

# “Nader Mij niet”: De betekenis van μὴ μου ἅπτου in Johannes 20:17

Reimund Bieringer<sup>1</sup>

Katholieke Universiteit Leuven (België)

Navorsingsassosiaat: Departement Praktiese Teologie

Universiteit van Pretoria

## Abstract

“Do not hold me”: The meaning of μὴ μου ἅπτου in John 20:17

*The article demonstrates that the diverse iconographic interpretations of the resurrected Jesus' demeanour to Mary Magdalene could be the result of ambiguity in Jesus' words “Do not hold me” (in Latin: noli me tangere) in John 20:17. The article aims to investigate the original Greek of this expression (μὴ μου ἅπτου) by focusing on its philological and contextual meaning. It gives attention to the role that Mary Magdalene plays in the New Testament, the appearances of the resurrected Jesus in the New Testament, chapter 20 in John's gospel as the context in which the words μὴ μου ἅπτου appear, and the meaning of these words.*

## 1. INLEIDING: “NOLI ME TANGERE”

Vanaf de 9e eeuw verschijnt in de Westerse schilderkunst een scène die de ontmoeting van de verrezen Christus met Maria Magdalena in Joh 20:14-17 afbeeldt en bekend werd onder de naam “noli me tangere” (de Latijnse vertaling van 20, 17b)<sup>2</sup> (zie Goosen 1992:214-215). De iconografische interpretaties zijn zeer uiteenlopend. Soms zien we hoe Maria op haar knieën

---

<sup>1</sup> Prof dr Reimund Bieringer is voorzitter van het Centrum Vrouwenstudies Theologie van de Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven en promotor van het onderzoeksproject “Maria Magdalena en het aanraken van Jezus. Een intra- en interdisciplinair onderzoek naar de interpretatie van Joh 20:17 in exegese, iconografie en pastorale begeleiding” van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek-Vlaanderen. Hij is als gastonderzoeker betrokken bij het gender-studies project van prof dr Yolanda Dreyer in de Afdeling Praktische Theologie van de Faculteit Theologie, Universiteit van Pretoria.

<sup>2</sup> In de iconografie van de Orthodoxe Kerken speelt deze scène bijna geen rol.

## **“Nader Mij niet”**

de voeten of de benen van de verzezen Christus tracht vast te grijpen.<sup>3</sup> Elders staat Maria recht en lijkt zij de verzezen Christus te willen omhelzen.<sup>4</sup> De afwijzende houding van de verzezen Christus is niet altijd even duidelijk. Soms lijkt hij een aanraking eerder aan te moedigen dan te weren. Er zijn echter ook voorbeelden waar Jezus terugwijkt en naar de hemel wijst.<sup>5</sup> De schilders lijken de aard van de geïntendeerde aanraking en het verbod dat Jezus aan Maria Magdalena oplegt verschillend te interpreteren. De verschillen in de iconografie van het “Noli me tangere” weerspiegelen onduidelijkheden in de tekst die aan de grondslag ligt van deze schilderijen. In deze bijdrage zal ik de betekenis van “Noli me tangere”, of beter van μή μου ἅπτου, de oorspronkelijke Griekse uitdrukking, in een filologisch en context-gericht onderzoek proberen te begrijpen. Hierbij zal ik vier stappen doorlopen: De plaats van Maria Magdalena in het NT, de verrijzenisverschijningen van het NT, Johannes 20 als de johanneïsche context van μή μου ἅπτου en de betekenis van μή μου ἅπτου.

## **2. WAT ZEGT HET NT OVER MARIA MAGDALENA?**

### **2.1 Vrouwen in het NT**

In de vier kanonische evangeliën worden vijftien vrouwen met naam genoemd: Tamar, Rahab en Rut (Mt 1:3, 5), Herodias (Mc 6:17, 19, 22 parr), Elisabet de moeder van Johannes de Doper, Hanna de profetes, Maria de moeder van Jezus en acht vrouwen die leerlingen van Jezus zijn: Marta en Maria, de zussen van Lazarus; Maria Magdalena; Maria, de moeder van Jacobus en Joses; Maria, de vrouw van Klopas; Salome; Johanna en Susanna. Ook in de brieven van Paulus hebben een aantal vrouwen een vooraanstaande plaats (zie Bieringer 2004:157-202). Terwijl de wereld van de Nieuwtestamentische boeken een door en door patriarchale wereld is, spelen toch een aantal vrouwen een belangrijke rol.

### **2.2 De verschillende vrouwen met de naam Maria in het NT**

In het NT komt de naam “Maria/Mariam” 54 maal voor. Deze naam is de Griekse vorm van de Hebreeuwse naam Mirjam. In de handschriften

---

<sup>3</sup> Vgl de werken van Duccio di Buoninsegna (1308-1311), Fra Angelico (c 1450), Titiaan (c 1515) en Alonso Cano (1601). Op een schilderij van Martin Schongauer (c 1480) lijkt Maria eerder de hand van Jezus te willen aanraken.

<sup>4</sup> Vgl de schilderijen van Bronzino en misschien ook Hans Holbein (1524).

<sup>5</sup> Zie b v Correggio (c 1522-1525). Volgens Goosen (1992:214) is dit vooral het geval in de periode van de barok.

verschijnt de naam soms onder de vorm “Maria”, soms onder “Mariam”. Het verschil tussen de twee vormen is moeilijk te achterhalen<sup>6</sup> (Zie ook Brown 1970:991).

In het NT zijn er zeven verschillende vrouwen die deze naam dragen: Maria, de moeder van Jezus; Maria Magdalena; Maria van Betanië, de zus van Marta en Lazarus (Lc 10:39, 42; Joh 11:1-45; 12:3); Maria, de moeder van Jacobus (Mc 16:1) en Joses/Jozef (Mc 15:40, 47; Mt 27:56); Maria, de vrouw van Klopas (Joh 19:25); Maria, de moeder van Johannes Marcus (Hnd 12:12) en Maria, de vrouw die in Rome hard gewerkt heeft (Rom 16:6).

### 2.3 Maria Magdalena in het NT

13<sup>7</sup> van de 54 vermeldingen van de naam “Maria/Mariam” verwijzen naar Maria Magdalena (12 van de 14 geven de bijnaam “Magdalena”, d w z van de stad Magdala). Maria Magdalena wordt in het NT vaker vermeld dan zeven van de twaalf die door Jezus worden geroepen en wiens naam vaak niet meer is dan een naam in een lijst (vgl de lijsten van de twaalf in Mt 10:2-4; Mc 3:16-19; Lc 6:14-16; Hnd 1:13). Alleen de vier evangelisten vermelden Maria Magdalena, bij Paulus verschijnt haar naam niet. Maria Magdalena is één van de weinige vrouwen die niet als “vrouw van” (vgl Maria van Klopas in Joh 19:25), “moeder van” (vgl Maria van Jacobus en Joses in Mc 15:40) of “zus van” (vgl Marta en/of Maria in Lc 10:39; Joh 1:11-2:39) wordt geïdentificeerd. Om een onderscheid te maken tussen haar en de andere vrouwen met de naam Maria wordt verwezen naar haar stad van herkomst, Magdala aan de westelijke oever van het meer van Galilea (ook “meer van Tiberias” genoemd).

In het NT verschijnt Maria Magdalena in Galilea (Lc 8: 1-3), in de context van de kruisiging en de begrafenis van Jezus, bij de ontdekking van het lege graf en de verrijzenisverschijningen. In de evangeliën van Marcus, Matteüs en Johannes is zij telkens tijdens minstens drie van deze vier gebeurtenissen aanwezig. Volgens Mc 3:14 stelde Jezus twaalf aan “dat ze hem zouden vergezellen.” In de laatste fase van Jezus’ leven lieten de twaalf

---

<sup>6</sup> De Hebreeuwse naam מַרְיָם wordt in het NT soms met Μαριάμ vrouwelijk (onverbogen) en soms met Μαρία, ας vrouwelijk weergegeven. Μαριάμ is waarschijnlijk de correcte weergave van de naam (zie ook LXX), terwijl de masoretische vocalisatie een latere ontwikkeling representeert. De vroegere vooronderstelling dat Μαρία de gehelleniseerde vorm van de naam is wordt nu tegengesproken. Vgl BDR § 53.4, n 12: “Ob mit Μαρία eine Hellenisierung vorliegt, ist nunmehr unsicher mit Bezug auf die Form מַרְיָה in den Inschriften von Jerusalem”. Op veel plaatsen waar het NT naar “Maria” verwijst, stemmen de Griekse handschriften niet overeen met betrekking tot de versie van de naam (Μαριάμ of Μαρία) die ze gebruiken. Dit vergt een aparte studie.

<sup>7</sup> De vermelding van Maria Magdalena in het lange, in verscheidene handschriften ontbrekende Marcusslot (Mc 16:9) niet ingesloten.

### “Nader Mij niet”

hem in de steek terwijl enkele vrouwen onder wie Maria Magdalena Jezus vergezelden. In de synoptische lijsten met meerdere vrouwen wordt Maria Magdalena altijd eerst vermeld, zoals Petrus altijd de eerste is in de lijsten van de twaalf. Lucas is de enige die Maria Magdalena buiten de context van Jezus' dood en verrijzenis vermeldt, met name in 8, 1-3: "... ; de twaalf vergezelden Hem, 2 en ook enkele vrouwen, die van boze geesten en ziekten genezen waren – Maria Magdalena, uit wie zeven demonen waren weggegaan, 3 ... en nog vele andere vrouwen, die hen uit eigen middelen onderhielden.”<sup>8</sup> Deze bijbelse bronnen tekenen dus het volgende beeld van de “nieuwtestamentische Maria Magdalena”: a) Ze was een Galilese vrouw, uit de stad Magdala aan het meer van Galilea. b) Volgens Lucas had Jezus haar genezen van zeven demonen. c) Samen met de twaalf en andere vrouwen vergezelde ze Jezus tijdens zijn publieke optreden en trok ze mee naar Jeruzalem. d) Ze volgde Jezus tot onder het kruis en was aanwezig bij de begrafenis. e) Ze ging op de eerste dag van de week naar het graf en ontdekte dat het leeg was. f) Ze had een verschijning van de verrezen Christus. g) Volgens Johannes ontving ze van de verrezen Christus een boodschap voor de leerlingen.<sup>9</sup>

Dit is maximaal wat we uit het NT kunnen weten over Maria Magdalena, als we de verschillende verhalen van de evangelisten als elkaar aanvullend beschouwen.<sup>10</sup> In de NT teksten is Maria Magdalena dus geen zondares of prostitué. Pas in de latere traditie werd ze tot zondares gemaakt door de identificatie met de “zondige vrouw” van Lucas 7:36-50, de tekst die de eerste vermelding van Maria Magdalena in het Lucasevangelie onmiddellijk voorafgaat.<sup>11</sup> Nadien wordt de als zondares geïdentificeerde

---

<sup>8</sup> In deze studie gebruiken wij Kurt Aland, Barbara Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M Martini & Bruce M Metzger, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 27<sup>e</sup> 1993, 3<sup>de</sup> druk 1995, 8<sup>e</sup> druk 2001 voor de Griekse tekst en, waar niet anders vermeld, *De Bijbel. Uit de grondtekst vertaald. Willibrordvertaling. Geheel herziene uitgave*, 's Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 1995 (= WV) als Nederlandse vertaling. We maken ook gebruik van *De Nieuwe Bijbelvertaling*, 's Hertogenbosch – Boxtel: NBG – KBS, 2004 (= NBV).

<sup>9</sup> Voor een analyse van het beeld van Maria Magdalena in de vier evangelies verwijzen we naar Bieringer (2003:4-60) (Engelse vertaling: 2005, Mary Magdalene in the Four Gospels, *The Bible Today* 43, 34-41.)

<sup>10</sup> Dit beeld is natuurlijk niet zonder meer identiek met de “historische Maria Magdalena”. Omwille van de uiterst beperkte informatie is een historische reconstructie van Maria Magdalena nagenoeg onmogelijk. Dit geldt vooral voor informatie die we slechts in één bron vinden, zoals b v dat Jezus haar van zeven demonen genas (Lc 8:2).

<sup>11</sup> Attridge (2003:147, note 26): “Interpretive tradition, dating at least to Hippolytus, [gestorven 235] amalgamated Mary of Magdala with the repentant sinner of Lk 7:36-50”. Een belangrijke rol hebben in deze context ook de *Homilia XXV en XXXIII* van Gregorius de Grote (540-604) gespeeld. Zie ook b v Pardo (1989:75, note 30).

Maria Magdalena ook gezien als de op echtbreuk betrapte vrouw van Joh 7:53-8:11. Omwille van haar naam en de zalving van Jezus' voeten<sup>12</sup> wordt Maria Magdalena ook met Maria, de zus van Marta (en Lazarus) in Lc 10:38-42 en Joh 11-12, vereenzelvigd. Op deze manier worden oorspronkelijk vier verschillende vrouwen tot één vrouw, met name Maria Magdalena, gereduceerd.

#### 2.4 Maria Magdalena in het Johannesevangelie

In het Johannesevangelie ontmoeten we Maria Magdalena voor de eerste keer in 19:25 waar ze samen met de moeder van Jezus, de zus van Jezus' moeder, Maria de vrouw van Klopas en de geliefde leerling onder het kruis staat, maar in het verhaal zelf verder geen actieve rol speelt. De vier andere vermeldingen van Maria Magdalena staan in 20:1-18. In vergelijking met de synoptici valt in Joh 20 op dat Maria Magdalena alleen optreedt. Het verhaal van haar ontmoeting met de verrezen Christus in 20:11-18 is uniek in het NT. In Johannes (en Matteüs) heeft Maria, niet Petrus (zoals in de Lucaanse en Paulinische traditie), het voorrecht van de protofanie, de eerste verrijzenisverschijning. De dialoog tussen Maria en de verrezen Christus in 20:14-18 heeft geen parallellen in het NT. Alleen in het Johannesevangelie spreekt Maria Jezus als "Rabboeni" aan en wordt ze waarschijnlijk impliciet als leerling van Jezus voorgesteld.<sup>13</sup> Het verbod μή μου ἄπτου is ook uitsluitend hier te vinden. Jezus geeft Maria Magdalena een boodschap voor de leerlingen en maakt haar daardoor, zoals een deel van de Westerse traditie zegt, tot "apostel van de apostelen" (Peter Abelard, *Sermo 13 in die paschae*, PL 178.484-485).<sup>14</sup> De Oosterse traditie ziet haar als "gelijk aan de apostelen" (*isapostola*)

---

<sup>12</sup> Vgl Lc 7:38 met Joh 12:3.

<sup>13</sup> De vraag dringt zich echter op of iedereen die iemand als "rabbi" of "rabboeni" aanspreekt zonder meer als leerling moet/mag worden beschouwd. De blinde man die Jezus in Mc 10:51 als "rabboeni" aanspreekt, is immers op dat moment geen leerling van Jezus. Vgl Reinhartz (2001:120-124) over vrouwen als leerling in het vierde evangelie en Reinhartz (2003:14-33, esp 27-30) die benadrukt dat "No individual woman is explicitly designated as a disciple nor are women included among the group designated as such". Met betrekking tot Maria Magdalena zegt Reinhartz (2003:28): "The strongest female candidate for inclusion among the disciples is Mary Magdalene". Maar uiteindelijk concludeert zij dat Maria Magdalena wordt voorgesteld als ondergeschikt aan de (mannelijke) leerlingen.

<sup>14</sup> Zie Haskins (1993:62): "And here in Hippolytus is possibly the first appearance of the title which recognizes the importance of Mary Magdalene's (or Martha-Mary's) role in announcing the resurrection to the apostles".

### **3. VERRIJZENISVERSCHIJNINGEN IN HET NT**

Na dit overzicht over de plaats van Maria Magdalena in het NT situeren we  $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$  in de context van de verrijzenisverschijningen.

#### **3.1 Aan wie verschijnt de verrezen Christus?**

In het NT treffen we twee tradities aan die elkaar tegenspreken. Volgens Lucas en Paulus (in 1 Kor 15) verscheen Jezus eerst aan Petrus (Kefas) en dan aan de andere leerlingen. Volgens Matteüs en Johannes had Maria Magdalena (in Matteüs samen met de andere Maria) het voorecht van de eerste verrijzenisverschijning. De verhalen in Matteüs en in Johannes zijn ook voor de rest zeer parallel.

#### **3.2 Woorden tijdens de verschijningen**

Het valt op dat in het algemeen de verrezen Christus de enige is die spreekt tijdens de verrijzenisverschijningen. De leerlingen zijn overmand door schrik (Lc 24:37 en Mt 28:10) of vreugde (Joh 20:20). Maria Magdalena spreekt de verrezen Christus aan: “Rabboeni”.<sup>15</sup> Johannes geeft het woord in het Aramees, de taal die als moedertaal van Maria en Jezus wordt beschouwd. In het Matteüs- en Lucasevangelie probeert Jezus diegenen aan wie hij verschijnt gerust te stellen (Mt 28:10: “Wees niet bang”; Lc 24:38: “Waarom zijn jullie zo in de war?”).

#### **3.3 Handelingen tijdens de verschijningen**

Het aanraken speelt naast Joh 20:17 ook in Mt 28:9; Lc 24:39 en Joh 20:27 een rol. Telkens wordt een ander Grieks woord gebruikt. Uitsluitend in Joh 20:17 wijst Jezus het aanraken af. In Lc 24:39 en Joh 20:27 nodigt Jezus expliciet uit hem te betasten. In Mt 28:9-20 worden de leerlingen gezonden alle volkeren tot leerling te maken, hen te dopen en te onderwijzen. In Johannes 20 zendt Jezus de leerlingen tot vergiffenis van de zonden.

### **4. DE JOHANNEÏSCHE CONTEXT VAN $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$**

De onmiddellijke context van  $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$  is Johannes 20. De structuur van dit hoofdstuk is als volgt: vv 1-2 de ontdekking van het lege graf door Maria Magdalena; vv 3-10 de wedloop naar het graf door Petrus en de geliefde leerling; vv 11-18 de verschijning aan Maria Magdalena; vv 19-23 de verschijning aan de leerlingen zonder Thomas; vv 24-29 de verschijning aan de leerlingen met Thomas; vv 30-31 het doel van het evangelie.

---

<sup>15</sup> Maria Magdalena en Thomas zijn de enige die volgens het NT tijdens een verrijzenisverschijning iets tegen de verrezen Christus zeggen. Maria spreekt hem aan als “Rabboeni”, Thomas belijdt hem als “mijn Heer en mijn God”. De meerderheid van de exegeten veronderstelt dat Thomas deze uitspraak daadwerkelijk richt aan Jezus en niet aan God.

Joh 20:1-29 is een eenheid op grond van een gemeenschappelijk onderwerp, de verrijzenis van Christus. De onderverdeling in kleinere eenheden wordt zowel in de tijdsaanduidingen als ook in de personages duidelijk. In 20:1-2 en 11-18 heeft Maria Magdalena de hoofdrol. De tijd is “vroeg ‘s morgens op de eerste dag van de week”. In 20:3-10 zijn Petrus en de geliefde leerling de hoofdpersonages. 20:19-23 is geconcentreerd op de leerlingen en de tijd is ‘s avonds op dezelfde dag. De focus van 20:24-29 is Thomas en de tijd is een week later. Ook de plaats verschuift van het lege graf in 20:11-18 naar de ontmoetingsplaats van de leerlingen (achter gesloten deuren) in 20:19-29.

De hoofdbekommernis van 20:1-29 is de vraag hoe het geloof in de verrijzenis is ontstaan. Hierbij lijken de verhalen impliciet mogelijke tegenargumenten en twijfels aan de betrouwbaarheid van het verrijzenisgeloof te willen ontkrachten.<sup>16</sup> Joh 20:1-18 maakt duidelijk dat het verrijzenisgeloof niet zomaar steunt op het lege graf. Verrijzenis is weliswaar niet de enig mogelijke verklaring van een leeg graf. Maria Magdalena heeft uit het feit dat het graf leeg was geconcludeerd dat iemand het lichaam van Jezus heeft weggehaald, niet dat Jezus is verrezen. Deze gedachte wordt in 20:1-18 driemaal herhaald. In 20:19-29 wordt verduidelijkt dat de eerste leerlingen zelf de verrezen Christus hebben ontmoet en niet zomaar vertrouwden op het getuigenis van andere leerlingen. Zowel Maria Magdalena als ook Thomas waren eerder skeptisch en niet gemakkelijk geneigd in verrijzenis te geloven. Is het willen aanraken van Maria Magdalena dan van dezelfde orde als het willen “zien” en aanraken van Thomas? Als dit de juiste interpretatie is, rijst de vraag waarom Jezus deze verificatie aan Maria Magdalena weigert en niet aan Thomas.

## 5. DE BETEKENIS VAN ΜΗ ΜΟΥ ἄΠΤΟΥ

Na deze contextuele analyse concentreren we onze aandacht nu volledig op de betekenis van μη μου ἄπτου.

---

<sup>16</sup> In Joh 20:1-29 worden vier argumenten tegen verrijzenisgeloof ontkracht. Tegen het argument dat het graf niet leeg was staat het getuigenis van drie mensen: Maria Magdalena, Petrus en de geliefde leerling (één vrouw en twee mannen, zie Charlesworth [1995:97]: “the two male witnesses needed to establish the fact that the tomb was empty”). Tegen het argument dat het lichaam door rovers gestolen werd, wordt in 20:7 aangevoerd: de hoofddoek “was opgerold”. Tegen het argument dat het lichaam verplaatst werd, wordt aangehaald dat dit ook de vooronderstelling van Maria Magdalena was (zie 20:2, 13,15), maar dat zij in de ontmoeting met de verrezen Christus tot een andere verklaring kwam. Tegen het argument dat de leerlingen de boodschap van de verrijzenis slechts onrechtstreeks te weten kwamen, wordt verduidelijkt dat zij hem zelf zagen, hoorden en dat zij de mogelijkheid hadden zijn wonden te verifiëren. Thomas is het voorbeeld van een leerling die zelf wenst te zien en niet op andere leerlingen vertrouwt.

## 5.1 Tekstkritische en grammatikale analyse van μή μου ἅπτου

### 5.1.1 Tekstkritische analyse

De overlevering van μή μου ἅπτου in de tekstoverlevering is bijna unaniem. Maar een belangrijk handschrift, Codex Vaticanus verandert de volgorde (μου μή ἅπτου) van de woorden met het gevolg dat de nadruk licht verschuift. Waarschijnlijk wordt op deze manier μου nog meer beklemtoond dan door de pre-positie van het persoonlijk voornaamwoord al het geval is. Ondanks het feit dat Codex Vaticanus van uitzonderlijke kwaliteit is, is het weinig waarschijnlijk dat μου μή ἅπτου de betrouwbaardere *vario lectio* is, want het gaat om een singuliere lezing. Niettemin onderstreept de *varia lectio* van Codex Vaticanus alleen maar een tendens die al in de andere handschriften aanwezig is door de aandacht te richten op de persoon die niet mag worden aangeraakt.

In de negentiende eeuw hebben een aantal onderzoekers conjecturen voorgesteld, dus veranderingen in de Griekse tekst die niet steunden op handschriften maar eerder op speculatieve reconstructies. Een aantal van hen hebben de ontkenning ongedaan gemaakt en gepostuleerd dat Jezus in de oorspronkelijke tekst Maria zoals in Lk 24:39 de leerlingen en in Joh 20:27 Thomas uitnodigt hem aan te raken. Volgens hen was de oorspronkelijke Griekse tekst μήν μου ἅπτου (“inderdaad, raak me aan”), ἅπτου μου (“raak me aan”) of μου ἅπτου (“raak me aan”). Anderen hebben beweerd dat de tekst oorspronkelijk μή πτόου en niet μή μου ἅπτου was. Dit zou betekenen dat Jezus het helemaal niet over aanraken heeft, maar eerder wou zeggen: “wees niet bang” (vgl Lc 24:37 en Mt 28:10). Weer anderen hebben er μή μοι προσκολλῶ (προσκολληθῆς), “Hecht u niet aan mij”, of μή μοι ἀκολουθεῖ (ἀκολουθήθης), “volg mij niet”, van gemaakt. Deze conjecturen hadden geen succes in het onderzoek. Maar ze getuigen wel van de moeilijkheid die exegeten ondervonden met de interpretatie van μή μου ἅπτου als aanrakingsverbod (*crux interpretum*). Omwille van een principiële aarzeling met betrekking tot conjecturen houden wij vast aan de in de handschriften overgeleverde tekst μή μου ἅπτου en zullen in het vervolg nagaan wat de exacte betekenis hiervan is.

### 5.1.2 De betekenis van het Griekse werkwoord ἅπτομαι

Als we de precieze betekenis van μή μου ἅπτου willen begrijpen, moeten we nagaan in welke betekenis dit woord in het Grieks wordt gebruikt. In de LXX wordt ἅπτομαι vooral in cultische context voor het heiligende (vgl Ex 29:37) en het ontheiligende contact (vgl Leviticus en Numeri) tussen personen en



dingen (inclusief lijken) gebruikt. Het werkwoord kan ook betekenen “seksuele betrekkingen hebben” (Gen 20:4, 6; Spr 6:29), “iets naderen” (vgl Job 20:6; Jr 4:18; 31:32; Mic 1:9; zie ook Nu 3:10; Re 20:41; Ez 42:14); “iemand emotioneel beroeren” en “iemand kwetsen” (Gn 26:11; 32:26; 2 S 5:8; 1 K 6:9; Job 1:11, 12, 19; 2:5; 4:5; 5:19; 19:21).

In het NT vinden we het werkwoord 37 maal terug, bijna uitsluitend in de synoptici waar ἅπτομαι het aanraken van en door Jezus betekent. Zoals in de LXX wordt ἅπτομαι ook gebruikt om naar seksuele betrekkingen te verwijzen (1 Kor 7:1; misschien ook als connotatie in Lc 7:39) en om kwetsend contact te beschrijven (zie 1 Joh 5:18). ἅπτομαι betekent in het NT ook het ontheiligende aanraken (zie 2 Kor 6:17; Kol 2:21, vgl Lc 7:14 in verband met een lijk). Het meest karakteristieke en frequente gebruik van ἅπτομαι in het NT, met name in de synoptici is een voorbeeld van het heiligende contact dat we al in de LXX zijn tegengekomen. In de synoptici gaat het meer specifiek om het aanraken van en het aangeraakt worden door Jezus in de context van de genezing. Mensen raken hem of zijn kleren aan in de hoop genezen te worden. Jezus raakt de hand, de tong of de ogen aan en geneest hen. Men brengt ook kinderen naar Jezus met de vraag dat hij hen zou aanraken (Mc 10:13 par Lc 18:15). In het Johannesevangelie wordt het werkwoord ἅπτομαι uitsluitend in 20:17 gebruikt.

Het werkwoord ἅπτομαι betekent in de eerste plaats “aanraken” in de algemene zin, dus het contact zelf zonder de aard van het contact te specificeren. Dit wordt bevestigd door Lc 7:38-39. V 38 beschrijft het contact van de vrouw met Jezus als volgt: “Ze ging achter Jezus staan, aan het voeteneinde van het aanligbed; ze hilde en zijn voeten werden nat door haar tranen. Ze droogde ze met haar haar, kuste ze en wreef ze in met de olie.” In v 39 gebruikt de Farizeeër het werkwoord ἅπτομαι voor al deze vormen van contact: “Als hij een profeet was, zou hij weten wie de vrouw is die hem *aanraakt*, dat ze een zondares is” (NBV, kursivering RB). De meer specifieke nuances van ἅπτομαι die we eerder in beeld brachten, worden telkens door de context bepaald.

Het Grieks kan ook andere werkwoorden gebruiken om specifieke nuances van aanraking onder de aandacht te brengen. In het NT komen deze werkwoorden eerder zelden voor. Onder deze werkwoorden is κρατέω het meest frequent. Dit werkwoord heeft de betekenis van “grijpen”, “vasthouden” (zie b v Mt 26:55-57 voor het arresteren van Jezus en 28:9 voor het vasthouden van de voeten van de verrezen Christus door Maria Magdalena en de andere Maria). ψηλαφάω (Lc 24:39) benadrukt het “betasten”. ἐπιλαμβάνομαι wordt gebruikt als men iemand bij de hand neemt om iemand te leiden (b v bij de genezing van de blinde in Mc 8:23), maar ook voor het

### **“Nader Mij niet”**

grijpen en vasthouden (Lc 9:47; 23:26) en zelfs voor “betrappen” (Lc 20:20). Geen enkele van deze uitdrukkingen is in het Johannesevangelie te vinden. Bij het genezen van de lamme (Joh 5), van de blindgeborene (Joh 9) en het opwekken van Lazarus (Joh 11) lijkt Jezus contact eerder te vermijden. Ondanks de bijna afwezigheid van de terminologie van het aanraken, is het vierde evangelie geen kil afstandelijk geschrift. De enige zoon is in de schoot (κόλπος) van de Vader (1:18). Tijdens het afscheidsmaal is de geliefde leerling aan de boezem van Jezus (13:23, 25; vgl 21:20) (Lataire 1997:125-138). Het nabijzijn, zelfs de wederzijdse inwoning (Scholtissek 2000) en het éénzijn (10:30) spelen een centrale rol in de verhouding van de leerlingen met Jezus en onder elkaar. Jezus laat zich door Maria de voeten zalven (12:1-8). De opwerpingen zijn hier niet zoals in Lucas (7:39) gericht tegen aanraking, maar tegen de verkwisting (Joh 12:4-5). Jezus zelf raakt de leerlingen aan door hen de voeten te wassen (13:5).

Onze observaties in verband met de betekenis van ἄπτομαι laten volgende conclusies toe. We zijn geen plaatsen tegengekomen waar het werkwoord of het gebruik ervan in het presens van “vasthouden” of “zich hechten aan” betekent. Evenmin wordt ἄπτομαι in de betekenis “omhelzen” gebruikt. Op basis van betekenissen van elders zou men voor Joh 20:17 moeten overwegen: a) het onrein makende aanraken van een dood lichaam; b) de connotatie van seksueel getinte aanraking en c) de betekenis “naderen”, “naar iets of iemand toe komen”.

#### **5.1.3 De imperatief presens ἄπτου**

Het Grieks maakt een verschil tussen de imperatief presens (zie b v Joh 20:17 ἄπτου) en de imperatief aorist. De imperatief presens heeft volgens de grammatica de betekenis: stop met een al begonnen handeling. De imperatief aorist laat de vraag open of de handeling al begonnen is. Dit verschil is de reden waarom de meeste moderne exegeten de imperatief presens μὴ μου ἄπτου in Joh 20:17 vertalen met “houd mij niet vast” (dus “stop met mij aan te raken”). Een dergelijke interpretatie laat toe de spanning met de uitnodiging tot aanraken in het Thomasverhaal (Joh 20:27) en in één van de verrijzenisverhalen van het Lucasevangelie (24:39) weg te werken;<sup>17</sup> want als “houd mij niet vast” de juiste vertaling is, dan verbiedt Joh 20:17 aanraking niet principieel. Deze interpretatie is bovendien aantrekkelijk omdat ze toelaat in te gaan tegen de beschuldiging dat het Johannesevangelie vijandig staat

---

<sup>17</sup> Zie ook Mt 28:10 waar het vasthouden van de voeten door de verrezen Christus niet wordt afgewezen.

tegenover het lichaam,<sup>18</sup> omdat Jezus volgens deze interpretatie aanraking toelaat en alleen verwerpt dat Maria zich aan hem hecht.<sup>19</sup>

Een analyse van de imperatieven met ontkenning in het Johannesevangelie leert verder dat uiteindelijk slechts één imperatief presens eenduidig wijst op een verbod van een al begonnen handeling, met name 2:16: “stop ermee het huis van mijn Vader een markt te maken”.<sup>20</sup> Op de andere plaatsen waar de imperatief presens gebruikt wordt, vonden we geen verschil tussen de imperatief presens en de imperatief aorist.<sup>21</sup> In Joh 10:37 is de duratieve betekenis van de imperatief presens (μὴ πιστεύετε μοι) gewoonweg onmogelijk. Als Johannes in zijn evangelie wenst te verzekeren dat het stoppen met een al begonnen handeling door zijn lezers begrepen moet worden, gebruikt hij het bijwoord *μηκέτι* “niet langer” met de imperatief presens, zoals in 5:14 (*μηκέτι ἀμάρτανε*)<sup>22</sup>. Het feit dat de evangelist *μηκέτι* in plaats van *μή* gebruikt, laat ons zien dat hij er niet op vertrouwd dat *μή* met imperatief presens zonder meer als bevel begrepen zou worden te stoppen met een al begonnen handeling. Daarom lijkt het mij ook niet aangeraden zonder meer te veronderstellen dat de imperatief presens in Joh 20:17 het duratieve aspect uitdrukt en met “houd mij niet vast” moet worden vertaald. Het is misschien zelfs waarschijnlijker dat het presens *ἄππου* het conatieve aspect wenst uit te drukken. Dan zou Joh 20:17 een afwijzing van een poging tot handeling zijn en vertaald moeten worden: “probeer mij niet aan te raken.”

<sup>18</sup> Voor een positieve interpretatie van de Johanneïsche opvattingen over het lichaam zie Schottroff (1997:437-444). Voor een niet dualistische interpretatie van de antithese “vlees” – “geest” (vgl Joh 3:6 en 6:63), zie Elsbernd & Bieringer (2002:63).

<sup>19</sup> Zie echter Attridge (2003:142, n 6), “*Don’t be touching me*”: “Whether Jesus issues a prohibition of a possible or actual embrace, he rejects it and so manifests a negative stance toward contact”.

<sup>20</sup> Dit vinden we echter zelden terug in Bijbelvertalingen. Zie b v de Willibrordvertaling (1995): “... Maak van het huis van mijn Vader geen markt!.” Uitzonderingen zijn de NAB en de NRSV: “Stop making my Father’s house a marketplace.”

<sup>21</sup> Het gebruik van de imperatief presens en de imperatief aorist met ontkenning is ongeveer evenredig verdeeld in het NT en in het Johannesevangelie (697 waarvan 58 in Joh en 692 waarvan 74 in Joh). Dit is echter heel anders met betrekking tot de imperatieven met ontkenning. De imperatief presens met ontkenning wordt 137 maal in het NT gebruikt waarvan 16 in het vierde evangelie. Het vierde evangelie gebruikt geen enkele, het gehele NT slechts zes gebruiken van de imperatief aorist met ontkenning (deze statistieken zijn gebaseerd op GRAMCORD). Volgens *BDR* § 335 is in een aantal gevallen het aspectverschil (duratief – niet duratief) tussen de imperatief presens en de imperatief aorist weggevallen. Volgens hen komt de imperatief aorist scherper over dan de imperatief presens.

<sup>22</sup> Zie ook de imperatief presens met *μηκέτι* in Joh 8:11 (*ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε*). Omwille van de tekstoverlevering van Joh 7:53-8:11 is het echter niet waarschijnlijk dat deze uitdrukking afkomstig is van de auteur van het vierde evangelie.

### **“Nader Mij niet”**

De logica van het verhaal zelf ondersteunt het idee niet dat Jezus een al begonnen handeling verbiedt. Want nadat Maria Jezus als “Rabboeni” heeft aangesproken, zegt Jezus onmiddellijk: *μη μου ἅπτου*. Daarom lijkt het waarschijnlijker dat hiermee bedoeld is: “Probeer me niet aan te raken” of “Nader Mij niet”. Maar hierover zullen we het later nog uitvoeriger moeten hebben.

Op grond van al deze grammaticale observaties lijkt ons de vertaling “houd mij niet vast” voor *μη μου ἅπτου* minder waarschijnlijk.

#### **5.1.4 De volgorde van de woorden *μη μου ἅπτου***

In de LXX en in het NT heeft *ἅπτομαι* vaak een naamwoord in de genitief. In de overgrote meerderheid van de gevallen volgt dit het werkwoord. In de uitzonderlijke gevallen waar de genitief voorafgaat, is de bedoeling de nadruk erop te leggen. Als dit juist is, dan benadrukt de pre-positie van *μου* in Joh 20:17 dat de nadruk meer op de persoon ligt die niet mag worden aangeraakt en minder op het aanraken zelf.

### **5.2 Analyse van de context van *μη μου ἅπτου***

#### **5.2.1 “Rabboeni” en *μη μου ἅπτου***

Het verbod *μη μου ἅπτου* moet worden geïnterpreteerd in de context van Joh 20:16-18. De ontmoeting van Maria met Jezus begint ermee dat ze hem als “Rabboeni” aanspreekt (20:16) en eindigt met Maria die naar de verrezen Christus verwijst als “de Heer” (*κύριος*) (20:18). Zijn de uitdrukkingen “Rabboeni” en “Heer” hier meer of min synoniem en wordt met alle twee de verrezen Christus bedoeld? Of zijn we hier getuige van een ontwikkeling van “Rabboeni,” de titel voor de aardse Jezus, naar “Heer” als de verrezen Christus? Auteurs die dit laatste aanvaarden, betrekken meestal Rabboeni en *μη μου ἅπτου* op elkaar en duiden hen als twee aanwijzingen van hetzelfde, met name dat Maria de situatie verkeerd verstaat. In de vooronderstelling dat Jezus in het aardse leven is teruggekeerd zou Maria er vanzelfsprekend van uitgaan dat zij kan aanknopen bij haar relatie met Jezus voor zijn kruisdood. De weigering van de kant van Jezus zou dan een poging zijn aan Maria te verduidelijken dat verrijzenis iets anders is dan een terugkeer in het aardse leven en dus een verandering van de relatie vereist (zie Schneiders 1999:189-201; vgl 1996:155-168). Maar voordat we deze interpretatie kunnen

evalueren, moeten we andere aspecten in de onmiddellijke context analyseren.

### 5.2.2 “Want ik ben nog niet opgaan” (20:17c)

In de voorafgaande discussie zijn we tot de conclusie gekomen dat μή μου ἄπτου in Joh 20:17b verbod uitdrukt een nog niet begonnen handeling aan te vatten. Jezus staat dus in deze ontmoeting de met ἄπτομαι bedoelde handeling aan Maria niet toe. Als deze interpretatie juist is, dan stelt zich opnieuw de vraag waarom. Het antwoord zou normaal gezien in de context moeten te vinden zijn. Omwille van γάρ is de meest voor de hand liggende interpretatie dat οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα in 20:17c de motivering geeft voor het verbod dat in μή μου ἄπτου (20:17b) wordt uitgesproken. Maar wat hebben de twee met elkaar te maken? In het onderzoek worden zeer uiteenlopende antwoorden op deze vraag geformuleerd<sup>23</sup>, ook al maken heel wat recente auteurs geen poging om 20:17c in de interpretatie van 20:17b te betrekken.

Rudolf Bultmann interpreteert οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα eerder als een uitspraak over het perceptievermogen van Maria dan als uitspraak over de toestand van Jezus zelf. Pas als zij hem herkent als de Heer die bij de Vader is, zal zij in een nieuwe, niet aardse verbondenheid met hem kunnen treden. Daarom ziet Bultmann in μή μου ἄπτου een algemene kritiek van alle verschijningsverhalen die de aanwezigheid van de verrezen Christus als lichamelijk of tastbaar beschrijven (Bultmann 1971:687)<sup>24</sup>. Volgens Raymond E Brown denkt Maria Magdalena zodra zij Jezus ziet dat hij teruggekomen is zoals hij in Joh 14:18-19 belooft heeft. Maria verwacht dat hij nu zal blijven en dat hij de vroegere relaties opnieuw zal opnemen. In Joh 20:17bc verduidelijkt Jezus dat zijn permanente aanwezigheid niet in verschijningen zal gebeuren, maar door de gave van de Geest die slechts na het opstijgen naar de Vader zal kunnen komen (Brown 1970:1012). Volgens Rudolf Schnackenburg verwijst de evangelist in 20:17-18 terug naar 14:1-3. In het licht van 14:1-3 zou ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν in 20:17 naar de vervulling van de belofte verwijzen. Francis J Moloney (1998:526) ziet in μή μου ἄπτου ook een “attempt to reestablish the relationship she once had with him”. In 20:17cd maakt Jezus volgens hem aan Maria duidelijk dat er door het opstijgen van Jezus een

<sup>23</sup> Brown (1970:992-993) geeft een overzicht van gangbare interpretaties tot ongeveer 1970. Voor meer recente ontwikkelingen zie Attridge (2003).

<sup>24</sup> Zie de kritiek van Brown (1970:1011): “Bultmann is reading his own demythologization into the mind of the Johannine writer”.

### “Nader Mij niet”

helemaal nieuwe relatie tot stand komt waarbij de leerlingen broeders van Jezus worden.

Volgens Mary Rose D'Angelo betekent οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα dat Jezus na zijn kruisdood op het moment dat hij Maria Magdalena ontmoet in een toestand verkeert die vergelijkbaar is met die van Adam onmiddellijk na zijn dood. In deze fase wordt aanraken afgeraden zowel omwille van diegene die aanraakt als omwille van diegene die wordt aangeraakt. D'Angelo (1990:534) geeft daarom de volgende verklaring van μὴ μου ἄπτου: "... the touching of Jesus' or Adam's body in some way would constitute a violation, a danger not only to Mary or Eve but also to Jesus or Adam in his strange state, or perhaps to the holy and awesome process each undergoes."<sup>25</sup>

Adele Reinhartz ziet Jezus en Maria Magdalena in het vierde evangelie naar het voorbeeld van het Hooglied in de rol van minnaars. μὴ μου ἄπτου in Joh 20:17 bevat daarom "The message to Mary ... that she must endure their physical separation as she goes off to the disciples with Jesus' message while Jesus ascends to the Father" (Reinhartz 2001:110).

De positie van Sandra Schneiders (1999:198) is uniek doordat zij οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα (20:17c) als een vraag leest. Volgens haar gaat het om een retorische vraag waarop het antwoord "neen"<sup>26</sup> verwacht wordt. Jezus zou door de vraag: "Ben ik dan nog niet opgestegen" suggereren dat hij wel al opgestegen en dus verheerlijkt is. Dit is dan ook de reden waarom Maria Jezus niet mag en ook niet kan aanraken. "Mary will now encounter him in the community of the church rather than in his physical or earthly body, which may appear to be resuscitated but is not." Deze grammaticale analyse is echter niet zonder problemen. Zoals Harold W Attridge aantoonde, is het weinig waarschijnlijk dat het bijwoord οὐπω als vragend partikel kan worden gebruikt (Attridge 2003:151).

---

<sup>25</sup> Origines, *Commentaar op het Johannesevangelie*, 6:37 ziet de reden voor het verbod om aan te raken van Joh 20:17 in zijn overtuiging dat Jezus na de strijd met de vijand op het kruis gereinigd moet worden: "And having by His passion destroyed His enemies, He who is strong in battle and a mighty Lord required after His mighty deeds a purification which could only be given Him by His Father alone". Volgens Kraft (1951) wenst Jezus door het verbod om aan te raken te voorkomen dat Maria Magdalena door het aanraken van het (voor zijn opstijgen naar de Vader) dode lichaam van Jezus onrein zou worden. "Es ist ein gestorbener, toter Leib und Maria hätte sich durch die Berührung verunreinigt."

<sup>26</sup> Het lijkt logischer dat de retorische vraag als antwoord "ja" suggereert, dus: "Ja, ik ben inderdaad al opgestegen." Dit zou ook beter passen bij het gebruik van οὐπω in plaats van μήπω. In vragen waarop het antwoord "ja" verwacht wordt, staat οὐ, terwijl in vragen waarop het antwoord "neen" verwacht wordt μή staat.

Is Jezus nog te veel in het stadium van een dood lichaam en is zijn verbod om aan te raken dus bekommerd om de onreinheid die elk contact met een lijk in een joodse context met zich meebrengt? Stelt Jezus hier de mogelijkheid van een aanraking in het vooruitzicht zodra hij naar de Vader is opgegaan? Of betekent μή μου ἄπτου “houd me niet op/af van het opstijgen”?<sup>27</sup>

### 5.2.3 “Maar ga naar mijn broeders” (20:17d)

Omwille van de geschetste problemen hebben enkele exegeten “want ik ben nog niet opgegaan naar de Vader” niet als motivering van μή μου ἄπτου beschouwd, maar als een parenthese (Zerwick 1963 § 476), een redactionele toevoeging<sup>28</sup> (Rudolf Schnackenburg 1975:377) of een glosse (Loisy [1903] 1921:505). Dan is de motivering voor μή μου ἄπτου de opdracht dat Maria Magdalena naar de leerlingen moet gaan.<sup>29</sup> In plaats van Jezus vast te houden, krijgt Maria de opdracht naar de leerlingen te gaan. Michael McGehee ziet οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα als begin van een nieuwe zin die niet het voorafgaande maar het volgende motiveert en maakt μή μου ἄπτου helemaal los van wat volgt (McGehee 1986:299-302). Dit zou leiden tot volgende vertaling: “17a Toen sprak Jezus: 17b ‘Houd Mij niet vast.’ 17c Omdat Ik nog niet ben opgestegen naar mijn Vader, 17d ga naar mijn broeders ....”<sup>30</sup>

### 5.3 Parallele teksten voor de interpretatie van μή μου ἄπτου

Naast de pogingen μή μου ἄπτου in zijn onmiddellijke context te begrijpen zoeken de lezers ook steun bij parallelle teksten buiten en binnen het

---

<sup>27</sup> In het verleden werd dit soms zelfs letterlijk begrepen in die zin dat Jezus opstijgt en Maria Magdalena dit probeert te verhinderen door zijn voeten vast te houden.

<sup>28</sup> Volgens Rudolf Schnackenburg (1975:377) en Susanne Ruschmann (2002:92) volgde in de traditie “maar ga naar mijn broeders” onmiddellijk op μή μου ἄπτου als motivatie. “Want ik ben nog niet opgegaan” in 20:17c is dus volgens hen een redactionele toevoeging.

<sup>29</sup> Dit lijkt de Willibrordvertaling (1995) van Joh 20:17 te suggereren: “17b ‘Houd Me niet vast’, 17a zei Jezus. 17c ‘Ik moet nog opstijgen naar de Vader.’ 17d Ga liever naar mijn broeders ...”. Deze vertaling verwaarloost het motiverende voegwoord γὰρ in Joh 20:17c en geeft met “liever” een misleidende vertaling van het voegwoord δεῖ in 20:17d. Voor een vertaling waarin de Griekse voegwoorden correct worden weergegeven, verwijzen we naar de oudere versie van de Willibrordvertaling (1975): “17a Toen sprak Jezus: 17b “Houd Mij niet vast’, 17c want Ik ben nog niet opgestegen naar mijn Vader, 17d *maar* ga naar mijn broeders ...”.

<sup>30</sup> In de door ons geraadpleegde gangbare moderne vertalingen vonden we deze syntactische analyse echter niet weerspiegeld.

## “Nader Mij niet”

Johannesevangelie. We zullen de verschillende opties kritisch beoordelen en onze eigen voorkeur uitdrukken.

### 5.3 Parallele teksten voor de interpretatie van μή μου ἄπτου

#### 5.3.1 Genesis 2-3

Volgens sommige auteurs moet Johannes 20 gelezen worden in het licht van Genesis 2-3 (zie Wyatt 1991:21-38; Schneiders 1996:161). Het laatste hoofdstuk van het evangelie (als men de door de meesten als secundair beschouwde epiloog in Johannes 21 niet meetelt) zou dus een *inclusio* vormen met de allusies naar de schepping in Joh 1:1-18 (b v 1:1: “In het begin”). Eén van de meest belangrijke links tussen Genesis 2-3 en Joh 20:1-18 is het feit dat de gebeurtenissen zich telkens afspelen in een tuin (zie Reinhartz 2001:107). Zoals God volgens Gen 2:15-17 en 3:8 door de tuin (het Hof) van Eden wandelde, zo ontmoeten we ook de verrezen Christus in Joh 20:11-18 tijdens zijn wandeling in de tuin. Jezus zou voorgesteld worden als de nieuwe tuinman van Eden die de uitdrijving van eerste mensen ongedaan maakt. Andere parallelle elementen zijn dat “de mens” de vrouw eerst als “vrouw” aanspreekt (Gen 2:23) en haar dan een naam geeft (zie Gen 3:20 “De mens noemde zijn vrouw Eva”, NBV). Ook Jezus spreekt Maria Magdalena eerst als “vrouw” aan (Joh 20:15) en noemt haar dan met haar naam “Maria” (Joh 20:16). We mogen echter ook de belangrijke verschillen niet over het hoofd zien. Het gebruik van “vrouw” heeft in Gen 2:23 en Joh 20:15 een onmiskenbaar verschillende betekenis. In Gen 2:23 zou men met de Willibrordvertaling (1995) correcter “mannin” moeten vertalen. De link met de man staat in de context uitdrukkelijk vermeld: “want uit een man is zij genomen” (2:23). Hiervan is er in Joh 20:11-18 niets te bespeuren. Bovendien is de aanspreking met de naam “Maria” in Joh 20:16 niet het geven van een naam zoals in Gen 3:20, maar het roepen van een reeds bestaande naam.

Voor onze studie is het van bijzonder belang dat ook μή μου ἄπτου door de parallellisering met Genesis 2-3 een specifieke interpretatie krijgt. Volgens Alison Jasper (1993:112-113) beantwoordt μή μου ἄπτου aan de verdrijving van de eerste mensen uit het Hof van Eden (Gen 3:16-19), een brutale uitwijzing uit onschuldige intimiteit die volgt op het vertoon van ongepaste kennis. Deze interpretatie lijkt echter vergezocht. In Genesis verdrijft God een koppel samen uit de tuin, in het Johannesevangelie gaan Jezus en Maria uiteindelijk aparte wegen. Ook heeft de context in Johannes 20 niets gemeenschappelijk met het verdrijvingsverhaal uit Genesis. Reinhartz legt een band met Gen 2:24: “Zo komt het dat een man zich losmaakt van zijn vader en moeder en zich hecht aan zijn vrouw, met wie hij



één van lichaam wordt” (NBV). Reinhartz ziet hier een parallel tussen “cling” (“zich hechten aan”; in de LXX wordt προσκολλάομαι gebruikt) in Gen 2:24 en ἄπτομαι in Joh 20:17 dat zij met “cleave” vertaalt. “Jesus’ directive that Mary not cleave to him challenges the physical basis of the male-female relationship described in Gen 2:24.” Volgens Reinhartz (2001:108) wordt hiermee een tegenstelling gecreëerd tussen de eerste man en vrouw wier relatie zich tot een seksuele relatie (huwelijk) ontwikkelde en “the relationship of devotion” tussen Jezus en Maria Magdalena, maar niet zonder daardoor het seksuele potentieel van deze relatie onder de aandacht te brengen. Ook een dergelijke benadering is echter niet zonder problemen. In Gen 2:24 is het de man die zich aan zijn vrouw hecht, in Joh 20:17 gaat het over een handeling van de vrouw tegenover de man. Bovendien veronderstelt Reinhartz’ parallellisering van προσκολλάομαι en ἄπτομαι stilzwijgend dat het laatstgenoemde werkwoord in de imperatief presens de betekenis “vasthouden” heeft. We hebben echter al aangetoond dat een dergelijke interpretatie exegetisch problematisch is. Tenslotte wordt het importeren van de huwelijks-thematiek van Gen 2:24 in Joh 20:11-18 in de context door niets gesteund.

### 5.3.2 Hooglied 3:3-4

Al eeuwenlang wordt Joh 20:1-2, 11-18 in het licht van het Hooglied geïnterpreteerd.<sup>31</sup> Men verwijst vooral naar HI 3:1-4 als rechtstreekse parallel die b v in de *Salzburger Armenbibel* als volgt wordt becommentarieerd: “De bruid is het model van Maria Magdalena die haar geliefde Christus in het graf zocht .... Met deze bruid [in het Hooglied] is Maria Magdalena bedoeld die haar geliefde bruidegom Christus zag en die hem wilde vasthouden.”<sup>32</sup>

Er is inderdaad een zeker parallellisme dat ook in de recente exegese aandacht heeft gekregen (zie Feuillet 1963:93-112; Schneiders 1999:195; Reinhartz 2001:108-112). De bruid in HI 3:1-4 gaat ‘s nachts op zoek naar haar geliefde. Ze vraagt aan de wachters of ze haar zielsbeminde hebben gezien en vindt hem. De ontmoetingsscène wordt door de bruid zelf als volgt beschreven: “Ik pak hem vast (κρατέω) en laat hem niet meer los voor ik hem binnengeleid heb in het huis van mijn moeder, in de kamer van haar die mij het leven schonk” (WV). Ondanks een aantal parallellen mogen we echter de verschillen niet over het hoofd zien. Het Griekse werkwoord is κρατέω (vastgrijpen), niet ἄπτομαι (aanraken) zoals in Joh 20:17. Bovendien

<sup>31</sup> Misschien de vroegste vertegenwoordiger van deze positie is Hippolytus, *Commentaar op het Hooglied* 25.6-7 (nieuwe editie: Gérard 1965:47-48).

<sup>32</sup> We baseren ons hiervoor op Ingrid Maisch (1998:32).

### **“Nader Mij niet”**

ontbreekt in het Hooglied elke allusie op een aanrakingsverbod. De intentie van het binnenleiden “in het huis van mijn moeder” geeft aan HI 3:1-4 een karakter dat verschilt van Joh 20:17.

Reinhartz (2001:110-111) houdt in haar interpretatie rekening met deze verschillen. Volgens haar doorbreekt 20:17 bewust het paradigma van het Hooglied :

because the woman and the man will never be together or achieve the consummation of their relationship .... Its consummation is not an embrace but Mary's testimony to the disciples of what she has seen and what she has heard. Although the beloved is not accessible in the flesh, she has his image in her mind's eye and his words upon her lips.

Door zijn evangelie wenst de vierde evangelist de lezers te laten delen in de intimiteit van de relatie van Maria met de verrezen Heer “by seeing, hearing, and almost touching him through the ‘signs that are written in this book’ (John 20:30-31)” (Reinhartz 2001:111). De vraag blijft natuurlijk of een dergelijk, grondig verschil tussen een tekst en zijn gepostuleerde inspiratiebron niet toch eerder twijfels moet doen rijzen aan de houdbaarheid van de hele hypothese van een band tussen Joh 20:17 en het Hooglied,<sup>33</sup> en dit vooral omdat het evangelie geen informatie bevat over de relatie tussen Jezus en Maria Magdalena tijdens zijn optreden in Galilea en Judea.<sup>34</sup>

### **5.3.3 Lucas 7:39**

Zoals we al eerder hebben gezien, speelde de perikoop van de zondige vrouw die Jezus' voeten kust en zalft in Lc 7:36-50 ten onrechte een centrale rol bij de identificatie van Maria Magdalena als prostitué. Lc 7:38-39 werd ook aangehaald voor de interpretatie van  $\mu\eta\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\tau\omicron\upsilon$  omdat ook daar het aanraken in het centrum staat. Lucas beschrijft de scène als volgt:

Huilend ging ze achter Hem staan, bij zijn voeten. Met haar tranen maakte ze zijn voeten nat en met de haren van haar hoofd droogde ze die. Ze kuste zijn voeten en zalftde ze met balsem. Toen de fari-zeeër die Hem had uitgenodigd, dit zag, zei hij bij zichzelf: “Als Hij een profeet was, zou Hij weten wat voor vrouw het is die Hem aanraakt ( $\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ ); Hij zou weten dat het een zondares is”.

<sup>33</sup> Deze hypothese verdient verder onderzoek.

<sup>34</sup> Reinhartz (2001:111) zegt dit zelf: “The Gospel is silent on the prior relationship between Jesus and Mary Magdalene”.

De handeling waarnaar de farizeeër met het werkwoord “aanraken” verwijst wordt hier beschreven als “de voeten met haar tranen nat maken en met haar haren drogen,” “de voeten kussen en met balsem zalven.” Hieruit besluit men soms dat ἄπτομαι in Joh 20:17 ook betrekking heeft op de voeten van Jezus (zie b v Neiryck 1982:292: “Le verbe ἄπτεσθαι n’a pas de parallèle en Jean, mais il peut être éclairant qu’en Luc vii.39 il est dit de la pécheresse qui embrasse les pieds de Jésus”). Hierbij wordt de logica geweld aangedaan omdat het feit dat het aanraken van voeten veralgemenend met ἄπτομαι wordt omschreven niet betekent dat het bij elk ἄπτομαι over het aanraken van voeten gaat. Lc 7:39 draagt daarom ons inziens niets bij tot de interpretatie van Joh 20:17.

### 5.3.4 Matteüs 28:9-10

De meest voor de hand liggende parallel van Joh 20:17 is Mt 28:9-10 waar de verrezen Christus aan Maria Magdalena en de andere Maria verschijnt. We lezen bij Matteüs: “En zie, Jezus kwam hun tegemoet. ‘Gegroet’, zei Hij. Ze gingen naar Hem toe, grepen (κρατέω) Hem bij de voeten vast en vielen voor Hem op de knieën (προσκυνέω). Toen zei Jezus hun: ‘Wees niet bang. Ga mijn broeders vertellen dat ze naar Galilea moeten gaan. Daar zullen ze Mij zien.’” De parallellen met Joh 20:16-17 zijn opvallend: Op de groet van Jezus (vgl “Mariam” – “Rabboni”) grijpen ze hem bij de voeten vast en ontvangen ze van Jezus een boodschap voor zijn “broeders”. Neiryck (1982:292) zegt met betrekking tot Joh 20:16-17: “C’est, légèrement explicité, le schème matthéen.”<sup>35</sup> Maar men mag ook hier de verschillen niet over het hoofd zien. Matteüs gebruikt het werkwoord κρατέω en specificeert de voeten als het lichaamsdeel dat de vrouwen vastgrijpen. Johannes gebruikt ἄπτομαι<sup>36</sup> en betreft het aanraken op de persoon (μου). Naast het vastgrijpen van de voeten staat bij Matteüs ook προσκυνέω, (op de knieën) aanbidden. Hiervan is bij Johannes helemaal geen sprake. Jezus reageert in Matteüs heel anders dan in Johannes. Het aanraken wordt op geen enkele manier tegengesproken. “Wees niet bang,” zegt Jezus in Mt 28:10. Het aanraken van de voeten en het op de knieën vallen om te aanbidden wordt dus als reactie geduid die door de angst is ingegeven. Jezus’ reactie in Joh 20:17b μὴ μου ἄπτου is helemaal anders en heeft in Matteüs geen parallel. Maria Magdalena

<sup>35</sup> De parallel is zelfs nog duidelijker in de *prima manus* van Codex Sinaiticus waar aan het einde van 20:16 staat: και προσεδραμεν αψασθαι αυτου (vgl Mt 28:9b).

<sup>36</sup> Volgens sommigen is het verschil tussen κρατέω en ἄπτομαι verwaarloosbaar. Zie Bultman (1941:532, n 6) Neiryck (1982:29) komt tot het besluit “qu’il n’y a pas de difference essentielle”. Maar in Mc 1:31 par Mt 8:15 worden κρατέω en ἄπτομαι telkens met verschillende betekenis gebruikt. In de NBV wordt dit verschil correct weergegeven: “Hij pakte [κρατέω] haar hand vast en help haar overeind” (Mc 1:31) en “Hij raakte [ἄπτομαι] haar hand aan en de koorts verdween (Mt 8:15).

### “Nader Mij niet”

wordt in Joh 20:16-17 niet als bang voorgesteld. In tegenstelling tot de twee vrouwen in Mt 28:9-10 is zij niet sprakeloos (vgl “Rabboeni”). Daarom is na mijn mening Mt 28:9-10 niet geschikt om het raadsel van het μή μου ἄπτου op te lossen.

#### 5.3.5 Lucas 24:39 en Johannes 20:27

Wie het belang van μή μου ἄπτου niet over het hoofd wil zien, moet dus verder zoeken voor een verklaring van Joh 20:17. Twee andere verrijzenisverschijningen hebben de lezers verward. In Lc 24:39 richt de verrezen Christus in een verschijning een onmisverstaanbare uitnodiging aan de leerlingen die haaks staat op Joh 20:17: “... ‘Bekijk mijn handen en mijn voeten maar, Ik ben het zelf. *Betast Me* (ψηλαφάω) en je zult het zien. Een geest heeft immers vlees noch been, zoals jullie zien dat Ik heb.’ Nadat Hij dat gezegd had, liet Hij hun zijn handen en voeten zien.” Met het werkwoord ψηλαφάω vraagt Jezus de leerlingen hem niet alleen aan te raken, maar hem zelfs te betasten, een intense vorm van aanraking.

Ook in Johannes 20 staat een vergelijkbare tekst, met name in v 27 waar Jezus Thomas vraagt hem te betasten: “Kijk maar, hier zijn mijn handen; kom nu maar met je vinger. En kom met je hand om de opening in mijn zijde te voelen.” Veel lezers vragen zich hier af waarom Thomas tot een handeling wordt aangespoord die aan Maria Magdalena wordt geweigerd. Hangt dit samen met een afwijzing van Maria Magdalena als vrouw? Of is het verschil dat Jezus in de ontmoeting met Maria Magdalena nog niet is opgestegen naar de Vader en in de ontmoeting met Thomas wel?

Deze vragen lijken ons verkeerde alternatieven voor te stellen omdat ze vertrekken van een foutieve vooronderstelling, met name dat het in 20:17 en 20:27 over hetzelfde gaat. In de Thomasperikoop gaat het zoals in Lc 24:38-39 over de verificatie van de verrezen Christus. Door het betasten (Lucas voegt er in v 41 nog het eten aan toe) zouden de leerlingen moeten ervaren en geloven dat Jezus verrezen is en dat hij geen “geest” is (24:39). In Joh 20:24-29 heeft het door Thomas geëiste aanraken van de verrezen Christus (20:25) eveneens een verifiërende functie.

In de context van Joh 20:11-18 is dit niet de bedoeling van het ἄπτομαι van Maria Magdalena. Er zijn tenminste geen aanduidingen die dit expliciet zeggen of suggereren.<sup>37</sup> De overgrote meerderheid van de exegeten (en andere lezers) ziet in het door Maria blijkbaar geïntendeerde ἄπτομαι eerder een teken dat zij met haar *Rabboeni* tracht te communiceren zoals zij dat tijdens zijn aards leven gewoon was en juist niet als verificatie van de

<sup>37</sup> Vele interpretaties van οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα in Joh 20:17c veronderstellen trouwens dat Jezus in 20:11-18 aan Maria in een liminale toestand tussen dood en verrijzenisleven verschijnt. In dit geval zou een verificatie van de verrijzenis weinig zinvol zijn.

echtheid van zijn verrijzenis. Als men anderzijds veronderstelt dat *Rabboeni* al een uitdrukking van het verrijzenisgeloof van Maria is, lijkt een verificatie door aanraken niet echt nodig. Het feit dat Maria hem met *Rabboeni* aanspreekt toont al voldoende aan dat zij hem niet als “geest” beschouwt en dat zij ervan uitgaat dat hij in leven is.

Wij beschouwen dus de functie van het aanraken in Joh 20:17 en in 20:27 als duidelijk van elkaar gescheiden. Dan is het ook niet meer nodig de twee verzen met elkaar te harmoniseren, b v door te stellen dat μή μου ἄπτου “houd mij niet vast” betekent en dus het aanraken niet als dusdanig verbiedt, maar slechts een bepaalde manier ervan. Het lijkt ons belangrijk de betekenis van Joh 20:17 niet langer tot meer of minder vergezochte parallellen te reduceren. Veeleer moet de interpretatie het eigen karakter van μή μου ἄπτου in zijn Johanneïsche context respecteren en naar voren trachten te halen.

#### **5.4 De interpretatie van μή μου ἄπτου in de context van het Johannesevangelie**

##### **5.4.1 Het Johannesevangelie als context (Joh 10:3-4; 16:16.20)**

De woorden μή μου ἄπτου in Joh 20, 17 moeten in de context van het gehele evangelie worden gelezen. De perikoop van de ontmoeting tussen Jezus en Maria Magdalena heeft tal van parallellen in het evangelie. Heel wat elementen in het verhaal zijn vroeger in het evangelie voorbereid en aangekondigd. In 20:11 en 15 staat Maria bij het graf te wenen (κλαίω). Wat hier gebeurt, werd in 16:20 door Jezus voorspeld: “Waarachtig, Ik verzeker jullie: je zult wenen (κλαίω) en weklagen temidden van een wereld die zich zal verheugen. Maar ook al zijn jullie bedroefd, jullie droefheid zal in vreugde verkeren.” Het roepen van haar naam (*Μαριάμ*) in 20:16 doet denken aan de goede herder in 10:3-4: “Zijn schapen roept hij ieder bij zijn naam, en hij brengt ze naar buiten. En als hij zijn schapen allemaal naar buiten heeft gebracht, trekt hij voor hen uit, en de schapen volgen hem omdat ze zijn stem kennen.” Jezus had ook voorspeld: “Nog een korte tijd en je ziet Me niet meer, en nog een korte tijd en je zult Me zien (ὄψεσθε)” (16:16). Tegen deze achtergrond is 20:18b “Ik heb de Heer gezien (ἑώρακα)” geen verrassing. Dit illustreert dat Joh 20:11-18 door en door Johanneïsch is.

##### **5.4.2 Verbondenheid en nabijheid in het Johannesevangelie**

Maar hoe moeten we dan μή μου ἄπτου verklaren? Het werkwoord ἄπτομαι wordt in het vierde evangelie alleen in 20:17 gebruikt. κρατέω vinden we in het Johannesevangelie nooit in de betekenis “vastgrijpen.”<sup>38</sup> Ook andere werkwoorden van aanraking zijn nagenoeg afwezig. De genezingsverhalen,

<sup>38</sup> Voor het vastgrijpen of arresteren van Jezus gebruikt Johannes πιάζω.

### “Nader Mij niet”

waar in de synoptici zo vaak ἄπτομαι staat, zijn in het vierde evangelie sterk gereduceerd. Bij het genezen lijkt de Johanneïsche Jezus eerder afstandelijk.

Maar door deze lexikale gegevens mogen we ons niet laten misleiden. Verbondenheid en nabijheid spelen in het Johannesevangelie niettemin een centrale rol. Jezus is bij God, de leerlingen zijn bij Jezus en de Paracleet zal bij de leerlingen zijn. De uitdrukkingen van het wederzijdse inwonen (vgl Scholtissek 2000) en van het éénzijn (Vader en zoon, leerlingen onder elkaar, zie 10:30; 17:11, 20-23) tonen aan dat het vierde evangelie alles behalve kil en gereserveerd is.

Tegen deze achtergrond stellen wij voor ἄπτομαι in Joh 20:17 als “naderen”, “nabij komen” te begrijpen. Deze betekenis hoort bij de lexicale betekenissen van ἄπτομαι en wordt in de LXX vooral gebruikt in verband met een heiligdom. Het naderen is hier meestal met gevaar, zoniet de dood verbonden. In Joh 2:13-22 wordt het lichaam van de verrezen Christus als tempel (ναός kan het allerheiligste van de tempel zijn) beschreven (zie 2:19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν). Knoopt daarom het gebruik van ἄπτομαι in 20:17, van een werkwoord dus dat de evangelist alleen hier in het vierde evangelie gebruikt en waarvan in zijn evangelie geen synoniemen aan bod komen, niet aan bij tempelperikoop? Roept het ons niet in herinnering dat de verrezen Jezus de tempel is. Maar waarom verbiedt de verrezen Christus dit naderen en nabijzijn als het in het Johannesevangelie zo belangrijk is?

In 14:3 kondigt Jezus aan: “Ja, Ik moet weggaan en voor jullie een plaats gereedmaken, maar Ik kom terug, en dan neem Ik jullie bij Me op, zodat daar waar Ik ben, ook jullie zullen zijn.” In de logica van het vierde evangelie moet Maria Magdalena, zodra zij Jezus ziet, op grond van de aankondiging in 14:3 verwachten dat Jezus nu teruggekomen is om haar bij hem op te nemen. Naar de *Wiedererkennungsszene* zou dus een stap naar Jezus toe volstrekt logisch zijn. Als Jezus dit weigert met de motivering: “want Ik ben nog niet opgegaan naar de Vader,” dan deelt hij aan Maria mee dat hij haar nog niet kan opnemen bij hem omdat hij nog geen plaats heeft gereed gemaakt. In de boodschap aan de “broeders” (“naar mijn Vader en uw Vader, naar mijn God en uw God”) wordt de verbondenheid waarover 14:3 het heeft opnieuw in het vooruitzicht gesteld voor de tijd na Jezus’ opstijgen naar de Vader.

#### 5.4.3 De parallel in Joh 1:38-39

Deze interpretatie wordt bevestigd door een vergelijking van Joh 20:14-18 met de roeping van de eerste leerlingen in 1:38-39. We zien hier een aantal interessante parallellen die volgens mij een dergelijke vergelijking legitimeren.

In 1:38 keert Jezus zich om en ziet hij de leerlingen. In 20:14 keert Maria zich (tweemaal) om en ziet zij Jezus staan. In 1:38 vraagt Jezus: “Wat zoeken jullie?,” in 20:15 vraagt Jezus Maria “Wie zoek je?.” De leerlingen spreken Jezus als “Rabbi” aan, Maria gebruikt de vorm “Rabboeni.” Telkens wordt dit woord met “leraar” vertaald. In 1:41 gaat Andreas zijn broer Simon opzoeken en zegt: “We hebben de Messias gevonden”. Maria Magdalena zegt aan de leerlingen: “Ik heb de Heer gezien” (20:18).

Het grote verschil tussen de twee perikopen is dat Jezus de twee leerlingen in 1:39 uitnodigt: “Kom mee en je zult het zien [waar ik woon]” (zie ook: “En ze verbleven die dag bij Hem”), terwijl hij aan Maria in 20:17 deze nabijheid juist weigert. Deze weigering is echter naar mijn overtuiging niet principieel, maar situatief. Ze markeert de overgang naar de periode tussen het opstijgen van Jezus en zijn terugkomst, de periode waarin de leerlingen slechts elkaars nabijheid en verbondenheid (weliswaar in de Geest die Jezus zendt) kennen.  $\mu\grave{\eta}$  μου ἄπτου betekent dan impliciet: Zoek de verbondenheid en nabijheid in deze tussenperiode tot mijn terugkomst niet bij mij, maar in de gelovige gemeenschap. Daarom wordt Maria Magdalena naar de ἀδελφοί, de broeders en zusters, dus naar de gemeenschap gestuurd.<sup>39</sup>

## 6. BESLUIT

Zowel in de schilderkunst als in de exegetische heeft men  $\mu\grave{\eta}$  μου ἄπτου in Joh 20:17 vanuit teksten buiten het Johannesevangelie gelezen. Op deze manier heeft men in de tekst betekenissen gelegd en vooral aan ἄπτομαι betekenissen gegeven die door de context niet gesteund worden. Door te aanvaarden dat Maria Magdalena zeker geen prostitué was, zal het  $\mu\grave{\eta}$  μου ἄπτου zonder twijfel veel van zijn ambiguïteit en aantrekkingskracht verliezen. Wij pleiten ervoor dat de plaats van Maria Magdalena noch aan de voeten van Jezus is noch in zijn armen maar veeleer in het midden van de gelovige gemeenschap. Op grond van onze exegetische studie pleiten wij ervoor dat  $\mu\grave{\eta}$  ηου ἄπτου in Joh 20:17 niet te begrijpen is als één of andere vorm van aanraking, maar de connotatie heeft van “nader mij niet”, dit wil ze “kom niet naar mij toe om met mij mee te gaan, maar ga naar de leerlingen.” Hieruit blijkt voor de kunstenaars de opdracht hun aandacht te verschuiven van het “Noli me tangere” motief naar de afbeelding van Maria Magdalena in het

---

<sup>39</sup> In 19:25-27 waar Maria Magdalena voor het eerst verschijnt, gebeurt hetzelfde in de nieuwe relatie tussen de moeder van Jezus en de geliefde leerling.

## “Nader Mij niet”

midden van de leerlingen bij het verkondigen van de verrijzenisboodschap: “Ik heb de Heer gezien.”<sup>40</sup>

### Lijst van aangehaalde werken

- Abelard, P *Sermo 13 in die paschae*. PL 178.484-485
- Attridge, H W 2003. “Don't be touching me”: Recent feminist scholarship on Mary Magdalene, in Levine, A-J (ed), *A feminist companion to John, vol 2*. London: Sheffield Academic Press. (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 5.)
- Bieringer, R 2003. Maria Magdalena in viervoud. *Interpretatie* 1, 4-6.
- Bieringer, R 2004. Febe, Prisca en Junia: Vrouwen en leiderschap in de brieven van Paulus, in Van Segbroeck, F (ed), *Paulus*, 157-202. Leuven-Voorburg: Vlaamse Bijbelstichting Acco. (Verslagboek Vliebergh-Sencie-leergang. Bijbel 2003.)
- Brown, R E 1970. *The Gospel according to St John: Introduction, translation, and notes, vol 2: John xiii-xxi*. New York: Doubleday. (AnchBib 29A.)
- Bultmann, R 1941. *Das Evangelium des Johannes*. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, R 1971. *The Gospel of John: A commentary*, tr by George R Beasley-Murray. Philadelphia, PA: Westminster.
- Charlesworth, J H 1995. *The beloved disciple: Whose witness validates the Gospel of John?* Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- D'Angelo, M R 1990. A critical note: John 20:17 and apocalypse of Moses. *JTS* 41, 529-536.
- Elsbernd, M & Bieringer, R 2002. *When love is not enough: A theo-ethic of justice*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Feuillet, A 1963. La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la christophanie de Jn. 2, 11-18: Comparaison avec Cant 3,1-4 et l'episode des pèlerins d'Emmaüs, in *L'homme devant Dieu: Mélange offerts au Père Henri de Lubac, vol 1: Exégèse et patristique*. Paris: Aubier. (Théologie 56.)
- Gérard, G 1965. *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO. (CSCO 264.)
- Goosen, L 1992. *Van Andreas tot Zacheüs: Thema's uit het Nieuwe Testament en de apocriefe literatuur in religie en kunsten*. Nijmegen: SUN.
- Haskins, S 1993. *Mary Magdalene: Myth or metaphor*. New York: Harcourt, Brace.
- Jasper, A 1993. Interpretive approaches to John 20:1-18: Mary at the tomb of Jesus. *Studia Theologica* 47,107-118.
- Kraft, H 1951. Joh 20:17. *ThLZ* 76, Kol. 57c.
- Lataire, B 1997. The Son on the Father's Lap: The meaning of *eis ton kolpon* in John 1:18. *SNTU* 22, 125-138.
- Loisy, A [1903] 1921. *Le quatrième Évangile: Les Épîtres dites de Jean*. Paris: Picard.

---

<sup>40</sup> Zo gebeurt het b v in het werk van de Indische kunstenaar Lucy D'Souza, “Biblical women – Guides to the Kingdom of God.”



- Maisch, I 1998. *Between contempt and veneration ... Mary Magdalene: The image of a woman through the centuries*, tr by Linda M Maloney. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- McGehee, M 1986. A less theological reading of John 20:17. *JBL* 105, 299-302.
- Moloney, F J 1998. *The Gospel of John*. Collegeville MN: The Liturgical Press.
- Neiryck, F 1982. Les femmes au tombeau, in Neiryck, F (ed), *Evangelica: Gospel Studies – Etudes d'évangile. Collected Essays*, 273-312. Leuven: Peeters – Leuven University Press. (BETL 60)
- Pardo, M 1989. The subject of Savoldo's Magdalene. *The Art Bulletin* 71, 67-91.
- Reinhartz, A 2001. *Befriending the beloved disciple*. New York.
- Reinhartz, A 2003. Women in the Johannine community: An exercise in historical imagination, in Levine, A-J (ed), *A feminist companion to John, vol 2*. London: Sheffield Academic Press. (Feminist companion to the New Testament and Early Christian Writings 5.)
- Ruschmann, S 2002. *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin, Zeugin, Lebensbotin*. Münster: Aschendorff. (NTAbh 40.)
- Schnackenburg, R 1975. *Das Johannesevangelium, vol 3: Kommentar zu Kap 13-21*. Freiburg-Basel-Wien: Herder. (HThK 4.)
- Schneiders, S M 1999. *Written that you may believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Crossroad
- Schneiders, S M 1996. *John 20:11-18: The encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene: A transformative feminist reading*, in Segovia, F F (ed), *What is John? Readers and readings of the Fourth Gospel*, 155-168. Atlanta, GA: Scholars.
- Scholtissek, K 2000. *In ihm sein und bleiben: Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Freiburg i. Br.: Herder. (Herders Biblische Studien 21.)
- Schottruff, L 1997. Sexualität im Johannesevangelium. *EvTh* 57, 437-444.
- Wyatt, N 1991. "Supposing Him to be the gardener" (John 20, 15): A study of the paradise motif in John. *ZNW* 81, 21-38.
- Zerwick, M 1963. *Biblical Greek: Illustrated by examples*. English edition adapted from the 4th Latin, ed by J Smith, Rome.