

Verlossing door verleiding: Maria Magdalena in preek 33 van Gregorius I

Peter-Ben Smit,
Universiteit Utrecht, Vrije Universiteit Amsterdam, Universiteit van Pretoria
p.b.a.s.mit@uu.nl
ORCID: 0000-0002-7450-571X

Samenvatting

De laatantieke paus Gregorius de Grote speelt een belangrijke rol in het discours over de beeldvorming rondom Maria Magdalena in de traditie van het (Westerse) Christendom. In veel, zowel wetenschappelijke als populair-wetenschappelijke, publicaties wordt gesteld dat Gregorius per decreet haar identiteit, met name als op seksueel vlak zondige vrouw, zou hebben vastgelegd. Een centrale bron daarvoor is zijn preek 33 die echter maar weinig geanalyseerd wordt. Tegen de achtergrond van dit discours over deze paus en deze heilige gaat deze bijdrage in een nieuwe analyse van deze preek in op de manier waarop Gregorius met de identiteit van Maria Magdalena omgaat en laat zien dat zowel de opvatting dat hij iets gedecreteerd zou hebben als dat hij Maria's identiteit primair met zondige seksualiteit in verband brengt onjuist is. Erotiek speelt daarentegen een heel andere, positief geconnoteerde rol in de preek en de in erotische termen beschreven relatie tussen Maria en Jezus is Gregorius' gehoor, met name ook de mannen erin, tot voorbeeld.

Abstract

The late antique pope Gregory the Great plays an important role in the discourse on the image of Mary Magdalene in the tradition of (Western) Christianity. Many publications, both scholarly and popular-scientific, claim that Gregory, by decree, would have established her identity, especially as a woman who was sinful sexually. A central source for this is his sermon 33 which, however, has been analyzed very little. Against the backdrop of this discourse on this pope and this saint, in a new analysis of this homily, this

contribution examines Gregory's treatment of Mary Magdalene's identity and shows that both the view that he would have decreed something and that he associated Mary's identity primarily with sinful sexuality are problematic. Eroticism instead plays a very different, positively notated role in the sermon, and the relationship between Mary and Jesus described in erotic terms is exemplified by Gregory's audience, especially the men in it.

Keywords: Gregory the Great; Mary Magdalene; Gospel of Luke; History of Reception; Gender; Sin; Possession; Redemption

Inleiding¹

In veel publicaties wordt, zoals onlangs ook in de grote Maria Magdalena-tentoonstelling in Museum Catharijneconvent, paus Gregorius I (540-604; bisschop van Rome: 590-604) gepresenteerd als degene die gedecreteerd heeft dat Maria Magdalena met name in seksueel opzicht een zondares was. De bron die altijd weer wordt genoemd is een preek (sermo 33) uit (vermoedelijk) 592.² Ik geef een aantal voorbeelden: "Vanaf dat moment is Maria Magdalena een 'gevallen vrouw'. De paus verbindt haar leven vóór haar bekering en haar bezetenheid met seksuele uitpattingen";³ "Gregorius zal, met voorbijgaan aan eerdere kerkvaders, zo het dubbelzinnige beeld van Maria canoniseren, en de legendes rond verschillende personen indikken tot één verhaal. Door deze 'samenvatting' van Gregorius zal het vooral de *broeders* duidelijk zijn geweest dat men diende op te passen voor de *zusters*."⁴ Deze opvatting vinden we niet alleen in populair-

1 De auteur is dr. Dinah Wouters, Huygens ING, prof. dr. Bert Jan Lietaert Peerbolte en de deelnemers aan de expert meeting over receptiegeschiedenis op 30 november 2021 (Huygens ING / Faculteit Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam) erkentelijk voor alle input en inspiratie. Dit geldt in het bijzonder ook voor dr. Klazina Staat, Vrije Universiteit, die de bijdrage grondig tegenlas en van commentaar voorzag en prof. dr. Marcel Sarot die de bijdrage van een even grondige redactie voorzag.

2 Over de preekverzameling van Gregorius en zijn manier van preken, zie bijvoorbeeld: Bruno Judic, "Preaching According to Gregory the Great," in *Preaching in the Patristic Era*, ed. Anthony Dupont, Shari Boodts, Gert Partoens & Johan Leemans (Leiden: Brill, 2018), 232-52.

3 Te lezen op de tentoonstelling "Maria Magdalena" (Museum Catharijneconvent, 25 juni 2021 – 9 januari 2022); de beschrijving gaat verder met "Hoewel hij Maria Magdalena zo marginaliseert, wordt ze tegelijkertijd een belangrijk rolmodel. Mensen die net als zij een zondig leven leiden, kunnen zich bekeren en verlossing krijgen."

4 Stephan Sanders, "Tentoonstelling Maria Magdalena. De apostel der apostelen," *De Groene Amsterdammer* 146, no. 46 (2021): 55.

wetenschappelijke literatuur, maar ook in wetenschappelijke literatuur, zoal bij Kunder:

I will only discuss the patristic authors up to Gregory the Great (540–604), as it is with him that Mary Magdalene for the patristic authors is marked by a definitive and official conflation with the anonymous sinful woman of Luke and Mary of Bethany.⁵

Jansen stelt, op een soortgelijke manier: “By papal fiat, then, the pope created a sinner-saint who was one of Jesus’ most devoted disciples”⁶ en dat “[h]er transgression was deemed to be sexual, since most medieval thinkers assumed that ‘all feminine sin was expressed sexually.’”⁷ Ook Bosman sluit zich bij deze beschrijvingen aan: “Het was paus Gregorius de Grote (+ 604) die deze constructie de officiële kerkelijke zegen gaf en zo de christelijke legende van Maria tot grote hoogte bepaalde” en noemt “het beeld dat door Gregorius was gecanoniseerd.”⁸ Een verder voorbeeld van deze positie is de beschrijving die Mead geeft van Gregorius’ invloed:

Since the edict of Pope Gregory the Great (590-604), the Magdalene figure has been a unification of the women who anoints Christ with oil in Matthew and Mark, the penitent who washes Christ’s feet with her tears and dries them with her hair in Luke, the sister of Lazarus and Martha also in Luke (and John), and the witness of the Resurrection in John.⁹

Auteurs die deze lijn volgen, zoals ook Ehrman, stellen vaak dat Gregorius Maria beschrijft als “as a lost and unrepentent prostitute” en dat het opvalt dat “Mary’s body is seen as a threat, something that can be used to seduce men and lead them away.”¹⁰

5 Amanda Kunder, “The Patristic Magdalene: Symbol for the Church and Witness to the Resurrection,” in *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, ed. Edmondo F. Lupieri (Leiden: Brill, 2019), 105n2.

6 Katherine L. Jansen, “Foreword,” in *Mary Magdalene in Medieval Culture: Conflicted Roles*, ed. Peter Loewen & Robin Waugh (Hoboken: Taylor and Francis, 2014), xvi; cf. idem, *The Making of the Magdalene* (New Haven: Princeton University, 2000), 33.

7 Jansen, “Foreword,” 33.

8 Frank Bosman, “Maria Magdalena: Een inleiding in een veelvoudige beeldvorming,” *Colationes* 39 (2009): 251 (tekst geciteerd volgens de editie op <https://www.kuleuven.be/thomas/page/tijdschriften/viewarticle/59255/>, bezocht op 30 september 2022).

9 Stephen X. Mead, “Four-Fold Allegory in the Digby Mary Magdalene,” *Renascence* 43 (1991): 269.

10 Bart Ehrman, *Peter, Paul and Mary Magdalene* (Oxford: Oxford University, 2006), 191.

Hoewel er nuancerende stemmen zijn, zoals die van Maisch,¹¹ ontbreekt tot nu toe een volledige analyse van deze preek van paus Gregorius. Wat doet deze paus nu wel of niet in deze preek en met wat voor soort gezag gebeurde dat? Deze bijdrage gaat in op de vraag “hoe interpreteert Gregorius de figuur van Maria Magdalena in zijn preek 33?” Bij het beantwoorden ervan zal blijken dat hij precies het omgekeerde doet van dat wat men vaak aanneemt. Hij maakt van Maria niet de belichaming van één specifieke, “typisch vrouwelijke,” zonde, maar van de zonde überhaupt, en presenteert haar vervolgens als een *exemplum ad imitandum* voor zijn (mannelijke) gehoor.¹²

Vermoedelijk werd de preek in 592 in de basiliek van St. Clemens in Rome gehouden (de datering is voor wat volgt niet beslissend).¹³ Algemeen aangenomen wordt dat preken zoals deze voor een breed publiek van leken en (mannelijke) geestelijken gehouden werden. In preek 33 blijkt dit laatste bijvoorbeeld uit de verwijzingen naar mannen, bisschoppen en “broeders” (“fratres”) (secties 1, 3, 4, 5 en 8 van de preek volgens de hier gebruikte editie). Preek 33 is niet de enige tekst van paus Gregorius waarin Maria Magdalena aan de orde komt. Twee andere bronnen zijn preek 25 uit 591 over Johannes 20 en een brief van Gregorius uit 587.¹⁴ Omdat het zojuist geschetste beeld van Gregorius’ rol in de beeldvorming rondom Maria Magdalena veelal op sermo 33 gebaseerd is, staat deze tekst hier centraal. In preek 25 speelt de identificatie van Maria (c.q. de vrouw die in Lukas 7 voorkomt) met een prostituee geen rol van betekenis, wat ook voor de brief geldt.¹⁵

11 E.g., Ingrid Maisch, *Mary Magdalene: The Image of a Woman Through the Centuries* (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 46: “[H]e is only indirectly the originator of her biography and of the later negative image of the Magdalene.”

12 Over exempla in Gregorius’ preken, zie: Judic, “Preaching,” 245-46.

13 Zie voor een beknopte bespreking van de niet onomstreden datering: Gregorius Magnus, *Homiliae*, lxxvii. De teksteditie die hier gevolgd wordt, is: Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* (ed. Raymond Étaix; Turnhout: Brepols, 1999). Ook de volgende editie en vertaling is geconsulteerd: Gregor der Grosse, *Homiliae in Evangelia I-II* (vertaald en ingeleid door Michael Fiedrowicz; Freiburg: Herder, 1997-1998). Een oudere editie is: *Patrologia Latina*, vol. 76, col. 1239A. Een Engelse vertaling op basis van een (niet gepubliceerde) tekst is te vinden in: Pope Gregory, *Forty Gospel Homilies*, trans. David Hurst (Collegeville: Liturgical Press, 1990). Nederlandse vertalingen van de Latijnse tekst zijn van eigen hand.

14 De brief is gericht aan Gregoria, een keizerlijke hofdame. Tekst in: *Gregorii I Papae Registrum epistolarum*, ed. Paulus Ewald & Ludovicus Hartmann (Berlin: Weidmann, 1887-1891; herdruk: 1978), 7.22.

15 De uitdrukking “in civitate peccatrix” die wel voorkomt, komt rechtstreeks uit Lukas 7:37 (Grieks: ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός, NA28). Deze uitdrukking kan natuurlijk wel geïnterpreteerd worden met de connotatie van prostituee, maar nodig is het niet. Arthur A. Just, Jr. *Luke Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 124-130, noemt

Gregorius construeert de preek overeenkomstig de drievoudige schriftzin die hij als hermeneutisch hulpmiddel hanteerde, met aandacht voor de “historische,” “symbolische” en “morele” betekenislagen in de tekst.¹⁶ Dit leidt tot de onderverdeling in een “historisch” deel (1-4), een “symbolisch” deel (5-7) en een “moreel” slot (8). Omdat deze indeling bepalend is voor de structuur van de inhoud en retorische argumentatie houd ik deze ook in mijn analyse aan.

De “historische” interpretatie

Identificatie door collage: het eerste deel van de “historische” interpretatie

Het eerste deel van de preek (1) heeft Lukas 7:36-50 als uitgangspunt, waarin de ontmoeting wordt beschreven tussen Jezus en de vrouw die hem zalft en zijn voeten droogt met haar haren. Gregorius beschrijft de vrouw als volgt:

Terwijl ik over de boetedoening van Maria nadenk, zou ik liever wenen dan iets zeggen. Want wiens nog zo steenharde hart verzachten de tranen van deze zondares niet tot (het volgen van) dit voorbeeld van boete? Zij overweegt namelijk wat zij gedaan heeft en wil zich niet terughouden in wat ze wil doen. Ze is binnentreden bij hen die maaltijd hielden, onuitgenodigd is ze gekomen, tussen de gerechten dist ze haar tranen op. Leert met welke pijn ze brandt, zij die zich er niet voor schaamt om zelfs tussen de gerechten te wenen. Haar noemt Lukas een zondige vrouw, Johannes noemt haar Maria, wij geloven dat zij die Maria is uit wie volgens het getuigenis van Marcus zeven demonen uitgedreven zijn. En wat wordt door zeven demonen aangeduid dan de volheid van de ondeugden? Want omdat met zeven dagen de gehele tijd bevat wordt, laat volheid zich met recht met het getal zeven aanduiden. Zeven demonen had Maria dus, die vol van de volheid van ondeugden was.¹⁷

deze interpretatie niet; van de in de *Catena aurea* geciteerde kerkvaders ziet alleen Johannes Chrysostomos deze vrouw 36 als een prostituee (*Hom. in Matth. 6*).

16 Zie bijvoorbeeld Gregorius, *Moralia in Hiob, Ep. 3*.

17 “Cogitanti mihi de Mariae paenitentia, flere magis libet quam aliquid dicere. Cuius enim uel saxaeum pectus illae huius peccatricis lacrimae ad exemplum paenitendi non emolliant? Considerauit namque quid fecit, et noluit moderari quid faceret. Super conuiuantes ingressa est, non iussa uenit, inter epulas lacrimas obtulit. Discite quo dolore ardet, quae flere et inter epulas non erubescit. Hanc uero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia eiecta fuisse testatur. Et quid

Uit dit commentaar laten zich een paar dingen afleiden. Ten eerste, hoe schept Gregorius nu een eigen beeld van Maria Magdalena? Dit gebeurt in één zin: “Haar noemt Lukas een zondige vrouw, Johannes noemt haar Maria, wij geloven dat zij die Maria is uit wie volgens het getuigenis van Marcus zeven demonen uitgedreven zijn.” Gregorius zegt niet dat het Maria van *Magdala* betreft, maar Markus 16, waarnaar hij verwijst, doet dit wel (vs. 9). De tekst uit het Johannesevangelie die Gregorius hier bedoelt, is niet eenduidig te identificeren. Het kan zowel om Johannes 11 gaan, waar Maria van Bethanië, die ook wel met Maria van Magdala geïdentificeerd werd, een rol speelt, of Johannes 20, waar Maria van Magdala de verrezen Jezus ontmoet. De connectie met het Johannesevangelie zal in de loop van de preek ook minder belangrijk blijken; Markus 16:9 dient als hermeneutische sleutel om de identiteit en het karakter van de naamloze vrouw uit het Lukasevangelie te duiden.

Ten tweede, het lijkt voor Gregorius bijna vanzelf te spreken dat de naamloze vrouw in de tekst van Lukas 7 Maria is. Gregorius heeft deze identificatie niet zelf bedacht, maar bouwt voort op een al bestaande traditie.¹⁸ Dit nuanceert de rol van Gregorius bij de ontwikkeling van de figuur van Maria Magdalena. Hij is een schakel in een langere traditie, niet meer en niet minder. De techniek van collage (of “conflatie”) was volstrekt gebruikelijk in de laatantieke christelijke literatuur.¹⁹ Overigens speelt de naam Maria (Magdalena) alleen in deze inleidende passage een rol: verderop verwijst Gregorius naar haar met algemene begrippen als “mulier.” Dit past bij de manier waarop Gregorius haar zal behandelen: als een voorbeeld. Hoe algemener het voorbeeld is (bijvoorbeeld door geen naam te dragen), des te toegankelijker het is voor het gehoor.

Ten derde, pausen hadden in de late zesde eeuw helemaal de positie niet om bepaalde interpretaties van de Bijbel formeel vast te leggen.²⁰ En zou een paus dit wel willen doen, dan was een preek niet het geëigende genre; Gregorius’ taalgebruik om de combinatie van bronnen aan te duiden – “credimus” – wijst dan ook niet in die richting. Het is dus niet verwonderlijk dat

per septem daemonia, nisi uniuersa vitia designantur? Quia enim septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero uniuersitas figuratur. Septem ergo daemonia Maria habuit, quae uniuersis uitiiis plena fuit.”

18 Dit wordt door ander onderzoek onderbouwd. Zie Kunder, “Magdalene,” en Richard Atwood, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (Bern: Lang, 1993). Zie ook: Maisch, *Mary*, 30-31, 44-45.

19 Zie bijvoorbeeld: Michael Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity* (Ithaca: Cornell University, 1989).

20 Zie de in de inleiding van dit artikel geciteerde bijdragen.

de interpretatie van Maria als gevallen vrouw in, bijvoorbeeld, de oosterse kerken nauwelijks een rol speelt.²¹ Uitspraken dat Gregorius in zijn preek de interpretatie van Maria als gevallen vrouw “officieel” maakte,²² hebben dan ook weinig basis. Hiermee verschilt het document fundamenteel van de formele wijziging van de liturgische kalender van de Rooms-Katholieke Kerk in 1969, waarin de identificatie van Maria, zoals Gregorius die volgt, voor de Rooms-Katholieke Kerk wereldwijd afgeschaft werd.²³

Het is natuurlijk wel zo dat Gregorius' preken populair waren; preek “33” stamt bijvoorbeeld uit een door Gregorius zelf uitgegeven verzameling van 40 preken die een reactie was op “piratenedities” van zijn preken!²⁴ Zijn interpretatie had dus wel degelijk invloed, maar hij was niet de enige stem die ertoe deed en zijn stem was ook niet onmiddellijk bepalend.²⁵ Dit blijkt ook uit de studie van de receptie van Gregorius' bijdrage aan de beeldvorming rondom Maria van Magdala. Die lijkt pas in de twaalfde eeuw goed op gang te komen, vijf eeuwen na de dood van Gregorius.²⁶

Ten vierde, Gregorius benadrukt helemaal niet dat Maria een prostituee is. Het belangrijkste woord dat hij voor haar gebruikt en dat hij uit de Latijnse tekst van het Lukasevangelie overneemt is “(mulier) peccatrix,” i.e., “zondares.” Hoewel dit niet expliciet wordt gemaakt in Lukas, is het in de context van het Lukasevangelie goed mogelijk dat dit naar een prostituee verwijst. Gregorius gaat zelf echter een heel andere kant op in zijn duiding van de identiteit van de naamloze vrouw.

- (a) Bij zijn duiding is Markus 16:9 punt van vertrek. De zeven boze geesten die daar voorkomen zijn voor Gregorius aanleiding om de vrouw in Lukas 7 als Maria te interpreteren en ook als iemand die door de “volheid van de zonde” (“universa uitia”) bezeten wordt. Daar zal seksuele losbandigheid in de voorstelling van Gregorius vast bij gehoord hebben, maar hier ligt

21 Maar wel aanleiding gaf tot exegetische polemiek, zie bijvoorbeeld het 12de-eeuwse geschrift van Gerard van Nazareth, bisschop van Laodicea: *De una Magdalena contra Graecos*.

22 Zie Kunder, “Magdalene,” 105n2, zoals hierboven geciteerd.

23 Zie: *Calendarium Romanum* (Libreria Editrice Vaticana, 1969), 131.

24 Zie de begeleidende brief aan Secundinus, bisschop van Taormina, vgl. voor een beknopte weergave: Judic, “Preaching,” 237-239.

25 Zie bijvoorbeeld: Maisch, *Mary*, 46. Zie Theresa Gross-Diaz, “The Cult of Mary Magdalene in the Medieval West,” in *Mary*, ed. Lupieri, 151. Voor documentatie, zie Loewen & Waugh (ed.), *Mary*, en Victor Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en occident: des origines à la fin du moyen âge* (Paris: Clavreuil, 1959).

26 Zie Constant J. Mews & Claire Renkin, “The Legacy of Gregory the Great in the Latin West,” in *A Companion to Gregory the Great*, ed. Bronwen Neil & Matthew J. Dal Santo (Leiden: Brill, 2013), 328-333.

geen enkel accent op en dat is opvallend omdat dat in veel moderne interpretaties van Lukas 7 juist wél gebeurt.²⁷

- (b) Het thema van door de zonde bezeten zijn (en ervan verlost worden) is voor Gregorius van groot belang. Zijn denken hierover werkte hij onder meer uit in zijn *Moralia in Hiob*, geschreven tussen 578 en 595, dus in de periode waaruit ook preek 33 stamt, in het bijzonder in 31:45. Hier presenteert hij zonden als een soort leger die het hart van de mens letterlijk bezetten. Een kernpassage is de volgende:

Want zodra de koningin van de zonde zelf, de hoogmoed, een overwonnen hart volledig bezit, geeft ze het direct over aan de zeven hoofdzonden, alsof deze enige van haar generaals zijn, om het te vernietigen. En een leger volgt deze generaals inderdaad, omdat uit hen ongetwijfeld menigten van gevaarlijke zonden ontstaan. Dit kunnen we beter aantonen, wanneer we deze generaal en hun leger in het bijzonder, in zoverre als we dit kunnen, voorstellen door ze op te sommen. Want hoogmoed is de wortel van ieder kwaad, waarvan de Schrift, getuigend, zegt: het begin van iedere zonde is de hoogmoed. Als zijn eerste kroost echter, ontspringen uit deze giftige wortel namelijk zeven hoofdzonden: ijdelheid, afgunst, woede, luiheid, gierigheid, gulzigheid en begeerte. En omdat het hem bedroefde dat deze zeven hoofdzonden ons gevangen hielden, kwam onze verlosser om de geestelijke strijd van onze bevrijding te voeren, vol van de zevenvormige geest van genade.²⁸

Gregorius verbindt hier de zeven hoofdzonden (als het ware “gaven” van de hoogmoed) met de zeven gaven van de geest, waarbij de mens eerder wordt getekend als een slagveld en slachtoffer van de zonde dan als een zondaar

27 Zie bijvoorbeeld Larissa Juliet Taylor, “Apostle to the Apostles: The Complexity of Medieval Preaching about Mary Magdalene,” in *Mary*, ed. Loewen & Waugh, 36: “Although the latter’s (sc. the unnamed woman’s) sin was not named in the gospels, it was universally assumed because of the language used to describe her, as well as the references to her hair and to prostitution.” Deze stelling geeft goed weer wat er in huidige exegese over de perikoop gezegd wordt, maar, anders dan ze bedoelt, niet wat in laatantieke interpretatie gebruikelijk was. Zie verder voetnoot 15.

28 “Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur, quia ex eis procul dubio importunae vitiorum multitudines oriuntur. Quod melius ostendimus, si ipsos duces atque exercitum specialiter, ut possumus, enumerando proferamus. Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, Scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati est superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Nam quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spirituale liberationis praelium spiritu septiformis gratiae plenus venit.”

in de zin van een “misdadiger.” Voor het verstaan van de manier waarop Gregorius over zonde spreekt is dit van groot belang. Een zondaar is iemand die door de zonde bepaald wordt (en daarom ook zondigt), niet zomaar iemand die uit zichzelf slechte dingen doet. Verlossing is bij Gregorius dan ook een vorm van bevrijding van machten die sterker zijn dan de mens. In identificatie van de naamloze vrouw in Lukas 7 met Maria Magdalena die volgens Markus 16:9 van zeven geesten is bevrijd, construeert hij de vrouw uit zijn preektekst als een ideaaltypische casus van totale bezetenheid door de zonden, waarbij hij haar, eenmaal hiervan verlost, vervolgens ook beschrijft als een ideaaltypische gelovige. Zo wordt zij van een voorbeeld van totale bezetenheid tot een voorbeeld van geloof en de daarbij behorende deugdzaamheid. Op deze manier is ze ook eerder een voorbeeld van de “gevallen mens” dan van een “gevallen vrouw” – zoals uit haar functioneren als voorbeeld voor mannen in de preek ook nog zal blijken.

Dit is natuurlijk alleen het begin van de preek. De vraag is of de identificatie van Maria van Magdala als een prostituee of als een “gevaarlijke vrouw” die mannen dreigt te verleiden niet plaatsvindt in het vervolg van de preek. Daarom is een rondgang door de rest van de preek nodig.

Het vervolg van de historische interpretatie: Verleiding en Christus (1)

Van zijn eerste schets van Maria beweegt Gregorius zich naar de vraag hoe haar bekering nu plaatsgevonden heeft. Gaat het om haar komst tot of om haar ontvangst door de Heer? Hij nuanceert dit vervolgens en interpreteert het komen tot Jezus van Maria als het effect van haar innerlijk aangetrokken worden door diens barmhartigheid, terwijl hij haar uitwendig verwelkomt door zijn zachtmoedigheid. Verlossing en verleiding lijken hier dicht bij elkaar te liggen. Het is echter niet Maria maar Jezus van wie verleiding uitgaat; er is geen spoor te vinden van Maria als vrouw voor wie mannen moeten oppassen.

De nadere “historische” interpretatie van Maria (2)

In wat volgt zet Gregorius het patroon voort dat hij in het begin van zijn preek begonnen is. In zijn beschrijving van Maria's voormalige leven en de omkering ervan zouden verschillende handelingen en houdingen van haar goed overeen kunnen komen met de zeven zonden die alle het gevolg zijn van hoogmoed: ijdelheid, afgunst, woede, luiheid, gierigheid, gulzigheid en begeerte. Het lijkt zeker dat Gregorius hieraan denkt in zijn inleidende reflectie op de zeven demonen die Maria bezeten houden.²⁹ Zo zou – alles

²⁹ Zie *Moralia in Hiob* 31:45.

volgens Gregorius' beschrijving – haar zelfzuchtige gebruik van het parfum met ijdelheid of begeerte overeen kunnen komen, gezien de formulering “Het is duidelijk dat de vrouw die voorheen op ongeoorloofde daden gericht was omwille van de welriekendheid van haar vlees de zalf voor zichzelf gebruikte.”³⁰ “Ijdelheid” heeft zeker te maken met haar nadruk op haar eigen schoonheid (haar haren en gezicht). Haar verlangen naar aardse zaken kan een vorm van afgunst zijn, terwijl de trotse woorden die ze volgens Gregorius gesproken heeft voor hem verbonden geweest zullen zijn met de moeder van de zeven hoofdzonden: de hoogmoed. Maria is zo inderdaad de belichaming van het bezeten zijn door een heel aantal van de zeven zonden, met als bron de hoogmoed. De formulering “bezeten zijn” is hierbij cruciaal: bij Gregorius zijn zonden machten die een mens in hun greep krijgen, niet primair dingen die een mens verkeerd doet. Maria is daarmee in eerste instantie niet een bijzonder slechte, “want vrouwelijke,” mens, maar een bijzonder bezeten persoon. Gregorius besluit dit deel van zijn preek met twee kernachtige zinnen: “In dezelfde mate waarin ze genoegens voor zichzelf bezat, vond ze in zichzelf brandoffers. Tot het totaal van haar deugden vormde ze het totaal van haar overtredingen om, zodat alles God in boetedoening diende, wat er ook maar aan verachting van God uit haar was gekomen tijdens haar schuld.”³¹ Hier klinkt ook weer de notie van “alle ondeugden” door, die deze vrouw beheersten.

Hierna volgt een passage waarin Gregorius Jezus' omgang met Maria vergelijkt met die van de Farizeeën in het evangelie en vervolgens met bisschoppen die eveneens te veel afstand hielden van “mensen zoals Maria” – namelijk: van zondaars in de meest brede zin van het woord. Op het karakter van Maria komt hij pas een paar alinea's later weer terug.

Slot van de “historische” interpretatie: Maria en zonde, liefde en roest (4)

De volgende relevante passage gaat in op de evangelietekst waarin Jezus zegt dat Maria vele zonden vergeven worden omdat ze veel heeft liefgehad. Deze tekst laat enigszins open wie het object van haar liefde is – als de evangelist zelf aan een prostituee of vrouw van losse zeden denkt bij deze zondige vrouw dan ligt een *double entendre* hier voor de hand. Gregorius

30 “Liquet...quod illicitis actibus prius mulier intenta, unguentum sibi pro odore suae carnis adhibuit.”

31 “Quot ergo in se habuit oblectamenta, tot de se inuenit holocausta. Conuertit ad uirtutum numerum numerum criminum, ut totum seruiret Deo in paenitentia, quidquid ex se Deum contempserat in culpa.”

interpreteert de tekst zo dat het om de liefde gaat die Maria Jezus betoond heeft door zijn voeten met haar tranen te wassen, met haar haren te drogen, met haar mond te kussen en duur te parfumeren. Op geen enkele manier suggereert Gregorius een mogelijke rol van Maria als prostituee. Gregorius gebruikt vervolgens de metafoer van roest voor zonde en van vuur voor liefde om Maria's deugdzaamheid te beschrijven. Hij benadrukt zowel haar "amor" ("omdat ze door het vuur van de liefde hevig gloeit" – "quia ardet ualide per amoris ignem") alsook haar "caritas" ("Want zo zeer de roest van de zonde verteerd wordt, zo zeer wordt ook het hart van de zondaar door het grote vuur van de liefde verbrand" – "Tanto namque amplius peccati rubigo consumitur, quanto peccatoris cor magno caritatis igne concrematur"). Dit taalgebruik raakt al aan iets dat later in de preek een rol van grote betekenis zal gaan spelen: het beschrijven van de liefde van de (deugdzame) gelovige in sterk erotiserende taal.

De "symbolische" interpretatie: Maria als theologisch voorbeeld (5)

Hierna past Gregorius verschillende kenmerken van de vrouw toe op de gemeente waarvoor hij preekt. Hierbij sluit hij zichzelf in want hij gebruikt consistent de eerste, niet de tweede persoon meervoud om mensen aan te spreken. Hier schakelt hij over van de "historische" naar de "symbolische" betekenislaag: "Door dit, geliefde broeders, hebben we de historische interpretatie verlaten; als het in orde is, bespreken we nu wat er gezegd is vanuit het verstaan van het geloofsmysterie" (5).³² Gregorius richt zich nu op de geloofsleer en betreft de evangelietekst op het "mysterium" en de "mysteria."

Volgens Gregorius verwijst de houding van Maria, die zichzelf aan Jezus' voeten werpt, naar die van de gelovigen uit de heidenen; de houding van de Farizee gastheer, die hardvochtig is naar Maria toe, verwijst naar de Joden die Jezus niet als Heer aannamen.³³ Vervolgens verwijzen de tranen van Maria naar de boetelingen: zij keren zich tot de Heer met tranen van berouw. Het parfum ziet Gregorius als een verwijzing naar de goede reputatie die de kerk heeft, wanneer gelovigen goede werken doen. In het feit dat de vrouw *achter* Jezus staat en niet tegenover hem ziet Gregorius een verdere, vierde parallel: hij en zijn gehoor staan tegenover de Heer wanneer ze door te zondigen zijn tegenstanders zijn, terwijl wie bekeerd is achter hem staat om in zijn voetstappen te volgen. De tranen van Maria ziet Gregorius als een uitdrukking van compassie voor alle ledematen van het lichaam van

32 "Haec, fratres carissimi, historica expositione transcurrimus; nunc si placet, ea quae dicta sunt mystico intellectu disseramus."

33 Dat Maria natuurlijk net zo Joods is als Simon speelt in de uitleg van Gregorius geen rol.

Christus, en daarmee voor alle gelovigen. Dit combineert de paus vervolgens met een interpretatie van Maria's haar, waarmee ze Jezus' voeten afdroogt: haar is overbodig bezit want het is een vorm van overvloed en luxe. Wanneer Maria haar overvloed inzet voor een daad van liefde, is er niet alleen sprake van compassie maar ook van daadkrachtige naastenliefde. De kussen die Maria Jezus' voeten geeft tenslotte zijn voor Gregorius een teken van genegenheid en compassie die voortduurt, ook wanneer je iemand ook materieel ondersteunt of goed doet. Gregorius schetst Maria dus zoals hij aan het begin van zijn preek al aankondigde: als een voorbeeld van deugdzaamheid en een goede levenswandel. De nadruk ligt dus niet op Maria als zondares, maar als volgeling van Jezus. Haar zondige bestaan ligt in het verleden, nu is ze tot een voorbeeld van hoe het wél moet geworden.

Een diepere laag theologische betekenissen (6)

Hiermee is Gregorius' theologische interpretatie echter nog lang niet klaar. Uitgaande van de voeten van Jezus komt hij, in een deel van de preek waarin hij aanneemt dat "wij" – hij en zijn gehoor – het voorbeeld van Maria steeds willen volgen en doen wat zij ook deed, over de incarnatie te spreken. Wanneer gelovigen in navolging van Maria de voeten van Jezus kussen, hebben ze daarmee van ganser harte het mysterie van de menswording lief ("Wij kussen dus de voeten van de Verlosser wanneer wij het geheimenis van zijn menswording van ganser harte liefhebben").³⁴ De voeten staan symbool voor de incarnatie omdat, zoals een mens met z'n voeten de aarde aanraakt, God eveneens de aarde "aanraakte" door de menswording. Het parfum dat gelovigen analoog aan Maria op de voeten van Jezus doen ("met zalf zalven wij [zijn] voeten" – "unguento pedes unguimus") krijgt de betekenis van de verkondiging van Christus' menselijkheid ("humanitas"): een parfum zorgt immers voor een goede reuk en dus een goede reputatie, een associatie waarmee Gregorius eerder ook al werkte in zijn preek. Na een korte en weinig vleiende passage over de Farizeeër en een al evenmin vleiende passage over de Joden richt Gregorius zich op de kussen van Maria die Jezus in de perikoop zelf ook benadrukt (Lk. 7:45). Deze worden gezien als een teken van de genegenheid die de "heidenen" voor Christus hebben, die Gregorius contrasteert met de Joodse afwijzing van Christus. Zo komt Maria nog meer model te staan voor Gregorius' gehoor in Rome dat vermoedelijk voor het overgrote deel uit heidenchristenen bestond. Zoals Maria kussen zij de voeten van Christus onophoudelijk. Gregorius interpreteert dit vervolgens

34 "Osculamur ergo Redemptoris pedes, cum mysterium incarnationis eius ex toto corde diligimus."

verder via Hooglied 1:2, “laat hij me kussen met de kussen van zijn mond.” Hiermee laat Gregorius Maria/de gelovigen uit de volkeren, gerepresenteerd door de persoon van de vrouw uit het Hooglied, ook verlangen naar kussen van Christus (“terecht verlangt zij naar de kus van haar schepper...” – “osculum recte conditoris sui desiderat...”), en dat heeft er alles mee te maken dat “zij zich opmaakt om hem in liefde te volgen” (“quae se ei obsequi per amorem parat”). Het kussen is hiermee wederzijds geworden: Maria en de gelovigen die haar voorbeeld volgen kussen Jezus niet alleen, maar verlangen ook naar zijn zoenen. Zo werkt Gregorius het kussen van Jezus’ voeten door Maria via het Hooglied uit tot een net zo sensuele als heilzame manier om je tot Christus te verhouden. Opvallend is daarbij dat Gregorius hier, anders dan in zijn commentaar op het Hooglied, waarvan met name 11-12 relevant zijn die ook Hooglied 1:2 becommentariëren, de twee partners niet als bruid en bruidegom identificeert, maar als geliefden, wat een wat minder gedomesticeerde indruk achterlaat.³⁵

Vervolgens herhaalt Gregorius, weer met een anti-judaïstische accentuering, de thematiek van Christus’ twee naturen die hij in Maria’s verzorging van Jezus’ lichaam herkent: het zalven van het hoofd verwijst naar zijn goddelijkheid, het parfumeren van zijn voeten naar zijn menselijkheid. Hier herhaalt Gregorius ook het beeld van het vuur van de liefde dat de roest van de zonde verteert en dat Maria, omdat zij – het is een actieve formulering! – zoveel van Jezus hield, haar vele zonden vergeven worden. Door Gregorius’ identificatie van de zeven geesten die Jezus uit Maria uitgedreven had met de zeven belangrijkste zonden en zijn interpretatie van zonde als iets waardoor je beheerst wordt, gaat het hier eerder om de bevrijding uit de macht van de zonde dan om het kwijtschelden van straf voor overtredingen.

Jezus in het hart van Maria: slot van de “symbolische” interpretatie (7)

Het Hooglied speelt nog op een andere manier een rol in Gregorius’ preek. Hij betreft in het vervolg namelijk de vraag van de vrouwelijke geliefde (“Toon hem, die mijn ziel liefheeft, waar je weidt, waar je rust in de middag” – “Indica mihi quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubas in meridie,” Hooglied 1:7) op Jezus en begrijpt de tekst zo dat deze, in zijn incarnatie, hier als een hertenjong gezien wordt (“De Heer wordt inderdaad hertenkalf genoemd” – “Ceruorum quippe hinnulus Dominus appellatur”) dat in de

35 Zie voor het Hoogliedcommentaar: Gregory the Great, *On the Song of Songs. On the Song of Songs. Translation and Introduction by Mark DelCogliano* (Collegeville: Liturgical Press, 2012).

hitte van de middag een koel plekje zoekt om te rusten.³⁶ Dat plekje vindt Jezus, het hertenjong, in het hart van degenen die niet verteerd worden door het vuur van de begeerte, in dit geval het hart van de bekeerde Maria Magdalena, die Jezus zo een rijkere dis bereidt in haar hart dan de gastheer van Jezus hem in zijn woning bereidde (zie Lukas 7:36, 44-47).³⁷ En zo is niet alleen Maria bij Jezus thuis, maar is Jezus ook thuis in Maria's hart. Gregorius heeft er in dit verband geen moeite mee om een directe parallel te zien tussen het – in de positieve zin van het woord – schaduwrijke hart van Maria van Magdala, waar Jezus, het hertenjong, in de hitte van de dag graag mag vertoeven, en het hart van Maria, de Moeder van de Heer, die immers in Lukas 1:35 ook overschaduwd wordt (“Vandaar wordt Maria ook gezegd: De heilige Geest zal over je komen en de kracht van de Allerhoogste zal je overschaduwen” – “Unde et Mariae dicitur: Spiritus sanctus superueniet in te, et uirtus Altissimi obumbrabit tibi”) en in (de schaduw van) wier lichaam Jezus eveneens een thuis vond.

De morele interpretatie (8)

Hoewel Gregorius de overgang van de “symbolische” naar de “morele” interpretatie niet expliciet markeert, valt vanaf par. 8 van de preek wel op dat niet alleen het gehoor expliciet meegenomen wordt in het betoog van Gregorius, maar ook de focus op de eigen zonden komt te liggen. Hier gaat Gregorius dus in op de derde, morele, betekenislaag van de onderhavige perikoop. Hij richt zich daarbij op Gods barmhartige houding en de ruimte voor bekering – dat is de kern van zijn “morele” benadering – die deze aan mensen, met name hemzelf en zijn gehoor, biedt. Hij noemt hier eerst het genadige aanbod van Jezus aan de “mulier peccatrix” (“de zondige vrouw”) om haar zijn voeten te laten kussen om dat dan te verbreden tot de roep tot omkeer voor zondaars (“peccatores” – “zondaars” – n.b. niet “peccatrices” – “zondaressen”):

Bedenken we hoe groot een goedheid het betekent om de zondares niet alleen tot zich toe te laten, maar haar zelfs zijn voeten aan te bieden om aan te raken. Overwegen we de genade van Gods barmhartigheid en vervloeken we de menigte van onze zonden. Zie, hij ziet zondaars

³⁶ “Feruentior vero in meridie aestus ardescit, et umbrosum locum hinnulus quaerit” – “De hitte brandt inderdaad heter in de middag en het kalf zoekt een beschaduwde plek.” De vraag van de (Latijnse) versie van het Hooglied die Gregorius gebruikt en die deze interpretatie toelaat, kan hier niet verder behandeld worden.

³⁷ Gregorius drukt dit in terminologie van innerlijk en uiterlijk uit: “De boetvaardige vrouw voedde de Heer dus innerlijk meer dan de Farizeeër [hem] uiterlijk [voedde].”

en verdraagt ze, hij duldt de weerspanningen en nochtans roept hij ze dagelijks mild door het evangelie.³⁸

Dit is de opmaat voor het uitwerken van dit thema van het openstaan voor ommekeer van Godswege aan de hand van een reeks oudtestamentische teksten. Gregorius opereert daarbij niet met het schema dat in het Oude Testament een straffende en in het Nieuwe Testament een genadige God optreedt en citeert in dit kader bijvoorbeeld Ezechiël 33:11: “Ik wil de dood van de zondaar niet, maar Ik wens dat hij zich betert en in leven blijft.” Dat hij in dit verband ook naar de metaforiek van vrouwen, overspel/afvalligheid, bekering en het in genade aannemen van voormalige overspeligen/afvalligen door God in Jeremia (3-4) verwijst, is vermoedelijk geen toeval in een preek die de bekering van een vrouw als rode draad heeft. Toch noemt Gregorius hier Maria niet als verder voorbeeld van overspeligheid. Het zou ook niet goed passen bij hoe hij haar eerder heeft geschetst: zij is niet door één zonde bezeten, maar door alle zonden tegelijk.

Maria, al wordt ze niet zo genoemd, verschijnt echter weer ten tonele in wat je de peroratie van het morele deel van de preek zou kunnen noemen. Dit gebeurt in de volgende oproep: “Op jullie zelf dan, geliefde broeders, richt op jullie zelf de ogen van het hart en beschouw de boetvaardige zondares voor jullie als een voorbeeld om na te volgen.”³⁹ Hieruit blijkt opnieuw wat de rol van de vrouwelijke zondares is: ze is het voorbeeld voor “jullie,” de aan het begin van de zin aangesproken “fratres.” Zij worden opgeroepen om te wenen om de zonden die ze begaan hebben in hun jonge jaren en om met tranen van berouw en liefde deze zonden uit te wissen. Ze worden gemaand om nu de voeten van de verlosser te beminnen en zich te bekeren (“Amemus iam Redemptoris nostri uestigia”). “Wanneer we terugkeren omarmt de Heer

38 “Pensem quantae pietatis peccatricem mulierem non solum ad se admittere, sed ei etiam ad tangendum pedes praebere. Consideremus gratiam misericordiae Dei, et damnemus multitudinem reatus nostri. Ecce peccatores uidet et sustinet, resistentes tolerat, et tamen quotidie per Euangelium clementer uocat.” Het gebruik van het werkwoord “tangere” hier, dat in Gregorius’ Latijnse tekst van de perikoop voorkomt in de woorden van Jezus’ gastheer Simon (“Hic, si esset propheta, sciret utique quae et qualis est mulier quae tangit eum, quia peccatrix est”) nodigt uit om een verband te leggen met het “noli me tangere” in Johannes 20:17, elders, bijvoorbeeld in preek 25 (die over Johannes 20 gaat), verbindt Gregorius deze twee teksten wel met elkaar, maar hier niet. Zie voor een bespreking: Barbara Baert, Reimund Bieringer, Sabine van den Eynde en Karlijn Demasure, *Noli me tangere. Mary Magdalene, One Person, Many Images* (Leuven: Peeters, 2006). De rol van tactiliteit in Gregorius’ preek zou een studie op zich waard zijn.

39 “Ad uos ergo, fratres carissimi, ad uos oculos mentis reducite, et paenitentem peccatricem mulierem in exemplum uobis imitationis anteferte”

ons mild” (“Revertentes nos Dominus clementer amplectitur”). Zo komen de mannen die Gregorius aanspreekt ten opzichte van Jezus in de rol van de door Jezus beminde Maria terecht (wat ook inhoudt dat genderrollen tenminste in dit beeld- en taalgebruik behoorlijk fluïde worden). Dit hoeft niet te verrassen; het is voor laatantieke christelijke teksten volstrekt gangbaar.⁴⁰

Slotbeschouwing

Op basis van het bovenstaande zijn een aantal afsluitende en samenvattende observaties mogelijk, die samen een antwoord vormen op de vraag die in deze bijdrage gesteld werd: “hoe interpreteert Gregorius de figuur van Maria Magdalena in zijn preek 33?” Deze vraag werd gesteld tegen de achtergrond van andere analyses die, vaak in stevige bewoordingen, stellen dat Gregorius bepaald heeft dat Maria Magdalena als een prostituee (of vrouw van losse zeden) en daarom als zondig en zelfs als bedreiging voor mannen gezien moet worden. Zoals uit de volgende negen samenvattende punten blijkt, is dit maar zeer ten dele het geval.

Ten eerste, in sermo 33 legt Gregorius geenszins de nadruk op Maria's verleden als prostituee of op specifiek seksuele vormen van zonde; integendeel, hij beschrijft haar als door *alle* zonden bezeten, wat seksuele zonde insluit, maar niet benadrukt, en legt daarbij geen enkel verband tussen haar geslacht en haar zondigheid. Hij lijkt daarmee zelfs in te gaan tegen wat de Lukaanse perikoop volgens veel moderne exegeten wel suggereert op het vlak van zonde en seksualiteit. Maria gaat in de loop van de preek nadrukkelijk dienen als rolmodel voor Gregorius' gehoor dat tenminste ook deels uit mannen en geestelijken bestaat. Met een voorbeeld dat op een “vrouwelijke manier” zondigt, werkt dat uiteraard veel minder goed.

Ten tweede, Gregorius is zeker een belangrijke schakel in de beeldvorming over Maria Magdalena in de traditie van het westerse, “Latijnse” Christendom. Echter, hij heeft niets “officieel besloten” over Maria en de receptie van wat hij voorstelt (“credimus”!) met betrekking tot de identificatie van verschillende vrouwen in de canonieke Evangelies heeft langere tijd geduurd en was ook niet onomstreden. Wij moeten de rol die Gregorius' interpretatie heeft gespeeld niet overschatten.

40 Zie voor het spel met genderrollen in laatantieke teksten bijvoorbeeld: Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004).

Ten derde is gebleken dat Gregorius in de constructie van de identiteit van Maria Magdalena gebruik maakt van meerdere modellen: niet alleen de vrouwen uit Lukas 7, Johannes 11 of 20 en Markus 6, maar ook de geliefde uit het Hooglied spelen een belangrijke rol en raken verweven met de vrouw uit Lukas 7. Deze dimensie van Gregorius' karakterisering van de vrouw in Lukas 7 wordt in populaire publicaties veel minder genoemd, terwijl de sensuele interpretatie van verlossing toch zeker ook tot de verbeelding kan spreken.

Ten vierde, de suggestie dat Maria een verleidster zou zijn, blijkt, wat sermo 33 betreft, ongegrond. Sterker nog: Jezus is degene die Maria verleidt, met een voor haar verlossend effect, niet omgekeerd. Maria's liefde voor Jezus is vervolgens, op basis van Jezus' verleiding van haar, de weg waarlangs ze tot haar verlossing komt. Daarbij vindt ze in alles waarmee ze zondigde – en dus niet alleen op seksueel vlak, hoewel dat vermoedelijk wel is inbegrepen (maar niet wordt benadrukt) – iets om nu in te zetten om haar liefdesband met Jezus vorm te geven.

Ten vijfde, Maria wordt veranderd van iemand die door zonden bezeten is in iemand die een liefdesrelatie met Jezus aangaat. In zijn beschrijving sluit Gregorius aan bij het sensuele, zelfs erotische vocabulaire dat hiervoor al beschikbaar was in de kerkelijke traditie. Hij gebruikt daarbij zowel gegevens uit de evangeliën alsook uit het Hooglied. Bij dat alles is Maria steeds het voorbeeld voor ook, en misschien zelfs met name, mannelijke gelovigen. Zij zouden Jezus op soortgelijke wijze moeten liefhebben, door hem en meer bepaald ook zijn voeten te willen kussen. Hier raken genderrollen in spiritueel en soteriologisch verband op een goede laatantieke wijze danig aan het schuiven. Analooq aan Maria moet ook de mannelijke gelovige naar Jezus' zoenen verlangen en zijn voeten willen kussen met tranen van berouw. Verlossing vindt zo plaats door Jezus' verleiding van mensen, ook van mannen. Met haar bruisende liefde staat Maria model voor een affectieve relatie met Jezus. De gedachte dat zij zelf iemand zou verleiden of een "gevaarlijke vrouw" zou zijn, is in deze preek volledig afwezig.

Ten zesde, Gregorius presenteert Maria als een voorbeeldige gelovige en beschrijft haar vooral als een voorbeeld van een bekeerling uit de heidenvolkeren; dat heeft ook een keerzijde, namelijk Gregorius' anti-judaïsme, omdat hij het positieve beeld van Maria, en met haar dat van de gelovigen uit de heidenvolkeren, schetst op het voor hem donkere canvas van de Joodse afwijzing van Jezus als Christus. Dat is echter niet het onderwerp van deze bijdrage, hoewel het wel benoemd moet worden.

Ten zevende, bij het functioneren van de "mulier peccatrix" uit Lk. 7:36-50 past dat de identificatie met Maria van Magdala in het eerste deel van de preek maar een beperkte rol speelt in het vervolg. Dat kun je desinteresse in

de persoon van Maria noemen,⁴¹ je kunt het ook zien als een logisch gevolg van de interpretatie van een literair personage als *exemplum ad imitandum*: het depersonaliseren van een voorbeeld is een mogelijkhedenvoorwaarde voor het kunnen werken als voorbeeld. Zou de individuele persoon van Maria van Magdala vooropgestaan hebben dan zou de vergelijkbaarheid immers een stuk minder zijn.

Ten achtste, Maria wordt als heel actief gepresenteerd.⁴² Ze heeft uitermate actief lief en begeeft zich zo – als voorbeeld voor ieder mens – op de weg van verlossing en genezing van de demonische bezetenheid door (de) zonde(n). De wijze waarop Maria reageert op Jezus' aantrekkingskracht is door en door persoonlijk en maakt Maria als subject tot vrouw die vrij is van de beheersing door vreemde machten, namelijk zonden in de vorm van demonen.

Ten negende, in tegenstelling tot wat je zou verwachten op grond van de receptiegeschiedenis van de preek is de identificatie van de vrouw in Lukas 7:36-50 met Maria van Magdala voor het verloop van de preek van ondergeschikt belang en komt de naam Maria na de inleiding niet meer voor. Belangrijker dan de interpretatie van de persoon Maria van Magdala is de verbinding van de vrouw in Lukas 7 met die in Markus 16 omdat zo de link gelegd kan worden met bezetenheid en via die route met bezeten zijn door zonde en de verlossing daarvan door een liefdesrelatie met Jezus. In dit kader past ook haar mutatie van ideaaltypisch voorbeeld van totale bezetenheid door de zonde tot net zo ideaaltypisch voorbeeld van totale verlossing.

Samenvattend, in de interpretatie die Gregorius de Grote in zijn preek 33 van de naamloze vrouw in Lukas 7:36-50 geeft en die mede tot stand komt door de conflatie van een aantal Bijbelteksten, is zij een voorbeeld van een door de zonde bezeten mens, zonder dat haar zondigheid met haar geslacht geassocieerd wordt. Dat zou Gregorius retorisch ook bijzonder slecht uitkomen. Hij stelt haar, als bekeerde zondaar die toevallig vrouw is, namelijk nadrukkelijk ten voorbeeld aan met name de mannen in zijn gehoor. De relatie tussen Jezus en Maria is er daarbij één waarin verlossing onder meer in erotische beelden en termen beschreven wordt en waarin niet Maria Jezus dreigt te verleiden, maar Jezus Maria, tot haar heil, verleidt. Haar wederliefde voor hem wordt, inclusief fysieke liefdeblijken, positief neergezet. Deze vorm van "erotische spiritualiteit" legt Gregorius vervolgens ook zijn

41 Maisch, *Mary*, 46.

42 Dit is zeker geen uitzondering in laatantieke hagiografie, zie bijvoorbeeld: Kate Cooper, *The Virgin and the Bride Idealized Womanhood in Late Antiquity* (Cambridge: Harvard, 1999).

gehoor, met name weer de mannen erin, aan het hart; dat hij hierbij flexibel omgaat met genderrollen past binnen een bredere traditie. Dit alles maakt de interpretatie van Maria Magdalena in sermo 33 van paus Gregorius tot een spannende oefening in vroegkerkelijke exegese, waarbij vragen rondom de “letter” van de tekst, zoals: wie is de vrouw in Lukas 7 nu precies, verweven zijn met hamartiologische, soteriologische en ascetische thema’s. Maria Magdalena verschijnt daarbij ten tonele als een ideaaltypische gelovige, die met name mannen ten voorbeeld is. Daarbij presenteert Gregorius dit in een preek, niet in een decreet of iets van dien aard; zijn interpretatie is dus zeker geen officieel besluit om de identiteit van Maria vast te leggen. Het ligt derhalve voor de hand om de receptie van sermo 33 en daarmee de rol van paus Gregorius in de interpretatie van de figuur van Maria Magdalena zoals die in de aan het begin van deze notitie geciteerde bijdragen voorkomt te heroverwegen.

Literatuurlijst

- Atwood, Richard. *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*. Bern: Lang, 1993.
- Bosman, Frank. “Maria Magdalena. Een inleiding in een veelvoudige beeldvorming.” *Collationes* 39 (2009): 243-264.
- Burrus, Virginia. *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.
- Calendarium Romanum*. Libreria Editrice Vaticana, 1969.
- Cooper, Kate. *The Virgin and the Bride Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard, 1999.
- Ehrman, Bart. *Peter, Paul and Mary Magdalene*. Oxford: Oxford University, 2006.
- Gregor der Grosse. *Homiliae in Evangelia I-II*. Translated and introduced by Michael Fiedrowicz. Freiburg: Herder, 1997-1998.
- Gregorius I. *Gregorii I Papae Registrum epistolarum*, edited by Paulus Ewald & Ludovicus Hartmann. Berlin: Weidmann, 1887-1891; reprint: 1978.
- Gregorius Magnvs. *Homiliae in Evangelia*, edited by Raymond Étaix. Turnhout: Brepols, 1999.
- Gregory the Great. *On the Song of Songs*. Translation and Introduction by Mark DelCogliano. Collegeville: Liturgical Press, 2012.
- Gross-Diaz, Theresa. “The Cult of Mary Magdalene in the Medieval West.” In *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, edited by Edmondo F. Lupieri, 151-175. Leiden: Brill, 2019.

- Jansen, Katherine L. "Foreword." In *Mary Magdalene in Medieval Culture: Conflicted Roles*, edited by Peter Loewen and Robin Waugh, xv-xx. Hoboken: Taylor and Francis, 2014.
- . *The Making of the Magdalene*. New Haven: Princeton University, 2000.
- Judic, Bruno. "Preaching According to Gregory the Great." In *Preaching in the Patristic Era*, edited by Anthony Dupont, Shari Boodts, Gert Partoens & Johan Leemans, 232-252. Leiden: Brill, 2018.
- Just, Jr., Arthur A. *Luke*. Downers Grove: InterVarsity, 2003.
- Kunder, Amanda. "The Patristic Magdalene: Symbol for the Church and Witness to the Resurrection." In *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, edited by Edmondo F. Lupieri, 105-127. Leiden: Brill, 2019.
- Maisch, Ingrid. *Mary Magdalene: The Image of a Woman Through the Centuries*. Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Mead, Stephen X. "Four-Fold Allegory in the Digby Mary Magdalene." *Renascence* 43 (1991): 269-282
- Mews, Constant J. & Claire Renkin. "The Legacy of Gregory the Great in the Latin West." In *A Companion to Gregory the Great*, edited by Bronwen Neil and Matthew J. Dal Santo, 313-342. Leiden: Brill, 2013.
- Pope Gregory. *Forty Gospel Homilies*. Translated by David Hurst. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- Roberts, Michael. *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca: Cornell University, 1989.
- Sanders, Stephan. "Tentoonstelling Maria Magdalena. De apostel der apostelen." *De Groene Amsterdammer* 146, no. 46 (2021): 54-55.
- Saxer, Victor. *Le culte de Marie Madeleine en occident: des origines à la fin du moyen âge*. Paris: Clavreuil, 1959.
- Taylor, Larissa Juliet. "Apostle to the Apostles: The Complexity of Medieval Preaching about Mary Magdalene." In *Mary Magdalene in Medieval Culture: Conflicted Roles*, edited by Peter Loewen and Robin Waugh, 33-50. Hoboken: Taylor and Francis, 2014.