

Das knappe Fazit (329–332) der detaillierten Rekonstruktion von Deweys Religionstheorie fällt dann aber doch eher ernüchternd aus. Es lässt sich zwar zeigen, dass und inwiefern sein Konzept der Religiosität den Ansprüchen der säkularen Moderne gerecht wird, zugleich scheint aber die auf den ersten Blick „für die moderne Existenz attraktive Allgemeinheit des religiösen Glaubens um den Preis seiner Bestimmtheit“ (331) erkaufte zu sein – womit das Religiöse letztlich im Säkularen aufgehen würde. Aus dieser durchaus kritischen Einschätzung folgt allerdings nicht, dass Deweys Religionstheorie, die von P. bewusst im breiteren Kontext seines Empirischen Naturalismus verortet wird, für gegenwärtige Debatten über die Rolle der Religion in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften schlicht belanglos bleiben müsste. Dort, wo das Kontinuitätsprinzip konsequent auf vergangene und gegenwärtige sowie auf individuelle und kollektive Erfahrungen angewendet wird, könnten sich im Gefolge von Dewey neue Perspektiven für das Zusammenleben in unserer zunehmend globalisierten Weltgesellschaft eröffnen – eine Herausforderung, die P. vor dem Hintergrund der kritischen Diskussion von Deweys Religionstheorie an mehreren Stellen anspricht und exemplarisch aufgreift, ohne eine abschließende Lösung anzubieten.

P. SCHROFFNER SJ

2. Biblische und Historische Theologie

BIERINGER, REIMUND / BAERT, BARBARA / DEMASURE, KARLIJN (HGG.): *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective*. Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 283). Leuven [u. a.]: Peeters 2016. XXII/507+[8] S./Ill., ISBN 978–90–429–3328–6.

Das Wort Jesu an Maria von Magdala in Joh 20,17: „Rühre mich nicht an (oder: Halte mich nicht fest), denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgefahren, geh vielmehr ...“ gehört zu den schwierigsten des ganzen Neuen Testaments. Es beschäftigt auch die theologische Schule von Leuven und den dortigen Neutestamentler Reimund Bieringer, der wohl als der Initiator des vorliegenden Sammelbandes gelten kann. Wohl nicht zuletzt auf seine Initiative hin ist 2009 die Tagung zustande gekommen, deren Dokumentationsband hier jetzt vorliegt. Ein dreijähriges interdisziplinäres Forschungsprogramm von Neutestamentlern, Kunsthistorikern und Pastoraltheologen war 2008 vorausgegangen, mit einem Zwischenbericht 2013.

Entsprechend den Vorarbeiten und dem Tagungsverlauf gliedert sich der Band in drei Hauptteile: I. Der biblische Text und seine Auslegungen. II. Der biblische Text und seine ikonographischen Auslegungen. III. Der biblische Text und seine zeitgenössischen Auslegungen. Dabei führen die Beiträge im ersten Teil über die neutestamentliche Exegese hinaus zur Auslegung des Verses durch die Kirchenväter und die spätere Tradition, so dass auch die Kirchen- und Dogmengeschichte zu ihrem Recht kommt. Im Rahmen des Rezensionsteils dieser Zeitschrift, der der Biblischen Theologie gewidmet ist, erscheint es vertretbar, wenn im Folgenden vor allem auf die Auslegungsvorschläge im Rahmen der neutestamentlichen Exegese im engeren Sinne eingegangen wird, mit kürzerem Ausblick auch auf die weiteren Arbeiten.

Nicht ohne Grund steht der Beitrag von *Reimund Bieringer* (= B.) an erster Stelle im vorgelegten Sammelband (3–42): Er behandelt Rabbuni in Joh 20,16 und die Bedeutung dieser Anrede für die Beziehung zwischen Maria Magdalena und Jesus. Maria Magdalena sucht in Joh 20,1–18 von Anfang an nicht nur den Leichnam Jesu, sondern ihren „Herrn“. So reden im Vierten Evangelium verschiedene Menschen Jesus an. Freilich wird der Titel erst ab Joh 20 die Bezeichnung des auferstandenen Jesus. Rabbi wird im 1. Jhdt. christlich die Bezeichnung des Lehrers, und deshalb schreibt Matthäus ihn um und Lukas lässt ihn für Jesus aus (24). Bei Johannes drückt er wohl die Beziehung zu Jesus als Meister aus, dem von Seiten der Menschen bzw. Marias aus die Jüngerschaft entspricht: „Sie ist nicht Liebhaberin, sondern Jüngerin“ (36). Johannes hat dabei nach B. auf Mt 28,9f. zurückgegriffen. Dort erfassen die Frauen

problemlos Jesu Füße. Maria von Magdala ist das verwehrt, da Jesus nun auf dem Weg zum Vater ist und sie auf seine übermenschliche Würde hingewiesen wird. – Ähnliche Gedanken hatte B. schon in einem Artikel im Rahmen des von ihm und Craig R. Koester herausgegebenen Sammelbandes *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222, Tübingen 2008, 209–235) über Joh 20,17 vorgetragen. Dort ging es gleichfalls um die Beziehung von Joh 20,17 zur synoptischen Tradition, insbesondere zu Mt 28,9f. B. plädiert hier für die Übersetzung „Rühre mich nicht an“ und sieht Parallelen zum Verbot im Buch Numeri, dem Allerheiligsten zu nahe zu kommen. Jesus gehört kraft seiner Auferstehung einer anderen Welt an und lässt sich nicht mehr greifen.

Ganz auf der Linie von B. liegt der Beitrag des Leuener Kollegen *Martijn Steegen* (= S.) zu „mein Vater“ und „euer Vater“ in Joh 20,17 und der Rolle des Geistes bei dieser neuen Sicht (61–76). Auch nach S. greift Johannes auf Mt 28,9f. zurück und korrigiert die Sicht des Matthäus: Jesus soll nicht verehrt werden. Alle Ehre gebührt dem Vater (66). Innerhalb des Johannesevangeliums könnte die Magdalena-Szene eine Korrektur von Joh 9,38 bedeuten, wo der geheilte Blindgeborene vor Jesus niederfällt und ihn verehrt. Schon in Joh 4,20–24 sagt Jesus eine Zeit voraus, in der die wahren Anbeter Gott in Geist und Wahrheit anbeten werden. Das Verbot der auch körperlichen Verehrung durch Magdalena geht bei Johannes dann nicht auf deren mangelnden Glauben, sondern auf die Unnahbarkeit Gottes im auferstandenen Jesus zurück. Der Geist ermöglicht dann ab Joh 20,22 einen neuen Zugang zu Jesus, der es erlaubt, dass Thomas eingeladen werden kann, Jesus zu berühren (75).

Um die Auferstehung, Leib und den Auferstehungsleib geht es in dem Beitrag der finnischen Autorin *Outi Lehtipuu* (= L.) (43–59). L. stellt zunächst verschiedene Deutungen des μή μου ἄπτου vor: „Halte mich nicht fest“ oder ein Ausdruck mangelnden Glaubens bei Maria oder Jesu verwandelter Leib als Begründung des Verbots. Dieser letztere Gedanke wird dann bei ihr weitergeführt. Zwei Meinungen stehen sich bei der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu gegenüber: eine physische (etwa bei Irenäus) und eine geistige wie in den gnostischen Evangelien. Was sagen die kanonischen Evangelien zum Auferstehungsleib? In fast widersprüchlicher Weise spricht Paulus in 1 Kor 15,44 von einem „Geist-Leib“. Nach Phil 3,21 besitzt Jesus einen verherrlichten Leib, dem in Phil 2,8f. die Erhöhung Jesu entspricht. In Lk 24 (mit Echo in der Apostelgeschichte) wird die physische Auferstehung Jesu vorausgesetzt. Bei Johannes beginnt die Erhöhung Jesu am Kreuz (58). Da Johannes nicht wie Lukas eine Zwischenzeit zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung/Himmelfahrt kennt, muss er in Joh 20,1–18 einen Zwischenzustand Jesu einführen. Dieser zeigt sich dann auch in der Szene der Begegnung zwischen Jesus und Magdalena in Joh 20,11–8 (59). Das erscheint gut gesehen.

Eine ähnliche Sicht findet sich auch bei der Grazer Exegetin *Andrea Taschl-Erber* (= T.) (77–110), die auch eine Monographie zu Maria Magdalena (HBS 51, Freiburg i. Br. 2007) vorgelegt hat. Jesus ist in Joh 20,17 noch im Aufstieg zum Vater (86). Mit anderen Autoren und Autorinnen (und auch der neuen Einheitsübersetzung) übersetzt die Verf. in das μή μου ἄπτου im Sinne von „Halte mich nicht fest“ aufgrund des Präsens als durativem Tempus. Wegen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung erhalten Raum- und Zeitangaben nun eine metaphorische Bedeutung (87). Maria von Magdala kann Jesus nicht festhalten, wird aber zu den Jüngern Jesu gesandt. Sie muss die alte Beziehung zu Jesus aufgeben und durch eine neue ersetzen (89). Es gibt nun eine neue Gegenwart Jesu unter den Brüdern und Schwestern (ebd.). Das müssen auch die Leserinnen und Leser lernen. Ein wichtiges Element der Magdalena-Perikope ist das Liebsthema (90). Es ist intratextuell vorbereitet in Joh 14,18–24. Wichtiger ist vielleicht intertextuell die Beziehung des Textes zum Hohen Lied (vor allem Hld 3,1–3). Die Geliebte findet den gesuchten Geliebten und möchte ihn festhalten. Der Garten ist der Raum der Begegnung (vgl. die Besprechung der Dissertation von Igna Marion Kramp CJ, *Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium*, FTS 76, Frankfurt am Main 2017, im letzten Heft: ThPh 93 [2018] 446–448). Die Begegnungsszene mit dem Motiv der Wiedererkennung erinnert an antike Liebesromane mit der Anagnorisis, dem Wiedererkennen des oder der Geliebten als Höhe- und Wendepunkt. Man könnte

hier auch an den 23. Gesang der *Odyssee* mit der Wiedererkennung des Odysseus durch Penelope denken. Solche Aspekte gehören zum Kern der Magdalena-Geschichte und sollten nicht übersehen werden. – Gegen Ende ihres Beitrags schildert T. bereits den Übergang zur patristischen Exegese. Schon in der frühen Väterzeit zeigen sich unterschiedliche Zugänge zur Perikope: moralistische, die das Verbot in der mangelnden Würde der Magdalena verankern, sowie christologische und ekklesiologische. Mit Gregor dem Großen kommt die Sicht von Maria Magdalena als der Sünderin aus Lk 7,36–50 auf, die sich zu Jesus bekehrt, ihn aber noch nicht berühren darf. Diese moralische Sicht der Magdalena-Perikope überwiegt dann im Westen, während im Osten eine allegorische bevorzugt wird (99).

Maria Magdalena und ihre Begegnung mit dem auferstandenen Jesus als Gärtner bleiben ein großes Thema der Kunstgeschichte spätestens seit der karolingischen und ottonischen Buchmalerei, das auch auf mittelalterlichen Messgewändern seine Darstellung findet. In der Renaissance und im Barock wirkt sich vor allem im katholischen Raum die Gleichsetzung Magdalenas mit der Büßerin von Lk 7 aus. Sie entsprach der katholischen Rechtfertigungslehre, die neben dem Glauben auch die Werke der Buße forderte. In der späteren Renaissancekunst werden dann der „zweifelnde Thomas“ und die in ihre Schranken verwiesene Magdalena verglichen.

Bei den sieben Beiträgen zu der Bedeutung des „*Noli me tangere*“ für die praktische Theologie steht vor allem die Berührung selbst im Vordergrund. Welche Rolle kann sie im Glaubensleben spielen? Wie kann sie missbraucht werden? Gibt es Verbindungen zur Shoah? Welche Rolle spielt Berührung in der katholischen Liturgie? Welche in der seelsorglichen Beratung? Schließlich: Was sagt uns die Nähe Jesu zum Problem der jungen Mütter, die vor oder bei der Geburt ihres Kindes sterben (hier werden erschreckende Zahlen genannt)? Man sieht: *Noli me tangere* rührt an vielfache Probleme auch unserer Zeit, auf die in starker Auswahl Antworten versucht werden.

Rückblickend verdient der umfangreiche Sammelband Anerkennung, nicht zuletzt wegen seines Bemühens, interdisziplinär zu arbeiten. Schon im neutestamentlichen Teil wird man die verschiedenen Sichten eher komplementär als alternativ betrachten. Der Ansatz der Leuener Schule bei den synoptischen Parallelen findet seine Ergänzung in Beiträgen, die stärker vom Hohen Lied ausgehen, und neben der Christologie gewinnt dann der Blick auf Maria Magdalena als Frau an Bedeutung. Man könnte sich auch einen Beitrag vorstellen, der von der wechselseitigen Anrede „*Maria*“ und „*Rabbuni*“ ausgeht. So nennen sich Liebende, schon nach dem antiken Liebesroman. Die Tatsache, dass Johannes diese wechselseitige Anrede im hebräischen oder aramäischen Originalton wiedergibt, verstärkt diese persönliche Note. Die christliche Kunst hat diese Sicht mit Recht herausgestellt.

J. BEUTLER SJ

ZÁTONYI, MAURA: *Hildegard von Bingen* (Zugänge zum Denken des Mittelalters; 8). Münster: Aschendorff 2017. IX/201 S., ISBN 978–3–402–15674–2.

Die jüngste Kirchenlehrerin Hildegard von Bingen (1098–1179) erfreut sich großer Popularität – was einem adäquaten Blick auf Gestalt und Werk eher hinderlich als förderlich ist. Mit dieser These eröffnet Maura Zátonyi (= Z.) ihre Hildegard-Darstellung (1). Im Vorwort verpflichtet sie sich zu einer „an den Quellen orientierten Hinführung“ und zur Erhellung der vielfältigen historischen und geistesgeschichtlichen Kontexte, die den Rahmen für Hildegards Leben und Wirken bilden (ebd.).

Z. weist zu Beginn auf gesicherte biographische Stationen hin und löst dann ihr Versprechen der Kontextualisierung ein: Fundamental für das Werden und Wirken Hildegards ist die benediktinische Lebensform (10–12). Die Verf.in skizziert Reformbewegungen und Schulen im 12. Jhd. (12–18). Vor diesem Hintergrund schälen sich *Propria* Hildegards heraus: ihre Betonung benediktinischen Maßhaltens gegen asketische Ideale (18), ihre monastische Bildung und bilderreiche Sprache in Abgrenzung von einer dialektischen Verwissenschaftlichung der Theologie (20), schließlich ihre Nähe zur Schule von Chartres aufgrund ihrer Wertschätzung der Natur, die bei Hildegard jedoch immer Schöpfung eines Schöpfers ist (20 f.). Z. stellt Hildegards Werk an die Seite der heilsgeschichtlichen Summe eines Hugo von Saint-Victor und kennzeichnet