

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 „Rabboni“ 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

es als ebenfalls heilsgeschichtlich, aber auch kosmologisch orientierte „theologische Summe“ (22; vgl. auch 33 f.).

Hildegards benediktinisches Fundament entfaltet die Verf.in unter den Aspekten *discretio* (24–26), Liturgie (26–28) und Bibel (28–30). Hilfreich für das Verständnis von Hildegards Umgang mit Bibelzitat und deren Auslegung ist der Hinweis auf das von Liturgie und *lectio divina* inspirierte auswendige Zitieren und kreative Assoziieren (29 f.). Sodann erhellt Z. Hildegards Bildungshintergrund aus Kirchenvätern und Neuplatonikern, vor allem Augustinus (31), auch Dionysius, der ihr indirekt, möglicherweise über Eriugena (32), vermittelt wurde.

Ein eigenes Kapitel ist Form und Inhalt der Visionen gewidmet, in denen Hildegards Werk vorliegt (35–40). In Hildegards Visionen gehe es nicht um subjektives Erleben, sondern um den Inhalt (35), nämlich die Auslegung der Schrift. Nach Z. ist Hildegards Visionsverständnis beeinflusst von Augustinus (36), unterscheidet sich aber insofern, als die Sinnerschließung nicht hinter, sondern in Bildern geschieht (37). In Hildegards Visionswerk wiederhole sich das Bildprinzip der Bibel (39). Im Hintergrund stehe die Überzeugung vom offenbar werdenden und zugleich verborgenen Gott (ebd.). Hilfreich ist auch Z.s Charakterisierung der Vision als literarische Gattung (37 f.) aus Bildbeschreibung (Vision) und Bilderklärung (Audition).

Danach gibt die Verf.in einen Überblick über die Quellenlage. Sie führt nicht nur die Entstehung, sondern auch die Überlieferung der Werke auf Hildegard selbst zurück (41), hatte diese doch im Skriptorium ihres eigenen Klosters Interesse daran, ihre Literatur zu verbreiten (44). Selbst an der Überarbeitung ihrer Korrespondenz für die Nachwelt war die große Äbtissin beteiligt (55–57), so dass aus den ursprünglich getauschten Briefen der bewusst komponierte *Liber epistolarum* mit eigener Aussageabsicht wurde. Z. erhellt das Entstehen der Codices, bei dem unter Hildegards Leitung mehrere Mitarbeitende an der Herstellung, Ergänzung und Korrektur mitwirkten (47). Von besonderem Stellenwert ist der sogenannte Rupertsberger Riesencodex, der auf dem Rupertsberg und für den dortigen Konvent als „Ausgabe letzter Hand“ (53) entstand. Er ist eine Gesamtausgabe der Werke Hildegards und muss als Vermächtnis für ihren Konvent angesehen werden. Z. warnt immer wieder vor der unkritischen Sehnsucht nach einem „Urtext“ der Werke Hildegards (54). Sie wirbt dafür, die eigene Aussageabsicht der bewusst komponierten Codices ernst zu nehmen, zu der Hildegard selbst anleitete.

Das Ernstnehmen der Quellen hat Konsequenzen für die Bewertung der unter Hildegards Namen überlieferten natur- und heilkundlichen Texte, die erst in Handschriften des 13. Jhdts. auftauchen und deren Authentizität grundsätzlich infrage gestellt werden muss (60–64). Z. setzt die beiden Werke *Physica* und *Causae et curae* nach Hildegards Tod an und hält sie für das „Resultat einer mehrschichtigen Kompositionsarbeit“ (64). Hier leistet sie solide und heilsame Enttäuschungsarbeit angesichts der heutigen selektiven Rezeption Hildegards.

Nach dem Blick auf die Quellenlage folgt eine inhaltliche Skizze der Werke Hildegards – und zwar in der Reihenfolge des Rupertsberger Riesencodex, der mit der visionären Trilogie beginnt und mit dem *Ordo virtutum* endet. Z. schlägt vor, den Titel von Hildegards Erstlingswerk *Scivias* nicht als Imperativ, sondern substantivisch als „Wegweisung“ zu verstehen (66). Es geht um die Wege Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Mit ihrem zweiten Werk, dem *Liber vitae meritum*, setze Hildegard „mit psychologischer Feinsicht“ (69) anthropologische und sittliche Akzente (68), wenn verschiedene Laster und Gotteskräfte Streitgespräche führen. Im letzten Teil der visionären Trilogie, dem *Liber divinorum operum*, werden die Werke Gottes unter kosmologischer, ethischer und heilsgeschichtlicher Perspektive betrachtet (70). In diesem Alterswerk Hildegards finden sich ihre großen Kommentare zu Joh 1 und Gen 1.

Nach der Trilogie folgt im Riesencodex der *Liber epistolarum*. Hildegards Briefe bezeugen nicht nur persönliche Ereignisse, sondern auch ihre Teilnahme an den theologischen Debatten ihrer Zeit und zielen wie ihr Gesamtwerk darauf, „die Menschen zur geistlichen Erneuerung aufzurufen“ (75). Mittelalterliche Briefe dienen auch der Erörterung verschiedenster Themen. Dies macht Z. an ausgewählten Beispielen deutlich: Im Rahmen der Briefe finden sich Hildegards Erläuterung der Ordensregel Benedikts

für einen anderen Konvent (75–77) und die Auslegung des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses für ihren eigenen Konvent (77–80) sowie Lebensbeschreibungen der beiden Klosterpatrone Disibod und Rupert (80–83). Unter den Briefen finden sich auch Antworten Hildegards auf 38 Fragen der Mönche aus Villers. Z. weist auf die Entstehung der Quaestionen-Literatur durch das Frage-Antwort-Schema im 12. und 13. Jhdt. hin. Hildegard verzichte in ihren Antworten jedoch auf jegliche Dialektik und bleibe ihren Bildern und Metaphern treu (84 f.).

Hildegards *Expositiones Evangeliorum* umfassen 58 Homilien, die ursprünglich für die Konvente auf dem Disiboden- und dem Rupertsberg entstanden und in denen Hildegard jedes Evangelium gemäß der Überzeugung vom mehrfachen Schriftsinn auslegt. Nach Z. vollzieht Hildegard eine „heilsgeschichtliche Sinnausdehnung“ des jeweiligen Evangeliums, das sie oft durch Inhalte der gesamten Bibel erweitert und das „als Grundlage zur Darstellung des Gesamtkonzeptes von Schöpfung und Heilsgeschichte“ dient (87).

Rätsel geben Hildegards *Lingua ignota* und ihre *Litterae ignotae* auf (88). Der Riesencodex überliefert 1013 Substantive in einer selbstkreierten Sprache Hildegards nebst lateinischer Übersetzung und 23 Zeichen einer eigenen Schrift. Z. bietet mehrere Denkmöglichkeiten für den Einsatz dieser Neuschöpfungen Hildegards an: Womöglich besteht ein Zusammenhang mit Hildegards musikalischem Werk und/oder ihrer Überzeugung von der eigenen Sprache der Jungfräulichen sowie der verlorenen Sprache des Paradieses (92).

Am Ende des Riesencodex steht das neumierte musikalische Œuvre Hildegards: zunächst 75 Gesänge für den liturgischen Gebrauch, sodann das musikalische Drama *Ordo virtutum*. Die Zusammenstellung der Lieder muss man sich nach Z. analog zur Komposition des Briefbuches vorstellen (95), d. h. ihre Anordnung im Riesencodex ist kein Zufall. Hildegards Kompositionen dienen der „klanglichen Vermittlung der visionären Inhalte“ (97). Dies gilt auch für den *Ordo virtutum*, der zentrale Aspekte der Anthropologie und Theologie Hildegards nicht nur hörbar, sondern als Drama mit verschiedenen Rollen sichtbar und erlebbar macht. Mithilfe der personifizierten Gotteskräfte findet die Seele, die in die Fänge des Teufels ging und hier schwer verwundet wurde, zu Gott zurück (98).

Mit dem *Ordo virtutum* endet der Riesencodex – Z. stellt auch die lediglich unter Hildegards Namen überlieferten natur- und heilkundlichen Schriften kurz vor: die neun Bücher der *Physica*, die die Gesamtheit der Natur, die Gottes Schöpfung ist, darstellen (103), und die sechs Bücher von *Causae et curae*. Die breite Rezeption belegt, dass *Causae et curae* als medizinisches Handbuch genutzt und tradiert wurde (105). Das sogenannte *Berliner Fragment* enthält 400 Abschnitte aus Gedanken und Textbausteinen Hildegards. Wahrscheinlich handelt es sich um ein eigenes Werk von unbekannter Hand, die eine singuläre Synthese aus visionärem und natur- und heilkundigem Gedankengut Hildegards schuf (108).

Weiter geht es mit der Wirkungsgeschichte (109–127) und der bleibenden Bedeutung Hildegards (128–139). Rezipienten anfangs befreundete benediktinische und zisterziensische Konvente in Trier und Brabant Hildegards Werke (110), verselbstständigten sich bald Exzerpte aus ihren Schriften. An diesem Prozess hatte im 13. Jhdt. der Kompilator Gebeno von Eberbach maßgeblichen Anteil (112–115). Sein *Pentachronon*, in dem er apokalyptische Textpassagen Hildegards zusammenstellte, prägte ihr Bild nachhaltig (114). Während heute die vielfach reproduzierten Illustrationen zu *Scivias* und dem *Liber divinorum operum* zur Bekanntheit Hildegards beitragen, fanden diese im Mittelalter wenig Interesse (116). Lange vor der *Patrologia Latina* gab zu Beginn der Neuzeit Johannes Trithemius das Gesamtwerk Hildegards heraus und zählte sie zu den „berühmten Männern Deutschlands“ (118). Den Anlass zu Druckausgaben vom 16. bis zum 19. Jhdt. macht Z. an einer reformtheologischen Orientierung ihrer Herausgeber fest (121). Im 19. und 20. Jhdt. lag Hildegards Werk zwar gedruckt vor, doch verselbstständigte sich unter dem Vorzeichen einer subjektiven Erlebnismystik ein Interesse an Hildegards Person (statt an ihren Werken), das bis heute fortwirkt (121–123). Was das aktuelle Hildegard-Bild angeht, bekräftigt Z. ihre Forschungsergebnisse: Die sogenannte „Hildegard-Medizin“ sei eine „Marke“, die auf einem Missverständnis beruhe (124).

Z. würdigt die 1978 begonnene kritische Gesamtausgabe sowie die die Hildegard-Forschung befruchtenden Jubiläen 1979 und 1998 und konstatiert für die eigentlich gut aufgestellte aktuelle Hildegard-Forschung einen Nachholbedarf in der Theologie (126).

Die bleibende Bedeutung Hildegards beleuchtet Z. unter Perspektiven auf die Verbindung von Bild und Begriff, auf Hildegards anthropozentrische Kosmologie sowie auf ihr Verständnis der *rationalitas*. Was Hildegards Bildersprache angeht, macht Z. eine „symbolische Vernunft“ aus (129), die der Wahrheitsfindung und Welterschließung diene (132) und in der Präzision und Offenheit einander nicht ausschließen. Für das Verhältnis von Mensch und Welt gilt: Typisch für die Größe des Menschen sei seine Berufung zum Wirken in der Welt (134). Die Anthropozentrik Hildegards wurzele letztlich in ihrer Christozentrik, was Z. schöpfungstheologisch mit Hildegards Vorstellung einer absoluten Prädestination der Menschwerdung untermauert (135). Hildegards zentraler Begriff der *rationalitas* gelte Göttlichem und Menschlichem: als schöpferische Liebe, als wirkendes Wort, als Kommunikation und Handlung (138). Der Mensch sei aufgrund seiner eigenen Rationalität fähig, sich für die größere Rationalität eines ganz Anderen zu öffnen (139).

Reich ist das Material im letzten Drittel des Buches: Hier bietet Z. ausgewählte Texte aus Hildegards Werken in deutscher Übersetzung. Sie geben Einblicke in Hildegards visionäres Selbstverständnis, ihren Umgang mit der Regel Benedikts, in ihre Vorstellungen zu Liturgie und Musik sowie ihre Schöpfungstheologie und ihr Bild von der Würde, Gefährdung und Verantwortung des Menschen (140–170). Es schließt sich ein repräsentatives und aktuelles Literaturverzeichnis an (171–193), gefolgt von einer tabellarischen Übersicht über die wichtigsten Handschriften (194–197) sowie einem Personen- und einem Sachregister (198–201).

Die Bände der Reihe „Zugänge zum Denken des Mittelalters“ wollen Gestalten und ihr Werk nicht doxographisch erschließen, sondern von deren jeweiligem Kontext aus. So verheißt es der hintere Außenumschlag. Z. wird diesem Anliegen mit großer Sachkompetenz, sorgfältiger Recherche und in einer sprachlich gut nachvollziehbaren Darstellung mehr als gerecht. Die mittelalterliche Autorin Hildegard gewinnt Kontur auf der Basis solide konsultierter Quellen und in verschiedenen Kontexten. Auf diesem Fundament werden Einseitigkeiten und Verzerrungen der Wahrnehmung Hildegards in Geschichte und Gegenwart offenbar und begründet korrigiert. Z.s. Hinführung leistet einen unschätzbaren Beitrag zur adäquaten Rezeption der Gestalt und Werke Hildegards. Diese erscheint als eine überzeugte Benediktinerin und visionäre Schriftauslegerin des 12. Jhdts., das Alte bewahrend und auf der Höhe ihrer Zeit, als Intellektuelle und Künstlerin, Werkstatteleiterin und Selbstverlegerin, eine immer wieder anders verkannte und benutzte Prophetin. Der „Zugang“, den der Reihentitel verheißt, ist sorgfältig und einladend geöffnet!

H. GOSEBRINK

BURSON, JEFFREY D. / WRIGHT, JONATHAN (HGG.): *The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events and Consequences*. Cambridge: Cambridge University Press 2017. 297 S., ISBN 978–1–107–03058–9.

Das Jubiläumsjahr 2014 hat nicht nur zu einem Sammelband über Überleben und Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu angeregt (dazu die Rezension in: ThPh 91 [2016] 457–460), sondern auch zu einem solchen, z.T. mit denselben Autoren, über ihre Aufhebung 1773 mitsamt Vor- und Nachgeschichte. Stand bei dem ersteren die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen alter und neuer Gesellschaft im Vordergrund, so hier die nach dem Verhältnis von langfristigen historischen Makro-faktoren und persönlich-örtlichen „Zufällen“ und damit sowohl nach zentraler Steuerung wie nach Unausweichlichkeit des Ereignisses oder nicht (vgl. die Einleitung der beiden *Herausgeber*, 1–10). Die Beiträge der 15 Autoren (darunter nur drei Jesuiten) sind gegliedert nach Ursachen, Ereignissen und Folgen.

Bei den Ursachen steht die Frage nach zentraler internationaler Steuerung der anti-jesuitischen Kampagne im Vordergrund. Sie wird in dem Beitrag von *Dale K. Van Kley* („Plots and Rumors of Plots: The Role of Conspiracy in the International Campaign against the Society of Jesus, 1758–1768“, 13–39) mit einem klaren Ja beantwortet. Auf