

LITERATURBERICHT

„Jesus, unsere Mutter“

Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit

Als der französische Frömmigkeitshistoriker André Cabassut, Mönch der Abtei Hautecombe, im Jahre 1949 durch einen Artikel in der Festschrift für Marcel Viller die Aufmerksamkeit auf „ein wenig bekanntes“ Motiv der mittelalterlichen Jesusfrömmigkeit, die „Andacht zu Jesus, unserer Mutter“¹, lenkte, sah er voraus, daß die ungewohnten „weiblichen“ Aussagen über den Mann Christus, wie er sie hier vor allem aus der mittelalterlichen Frömmigkeitsliteratur vorzulegen gedachte, „für unseren feineren Geschmack“ eher schockierend wirken würden. Der Schock hat offenbar zuerst Schweigen verursacht; man hat nicht den Eindruck, daß der kenntnisreiche Aufsatz mit seiner besonnenen frömmigkeitsgeschichtlichen und theologischen Auswertung des gebotenen Materials großen Widerhall in der Literatur gefunden hätte.

Das hat sich nach 35 Jahren entschieden geändert. Nun ist es die angelsächsische Forschung, die das Motiv wiederentdeckt hat, vor allem die amerikanische, die in den letzten Jahrzehnten ein bis dahin unbekanntes Interesse für zisterziensische Spiritualität entwickelt hat, in der das Motiv von Jesus unserer Mutter – wie wir sehen werden – einen starken Akzent trägt. Zwei Männer sind hier die entscheidenden Anreger gewesen: der amerikanische Trappist Thomas Merton (1915–1968) und der beste lebende Kenner der Frömmigkeit Bernhards: der französische Benediktiner Jean Leclercq aus der luxemburgischen Abtei Clervaux. Es wird kein Zufall sein, daß es in der gewandelten Szene der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts und vor dem amerikanischen Hintergrund vor allem Forscherinnen sind, die das Motiv angezogen hat. Dieser Anziehung verdanken wir eine gründliche (die Aussage über den Abt als Mutter miteinbezogene) Studie von Caroline Walker Bynum, Professorin für Geschichte an der Universität Washington, mit dem Titel: *Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some Themes in Twelfth Century Cistercian Writing*. Der 59 Seiten umfassende Beitrag ist 1982 als Kernstück einer Essay-Sammlung der Verfasserin zur mittelalterlichen, vor allem zisterziensischen Spiritualität erschienen².

¹ A. Cabassut, *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à Jésus notre mère*, in: Mélanges Marcel Viller: Rev. d'Asc. et Myst. 25 (1949) 234–245 (= Cabassut).

² Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some themes in twelfth-century Cistercian Writing*, in: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, 110–169 (= Bynum). Wie man sieht, hat die ganze, insgesamt 269 Seiten umfassende Aufsatz-Sammlung (vermutlich aus verlegerischen Gründen) den Titel dieses ihres Kapitels IV als Gesamttitle erhalten, so daß man nicht erkennen kann, daß dem titelgebenden Kapitel drei andere vorausgehen und ein weiteres folgt (etwa zur Kanoniker-Spiritualität des 12. Jahrhunderts oder zum zisterziensischen Begriff von Ge-

Eine glückliche Fügung will es, daß im gleichen Jahr ein ebenfalls englisch schreibender Autor, Brant Pelphrey, der sein Vorwort in Hongkong gezeichnet hat, die erste umfassende Monographie über die Hauptvertreterin des Motivs von Christus unserer Mutter, die englische Mystikerin und Reklusin Juliana von Norwich (ca. 1342 – nach 1413), und ihre *Sixteen Revelations of Divine Love* vom 13. Mai 1373 herausgebracht hat. Die Studie gehört zu den zahlreichen Veröffentlichungen des rührigen Instituts für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg, dessen Leiter und Inspirator der Spezialist für Kartäuserfrömmigkeit James Hogg ist³. Es ist bezeichnend für den im deutschen Sprachgebiet noch nicht genügend bekannten Rang der englischen Seherin, daß in den letzten Jahren vor allem in der angelsächsischen Zeitschriftenliteratur immer wieder Theologen und Theologinnen sich mit ihr beschäftigen. Hier schreibt also ein Theologe, und zwar einer, dem man von vornherein bescheinigen kann, daß er sich mit außergewöhnlicher Einfühlungsgabe in die Gedankenwelt seiner Autorin hineingedacht hat.

Unser Bericht möchte den Versuch machen – unter gelegentlichem Rückgriff auf den Artikel von A. Cabassut, der das Motiv vor 35 Jahren in die frömmigkeitsgeschichtliche Forschung eingeführt hat –, zusammenfassend, kritisch sichtend und da und dort ergänzend, das Ergebnis der Studie von C. Walker Bynum aufzuschlüsseln; bei der These 4, die Juliana von Norwich betrifft, werden wir die Monographie von Pelphrey miteinbeziehen.

1. Das Motiv von Jesus unserer Mutter hat (ebenso wie das von der Mütterlichkeit dessen, der von Amts wegen Christus unter den Menschen vertreten darf) seine Wurzeln im NT

Eine erste (nicht immer in ihrer Bedeutung entsprechend gewertete⁴) Belegstelle ist Mt 23,37. Hier vergleicht sich Jesus – offenbar in bewußtem Gegensatz – nicht mit dem seine Jungen emportragenden Adler, wobei offenbar an das Vater-Tier gedacht ist (Dtn 32,11), sondern mit dem bescheidensten aller Muttervögel, mit der Henne, die ihre Küchlein unter ihren Flügeln birgt.

Eine zweite ntl. Wurzel der Aussagen über die Mütterlichkeit Christi liegt in seiner Identifizierung mit der (weiblich vorgestellten) Weisheit Gottes, wie sie etwa 1 Kor 1,24.30 angesprochen ist⁵: die Exegeten sprechen von einer ntl. Sophia-Christologie⁶.

meinschaft); trotz mancher Querverbindungen müssen diese Kapitel I–III sowie V in unserer Besprechung aus Raumgründen außer acht bleiben. Sie sind ausführlich besprochen von G. Gumascoli in: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 405–408.

³ Brant Pelphrey, *Love was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg Studies in English Literature 92:4), Salzburg 1982 (= Pelphrey).

⁴ Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß im Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole von Manfred Lurker (München 1973) das Stichwort „Henne“ fehlt; das Bildwort aus Mt 23,37 muß man unter dem Stichwort „Flügel“ (103 f.) suchen, was dann prompt zur Verwischung des Unterschieds zwischen dem männlichen Bild der emportragenden Adlerflügel aus Dtn 32 mit dem Bild von den bergenden Flügeln der Henne in Mt 23 führt.

⁵ Vgl. E. Biser, Art. *Weisheit*, in: *Sacramentum Mundi* 4 (1969) 1293–1299.

⁶ Vgl. U. Wilckens, Art. *Sophia*, in: *Theol. Wörterbuch zum NT* 7 (1964) 519–523.

Diese Verankerung unseres Motivs im NT garantiert uns, daß wir eine gesunde Glaubensaussage über Jesus vor uns haben, die keinerlei Beigeschmack von Bisexualität an sich hat, wie sie in archaischen⁷, vor allem gnostischen Gottesvorstellungen⁸ begegnet. Keiner der altchristlichen und mittelalterlichen Autoren, bei denen sich die Rede von Jesus unserer Mutter findet, hat den leisen Zweifel daran, daß dieser Jesus ein Mann war; die Aussage über seine Mütterlichkeit ist so etwas wie ein theologisches „Oxymoron“ („spitze Dummheit“, die eine Wahrheit aussagt) und will besagen, daß er ein Mann war, der – im Sinne heutiger biologischer Erkenntnisse gesprochen – als Mensch seine weiblichen Anlagen voll verwirklicht hat. Dazu hat er als Sohn Gottes auch die Mütterlichkeit eines „Vaters“, in dem alle Vaterschaft und alle Mutterschaft auf Erden ihren Ursprung hat, leibhaftig inmitten der Menschen dargestellt. Trotzdem ist es nicht so, daß das Motiv von der Mütterlichkeit Jesu primär aus der Gottessohnschaft abgeleitet würde; es ist eher primär eine anthropologische Aussage. Nicht zufällig sprechen sowohl Cabassut wie Bynum im Anschluß an ihr mittelalterliches Quellenmaterial von „Jesus“, nicht von Christus als Mutter. Noch deutlicher wird diese anthropologische Konzeption in der von Bynum schon in den Titel aufgenommenen Einbeziehung der Stellvertreter Christi (Abt, aber auch Apostel, Bischof, Priester) in die gleiche Sicht: Auch der Apostel, der Bischof, der Abt werden in den mittelalterlichen und patristischen Quellen als Mutter bezeichnet.

Auch dieses Motiv von der Mütterlichkeit des Apostels hat seine Wurzeln im NT, und es ist kaum begreiflich, daß Bynum die entscheidenden paulinischen Aussagen über die Mütterlichkeit des Apostels (1 Thess 2,7; Gal 4,19) übersehen hat⁹ (lediglich das Motiv von der Milch: 1 Kor 3,1 f. hat sie notiert: 126), ja sie geht so weit zu behaupten, selbst die patristische und noch die Frömmigkeit des 13. und 14. Jahrhunderts wisse nichts von einer „Mutterrolle irdischer Männer“ (Bynum, 128. 148). Wenn es leider auch noch keine Deutungsgeschichte von 1 Thess 2,7 und Gal 4,19 gibt, so werden wir im Zusammenhang mit unseren Thesen 2 und 3 zeigen, wie selbstverständlich das Motiv vom Apostel als Mutter weitertradiert worden ist¹⁰.

⁷ Vgl. Erich Neumann, *Die große Mutter. Ein Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten 1981 (s. Index u. Bisexualität).

⁸ Vgl. G. Delling, Art. *Geschlechter*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978) 790–794.

⁹ Welch geringen Stellenwert sie überhaupt in der jüngsten theologischen Reflexion über das Amt in der Kirche spielen, zeigt das Bibelstellen-Register am Ende des Bd. 2 der Theol. Realencyklopädie (übrigens eine hochwillkommene Neuerung auf dem Gebiet der theologischen Lexika!); 125 Seiten dieses Buches handeln von Amt und Amtsverständnis in der Kirche; unsere beiden für das Amtsverständnis des Mannes Paulus so charakteristischen Stellen werden auf diesen 125 Seiten nirgendwo zitiert.

¹⁰ Selbstverständlich gehen Hand in Hand mit diesen Mutter-Aussagen über Christus und den Apostel die vom Geschlecht her näherliegenden und deshalb zahlreicheren Vater-Aussagen; man vgl. nur, wie auf das Mutterbild in 1 Thess 2,7 das Vaterbild in 2,11 folgt. Zum Christus-Vater-Motiv in der Märtyrerkirche vgl. den grundlegenden Aufsatz von R. Cantalamessa, *Il Cristo „Padre“ negli scritti del II–III sec.*, in: *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* (Firenze) 3 (1967) 1–27.

2. Das Motiv von der Mütterlichkeit Christi und des Apostels (Vorstehers) ist östlicher und westlicher patristischer Frömmigkeit geläufig

Daß das Christus-Mutter-Motiv nicht nur im biblischen, sondern auch im patristischen Mutterboden verwurzelt ist, hat Bynum richtig gesehen (125–129), wenn auch das Phänomen wesentlich breiter ist, als sie es darstellt. So wäre etwa unter den Autoren des 3. Jahrhunderts neben *Klemens von Alexandrien* noch *Hippolyt* zu nennen gewesen, der immer wieder von den „Brüsten“¹¹ und den „Flügeln“ Christi¹² spricht¹³.

Gegen Bynum muß festgestellt werden, daß auch das Motiv der Mütterlichkeit dessen, der Christus zu vertreten hat, patristischer Frömmigkeit voll vertraut ist. Hier ist unserer Autorin ein weiteres Mißgeschick zugestoßen: Sie hat ein Zitat aus *Gregors Regula Pastoralis* (II 2,6), das im Rahmen eines von ihr angeführten Predigtwortes von *Bernhard* vorkommt (118), nicht als Gregor-Zitat erkannt: „Der Vorsteher muß darauf bedacht sein, daß ihn seinen Untergebenen gegenüber Herzlichkeit als Mutter, Strenge als Vater ausweist.“ (PL 77,39) Sie hat auch nicht beachtet, daß die von ihr 115 A. 8 angeführte *Augustinusstelle* En. in Ps 101,7 nicht nur das Motiv „Christus Vater und Mutter“, sondern auch das Motiv „Paulus Vater und Mutter“ bietet. Zudem wäre hier die Haltung, die Augustinus in *De catechizandis rudibus* (15,23) vom Katecheten verlangt, nämlich daß er für alle seine Hörer, wie verschieden sie im Charakter sein mögen, zuletzt immer Mutter sein muß (2,30 f.), zu nennen gewesen¹⁴. Am Ende der christlichen Antike steht das von Bynum übersehene, aber bereits von Cabassut (235) registrierte Wort, das die *Regula Magistri* über den Abt sagt: „Als Mutter soll er

¹¹ Vgl. Th. Klausner, Art. *Brust II B*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 663.

¹² E. J. Lengeling hat nachgewiesen, daß hier geradezu ein Lieblingsmotiv Hippolys vorliegt: *Questions liturgiques et Paroissiales* 50 (1969) 141–144.

¹³ Sehr viel gründlicher hat ein von Pelphrey übersehener Beitrag den patristischen Hintergrund ausgeleuchtet: Sister Ritamary Bradley, *Patristic background of the motherhood similitude in Julian of Norwich*, in: *Christian Scholars Review* 8 (1979) 101–113; aber auch hier fehlen sowohl Hippolyt als auch Gregors *Regula Pastoralis* (s. u. im Text), deren Wirkung auf das mittelalterliche Denken ja nicht leicht überschätzt werden kann.

¹⁴ Vgl. meinen Artikel: „*Nicht wie die Gelehrten reden: eher wie die Ungelehrten. Eine Mahnung Augustins an den christlichen Prediger (De doctr. christ. 4, 65)*, in: *Communio* 11 (1982) 123–129. Bei dem im Vorübergehen erwähnten Pelikan-Motiv (Bynum 132) ist richtig erkannt, daß seine symbolische Anwendung auf Christus von einer Legende über den Muttervogel ausgeht. Es wird aber nicht deutlich, daß es sich um eine erstmals in der ältesten Schicht des Physiologus (Ausg. Sbordone, 17 f.), also im 2. Jh. begegnende Bildrede handelt; das Motiv von Jesus unserer Mutter ist also auch der Volksfrömmigkeit der patristischen Ära von den frühesten Zeiten an vertraut gewesen; in dieser Darstellung des Pelikans hat es sogar die Aufklärung überlebt; vgl. dazu jetzt Chr. Gerhardt, *Die Metamorphosen des Pelikans* (= Trierer Studien zur Literatur 1), Frankfurt a. M. 1979, 11 f. Der Verfasser hat erstmals die fast unübersehbare Wirkungsgeschichte dieser christologisch-soteriologischen Bildaussage über Jesus, unsere Mutter umrissen; er hat mich übrigens freundlicherweise darauf hingewiesen, daß der Frühansatz des Physiologus auf das beginnende 2. Jh. neuerdings erhärtet worden ist durch Klaus Alpers, *Untersuchungen zum griechischen Physiologos und den Kyraniden*, in: *Vestigia Biblica*. Jb. des Dt. Bildarchivs Hamburg 6 (1984) 13–87.

sich seinen Mönchen zeigen durch die Liebe, die er ihnen erweist.“ Seit die Forschung nachgewiesen hat, daß Benedikt von der Regula Magistri abhängig ist, ergibt sich die interessante Feststellung, daß er das Motiv vom Abt als Mutter aus seiner Quelle bewußt nicht in die Regula aufgenommen hat. Man wird daraus kaum schließen dürfen, daß Benedikt, der in seiner Regula ein so vollmenschliches, väterlich-mütterliches Bild des Abtes entwirft, Bedenken in der Sache hat; es ist eher seine – auch sonst zu beobachtende – Abneigung gegen eine allzu familienhafte Konzeption der Stellung des Abtes im Spiel^{14a}. Es gibt allerdings (schon in Antike und Mittelalter) Anzeichen für einen Überlieferungsstrang, in dem man den Aussagen über den Vorsteher als Mutter nicht gewogen ist (vgl. Bynum, 126. 135. 141 f. sowie u. a. 16.26).

3. Initiator für das Neuaufleben des Motivs von der Mütterlichkeit Christi und seiner Stellvertreter im 11. Jahrhundert ist Anselm von Canterbury (1033–1109)

Sowohl Cabassut (238) wie Bynum (113–115) haben richtig gesehen, daß beim Neuaufleben des Motivs von Jesus als Mutter und dem Apostel als Mutter *Anselm* die Funktion des Initiators zugesprochen werden muß. Klarstes Zeugnis ist hier die große, vor 1085 entstandene *Oratio ad St. Paulum*, in der sowohl Paulus wie Christus als Mutter angerufen werden (Ausg. Schmitt, 3,33–40)¹⁵. Auffällig ist hier nur, daß beide Autoren dieser doch eher verwunderlichen Tatsache nicht das verdiente Relief geben. U. a. vermißt man den Hinweis auf die breite (allerdings eher flächige) Darstellung der Gebetswelt Anselms durch René Roques aus dem Jahre 1970 und auf die wesentlich tiefer eindringende Analyse, die H. U. von Balthasar bereits 1960 vorgelegt hat¹⁶.

^{14a} Frdl. Hinweis von Sr. Aquinata Böckmann, Rom.

¹⁵ Die hier zitierte, in den Jahren 1946–1961 erschienene kritische Ausgabe der Gebete Anselms im Rahmen seiner *Opera omnia* durch den Benediktinergelehrten Fr. S. Schmitt (1894–1972) hat endlich die Unsicherheiten behoben, die bei der Überfülle der Anselm zugeschriebenen Gebete bzgl. der Authentizität bestanden; es kann kein Zweifel mehr daran sein, daß die *Oratio ad St. Paulum* von Anselm stammt.

¹⁶ R. Roques, *Structure et caractères de la prière Anselmienne*, in: *Sola ratione. Anselm-Studien für P. Fr. S. Schmitt zum 75. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 119–187; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 2: *Fächer der Stille*, Einsiedeln 1962, 217–265; der 3. Abschnitt (257–265) trägt den Titel: „Der Sieg des Gebetes.“ Das instruktive Kapitel, das sich bei A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge*, Paris 1971, 173–201 über Anselms Meditationen findet, hat literarkritischen Charakter. Eine kurze Charakterisierung der Gebete findet sich in den Vorworten der englischen und der deutschen Separatausgabe; die erste ist 1973 in den Penguin Classics in einer Übersetzung von Benedicta Ward erschienen; das Vorwort schrieb einer der bekanntesten englischen Anselm-Spezialisten, R. W. Southern; die deutsche Übersetzung stammt von dem Benediktiner Leo Helbling, von dem auch Vorwort und Übersetzung stammen; sie erschien als Nr. 24 der Sammlung *Sigillum* im Johannes-Verlag Einsiedeln 1965. Das Vorwort von Southern verrät deutliches Unbehagen gegenüber dem Mutter-Motiv; das deutsche Vorwort läßt es unerwähnt.

4. Seine reichste Ausprägung hat im Gefolge Anselms das Motiv von Jesus als Mutter und entsprechend vom Abt als Mutter in der zisterziensischen Spiritualität gefunden

Es ist das eigentliche Verdienst der hier besprochenen Untersuchung von Bynum, daß die Verfasserin erstmals anhand reichen, sorgsam aufgeschlüsselten Quellenmaterials nachgewiesen hat, welche Mächtigkeit das von Anselm angegeschlagene Doppelmotiv von der Mütterlichkeit Jesu und der Apostel (hier Jesu und des Abtes) im Bereich der Zisterzienserfrömmigkeit gewonnen hat. Hauptquellen sind dabei natürlich die Schriften *Bernhards von Clairvaux* (115–118). Die Verfasserin beläßt es nicht beim Aufweisen: Sie fragt nach den Hintergründen. Hier nennt sie zunächst den durchgängigen Zug zu affektiver Spiritualität, der mit den Zisterziensern aufkommt (129–135); in dem anbrechenden „gotischen“ Zeitalter verdrängt der uns nahegekommene den majestätischen Gott¹⁷. Im Rahmen dieser gesteigerten Affektivität ist generell so etwas wie eine Feminisierung der religiösen Sprache festzustellen (135–146), mit der allerdings merkwürdigerweise keine Hebung des Standards der Frau in der Gesellschaft Hand in Hand geht; gerade von Bernhard gibt es hier erschreckende Äußerungen (145 f.). Auffällig ist innerhalb der hier behandelten Bildsprache gegenüber Anselm und seinen Vorgängern der Vorklang des Motivs von der nährenden vor dem von der gebärenden Mutter (149–152). Schließlich legt die Verfasserin dar, wie der Trend zu einer neuen, nicht-patriarchalischen Konzeption der Autorität des Abtes im Zisterziensertum seinen Niederschlag in der Vorstellung vom Abt als Mutter gefunden hat (154–159) und wie das Mutter-Kind-Bild willkommen sein mußte, wo man falscher Abhängigkeit von der Welt die gänzliche und alleinige Abhängigkeit von Gott, in die der Mönch sich zu begeben hat, entgegensezten wollte (160–166).

5. Am reifsten theologisch durchdacht erscheint das Motiv von Jesus unserer Mutter in den Offenbarungen der englischen Reklusin und Mystikerin Julian von Norwich aus dem Jahre 1373¹⁸

Bynum hat klar erkannt, daß es sich bei der Konzeption, die *Juliana von Norwich* uns von der Mütterlichkeit Gottes (und Christi) übermittelt, um „eine der

¹⁷ Die Formulierung stammt aus einem Aufsatz von Karl Bosl, *Heiligkeit und Frömmigkeit. Bemerkungen zu den Zusammenhängen zwischen Religion, Kult, Herrschaft, Gesellschaft*, in: Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde 70 (1969) 14: „Seit dem Ende des 11. und im 12. Jahrhundert setzt sich eine neue Gottesvorstellung durch, der ‚Deus propinquior‘, der den ‚Deus majestatis‘ verdrängt, der in den romanischen Gottesburgen verehrt wurde.“

¹⁸ Wir zitieren ausschließlich die längere, erst nach 20 Jahren von der Seherin niedergeschriebene Fassung, weil sie die von ihr gewollte Endgestalt ihres Werkes bietet; die Kapitelnummern und die in Klammern beigegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die leichtest erreichbare neuenglische Ausgabe, die Clifton Wolters in den Penguin Classics zuletzt 1973 herausgebracht hat. Wo wir wörtlich zitieren, folgen wir der Übersetzung von G. Gerlach in der ersten von Otto Karrer besorgten vollständigen deutschen Übersetzung (in der Sammlung „Dokumente der Religion“, Paderborn 1926); die 1960 erschienene, von Ellen Sommer von Seckendorff besorgte Übersetzung aufgrund einer Übertragung ins Neueng-

größten Neuformulierungen in der Geschichte der Theologie“ (136) handelt (vgl. Pelphrey, 184–189). Die entscheidenden Aussagen stehen in der 14. Offenbarung, und zwar im Kap. 63. Dort heißt es: „So ist unser Leben gegründet in unserer wahren Mutter Jesus, in ihrer ewigen vorausschauenden Weisheit, in der großen Macht des Vaters und in der höchsten Güte des Heiligen Geistes. Dadurch, daß Christus unsere Natur annahm, erneuerte er uns, und in seinem heiligen Sterben am Kreuz gebar er uns zum ewigen Leben. Von der Zeit an und jetzt und immerdar bis zum Jüngsten Tag wird er uns nähren und fördern, so wie es die höchste mütterliche Güte will und die Not des Kindes es verlangt.“ (Wolters, 176; Übers. Karrer, 150)

In der gleichen Offenbarung heißt es vorher in Kap. 58: „Unsere Mutter Christus offenbart sich uns in mancherlei Wirken; in ihr gedeihen und wachsen wir, aus Barmherzigkeit macht er uns wieder gut, und durch die Kraft seines Leidens, Sterbens und seiner Himmelfahrt vereinigt er uns mit unserem göttlichen Urquell. Solches tut unsere Mutter aus Barmherzigkeit in all ihren lieben Kindern, die folgsam und ihr gehorsam sind.“ (Wolters, 166; Übers. Karrer, 139)

Aus dieser Vorstellung von Christus als liebende Mutter, die Juliana bewußt dem ihren Zeitgenossen geläufigen schreckhaften Bild vom unerbittlichen Richter¹⁹ (das so lange nachgewirkt hat²⁰) entgegengesetzt, ergibt sich ihr schwierigstes theologisches Problem. Juliana vermag sich nicht vorzustellen (und ihre Visionen haben sie in dieser Überzeugung bestärkt), daß der mütterliche Erlöser eines von seinen „lieben Kindern“ ewig verloren gehen lassen könne. So steht die Botschaft, die sie ausrichtet, unter dem Vorzeichen des immer wiederkehrenden emphatischen „Alles wird gut sein“: etwa in der 13. Offenbarung (Kap. 27; Wolters, 104).

Juliana ist sich durchaus des schmerzlichen Dilemmas bewußt, das zwischen der Lehre der Kirche über eine ewige Hölle, an die sie sich als treue Tochter der Kirche gebunden weiß, und ihren Gesichten besteht, die eine andere Sprache reden. Sie weiß sich in diesem Dilemma mit der ihr eigenen Liebenswürdigkeit zu helfen. Wie die beiden Aussagen, die ihrer Schauungen und die der lehrenden Kirche, zu vereinbaren seien, wisse unterhalb Christi keine Kreatur, und niemand werde es wissen, bis es geschieht (13. Offenbarung, Kap. 32; Wolters, 110f.). Pelphrey hat das Verdienst, dieser heikelsten aller Fragen an Juliana nicht ausgewichen zu sein, sondern in großer Breite auseinandergefaltet zu haben, was darüber zu sagen ist, wenn man Julianas Willen zur Rechtgläubigkeit ernst nimmt²¹ (Pelphrey, 295–310). Was er nach allem Hin und Her eigentlich

lische durch Sr. Anna Maria Reynolds bietet nur die Kurzform von 1373 (mit einem Auszug aus der längeren Fassung). Ein gleiches gilt von der ebenfalls 1960 in Einsiedeln als Nr. 17 in der Reihe „Sigillum“ erschienenen Übersetzung von Elisabeth Strakosch.

¹⁹ Bei einem der kritischsten Zeitgenossen Julianas, Johannes Gerson (1363–1429) lesen wir, Christi Zorn werde schrecklich sein, und es sei furchtbar, in seine Hände zu fallen (*Oeuvres complètes*, Augs. Glorieux 8, 287).

²⁰ Vgl. das bestürzende Beispiel, das unlängst J. Kuhlmann angeführt hat: GuL 56 (1983) 370 Anm. 5.

²¹ Der Herausgeber der von uns benützten englischen Ausgabe (s.o. Anm. 16), Clifton

meint, kommt am besten in dem 295 A. 58 zustimmend angeführten Zitat von *Thomas Merton* zum Ausdruck: „Juliana hat ihr Leben im Glauben an dieses Geheimnis gelebt, an die große Tat, die der Herr am letzten Tage vollbringen wird. Sie wird keine Tat der Vernichtung und der Rache sein, sondern eine Tat des Erbarmens und des Lebens. Alle Teilerwartungen werden weggeschwemmt, und er wird alles recht machen. Das wird die große Tat am Ende sein, die noch geheim, aber schon voll am Werk ist in der Welt all ihrem Jammer zum Trotz, die große Tat, die unser Herr geplant von Ewigkeit her.“ (Conjectures of a Guilty Bystander, London 1966, 191 f. Eigene Übersetzung)

Wie immer man über die hier zum Ausdruck kommende Theologie und ihre Vereinbarkeit mit den ntl. Aussagen denken mag, so ist es doch der Erwähnung wert, bei wie vielen heutigen katholischen Theologen, deren Rechtgläubigkeit außer Zweifel steht²², in der Lehre über die Hölle sich ein Konsens²³ in der gleichen Richtung zu bilden beginnt²⁴.

6. Das Motiv von Jesus unserer Mutter hat über die Reformation hinweg weitergelebt; erst die Aufklärung hat es zum Verstummen gebracht

Über das Weiterklingen unseres Motivs dürfen wir billigerweise von unseren beiden Autoren keine Antwort erwarten. Bynum hat sich im Titel auf das 12. Jahrhundert festgelegt; Pelphrey handelt monographisch über Juliana von Norwich und ihre Theologie und Mystik. Viel läßt sich zudem nicht sagen, da die Forschung mit wachsender Androzentrismus dieses Gebiet betont gemieden hat. Um so dankbarer sind wir Cabassut, wenn er wenigstens ein besonders sympathisches Beispiel aus dem 17. Jahrhundert festgehalten hat. Der heilige Petrus Claver (1585–1654) gab seinen neugetauften Negersklaven ein Stoßgebet mit auf den schweren Weg, das lautete: „Jesus Christus, Sohn Gottes, du bist mein Vater und meine Mutter. Ich habe dich sehr lieb.“ (Cabassut, 237 A. 12)

Wolters, spricht in seiner Einleitung von der „Häresie“ Julianas: eine Qualifikation, die Pelphrey 294 Anm. 57 mit Recht zurückweist. Der Vorbehalt, unter dem sie die Apokatastasis vertritt, ist ernstzunehmen. Wenn sie übrigens an einer einzigen Stelle sagt, ihr Glaube (!) lehre sie, daß die Juden als Christusmörder verdammt sind (Wolters 112; in der Übers. Karrers fehlt die Stelle), so darf man das m. E. nicht als eine Gegeninstanz gegen ihre Gesamtkonzeption werten, wie das jüngst Paula S. Datsko Baker getan hat: *The Motherhood of God in Julian of Norwich's Theology*, in: Downside Review 100 (1983) 290–304.

²² Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik 4: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 273–293; G. Greshake, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1983, 268–276.

²³ Vgl. H. Verweyen, *Eschatologie heute*, in: Th. Rev. 79 (1983) 12.

²⁴ Unwillkürlich fragt man nach der Stellung Julianas zur Mutterschaft Mariens; sie schließt sie betont in ihre Gesamtkonzeption ein (vgl. Pelphrey, 220 f.): Maria ist für sie so etwas wie „die lebendige Ikone für Gott (Christus), die Mutter“ (J. Kuhlmann in GuL 56 [1983] 369); vgl. Kari Elisabeth Børresen, *Christ notre mère, la théologie de Julian de Norwich*, in: Mitt. u. Forsch. der Cusanus-Ges. 13 (1978) 327 und Bernadette Lounos, *Dévotion mariale de quelques figures féminines du XIIIe au XVe siècle: V. Julian de Norwich*, in: *Acta Congressus Mariologici IV* (Romae 1980) 348–352. Beide Veröffentlichungen hat Pelphrey übersehen.

Es sei dem Rezessenten gestattet, aus dem gleichen Jahrhundert das 13. Kapitel im Buch 5 der *Philothea* des heiligen Franz von Sales²⁵ anzufügen. Hier wird mit großer Unbefangenheit die Liebe des Gekreuzigten zur Adressatin – ganz im Sinne Julianas von Norwich – mit der Liebe einer schwangeren Mutter verglichen, die sorgsam alles für das Kind, das sie gebären soll, vorbereitet. Den „krassesten“ Satz aus diesem Kapitel hat Franz von Sales in der 2. Auflage der *Philothea* selber getilgt („Unser Herr war am Holz des Kreuzes im Zustand der Schwangerschaft gleich einer hoffenden Frau“²⁶); trotzdem gibt es deutsche Übersetzungen der *Philothea* aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, die es bei aller Verehrung für den heiligen Verfasser auch nicht wagen, das, was er von der Bildrede stehengelassen hat, ihren Lesern zuzumuten²⁷: Den Tabu-Bereich der Wochenstube mit Christus und seinem Kreuzestod zusammenzubringen, schien ihnen schlechthin anstößig.

Caroline Walker-Bynum signalisiert am Ende ihres Essays die Gefahr, daß man dem allzu lang vernachlässigten oder sogar verdrängten Motiv von Jesus unserer Mutter nun mehr Gewicht gebe, als es verdient (168). Der Rezessent muß gestehen, daß er diese Meinung nicht ganz zu teilen vermag, zumal er daran konnte, daß der Strom solch gesunden, vollmenschlichen Denkens von Christus wesentlich mächtiger gewesen ist, als er bei Bynum erscheint; erst eine eigentliche Motivgeschichte würde m. E. mit Sicherheit zeigen, daß Zufallsfunde, auf die wir vorerst angewiesen sind, nur ein unvollkommenes Bild bieten.

Zunächst einmal scheint mir die Erkenntnis von hoher Bedeutung zu sein, daß ganze christliche Generationen und Jahrhunderte, die von den uns bekannten biologischen Zusammenhängen nichts ahnten, Christus jene Vollmenschlichkeit zuerkannt (und sie von seinen männlichen Stellvertretern erwartet) haben, die F. J. J. Buystendijk so umschreibt: „Das volle menschliche Dasein fordert beide Entwürfe, beide Sichten, sowohl die männliche wie die weibliche Seinsform in jedem Menschen.“²⁸

²⁵ In der jüngsten Ausgabe in der *Bibliothèque de la Pléiade* (Paris 1969) 310 f. Eine ähnlich „krasse“ Stelle im „Traité de l'Amour de Dieu“ 5.2 (568–572) hat er allerdings stehenlassen.

²⁶ Vgl. die „Varianten“ ebda 1409. Weitere Zeugnisse „zeitgenössischen Unbehagens“ gegenüber der Anwendung des Mutterbildes auf Christus hat Eleanor McLaughlin zusammengestellt: „Christ my Mother“. *Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality*, in: Nashota Review 15 (1975) 246 f. Den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieses Unbehagens gegenüber einer Anthropologie, in der „Mensch“ nicht gleichbedeutend ist mit „Mann“, hat dargestellt Karl Stern, *Die Flucht vor dem Weibe. Zur Pathologie des Zeitgeistes*, Salzburg 1968.

²⁷ Vgl. etwa die 1912 in Abenheim (Rheinhessen) erschienene ungezeichnete Übersetzung (391–399); hier ist das gesamte Mutterbild „herausoperiert“.

²⁸ Zitiert bei Hanna Wolff, *Jesus, der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1983, 19. Wenn die Verf. in ihrem Kapitel „Das patriarchalische Mißverständnis Jesu“ (28–37) das „Denken der Kirchenväter“ undifferenziert als hoffnungslos androzentrisch hinstellt, so dürften schon unsere Ausführungen gezeigt haben, wie ungerecht dieses Pauschalurteil ist. Insbesondere gilt das von dem anscheinend unausrottbaren Topos von Augustinus als dem Vater „unübersehbarer (sexueller) Zwangsneurosen“ (32); hier wäre jetzt das abgewogene, weit positivere Urteil der Untersuchung zu vergleichen, die der Metzer Theologe Emile Schmitt als Thèse d'état an der Theologischen Fakultät der Universität

Es scheint mir aber – weltkirchlich gedacht – fast noch bedeutsamer zu sein, daß man aufgrund dieser Erkenntnis eine weitverbreitete fernöstliche Anklage gegen die Christusfrömmigkeit des Westens entkräften kann. Der indische Reformer Keshab Candra Sen (geb. 1838) hat zum Beispiel das kühne Wort geschrieben: „Der Christus, der von einer Frau geboren, selbst eine Frau im Manne ist, wartet noch darauf, erkannt zu werden.“²⁹ Er hat nicht gewußt, daß es einen mächtigen, vom Altertum bis ins 17. Jahrhundert reichenden Strang der Christusfrömmigkeit gibt, der genau das erkannt und in die schlichte Formel von „Jesus unserer Mutter“ gekleidet hat. Im gleichen Sinne kann man dem Japaner Endo Shusaku, der in seinem zum Bestseller gewordenen Leben Jesu aus dem Jahre 1973 dem Sinne nach sagt, für einen heutigen Japaner sei der einzige Zugang zu Christus seine Mütterlichkeit³⁰, antworten: Solch eine Verkündigung braucht nicht erfunden zu werden; es hat sie durch Jahrhunderte gegeben; sie müßte nur aus der Vergessenheit hervorgeholt werden. Daß sie in ihren Ausdrucksformen dem gewandelten Geschmack des ausgehenden 20. Jahrhunderts angepaßt werden muß, braucht man nicht besonders zu beteuern³¹.

Daß auch die Liturgie einen Schritt in die Richtung auf „weibliche“ Aussagen über Christus und Gott tun könnte, zeigt ein Hochgebetsentwurf der International Comission on English in the Liturgy (ICEL) aus dem Jahre 1983, in dem Gott so angeredet wird: „Wie eine Mutter ihre Kinder zärtlich um sich schart, so hast du dein Volk als dein Eigentum in die Arme geschlossen.“³²

Balthasar Fischer, Trier

Straßburg vorgelegt hat: *Le mariage chrétien dans l'œuvre de St. Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Straßburg 1979.

²⁹ Vgl. Wolff, aaO. (Anm. 28), 20 f.

³⁰ Vgl. H. Breitenstein, *Ein Leben Jesu als japanischer Bestseller*, in: Orientierung 38 (1974) 93 f.; gleichfalls vorgestellt hat diesen vielumstrittenen Jesus-Roman, von dem in kürzester Zeit in Japan 200 000 Exemplare verkauft waren, Eugen Rucker, *Der ohnmächtige Erlöser. Endo Shusakus Jesus-Vision*, in: Verbum (SVD) 15 (1974) 315–320. Vgl. die jüngste Äußerung zu diesem Dichter und diesem Roman: Shun'ichi Takayanagi, *Christliche Schriftsteller in Japan. Profile, Werke, Bedeutung*, in: Die katholischen Missionen 104 (1985) 20 f. – Hinter dieser Gemeinsamkeit japanischer und indischer Spiritualität steht „die matriarchalische Grundstruktur östlichen Denkens“; vgl. dazu E. Neumann, aaO. (Anm. 7), 310–313.

³¹ Es wäre verlockend, über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus unser Ergebnis in den Gesamtkomplex einzuordnen, den man (nicht sehr glücklich) als „Feministische Theologie“ bezeichnet. Wer allerdings die inzwischen vorliegenden verdienstvollen Literaturberichte zu diesem neuen, in wenigen Jahren schon fast uferlos gewordenen Bereich kennt (den der Innsbrucker Ordinaria für Religionspädagogik H. Pissarek-Hudelist im Jg. 1981 der Zschr. f. Kath. Theologie und den von Ulrich Gerber im Jg. 1984 der Theol. Lit. Ztg.), wird begreifen, daß der von der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte herkommende Rezensent dieses Einordnen Kompetenteren, besser: kompetenteren Mit-Forschern und besonders Mit-Forscherinnen überlassen möchte.

³² Vgl. Gottesdienst 18 (1984) 146. Zu unserem ganzen Fragenkreis wäre schließlich noch zu vergleichen der letzte große und gründliche Aufsatz des am 15. Juni 1984 verstorbenen Würzburger Dogmatikers J. Betz: *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht*, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 106 (1984) 1–26. 167–185. Auch die Aufschlüsselung der alt- und neutestamentlichen Aussagen von Gott durch Virginia R. Möllenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel* (mit einem Nachwort von E. Molmann-Wendel; Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 295), München 1985, kann aus dem Engpaß einer einseitig maskulin-paternalistischen Interpretation der Hl. Schrift heraushelfen.