook is er verschillende keren sprake van een heilige paal (*ha-^ašerā*, fem.sg.). In Deut.16,21 is sprake van een paal die niet naast het altaar van JHWH 'geplant' mag worden. Dat is volgens Jost analoog aan het planten van een stele, een koningsbeeld zoals dat in de Ishtar-tempel gebeurde. Het begrip voor planten dat gebruikt wordt komt overeen met het Akkadische woord dat gebruikt werd voor een stele oprichten. Er stond een heilige paal in de tempel van Jeruzalem en in Bethel. Ze moesten omgehakt en verbrand. Zo liet koning Hizkia gewijde palen omhakken (2Kon.18,4) en plaatste zijn zoon Manasse een gewijde paal in de tempel(2Kon.21,7). Masseben waren gewijde stenen. Jost onderscheidt drie betekenissen voor de combinatie steen en boom/hout in de bijbel: 1) het kan om locale goden gaan, 2) ze kunnen Baal en Asjera representeren en 3) het kan betrekking hebben op JHWH en Asjera.⁸³ Meestal als sprake is van afgodendienst wordt gesproken over Baal en Asjera, waarbij Baal de hoofdrol heeft. In een bespreking van 2Kon.23 over de reformatie van koning Josia is volgens Koch echter sprake van een hoofdrol voor Asjera.⁸⁴ Volgens hem was hier sprake van meer dan een cultpaal en kwam het dicht in de buurt van een godin.

Enkele decennia geleden zijn er een paar opzienbarende archeologische vondsten gedaan in Palestina. Bij Kuntillet 'Agrud in de Sinaïwoestijn werden scherven van briefhoofden gevonden daterend uit het begin van de achtste eeuw v.Chr. met de tekst: ...Ik heb u gezegend bij JHWH van Samaria en zijn Asjera....

En bij Chirbet el-Qom, in de buurt van Hebron, werd een grafschrift uit de achtste eeuw v.Chr. ontdekt. Ook daar is sprake van JHWH en zijn Asjera. Bovendien waren op de scherven afbeeldingen van mensen en dieren zichtbaar, wat tegen het strikte beeldverbod ingaat.

Volgens Koch geeft het woord met suffix volgens de regels van de Hebreeuwse grammatica aan dat het hier niet gaat om een eigenaam en ook niet om een onafhankelijke godin, maar om een kracht die bij JHWH hoort.⁸⁵ Het zou hier dan gaan om een zegenende kracht, een hulp tot heil, zoals ook

⁷⁸ K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, - In: *UF* 20 (1988), - p97

⁷⁹ M.C.A. Korpel, Asherah outside Israel, - p.129

⁸⁰ K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, - p97-98

⁸¹ U. Winter, *Frau und Göttin*, - p.553-555

⁸² K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, - p101

⁸³ R. Jost, - *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*, - p.55-56

⁸⁴ K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, - p106

⁸⁵ Id., - p.99

de engelen hulp van JHWH zijn. Schroer sluit zich hierbij aan.⁸⁶ Zo zou ook de betekenis van de gewijde palen zijn geweest volgens Koch.⁸⁷

Dat met *Asjera* ook werkelijk een godin bedoeld kan zijn valt volgens Winter na de vondst van de Ras Schamra-teksten uit Ugarit niet meer te ontkennen.⁸⁸ Er zijn teksten in het OT die spreken van een godin, in andere teksten worden heilige palen bedoeld. Voor haar is een mogelijke ontwikkeling van *asjera* van cultplaats naar godin een verklaring daarvoor. Maar godin en cultobjecten zijn moeilijk van elkaar te scheiden. Daarbij gaat ze dus voorbij aan het gegeven dat *Asjera* in de omliggende landen niet meer vereerd werd in de tijd van de koningen van Juda en Israël.

b. ASJERA, DE GODIN

Het is opvallend dat er in Israël in de negende tot vijfde eeuw v.Chr. nog sprake is van de verering van *Asjera*. Dat geldt zowel voor de verering van een godin met die naam als voor de verering van heilige palen.⁸⁹ In de omliggende landen (met uitzondering van het land van de Filistijnen) heeft *Asjera* haar plaats als belangrijkste godin dan al af moeten staan en is ze min of meer opgegaan in de jongere *Astarte* en *Anat*. Bovendien wordt *Asjera* in de bijbel niet gekoppeld aan *El*, maar is haar partner *Baal*.(b.v. 2Kon.23) *Anat* komt in de bijbel nauwelijks voor:

- in Ri.3,31 en 5,6 waar van de richter Samgar verteld wordt dat hij de zoon van *Anat* was
- in de plaatsnaam *Anathoth*, de plaats waaruit *Jeremia* afkomstig zou zijn⁹⁰
- in de mogelijk originele tekst van *Hosea* 14.9:

Efraïm, wat heb Ik nog met jouw afgoden te doen?

Ik ben je *Anat* en je *Asjera*

.....

Astarte wordt verschillende keren genoemd als echtgenoot van *Baal*.(1Sam.7,4)

Hieruit mag blijken dat de drie godinnen als het ware uitwisselbaar waren. Uit Arabië is wel bekend dat nog in de vijfde tot vierde eeuw *Asjera* vereerd werd.⁹¹

Toch wordt *Asjera* het meest genoemd in de bijbel. Er is echter nergens sprake van een heiligdom voor deze godin en er zijn ook geen archeologische vondsten die erop wijzen dat er zulke heiligdommen waren. Op de stele waarop koning *Mesa* van de Moabieten bekend maakt dat hij Israël onder de ban van *Kemos* en *Astarte* heeft gebracht wordt wel *JHWH* als god van Israël genoemd, maar niet *Asjera*. Deze inscriptie die dateert uit ±835 v.Chr. en vermeldt allerlei bouwactiviteiten en krijgsepisoden. Koning *Mesa* had Israël verslagen waar de zoon van *Omri* koning was en er werd met cultusvoorwerpen van *JHWH* gesleept. Als er een Hemelkoningin in Israël vereerd was dan had *Mesa* die als teken van overwinning toch wel op z'n stele vermeld. Als argument dat daarvoor pleit noemt *Korpel* de vermelding van de dubbelnaam *Astarte-Kemos*, waarmee volgens haar de god *Kemos* en zijn vrouwelijke partner *Astarte* bedoeld zijn.⁹² *Smelik* echter geeft als verklaring dat *Ashtar* de mannelijke partner van *Ishtar/Astarte* was.⁹³ Maar met *Ashtar*, *Ishtar* en *Astarte* wordt dezelfde godin bedoeld.⁹⁴ Dit wijst erop dat de verering van *Asjera* niet tot de officiële cultus behoorde.

c. ASJERA-VERERING: VOLKSRELIGIE OF FAMILIECULT?

Was de verering van *Asjera* dan mogelijk een vorm van volksreligie of familiecult?

⁸⁶ S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, - Göttingen (1987), - p.33

⁸⁷ K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - p.100

⁸⁸ U. Winter, *Frau und Göttin*, - p.553

⁸⁹ K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - p.100

⁹⁰ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.457

⁹¹ U. Winter, *Frau und Göttin*, - p.558

⁹² M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - p.146

⁹³ K.A.D. Smelik, *Moabite Inscriptions*, - In: W.W.Hallo en K.L. Younger(eds.), *The Context of Scripture*(3 Vols.), - Leiden(2000), - p.137-138, n.16

⁹⁴ C. Houtman, *Astarte*, - In: DDD, p.109

Een belangrijk deel van de namen in Israël was samengesteld met El en JHWH. Maar uit de persoonsnamen uit die tijd blijkt niet dat de verering van Asjera een belangrijke plaats innam, want er zijn geen namen met Asjera bekend.

Wat de archeologische aanwijzingen betreft:

- Er zijn veel kleine altaartjes gevonden die sterke gelijkenis vertonen met exemplaren uit Mesopotamië waarvan bekend is dat ze gebruikt werden voor wierookoffers voor Ishtar. Maar van de gevonden exemplaren in Palestina is niet bekend en/of valt niet te bewijzen voor welke cultus ze mogelijk gediend hebben.⁹⁵
- Beeldjes van naakte vrouwenfiguren bestempelde Winter als beeldjes van godinnen, oorspronkelijk afkomstig uit Syrië, waarbij ze opmerkt dat deze godinnen niet tot de hoofdfiguren van het pantheon behoorden en als functie hadden: beschermen, voorbede doen en bemiddelen.⁹⁶

Er zijn vele figurines van naakte vrouwenfiguren gevonden in Palestina, daterend uit de achtste tot zesde eeuw v.Chr. En hoewel er overeenkomsten zijn met de figurines uit bijvoorbeeld Ugarit en ze op plaatsen gevonden waar ook andere cultische objecten aanwezig waren, valt volgens Vriezen en Korpel niet met zekerheid te zeggen dat de beeldjes cultobjecten zijn en in welke cultus ze een rol speelden.⁹⁷

- Op de stele van koning Mesa van Moab wordt alleen JHWH als god van Israël genoemd. Deze inscriptie die dateert uit ±835 v.Chr. en vermeldt allerlei bouwactiviteiten en krijgsepisoden. Koning Mesa had Israël verslagen waar de zoon van Omri koning was en er werd met cultusvoorwerpen van JHWH geslept. Als er een Hemelkoningin in Israël vereerd was dan had Mesa die als teken van overwinning toch wel op z'n stele vermeld.

Uit deze gegevens is niet te bewijzen dat er in Israël in de achtste tot zesde eeuw v.Chr. een Asjeracultus was die wijd verbreid was onder de bevolking. Dat Asjera vereerd werd blijkt bijvoorbeeld wel uit 1Kon.15,13, waar vermeld wordt dat Maächa een gruwelijk beeld van Asjera had gemaakt. In de LXX wordt in deze tekst verteld dat Maächa priesteres van Asjera was. Verder laat volgens 2Kon.21,7 Manasse een beeld van Asjera in de tempel zetten. Dat het in Deut.7,5 en 16,21 en in de Koningenboeken zo veroordeeld wordt zou er op kunnen wijzen dat het om een kracht ging die bij JHWH hoorde, dat het als een serieuze dreiging gezien werd. Maar volgens Koch zijn dit teksten die een deuteronomistische bewerking hebben ondergaan.⁹⁸

Waarom werd de elders uitgerangeerde Asjera in Israël nog vereerd? Volgens Korpel⁹⁹ was dat mogelijk een slimme aanpak van koningin Izebel, die de Asjera-cultus weer introduceerde in Israël. De eerbiedwaardige oudere godin Asjera zou mogelijk op minder weerstand stuiten in het land waar een beweging van priesters en profeten pleitte voor de verering van één God alleen. In Kanaän was ze de partner van de god El en dat was ook één van de namen van de éne God van Israël.

Koch oppert de mogelijkheid dat Ishtar in Jeruzalem de naam Asjera gekregen had. Ishtar zou dan onder Assyrische druk ingevoerd zijn in de godsdienst van Israël.¹⁰⁰

⁹⁵ K.J.H. Vriezen, *Archaeological traces of cult in ancient Israel*, - p.54-58

⁹⁶ U. Winter, *Frau und Göttin.*, - p197

⁹⁷ K.J.H. Vriezen, *Archaeological traces of cult in ancient Israel*, - p.58-67 en M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - p.147-148

⁹⁸ K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - - p101 en 106

⁹⁹ M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, - p.149

¹⁰⁰ K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - p118

4. WIE WAS DE HEMELKONINGIN GENOEMD IN JEREMIA?

a. DE VERERING VAN DE HEMELKONINGIN IN JUDA

In de beschrijvingen in Jeremia 7,18 en 44,17-25 lijkt het om een familiereligie te gaan die in huiselijke kring vorm kreeg. Het hele gezin hielp mee met de voorbereidingen, maar met name de vrouwen worden aangesproken door de profeet. Zij waren blijkbaar de drijvende kracht achter deze verering. Ze brandden de wierook, goten de plengoffers uit en bakten de koeken omdat het voorspoed en geluk zou brengen. Holladay verbindt er de term *Heilsgeschiede* aan.¹⁰¹ Hun heil hing er van af. De Hemelkoningin beschermde tegen honger en oorlog. Dat zijn geen specifieke vrouwenzaken, maar was ook belangrijk voor mannen. Hun ongeluk, de vlucht naar Egypte, wordt in verband gebracht met het niet meer vereren van de Hemelkoningin.¹⁰² Deze verering was niet iets nieuws, maar gebeurde al generaties lang en in alle lagen van de bevolking. De formulering die gebruikt wordt in Jer.44.17:

zoals wij gedaan hebben en onze voorouders,
onze koningen en onze leiders
in de steden van Juda
en op de straten van Jeruzalem.

zou er volgens Becking op kunnen wijzen dat er in vroeger tijden toch een verband was met de officiële cultus.¹⁰³ Mogelijk dat de verering van de Hemelkoningin voor de reformatie van de godsdienst door koning Josia (2Kon.23) in een minder kwaad daglicht stond dan daarna.

Jost wijst erop dat bijna als vanzelfsprekend wordt aangenomen dat het in Jer.7 om een gezinssituatie gaat, moeder, vader en kinderen.¹⁰⁴ Er wordt hier wel van vaders en zonen gesproken, maar niet van moeders. Daarvoor wordt *hanāšîm*, vrouwen, gebruikt. Zij brengt dat in verband met de groep vrouwen die treuren om Tammuz(Ez.8,14) en met de profetessen (Ez.13,17-21) Dat brengt haar ertoe om te veronderstellen dat met vrouwen in Jer.7 een specifieke groep vrouwen bedoeld wordt, vrouwen die aangesteld zijn om te bakken voor de dienst aan de Hemelkoningin.¹⁰⁵

Er wordt in de bijbel wel vaker gesproken over vaders en zonen zonder dat moeders en dochters genoemd worden, terwijl ze toch tot de genoemde groep behoorden. Koken en bakken werden gezien als specifieke vrouwentaken. En vaak is dat nog zo. Maar dat hoeft mijns inziens niet te betekenen dat het bakken van koeken voor de Hemelkoningin perse gezien moet worden als een cultische bezigheid, een taak die alleen priesteressen mochten uitvoeren. Daarvoor zijn er te weinig aanwijzingen en geen bewijzen.

Jeremia was een uitgesproken aanhanger van de Eén-God-alleen beweging. Het is niet ondenkbaar dat hier gebruik gemaakt is van profetische overdrijving van de situatie. D.w.z. de schrijver doet het voorkomen of heel het volk meedoet aan de verering, terwijl de werkelijkheid veel genuanceerder is. In termen van gelaagdheid volgens Albertz zou dat betekenen dat de verering van de Hemelkoningin niet alleen een familiegebeuren was, maar ook op lokaal niveau plaats vond.

b. DE VERERING VAN DE HEMELKONINGIN IN ELEPHANTINE

Als argument voor de bewering dat de verering van de Hemelkoningin een officiële status had bij de gevluchte Joden in Egypte werd wel de aanwezigheid van een tempel voor de Hemelkoningin in

¹⁰¹ W.L. Holladay, *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah (Deel 2)*, - Minneapolis (1989), - p.304

¹⁰² Hier wordt niet ingegaan op de discussie of de situatie in Egypte realiteit was of fictief. zie B. Becking, *Jeremiah 44: A Conflict on History and Religion*. In: T.L. Hettema & A. van der Kooij (Eds.), *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR) held at Leiden, 27-28 April 2000 (Studies in Theology and Religion, 11)* (pp. 255-264), - Assen (2005), - p.256

¹⁰³ B. Becking, *Jeremiah 44: A Conflict on History and Religion*, - p.261

¹⁰⁴ R. Jost, - *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*, - p.214-217

¹⁰⁵ Id., - p.218-220

Syene (in de buurt van Elephantine) aangevoerd. Deze wordt genoemd in de Hermopolis Papyri: *Groeten aan de tempel van Bethel en aan de tempel van de Koningin van de Hemel*.

Volgens Porten was de aanduiding AnatYHWH een bewijs dat Joden in Syene de godin Anat als Hemelkoningin vereerden.¹⁰⁶ Delcor weet dit echter overtuigend te weerleggen.¹⁰⁷ De bekende brieven en papyri dateren uit het midden van de vijfde eeuw v.Chr. De groep Joden zou omstreeks 586 naar Egypte uitgeweken zijn. Het is onwaarschijnlijk dat er in correspondentie van enkele decennia later sprake is van een tempel die door een Joodse kolonie in Elephantine is gebouwd. De godin Astarte werd in Egypte al sinds het Nieuwe Rijk als Hemelkoningin vereerd. Dus is het waarschijnlijker dat het om een bestaande tempel ging ter ere van haar.

Olyan wijst erop¹⁰⁸ dat de godin Anat in inscripties uit het eerste millennium v.Chr. nauwelijks een rol speelt en dat ook deuteronomistische teksten haar nauwelijks noemen. Dat duidt erop dat de verering van Anat van geen betekenis was. Volgens hem is het voorvoegsel Anat in bijvoorbeeld Anatyahû en Anatbayt'il, namen in archieven uit Elephantine, een verzelfstandiging van goddelijke eigenschappen, met de betekenis van 'teken' of 'voorzienigheid'. Dit gekoppeld aan het theofore *Yahû* of *Bayt'il* zou de betekenis van de naam opleveren als 'Tekenen/Voorzienigheid van Yahû' en 'Tekenen/Voorzienigheid van Huis van God'.

De argumenten van Delcor en Olyan tegen de verering van Anat als Hemelkoningin in de Joodse kolonie in Syene betekenen dat Anat niet de Hemelkoningin kan zijn geweest uit Jer.44. In termen van gelaagdheid van religie zou het dan ook in Syene om een familiereligie kunnen gaan, die eventueel ook op het lokale niveau invloed had.¹⁰⁹

c. WIE WAS DE HEMELKONINGIN UIT HET BOEK JEREMIA?

De onder 2) beschreven Hemelkoninginnen zijn de meest bekende. Er zouden ook nog andere te noemen zijn zoals Afrodite Ourania van Askelon of meer specifieke als Astartes. Uit de beschrijvingen van de godinnen en de gebieden waar ze vereerd werden blijkt wel dat vrijwel ieder gebied een godin had die de titel 'Koningin van de Hemel' voerde.

Was het Ishtar?

Ishtar is lang een belangrijke godin geweest in het Midden-Oosten. Nadat het Sumerische Rijk opging in het Sumerisch-Akkadische Rijk heeft ze de godin van de Sumeriërs, Inanna, als het ware geabsorbeerd. Er zijn verschillende argumenten die ervoor pleiten dat Ishtar de Hemelkoningin is in het boek Jeremia.

Ishtar was de godin van de Assyriërs en Babyloniërs en partner van de god Hadad. Ze was een vruchtbaarheidsgodin en ze werd Hemelkoningin genoemd. Ze werd vereerd met wierookoffers en plengoffers en ook worden koeken genoemd in verband met haar cultus. Israël en Juda hebben lange tijd sterk onder invloed gestaan van Assyrië. Ze waren vazalstaten en het Noordrijk hield door verovering van Assyrië op te bestaan. Het was niet ongebruikelijk dat overheersers ook hun goden oplegden aan de volken die ze in hun macht hadden. Daarom is wel verondersteld door bijvoorbeeld Weinfeld dat aan Israël de cultus van Ishtar door de Assyriërs en Babyloniërs opgelegd is.¹¹⁰ Zo zou koning Manasse onder druk heiligdommen herbouwd hebben en altaren opgericht voor andere goden dan JHWH.(2Kon.21,3) Hij komt tot die visie door bij de vocalisering van de Hebreeuwse tekst uit te gaan van *mēleket haššāmayim* (het werk van de hemel) en met verwijzing naar Gen.2,1 en 2 op Joodse wijze geïnterpreteerd als de hemelse machten.¹¹¹ Volgens Weinfeld werd Hadad in

¹⁰⁶ B. Porten, The Religion of the Jews of Elephantine in Light of the Hermopolis Papyri, - In: *Journal of Near Eastern Studies*, 28/2 (1969), - p. 120

¹⁰⁷ M. Delcor, Le culte de la 'Reine du Ciel', - p.113

¹⁰⁸ S.M. Olyan, *Some observations concerning the identity of the Queen of Heaven*, - p.170

¹⁰⁹ voor 'gelaagdheid' in de godsdienst zij verwezen naar het model van R.Albertz, *Religionsgeschichte*, - p 291-304

¹¹⁰ M. Weinfeld, *The worship of Molech and of the Queen of Heaven and its backgrounds*, - In: UF 4 (1972), - p.149-151

¹¹¹ Id., - p.149. Het opschrift boven deze paragraaf in dit artikel geeft aan dat hij is uitgegaan van de Massoretische tekst.

Juda vereerd.¹¹² Met *mlk* werd de god Adad (Hadad) aangeduid.¹¹³ Dit epitheton zou een ontwikkeling doorgemaakt hebben en van koning uiteindelijk ook de naam en aanduiding van een god geworden zijn. In Israël zouden Adad en Baal ermee bedoeld zijn. Volgens Weinfeld geeft de beschrijving in 2Kon23,4 aan dat het eigenlijk om Ishtar ging en niet om Asjera. Hij verwijst daarbij ook naar Amos5,26 en Zef.1,4-5. Ook in deze teksten is volgens hem sprake van de verering van de Koning en Koningin van de Hemel, Adad en Ishtar.¹¹⁴ Het offeren op de daken van de huizen hoorde daarbij. Hadad en Ishtar waren een bekend godenpaar in die regio in die tijd.

Maar uit onderzoek blijkt dat de verering van de Hemelkoningin een meer West-Semitisch fenomeen was, mogelijk ook met ‘*manifestations of a solarized Yahweh cultus*’.¹¹⁵ Bovendien blijkt nergens dat Assyrië verplichtingen oplegde op godsdienstig gebied aan zijn vazallen.¹¹⁶ Dat de verering van de Hemelkoningin Assyrische trekken vertoonde zou dan niet ingebracht zijn langs officiële kanalen maar het resultaat zijn van andere invloeden.

Het woord *kawwānîm* is volgens vele onderzoekers een leenwoord uit het Akkadisch.¹¹⁷ Vriezen heeft geprobeerd om het woord te verklaren vanuit een Hebreeuwse grondvorm.(zie p.15ev.) Dat leverde met het adjectief een koek op die zou kunnen staan zoals de figurines. Maar de voorgestelde wijze van bakken is niet overtuigend. Delcor heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar de *kawwānîm* voor Ishtar.¹¹⁸ Het woord dat gebruikt wordt voor het kneden van het deeg maakt niet duidelijk of gezuurd of ongezuurd deeg gebruikt werd. Het deeg werd gemaakt van meel, vijgen en honing. Uit Assyrische teksten blijkt dat de koeken een gat hadden. Het waren herderskoeken, niet exclusief een godinnenmaaltijd. Het adjectief heeft in het Hebreeuws twee betekenissen: vormgeven en pijn doen. Delcor brengt de koeken in verband met de klaagzangen van Ishtar over Tammuz en dan zouden het dus een soort ‘klaagkoeken’ zijn geweest. Tenslotte noemt hij een Fenicische inscriptie uit de vierde eeuw v.Chr., gevonden op Cyprus en afkomstig van de tempel van Astarte van Kition. Astarte die ook Hemelkoningin genoemd werd. In die tekst wordt voor het woord broden niet *kawan* gebruikt, maar *hlt*. Dat woord is bekend in het hebreeuws van de broden uit de tempel en het brood dat David uitdeelde toen de ark kwam in Jeruzalem.(2Sam.6,19)

Hieruit blijkt dat *kawwānîm* als de basis voor het gelijk stellen van Ishtar met de Hemelkoningin een tamelijk wankele is.

Was het Anat?

De godin Anat werd wel Hemelkoningin genoemd, maar ze was vooral oorlogsgodin in Kanaän. Het beeld van een godin die met plezier tot haar knieën door het bloed waadt past slecht bij de teksten van Jeremia. In Egypte werd ze vereerd als oorlogsgodin, waarbij ze afgebeeld werd met zwaard en schild. Samen met haar zuster Astarte werd ze beschreven in een tekst daterend uit de tijd van het Nieuwe Rijk: *de twee grote godinnen die zwanger waren, maar niet baarden*. Ze was partner van de god Seth, de god voor wie de liefde bedrijven en verkrachten hetzelfde was.¹¹⁹ Olyan wijst op het belang van de datering van teksten.¹²⁰ Dat betekent in dit geval dat teksten waarin Anat een belangrijke rol speelt veelal dateren uit het tweede millennium. Haar invloed zou in de tijd van Jeremia niet meer groot zijn afgemeten naar de informatie over haar uit die tijd.

Hieruit blijkt dat zij geen overtuigende kandidate is voor Hemelkoningin in een familiereligie.

Was het Astarte?

¹¹² M. Weinfeld, *The worship of Molech and of the Queen of Heaven*, p.149. Hij verwijst daarbij ook naar 2Kon.23,11. Daar is sprake van paarden aan de zon gewijd en een zonnwagen. Alle bekend uit de Assyrische godencultus.

¹¹³ Id., - p.139

¹¹⁴ Id., - p.149

¹¹⁵ S.M. Olyan, *Some observations*, - p.173n.76

¹¹⁶ Id., - p.172-174

¹¹⁷ Volgens o.a. Delcor, Winter en Schroer, Houtman

¹¹⁸ M. Delcor, *Le culte de la 'Reine du Ciel'*, - p.104-112

¹¹⁹ N. Wyatt, Astarte, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.111

¹²⁰ S.M. Olyan, *Some observations*, - p.166

De West-Semitische Astarte was vooral bekend als oorlogsgodin. Ackerman noemt een aantal argumenten waarom ze de Hemelkoningin uit Jeremia zou kunnen zijn.¹²¹ De godin werd Hemelkoningin genoemd en in verband gebracht met Venus. Haar naam in het Hebreeuws, Astaroth, betekent: groeien, nageslacht, en zou het bewijs zijn dat ze als vruchtbaarheidsgodin in Israël van betekenis geweest zou zijn. Toch wordt ze weinig genoemd in de bijbel. Bij de Feniciërs zijn veel namen samengesteld met de naam van de godin. Dat geeft aan dat ze daar populair was. In Israël is dat niet het geval. In Egypte genoot ze om dezelfde redenen verering als haar zuster Anat, maar in tegenstelling tot Anat was haar cultus nog wel van belang in het eerste millennium v.Chr.¹²² Al met al zijn het weinig overtuigende argumenten voor een identificatie als Hemelkoningin in het boek Jeremia.

Was het Asjera?

Ashera droeg niet de titel Hemelkoningin en werd niet in verband gebracht met de sterren als Venus. Baäl, die vaak in één adem met haar genoemd wordt in de bijbel, was een vruchtbaarheidsgod. Asjera zelf werd wel genoemd: Vrouwe van de zee. Ze was de moedergodin in het oude Kanaän. Zij en haar echtgenoot El schiepen de goden en de mensen. De genoemde aspecten zijn van belang voor een godin in een familiecultus, die vooral voor vrouwen een belangrijke rol moest spelen. JHWH wordt in de bijbel soms Hemelkoning genoemd. Maar over rituelen als wierook branden, plengoffers brengen en koeken bakken ter ere van haar, daarover is weinig bekend. Deze aspecten van Asjera die op de aardse werkelijkheid gericht zijn passen niet zo goed bij de titel Hemelkoningin.

Was het Isis?

Eén van de vele titels van deze Egyptisch godin was wel Hemelkoningin. Van haar invloed in het toenmalige Israël is weinig bekend, hoewel het land geruime tijd in de invloedssfeer van de farao's lag. Ook over rituelen voor Isis die in de huiselijke sfeer plaats gevonden hebben weten we weinig. Uit wat er bekend is lijkt het onwaarschijnlijk dat zij de Hemelkoningin was in Israël uit het boek Jeremia.

d. CONCLUSIE

Wie was die Hemelkoningin? Niet één van de voor de hand liggende godinnen voldoet aan de hele omschrijving. Koeken of broodjes bakken ter ere van een speciale godin was iets wat in meerdere cultussen gebeurde. Hemelkoningin was een titel die door verschillende godinnen gevoerd werd. Het was wel een titel van godinnen uit de hoogste regionen van het pantheon, verbonden met macht, met het bestuur van het land. Archeologisch onderzoek heeft aangetoond dat er waarschijnlijk ook in huiselijke kring veel wierook gebrand werd. Maar van de vele figurines, beeldjes van vaak naakte vrouwen, die gevonden zijn op zeer uiteenlopende locaties kan niet bewezen worden dat het godinnen voor moeten stellen, laat staan welke godin. Misschien kunnen ze vergeleken worden met de geluक्सpoppetjes uit onze tijd. Onderzoekers als bijvoorbeeld Ackerman hebben dan ook al geconcludeerd dat de Hemelkoningin zoals die in Israël vereerd werd meest waarschijnlijk een syncretistische godin was met aspecten van Ishtar en Asjera. Omdat de godinnenwereld buiten Israël in die tijd volop in beweging was is het niet ondenkbaar dat de Hemelkoningin ook wat kenmerken van Astarte en Anat had of andere godinnen uit de regio. Asjera werd buiten Israël alleen nog samen met haar dochters vereerd.

¹²¹ S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough'

¹²² S.M. Olyan, *Some observations*, - p.166

‘The use of the goddess’title without mentioning her proper name may be considered as a symptom of a religious atmosphere in which the qualities of a deity are held to be of more importance than her name.’¹²³

¹²³ C. Houtman, Queen of Heaven ~ymvh xklm, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking, P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.679 (cf. Delcor: 115-119)

5. VROUWELIJKE BEELDEN VAN GOD IN HET JODENDOM

a. ISRAËL, VROUW VAN GOD: DE BRUIDSMETAFOOR

Voor de relatie tussen God en het volk Israël wordt met name door de profeten Amos, Hosea, Jeremia en Ezechiël de bruidsmetafoor gebruikt. Er was geen godin, maar de god JHWH, en het volk kreeg de rol van de echtgenote toebedeeld. Op deze wijze had Israël als het ware een alternatief voor het heilige huwelijk van de goden in de omliggende landen volgens Radford Ruether.¹²⁴ God is in deze beeldspraak meestal de trouwe echtgenoot en Israël de ontrouwe vrouw. Het gaat in het OT om de relatie tussen een mannelijke god en een collectivum dat als vrouw voorgesteld wordt, ook al wordt dat collectivum soms voornamelijk door mannen vertegenwoordigd: leiders van het volk, zowel de geestelijk leiders als de koningen.

Eén van de bekendste voorbeelden is wel de opdracht die de profeet Hosea (profeet in het Noordelijke Rijk, Israël) volgens de tekst krijgt om met een ontuchtige vrouw te trouwen, als beeld van de relatie tussen God en het volk Israël. (Hos.1,2) Of dit een waarheidsgetrouw verslag is of dat het hele gebeuren een profetische visie was¹²⁵, daarover zijn de meningen verdeeld. Volgens Seow interpreteerde de profeet zijn huwelijk als door JHWH zo gearrangeerd toen hij hoorde dat zijn vrouw overspel pleegde.¹²⁶ En hij zag in zijn eigen ervaringen de betekenis van Gods liefde en engagement. Volgens zijn omgeving had Hosea zich als een dwaas gedragen. In de toenmalige samenleving smeekte een man niet om de terugkeer van zijn vrouw en volgens de Joodse wet mocht een vrouw ook niet naar haar eerste man terugkeren. De metafoor was dus geen kopie van de normale gang van zaken in Israël. In de eerste hoofdstukken(1-3) van het boek vertelt Hosea zijn eigen verhaal, in het vervolg(4-14) handelt het over de ontrouw van het volk Israël. Tot in het laatste hoofdstuk komen de beloften van Gods kant in geval Israël terugkeert. Van Dijk nuanceert dat beeld en wijst erop dat "... lokken, in de woestijn leiden en tot haar hart spreken"(2,13) mogelijk ook een onheilsorakel is, een aanstaande strafexpeditie.¹²⁷ Aanleiding voor deze uitleg is wat eraan vooraf ging: de vrouw werd van alles beroofd en in het openbaar vernederd. Het inleidende woord 'daarom' verwijst daarnaar en *pata* voor 'verleiden' impliceert meestal bedrog. Het in de woestijn leiden van het volk Israël was ook een vorm van heropvoeding en 'tot het hart spreken' kan ook in een gewelddadige context plaats vinden.¹²⁸ Het huwelijk dat deze Minnaar met de vrouw sluit is volgens Van Dijk zeker geen *hieros gamos*, maar weerspiegelt het patriarchale huwelijksideaal.¹²⁹

Jeremia was profeet in Jerusalem, Juda. In Jer.2,2-7 komt God aan het woord die Israël herinnert aan de liefde van de bruidstijd, de tijd van de uittocht uit Egypte.(cf.Deut.32,10-12) God die zich afvraagt wat hij verkeerd gedaan heeft. In Jeremia(4,30) worden de inwoners van Jeruzalem vergeleken met een hoer die zich mooi maakt voor haar minnaars terwijl het hele land op de vlucht is voor oorlogsgeweld.¹³⁰ En in vs.31 schreeuwt Jeruzalem als een vrouw in barensnood terwijl geen hulp voor handen is. Volgens Lundbom is Jeremia beïnvloed door Hosea in zijn gebruik van het beeld van een huwelijk. Dat zou ook blijken uit een vergelijking van Jer.31,16-20 en Hos.11,8-9.¹³¹

Het gebruik van de huwelijksmetafoor voor God en Israël door de profeten noemt Radford Ruether dan ook '*punitive and patriarchal*'.¹³² Gewelddadige taal en gewelddadige beelden van hoererij en verkrachtingen worden aangewend om politieke situaties en godsdienstige misstanden aan de kaak

¹²⁴ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.80-83

¹²⁵ volgens Joodse commentatoren in de Middeleeuwen: Maimonides en Ibn ben Ezra, zie *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)

¹²⁶ C.L.Seow, Book of Hosea, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)

¹²⁷ F.v. Dijk-Hemmes, Als H/hij tot haar spreekt. Een visie op(visies op) Hosea 2, - In: J. Bekkenkamp en F. Dröes, *De dubbele stem van haar verlangen. Teksten van Fokkelien van Dijk-Hemmes*, - Zoetermeer(1995), - p.127-128

¹²⁸ De auteur geeft als voorbeeld Gen.34,3

¹²⁹ F.v. Dijk-Hemmes, Als H/hij tot haar spreekt.), - p.131

¹³⁰ W.L.Holladay, *Jeremiah (dl .1). A commentary on the Book of the prophet Jeremiah*, - Philadelphia(1986), - p.169-171

¹³¹ J.R. Lundbom, Book of Jeremiah, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)

¹³² R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.86. Overigens werden niet alleen vrouwonvriendelijke beelden gebruikt, ook mannelijke, negatieve beelden komen voor, zoals in Jer.5,8: "Geile, rondzwerfende hengsten zijn het"

te stellen. Het beeld werd door profeten in hun tijd, aan het einde van het bestaan van de twee koninkrijken, gebruikt. Het was geen onderdeel van een ritus of een leer en speelde dus ook geen rol in de officiële cultus. Het beeld stelde God en het volk voor, niet zozeer de individuele Israëliet.

Een heel ander beeld en andere taal zijn te vinden in het boek Hooglied. In deze collectie gedichten wordt de liefde bezongen door een meisje en haar geliefde. Het meisje neemt het voortouw. Geen andere poëzie die zo rijk aan beeldspraak is volgens Baring en Cashford. Volgens hen is het de mooiste tekst over een *hieros gamos* die bewaard gebleven is.¹³³ Zij zien overeenkomsten met de ritus van het *hieros gamos* van Inanna en de Sumerische koning. Er is niets bekend over zo'n ritueel in Kanaän, maar dat het een plaats gekregen heeft in de canon van de geschriften van zowel het jodendom als het christendom zou bewijzen dat het beeld van de Moedergodin ondergronds gegaan is, in het onderbewuste, en als mystiek toch weer tevoorschijn komt.¹³⁴ De zwarte bruid uit Hooglied doet hen denken aan de godinnen die ook vaak met een zwarte huidskleur voorgesteld werden.¹³⁵ Zij stellen dat voor joodse en christelijke mystici het *hieros gamos* een beeld was voor de eenheid van de ziel met hun 'luminous or heavenly counterpart'. In zowel jodendom als christendom evenwel wordt een totale eenheid, een samenvallen met God, als blasfemie beschouwd. Er moet altijd afstand zijn. Zij noemen vervolgens de joodse mystiek waarbij gesproken wordt over JHWH en zijn partner de Shekinah, of de ziel en Wijsheid, en in de gnostiek de twee aspecten van de godheid die in een metafoer weer verenigd worden: de ziel en de bruidegom.¹³⁶ Hier wordt erg snel van alles op één hoop gegooid. Later wordt hier verder op ingegaan.

Wat het boek Hooglied betreft zijn de auteurs onbekend. Het is een samengestelde tekst en er is niets dat op een auteurschap van Salomo wijst volgens Murphy.¹³⁷ Er zijn overeenkomsten met Sumerische en Egyptische teksten, maar dat zal altijd wel zo blijven volgens Murphy omdat er altijd overeenkomsten zijn als het over de liefde tussen mensen gaat. In de Egyptische teksten is geen sprake van dialogen, maar wel overeenkomst in sfeer. Met de Sumerische teksten is mogelijk wederzijdse beïnvloeding geweest volgens hem. Radford Ruether meent dat het onwaarschijnlijk is dat Hooglied afkomstig is van een *hieros gamos* ritueel omdat de bezongen liefde nergens bijdraagt aan de vernieuwing van de natuur, een troonsbestijging van een koning of een vruchtbaarheidsritueel.¹³⁸

Het Hooglied gaat over seksuele liefde, maar in de geschiedenis is deze poëzie door het religieuze jodendom en de christelijke kerk steeds op allegorische wijze geïnterpreteerd.¹³⁹ De betekenis werd vergeestelijkt: het Hooglied beschrijft de liefdesrelatie tussen JHWH en het volk Israël en tussen Christus en de kerk of de individuele christen. Als reden waarom dit seculiere liefdesgedicht toch een plaats kreeg in de Joodse en christelijke canon noemt Radford Ruether dat de rabbijnen er niet om heen zouden hebben gekund omdat het zo populair was.¹⁴⁰ Druk van de publieke opinie lijkt geen sterk argument. Murphy meent dat het was omdat men beseftte dat het hier om meer ging dan liefde tussen mensen.

b. WIJSHEID IN DE JOODSE TRADITIE VAN HET OUDE TESTAMENT

In de wijsheidsliteratuur van het Oude Testament wordt Wijsheid overwegend aangeduid met een vrouwelijk naamwoord: Hebreeuws: *chokhmah*, Grieks: *sophia*. Of het een literair stijlmiddel is, een metafoer voor de wijsheid van God, of dat het een ontologische status heeft naast God, daarover zijn de meningen verdeeld. Von Rad meent dat het begrip *chokhmah* ontstaan is in de kring van

¹³³ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.483

¹³⁴ Id., - p.479

¹³⁵ Id., - p.480

¹³⁶ Id., - p.484

¹³⁷ R.E. Murphy, *Book of Songs of Songs*, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)

¹³⁸ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.89

¹³⁹ dat veranderde pas in de 18^e eeuw volgens Murphy

¹⁴⁰ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.89

geleerden en raadgevers van het koninklijk hof in de tijd van de koningen van Israël en Juda,¹⁴¹ zoals er ook in de omringende landen zulke groepen van geleerden waren. Schäfer schetst in *Mirror of his beauty* een ontwikkeling van *chokhmah* in de loop van de tijd.¹⁴² Hij ziet steeds een verband met de schepping. Wijsheid is geschapen door God voordat de rest van de kosmos geschapen is. In het boek Job is wijsheid nog abstract, ze is geboren voor de schepping (vooral Job 28,23-27). In Spreuken wordt ze voorgesteld als dochter van God.(Spr.8,30) In het apocriefe Jesus Sirach (ongeveer 200 v.Chr.) is Wijsheid voortgekomen uit Gods mond(Sir.24,3) en is ze door God naar Israël gestuurd in de vorm van de Thora.(Sir.24,10-12) In Wijsheid van Salomo(Hellenistisch-Joodse gemeenschap in Egypte, eerste eeuw v.Chr.) wordt Wijsheid belichaamd in de mens en wel speciaal in Salomo.(Wijsh.7,21)

Bij deze voorstelling van wijsheid zetten Von Rad, Freedman, Fuhs, en Scott kanttekeningen.

De wijsheidsliteratuur behandelt geen onderwerpen die gaan over de relatie God-mens, maar over de morele ordening van het leven tussen mensen onderling en over kennis, intelligentie.¹⁴³ Maar bijbelse wijsheid is in principe religieus van aard, omdat in het jodendom er geen strikte scheiding is tussen religieus en seculier.

Dat wijsheid een schepping van God is, voordat al het andere geschapen is, daarover is weinig verschil van mening. Volgens Von Rad echter is het domein van wijsheid is niet het sacrale, maar het profane, de wereld. Hij ziet een scheiding tussen religieus en seculier, sacraal en profaan. Daarom ziet Von Rad de plaats van Wijsheid in de wereld: de natuurlijke ordening van het geschapene en de ordening van de samenleving.¹⁴⁴ De andere auteurs zijn van mening dat juist het binden van Wijsheid aan de wereld tekort doet aan de Wijsheid van JHWH.¹⁴⁵ Wijsheid, *chokhmah*, hangt volgens Von Rad in de bijbel samen met *bīnā* (inzicht), *da'at* (kennis) en *mūsār* (tucht).¹⁴⁶ Wijsheid is een gift van God aan de mensen meent Scott.¹⁴⁷ Volgens Fuhs hoort Wijsheid bij God en is ze daar ook te vinden: in hemelse sferen.¹⁴⁸

In Spr.8,22 en30 staan twee sleutelwoorden voor de interpretatie van *chokhmah*, die Scott allebei ambigu noemt: קְנָה (*qānāh*) en אֲמוֹן (*āmōn*). In de NBG vertaling van 1951 staat:

De HERE heeft mij tot aanzijn geroepen
als het begin van zijn wegen,
vóór zijn werken van ouds af. (Spr.8,22)

De betekenis van *qānāh* (vs.22) is gewoonlijk ‘verwerven’ en soms ‘scheppen’. Scott vertaalt *qānāh* hier met ‘bezitten’, want JHWH bezit Wijsheid als een attribuut.¹⁴⁹ Von Rad vertaalt met ‘scheppen’¹⁵⁰ en Fuhs geeft de voorkeur aan een vertaling die met een menselijke geboorte te maken heeft, omdat dat past in de context.¹⁵¹ In Gen.14,19 en 22 wordt *qānāh* ook gebruikt en daar vertaalt de NBG(1951) wel “de Schepper van hemel en aarde”.

... toen was ik een troetelkind bij Hem,
ik was één en al verrukking dag aan dag,
te allen tijde mij verheugend voor zijn aangezicht,.... (Spr.8,30, NBG'51)

Het woord אֲמוֹן wordt door commentatoren verschillend gevocaliseerd. De Aquila en rabbijnse exegeten lezen *āmūn* (= klein kind), en dit gaf aanleiding tot veel speculaties. In de Septuagint

¹⁴¹ G. von Rad, *Weisheit in Israel* – Neukirchen-Vluyn (1970), - p.28-29

¹⁴² Peter Schäfer, *Mirror of his beauty. Feminine images of God from the Bible to the early Kabbalah*, - Princeton (2002), - p.19-38

¹⁴³ R.B.Y. Scott, *Proverbs · Ecclesiastes. Introduction, translation, and notes*, - New York (1965), - p.xvii

¹⁴⁴ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, - p.194 en 202

¹⁴⁵ D.N. Freedman, *Wisdom in the OT*, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)

¹⁴⁶ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, - p.75

¹⁴⁷ R.B.Y. Scott, *Proverbs · Ecclesiastes*, - p.23

¹⁴⁸ H.F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, - Würzburg (2001)Fuhs situeert wijsheid in de hemelse sferen (p.155)

¹⁴⁹ R.B.Y. Scott, - p.71-72. want dat ziet hij als in overeenstemming met de betekenis in andere verzen van Spreuken(Spr.1,5 en 4,5 en 7)

¹⁵⁰ G. von Rad, *Weisheit in Israel* - p.198. Volgens hem maakt het geen verschil of met verwerven of scheppen vertaald wordt.

¹⁵¹ H.F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, - Würzburg (2001), - p.153-154.Met verwijzing naar Gen.1,1 en Ps.139,13

wordt een woord gebruikt dat min of meer overeenkomt met *'ommān* (= handwerksman). De BHS heeft *'āmōn* (=vertrouwing). Andere opties volgens Scott zijn: *'ōmēn* (= gids), *'āmēn* (= betrouwbaar). Scott geeft zelf de voorkeur aan lezing van *'ōmēn* als participium, dat 'samenbindend, verenigend' betekent, zoals ook in andere wijsheidsteksten staat.¹⁵² Hij wijst erop dat hypostasering van Wijsheid dus berust op een dubieuze wijze van interpreteren van een obscuur woord. Von Rad vertaalt met 'lieveling' en is van mening dat Spr.8,22-31 eigenlijk alleen een dienende betekenis heeft. Het belangrijkste is dat de oorsprong van Wijsheid bij de schepping van de wereld ligt. Hij baseert zijn vertaalkeuze op wat volgt: spelen kan alleen op een kind betrekking hebben.¹⁵³ Het hier gebruikte woord voor spelen קָנַן, heeft echter geen betrekking op kinderspel, maar op volwassenen die zich amuseren en creatief bezig zijn.¹⁵⁴ Fuhs ziet overeenkomsten met het cultische spel van Maat en Isis en meent dat ook de uitspraak: "Ik heb lief wie mij liefhebben"(Spr.8,17) op buitenlandse invloeden wijst. Voor Von Rad is Wijsheid gehypostaseerd¹⁵⁵ en het positieve hiervan is dat Wijsheid niet tot de mensen komt als een 'Het', maar als een persoon, zoals JHWH zichzelf ook present stelt.¹⁵⁶ De voorstelling van Wijsheid is ook mede beïnvloed door bronnen buiten Israël. Hij wijst op de gebruikte stijlform, die karakteristiek is voor de Egyptische literatuur van met name Isis. Ook hij ziet overeenkomsten met de Egyptische Maat in de tekst, omdat de godin Maat onder andere de ordening van de wereld en het recht belichaamt. Maar dat komt niet in mindering op de eigenheid van de Wijsheid van Israël. Roept Wijsheid in Spreuken 9 op de pleinen en in de straten van de stad, in Jesus Sirach spreekt ze haar rede uit temidden van haar volk en in de aanwezigheid van de Allerhoogste. Ze is de Thora, door JHWH aan het volk Israël gegeven en zetelt in de tempel van Jeruzalem.(Sir.24,3-6) Fuhs merkt op dat dit hoofdstuk min of meer los staat van de rest van het boek. In het boek Wijsheid van Salomo is Wijsheid zelf stom. Fuhs ziet daarom eerder een aflopende lijn dan de positieve ontwikkeling volgens Schäfer. Volgens hem is ze in Wijsheid van Salomo geworden tot een aspect van God.¹⁵⁷ Von Rad daarentegen richt zich niet op het spreken van Wijsheid, maar op het verband tussen Wijsheid en de (geestelijke) liefde.¹⁵⁸ "Nirgends ist dieses Bild des von einem Eros des Erkennens bewegten Menschen schöner und keuscher gezeichnet worden als von Sirach."¹⁵⁹ De auteur van het boek Wijsheid van Salomo daarentegen schetst een beeld van Wijsheid dat de mythisch-speculatieve weg op gaat en kosmologische trekken heeft:

Wijsheid troont naast God(Wijsd.9,4) ze is de oorsprong van alles(7,12), ... ze is Geest(1,7) ...de onbeslagen spiegel van Gods werkzaamheid.(7,26).

Zij heeft trekken van wat in het christendom de Heilige Geest genoemd wordt:

zij is de ademtocht van Gods kracht(7,25), die alles vernieuwt en van geslacht tot geslacht binnentreedt in heilige zielen en hen tot vrienden van God en profeten maakt(7,27).¹⁶⁰

Schäfer gebruikt de term echtgenote voor het beeld dat in het achtste hoofdstuk geschetst wordt:

zij woont bij God, bij de Heer van alles die haar liefheeft(8,3), ...

en de auteur van Wijsheid heeft haar ook lief gekregen ...

¹⁵² R.B.Y. Scott, *Proverbs · Ecclesiastes.*, - p.72. Maar dit is dus wel andere lezing dan BHS! Hij vertaalt zelf ook zo dat hij kan concluderen dat er van hypostasering van Wijsheid geen sprake is. Zijn gewilde conclusie.

¹⁵³ G. von Rad, *Weisheit in Israel.*, - p.198

¹⁵⁴ Koehler & Baumgartner, zie ook: H.F. Fuhs, *Das buch der Sprichwörter.*, - p.157-158

¹⁵⁵ G. von Rad, *Weisheit in Israel.*, - p.198

¹⁵⁶ Von Rad geciteerd in: D.N. Freedman, *Wisdom in the OT.*, - In: *The Anchor Bible Dictionary.*, - New York (1992)

¹⁵⁷ H.F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter.*, - p.161

¹⁵⁸ Id., - p.217-221 Hij ziet wel overeenkomsten met de Egyptische Maat, maar wijst erop dat de invulling in Israël, de inhoud totaal anders is. Toch gaat het om een voorwaardelijke liefde: Ik heb lief, die mij liefhebben.

¹⁵⁹ G. von Rad, *Weisheit in Israel.*, - p.219

¹⁶⁰ Willibrord-vertaling (1977)

en gezocht om haar als bruid mee te voeren.(8,2) Want God bemint alleen degene die met wijsheid samenwoont.(7,28) ¹⁶¹

Von Rad kan haar niet meer zien als wereldimmanent. Er zijn overeenkomsten te zien met de mythe van Isis/Osiris en die betreffen dan vooral de gebruikte terminologie: ideeën, beelden, de eerste, het begin, enz.¹⁶² Maar Schäfer wijst erop dat Plutarchus zijn Isismythe in de eerste eeuw na Chr. schreef, terwijl het boek Wijsheid van Salomo in de eerste eeuw vóór Chr. ontstaan is. Beide geschriften zijn afkomstig uit hetzelfde filosofisch Hellenistische milieu. Het lijkt een eigenstandige ontwikkeling vanuit de Joodse Wijsheidstraditie te zijn, waarbij invloeden vanuit de omgeving een rol speelden.

Uit bovenstaande kan geconcludeerd worden dat Wijsheid door JHWH geschapen is en nauw met hem verbonden is. Er wordt over haar in vrouwelijke metaforen gesproken, metaforen waarin ze althans in Spreuken verpersoonlijkt wordt. Het beeld van Wijsheid in het boek Wijsheid van Salomo verschilt sterk van dat in de oudere wijsheidsliteratuur van Israël: ze is minder van de wereld en meer als geest in de kosmos en in de mensen.

c. SHEKINAH

De *Shekinah* is de presentie, de inwoning, de Glorie van God in deze wereld. God is Shekinah, volgens Isidore Epstein, hij is immanent en alomtegenwoordig.¹⁶³ Dat betekent dat zijn voorzienigheid zich over al het geschapene uitstrekt. De midrasj parafraseert op Num.6,25: Moge Hij je geven het licht van zijn Shekinah.¹⁶⁴ Het concept van de Shekinah is ontstaan in het rabbijnse Jodendom. De eerste bronnen dateren dus uit het einde uit de eerste eeuw. Het woord is afgeleid van *shākan* dat inwoning, tabernakel betekent en Schäfer verwijst naar Ex.25,8: “En zij zullen Mij een heiligdom maken en ik zal in hun midden wonen.” Blijkbaar is er geen essentieel verschil tussen God en de Shekinah. Maar is er wel afstand? vraagt Schäfer zich af. Hij beroept zich op Arnold Goldberg¹⁶⁵ die stelt dat het altijd God zelf is, maar daarmee wordt niet bedoeld een ongedeelde godheid. Er is een onderscheid in Gods ‘*Daseinsweise*’: de Shekinah refereert aan zijn presentie op aarde en die verschilt van zijn aanwezigheid in de hemel. Er zijn dus deelaspecten van God, die de neiging hebben tot verpersoonlijken in bijvoorbeeld targum en midrasjiem: God en zijn Shekinah. Dat is ook gebeurd in de laatrabbinse en postrabbinse tijd. Een voorbeeld op Ex.24,10: “En zij zagen de God van Israël”. In een targum: “En zij zagen de glorie van de Shekinah van de God van Israël.” Het commentaar:

“R. Eliezer said: Whoever translates a verse literally is a liar, and whoever adds to it commits blasphemy. For instance, one who translates “And they saw the God of Israël” is a liar, for the Holy One, blessed be He, sees but is not seen. Yet one who translates “And they saw the Glory of the Shekinah of the God of Israel” commits blasphemy, for he makes here three: the Glory, the Shekinah, and God”¹⁶⁶

Het woord Shekinah is dan wel vrouwelijk, maar ten tijde van bovenstaand commentaar was de Shekinah als een vrouwelijk aspect van God niet aan de orde. De belangrijkste ontwikkeling van dit concept vond plaats in de Kabbala, de Joodse mystieke traditie. Dat gebeurde in de Middeleeuwen en valt dus buiten het bestek van dit onderzoek.

d. WIJSHEID BIJ PHILO VAN ALEXANDRIË

¹⁶¹ Peter Schäfer, *Mirror of his beauty*, - p.36-37

¹⁶² Id., - p.37

¹⁶³ I. Epstein in: *Geschiedenis van het Jodendom* (Utrecht, 1965), - p.145

¹⁶⁴ D. Cohn-Sherbok in: *Judaism. History, Belief and Practise* (Londen, 2003), - p.350

¹⁶⁵ Peter Schäfer, *Mirror of his beauty*, - p.97

¹⁶⁶ Id., - p.101

Van de Joodse filosoof Philo van Alexandrië wordt vaak beweerd dat zijn geschriften cruciaal geweest zijn in de overgang van wijsheid van *sophia* naar *logos*, van Vrouwe Wijsheid naar de Logos, Christus. Men baseert zijn oordeel dan meestal op zijn uitgesproken opvattingen over de inferioriteit van het vrouwelijke, dat altijd secundair en volgend is op het mannelijke. Hij heeft een grote invloed gehad op de christelijke theologen. Barings en Cashford menen in navolging van anderen dat daardoor de invloed van Sophia verdween en voor Wijsheid niet meer een vrouwelijk beeld gebruikt werd.¹⁶⁷

De ideeën van Philo zijn geen sluitend filosofisch systeem. Hij staat zowel in de Joodse traditie als onder invloed van de Griekse filosofie. Maar in wezen was hij volgens Borgen een Joodse filosoof.¹⁶⁸ Dat blijkt onder andere als hij spreekt over de overbrugging van de afstand tussen God en mensen: uiteindelijk is alleen het Joodse volk de brug tussen de hele mensheid en God.¹⁶⁹ Hij was bekend met de wijsheidsliteratuur uit Israël, want hij haalt zowel uit Wijsheid van Salomo als uit Spreuken aan. De *Logos* en God zijn bij hem absoluut aseksueel,¹⁷⁰ maar in zijn ideeën gebruikt hij veel beeldspraak en metaforen met mannelijke en vrouwelijke rollen. Hij gebruikt verschillende concepten voor één woord. Zo is de *Logos* de ene keer één van de machten van de intelligibele wereld die onze wereld binnen kan komen door middel van mediators als Mozes of Aäron. En die worden dan ook nog *Logos* genoemd. *Logoi* kunnen dan de wetten zijn die Mozes van God kreeg. Een andere keer spreekt hij over de *Logos* en de *logoi*, waarbij de laatsten hemelse figuren zijn zoals bijvoorbeeld de engelen. De *Logos* wordt dan wel met 'de Naam van God' of 'het Begin' aangeduid.

Schäfer neemt een genuanceerder standpunt in dan Baring en beargumenteert zijn visie in *Mirror of his beauty*. Philo maakt volgens hem een scherp onderscheid tussen goddelijke Wijsheid en wijsheid van mensen. Wijsheid van mensen is de aangeleerde wijsheid, goddelijke Wijsheid komt als vanzelf, komt op in het hart, is gift van God.¹⁷¹ Philo gebruikt beelden voor Wijsheid waarbij zij zowel Gods vrouw, een zoon of een dochter zijn. Hij gebruikt in *De Ebrietate* (die een heel ander onderwerp had) een seksueel getint beeld voor de beschrijving van de relatie tussen God en Wijsheid in het proces van de schepping van de wereld.¹⁷² Daar is Wijsheid de vrouw van God. Zij is kennis, *epistēme*. Hij maakte in platoonse geest een onderscheid tussen de zichtbare wereld (*kosmos aisthētos*) en de wereld van de ideeën (*kosmos noētos*) en stelde ze voor als zonen. De wereld van de ideeën was de eerste, de belangrijkste wereld, de oudste zoon. Deze is identiek met de goddelijke *Logos*. Wijsheid is de moeder van de zichtbare wereld. Voor Philo was Wijsheid in wezen vrouwelijk, maar in handelen mannelijk, want in de platoonse filosofie is de man actief en de vrouw passief. Schäfer benadrukt dat Wijsheid door Philo niet minder belangrijk geacht wordt dan *Logos*.¹⁷³ Hij illustreert dat met een voorbeeld: de ene keer wordt de *Logos* voorgesteld als manna en Wijsheid als de rots, een andere keer is *Logos* de bron van manna en Wijsheid de belangrijkste macht. Ze zijn volgens hem ontologisch identiek, maar beschrijven verschillende aspecten binnen God en zijn scheppende werkzaamheid. Volgens Schäfer is dus eigenlijk niet Philo de oorzaak van het uit het zicht verdwijnen van Wijsheid, Sophia, maar zijn dat de kerkvaders. Zij hebben Philo verkeerd begrepen en zich meer laten leiden door de Griekse filosofie. Radford Ruether is echter van mening dat deze Wijsheid dan wel voorgesteld werd als vrouw, maar wat van haar verteld wordt is dat ze bemiddelt tussen mannen, tussen een man en God.¹⁷⁴ Als dan bovendien de activiteit van deze Wijsheid nog als mannelijk geduid wordt is het feminiene in het hele gebeuren minimaal volgens haar.

¹⁶⁷ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.614

¹⁶⁸ P. Borgen, Philo van Alexandrië, The Significance of Philo, - In: D.N. Freedman(ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1997)

¹⁶⁹ Id.

¹⁷⁰ Id.

¹⁷¹ Peter Schäfer, *Mirror of his beauty*, - p.52

¹⁷² Id., - p.40

¹⁷³ Id., - p.44-45

¹⁷⁴ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, -p.96-97

Philo verantwoordelijk stellen voor het verdwijnen van een vrouwelijk godsbeeld in het christendom is uitgaan van een verkeerde vooronderstelling. Er zijn geen aanwijzingen voor een vrouwelijk godsbeeld in het Jodendom van die tijd. Wijsheid was niet het vrouwelijke aspect van JHWH. Philo maakt in zijn werk een positief gebruik van de wijsheidsliteratuur van Israël. Ook van het boek Wijsheid van Salomo, waar een hypostasering van Wijsheid bijna feit is. God is in principe aseksueel voor hem, maar hij gebruikt in zijn werken masculiene en feminiene beelden en dat ook nog eens door elkaar. Dat hij Sophia/Wijsheid niet gediviniseerd heeft zal mogelijk ook met het Joodse geloof samenhangen.

e. WIJSHEID IN DE GNOSTIEK

De oorsprong van de gnostiek is nog steeds in nevelen gehuld, maar er zijn zowel joodse als christelijke invloeden aanwijsbaar. Volgens Helderman had de kern van de gnostiek, die een verlossingsbeweging was, te maken met de Kennis, de *gnosis* over het ontstaan van de wereld, de hele kosmos, en over het ‘*Unde malum?*’¹⁷⁵ Het was een anti-kosmisme met een gevallen schepper-god, die Demiurg genoemd werd. Het gnosticisme had een dualistische visie op de kosmos en op God. Er was een scheiding tussen mannelijk en vrouwelijk, tussen goed en kwaad, tussen materie en geest. Die scheiding liep door de hele kosmos. Mensen bestaan volgens deze leer uit lichaam, ziel en geest. Alleen de geest kan verlost worden door Kennis.

De oudste nu bekende geschriften dateren uit het eind van de tweede eeuw.

In één van de belangrijkste gnostieke geschriften, het *Apocryphon van Johannes*, is de gnostische scheppingsmythe beschreven. Hier openbaart de Vader van het Al zich als Vader, Moeder en Zoon, de Ene, het Eerste Principe.¹⁷⁶ Dit Ultieme Intellect is zichzelf genoeg, maar als zijn wensen materialiseren scheidt hij het Tweede Principe: Barbelo, ook wel Ennoia (Inzicht) genoemd. Deze Barbelo, een naam met onbekende betekenis, heeft veel overeenkomsten met Sophia uit de Joodse Wijsheidstraditie: ze is ontstaan voor al het andere en het eerste wat ze doet is ‘God’ loven. Ze is onderscheiden van ‘God’, maar wel steeds bij hem. In de gnosis is ze een soort moedergodin.¹⁷⁷ Uit het Eerste Principe komen emanaties, lichtwezens, voort. Sophia, Wijsheid, is van de tweede generatie. Sophia brengt op eigen initiatief een nakomeling voort. Deze nakomeling, Jaldaboath, is verre van volmaakt en op macht uit. Deze Demiurg scheidt de wereld en zou daarom dezelfde zijn als God van het Oude Testament. Sophia krijgt spijt van haar daad en volgens Schäfer wordt Sophia zelf in de materiële wereld gezonden om de kosmische ramp na haar misstap recht te zetten.¹⁷⁸ Er zijn twee vormen van Wijsheid hier: Barbelo en Sophia.

In de christelijke versie van de gnosis, de valentijnse gnosis, zoals overgeleverd door Irenaeus, zijn er ook twee vormen van Wijsheid: Sophia, de Wijsheid bij God, en Achamoth, de wijsheid in de wereld, de *chokmah*.¹⁷⁹ Wijsheid echter kan haar verlangen, haar passie om de Vader te kennen niet bedwingen en dat was haar fout. Zij probeerde terug te keren naar haar oorsprong in plaats van verder te gaan in het proces van emanatie. Zij wordt terug in het gareel gebracht doordat haar denken en verlangen wordt ontnomen. Dit is het begin van het ontstaan van de materiele wereld. Sophia heeft hier geen reddende macht, maar het is Christus die naar de wereld gezonden wordt, om alles (ook Achamoth) te redden.

“When all the seed has grown to maturity, Achamoth their mother will leave the place of the midpoint, enter the fullness, and receive as her bridegroom the savior, who derives from all, so that a pair is produced consisting of the savior and Wisdom who is Achamoth: they are the bridegroom and bride, and the entire fullness is the bridal chamber.”¹⁸⁰

¹⁷⁵ J. Helderman, Gnostiek – een christelijke oorsprong?, - In: N.A Schuman (red.), *Het Evangelie van Thomas*, - Zoetermeer (1999), - p.78

¹⁷⁶ bekende term uit de filosofie van Plato

¹⁷⁷ Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, (transl. B. McNeil) – Edinburg (2000), - p.464

¹⁷⁸ Peter Schäfer, *Mirror of his beauty*, - p.68

¹⁷⁹ Id., - p.74-75

¹⁸⁰ Id., - p.77

De ware heilsboodschap voor de gnostici was volgens Helderman de terugkeer tot en in de Vader. Daar kon de rust genoten worden.¹⁸¹ Die rust moesten ze ook zoeken in het leven en konden ze vinden door Kennis. De gevonden rust was een vorm van gerealiseerde eschatologie. Voor de gnostici was God zowel Vader als Moeder, mannelijk als vrouwelijk. Ze hadden een negatief wereldbeeld. De wereld was niet Gods goede schepping, maar aangedaan door het kwaad. De wereld was ontstaan als gevolg van een misstap van Wijsheid.

Baring en Cashford zien een radicaal verschil tussen de Sumerische mythe van Inanna en de gnostische mythe: in de gnostiek heeft de wereld veel weg van de onderwereld, de wereld van de dood.¹⁸² Helderman meent dat er ten onrechte steeds naar het jodendom gekeken wordt als het gaat om de oorsprong van de gnostiek: een gevallen vrouwelijke goddelijke wijsheidsfiguur kent het jodendom niet.¹⁸³ Schäfer daarentegen ziet dat er wel veel overeenkomsten zijn tussen de Wijsheid van Sirach en Salomo en Wijsheid in de gnostiek van de scheppingsmythe.¹⁸⁴ Er is dan wel sprake van een gedeelde Wijsheid, maar die gedeeldheid wordt weer hersteld, de scheiding is niet onoverkoombaar. Het feminiene karakter van Wijsheid wordt geen geweld aangedaan meent hij. In de valentiaanse gnostiek devalueert Wijsheid wel, want ze moet gered worden door Christus, die haar van al haar verlossende krachten berooft. Schäfer gaat er dus vanuit dat Wijsheid die macht in de joodse traditie vóór de gnostiek wel bezat, maar dat staat niet vast.

¹⁸¹ J. Helderman, *Gnostiek – een christelijke oorsprong?* - p.80

¹⁸² A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.621

¹⁸³ J. Helderman, *Gnostiek – een christelijke oorsprong?*, - p.78

¹⁸⁴ Peter Schäfer, *Mirror of his beauty*, - p.77-78

B. VERERING VAN MARIA IN HET CHRISTENDOM

Inleiding

In dit deel van het onderzoek wordt een antwoord gezocht op de vraag:

Hoe is Maria Hemelkoningin geworden in het christendom?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden heb ik vier deelvragen gesteld:

1. Welke elementen uit de geschiedenis van de Mariaverering in het vroege christendom houden verband met de voorstelling van Maria als Hemelkoningin?
2. Welke godinnen werden wel Hemelkoningin genoemd in de tijd van de vroege kerk?
3. Is er verband tussen de verering van Maria als Hemelkoningin en de verering van Hemelkoninginnen uit de omgeving?
4. Zijn er psychologische factoren aan te wijzen die van invloed geweest zijn?

Deze zullen achtereenvolgens uitgewerkt worden, waarna ook de vraag beantwoord kan worden.

5. Hoe is Maria Hemelkoningin geworden in het christendom?

1. VAN DIENSTMAAGD TOT HEMELKONINGIN

Welke elementen uit de geschiedenis van de Mariaverering in het vroege christendom houden verband met de voorstelling van Maria als Hemelkoningin?

INLEIDING

Bij het zoeken naar deze elementen heb ik gebruik gemaakt van de officiële kerkelijke stukken over Maria, te weten de apostolische constitutie *Munificentissimus Deus* en de pauselijke encycliek *Ad Caeli Reginam*.¹⁸⁵ Hierin worden uitspraken gedaan over respectievelijk de ten hemelopneming van Maria en Maria Hemelkoningin. Dat leverde aanknopingspunten op voor de aspecten van de Mariaverering die ertoe bijgedragen hebben dat ze als Hemelkoningin vereerd werd. Dat waren de volgende thema's: de maagdelijke geboorte, Maria tweede Eva, Maria Theotokos, Maria ten hemelopneming, Maria Hemelkoningin. Bij het onderzoek bleek dat voor een beter verstaan van deze ontwikkeling de theologische antropologie van de Oosterse Kerken belangrijk is. Daarom is een excurs over dit onderwerp ingevoegd. Om een goede vergelijking met de omringende culten te vergemakkelijken is het thema Maria, geliefde, bruid, echtgenote toegevoegd.

Voor de beantwoording van de vraag voor de verschillende thema's heb ik voornamelijk gebruik gemaakt van literaire bronnen. Een enkele maal bleken er archeologische of iconografische bronnen beschikbaar. Bij de bespreking heb ik een onderverdeling gemaakt in de eventueel beschikbare literaire bronnen:

- bijbel / apocriefen
- documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...
- teksten van gelovigen (poëzie, enz.)
- officiële kerkelijke bronnen

Na de bespreking van de bronnen volgt een verklaring en samenvatting

a. DE MAAGDELIJKE GEBOORTE

Inleiding

“Zie de maagd zal zwanger worden en een zoon baren, ...”(Matt.1,23)

Aan het begin van de geschiedenis van de Mariaverering in het christendom staat de maagdelijke geboorte van Jezus Christus. Er zijn verschillende bronnen die informatie geven over de maagd Maria. Er zijn bijbelse bronnen die over de geboorte vertellen. In apocriefe geschriften wordt verteld over de jeugd van Maria en de geboorte van Jezus. Mensen die een belangrijke leidende rol gehad hebben in de vroege kerk (kerkvaders, theologen, filosofen) hebben er over geschreven. En tenslotte zijn er ook kerkelijke leerstukken die over de maagdelijke geboorte spreken. Al deze genoemde bronnen zijn binnenkerkelijke bronnen, de informatie komt van gelovigen.



f
fig. 7 Maria met kind

¹⁸⁵ Ad Caeli Reginam (1954), art. 6: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam_en.html

Bronnen

Bijbelse bronnen

Twee van de vier evangelisten, Mattheüs en Lucas, hebben een geboorteverhaal van Jezus. Maria is de moeder en God of de Heilige Geest is de werkelijke vader.

Mattheüs

Bij Mattheüs(1-2) is het verhaal gecomponeerd als een type verhaal dat in de antieke wereld wijd verbreid was: de aankondiging, vervolging en redding van een koningskind.¹⁸⁶ Jozef krijgt in een droom van een engel te horen dat Maria zwanger geworden is door de Heilige Geest en dat daarmee een profetenwoord in vervulling zal gaan: Zie, de maagd zal zwanger worden...(Matt.1,20-23) Mattheüs noemt de moeder van Jezus daarna alleen nog een keer als ze hem vergeefs zoekt te ontmoeten en bij Jezus' voorgaan in de synagoge van Nazareth (Matt.12,46), maar dan wordt ze niet met name genoemd.

Lucas

Lucas beschrijft in de eerste twee hoofdstukken de geboorte van Jezus als de geboorte van een godenzoon. Om hun aanzien en gezag te vergroten zouden mensen van aanzien in de Oudheid geboren zijn uit een kortstondige relatie tussen een god en een mens. Zo zou keizer Augustus de god Apollo als vader hebben. In het eerste hoofdstuk van Lucas worden de aankondiging van Jezus' geboorte en de ontmoeting tussen Elisabeth en Maria beschreven. In Luc.1,27 wordt gesproken over een maagd die Maria heet. In Luc.1,34-35 vraagt Maria hoe ze zwanger kan worden terwijl ze geen omgang heeft met een man en Gabriël antwoordt: "De Heilige Geest zal over u komen en de kracht van de allerhoogste zal u overschaduwen." Later wordt Maria nog tweemaal genoemd: bij het verhaal van de twaalfjarige Jezus in de tempel (Luc.2,48-52) en als ze haar zoon samen met zijn broers een keer tevergeefs zoekt te spreken.(Luc.8,19) Maar beide keren wordt de naam van Maria niet genoemd.

Apocriefe geschriften

In zijn bespreking van de kindheidsevangelien in de verzameling *Neutestamentlichen Apokryphen* van Schneemelcher ziet Oscar Cullman verschillende motieven die een rol gespeeld hebben bij de verdere uitwerking en uitbreiding van de verhalen over de geboorte en de eerste kinderjaren van Jezus.¹⁸⁷ Zo was er het motief van het verhalen vertellen. De summiere informatie werd uitgebreid met mythen en legenden uit andere tradities. In de loop van de tijd was er ook het apologetisch-theologische motief. In het bijzonder onder de gnostici was er interesse aan meer informatie voor de onderbouwing van hun beweringen.

Proto-Evangelie van Jacobus

Eén van de bekendste geschriften over de geboorte van Maria, de moeder van Jezus, het *Proto-Evangelie van Jacobus*, dateert waarschijnlijk uit het midden van de tweede eeuw. In dit verhaal van de geboorte van Maria komen veel bekende bijbelse motieven terug: een ouder echtpaar zonder kinderen, Joachim en Anna, ontvangen toch nog een kind, Maria. Een kinderwens die pas op hoge leeftijd in vervulling gaat is een terugkerend thema bij de aartsvaders en belangrijke personen uit het OT. Joachim en Anna beloven dat het kind zal worden afgestaan aan de dienst van God. Ook Hanna, de moeder van Samuël, deed die gelofte. Op driejarige leeftijd wordt Maria naar de tempel gebracht, waar ze opgroeit bij de priesters. Zo ook Samuël. Als Maria twaalf jaar oud is wordt ze door de priesters uitgehuwelijkt aan Jozef, een oudere weduwnaar. De keuze valt op Jozef omdat er een duif uit Jozefs staf tevoorschijn komt die op zijn hoofd gaat zitten. Maar vanwege de gedane belofte moest het meisje wel maagd blijven. Als Maria dan toch zwanger blijkt wordt Jozef door de priesters ter verantwoording geroepen en moeten ze beiden het bittere water drinken om een eventuele schuld aan het licht te brengen. Ze blijken beiden onschuldig. Wanneer ze in de buurt van

¹⁸⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Mattheus (dl 1/4)*, - Neukirchen-Vluyn (2002), - p.125

¹⁸⁷ O. Cullman, *Kindheitsevangelien*, - In: W. Schneemelcher (ed.) *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd.1. Evangelien*, - Tübingen (1999), - p.332-333

Bethlehem zijn is de geboorte van Jezus ophanden. Jozef gaat op zoek naar hulp en als hij bij Maria terugkomt is het kind er al. De vrouw die met Jozef meekwam roept een vroedvrouw als getuige dat hier toch iets wonderlijks gebeurd is. En de vroedvrouw constateert dat het maagdevlies nog intact is. Daarmee bewijst ze de maagdelijke geboorte.

A.F.J. Klijn geeft dit geschrift in het eerste deel van *Apokriefen van het Nieuwe Testament* de benaming *De geboorte van Maria*, want dat zou volgens hem de oorspronkelijke titel zijn die ook beter past.¹⁸⁸ Er zijn versies in veel verschillende talen bekend, vooral talen uit het Midden-Oosten. In dit geschrift zijn gedeelten opgenomen die overeenstemmen met gedeelten uit Mattheüs en Lucas. Daarom wordt aangenomen dat de schrijver tenminste bekend was met de mondelinge overleveringen waaruit deze evangeliën zijn ontstaan. Verder wist de schrijver, Jacobus, zoals hij zichzelf in hoofdstuk 25 bekend maakt, meer van het jodendom en de tempel dan er in de bijbel staat: het weven van het voorhangsel van de tempel zoals vermeld in het misjnatraktaat *Sjekalim*.¹⁸⁹ Maar verschillende details stemmen niet overeen met het joodse geloof: een meisje dat opgevoed wordt in de tempel, de gelofte om maagd te blijven, beiden moeten het bittere water drinken.

Dit geschrift is volgens Klijn waarschijnlijk ontstaan in het Midden-Oosten, meest voor de hand liggend Syrië, omdat daar intensieve contacten tussen joden en christenen waren. Een andere genoemde mogelijkheid is Egypte, omdat het bekend bleek bij Justinus de Martelaar (±150) en Clemens van Alexandrië (±190).¹⁹⁰ Hieronymus (347-420) had er een uitgesproken mening over. In zijn *On the perpetual Virginity of Mary against Helvedius* noemt hij de aanwezigheid van een vroedvrouw bij de geboorte van Jezus 'de waanzinnige nonsens van de apocriefen'.¹⁹¹

In de oosterse kerken is het steeds bekend geweest. In de westerse kerken drong het pas later door in Latijnse bewerkingen onder de naam: *Evangelie van Pseudo-Mattheüs*. Ook Luther kende het: hij riep tijdens een hevig onweer de heilige Anna aan en beloofde het klooster in te gaan.

Het martelaarschap en de hemelvaart van Jesaja

Een ander apocrief geschrift waarin de maagdelijke geboorte vermeld wordt is *Het martelaarschap en de hemelvaart van Jesaja*. Dit boek is oorspronkelijk samengesteld uit een joods deel, in het Hebreeuws, waarin van het martelaarschap van de profeet Jesaja verteld wordt, en twee christelijke delen in het Grieks over de hemelvaart van de profeet en het Testament van Hizkia.¹⁹² Het deel over de hemelvaart dateert waarschijnlijk uit de eerste helft tweede eeuw en is volgens van der Horst ontstaan in Syrië. Müller meent dat het afkomstig is uit manichese kringen.¹⁹³ Dit geschrift verraadt gnostische invloeden¹⁹⁴ en het is dus niet verwonderlijk dat het wijd verbreid was in Ethiopië en Egypte waar de gnostische stromingen veel aanhangers hadden. Over de geboorte wordt in hoofdstuk XI gezegd:

(7) "...toen Jozef en Maria thuis waren, maar beiden alleen, (8) gebeurde het dat Maria plotseling met haar ogen keek en een klein kind zag, en ze was verbijsterd....(14) Maar velen zeiden: 'ze is niet bevallen, er is ook geen vroedvrouw bij haar geweest, en we hebben ook geen pijnkreten gehoord.'"¹⁹⁵

Andere Apocriefen over de geboorte:

Behalve deze geschriften zijn er nog andere apocriefen die de maagdelijke geboorte noemen:

- Evangelie van Filippus:

Het geschrift wordt aan Filippus toegeschreven omdat dat de enige apostel is die bij name genoemd wordt. De herkomst is waarschijnlijk Oost-Syrië en de datering eind tweede of begin derde eeuw. De inhoud laat veel overeenkomsten zien met valentiniaans-gnostische ideeën.¹⁹⁶

¹⁸⁸ A.F.J. Klijn, *Apocriefen van het Nieuwe Testament*, deel I, - Kampen (1984), - p.38

¹⁸⁹ Id., - p.39

¹⁹⁰ Id., - p.40

¹⁹¹ H. Graef, *Mary, A history of doctrine and devotion*, - London (1990), - p.90

¹⁹² P.W. v.d. Horst, *De profeten, Joodse en christelijke legenden uit de Oudheid*, - Amsterdam (2001), - p.47-51

¹⁹³ C.D.G. Müller, Die Himmelfahrt des Jesaja, - In: W. Schneemelcher (ed.) *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd.2. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, - Tübingen (1999), - p.547-549

¹⁹⁴ H. Graef, *Mary*, - p.34

¹⁹⁵ P.W. v.d. Horst, *De profeten, Joodse en christelijke legenden uit de Oudheid*, - p.72

¹⁹⁶ G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften I*, - Kok (1986), - p.61

Als in dit gnostische evangelie sprake is van Maria betreft het meestal niet Maria, de moeder van Jezus, maar een andere Maria, namelijk Maria Magdalena. In het zeventiende ietwat curieuze *logion* is evenwel duidelijk dat het om Maria, de moeder van Jezus gaat:

“Sommigen zeiden: Maria heeft ontvangen van de Heilige Geest.’ Ze dwalen. Ze weten niet wat ze zegen: Wanneer is een vrouw ooit zwanger geworden door een vrouw? Maria is de maagd die door geen macht bezoedeld is en ze is een grote vloek(?) voor de Hebreëen, - dat zijn de apostelen en de navolgers van de apostelen. Deze maagd die door geen macht bezoedeld is [...] De machten [hebben] zichzelf bezoedeld. De Heer [zou niet] gezegd hebben: ‘Mijn vader [die in de] hemel is’, als hij niet [nog een andere] vader had; hij zou dan eenvoudig [‘mijn vader’] gezegd hebben.”¹⁹⁷

Een verklaring voor de verwarring aan het begin van dit *logion* is dat het Hebreeuwse woord voor Heilige Geest vrouwelijk is en verband houdt met wijsheid, *chokhmah*.

- Odes van Salomo:

De *Odes van Salomo* is joods-christelijke poëzie uit Midden-Oosten, Syrië, die pas honderd jaar geleden opnieuw ontdekt zijn. Het zijn liederen die mogelijk in de eredienst gezongen zijn in de vroege kerk. Over de tijd van ontstaan bestaat onzekerheid, maar dat is waarschijnlijk aan het eind van de eerste, begin tweede eeuw. De teksten zijn een bewerking van 42 Psalmen en er zijn parallellen met het Johannesevangelie en teksten van Ignatius van Antiochië. Hier een gedeelte van Ode XIX, die verwijst naar Psalm 22:

“And the Virgin became a mother with great mercy
And she travailed and brought forth a Son without incurring pain
For it did not happen without purpose;
And she had not required a midwife
For He delivered her.”¹⁹⁸

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

Brieven

In de geschriften van de Apostolische Vaders, allen geschreven voor de tweede helft van de tweede eeuw, wordt weinig aandacht geschonken aan Maria. In de Brieven van Ignatius van Antiochië (±110) wordt de geboorte uit Maria en de Heilige Geest verschillende keren genoemd.¹⁹⁹ In deze teksten zegt Ignatius steeds nadrukkelijk dat Christus zowel echt mens als echt God was. Dat hield waarschijnlijk verband met de strijd tegen het docetisme, dat leerde dat Jezus alleen in schijn geleefd en geleden zou hebben. In de brief aan de Ephesiërs schreef hij: “De maagdelijkheid van Maria echter en het voortbrengen van Jezus bleef de heerser van de wereld verborgen.”(XIX,1)²⁰⁰

Apologieën

Er zijn verschillende geschriften bewaard gebleven waarin de auteurs de maagdelijke geboorte verdedigen tegen mensen die er een andere mening op na hielden. Eén van de bekendste is wel Origenes (begin derde eeuw) in zijn *Contra Celsum*.²⁰¹ Origenes bestrijdt daarin onder andere een verhaal dat de ronde deed onder Joden en heidenen dat Jezus de zoon was van Maria en een Romeinse centurion, Pantherus.²⁰² Hij haalt in H34 Jes.7.10-14 aan waarin in de tekst van de Septuagint gesproken wordt van een maagd (*parthénos*) die zwanger zal worden en een zoon baren. In de Hebreeuwse tekst is sprake van een jonge vrouw (*‘almâ*). Origenes maakt geen onderscheid tussen parthenogenesis en goddelijke bevruchting. In hetzelfde geschrift (H37):

“For it is ascertained that there is a certain female animal which has no intercourse with the male (as writers on animals say is the case with vultures), and that this animal, without sexual intercourse, preserves the succession

¹⁹⁷ Vertaling overgenomen uit: G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften I*, - p.84

¹⁹⁸ *The Odes and Psalms of Solomon*, Re-edited for the governors of the John Rylands Library (Vertaling J.R. Harris en A. Mingana), - Manchester (1920), http://www.archive.org/details/psalms_odes_solomon_0902_librivox

¹⁹⁹ A.F.J. Klijn, *Apostolische Vaders (deel 1)*, - p.68-69

²⁰⁰ Id., - p.85

²⁰¹ Origenes, *Contra Celsum*, H.34: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.i.xxxv.html>

²⁰² M. Warner, *Alone of all her sex. The Myth and the cult of the virgin Mary*, - New York (1976), - p.35

of race. What incredibility, therefore, is there in supposing that, if God wished to send a divine teacher to the human race, He caused Him to be born in some manner different from the common!"²⁰³

Maar de belangrijkste apologeet was Justinus De Martelaar († 165). In zijn *Dialog met Trypho* betoogt hij dat de overschaduwing van de Heilige Geest, waardoor Maria zwanger wordt, totaal verschilt van de wijze waarop de god Jupiter een meisje zwanger maakt. God, de Heilige Geest, is namelijk een kracht en daarom kan gesproken worden van een maagdelijke geboorte. Justinus de filosoof voert in dit geschrift geen biologische, natuurlijke argumenten aan voor bijvoorbeeld parthenogenesis.

Belijdenissen

Korte samenvattingen van de geloofsinhoud zijn al te vinden in de brieven van het NT. Eén van de kortste en bekendste is wel: Jezus Christus is Heer (Phil.2,11). Meer uitgebreide credo's zijn ook bij de Apostolische Vaders en kerkvaders te vinden. De korte formuleringen zijn waarschijnlijk gebruikt bij de voorbereiding, de catechese, of bij de doop.²⁰⁴ Ze hebben meestal een trinitarische grondstructuur. Al vrij vroeg, bij Ignatius (±110), is daar bij de menswording van Christus vaak een zinsnede in opgenomen over de maagd Maria. Kelly vermeldt dat het opvallend is dat pas vanaf Irenaeus (±180) sprake is van zowel de Maagd Maria als de Heilige Geest.²⁰⁵ Als mogelijke reden noemt hij dat auteurs zich vooral beriepen op het OT waar alleen sprake was van een maagd. De opvattingen over de identiteit en de rol van de Heilige Geest waren nog in ontwikkeling.

In de Apostolische Geloofsbelijdenis, de Twaalf Artikelen, zoals wij die nog kennen, heeft de tekst voor de westerse kerken zijn uiteindelijke vorm gekregen in het zuidwesten van Frankrijk in de zesde eeuw.²⁰⁶ Maar ze dateert uit de vroege tijd van de kerk en had voorlopers in o.a. de belijdenissen van Tertullianus²⁰⁷ en Hippolytus.²⁰⁸ Deze belijdenissen waren echter geen officiële kerkelijke leeruitspraken. Zo bij Tertullianus in zijn *De praescriptione* (±200): "... this Word, called His Son, () entered into the virgin Mary by the spirit and power of God His Father..."²⁰⁹ De teksten van Tertullianus hebben nog geen korte gefixeerde vorm, maar zijn meer verhalend. Hippolytus leefde rond het begin van de derde eeuw in Rome en was de eerste antipaus uit de geschiedenis. Hij ijverde voor de zuivere leer van de kerk. Hippolytus heeft in zijn *Apostolic Tradition* de formulering "*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*". Dat is de tekst zoals bewaard gebleven is in het Latijn in het *Verona Fragment* (vijfde eeuw) en het dichtst bij de originele Griekse tekst die verloren is gegaan, volgens Kelly.²¹⁰ Van de *Tradition* zijn vertalingen bekend in het Koptisch, Ethiopisch en Arabisch en revisies in het Syrisch. Opvallend is dat in de Koptische tekst sprake is van 'in de Heilige Geest van Maria' en in de Ethiopische en Arabische vertaling van 'van de Heilige Geest en Maria de maagd'.²¹¹ Uit deze verschillen komt ook iets van de verschillende opvattingen tot uitdrukking die er waren met betrekking tot de maagdelijke geboorte.

Andere geschriften

Maagd: alleen voor de geboorte, of ook *in partu* en *post partum*?

Een ander punt van discussie was de vraag hoelang Maria maagd was. Alleen voor de geboorte? Ook tijdens de geboorte, *in partu*? Of zelfs haar leven lang, *post partum*? Het antwoord op deze vraag was mede van invloed op de opvattingen over seksualiteit en celibatair leven. Maria was een voorbeeld voor de gelovigen. Maagdelijkheid en ascese stonden in hoog aanzien. Er waren zeker in de eerste eeuwen ook andere visies. Zo was Tertullianus van mening dat Maria na de geboorte van Jezus een trouwe echtgenote was van Jozef. Maar toen de monnik Jovinianus tweehonderd jaar later het standpunt verdedigde dat men door maagd te blijven niet een hogere plaats in de hemel kon

²⁰³ Origenes, *Contra Celsum*, H.37: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.i.xxxviii.html>

²⁰⁴ J.D.N. Kelly, *Early Christian creeds*, - Londen (2006), - p.50

²⁰⁵ Id., - p.146-147

²⁰⁶ Id., - p.411-420

²⁰⁷ Id., - p.85-86

²⁰⁸ Id., - p.114

²⁰⁹ Id., - p.85

²¹⁰ Id., - p.91

²¹¹ Id., - p.90

verdiene, werd hij door verschillende synodes veroordeeld. (Milaan, 390) Jovinianus beweerde dat het afwijzen van het huwelijk manichees was, waarop Hieronymus reageerde met hem uit te schelden voor epicurist.²¹² Als aangenomen wordt dat Maria ook *in partu* en/of *post partum* maagd was, wie waren dan de broers van Jezus? (Matth.13,55) Volgens Hieronimus kan 'broer' ook betekenen 'neef':

"Some people assume that the brethren of the Lord are the sons of Joseph by another wife, following the delirious nonsense of the apocrypha, and invent a certain Melcha or Escha. We, however, as we have already said in our treatise against Helvidius, take the brethren of the Lord to have been, not the sons of Joseph, but cousins of the Saviour, the children of Mary, the maternal aunt of the Lord.... For all Scripture shows that cousins are called brethren."²¹³

De discussies over de vragen of Maria altijd maagd gebleven is, ook tijdens de geboorte of alleen voor de geboorte werd mede beïnvloed door de strijd tegen de gnostici. Tertullianus en Origenes vonden maagdelijkheid *in partu* een moeilijk punt omdat dan de geboorte van Jezus geen geboortepijn bij Maria veroorzaakt zou hebben. Dat zou betekenen dat Jezus niet volledig mens was. En dat speelde de gnostici weer in de kaart.²¹⁴

Maar christenen uit de vroege kerk waren beducht voor de overeenkomsten tussen de geboorte van Christus en de tientallen maagdelijke geboortes in de klassieke mythologie en mysterieculen.²¹⁵

Epiphanius van Salamis klaagt in de vierde eeuw in zijn *Panarion* dat in Alexandrië in de tempel van Kore-Persiphone de epifanie van Christus op een afschuwelijke wijze werd bespot:

"En als iemand hen vraagt naar de betekenis van deze mysteries, antwoorden ze: 'Nu op dit moment heeft Kore, dat wil zeggen de maagd, het leven geschonken aan Aeon.'²¹⁶

De beschrijving van het veel oudere mysterie laat overeenkomsten zien met de viering van de geboorte van Jezus. Epiphanius zag blijkbaar wel de overeenkomsten, maar kon ze niet duiden.

Officiële kerkelijke bronnen

Lang is aangenomen dat op het concilie van Constantinopel in 381 een nieuw belijdenisgeschrift was aangenomen dat bekend staat onder de naam *Belijdenis van Nicea-Constantinopel*. Toen zou voor de eerste keer een leeruitspraak gedaan zijn over Maria: "...geboren (...) door de Heilige Geest uit de maagd Maria". Het zou de belijdenis van Nicea zijn uit 325, maar dan uitgebreid met formuleringen die ketterijen uitsloten. Kelly en anderen hebben echter aangetoond²¹⁷ dat deze gang van zaken geen goede weergave was van wat er in werkelijkheid gebeurde. In 381 werd de *Belijdenis van Nicea* uit 325 alleen opnieuw bevestigd. De *Belijdenis van Nicea-Constantinopel* is volgens Kelly een geschrift dat meest waarschijnlijk terug te voeren is op een belijdenis uit Jeruzalem met mogelijke auteur bisschop Cyrillus van Jeruzalem. (†386) De tekst is ook te vinden in de *Anoratus* van Epiphanius van Salamis. Op het concilie van Chalcedon in 451 werd deze tekst voor het eerst vastgesteld. De zinsnede "van de Heilige Geest en de maagd Maria" als uitspraak van de kerk kwam dus ná Maria – Theotokos. Pas op het tweede concilie van Constantinopel in 553 kreeg Maria ook de titel *Aeiparthenos* (Altijd Maagd)

VERKLARING EN SAMENVATTING: EEN MAAGD ALS MOEDER VOOR EEN GODDELIJK KIND

De evangelisten Mattheüs en Lucas hebben een bijzonder geboorteverhaal van Jezus, waarbij sprake is van de maagd Maria, om aan te geven dat Jezus niet zomaar een mens was, maar Zoon

²¹² R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.152. De auteur veronderstelt dat Hieronymus Jovinianus voor manicheeër uitmaakt, maar dat is niet waarschijnlijk. Hier de visie volgens Ph. Schaff, *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.iii.vii.xix.html>.

²¹³ H. Graef, *Mary*, - p.91

²¹⁴ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.43-44

²¹⁵ Id., - p.35. Ook: A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.562

²¹⁶ Citaat uit de *Panarion* bij Warner, p.36

²¹⁷ J.D.N. Kelly, *Early Christian creeds*, - p.301-331

van God. Daarbij gebruikten ze literaire stijlfiguren uit hun tijd. Volgens Warner krijgt de maagdelijke geboorte in het NT weinig aandacht omdat de interesse van de schrijvers van het NT vooral uitging naar de opstanding en het hemelse Rijk van Christus.²¹⁸ Een maagdelijke geboorte werd gezien als een noodzakelijke voorwaarde voor de goddelijkheid van Christus.

De Apostolische Vaders, kerkvaders, theologen en filosofen baseerden hun uitspraken op de bijbel en de filosofie uit die tijd. Er zijn ons geen gegevens over binnenkerkelijke discussies over een al dan niet maagdelijke geboorte overgeleverd. Maar uit de apologieën blijkt dat buiten de kring van gelovigen de mening heerste dat Jezus een aardse vader had. Maria is in de bijbel ondergeschikt aan Jezus, Zoon van God, die in de wereld gekomen is. Ook in documenten van Apostolische Vaders en vroege kerkvaders wordt de maagdelijkheid van Maria alleen genoemd in stukken die de goddelijkheid en/of menselijkheid van Christus als onderwerp hebben.

In de apocriefe geschriften is dat anders. Het Proto-Evangelie van Jacobus is niet zozeer een evangelie, maar legt er de nadruk op dat Maria in alle opzichten uitzonderlijk was. In dit verhaal komt volgens Graef²¹⁹ tot uitdrukking wat christenen uit de eerste eeuwen hebben gemist in de sobere evangeliën. Voor de ontwikkeling van de Mariaverering in de vroege kerk is het van grote betekenis geweest. Dat blijkt onder andere uit de wijd verbreide bekendheid toen en nu en uit het gegeven dat het in de loop van de eeuwen een bron van inspiratie is geweest in de volksdevotie voor bijvoorbeeld schilders en beeldhouwers.

Maria was maagd en dat werd letterlijk, fysiek geïnterpreteerd. Dit in tegenstelling tot de maagdelijkheid en maagdelijke geboortes in de klassieke mythologie en mysterieculen. Ideeën over hoe dat gebeurd kan zijn waren mede afhankelijk van inzicht en kennis op het gebied van biologie en fysiologie in die tijd.

Volgens Warner werd de continue drang om verklaringen te zoeken voor wonderen als de maagdelijke geboorte mede veroorzaakt doordat het christendom geërfd heeft van twee tradities: de joodse traditie waarin geloofd wordt dat alles mogelijk is bij God, en de Griekse visie die ervan uit gaat dat sommige dingen onmogelijk zijn in de natuur en dat “God does not even attempt such things at all, but that He chooses the best out of the possibilities of becoming”²²⁰

Met betrekking tot de gelaagdheid in het christendom zien we hier dat het uitgangspunt voor de maagdelijkheid van Maria te vinden is in de bijbel. De twee evangelisten echter hebben voor het beeld van de maagd Maria gebruik gemaakt van buitenbijbelse, mythologische voorstellingen. Voor de mensen die de leiding hadden in de kerk, de mensen die de toon aangaven, diende de maagdelijkheid van Maria om de goddelijkheid van Christus te onderbouwen. Maria zelf was ondergeschikt. Zij gebruikten als bronnen de bijbel en de (buitenbijbelse)wetenschappen van die tijd. Zij waren bang voor invloeden van de omringende heidense culten. De gewone gelovigen hadden behoefte aan uitbouwen van het geboorteverhaal. Zij kenden Maria een belangrijker plaats toe.

b. MARIA, DE TWEDE EVA

Inleiding

“Zie de dienstmaagd des Heren; mij geschiede naar uw woord.”(Luc.1,38)

In de brief van Paulus aan de Romeinen wordt de vergelijking gemaakt tussen Adam en Christus:

“Want, indien door de overtreding van de ene de dood als koning is gaan heersen door die ene, veel meer zullen zij, die de overvloed van genade en van de gave van de gerechtigheid ontvangen, leven en als koningen heersen door de ene, Jezus Christus.”(Rom.5,17)

²¹⁸ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.24

²¹⁹ H. Graef, *Mary*, - p.35-36

²²⁰ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.39

Toen theologen gingen spreken over Christus als de tweede Adam werd Maria de tweede Eva. Bronnen van informatie zijn werken van theologen en filosofen en een liedbundel. Allemaal literaire bronnen afkomstig van christenen.

Bronnen

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

De eersten die Maria vergelijken met Eva zijn Irenaeus en Justinus. Ze doen dat vrijwel gelijktijdig maar onafhankelijk van elkaar.

*Dialogo met Thrypho*²²¹

De filosoof Justinus (†±165) trekt in zijn *Dialogo met Thrypho* de parallel tussen de maagd Eva en de maagd Maria. Eva heeft door haar luisteren naar de slang, haar ongehoorzaamheid, de dood in de wereld gebracht voor alle mensen. Maria heeft gehoor gegeven aan de boodschap van de engel Gabriël. Door haar gehoorzaamheid kon Jezus geboren worden en de dood en de slang vernietigd worden.

Adversus Haereses

Irenaeus was midden tweede eeuw geboren in Smyrna. Later trok hij vanwege vervolgingen naar Frankrijk. Daar werd hij bisschop van Lyon (± 180) waar hij in het jaar 202 stierf. Hij was één van de eerste grote theologen van de kerk. In zijn werk *Adversus Haereses*, waarin hij onder andere gnostische ketterijen bestrijdt, werkt hij ook zijn theologie van de verlossing van de vergankelijkheid uit. Volgens Irenaeus had de eerste mens Adam de onsterfelijkheid verloren door zijn zonde. Jezus was de tweede Adam, die gehoorzaam bleef aan Gods wil. Door zijn opstanding kon de mens weer de onsterfelijkheid herkrijgen. In doop en avondmaal krijgen gelovigen door de Geest daarvan iets aangereikt. Het heilsplan van God bestaat uit het weer herenigd worden van de goddelijke en menselijke wereld, onder één hoofd: Christus (Eph.1,10). Deze theologie, de verlossing van de vergankelijkheid, is nog steeds belangrijk in de Oosters-Orthodoxe Kerk. Jezus is de tweede Adam en omdat Maria toestemde in de boodschap van de engel Gabriël kan zij de titel 'tweede Eva' dragen. Haar gehoorzaamheid was de reden van verlossing, van haarzelf en van de hele wereld. Juist zoals Eva door haar ongehoorzaamheid de dood van allen veroorzaakt had. Irenaeus ziet Maria dus al als middelaar voor de mensheid volgens Graef. Als gevolg van haar gehoorzaamheid zou ze actief deel hebben aan het werk van de verlossing²²²: Maria als *co-redemptrix*. God heeft de eerste Adam geformeerd uit maagdelijk stof, de tweede Adam is een 'summing-up' door de maagd Maria.²²³ God schiep door het woord zowel bij de schepping in Genesis als in Maria bij de aankondiging. Zo was er een verband tussen de eerste schepping en de nieuwe schepping die door Christus kwam. Maria werd in verband gebracht met de aarde in de situatie voor de schepping. Maar voor Irenaeus was Maria zelf niet zonder zonde.²²⁴

Preken van Origenes

Wat betekende dit symbool van de nieuwe Eva voor Origenes (†253)? Hij was een belangrijk vertegenwoordiger van de Alexandrijnse school, met een grote voorliefde voor typologische en allegorische exegese. Hij was van mening dat in het hele OT Gods plan met de wereld als het ware verborgen was, maar wel aanwezig. Er liep een lijn van Eva naar Maria. Zo werden vele bijbelgedeelten uitgelegd als voorafschaduwning van het NT. En ook Maria was, hoewel verborgen en typologisch geduid, al in het OT aanwezig: ze was de brandende braambos die Mozes zag en de droge grond waaruit een nieuwe loot opschoot in de profetieën van Jesaja.²²⁵

Documenten over de straf op de zonde

²²¹ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.toc.html> p.444

²²² H. Graef, *Mary*, - p.40

²²³ Irenaeus, *Adversus Haereses* 3, H.21, 10, p.796

²²⁴ H. Graef, *Mary*, - p.40

²²⁵ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.62

“Now that a virgin has conceived in the womb and born to us a child ... now the chain of the curse is broken. Death came through Eve, but life has come through Mary. And thus the gift of virginity has been bestowed most richly upon women, seeing that it has had its beginning from a woman.”²²⁶

De vloek waar Hieronymus (†419) in deze preek aan refereert is de straf die de mens kreeg na de zondeval: de sterfelijkheid, en die in Eva alle vrouwen kregen: de moeite en de pijn van het baren van kinderen.(Gen.3,16)

Volgens Augustinus (†430) draagt ieder mens de last van de erfzonde, de zonde die in de wereld gekomen is door de ongehoorzaamheid van Adam en Eva. Die zonde is de begeerte, de *concupiscence*. Augustinus meende dat er een verband was tussen de begeerte bij de seksuele gemeenschap en erfzonde, want dat bleek uit de maagdelijke geboorte van Christus. “Let us love chastity above all things, for it was to show that this was pleasing to Him that Christ chose the modesty of a virgin womb.”²²⁷

Teksten van gelovigen



Fig. 8 Efraëm de Syriër

Efraëm de Syriër

Behalve door de geschriften van een filosoof en theoloog werd de idee van Maria als tweede Eva in het oosten ook verwoord in de poëzie van Efraëm de Syriër(†373). Hij was geboren in Nisibis in Syrië en vluchtte toen dat in Perzische handen viel naar Edessa. Zijn naam is lange tijd ook in verband gebracht met de *Odes van Salomo*. Zijn bijnaam was ‘harp van de Heilige Geest’. Een voorbeeld van een gedicht:

“It is evident that Mary is the soil of the sun
Which through her has illuminated the world and its inhabitants
who had become dark through Eve, the cause of all evils
They [i.e., men] are like a body whose one eye
Is blind and dark, the other however
clear and bright, illuminating the universe.
Behold, two eyes are placed in mankind.
Eve was its eye, its blind, left one,
The right eye, the shining one, is Mary.

Through the eye which was darkened, all mankind was darkened,
And men, groping, thought all the stumbling blocks, which they found
To be God; they called deceit truth.
But when they were illuminated through the eye and the heavenly light
which made its dwelling in it [the eye],
they found again unity [i.e.,monotheism],
because they saw
That what they found, was the loss of their life.”²²⁸

In een kerstpreek legt hij het verband tussen Christus, Sheol, Eva en Maria met Gen.3,16:

“Today let Eve rejoice in Sheol. For lo, the Son of her daughter has descended as the medicine of life to raise the mother of his mother. The blessed child crushes the head of the serpent which wounded her.”²²⁹

²²⁶ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.54-55

²²⁷ Id., - p.54

²²⁸ H. Graef, *Mary*, - p.60-61

²²⁹ Id., - p.61

VERKLARING EN SAMENVATTING: TWEDE EVA, NIEUWE SCHEPPING

Omdat Christus de tweede Adam genoemd werd, kwam Maria de titel tweede Eva toe. Zowel Justinus als Irenaeus namen hun vertrekpunt in de bijbel: de brieven van Paulus (Rom.5,12-17, 1Cor.15,22 en 2Cor.5,17). Ook Augustinus deed dat. Toch zijn de kerkvaders met de parallel Maria-Eva een weg ingeslagen waarbij ze andere belangrijke wijzen van denken veronachtzaamd hebben. Zij hebben het bovennatuurlijke gelijkgesteld met het onnatuurlijke en zo zou het goddelijke altijd niet-natuurlijk zijn. En wat maagdelijkheid betreft: dat werd alleen letterlijk geïnterpreteerd, dat wil zeggen: fysiek en technisch, een ongeschonden lichaam. Daarbij gaat de spirituele betekenis volgens Warner verloren.²³⁰ De oorzaak van dit veronachtzamen kan mijns inziens mede verklaard worden door een verschil in de onderliggende theologische antropologie. De antropologische opvattingen hingen samen met de leer van de schepping en de zondeval.

Toen Jezus geduid werd als tweede Adam, een nieuwe schepping, die goed gemaakt had wat de eerste Adam veroorzaakt had, werd ook Maria in verband gebracht met de schepping. Zij was het stof waaruit de nieuwe mens, Jezus, geschapen was. Door de titel Nieuwe Eva werd Maria 'geaard', Maria werd verbonden met de schepping, de nieuwe schepping. Een holistische versie op de mens Een antropologische opvatting waarbij een holistische visie op de mens en het beeld van de mens als microkosmos een rol spelen, maakt dat in het beeld van Maria kosmologische aspecten waar te nemen zijn. Dat kwam onder andere tot uiting in de hymnen van Syrische dichters. Verschillende hymnen laten een opmerkelijke gelijkenis zien met teksten uit de culten van de godinnen uit die omgeving.

Dat Maria tweede Eva genoemd kon worden had tot gevolg dat ze betekenis kreeg voor de hele mensheid. Deze nieuwe Eva zondigde niet. Zoals in Eva allen gezondigd hadden, zo werd in Maria de hele mensheid verlost. Ze werd *co-redemptrix* omdat ze gehoorzaam was geweest. De betekenis die aan deze titel verbonden werd kan niet los gezien worden van de theologische antropologie van Irenaeus en latere theologen als Augustinus. Door Maria deze titel te geven werden aan haar werkzaamheden toegeschreven, maar die kunnen nog steeds niet los gezien worden van het werk van Christus. De betekenis moet met andere woorden dus nog steeds christologisch geduid worden. Door een verband te leggen tussen Maria en Eva hebben theologen in navolging van Origenes Maria overal in het OT 'ontdekt'. Ze zagen haar in iedere profetes en iedere maagd, Ze was de verbondsark, de kandelaar, het altaar.²³¹ Omdat Gods keuze voor de geboorte van Jezus op een maagd gevallen was werd aan maagdelijkheid en kuisheid een grote waarde gehecht.

Met betrekking tot de gelaagdheid in het christendom zien we hier dat het uitgangspunt voor de titel tweede Eva wel in de bijbel ligt, maar deze kan alleen een vervolg zijn op de titel tweede Adam voor Christus. Deze betekenis voor Maria is geïntroduceerd door theologen en heeft daarna doorgewerkt in andere lagen, zoals in de kerkelijke leer en onder de gewone gelovigen.

c. MARIA THEOTOKOS

Inleiding

De titel Theotokos is van Egyptische oorsprong. Theotokos: zij die God baarde.

Op het concilie dat uitsprak dat Christus twee naturen had, de menselijke en de goddelijke, maar één wezen, werd ook besloten dat Maria, een mens, God gebaard had.

Maria was de moeder van Jezus en Jezus was Gods Zoon. Daarover had de kerk zich in belijdenissen uitgesproken, zoals in de Apostolische Geloofsbelijdenis. Maar dat Maria God gebaard had en dus moeder van God genoemd kon worden, dat was nog een stap verder.

²³⁰ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.63

²³¹ Andreas van Kreta(†740)

Er zijn literaire bronnen die afkomstig zijn uit het christelijk milieu: verslagen van het concilie, documenten van kerkvaders, teksten van gelovigen. Er zijn ook literaire bronnen van de wereldlijke macht, een keizerlijk edict. En er zijn archeologische bronnen.

Bronnen

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

Het is niet helemaal zeker dat het oudst bewaarde tekstfragment waarin Theotokos voorkomt van Origenes is. Andere theologen uit de Alexandrijnse school na hem, zoals Athanasius en de drie Cappadociërs (Basilius, Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianze) gebruikten de titel zeker. Ambrosius van Milaan gaf de voorkeur aan de Latijnse vorm: *Mater Dei*. Bij twee andere Latijnse kerkvaders, Hieronymus en Augustinus, komen we *Theotokos* ook niet tegen.

Teksten van gelovigen

'Sub Tuum Praesidium',²³²

Tot de collectie van de John Rylands Library behoort een papyrusfragment met een vroege vorm van het Sub Tuum Praesidium in het Grieks:

“Theotokos, hoor mijn smeekbeden: laat ons niet in tegenspoed verkeren, maar verlos ons van het gevaar. U alleen ...”

Het is een voorbeeld van volksvroomheid, dat mogelijk uit de vierde eeuw dateert.

Officiële kerkelijke bronnen

Het concilie van Efeze, 431

De voorgeschiedenis. De controverse op het concilie van Efeze in 431 was een leergeschiedenis over de naturen van Christus. Volgens Nestorius, patriarch van Constantinopel, leerling van de Antiocheense theoloog Theodorus van Mopsuestia, waren de goddelijke en de menselijke natuur in Christus niet als een eenheid te beschouwen, want dan zou de ene op de andere in mindering gebracht kunnen worden. Ze bestonden naast elkaar. Hij wilde benadrukken dat Jezus ook echt mens was geweest. De goddelijke natuur woonde als in een tempel in de mens Jezus. Niet één van wezen, maar één van wil. Dan kon Maria niet Theotokos genoemd worden, hoogstens Christotokos. God had immers niet als baby in een kribbe gelegen. Cyrillus van Alexandrië verdedigde de opvatting van zijn voorganger Athanasius: twee naturen, één van wezen. Het gaat dan om een ontologische eenheid. Deze opvatting van de Alexandrijnse richting is ook dragend voor hun verlossingsleer: deïficatie.

De controverse tussen Nestorius en Cyrillus was niet alleen een leerschild, maar er was ook rivaliteit tussen de patriarchaten van Alexandrië en Constantinopel. En er waren persoonlijke conflicten. Nestorius werd gesteund door de keizer, die ook het concilie samenriep. Cyrillus had paus Celestine als bondgenoot. De laatste riep in 430 eerst een synode in Rome bijeen waar Nestorius veroordeeld werd. Cyrillus moest de excommunicatie van Nestorius in Efeze ten uitvoer brengen.²³³ Een jaar lang konden de twee partijen zich voorbereiden op het concilie. Cyrillus probeerde zelfs om leden van de keizerlijke familie voor zich te winnen.



fig. 8 Cyrillus van Alexandrië

²³² H. Graef, *Mary*, - p.48

²³³ C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity, From its originals to 451 CE*, - Leiden (1990), - p.196



fig. 9 Theotokos

Het concilie²³⁴ In 431 trok Cyrillus met een gevolg van vijftig bisschoppen en verder zeelui en monniken naar Efeze. Nestorius had tien bisschoppen meegenomen en werd bij aankomst in Efeze de toegang tot de kerken ontzegd. Op de openingsdag van het concilie waren nog niet alle deelnemers gearriveerd. Cyrillus wilde na tien dagen niet langer wachten en opende zelf de vergadering, zonder daarvoor de benodigde autoriteit te bezitten. Nestorius was met zijn medestanders niet aanwezig en kon de twaalf anathema's dus niet onderschrijven. Het eerste anathema eiste dat de term *theotokos* gebruikt moest worden voor Maria. Op de eerste zittingsdag van het concilie werd Nestorius afgezet en geëxcommuniceerd. Toen de bevolking van Efeze het vernam vierden ze 's avonds feest in de straten van de stad: "Geprezen zij de Theotokos! Lang leve Cyrillus!" Toen de medestanders van Nestorius vier dagen later aangekomen waren kwamen zij bijeen en zetten Cyrillus en zijn medestander Memnon, de bisschop van Efeze af. Nog twee weken later arriveerde de pauselijke delegatie en toen werd de eerste bijeenkomst als geldig verklaard. Deze eerste bijeenkomst is als Derde Oecumenisch Concilie de geschiedenis ingegaan. Het concilie dat ook bekend geworden is vanwege de uitspraak dat Maria Theotokos genoemd mocht worden, het eerste dogma met betrekking tot Maria.

VERKLARING: OOK OMGEVINGSFACTOREN

Keizerlijk edict

Behalve de theologische ontwikkelingen binnen de kerk waren er ook gebeurtenissen buiten de kerk die mogelijk invloed hebben gehad op de uitspraak Maria – Theotokos.

De westelijke keizer Gratianus en de oostelijke keizer Theodosius vaardigden in 380 een edict uit dat alle onderdanen verplichtte tot het christelijke geloof zoals door de bisschoppen van Rome en Alexandrië uitgelegd.²³⁵ In 391 verbood Theodosius alle offers en werden de tempels gesloten. Het volgende jaar werden ook alle culten in de privé-sfeer verboden. Alle uitoefening van andere godsdiensten werd zo verboden en de heidense culten werden dus rechteloos. Maar het *geloof* in die culten was niet verboden.

Efeze was eeuwenlang een centrum van verering van de moedergodin Artemis, Diana, geweest. Deze cultus was enkele decennia voor het concilie verboden door de keizer. Dat had een grote impact gehad op de inwoners van de stad. De naam Theotokos bleek bij hen bijzonder geliefd. Een mogelijke verklaring daarvoor is dat de Efeziërs in Maria een goed alternatief vonden voor de verboden Artemis.²³⁶

SAMENVATTING: MOEDER MARIA, MOEDER VAN GOD

Het hoofdthema van en de aanleiding tot het concilie van Efeze was de christologie: de twee naturen van Christus. De uitspraak 'ongedeeld en ongescheiden' maakte het mogelijk om Maria Theotokos te noemen. Dat ze moeder was van Jezus maakte dat ze belangrijker werd naarmate Jezus theologisch belangrijker werd. Als gevolg van de uitspraak dat Jezus Gods zoon, ja God zelf was, werd Maria Moeder van God.

²³⁴ H. Graef, *Mary*, - p.108-111 en C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, - p.196-197

²³⁵ T. Dowley (ed.), *Introduction to the History of Christianity*, - Minneapolis (1995), - p.150

²³⁶ H. Graef, *Mary*, - p.109

Dat Maria Moeder van God werd was voor sommige theologen aanleiding om te verklaren dat er door de zwangerschap in Maria een ontologische verandering had plaatsgevonden. Moeder van God moest betekenen dat ze al was voor de schepping. Ze kreeg zo een plaats boven de mensen, ergens tussen God en mensen, tussen hemel en aarde in. Anderen waren van mening dat Maria de meest verhevene was *te midden van* alle schepselen, om daarmee aan te geven dat ze zeker niet een vierde persoon in de godheid was. Behalve dat het haar positie binnen de kerk veranderde, werd het onderscheid met de godinnen en halfgoden buiten het christendom ook onduidelijker.

Met betrekking tot de gelaagdheid in het christendom zien we hier dat het uitgangspunt voor de titel Theotokos niet direct in de bijbel ligt, maar in de christologie en dus bij de theologen. De titel had een breed draagvlak onder het volk, de gelovigen, al is niet helemaal duidelijk of volk en gelovigen samenvallen. Dat bleek bij het concilie, dat blijkt ook uit bewaard gebleven teksten als bijvoorbeeld het *Sub Tuum Praesidium*. De besluiten van het concilie waar Maria-Theotokos onderdeel van was, hadden tot gevolg dat er een scheuring optrad binnen het christendom.

d. MARIA TEN HEMELOPNEMING

Inleiding

“For the symbol of purity itself could not be given to the worms for pasture; the image of eternal spring could not rot in the grave.”²³⁷

Bronnen voor dit aspect van de Mariaverering zijn apocriefe geschriften en uitspraken van kerkvaders en bisschoppen. Dat betreft dus allemaal literaire christelijke bronnen. Het vaststellen van de feestdag is door de keizer gebeurd. Dat leverde een literaire bron op buiten de kerk.

Bronnen

Apocriefen

Transitus: Obsequies of the Holy Virgin

Het meest bekende geschrift waarin van het overlijden van Maria wordt verteld is de *Transitus*. Van dit boek zijn varianten in verschillende talen bekend: Grieks, Latijn, Syrisch, Koptisch, Arabisch en Ethiopisch. Over de tijd van ontstaan lopen de meningen uiteen. Warner noemt er twee: begin derde eeuw in Syrië (E. Cothenet) of honderdvijftig jaar later (W. Wright).²³⁸ Het bestaat uit verschillende onderdelen. Naast verhalen over de geboorte en het leven van Jezus bestaat de inhoud van het boek voor een derde deel uit de verhalen rond het overlijden van Maria en haar ten hemelopneming. Dat gedeelte is bekend onder de titel *Obsequies of the Holy Virgin*. Het geschrift laat zien wat voor ideeën omtrent Maria leefden in die tijd bij eenvoudige ongeletterde gelovigen. In 494 werd het door bisschop Gelasius in de ban gedaan. Volgens deze overlevering²³⁹ zou Maria vlak voor haar sterven aan de engel Gabriël gevraagd hebben om de apostelen nog een keer te zien. Die bezoeken haar vervolgens allemaal, komende uit alle windstreken. Ook de overledenen komen. Op de derde dag op het derde uur komt ook Jezus. Die bedankt ze en dan sterft ze. Bij de begrafenis, tijdens de gang naar het graf, wordt de stoet aangevallen door Joden die het lichaam willen roven. Degene die aan de baar komt verliest zijn handen, maar die worden door een wonder weer gehecht. De andere aanvallers worden blind, maar ook weer genezen. En allen komen tot geloof. Op de derde dag komt Jezus terug met engelen en een stoet van wagens met profeten en heiligen uit het OT, die het lichaam van Maria meenemen naar de hemel en het onder de boom des levens in het paradijs plaatsen. Daar worden ziel en lichaam weer herenigd. In deze weergave van de tenhemelopneming is Maria passief.

²³⁷ M. Warner, *Alone of all her sex*, - p.82

²³⁸ Id., - p.82

²³⁹ zoals weergegeven door Warner (p.82-84) en in de vertaling van E.A. Wallis Budge, *The history of the Blessed Virgin Mary and The history of the likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at*, - New York (1976)

Pseudo-Melito

De *Pseudo-Melito* is een Latijnse vertaling van een Grieks document over het sterven en de hemelvaart van Maria. Het wordt toegeschreven aan Melito, bisschop van Sardis eind tweede eeuw, maar dateert van veel latere datum. Het heeft een westerse variatie op de oosterse versie van het hemelvaartverhaal. Het dode lichaam van Maria straalt een hemels licht uit, dat als teken wordt opgevat dat het niet kan vergaan. Maria wordt door de apostelen in het dal van Josafath bij Jeruzalem begraven. Vlak na de begrafenis wordt Maria uit het graf geroepen door Jezus. Maria is dus op aarde opgestaan en door engelen naar het paradijs gevoerd. Maria is volgens Warner hier actief, het is een opstanding.²⁴⁰

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

In de *Panarion* van Epiphanius van Salamis (eind vierde eeuw) komt iets van wat breder leefde aan vragen naar boven: "How will holy Mary not possess the kingdom of heaven with the flesh, since she was not unchaste, nor dissolute, nor did she ever commit adultery"²⁴¹

Van Theoteknos (± 600), bisschop van Livias bij Jericho, is een preek over de opneming van Maria in de hemel bewaard gebleven.²⁴² In deze preek geeft hij argumenten voor de hemelvaart in bloemrijke taal: Als Henoch en Elia naar de hemel gegaan zijn, hoeveel te meer Maria, "die als de maan schijnt temidden van de sterren en de profeten en apostelen overtreft"²⁴³? Volgens Theoteknos is Maria in de hemel het schepsel dat het dichtst bij God is en daar haar belangrijke taak van voorspraak uitoefent. "Zelfs toen ze nog op aarde was was zij de hemel en sprak ze met de engelen en was ze de gezante van de mensheid samen met de onbesmette Koning."²⁴⁴

"It was necessary that the body of the one who preserved her virginity intact in giving birth should also be kept incorrupt after death."²⁴⁵ Deze uitspraak van Johannes Damascenes (†±750) veronderstelt een altijd maagd zijn van Maria. In zijn tijd was dat door de kerk al uitgesproken.

VERKLARING EN SAMENVATTING: GERED VAN DE VERGANKELIJKHEID

De ten hemelopneming van Maria, Assumptie of Koimesis (ontslapen) zoals ze in de Oosterse Kerken zeggen, berust alleen op apocriefe verhalen die uit de vierde of vijfde eeuw dateren en overwegingen van kerkvaders.

Er zijn geen historische bronnen die informatie opleveren over de plaats waar Maria gestorven en begraven zou zijn. Jeruzalem claimde dat haar graf in het dal van Josafath had gelegen, maar dat berust alleen op legendes. Vroege pelgrims naar het Heilige Land melden ook niets over een graf van Maria. Ook Efeze maakte aanspraak op het graf van Maria, omdat ze daar met Johannes zou hebben gewoond tot haar dood. Maar ook hiervoor zijn geen bewijzen.

De bedoeling van de schrijver van de *Obsequies of the Holy Virgin* was volgens Wallis Budge om met de beschrijving van alle wonderen en bijzonderheden de verering van Maria een extra impuls te geven.

Warner merkt op dat dit nieuwe item in de Mariaverering samenviel met de invallen van de moslims in Palestina.²⁴⁶ In 638 viel Jeruzalem. De devotie voor Maria's hemelvaart is sterk gestimuleerd door drie patriarchen uit het begin van de achtste eeuw: Germanus van Constantinopel, Andreas van Kreta en Johannes Damascenes, die bij Jeruzalem woonde. Warner stelt hier min of meer dat de hemelvaart van Maria aangegrepen is om de positie van de kerk in het Midden-Oosten te versterken door het in het leven roepen van een bedevaartsplaats.

²⁴⁰ M. Warner, *Alone of all her sex*, - p.85

²⁴¹ *Panarion* geciteerd in L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church. The blessed virgin Mary in patristic thought* (vert. Th. Buffer), - San Francisco (1999), - p.125

²⁴² H. Graef, *Mary*, - p.134

²⁴³ Id., - p.135

²⁴⁴ Id., - p.134-136

²⁴⁵ L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church*, - p.404

²⁴⁶ M. Warner, *Alone of all her sex*, - p.87

Het feest van de ten hemelopneming van Maria is in het oosten rond het jaar 600 door de keizer afgekondigd. Ongeveer vijftig jaar later werd deze dag ook in het westen gevierd. Op die dag, 15 augustus, wordt gevierd dat niet alleen de ziel van Maria, maar ook haar lichaam opgenomen is in de hemel. Daar is ze weer herenigd met haar zoon, Christus. Christus en Maria zijn volgens de Rooms-katholieke traditie de enigen die met lichaam en ziel in de hemel zijn. Van Mozes, Elia en Henoch wordt alleen gezegd dat ze niet gestorven zijn. In de hemel heeft Maria een bemiddelende taak. Met de hemelvaart van Maria stond weinig meer in de weg naar de titel Hemelkoningin.

Met betrekking tot de gelaagdheid in het christendom zien we hier dat het uitgangspunt voor dit aspect voor zover wij weten bij de kerkvaders en theologen ligt. Zo kwam het in preken aan de orde. Van de Apocriefe geschriften die ongeveer in dezelfde tijd of iets later opdoken zijn de auteurs niet bekend. Mogelijk kwamen die uit dezelfde kringen of uit de kring van de gelovigen. Vanuit deze middelste 'laag' in de kerk heeft het zich uitgebreid naar boven en naar beneden. Toen het een officiële feestdag werd had het zich uitgebreid naar het publieke domein, waar de kerk staatskerk was.

e. MARIA, GELIEFDE, BRUID, ECHTGENOTE

Inleiding

“En ik zag de heilige stad, een nieuw Jeruzalem, nederdalende uit de hemel, van God, getooid als een bruid, die voor haar man versierd is.”(Openb.21,2)

Met de bruid uit deze tekst wordt de kerk bedoeld. Dat is tenminste de traditionele uitleg van de tekst uit het bijbelboek Openbaringen. Maar Maria heeft ook de titel Bruid van Christus, Bruid van God. Bronnen zijn hier de apocriefen en de kerkvaders en bisschoppen.

Bronnen

Apocriefen

Evangelie van Maria

Het Evangelie van Maria dateert uit de tweede eeuw en heeft volgens Luttinkhuizen²⁴⁷ en Blatz²⁴⁸ een christelijk gnostisch karakter. In de christelijke gnosis was het niet Maria, de moeder van Jezus, die de belangrijkste Maria was, maar Maria Magdalena. Ook in de canonieke evangeliën wordt zij meestal als eerste onder de vrouwen genoemd en is zij op belangrijke momenten positief aanwezig, zoals bijvoorbeeld bij de kruisiging en als eerste bij het graf. (Marc.15.40 en 16.1) In de gnostische evangeliën heeft zij een leidende rol in de groep van volgelingen na Jezus' hemelvaart en is zij verschillende malen als het ware de tegenspeelster van Petrus. Petrus vraagt zich af: “Heeft hij aan haar de voorkeur gegeven boven ons?” Levi antwoordt daarop: “Als de Verlosser haar waardig heeft bevonden, wie ben jij dan om haar te verwerpen? Het staat vast dat de Verlosser haar erg goed kent en daarom meer van haar hield dan van ons.”²⁴⁹

Evangelie van Filippus

In het Evangelie van Filippus wordt zij ‘de metgezellin van de Heer’(par.55) genoemd:

“...de metgezellin van de [Heer] is Maria Magdalena. [Christus hield] meer van Maria dan van [alle] andere leerlingen. Hij kuste haar dikwijls op haar [mond].”²⁵⁰

In dit gnostische Evangelie is ook sprake van het bruidsvertrek.²⁵¹ Dit is het hoogste mysterie. Het bruidsvertrek symboliseert niet alleen de hereniging met het goddelijke, maar het is ook verbonden

²⁴⁷ G.P. Luttinkhuizen, *Gnostische Geschriften 1*, - p.40

²⁴⁸ B. Blatz, *Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur*, - In: W. Schneemelcher (ed.) *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd.1. Evangelien*, - Tübingen (1999), - p.315

²⁴⁹ G.P. Luttinkhuizen, *Gnostische Geschriften 1*, - p.43

²⁵⁰ Id., - p.42

met openbaring en verlichting. Het had een geheim karakter. Hier werd herenigd wat gescheiden was. Hier werd geanticipeerd op de volledige verlossing die plaatsvond wanneer de innerlijke mens of de ziel in het bruidsvertrek van de lichtwereld binnenging.

“[Elke] plant die mijn hemelse Vader niet geplant heeft, [zal] uitgerukt worden. Degenen die gescheiden zijn, zullen verenigd [en] vol gemaakt worden. Allen die het slaapvertrek [binnengaan] zullen het [licht ontsteken], want [...] zoals de echtverenigingen die we [zien hoewel ze] ’s nachts plaatsvinden. (Dat) vuur [brandt alleen] / ’s nachts (en) dooft uit. Daarentegen worden de mysteriën van dit huwelijk overdag en in het licht voltrokken. Die dag en zijn licht gaan niet ten einde.”²⁵²

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

Cyrrillus van Jeruzalem(†387) noemt Maria in een van zijn catecheses die door Graef als mystagogisch worden gekarakteriseerd ‘de bruid’: “Ik zal u mij tot bruid verwerven voor eeuwig.” (Hos.2,18)²⁵³ Voor Ambrosius van Milaan(†397) vielen Maria, de kerk en iedere christen samen met de verliefde Sulammietische uit Hooglied.²⁵⁴ Ook Modestus van Jeruzalem(†634) noemt haar de Bruid naast Christus als Bruidegom.²⁵⁵ En ook hier weer gebeurt dat in een setting waarin ook de metaforen uit het OT als verbondsark en verzegelde bron worden genoemd. Germanus van Constantinopel (†733), die Maria bijzonder toegenegen was, gebruikte de taal van het Hooglied in zijn preken: “Who is she that goeth up by the desert?”²⁵⁶ En een andere keer:

“You alone Theotokos are the highest on the whole earth; and we, O Bride of God, bless you in faith ... and prostrate ourselves before you in fear, always magnifying you and reverently pronouncing you blessed.”²⁵⁷

Teksten van gelovigen

Efraïm de Syriër(†373) dichtte in een hymne op de geboorte:

“... I am the sister of the House of David
Who is the father of us both. I am also mother
For I bore thee in my womb. I am also thy bride;
For thou art chaste. [I am] handmaid and daughter”²⁵⁸

Dit wordt gezien als de eerste keer in de christelijke literatuur dat Maria ‘Bruid van Christus’ genoemd wordt.

Akathistos²⁵⁹

Deze Mariahymne, die waarschijnlijk ontstaan is in de vijfde of zesde eeuw, en waarvan de dichter onbekend is, bezingt Maria als maagd, Moeder, bruid en echtgenote van God. Sinds de achtste eeuw wordt het in de kerken gezongen. Het is een alfabetisch acrostichon bestaande uit vierentwintig stanza’s, coupletten. Het eerst deel van de hymne heeft een narratieve inhoud, het tweede gaat over de doctrines. Na ieder couplet volgt een refrein: ‘Halleluja’ na de even coupletten, ‘Heil, Maagd en ongetrouwde Bruid’ na de oneven coupletten.

VERKLARING EN SAMENVATTING: ZOWEL MOEDER ALS BRUID

Maria als Bruid wordt in verband gebracht met teksten uit het OT en uit het NT. De bruidsmetafoor werd in het OT gebruikt door profeten.(zie p.35ev.) In het NT sprak Jezus van zichzelf als de Bruidegom, maar de identiteit van de bruid blijft onbekend.(Matt.25,1-13) Paulus maakt een

²⁵¹ G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften I*, - p.68-69

²⁵² Id., - p.110, *logion* 126

²⁵³ H. Graef, *Mary*, - p.68

²⁵⁴ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.126

²⁵⁵ H. Graef, *Mary*, - p.137

²⁵⁶ Id., - p.148

²⁵⁷ Id., - p.149

²⁵⁸ Id., - p.57-58

²⁵⁹ L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church.*, - p.338-352

vergelijking tussen de liefde van Christus voor zijn gemeente en de liefde tussen man en vrouw (Eph.5,25) De bruidsmetafoor is al vroeg in het christendom aanwezig. Hoewel er in het apocriefe Evangelie van Filippus wel gesproken wordt over Maria als speciale metgezellin van Jezus, is de bruidskamer voor alle ware gelovigen bereikbaar. Het is een mystiek gebeuren, een geestelijke eenwording.

Voor kerkvaders als Ambrosius en Augustinus was de kerk de bruid van Christus. Gelovigen, leden van de kerk, konden individueel ook als bruid van Christus gezien worden. Maar Maria was ook het 'type' van de kerk.²⁶⁰ Hoewel Maria heilig was en gezegend, was de kerk toch beter, volgens Augustinus, omdat Maria een deel was van de kerk, een excellent lid, maar toch een lid van het hele lichaam.²⁶¹

Wat met de betiteling van Maria als Bruid van Christus dus eigenlijk gebeurde is dat een metafoor, een beeld dat iedere gelovige betrof, specifiek aan Maria werd toegekend.

f. MARIA HEMELKONINGIN

Inleiding

“En er werd een groot teken in de hemel gezien: een vrouw, met de zon bekleed, met de maan onder haar voeten en een krans van twaalf sterren op haar hoofd; en ze was zwanger en schreeuwde in haar weeën en in haar pijn om te baren...”(Openb.12,1-2)

Kerkvaders hebben de vrouw vaak geïdentificeerd met de Kerk. De oudste bronnen zijn geschriften van kerkvaders en bisschoppen. Behalve deze literaire bronnen is er ook een afbeelding, iconografisch materiaal.

Bronnen

Documenten van kerkvaders, bisschoppen, theologen, filosofen, ...

Van Oecumenius (Griekse filosoof, eerste helft zesde eeuw) is volgens Graef de oudste interpretatie van de tekst uit Openbaringen 12 als Maria, de Theotokos, voor de vrouw.²⁶² Het moest wel de Theotokos zijn, want die kon alleen in de hemel zijn, omdat ze niks met de aarde gemeen had. Christus was de zon en de twaalf apostelen waren de sterren.

Andreas van Kreta (†740) zag Maria als Koningin voorzeggd in Ps.45,10: “De gemalin staat aan uw rechterhand in goud van Ofir”. Zij werd volgens hem middelares genoemd omdat ze de vervulling van alle profetieën zou zijn. Haar bemiddeling kwam niet in mindering op het werk van Christus als Middelaar, maar was daaraan ondergeschikt.²⁶³

Johannes Damascenes (†750) wordt over het algemeen beschouwd als de laatste en één van de meest eminente Vaders van de Oosters-Orthodoxe Kerk. Hij was geboren in Damascus in een christelijke familie van Arabische afkomst. Hij werd ook wel Al Mansur genoemd. Zijn vader bekleedde een hoge functie aan het hof van de kaliefen. Hij woonde later bij Jeruzalem dat in die tijd al onder moslimgezag stond, in het klooster St. Saba. Voor deze Johannes was Maria, de Vrouwe, de *mediatrix* tussen hemel en aarde en hij introduceerde daarvoor het Oudtestamentische beeld van de Jakobs ladder. Maria was de ladder waarlangs God afgedaald was naar de aarde. Hoewel hij haar ook Koningin noemde maakte hij duidelijk onderscheid: God moet aanbeden worden (*latreia*), Maria geëerd (*hyperdulia*), want ze was geen godin.²⁶⁴

Ambrose Autpert (†784) was abt van een klooster te Benevento, Zuid-Italië. In zijn werk echoën opvattingen uit de Oosterse Kerken: Maria wordt met recht Hemelkoningin genoemd, want zij heeft het leven geschonken aan de Koning van de engelen.²⁶⁵ Zij alleen heeft het verdiend om zowel

²⁶⁰ H. Graef, *Mary*, - p.84

²⁶¹ Id., - p.97

²⁶² Id., - p.132

²⁶³ L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church*. - p.398

²⁶⁴ H. Graef, *Mary*, - p.156

²⁶⁵ Id., - p.167

moeder als echtgenote te worden genoemd volgens hem, want zij heeft de schade die aangericht was door de eerste moeder goed gemaakt. Ze heeft redding gebracht aan de mens die verloren was. Hier wordt de eerste oorzaak vervangen door de tweede, Maria voor Christus. Dat is iets wat vaak in het Oosten gezien werd, maar tot dan toe niet in het westen. Hij schiep een beeld van Maria met enerzijds taalgebruik dat doet denken aan de Akathistos hymne, anderzijds is Maria de moeder die haar kind de borst geeft. En dat laatste beeld trekt hij door naar de gelovigen:

“If Christ is the brother of believers, why should she, who has given birth to Christ, not be the mother of the believers?”²⁶⁶

Iconografische bronnen

Warner²⁶⁷ ziet de eerste tekenen van de koningin Maria in de afbeelding van haar op de muur van de oudste christelijke kerk op het Forum Romanum, de Santa Maria Antiqua. Op deze schildering uit de eerste helft van de zesde eeuw is zij afgebeeld als de *Dea Roma* met kroon en regalia.



fig. 11 Dea Roma

VERKLARING EN SAMENVATTING: MACTIGE HEMELKONINGIN

Eigenlijk werd Maria al Hemelkoningin bij haar hemelvaart, want toen zou ze een plaats naast Christus gekregen hebben in de hemel. Christus werd Koning genoemd, dus Maria werd koningin. Warner heeft gewezen op de oudste afbeeldingen van Maria als Hemelkoningin. Maria was afgebeeld als een keizerin. De kerk was een macht geworden, gelieerd aan de machthebbers van de stad, van het Romeinse Rijk. Maria, de Theotokos, was verbonden met de keizer.

Met betrekking tot de gelaagdheid in het christendom zijn hier alleen bewaard gebleven documenten van geestelijken genoemd en een afbeelding van Maria als koningin. Dit waren de eerste signalen van een verering die in de Middeleeuwen een hoogtepunt bereikte.

EXCURS: ANTROPOLOGIE EN THEOLOGIE IN DE OOSTERS-ORTHODOXIE

Inleiding

Om een beter zicht te krijgen op de ontwikkeling van de Mariaverering zijn begrippen als deïficatie en de mens als microkosmos van belang. Vooral de eerste hangt nauw samen met de theologie van de vergankelijkheid van Irenaeus. Zo kan duidelijk worden waarin de verschillen lagen tussen Maria en de andere gelovigen.

Antropologische opvattingen

In de vroege kerk zijn volgens Kallistos Ware verschillende antropologische opvattingen te onderscheiden. Dat komt omdat ze erfgenaam is van tenminste twee tradities: de Hebreeuwse traditie en de Hellenistisch-Platoonse traditie.²⁶⁸

²⁶⁶ H. Graef, *Mary*, - p.169

²⁶⁷ M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.104-106

²⁶⁸ K. Ware: 'My helper and my enemy': the body in Greek Christianity, - In S. Coakley (ed.), *Religion and the Body*, - Cambridge (1997), - p.90-95

De Hebreeuwse traditie zoals die te vinden is in het OT is sterk holistisch. De menselijke persoon is niet een combinatie van twee entiteiten, een lichaam en een ziel, maar één ongedeelde eenheid. Het Joodse concept van persoonlijkheid is belichaamd en tastbaar: de mens *heeft* niet een lichaam, maar *is* een lichaam. Leven na dit leven komt pas ter sprake in de jongere gedeelten van het OT. Daarbij gaat het dan over lichamelijke opstanding, niet over een onsterfelijke ziel.(b.v. Dan.12,2)

Met name de platoonse traditie kent een strikte scheiding tussen lichaam, geest en ziel, waarbij het lichaam ondergeschikt is aan geest en ziel. Alleen de ziel is onsterfelijk. Het lichaam met zijn verlangens, lusten en instincten is niet slecht, maar wordt gebruikt door de persoonlijkheid. Sommige filosofen uit het Neoplatonisme hielden er een uitgesproken negatieve visie op na ten aanzien van het lichaam: Plotinus schaamde zich voor zijn lichaam en wilde niet geportretteerd worden en de geboortedag, de dag dat de ziel zijn intrek nam in het lichaam, was een dag van treurnis in plaats van een feestdag.(Porphyrius)

De Nieuwtestamentische visie op de mens kenschetst Ware als nog duidelijk holistisch met hellenistische invloeden. Hij wijst erop dat Paulus geen contrasterend onderscheid maakt tussen lichaam (*soma*) en ziel (*psyche*), maar tussen vlees (*sarx*) en geest (*pneuma*), waarbij *sarx* staat voor het totale menszijn (lichaam en ziel) in oppositie, tegenover God (Col.2,18)²⁶⁹ en *pneuma* voor het totale menszijn (lichaam en ziel) in gehoorzaamheid aan God (1Cor.15,44). Opvallend is de nadruk en positieve waardering voor een celibataire levenshouding. Dat was destijds noch in het Jodendom, noch in de Grieks-Romeinse wereld het geval.

Theologische opvattingen: Schepping en zondeval

Irenaeus (±180) beschrijft de mens geschapen naar Gods gelijkenis als een dynamisch concept: hij moet groeien naar volmaaktheid. Mensen zijn geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. 'Beeld'(gr.: *icon*) staat voor de vrije wil van de mens, de rede, bewust zijn van morele verantwoordelijkheid. Kortom alles wat mensen onderscheidt van dieren. 'Naar Gods beeld' betekent: met de mogelijkheden waarmee ieder mens door God is uitgerust vanaf het eerste moment van zijn bestaan. Mensen kunnen met God communiceren en als ze dat goed doen kunnen ze als God worden. Ze verkrijgen de gelijkenis met God. Maar 'gelijkenis' betekent niet 'samenvallen met'. Die gelijkenis was er nog niet bij de schepping. Adam moest nog naar de gelijkenis toe groeien. De zondeval van Adam was dus niet een val vanaf een hoog niveau van kennis en perfectie, want Adam verkeerde nog in een ontwikkelingsfase. De zondeval betekende dat mensen niet meer de staat van perfectie konden bereiken. Maar de val was niet totaal, want een mens blijft beeld van God. Christus heeft door zijn ware gelijkenis met God de weg voor de mens naar gelijkenis met God weer geopend. Volgens deze leer is het doel van de mens de gelijkenis met God, *deïficatie*, *theosis*. De volmaaktheid is een potentieel wat de mens meekrijgt en die hij door eigen inspanning en vrije wil met Gods genade kan verwerven. In de Orthodoxie wordt de term *synergie*, coöperatie gebruikt: medewerkers van Christus (1Cor.3,9). Het voortreffelijkste voorbeeld van zo'n synergie is Maria, moeder van God.

Dit staat in tegenstelling tot de Westerse christelijke visie van b.v. Augustinus: Adam was volmaakt geschapen met alle wijsheid en kennis, gerealiseerde perfectie. Ook met betrekking tot de zondeval zijn er verschillen van opvatting en leer. Veel Orthodoxe theologen verwerpen het idee van de erfzonde van Augustinus. De mens erfde van Adam de verdorvenheid en sterfelijkheid, maar niet de schuld. Door de zonde wordt het beeld zijn van God niet verloren, maar wel vervormd. Door de zonde is er echter een barricade opgeworpen tussen mens en God, een barricade die alleen geslecht kon worden doordat God naar de mens gekomen is in Christus.

Maria als *co-redemptrix* ligt in het verlengde van deze leer van schepping en zondeval.

In het westen wordt het 'beeld van God' geassocieerd met het intellect van de mens, in het oosten is het niet ongebruikelijk om 'beeld van God' te verbinden met de hele persoon, lichaam en ziel. Een voorbeeld hiervan is Maximus de Confessor.(580-662)

²⁶⁹ Het auteurschap van Paulus m.b.t. de brieven aan de Kolossenzen wordt door Nieuwtestamentici echter al geruime tijd in twijfel getrokken.

Maximus de Confessor: Microkosmos en middelaar

Een overheersend element in de antropologie van Maximus is zijn verstaan van de mens als microkosmos. Voor Maximus was dat een aantrekkelijk concept, omdat hij de geschapen wereld in termen van christologische inzichten begreep en omdat hij voor hem belangrijke begrippen als *unity* en *multiplicity* goed met het concept van microkosmos kon verbinden. Het concept van de mens als microkosmos is een oud concept wat al terug te vinden is bij Plato en later bij Philo. Voor Maximus zijn met name de drie Cappadocische Vaders van belang geweest. Een uitspraak van één van hen, Gregorius van Nyssa (†±394): “De mens is een microkosmos en spiegel van de harmonie van het universum.” Maximus vergeleek het universum (en ook de Schrift) met een mens, een oude man²⁷⁰: de zichtbare en onzichtbare dingen in de wereld zijn analoog aan het lichaam en de ziel van een mens. Maar ook: de onzichtbare wereld is aanwezig in de zichtbare wereld, zoals de ziel in het lichaam. Ze zijn een eenheid.

Volgens Maximus is de mens als laatste geschapen, omdat hij een natuurlijke schakel tussen al het geschapene en God moest zijn.²⁷¹ In deze theologie is de mens het centrum van het universum. Die bemiddelende taak heeft de mens echter niet uitgevoerd. Maar analoog aan de eenheid van het lichaam en de ziel van de mens is de eenheid van de menselijke en goddelijke natuur van Christus²⁷².

Christus heeft het werk als mediator wel vervuld. Op deze wijze deed Maximus recht aan de kosmische implicaties van de positie en het verzoeningswerk van Christus. Voor hem was er een kloof tussen de Schepper en de schepselen die alleen door God in de incarnatie van Christus overbrugd kon worden.²⁷³ Hij bestreed de leer van Origenes over de pre-existentie van de ziel.

SAMENVATTING: “GIJ ZIJT GODEN, JA, ALLEN ZONEN VAN DE ALLERHOOGSTE.”(Ps.82,6)

Er waren verschillende antropologische opvattingen in de vroege kerk: de hellenistisch-platoonse opvatting en de Hebreeuwsjoodse opvatting. De laatste is sterk holistisch, want in het jodendom heeft de mens niet een lichaam, maar is de mens een lichaam. De Nieuwtestamentische opvatting die o.a. bij Paulus te vinden is is nog holistisch, waarbij het vlees staat voor het totale menszijn in oppositie, tegenover God en geest voor het totale menszijn dat in gehoorzaamheid aan God leeft.

Irenaeus leerde dat de mens Adam geschapen was door God in een toestand waarin hij nog moest groeien naar de volmaaktheid, naar de gelijkenis met God. Door de zonde was die weg geblokkeerd. Beeld van God was hij wel gebleven. Christus had door zijn ware gelijkenis met God die weg weer geopend. De bestemming van de mens, van iedere gelovige, is volgens Irenaeus de deïficatie, *theosis*. Dat betekent: het opheffen van de vloek van de vergankelijkheid, de onsterfelijkheid, en het herenigen van de goddelijke en menselijke wereld onder één hoofd: Christus. Die theosis betekent niet dat de mens dan samenvalt met God. Theosis is het terugkeren van de mens naar de positie van voor de zondeval, terugkeren naar God. De gelijkenis met God kan de mens bereiken samen met Gods genade(synergie), want dat potentieel heeft zij meegekregen met de schepping. De Westerse theologie van b.v. Augustinus daarentegen leert dat de mens perfect geschapen is en door de schuld van de zonde diep gevallen. Genade betekent in de oosterse theologie verlossing van de vergankelijkheid, in de westerse theologie verlossing van schuld.

Maximus de Confessor ging uit van deze oosterse theologie van schepping en deïficatie. De mens is als laatste als hoogtepunt van de schepping geschapen en staat als het ware tussen de kosmos en God. Zo weerspiegelt hij de hele schepping en heeft van nature een bemiddelende functie. Omdat hij daarin gefaald heeft is Christus naar de wereld gekomen en heeft die middelaarsfunctie waartoe iedere mens geroepen is vervuld.

²⁷⁰ Lars Thunberg, *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, - Kopenhagen (1965) – p.149

²⁷¹ Id. – p.148

²⁷² Id. – p.106

²⁷³ Id. – p.62

2. HEMELKONINGINNEN UIT DE OMGEVING

Welke godinnen werden wel Hemelkoningin genoemd in de tijd van de vroege kerk?

In dit gedeelte worden de godinnen uit de omgeving kort besproken: Atargatis, Artemis en Cybele, Afrodite en Isis.

a. ATARGATIS, DE SYRISCHE GODIN

Atargatis, een Syrische godin, was volgens Lucianus van Samosata (midden tweede eeuw) in zijn *De Dea Syria* een syncretistische godin die elementen van vele godinnen uit het Nabije Oosten in zich verenigde. Dit werk is een parodie, maar volgens Carroll komt de informatie overeen met gegevens afkomstig van andere Griekse en Latijnse auteurs en met inscripties die op andere plaatsen gevonden zijn.²⁷⁴ De etymologie van de naam van de godin verwijst volgens Drijvers naar Astarte en Anath.²⁷⁵ Haar cultus was erg populair en wijdverbreid. Het belangrijkste heiligdom stond in Hierapolis, Mabbug, in het noorden van Syrië. In 2Makk.12,26 is sprake van een heiligdom van Atargatis in Karnion. In Hierapolis werd ze vereerd als godin naast Hadad, Baal, de god van de hemel, regen en vruchtbaarheid. Zij werd divers afgebeeld: als half vrouw/half vis, met of zonder leeuwen, staand of zittend. In haar tempel was het strikt verboden om een mens of een dier te doden. In haar rituelen lag de nadruk op water en de zee. Ze werd gewoonlijk Ourania of Hemelkoningin genoemd. Dat er een verband bestaat tussen de culten van Astarte en Atargatis is bevestigd door een uitspraak van Strabo: de Syrische godin werd oorspronkelijk Athara genoemd.²⁷⁶ Lucianus schetst een beeld van de cultus van de godin die niet alleen overeenkomsten laat zien met de cultus van Astarte-Ishtar, maar ook met die van Afrodite, Cybele, Ashera, Isis en Caelestis. Castratie was één van die aspecten. Een aspect dat later ook onder Syrische christenen bekend was.

b. ARTEMIS VAN EFEZE: CYBELE?



fig. 12

Artemis van Efeze

“Groot is de Artemis van de Efeziërs!”scandeerden de inwoners van Efeze in het theater volgens Hand.19,28. In Efeze stond een grote tempel met een reusachtig beeld van de godin. Dat beeld van een zwarte godin met talrijke borsten en afbeeldingen van dieren lijkt volgens Baring en Cashford echter meer op een plaatselijke manifestatie van de godin Cybele.²⁷⁷ Artemis was de Griekse godin van de jacht, een maagdelijke godin, die ook bescherming bood bij het baren van kinderen. Bovendien was zij de godin van de nieuwe maan. Ze had karaktertrekken van een Moedergodin.²⁷⁸ Zo was ze de beschermster van kinderen en jonge dieren en oogstgodin, kortom een vruchtbaarheidsgodin. Maar ze had ook een donkere kant: ze werd in verband gebracht met hekserij, mensenoffers en rituele zelfkastijding. In de mythe helpt ze nooit anderen. Ze wordt steeds in verband gebracht met de dood, niet met liefde.²⁷⁹ Ze wordt geïdentificeerd met andere godinnen als Hecate en Nanea. In 2Makk.1,13 wordt verteld dat Antiochus in de tempel van Nanea in stukken gehakt wordt, maar alle

²⁷⁴ S.T. Carroll, Atargatis, - In: D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)

²⁷⁵ H.J.W. Drijvers, Atargatis, In: K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W. v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.114-116

²⁷⁶ S.T. Carroll, Atargatis, (1996)

²⁷⁷ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.329

²⁷⁸ H.M. Martin, Artemis, - In: D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)

²⁷⁹ G.Mussies, Artemis, - In: : K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W. v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.92

andere bekende bronnen spreken dat tegen.²⁸⁰ Artemis Ephesia was een identificatie met een van de vroegere moedergodinnen van Anatolië. Ze wordt meestal de ‘godin met de vele borsten’ genoemd, als teken van vruchtbaarheid. Maar dat was niet de oorspronkelijke interpretatie: het zouden de testikels van de aan haar geofferde stieren voor moeten stellen.²⁸¹

Cybele was de Magna Mater van Phrygië, een moedergodin die al in 6000 v.Chr. werd vereerd. Zij was de godin van de vruchtbaarheid en de jacht, godin van de aarde, en werd vaak met een zwarte huid afgebeeld. Er is een verband met de Griekse godinnen Artemis en Afrodite, omdat Anatolië na de veroveringen van Alexander de Grote onderdeel van het Griekse Rijk werd. Er zijn verschillende versies van de mythe van deze godin. De meest populaire: Attis was haar jonge geliefde die haar ontrouw was en daarom uit berouw zichzelf castreerde en stierf.²⁸² Volgens sommige versies werd hij door Zeus weer tot leven gewekt, maar dat leven bestond er alleen uit dat zijn haar groeide en dat hij zijn pink kon bewegen.²⁸³ Deze godin kreeg een officiële plaats in het pantheon van Rome in 204 v.Chr, toen de stad belegerd werd door Hannibal. Benko karakteriseert Cybele als een ingetogen godin, mooi en vriendelijk, een religie met een verlossingskarakter.²⁸⁴ Dat contrasteert sterk met de beschrijving van de rituelen door Baring en Cashford: “the public rites of Cybele in the city streets were orgiastic and ecstatic, and involved self-flagellation and self-castration, while in a state of ecstatic trance.”²⁸⁵ Ook Klauck geeft een negatieve beschrijving van



fig.13 Cybele

de rituelen van Cybele en Attis en beroept zich daarbij op een gedicht van onder andere Catullus (†54v.Chr.), een auteur die de rituelen zelf heeft gezien: “keep your sacred madness far from my house...”²⁸⁶ Eén van de inwijdingsrituelen heeft de vorm van een Eleusiaanse cultische formule:

“I ate from the hollow drum,
I drank from the cymbal,
I bore the kernos,
I went into the inner chamber.”²⁸⁷

Als antwoord op de vraag wat er gegeten en gedronken werd door de ingewijden citeert Klauck uit Ovidius’ werk *Fasti* :

“I said: ‘One feels no shame at placing a bunch of herbs on the table of the goddess? Is there a reason for this?’
– ‘It is said that those of old nourished themselves on pure milk, and ate herbs ... soft cheese is mixed with crushed herbs, an ancient food for the ancient goddess....’²⁸⁸

Klauck geeft ook nog een beschrijving van een huiscultus in Philadelphia uit de eerste eeuw v.Chr.²⁸⁹ De huisregels van die cultus waren opgedragen aan Agdistis. Ze getuigen van beschaafde omgangsvormen. Deze godin was een gestalte van Cybele en was in dit geval beschermster van huis en haard.

²⁸⁰ A. Pietersma, Nanea, - In: D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)

²⁸¹ Id.

²⁸² H.J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, (transl. B. McNeil) – Edinburg (2000), - p.122

²⁸³ Id., - p.122

²⁸⁴ S. Benko, *The virgin goddess. Studies in the pagan and Christian roots of Mariology*, - Leiden (1993), - p.74

²⁸⁵ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.405

²⁸⁶ H.J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, - p.122-124

²⁸⁷ Zoals overgeleverd door Clement van Alexandrië en geciteerd door Klauck (p.125)

²⁸⁸ H.J. Klauck, - p.126

²⁸⁹ Id., - p.64-68

c. AFRODITE²⁹⁰

De godin Afrodite was volgens de mythe geboren uit het schuim van de zee. Ouranos, de hemel, was haar vader en Gaia, de zee, haar moeder. Deze godin, Koningin van Hemel en Aarde, was uit Mesopotamië naar Griekenland gekomen via Cyprus. In vroeger tijden was ze Innanna/Ishtar in Mesopotamië. In Syrië heette ze Atargatis. In haar belangrijkste heiligdom op Cyprus was Afrodite omgeven door Venus, de wassende maan en de duif. Cyprus was een plaats van ontmoeting van vele culturen, en werd zodoende een smeltkroes van culturen. Daarom was deze godin een syncretistische figuur. Ook in Kition bij Korinthe stond een tempel van haar. Ze was de godin van de diverse vormen van liefde. Tempelprostitutie was een bekend verschijnsel bij de verering van Afrodite.²⁹¹

d. ISIS²⁹²

Nadat Egypte door de verovering van Alexander de Grote in 332 v.Chr. onder Griekse heerschappij kwam vermengden het Griekse en Egyptische pantheon na verloop van tijd. Isis maakte de oversteek naar Griekenland en Klein-Azië en de cultus helleniseerde. Daar werd Isis ook in verband gebracht met Demeter, de Griekse godin van de oogst. Er stond een tempel voor Isis op de helling van de Acropolis en in Delos stond haar heiligdom tussen die van de andere Griekse goden. Zij was de godin van de vruchtbaarheid, het water, en de geboorte en verbonden met de morgenster Venus. Eén van haar titels was Hemelkoningin. Er werden jaarlijks twee feesten gevierd: één om de opstanding van Osiris uit de dood te vieren en één ter herinnering aan het vertrek van het schip naar Fenicië waarmee de zoektocht van Isis naar Osiris begon. Rond het begin van de jaartelling was de cultus van Isis een mysteriecultus geworden, waarbij een gedeelte van de samenkomsten openbaar was en andere alleen toegankelijk voor ingewijden. In deze cultus werden ook vrouwen tot priester gewijd. Apuleius geeft in zijn *Metamorphoses*, een beschrijving van een man, Lucius, die in een ezel veranderd was, de *Golden Ass*²⁹³:

Als deze ezel Lucius tot Isis bidt om redding krijgt hij opdracht om rozen te eten uit de processie van de volgende dag. Dat doet hij en hij wordt weer een man. Dan neemt hij deel aan de cult van Isis en wil hij ingewijd worden. Als hij aan alle voorwaarden voldaan heeft vindt de inwijding plaats. Daarna vertrekt hij naar Rome en wordt een succesvol zakenman.

De verklaring is volgens Klauck: als iemand zijn eigen pleziertjes en lusten volgt, leeft als een beest, dan geeft Isis de mogelijkheid om een nieuw leven te beginnen, een mens waardig, als er een bekering plaatsvindt tot het geloof in Isis. Het uitvoeren van een ritueel verzekerde mensen van een goede toekomst.

In een hymne, mogelijk daterend uit de tweede eeuw, wordt zij beschreven als degene die het universum ordende en wetten uitvaardigde.²⁹⁴ Het gedicht eindigt met: "Hail O Egypt, that nourished me!" Deze hymne vertoont grote gelijkenis met de Akathistos Hymne uit de vijfde eeuw en de Gnostische hymne aan Sophia. Zij werd vaak afgebeeld als moeder die haar zoon de borst geeft: *Isis lactans*. Daarom wordt ze vaak gezien als het prototype van Maria. De cultus van Isis verdween langzamerhand aan het einde van de vierde eeuw als gevolg van een verbod van staatswege.

SAMENVATTING: SYNCRETISTISCHE HEMELGODINNEN UIT DE OMGEVING

Uit de beschrijving van deze godinnen blijkt dat ze allemaal min of meer syncretistische trekken vertonen. Het waren niet meer godinnen die zoals vroeger aan één bepaald land of stad gebonden

²⁹⁰ F. Graf, Afrodite, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking, P.W. v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.64-68

²⁹¹ Id., - p.66

²⁹² A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.268

²⁹³ H.J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, - p.134-136

²⁹⁴ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.268-270

waren, maar ze waren op reis gegaan, hadden een zee overgestoken, zoals Isis en Afrodite. Eén godin kon onder verschillende manifestaties aan verschillende steden verbonden zijn, zoals Artemis van Efeze en Artemis van Sparta. Over hun herkomst doen verschillende verhalen de ronde. Ze zijn allemaal van eerbiedwaardige afkomst als Ishtar of Astarte, maar ze hebben veelal andere godinnen geabsorbeerd of een andere naam gekregen.

Ook hun cultus vertoont syncretische trekken. Behalve dat er riten waren die overeenkomsten lieten zien met de oude culten van Moedergodinnen, waren er ook riten uit de mysteriecultus. Uit de eerste eeuwen voor en na het begin van onze jaartelling hebben we ook gegevens uit schriftelijke bronnen en archeologische vondsten over huisgodsdiensten. Die gegevens ontbreken nagenoeg uit vroeger eeuwen. Uit deze gegevens blijkt dat er bijvoorbeeld een aanmerkelijk verschil was tussen de huiscultus van Agdistis (gestalte van Cybele) en de openbare riten van Attis en Cybele. Verschillende bronnen geven beschrijvingen van de openbare riten die overeenkomsten laten zien met die uit oudere tijden: offers, bloedrituelen, verminkingen, extase en trance. Aan de andere kant zijn er beschrijvingen van rituelen met een hoog symbolisch gehalte. De gebruikte taal is geheimzinnig en voor velerlei uitleg vatbaar, maar uit de weinige gegevens die beschikbaar zijn over de mysterieculten blijkt dat er in werkelijkheid hele simpele dingen gebeurden: een bos tarwe en een slok melk en honing. De belofte van een land overvloeiende van melk en honing had nog steeds iets goddelijks.

3. MARIA HEMELKONINGIN EN HEMELKONINGINNEN UIT DE OMGEVING

Is er verband tussen de verering van Maria als Hemelkoningin en de verering van Hemelkoninginnen uit de omgeving?

INLEIDING

In dit gedeelte worden een paar voorbeelden besproken waaruit een mogelijke invloed van andere culten op de Mariaverering blijkt

CASUS 1

“The virgin gave birth to the Aeon”²⁹⁵

Epiphanius van Salamis (†403) beschrijft in zijn *Panarion, Adversus Haereses*, een ritus ter ere van Kore die hij abusievelijk voor een bespotting van de geboorte van Christus aanziet. In de tempel in Alexandrië werd de verschijning van de ster Sirius gevierd. Dat betekende dat het waterpeil van de Nijl weer ging stijgen en dat was nodig voor een goede oogst en zelfs eeuwig leven. Sirius was de ster van Kore (in die tijd Isis), Osiris was verbonden met het water van de Nijl. In mythologische taal: als Aeon geboren werd kwam Osiris tot leven in de gedaante van Horus. Epiphanius beschrijft een feestelijke nachtelijke wake met veel muziek. Bij het kraaien van de haan haalden de gelovigen een beeld van de godheid uit de crypte en hielden een processie, waarna het beeld weer teruggezet werd. Dat wat uitgebeeld werd bij het feest: de maagd had het leven geschonken aan Aeon.

De betekenis van het feest: het was een jaarlijks terugkerende ritus voor de vruchtbaarheid van het land, verbonden ook met de seizoenen en de zonnwende.

Baring en Cashford veronderstellen dat de betekenis van het kerstfeest is: de overwinning van het licht op de duisternis en de maagdelijke geboorte. Zij zien hierin een voortgang en een zich voegen in de mythe van de Moedergodin door het christendom. Dit in tegenstelling tot het zich afzijdig houden van het Jodendom, judaïsme.²⁹⁶ Centraal in de betekenis van de Kore-ritus stond de jaarlijks terugkerende vruchtbaarheid van het land en het ritme van de seizoenen. De centrale betekenis in het christendom is echter allereerst dat Christus, God, éénmalig in de wereld gekomen is. Dat betekent verlossing uit een kringloop. En dat betekent óók dat het licht het van het duister wint en dat de moeder van Jezus Maria was. Kerstfeest is niet het feest van Maria, zoals het een feest van Kore was. Rituelen kunnen overeenkomsten vertoond hebben, de plaats en betekenis in de beide godsdiensten zijn verschillend. Voor de viering van het feest was toen blijkbaar al aangesloten bij bestaande gebruiken. We zouden het tegenwoordig een vorm van inculturatie noemen of contextualisering.

CASUS 2

Iconografie Theotokos

In Europa bevinden zich ook op diverse plaatsen beelden van Maria met een zwarte huidskleur. Er zijn afbeeldingen van Maria met het kindje Jezus die een treffende gelijkenis vertonen met afbeeldingen van Isis met Horus op schoot. Dat heeft de vraag opgeroepen of en hoe de afbeeldingen van Maria beïnvloed zijn door godinnenculten.

Historische bronnen wijzen op een mogelijk verband.

De beide keizers van het Romeinse Rijk vaardigden in 380 een edict uit dat alle onderdanen verplichtte tot het christelijke geloof zoals door de bisschoppen van Rome en Alexandrië geleerd. Andere godsdiensten werden rechteloos. Dat had een grote instroom van nieuwe aanhangers tot gevolg voor de kerken. In Klein-Azië namen christenen op grote schaal heiligdommen over van nu verboden godsdiensten. Inscripties op archeologische vondsten getuigen daar nog van.

²⁹⁵ Beschrijving van de ritus zoals bij A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.562

²⁹⁶ Id., p.563

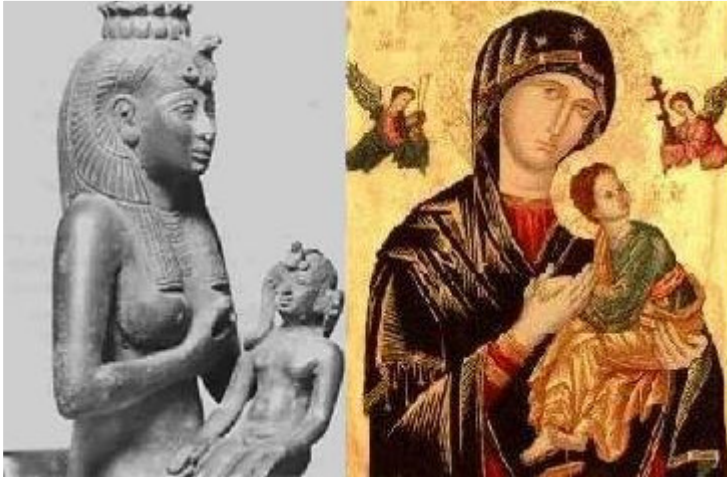


fig. 14 Isis en Maria

Afbeeldingen van Maria of Isis?

Dat had ook tot gevolg dat bijvoorbeeld in Egypte christenen, daartoe aangezet door fanatieke priesters en bisschoppen, overgingen tot het plunderen en verwoesten van tempels en graftombes. Er werden overal kerken en kloosters gebouwd of tempels kregen een nieuwe bestemming als christelijke kerk. Die kerken stonden soms pal naast of zelfs in een heiligdom voor Isis of Hathor, zoals de Deir el-Bahri tempel van Hatshepsut in de Vallei van de Koningen bij Luxor.²⁹⁷

Isis werd vaak afgebeeld als moeder die haar zoon de borst geeft: *Isis lactans*. Daarom wordt ze vaak gezien als het prototype van Maria. Maar volgens Benko is dat problematisch omdat er chronologisch een te groot gat zit.²⁹⁸ De eerste beelden van *Maria lactans* verschijnen pas in de twaalfde eeuw in Europa. De cultus van Isis verdween langzamerhand als gevolg van een verbod van staatswege aan het einde van de vierde eeuw. Toch lijken deze ontwikkelingen een beïnvloeding bij de afbeelding van Maria niet uit te sluiten. Een beeldhouwer wordt ook beïnvloed door z'n omgeving.

Zwarte Madonna's. De huidskleur van de zwarte madonna's kan niet veroorzaakt zijn door het roet van brandende kaarsen, want de zwarte kleur zet zich voort onder de bekleding. Het is bekend dat kruisvaarders een aantal van deze beelden meegenomen hebben van hun tochten. Het is onzeker of het beelden van Maria waren of van godinnen. Andere beelden waren al eerder in het westen van Europa. Benko legt een verband met Maria en de aarde: het is de oude godin Moeder Aarde, bekeerd tot het christendom.²⁹⁹ Afbeeldingen van moedergodinnen als Artemis en Isis waren ook vaak zwart. Baring en Cashford refereren aan Hooglied(1,5): "Donker van huid ben ik, maar bekoorlijk." Sommige beelden roepen de grandeur van de gnostische Sophia bij hen op.³⁰⁰ Omdat deze beelden soms een andere uitstraling hebben dan die van de onderdanige moeder uit de evangeliën opperen zij dat ze mogelijk Maria Magdalena voorstellen. Maar 'grandeur oproepen' en een 'andere uitstraling' zijn geen voldoende harde criteria om uitspraken te doen over wat de beelden werkelijk voor moeten stellen.

Uit deze gegevens kan niet anders geconcludeerd worden dan dat er mogelijke beïnvloeding van andere godinnenculten geweest is.

CASUS 3

De bruidskamer in het Evangelie van Filippus

(68) "De Heer heeft alles [...] in een mysterie: doopsel en zalving en eucharistie en verlossing en bruidsvetrek.

.....

(76) In Jeruzalem dienden drie gebouwen als offerplaats. Het ene, dat naar het Westen was gericht, heette 'het heilige'. Het tweede, dat naar het Zuiden was gericht, heette 'het heilige van het heilige'. Het derde, dat naar het Oosten was gericht, heette 'het heilige der heiligen', - (dat is) de plaats waar alleen de hogepriester binnengaat. Het doopsel is het heilige gebouw, [de verlossing] 'het heilige van het heilige' en 'het heilige der heiligen' is het bruidsvetrek. De opstanding [en de] verlossing behoren bij het doopsel. En de verlossing vindt plaats in het bruidsvetrek. Maar het bruidsvetrek is een hogere plaats ...

²⁹⁷ R.S. Bagnall en D.W. Rathbone(ed.), *Egypt. From Alexander to the Early Christians*, - Los Angeles(2004), - p.195

²⁹⁸ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.52

²⁹⁹ Id., - p.215

³⁰⁰ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.586-588

.....

(127) Als iemand kind van het bruidsvertrek wordt zal hij het licht ontvangen. Als iemand het niet ontvangt in de tijd dat hij op deze plaatsen is, zal hij het ook niet kunnen ontvangen op die andere plaatsen."³⁰¹

In dit geschrift is sprake van een gedeeldheid van het mannelijke en vrouwelijke in de wereld. Deze gedeeldheid is de oorzaak van alle ellende in deze wereld. Dus het herstellen van de eenheid is het uiteindelijke doel, de volledige verlossing, van de innerlijke mens wel te verstaan. Begrippen die met het bruidsvertrek verbonden zijn zijn openbaring en verlichting.³⁰² Het geheim van het bruidsvertrek, de waarheid, wordt geopenbaard aan degenen die het bruidsvertrek van de lichtwereld binnengaan.

Het bruidsvertrek in het Evangelie van Filippus is volgens Luttikhuizen één van de sacramenten in de valentiniaanse gnosis. Wat het precies inhield is niet bekend, maar het was het laatste en misschien dus ook het belangrijkste sacrament. Luttikhuizen veronderstelt dat het met de dood te maken had, dat het misschien een soort wassing of zalving was vlak voor de dood.³⁰³ Bij de drie gebouwen in Jeruzalem meent hij dat ze mogelijk drie stadia in de verlossing van de innerlijke mens voor moeten stellen. Het 'heilige der heilige' is dan de definitieve bevrijding van de ziel uit de macht van de kosmische heersers. Hij beroept zich daarvoor op overgeleverde documenten van Irenaeus en Clemens van Alexandrië. In het eerstgenoemde is sprake van een verlossingsritueel waarbij de ziel zich moet voorbereiden op de reis door de planetaire sferen.³⁰⁴

Ook Klauck meent dat de bruidskamer een voorproef van de uiteindelijke toekomstige verlossing was, een moment heel kort voor het overlijden. Volgens hem was de bruidskamer, ondanks de erotische taal, een volledig geestelijk gebeuren.³⁰⁵ De benaming bruidskamer gaf aan dat het ging om verenigen wat gescheiden was, waarbij op de achtergrond de gedachten van androgynie (eenwording mannelijk-vrouwelijk) en *syzygy* (hemelse paargenoten) een rol speelden. Deze symbolische vereniging maakte het de ziel mogelijk om na het overlijden ongehinderd de lichtwereld binnen te gaan. Klauck verwerpt de gedachte van sommige onderzoekers die menen dat het hier een spirituele verloving ging die in het echte leven gevierd werd.³⁰⁶ Ook zijn er kerkvaders geweest die het ingaan in de bruidskamer uitlegden als een seksuele handeling. Dat zouden ze gedaan hebben om de gnostici in diskrediet te brengen.

Al heel vroeg in de geschiedenis van het christendom komt de bruidsmetafoor voor, bijvoorbeeld in de brieven van Paulus. (2Kor.11.2) In de traditie van het vroege christendom was de mannelijke rol voor Christus. De bruid, de vrouw, was de kerk. Tevens werd deze bruidsmetafoor gebruikt voor de verhouding tussen Christus en de individuele gelovige. Uitspraken waarin dit beeld gebruikt werd hadden vaak een toekomstig karakter.

Ook is er een mogelijk verband met de wijsheidsliteratuur uit het OT waar ook wel de bruidsmetafoor te vinden is, zoals in Hooglied en Wijsheid van Salomo.

Baring en Cashford menen dat in het ritueel van de bruidskamer een *hieros gamos* gevierd wordt, waarbij de ziel van de gnostische gelovige verenigd wordt met de geest.³⁰⁷ Die geest werd in de 'hymne van de parel' (Handelingen van Thomas) gevisualiseerd door een 'mantel van de glorie' en dan verwijzen ze naar Ka, de Egyptische god. In de valentiniaanse gnosis vindt bij het overlijden een hereniging met de paargenoot plaats. Als hier van een overeenkomst gesproken kan worden dan was het *hieros gamos* veranderd. Het was een ritueel geworden zonder Moedergodin, een geestelijke vereniging in plaats van een vruchtbaarheidsritueel. En wat misschien nog belangrijker was: het was gedemocratiseerd, want het was voor alle ingewijden bereikbaar.

Ook hier valt dus niet te bewijzen dat er verband is met culten van Moedergodinnen uit de omgeving, maar er zijn wel aanwijzingen.

³⁰¹ Het Evangelie van Filippus in: G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften 1*, - p.95-97,110

³⁰² G.P. Luttikhuizen, *Gnostische Geschriften 1*, - p.68

³⁰³ Id., - p.70

³⁰⁴ Id., - p.73

³⁰⁵ H.J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, - p.496

³⁰⁶ Id., - p.496-497

³⁰⁷ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.623

CASUS 4

De vrouw uit Openbaringen 12,1-2

De vrouw met de zon bekleed, met de maan onder haar voeten en een krans van twaalf sterren om haar hoofd. Benko³⁰⁸ meent dat in deze tekst heidense mythologische elementen aanwezig zijn. Hij volgt daarbij de inzichten uit de godsdienstwetenschappen, met name wat betreft de begrippen hemel en aarde. De verlossing die in de bijbel beloofd wordt is ook een kosmische gebeurtenis waarbij alles in hemel en op aarde weer verenigd zal worden. Ook Paulus spreekt in de Romeinenbrief (8,19-22) over de schepping die zucht en in barensnood is. In Openb.12 wordt het begin geschetst van een eschatologisch drama dat uit zal lopen op de opheffing van de scheiding tussen hemel en aarde. De vrouw moet volgens Benko door de lezers uit de Mediterrane wereld in die tijd herkend zijn als de Hemelkoningin. 'Bekleed met de zon' zou de betekenis hebben van een hypostatische vereniging met het goddelijke. En staande op de maan was dit het beeld van een kosmisch *hieros gamos*, heilig huwelijk. Iedere Griek zou destijds aan het sterrenbeeld Maagd gedacht hebben.

Apuleius beschrijft in de *Golden Ass* (±114 v. Chr) een visioen van Isis: een astrale godin, gekroond en met de maan op haar voorhoofd, gekleed in een zwarte mantel die bezaaid is met sterren en een halve maan.³⁰⁹ Hier zijn wel overeenkomsten te zien met de vrouw uit Openb.12. De verering van de zonnegod werd in de eerste eeuwen van het christendom als een bedreiging ervaren. Niet voor niets werd het geboortefeest van Christus op de feestdag van de zonnegod vastgesteld: *Sol Invictus*. Christus werd de zon en Ambrosius dichtte in zijn ochtendhymnen:

O eeuwge Schepper van het al
die dag en nacht in hun getal
tijd en getijde in hun kring
ons geeft in milde wisseling
.....
Hij roept, de drager van het licht
verrijst en al het duister zwicht
.....

(LvK 370)³¹⁰

Als tijd van ontstaan van het boek Openbaringen wordt algemeen eind eerste eeuw aangenomen. Als met de vrouw Maria bedoeld zou zijn, zou dat betekenen dat het beeld van Maria als Hemelkoningin en Maagd al gestalte zou hebben gekregen, ook in schriftelijke vorm, in de tijd van de Apostolische Vaders. Uit die tijd zijn ons nauwelijks schriftelijke bronnen bekend waaruit verering van Maria blijkt. Het boek Openbaringen is een apocalyptisch geschrift. De beeldspraak in apocalyptische geschriften is vaak een mix van verschillende tradities die lastig te interpreteren zijn. Hoewel de vrouw uit Openb.12 dus een beeld kan zijn uit de heidense religies, zal de Maria-interpretatie meest waarschijnlijk later ontstaan zijn, omdat ze strijdig is met de tijd van ontstaan. Voor de vroege kerk was de vrouw het beeld van de kerk. Die kerk was van hemelse afkomst, bekleed met Christus (de zonnemantel) en ze had heerschappij ontvangen (de maan). Baring en Cashford wijzen erop dat Maria hier op de maan staat, terwijl het beeld van de godin Astarte een maan op het hoofd heeft.³¹¹ Hieruit spreken verschillende opvattingen over de verhouding tot de natuur tussen de heidense religies en het christendom. Het beeld van een schreeuwende vrouw in barensnood is ook in tegenspraak met de opvatting dat Maria een kind gekregen had zonder geboortepijn.

³⁰⁸ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.87-112

³⁰⁹ citaat van Apuleius in: M. Warner, *Alone of all her sex.*, - p.256

³¹⁰ Liedboek voor de Kerken, - 's Gravenhage (1973)

³¹¹ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.569

CASUS 5

Collyridianen

Epiphanius van Salamis (315-403) maakt in zijn *Panarion*,³¹² een geschrift waarin hij tachtig ketterijen beschrijft, melding van de sekte van de Collyridianen, waarvan alleen vrouwen deel uitmaakten. Deze sekte zou Maria aanbidden en broden aan haar offeren: *collyris*. Het woord voor de broden doet denken aan de broden die voor de Hemelkoningin gebakken werden in de tijd van Jeremia. In de loop van de tijd zijn deze Collyridianen in vele onderzoeken als aanwijzing aangedragen om aan te tonen dat er een verband zou bestaan tussen de verering van Innanna/Ishtar en Maria. Epiphanius is echter de enige bron voor het bestaan van deze sekte. Bovendien is het een geschrift dat zich richtte tegen alle echte en vermeende ketterijen, waardoor de beschrijvingen gekleurd zijn door de stellingname van de auteur. Benko ziet hier invloeden van de Cybele-cultus³¹³ en oppert de mogelijkheid dat het om een groep gaat die haar wortels heeft in het Montanisme.³¹⁴ Zo zou de stichter voordien priester van Cybele geweest zijn volgens Hieronymus.³¹⁵ Maar andere bronnen noemen Apollo. In de genoemde groepen lag de nadruk op de werking van de Heilige Geest en de bijeenkomsten hadden een extatisch karakter met spreken in tongen en profeteren. Dat extatische karakter verbindt hij ook met de Cybele-cultus, of meer precies: met de mentaliteit van de bevolking van Klein-Azië in die tijd.³¹⁶ Vrouwen werden tot priester gewijd en gingen dus ook voor in de eucharistie. Vooral dit aspect lijkt voor Epiphanius onaanvaardbaar, gezien zijn heftige vrouwonvriendelijke taalgebruik,³¹⁷ want vrouwen mogen profeteren en diaken zijn, maar geen priester. Bovendien: Maria mag vereerd worden, maar niet aanbeden. Het is bekend dat er in de vierde eeuw nog groepen Montanisten waren in Tracië. Het verhaal van Epiphanius laat zien hoe veelkleurig het vroege christendom was, maar kan moeilijk als bewijs dienen voor een verband tussen de Mariaverering en de Moedergodinnen uit de Oudheid.

SAMENVATTING: ALLEEN AANWIJZINGEN, GEEN BEWIJZEN

De vijf cases geven informatie over mogelijke verbanden tussen de verering van de Hemelkoninginnen en de verering van Maria op verschillende terreinen.

Overall zijn overeenkomsten te zien: in de rituelen bij het bakken van broden door de Collyridianen, de geboortefeesten, de bruidskamer. Overeenkomsten met achtereenvolgens de koeken van Ishtar, het licht en de geboorte van Aeon en de mysteriecultus van Isis. Die overeenkomsten kunnen beschouwd worden als homologe verschijnselen. In een samenleving die afhankelijk was van een goede oogst was het bakken en offeren van broden voor de godheid een veel voorkomend ritueel. Maar er zijn ook verschillen omdat de rituelen een andere plaats innemen in de cultus. Ze hebben veelal een andere betekenis. De geboorte van Aeon en de geboorte van Jezus zijn geen analoge gebeurtenissen in de beide religies. Datzelfde geldt voor de komst van het licht. Een verband is niet te bewijzen en niet uit te sluiten omdat in alle gevallen verschillende bronnen tot de mogelijkheden behoren. Het zijn allemaal aanwijzingen, op één na: bij de viering van het geboortefeest van Jezus heeft de kerk in oost en in west gekozen voor aansluiting bij bestaande feesten.³¹⁸ Maar dat was niet omdat de kerk van mening was dat het om een analoog gebeuren ging.

Er is ook poëzie uit literaire bronnen die wijst op een mogelijk verband. Zoals eerder al de Akathistos hymne ter sprake kwam die overeenkomsten liet zien met een Isishymne, zo in de vijfde casus het morgenlied van Ambrosius waarin beelden uit de verering van de zon gebruikt worden. Maar Ambrosius was geen vereerder van Isis zodat we zouden kunnen zeggen: "Hier is het!" De vrouw uit de tekst van Openbaringen 12 lijkt een vreemde verschijning in het bijbelboek en de

³¹² Hoofdstuk 79 uit *Panarion*, vertaling door G.A. Koch, geciteerd door Benko, p.171-173

³¹³ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.137-169

³¹⁴ Id., - p.192

³¹⁵ Id., - p.138. Hij baseert zich hier op Hieronymus

³¹⁶ Id., - p.158-159

³¹⁷ Hoofdstuk 79 uit *Panarion*, vertaling door G.A. Koch, geciteerd door Benko, p.171-173

³¹⁸ O.J. de Jong, *Geschiedenis der kerk*, - Nijkerk(1992), - p.55

suggestie van Benko dat het een heidense hemelgodin voorstelt lijkt te kloppen. Totdat de vraag beantwoord moet worden wat de auteur van Openbaringen zijn lezers heeft willen vertellen in het twaalfde hoofdstuk. Kortom, ook in de overgeleverde teksten zijn wel aanwijzingen te vinden, maar het kan niet bewezen worden omdat er te weinig bekend is.

Historische en archeologische bronnen wijzen op een mogelijk verband. De keizerlijke besluiten in de vierde eeuw waarbij het christendom eerst bevoorrechte godsdienst werd en later staatsgodsdienst betekende voor de andere culten dat ze eerst geen staatssteun meer kregen en daarna verboden werden. Dat tempels overgenomen werden door de christenen en dat er kerken gebouwd werden naast en in tempelcomplexen blijkt uit archeologische vondsten. Dat daarmee de verering van Maria als Hemelkoningin een impuls kreeg is daarmee niet bewezen. Dat het enthousiasme voor Maria Theotokos van de bevolking van Efeze een gevolg was van het verbod op de verering van Artemis is een hypothese, waarvoor geen echt bewijs is.

Tenslotte zijn er nog de afbeeldingen van Maria als Theotokos en koningin. Wat de beelden van Maria met kind en Isis met kind betreft: of de beelden echte Isisbeelden zijn of dat de beeldhouwer er naast gestaan heeft, we weten het niet. En of de zwarte huidskleur een overeenkomst is met Hemelgodinnen al evenmin.

Uit bovenstaande mag duidelijk zijn dat er een heleboel aanwijzingen zijn voor een verband tussen de verering van Maria als Hemelkoningin en Hemelkoninginnen uit de omgeving. Die hebben zowel op het inhoudelijke als op de vormgeving betrekking. Maar het zijn aanwijzingen, geen bewijzen.

4. PSYCHOLOGISCHE FACTOREN EN GENDER

Zijn er psychologische factoren aan te wijzen die van invloed geweest zijn?

INLEIDING

De ontwikkeling van de verering van Maria is een beweging van onderop. Wat beweegt mensen en wat heeft mensen bewogen? Tot nu toe zijn steeds externe factoren besproken, maar is het ook mogelijk om iets te zeggen over de interne factoren, psychologische motieven? In dit gedeelte van het onderzoek worden enkele auteurs besproken die mogelijk een antwoord kunnen geven op de vraag: Zijn er psychologische factoren aan te wijzen die van invloed geweest zijn?

Het betreft Michael P. Carroll en Anne Baring en Jules Cashford die een psycho-analytische benadering hebben en Rosemary Radford Ruether die de vraag vanuit feministisch theologisch perspectief benadert.

VISIES

De visie van Carroll

Carroll draagt in *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins* motieven aan uit de psychoanalyse. Zijn onderzoek is met name gericht op de groei van de Mariaverering in de vierde en vijfde eeuw in de Rooms-katholieke kerk in het Mediterrane gebied. De stelling dat Maria een Moedergodin als alle voorgangsters is, die simpelweg aan de lijst van namen van de Grote Moedergodin toegevoegd kan worden, één godin onder vele namen, die stelling onderschrijft hij niet.³¹⁹ Maria is moeder en maagd, iets wat van de andere Moedergodinnen niet gezegd kan worden, met uitzondering misschien van Cybele. Externe factoren die een rol gespeeld hebben zijn volgens hem het systeem van patronage en de afhankelijkheid van de agricultuur.³²⁰ Een psychologische factor die in deze landen sterk aanwezig is is het *machismo* complex, een obsessie van mannen die leidt tot opschepperig, agressief seksueel gedrag en seksuele onderdrukking van vrouwen.³²¹ Kortom macho gedrag. Een vooronderstelling die volgens hem opgaat is dat er in de kerken destijds een toestroom was van vaderineffectieve gezinnen. In die onrustige tijd zouden hervormingen op het platteland en een trek naar de steden tot gevolg gehad hebben dat een andere, lagere, sociale klasse zich aansloot bij de kerken. In die gezinnen zouden vaders langdurig afwezig zijn vanwege arbeidsomstandigheden. Hij formuleert vervolgens drie hypothesen, gebaseerd op inzichten van Freud, zoals het Oedipus proces:

1. Fervent devotion to the Mary cult on the part of males is a practice that allows males characterized by a strong but strongly repressed sexual desire for the mother to dissipate in an acceptable manner the excess sexual energy that is built up as a result of this desire.
2. The distinctive features of the Mary cult over the centuries have been shaped primarily by the son's strong but strongly repressed desire for his mother.
3. Identifying strongly with the Virgin Mary allows women to experience vicariously the fulfilment of their desire for their desire for sexual contact with, and a baby from, their fathers.³²²

De derde hypothese verklaart volgens Carroll waarom vrouwen zich kunnen identificeren met Maria en haar dus ook kunnen vereren. De eerste twee hebben betrekking op mannen, mannen die het grootste deel van de Mariavererders uitmaken. Althans volgens Carroll. Hij brengt deze hypothesen in verband met vragen van schuld en vergeving en met penitentie. Hij constateert dat ook in het christendom masochistische voorbeelden van zelfkastijding te vinden zijn.³²³ Ze worden

³¹⁹ M.P. Carroll, *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, - Princeton (1992), - p.32

³²⁰ Id., - p.48

³²¹ Id., - p.49

³²² Id., - p.56 en 59

³²³ Id., - p.62-67

gerelateerd aan en onderbouwd door onderzoeken van anderen en geïllustreerd met voorbeelden. Vervolgens maakt hij een vergelijking met de cultus van Cybele, die destijds ook in Rome zeer populair was. Cybele was ook een moedergodin en maagd. Maar Carroll zet daar vraagtekens bij. Eenvoudige gelovigen (en de aanhangers van Cybele zouden vooral tot het proletariaat behoord hebben) graven niet diep naar mythen, maar zien wat voor ogen is. Haar imago in die tijd werd vooral bepaald door de rituelen van o.a. castratie. Tijdens de Grote Transformatie zoals Carroll de tijd noemt waarin het christendom van vervolgde religie via geaccepteerd geloof naar staatsgodsdienst uitgroeide, gingen aanhangers van nu verboden religies op zoek naar een goed substituut. Voor de aanhangers van Cybele kon dat het christendom zijn vanwege de aanwezigheid van de Maagd Maria en de zelfkastijding.

Evaluatie

Carroll past een hedendaagse manier van analyseren van de menselijke psyche toe op mensen van zo'n tweeduizend jaar geleden. Zijn vooronderstelling is dat de menselijke geest toen en nu op dezelfde manier werkt en dat hij die kan beoordelen op een afstand van honderden jaren, zonder ook maar één 'patiënt' te hebben gezien of gesproken. Deze psychoanalytische benadering gaat ervan uit dat het Oedipus proces van alle tijden en alle plaatsen is. Dat is een vooronderstelling die niet vanzelfsprekend is en dus niet hard te maken. Ook bij de uitwerking zijn er wel een paar kanttekeningen te maken. Ook bij deze benadering spelen andere factoren een rol. Carroll concentreert zich op de Rooms-katholieke Kerk in met name Italië en Spanje, omdat in de Oosters-Orthodoxe Kerk de Mariaverering minder is en christocentrisch. Uit het onderzoek naar het ontstaan van de Mariaverering blijkt echter dat deze verering haar wortels vooral in het Midden-Oosten heeft liggen. In de westerse kerken kwam de Mariaverering veel later op gang. Of in het Midden-Oosten de situatie van vaderineffectieve gezinnen en een machocultuur, belangrijke premisses, ook aanwezig was, is nog maar de vraag. Bovendien was het een ontwikkeling die achteraf door besluiten van concilies als kerkelijke leer vastgelegd werd. De voorbeelden van masochisme bij de verering van Maria zijn allemaal van veel latere tijd.³²⁴ Als argument voor overgang van de Cybele cultus naar de Mariaverering voldoen ze niet.

De visie van Baring en Cashford

Baring en Cashford, beide psychoanalyticus, steunen voor psychologische argumenten op Jung. Voor hen is de moedergodin een archetype, een beeld dat inspireert en focust op het universum als een organisch, levend en sacraal geheel, waarin de mensheid, de aarde en alle leven op aarde participeren als 'haar kinderen'.³²⁵ De aarde wordt haar epifanie genoemd. Er is van nature een evenwicht tussen het masculiene en het feminiene principe, een evenwicht dat mensen bewust of onbewust zoeken. Het feminiene principe manifesteert zich in mythologische geschiedenis als de 'godin' en in de culturele geschiedenis als feminiene waarden als bijvoorbeeld gevoel en intuïtie. In de Joods-christelijke traditie is echter het feminiene principe in het goddelijke nagenoeg afwezig. In de Hebreeuwse mythologie ging ze ondergronds als Shekinah en Wijsheid. Deze auteurs zien in Maria de manifestatie van de Moedergodin. Deze heeft haar natuurlijke mythische beeld, de aarde, verloren, maar zij komt in nieuwe vormen weer tevoorschijn. Zo noemen zij als voorbeelden de holistische visie op het leven als een sacraal en dynamisch, relationeel gebeuren, en de wetenschappelijke ontdekkingen in de fysica dat het heelal ook op deze wijze samenhangt. In de ontwikkeling van de verering van Maria zien zij de terugkeer van de moedergodin. Ze is dan wel geen godin, maar ze wordt door gelovigen als goddelijk ervaren. Het wachten is nu nog op een leeruitspraak die Maria als goddelijk verklaard, in de plaats van de Heilige Geest, als godin naast Christus, of op nog een andere manier.

³²⁴ Uit de eerste eeuwen van het christendom zijn van het Midden-Oosten wel bekend dat er woestijnkluisenaars waren die allerlei excentrieke vormen van onthouding nastreefden. Te denken valt ook aan de pilaarheiligen.

³²⁵ A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - p.xi-xv

Evaluatie

De positivistische inschatting van de wereld van Baring en Cashford klopt niet met de werkelijkheid van de geschiedenis. Er was geen evenwicht in de geschiedenis tussen het masculiene en feminiene principe en mensen gaven er ook weinig blijk van dat ze dat van nature zochten. Voor Baring en Cashford is een evenwicht afhankelijk van de aanwezigheid van een Moedergodin. Al die beeldjes uit de Oudheid die een weelderige vrouwenfiguur voorstellen hoeven niet perse vrouwvriendelijk geïnterpreteerd te worden. Dat zijn de beelden uit de seksindustrie van tegenwoordig ook niet. Hun argumenten stoelen niet op goede uitgangspunten.

De visie van Radford Ruether

Radford Ruether is in de eerste plaats een feministisch theoloog. Zij schetst de geschiedenis als een strijd tegen voortdurende onderdrukking van het feminiene door een patriarchale samenleving. Een harmonieuze matriarchale samenleving in de Oertijd acht zij onwaarschijnlijk. De machtige godinnen uit het tweede en eerste millennium v.Chr. reflecteerden de macht van koningen en koninginnen in het derde en vierde millennium v.Chr.³²⁶ JHWH is een mannelijke god, al wordt hij nooit als man afgebeeld.³²⁷ Deze God schiep eerst de man uit stof (Gen.2), maar in de loop van de tijd heeft hij vrouwelijke eigenschappen in zich opgenomen.³²⁸ Zij beoordeelt de figuur van Wijsheid als een godin die in het leven geroepen werd om mannelijke belangen te dienen.³²⁹ In de gnostiek met een androgyn godsbeeld en vrouwen die leidende functies uitoefenen ziet zij een glimpje van een proto-feministische beweging die echter al snel in de ban gedaan werd door de sterkste stroming binnen de kerk.³³⁰ Met dat feminiene symbolen als Wijsheid in de kerk verder gemasculiniseerd werden was er een opkomst van nieuwe feminiene symbolen te zien: de Heilige Geest, de bruid en Maria, Moeder van God. Hoewel vrouwelijke beelden voor God bij de kerkvaders niet ontbreken werd de Vader-Zoon metafoor voor God en Christus overheersend en de kerk werd de Moeder. Een antwoord op de vraag waarom Maria vereerd werd en Hemelkoningin werd hangt voor haar samen met de vraag 'Waarom hebben mannen een godin nodig?'³³¹ Volgens haar heerst er in jodendom en christendom met een mannelijke monotheïstische God en een heteroseksuele cultuur een homo-erotische spiritualiteit. Dat zou betekenen dat mannen die psychoseksueel homo-erotisch gericht waren zich daar wel bij voelden, maar heteroseksueel gerichte mannen moeite hadden met een spiritualiteit van blozende bruiden en op de mond kussende volgelingen van Christus.³³² Volgens Radford Ruether was dat de reden dat kerkleiders hebben meegewerkt aan het opnieuw ontdekken van vrouwelijk spirituele objecten van devotie. Dat is een mogelijke verklaring voor het meewerken van de machthebbers in de kerk, echter geen verklaring voor de verering van Maria door vrouwen.

Evaluatie

In de Hebreeuwse mythologie van Genesis 1 is er geen moedergodin. Maar er is wel evenwicht in het scheppingsverhaal, want hier is sprake van een androgyn God.³³³ De mannelijke metaforen voor God blijken evenwel steeds weer sterker in de Joodse en christelijke samenlevingen in de loop van de tijd. Zo zelfs blijktbaar dat een feministisch theologe steeds spreekt over een mannelijke God. In de christelijk-gnostische stroming was wel een androgyn godsbeeld. Vrouwen oefenden daar ook leiderschapstaken uit. Van verering van Maria is weinig bekend, misschien ook omdat tegen de tijd dat de Mariaverering in de kerk grotere vormen aannam de gnostiek verketterd was. Uit het onderzoek blijkt dat invloedrijke mensen in de kerk, mannen, de verering van Maria gestimuleerd hebben. In hun preken, gedichten en andere werken worden de eerste aanzetten tot een volgende

³²⁶ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.300

³²⁷ Id., - p.76

³²⁸ Id., - p.79

³²⁹ Id., - p.8

³³⁰ Id., - p.8

³³¹ Id., - p.303

³³² Id., - p.304

³³³ J.C. de Moor, *The first human being a male?*, - In: A. Brenner (ed.), *Recycling biblical figures: papers read at a NOSTER colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997*, - Leiderdorp(1999), - p.24-25

stap in de ontwikkeling gezien. De verklaring van Radford Ruether is mogelijk daarop van toepassing, mede in aanmerking genomen de lyrische symboliek in de hymnen van Efraïm de Syriër of de preken van bijvoorbeeld Germanus van Constantinopel. Haar vraag en antwoord reiken een motief aan voor de acceptatie en de ontwikkeling door de kerk van de Mariaverering. Maar haar verklaring geeft geen antwoord op de vraag wat gewone gelovigen heeft bewogen, waarom Maria populair was onder bijvoorbeeld de inwoners van Efeze. Zo kan ook Radford Ruether maar deels een verklaring geven voor de ontwikkeling van de Mariaverering.

“... and now I began to reread these accounts more as products of their own European context and less as reliable accounts of (pre)historic antiquity.”³³⁴

SAMENVATTING: PSYCHOLOGISCHE VERKENNINGEN

Carroll heeft de vraag benaderd vanuit psychoanalytisch perspectief en het grootste deel van zijn argumentatie besteed aan de vraag waarom mannen Maria zouden vereren. Maar zijn oplossing voldoet niet. Baring en Cashford zoeken naar een evenwicht, maar komen niet verder dan gevoel en intuïtie. De feministe Radford Ruether vindt de belangrijkste vraag: waarom hebben mannen een godin nodig? Zij komt uit bij een toestemming voor de verering door de mannen die de macht hadden in de kerk. Dat is mogelijk een niet onbelangrijk deel van het antwoord. Maar voor vrouwen moeten andere argumenten gegolden hebben. Voor de onderste laag, de basislaag, in de kerk gold het argument voor mannen van Radford Ruether maar voor minder dan de helft. Van de vroege kerk is namelijk bekend dat het overgrote deel uit vrouwen bestond,³³⁵ een situatie die heeft voortgeduurd totdat het christendom staatsreligie werd.³³⁶

Maar de Mariaverering was ook populair bij de gelovigen. Daarom zou de vraag gesteld moeten worden: Waarom hadden die gewone mensen, mannen en vrouwen, een godin of Maria nodig? Waarom scandeerde de bevolking van Efeze: ‘Maria Theotokos’? Efeze was een stad die economisch gedreven had op de inkomsten van de tempel van Artemis. En deze inkomsten waren enkele decennia eerder ingestort, opgedroogd. Efeze was één van de steden uit die tijd. En in grote steden was het leven niet aangenaam volgens de sociologische gegevens die beschikbaar zijn. Het christendom was een stadsreligie. Misschien dat het antwoord op de vraag waarom mensen Maria gingen vereren niet gezocht moet worden op het terrein van de psychologie, maar eerder op het terrein van de sociologie en de eerste levensbehoeften.

³³⁴ R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - p.3

³³⁵ R. Stark, *The rise of Christianity*, - San Francisco (1997), -97-99

³³⁶ Id., - p.107-108

5. SAMENGEVAT

Hoe is Maria Hemelkoningin geworden?

Uit het onderzoek blijkt dat de weg van Maria van dienstmaagd tot Hemelkoningin een geleidelijk proces geweest is. Een proces van enkele eeuwen was het, maar vergeleken met Hemelkoninginnen uit de Oudheid heeft dat proces maar kort geduurd. De vraag zou beantwoord kunnen worden door de verschillende fases te bespreken. Maria ging eerst in het voetspoor van Christus: hoe meer uitgewerkt de christologie en hoe hoger de plaats van Christus, hoe meer aanzien Maria ook kreeg. Werd Jezus tweede Adam, dan werd Maria tweede Eva, nieuwe schepping. Toen Christus God werd, werd Maria Moeder van God en bij Christus Koning hoort Maria Koningin. Maar deze chronologie is al gevolgd in de bespreking hiervoor. Wat valt op nu de bevindingen gerangschikt zijn? De auteurs die ik geraadpleegd heb denken verschillend over de wording van deze Hemelkoningin.

Baring en Casford

Volgens Baring en Cashford was de tijd rijp voor een nieuwe gestalte van de Hemelkoningin. De oude Hemelkoninginnen uit het Midden-Oosten hadden immers aan betekenis ingeboet. Zij menen dat de Moedergodin en Hemelkoningin archetypes zijn die steeds weer opduiken in de geschiedenis. Maria was een volgende in de rij van godinnen. In de verschillende fases van ontwikkeling van Maria tot Hemelkoningin zien zij de mythe meer en meer gestalte krijgen. Maria wordt steeds vergeleken met een mythische voorstelling van de Moedergodin of Hemelkoningin. Het was een ontwikkeling die gestuurd werd door het onderbewuste van mensen en door kosmische krachten. Zo althans wordt het beschreven.

Warner

Warner beschrijft de ontwikkeling van Maria tot Hemelkoningin ook als het ontstaan van een mythe. Die mythe is volgens haar nu over het hoogtepunt heen, heeft z'n kracht verloren. Want zo gaat dat met mythes. Warner meent dat de Maagd Maria niet een archetype van de vrouwelijke natuur is, de geïncarneerde droom,³³⁷ maar een instrument van de Rooms-katholieke Kerk waarmee deze duidelijk maakt hoe de structuur van de samenleving er volgens God uit moet zien. In haar boek *Alone of all her sex* schetst ze de ontwikkeling van de Mariaverering. Ze doet dat aan de hand van thema's en onderwerpen die bij elkaar horen, zoals het thema 'Bruid', waarbij ze dan de onderwerpen Hooglied, Troubadours, Madonna, Dante, Beatrice, en de Maagd Maria bespreekt. Het gevolg is dat er in de hoofdstukken een bonte lawine aan boeiende gegevens uitgestort wordt die een lange tijd omspant en waarvan de samenhang met de andere gebeurtenissen uit dezelfde tijd verloren gaat. Het betreft vooral informatie vanuit de kerk. Wat was de context en de samenhang met andere gebeurtenissen in de tijd? Af en toe gaat ze daar op in, zoals bij de hemelvaart van Maria. Het hoofdstuk over de Hemelkoningin begint ze met: bij de ten hemelopneming werd Maria Hemelkoningin. Daarna legt ze een verband met de macht van de Rooms-katholieke kerk en de staat, het Romeinse Rijk. Het aanzien van de Hemelkoningin is verbonden met de staat. Het lijkt erop dat ze daarmee wil suggereren dat Maria deze titel gekregen heeft omdat de kerk staatskerk geworden is. Hoewel ze dus zegt dat ze de ontwikkeling van Maria tot Hemelkoningin ziet als het ontstaan van een mythe, ziet zij de rol van de kerk niet als passief, maar actief in het proces.

Graef

Graef geeft aan dat ze een geschiedenis geschreven heeft van de leer en de verering van Maria. Haar boek biedt een gigantische hoeveelheid informatie over de leer van theologen en predikheren en daaraan toegevoegd zijn ook wat gegevens over ontwikkelingen in de liturgie en de devotie in Oost en West. De opzet is chronologisch. Uit deze historische volgorde blijkt dat de ontwikkelingslijn in

³³⁷ M. Warner, *Alone of all her sex*, - p.338

de Mariaverering een ietwat diffuse lijn in de tijd te zien geeft. Er zijn nogal wat overlappingsen. Omdat ze geen misverstanden wil laten ontstaan over wat de kerk leert is ze kritisch geweest op de uitwassen.

Benko

Voor Benko is het moederschap van Maria het cardinale punt van het bouwwerk van de Mariologie en tevens de linking pin met de culten van de Moedergodinnen. Cybele is de godin die het meeste invloed gehad heeft, meent hij, omdat van deze godin verteld werd dat ze maagd en moeder was, maar geen Hemelkoningin. Volgens hem heeft het christendom de rituelen van de heidense culten overgenomen en gezuiverd en ze opnieuw geïnterpreteerd vanuit de theologie van Irenaeus: alles wat verdeeld is zal herenigd worden onder één Hoofd: Christus.³³⁸ In deze theologie ziet Benko al een *hieros gamos*, waarin Maria al de bruid is, maagdelijke aarde, zwanger geworden door het woord van God, symbool van de kerk als bruid van Christus en Hemelkoningin.

Hij ziet de eerste sporen van de marialatrie al in Mattheüs, Lucas en Openbaringen 12.³³⁹ Het is opvallend dat hij waar het om de herkomst van de Zwarte Madonna's gaat met een argument van tijd komt, dat hij deze hier achterwege laat. Overigens maakt hij zich schuldig aan grenzeloze parallellenjagerij: hij vergelijkt scènes uit het Proto-Evangelie van Jacobus met de Vestaalse Maagden uit Rome, met Semele, de moeder van de god Dionysus en de maenaden van dezelfde god. En dan zouden we ons in gezelschap bevinden van Melito, de Montanisten, Cybele, Paulus en de moslimmystici. Het is opvallend dat hij wel oog heeft voor de wortels van christendom en Mariaverering in de heidense culten en de filosofie, maar de Joodse wortels ontkend en negeert.

Hoe is Maria Hemelkoningin geworden?

Mijn vraagstelling was niet zozeer gericht op de vraag hoe er weer een nieuwe Hemelkoningin opdook in de geschiedenis, maar meer hoe het mogelijk was dat Maria in de loop van de geschiedenis Hemelkoningin werd in het christendom.

Warner constateert dat de aandacht voor Maria in de vroege kerk eigenlijk pas begon tegen het einde van de tweede eeuw en dan geeft zij als argument daarvoor dat de kerk meer gericht was op de opstanding van Christus en het Koninkrijk. Maar dat verklaart niet waarom het dan later wel gebeurde en waarom het überhaupt van belang zou zijn.

Ik heb me daarom eerst afgevraagd wat Maria Hemelkoningin betekende en daarna de stappen in de ontwikkeling gevolgd binnen de kerk. Apocriefe bronnen hebben de figuur van Maria meer body gegeven. Ze werd ingekleurd en daarom ontstond er blijkbaar een basis voor verdere ontwikkeling. De literaire bronnen die de meeste informatie opleverden waren afkomstig van kerkleiders. Op zich is dat niet verwonderlijk omdat zij degenen waren die konden lezen en schrijven. Zij waren de intelligentia. En kerkleiders hebben vanwege hun positie veel invloed. Dat zou kunnen betekenen dat zij een belangrijke stem in het kapittel gehad hebben in de ontwikkeling van de Mariaverering. Baring en Cashford schetsen een ontwikkeling waarbij een Hemelgodin of Moedergodin 'opduikt' als gevolg van het onderbewuste of kosmische machten, als een mol uit de grond. Een mythe waarop mensen blijkbaar niet zoveel invloed uit kunnen oefenen. Maar Warner spreekt over 'een instrument dat de kerk gebruikt' en Benko meent dat het christendom de rituelen van de heidense culten overgenomen en gezuiverd heeft³⁴⁰ en ze opnieuw interpreteerde vanuit de theologie van Irenaeus: alles wat verdeeld is zal herenigd worden onder één Hoofd: Christus.³⁴¹ Dat zou betekenen dat kerkleiders niet alleen zagen wat er gebeurde, maar er ook een actieve rol in hebben gespeeld. Dat zij de ontwikkeling van de verering van Maria bewust hebben ondersteund.

³³⁸ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.264

³³⁹ zie bij cases

³⁴⁰ Benko spreekt over Mariology als 'gedoopt heidendom' (p.4)

³⁴¹ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.264

Zou de verering van Maria een vorm van inculturatie geweest zijn of is die veronderstelling te gewaagd? Is er aanleiding toe om dat te veronderstellen?

Naar mijn mening wel. Uit de bewaarde documenten blijkt dat kerkleiders een soort dubbelrol speelden. Ze namen stevig stelling tegen echte of vermeende ketterijen. Voorbeelden daarvan zijn Irenaeus met zijn *Adversus Haereses* en Epiphanius van Salamis met de *Panarion*. Uit deze geschriften blijkt dat ze zich wel bewust waren van de godsdiensten uit de omgeving, ook al interpreteerden ze soms wat ze zagen gewild of ongewild verkeerd. Het beeld dat zij van allerlei culten schetsten is anders dan wat nu uit onderzoek blijkt.³⁴² Ze zagen die echter als een bedreiging voor het christendom. Diezelfde Irenaeus echter stelde theologieën op van de reconciliatie en de vergankelijkheid, beide theologieën die toch dicht bij opvattingen lagen buiten het orthodoxe christendom. Die van de reconciliatie doet denken aan de leer van de gnostici, die zichzelf waarschijnlijk als voluit christen beschouwden. Bij de deïficatie komt mij steeds weer het beeld voor ogen van een reis in Oost-Turkije, waar ik oog in oog stond met het reliëf van de koning van Kommagene die de god Hercules ontmoette toen hij dood ging en daarbij overging in de wereld van de goden.



fig. 15

Welkom onder de goden

Epiphanius is de eerste waarvan we weten dat hij sprak over een lichamelijk opvaren van Maria naar de hemel. Wat bewoog deze en andere kerkleiders om de verering van Maria op z'n zachtst gezegd een warm hart toe te dragen? Radford Ruether meent dat we dan de vraag moeten stellen naar het belang wat de kerkleiders erbij zouden hebben gehad. Deze verklaring voldoet volgens mij maar voor een klein gedeelte. (zie p.76 ev.)

Wie hadden er dan belang bij dat Maria meer aanzien kreeg?

Het enig mogelijke antwoord lijkt mij: de gelovigen.

Het onderzoek levert daarvoor enkele aanwijzingen. Onder de bewaarde geschriften die al vroeg spreken over een nieuwe fase in de Mariaverering zijn opvallend veel preken. De kerkleiders richtten zich in hun geschriften tegen ketterijen en in hun preken tot de gemeente, de gelovigen. De gemeente werd dus gewaarschuwd voor dat wat de leiders als gevaarlijk beschouwden en ze deelden in het enthousiasme voor Maria. Maria was blijkbaar ook populair bij de gelovigen, want de hymnen van bijvoorbeeld Efraëm de Syriër werden al vroeg in de kerk gezongen. En de van later datum *Akathystos* is in het Oosten nog steeds populair. Deze poëzie verbindt Maria met de hele schepping, aarde en kosmos. Er zijn aanwijzingen dat er invloed van andere culten geweest is, maar dat valt niet te bewijzen.

Bij het concilie van Efeze(431) gaven de mensen blijk van een groot enthousiasme voor Maria Theotokos. Cyrillus van Alexandrië stond dan zelf wel bekend als een vurig Mariavereerder en het concilie was in de eerste plaats bijeen vanwege een christologische kwestie, maar de bevolking ging voor Theotokos. Blijkbaar voorzag Maria Theotokos in een behoefte. Die behoefte was volgens Benko de behoefte aan een moeder en daarom moet als voorbeeld voor Maria allereerst gedacht worden aan Cybele. Maar de titel Theotokos werd al eerder ook buiten Klein-Azië aan Maria gegeven. Cyrillus kwam uit Egypte. In Egypte was de zogende Isis populair. Uit de verschillende cases (zie p.68 ev.) blijkt dat er aanwijzingen zijn voor beïnvloeding uit verschillende godinnenculten, maar te bewijzen is het niet..

³⁴² zoals bijvoorbeeld bij Klauck.

Dat er een verband is met vrouwen wordt niet duidelijk uit een zoektocht in theologische bronnen. Baring en Cashford spreken over een van nature zoeken naar evenwicht tussen het masculiene en het feminiene principe. Ook Benko ziet in Maria als Theotokos een herwinnen van evenwicht in een religie met een mannelijke God. Voor hem gaat het dan om de latijns-christelijke God. Het is opvallend dat ze dat evenwicht zoeken alleen betrekken op de godheid. Zoals al eerder genoemd bij de bespreking van psychologische factoren en gender kunnen argumenten die pleiten voor een link met de positie van vrouwen uit de sociologie komen. Stark maakt aannemelijk dat de meerderheid van de gelovigen uit vrouwen bestond en dat het christendom aantrekkelijk was voor vrouwen vanwege de visie op huwelijk, zwangerschap en abortus.³⁴³ In die tijd groeide de kerk snel, mogelijk mede als gevolg van een veranderend beleid van de staat.³⁴⁴ De mensen mochten hun eigen Moeder- of Hemelgodin niet meer vereren.³⁴⁵

Mariaverering en invloed van Hemelkoninginnen zijn echter geen thema in het boek van Stark. Mijn onderzoek was niet primair gericht op de positie van vrouwen in het vroege christendom. Een onderzoek dat zich richt op de situatie van gewone gelovigen in hun economische en sociale omgeving zou daar meer licht op kunnen werpen.

Dat ze hun oude Hemelgodin nog niet vergeten waren is mogelijk ook een oorzaak van de gelijkenis van de beelden van Isis met bepaalde afbeeldingen van Maria met Jezus op schoot. Baring en Cashford signaleren, maar hebben geen antwoord. Benko meent dat de Zwarte Madonna die overal in Europa aanwezig is de oude godin van de aarde is die tot het christendom 'bekeerd' is.³⁴⁶ De geraadpleegde literatuur leverde te weinig informatie op. Hier liggen nog veel vragen.

Hoe is Maria Hemelkoningin geworden in het christendom?

Was het een bewuste strategie van de leiders van de kerk, onder druk weliswaar van de gelovigen, om een substituut voor de Moedergodin te introduceren binnen het christendom? Kon de verering van Maria pas ontstaan nadat de afstand tussen kerk en synagoge groot genoeg was? Was het een vorm van inculturatie, zoals het geboortefeest van Christus uiteindelijk ook vastgesteld is op een heidense feestdag? Of lag het in het verlengde van theologieën als die van Irenaeus?

Een heleboel vragen waarop dit onderzoek geen antwoord geeft. Dat de ontwikkeling van de verering in de tijd een diffuse lijn is werd duidelijk. Dat kerkvaders en theologen een cruciale rol gespeeld hebben ook, maar dat was niet echt nieuw. Hoe en waarom het heeft kunnen gebeuren zijn vragen voor andere onderzoeken.

³⁴³ R. Stark, *The rise of Christianity*, - San Francisco (1997), - Hoofdstuk 5: The role of Women in Christian Growth, - p.95-128

³⁴⁴ R. Stark, *The rise of Christianity*, - Hoofdstuk 9: Opportunity and organisation(p.191 ev)

In dit boek schetst hij vanuit een sociologische invalshoek de gevolgen van het wegvallen van de steun van de Romeinse Staat aan de heidense culten. Ze zakten ineen in de loop van de vierde eeuw, omdat de aanhangers geen samenhangende groep waren, zoals de christelijke gemeenten, maar individuen die af en toe diensten afnamen van de vertegenwoordiger van de god(priesters, wondergenezers, e.d.)

³⁴⁵ Er is bekend dat in die tijd niet meer gedoopt werd na langdurig onderwijs, maar groepen mensen traden toe, werden gedoopt en het onderwijs in de leer moest nog volgen. Zie ook Stark

³⁴⁶ S. Benko, *The virgin goddess*, - p.215.

DEEL C. CONCLUSIE

Na alle onderzoek en evaluatie is het nu zover dat er een antwoord gegeven kan en moet worden op de probleemstelling waarmee het onderzoek begonnen is:

Is er mogelijk een verband tussen de verering van de Koningin van de Hemel zoals beschreven in de bijbel in Jeremia 44 en de verering van Maria als Hemelkoningin in het christendom?

Syncretistische dames

De titel Hemelkoningin klonk mij onbekend en een tikje exotisch in de oren. Daarom was ik verrast dat er bij nader onderzoek zoveel Hemelkoninginnen geweest zijn in de geschiedenis van de godsdiensten. Ook in de tijd van Jeremia en in de tijd van het vroege christendom waren er verschillende godinnen die die titel voerden. In oude tijden had ieder land, iedere stad een eigen pantheon, een eigen Hemelkoningin. In de tijd van Jeremia is al een ontwikkeling te zien van godinnen die ‘op reis gaan’ en met elkaar versmelten, waardoor syncretistische godheden ontstaan. Die situatie in de godenwereld blijkt in de eerste eeuwen van onze jaartelling alleen maar gewoner geworden. Het onderzoek naar de identiteit van de Hemelkoningin in Jeremia leverde op dat het om een syncretische godin ging die trekken had van zowel Ishtar als Asjera en mogelijk ook nog van Astarte en Isis. De belangrijkste godinnen waar de vroege kerk mee te maken kreeg waren ook syncretistische dames. Soms hadden dezelfde godinnen van weleer een nieuwe naam gekregen, zoals Atargatis, een andere keer waren ze nauw verwant met een oude Hemelkoningin en in het geval van Isis was de cultus een mysteriecultus geworden. We zien dus nagenoeg dezelfde godinnen in beide situaties. Welke invloed hadden ze?

Rituelen

Wat we lezen over de verering van de Hemelkoningin bij Jeremia's is dat er koeken gebakken werden, plengoffers gebracht en wierook ontstoken. Dat waren allemaal rituelen die eigenlijk algemeen gebruikelijk waren in de verering van goden en godinnen, zelfs in de godsdienst van Israël. Maar hier gebeurde het blijkbaar in een huiselijke omgeving.

In de tijd van de vroege kerk werden rituelen ingevoerd waarvan de vormgeving en de gebruikte formuleringen een zodanige gelijkenis vertoonden met rituelen uit de omliggende culten, dat het verwarring zaaide bij christenen, zoals bij Epiphanius als hij het geboorteritueel van Aeon beschrijft. Maar ook nu nog zien mensen gelijk parallellen als er gesproken wordt over bijvoorbeeld een bruidskamer of een maagdelijke geboorte. Bij nadere beschouwing blijkt het ritueel een andere betekenis te hebben. De grote en belangrijke dingen uit het leven van mensen, zoals geboorte en sterven zien we terug in rituelen van heidense culten en in het christendom. Rituelen maken gebruik van symbolieken voor licht en donker, leven en dood, vruchtbaarheid. Belangrijker nog dan dat de rituelen algemeen menselijke ervaringen met het goddelijke uitbeelden is dat rituelen een verschillende plaats kunnen hebben in het *belief system*. Een voorbeeld daarvan is de geboorte van Jezus en de geboorte van Aeon. Het ritueel vertoonde overeenkomsten, de geboorte van Jezus had verlossingsbetekenis, de geboorte van Aeon was een jaarlijks terugkerend agrarisch vruchtbaarheidsritueel.³⁴⁷

De plaats in het *belief system*

Uit de reacties van de vrouwen die Jeremia toesprak blijkt dat de verering van de Hemelkoningin een belangrijke plaats innam. Ze verbonden het met heil, waarmee ze geen honger en geen oorlog

³⁴⁷ Noot van de auteur: ik ben me ervan bewust dat dit een mogelijk niet helemaal neutraal oordeel is.

bedoelden, het leven in een land waar het leven goed is. Het bracht ongeluk als ze hun geloften niet hielden. Maar daarmee is niet gezegd dat de Hemelkoningin de enige godheid was die ze vereerden. Uit de beschrijving blijkt ook wel dat het niet specifiek voor vrouwen belangrijk was. Het gewenste welzijn was voor de hele familie. Het is niet uitgesloten dat ze ook gewoon aan hun religieuze verplichtingen voldeden ten aanzien van de Tempel van JHWH in Jeruzalem.

Dat ligt wat genuanceerder in de ontwikkeling van de Mariaverering. In organisatietermen zouden we tegenwoordig spreken over een groeimodel. Maria klom eerst op als het ware in het kielzog van Jezus. Maar al vrij vroeg, bij Irenaeus, was er sprake van *co-redemptrix* en werd ze verbonden met de kosmos. Aan haar plaats in een latere fase, als Moeder van God en Hemelkoningin, zijn bemiddelende taken verbonden, *mediatrix* tussen hemel en aarde, tussen de mensen en God. Haar werd macht toegekend, maar altijd in afhankelijkheid van en onder God. In de Orthodoxie is haar plaats nog steeds ook tussen de mensen. Maar omdat ze zo sterk verbonden was aan Christus in een *belief system* dat streng monotheïsme voorstond was haar plaats uniek. Ze had geen concurrentie te vrezen van binnenuit en de kerk stond ook geen infiltratie van andere godinnen toe.

De invloed van Hemelgodinnen uit de omgeving op het christendom is als het ware samengebald in Maria, de moeder van Jezus. Andere Maria's als bijvoorbeeld Maria Magdalena hebben het niet gered. Maria Magdalena is belangrijk geweest in grote delen van de kerk, maar ze voldeed niet aan de voorwaarden om in die tijd, in die godsdienst, Hemelkoningin te worden. Invloed van Hemelkoninginnen en godinnen is er wel geweest. Dat blijkt alleen al uit de benaming Hemelkoningin en dat terwijl met het begrip hemel in het christendom wel iets anders bedoeld werd dan in de godinnenculten. De symboliek van zon, maan en sterren werd overgenomen, de gelijkenis in de afbeeldingen van Isis en Maria doen vermoedens rijzen. Het verwarrende in de relaties tussen de goden onderling van een pantheon lijkt ook overgenomen te zijn: Maria is zowel bruid, moeder als echtgenote. In de beeldspraak van de kerkvaders en theologen wordt dan wel een beroep gedaan op bijbelteksten, maar toch.

Relatie Hemelkoningin met de officiële godsdienst

Het belangrijkste verschil tussen beide Hemelkoninginnen ligt wel in de relatie met de officiële cultus. Jeremia is een vertegenwoordiger van een reformbeweging in Israël en Juda. In zijn tijd was er een beweging op gang gekomen van centralisatie van de cultus. De deuteronomistische beweging stond de uitbanning van alle andere cultuspraktijken dan die van JHWH voor. Die beweging heeft doorgezet. Verering van een Hemelkoningin werd door die beweging en door de officiële cultus ten sterkste veroordeeld. Voor de bewering dat een verering van de Hemelkoningin van de officiële cultus van het land deel zou hebben uitgemaakt zijn geen aanwijzingen. De verering van de Hemelkoningin moet derhalve beschouwd worden als een cultus die mogelijk populair was bij het volk, maar die toch in de marge van de officiële cultus verkeerde en later sterk afgewezen werd.

De ontwikkeling van de verering van Maria als Hemelkoningin daarentegen blijkt door de kerkleiders geaccepteerd en zelfs megedragen te zijn. Uit reacties van de bevolking van Efeze en uit de populariteit van liederen over Maria blijkt dat ook ze onder de gelovigen een belangrijke plaats innam. Dat het pas in 1954 in een schrijven van de paus officieel vastgelegd is heeft die ontwikkeling en acceptatie niet in de weg gestaan. Warner zei het al: De Mariaverering was een instrument in handen van de kerk. Een verbinding met de macht bleek al bij één van de eerste afbeeldingen als koningin: sprekend een Romeinse keizerin. De relaties van de beide Hemelkoninginnen met de officiële cultus lijken iets weg te hebben van Rome en Reformatie.

Is er mogelijk een verband tussen de verering van de Koningin van de Hemel zoals beschreven in de bijbel in Jeremia 44 en de verering van Maria als Hemelkoningin in het christendom?

Het antwoord op deze vraag is een genuanceerd 'ja' als een verband ook overeenkomst kan betekenen. De Hemelgodinnen in beide periodes waren ongeveer dezelfde. Er zijn aanwijzingen voor invloed van Hemelkoninginnen op de 'making of' van Maria. Maar de kerkvaders en theologen hebben de verschillende stappen gemotiveerd met teksten uit de bijbel en theologische en filosofische redeneringen. In dit onderzoek is het niet bewezen.

Tenslotte

Bij het begin van het onderzoek had ik verwacht dat er mogelijk een verband, een lijn te vinden was via de weg van de ontwikkeling van de joodse wijsheidsliteratuur, de filosoof Philo en de gnostiek. Teksten uit deze literatuur worden wel gebruikt door de kerk om Maria te bezingen, maar Wijsheid kreeg niet zozeer vorm in Maria, eerder in de Heilige Geest. Radford Ruether beperkt zich in haar boek *Goddesses and the divine feminine* dan ook niet tot Maria. Cruciaal voor de positie van Maria als Hemelkoningin was volgens Benko de uitspraak van het concilie van Efeze: Maria Theotokos. Maar een theologie met een theosis is volgens mij ook van groot belang geweest voor een mogelijke ontwikkeling.

Om te weten te komen waarom de Mariaverering ontstaan is zou meer bekend moeten zijn over de gewone gelovigen en het gewone leven van die tijd. Kerkgeschiedenis wordt net als 'gewone' geschiedenis meestal geschreven met behulp van theologische 'wapenfeiten' en de machtige mensen uit een bepaald tijdvak. Op het terrein van die gewone geschiedenis worden tegenwoordig ook wel andere methodes gebruikt, waardoor gewone mensen in beeld komen. Om te begrijpen hoe het mogelijk geweest is dat Maria Hemelkoningin werd zou meer onderzoek nodig zijn, ook in andere disciplines, zoals bijvoorbeeld Stark met *The rise of christianity*.

En waar zouden die Zwarte Madonna's toch vandaan komen of wie zouden ze voorstellen?

BIBLIOGRAFIE:

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, - Stuttgart (1997)
- Bijbelvertaling NBG 1951
- S. Ackerman, 'And the Women Knead Dough': The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah, - In: P.L. Day(ed.), *Gender and Difference in ancient Israel*, - Minneapolis (1989)
- R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, Göttingen 1992, 291-304
- A. Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - Londen (1991)
- B. Becking, Jeremiah 44: A Conflict on History and Religion. In: T.L. Hetteema & A. van der Kooij (Eds.), *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second Conference of the Leiden Institute for the Study of Religion (LISOR) held at Leiden, 27-28 April 2000* (Studies in Theology and Religion, 11) (pp. 255-264), - Assen (2005)
- S. Benko, *The virgin goddess. Studies in the pagan and Christian roots of Mariology*, - Leiden (1993)
- P. Borgen, Philo van Alexandrië, Central Ideas and Perspectives, - In: D.N. Freedman(ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1997)
- S.J. Boss, *Mary*, - Londen (2003)
- M.P. Carroll, *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, - Princeton (1992)
- S.T. Carroll, Atargatis, - In: D.N. Freedman, *The Achor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- R.E. Clements, קַטָּר. In: J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, - Stuttgart (1970), - p.10-18
- D. Cohn-Sherbok in: *Judaism. History, Belief and Practise*, - Londen (2003)
- M. Delcor, Le culte de la 'Reine du Ciel' selon Jer. 7,18; 44,17-19.25 et ses survivances, - In: W.C. Delsman e.a., *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof.Mag.dr.Dr.J.P.M. v.d. Ploeg O.P. zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 4. Juli 1979*, - Neukirchen-Vluyn (1982)
- C. Dohmen, נָסִיחַ. In: J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, - Stuttgart (1970), - p.488-493
- M. Dijkstra, "De godsdienstgeschiedenis van Oud-Israël. Ontwikkelingen na Vriezen en een nieuw ontwerp", In: M. Dijkstra, en K. Vriezen, (red.), *Th.C. Vriezen. Hervormd Theoloog en oudtestamenticus. Studies over theologie van het Oude Testament, bijbelse theologie en godsdienst van Oud-Israël bij de honderdste geboortedag van Th.C. Vriezen*, - Kampen (1999)
- T. Dowley (ed.), *Introduction to the History of Christianity*, - Minneapolis (1995)
- I. Epstein in: *Geschiedenis van het Jodendom*, - Utrecht(1965)
- D.N. Freedman, Wisdom in the OT, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1992)
- H.F. Fuhs, *Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar*, - Würzburg (2001)
- L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church. The blessed virgin Mary in patristic thought* (vert. Th. Buffer), - San Francisco (1999)
- Het Gilgamesj-epos (vert. Th. de Feyter) – Amsterdam (2001)
- F. Graf, Afrodite, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W. v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.64-68
- H. Graef, *Mary, A history of doctrine and devotion*, - London (1990)
- C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity, From its originals to 451 CE*, - Leiden (1990)
- J. Helderman, Gnostiek – een christelijke oorsprong? - In: N.A Schuman (red.), *Het Evangelie van Thomas*, - Zoetermeer (1999)
- W.L. Holladay, *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah (dl1 en 2.)*, - Minneapolis (1989)
- P.W. v.d. Horst, *De profeten, Joodse en christelijke legenden uit de Oudheid*, - Amsterdam (2001)

- C. Houtman, Queen of Heaven מלכה השמים, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.678-680
- H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*, - Kampen (1979)
- O.J. de Jong, *Geschiedenis der kerk*, - Nijkerk(1992)
- R. Jost, - *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, - Gütersloh (1995)
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, - Londen (continuum ed. 2006)
- H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*,(transl. B. McNeil) – Edinburg (2000)
- A.F.J. Klijn, *Apocriefen van het Nieuwe Testament (deel1)*, - Kampen (1984)
- K. Koch, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, - In: *UF 20* (1988), - p.97-120
- L. Koehler en W. Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament (Study edition) dl. 1 en 2*, - Leiden (2001)
- M.C.A. Korpel, Asjera outside Israel, - In: B. Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asjera*, - Londen (2001), - p.127-150
- J.R. Lundbom, Book of Jeremiah, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- G.P. Luttikhuisen, *Gnostische Geschriften 1*, - Kok (1986)
- U. Luz, *Das Evangelium nach Mattheus (dl 1/4)*, - Neukirchen-Vluyn (2002)
- H.M. Martin, Artemis, - In: D.N. Freedman, *The Achor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- R.E. Murphy, Book of Songs of Songs, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- G.Mussies, Artemis, - In: : K. v.d. Toorn, B. Becking. P.W. v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.91-97
- J.C. de Moor, The first human being a male?, - In: A. Brenner (ed.), *Recycling biblical figures: papers read at a NOSTER colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997*, - Leiderdorp(1999)
- S.M. Olyan, *Some observations concerning the identity of the Queen of Heaven*, - In: *UF 19* (1987), - p.161-174
- A. Pietersma, Nanea, - In: D.N. Freedman, *The Achor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- B. Porten, The Religion of the Jews of Elephantine in Light of the Hermopolis Papyri, - In: *Journal of Near Eastern Studies*, 28/2 (1969), - p. 116-121
- G. von Rad, *Weisheit in Israel* – Neukirchen-Vluyn (1970)
- R. Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, - Londen (2005)
- Ormond Rush, Sensus Fidei: Faith 'Making Sense' of Revelation, - In: *Theological Studies*, June 2001.
- Peter Schäfer, *Mirror of his beauty. Feminine images of God from the Bible to the early Kabbalah*, - Princeton (2002)
- W. Schneemelcher (ed.) *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd.1. Evangelien*, - Tübingen (1999)
- W. Schneemelcher (ed.) *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd.2. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, - Tübingen (1999)
- S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten van darstellender Kunst im Alten Testament*, - Göttingen (1987), - p.21-45, 273-281
- R.B.Y. Scott, *Proverbs · Ecclesiastes. Introduction, translation, and notes*, - New York (1965)
- C.L.Seow, Book of Hosea, - In: *The Anchor Bible Dictionary*, - New York (1996)
- J.A. Soggin, *An introduction to the history of Israël and Judah*, - London (1999)
- C. Spretnak, *Missing Mary. The Queen of Heaven and her re-emergence in the modern church*, - New York (2004)
- R. Stark, *The rise of Christianity*, - San Francisco (1997)

- L. Thunberg, *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, - Kopenhagen (1965)
- E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, - Assen (1992)
- K.J.H. Vriezen, Cakes and figurines, - In: B. Becking en M. Dijkstra (ed.), *On reading Prophetic Texts. Gender specific and related studies in memory of Fokkelien van Dijk – Hemmes*, - Leiden (1996)
- K.J.H. Vriezen, Archaeological traces of cult in ancient Israel, - In: B. Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asjera*, - Londen (2001)
- T. Ware, *The Orthodox Church*, - Londen (1997)
- K. Ware: 'My helper and my enemy': the body in Greek Christianity, - In S. Coakley (ed.), *Religion and the Body* (Cambridge, Cambridge University Press 1997)
- M. Warner, *Alone of all her sex. The Myth and the cult of the virgin Mary*, - New York (1976)
- M. Weinfeld, *The worship of Molech and of the Queen of Heaven and its backgrounds*, - In: UF 4 (1972), - p.133-154
- U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Welt*, - Göttingen (1983)
- N. Wyatt, Astarte, - In: K. v.d. Toorn, B. Becking, P.W v.d. Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, - Leiden (1999), - p.109-114

Internet:

- *Ad Caeli Reginam* (1954):
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam_en.html
- Cyril van Jerusalem, *Twentieth Discourse* (vert. E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London: British Museum, 1915, 626-650):
<http://www.uoregon.edu/~ssoemak/texts/coptic/Cyril.htm>
- *Ineffabilis Deus*, Nederlandse tekst: <http://www.rkddocumenten.nl/index.php?docid=254>
- Irenaeus, *Adversus Heresies* 3, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.toc.html>
- Justin De Martelaar, *Dialogue with Trypho*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.toc.html>
- *The Odes and Psalms of Solomon*, Re-edited for the governors of the John Rylands Library (ed. en vert. J.R. Harris en A. Mingana), - Manchester (1920),
http://www.archive.org/details/psalms_odes_solomon_0902_librivox
- Origenes, *Contra Celsum*, H.34: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.i.xxxv.html> en H.37: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.ix.i.xxxviii.html>
- Ph. Schaff, *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.iii.vii.xix.html>

Afbeeldingen:

Voorpagina:

Ishtar/Inanna met aanbidders: www.matrifocus.com/.../ishtar-and-worshipper.gif
Maria Hemelkoningin, Hall (Oostenrijk, seminarie Jezuieten)

Fig. 1 : plaat figurine, metaal, Tell el-Ajjul, - In: B. Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asjera*, - Londen (2001), - p.63

- Fig. 2 : massieve pilaar figurine, Jeruzalem, - In: B. Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asjera*, - Londen (2001), - p.60
- Fig. 3 : figurine met hol lichaam, - In: B. Becking e.a., *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asjera*, - Londen (2001), - p.60
- Fig. 4 : Ishtar/Inanna met aanbidder: www.matrifocus.com/.../ishtar-and-worshipper.gif
- Fig. 5 : afbeelding van figurine uit de periode van de Hebreeuwse monarchie, Tell Duweir, Palestina (The Metropolitan Museum of Art, Gift of Harris D. Colt and H. Dunscombe Colt, 1934), - Baring en J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, - Londen (1991), p.455
- Fig. 6 : Statuette of Isis Suckling Horus; Bronze, Karnak Late Period (664-332 B.C.)
Egyptian Museum, Cairo
- Fig. 7 : Maria met kind, catacombe Priscilla, Rome, 2^e eeuw
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Madonna_catacomb.jpg
- Fig. 8 : Efraëm de Syriër: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Bestand:Ephrem.jpg>
- Fig. 9 : Cyrillus van Alexandrië: www.pknculemborg.nl/.../stories/helma/cyрил.jpg
- Fig.10 : Maria Theotokos, mozaïk in Chora-kerk in Istanbul
- Fig. 11: Maria keizerin, Dea Rome in Santa Maria Antiqua, Rome:
upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b1/S...
- Fig. 12: Artemis van Efeze: www.livius.org/.../ephesus_artemis_selcuk.JPG
- Fig. 13: Cybele: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Cybele_Getty_Villa_57.AA.19.jpg
- Fig. 14: Isis en Maria: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:MaryAndHorus.JPG>
- Fig. 15: Arsameia a/d Nymphatos: Mithradades, koning van Kommagene ontmoet Hercules(±100 v. Chr)

