

„Christus ist unsere wahre Mutter“

Metaphorische Gottesrede bei Juliana von Norwich¹

Claudia Kolletzki, Frankfurt a. Main

Die ungewöhnlichste metaphorische Rede über Gott, die sich bei der englischen Mystikerin und Theologin Juliana von Norwich (1342–ca. 1416) findet, ist die explizite und in vielen Variationen verdeutlichte Aussage: „Christus ist unsere wahre Mutter“ und „Gott ist uns Vater und Mutter“. So schreibt sie:

„Jesus Christus (...) ist unsere wahre Mutter; wir haben unser Sein von ihm, in dem alle Mutterschaft ihr Fundament hat.“ (vgl. Show, 295)².

Und weiter:

„So wahr also Gott unser Vater ist, so wahr ist er auch unsere Mutter; und dies offenbarte er in allem (...).“ (vgl. Show, 295).

Der Zeitpunkt, zu dem die theologische Wissenschaft dieses Motiv für sich „wiederentdeckte“, läßt sich präzise benennen: es war im Jahre 1949, als André Cabassut³ ein in Vergessenheit geratenes Motiv mittelalterlicher Spiritualität in Erinnerung rief und an zahlreichen Beispielen zeigte, daß es sich keineswegs um isolierte Fragmente, sondern um ein etabliertes Bild handelt.

Seine reichste theologische Ausprägung fand das Motiv in den „Revelations of Love“ der Juliana von Norwich, bei denen es sich, wie manche sagen, „um eine der größten Neuformulierungen in der Geschichte der Theologie handelt“⁴. Es existiert kein früheres Zeugnis für Julianas kühne Be-

¹ Vorliegender Artikel stellt knapp und vereinfacht einige Grundgedanken aus der theologischen Dissertation der Verfasserin vor. Diese erscheint 1997 im Knecht Verlag in der Reihe „Frankfurter Theologische Studien“; ihr Titel: *Christ is our true mother. Feminine Konnotationen für Christus im Denken der Juliana von Norwich*.

² Übersetzungen aus dem Mittelenglischen von mir. Ich zitiere jeweils die entsprechenden Stellen nach der ausgezeichneten und leicht zugänglichen Übersetzung ins moderne Englisch von E. Colledge/J. Walsh, *Showings*. New York 1978 (=Show). Dieselben Herausgeber zeichnen für die kritische Edition verantwortlich: *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich* (=CW). Toronto 1978. Die einzige deutsche Übersetzung der längeren Fassung von Otto Karrer aus dem Jahre 1926 ist leider unvollständig und teilweise grob sinnentstellend: *Offenbarungen der göttlichen Liebe*. Hrsg. von O. Karrer, 1926.

³ in: *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à Jésus notre mère*, in: *Revue d'Asc. et Myst.* 25 (1949) 234–245.

⁴ C. Walker-Bynum, *Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing*, in: *Harvard Theological Review* (1977) 257–287. Vgl. zur Theologie Julianas auch: B. Pelphrey, *Love was his meaning. The theology and mysticism of Julian of Norwich*. (Salzburg Studies in English Literature). Salzburg 1992. R. M. Maisonnewe, *L'Univers spi-*

nennung Christi als Mutter in der Ordnung der Schöpfung und im Hinblick auf die Erlösung, auch nicht in solch ausdrücklich trinitarischer Entfaltung, in der die Mutterschaft fest auf Christus als *sapientia Dei* bezogen wird.

Die „Revelations of Love“ sind uns in zwei Fassungen überliefert, die in mittellenglischer Sprache Visionen und Auditionen erzählen und auslegen. Einer früher niedergeschriebenen Fassung A folgte ein längerer und theologisch wesentlich ausgereifterer Text B, der das Ergebnis jahrzehntelanger gedanklicher Reflexion ist. Das Motiv „Christus, unsere Mutter“ findet sich nur hier. In modernem Englisch umfassen die „Revelations“ ungefähr 170 Seiten, ein kleines Buch also. Soweit wir wissen, schrieb Juliana nichts anderes.

Es existieren nur wenige Manuskripte von ihrem Werk. An diesem Schicksal sehen wir, wie wenig vom Sondergut der Frauen in das allgemeine Bewußtsein einging, wie einseitig christliche Tradition rezipiert wurde. Dafür dürfte nicht in erster Linie ein Mangel an Quellenmaterial, sondern ein Mangel an Interesse verantwortlich gewesen sein.

Nachdem ihr Name und ihr Werk jahrhundertlang praktisch in Vergessenheit geraten und nur noch wenigen Interessierten bekannt waren, fand in den vergangenen fünfzig Jahren erstmals eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie der ostenglischen Inklusin statt. Parallel dazu wuchs die Sympathie für Julianas Spiritualität, und die „Revelations“ sind eines der wenigen Werke mittelalterlicher Literatur, die außerhalb des akademischen Milieus weite Verbreitung gefunden haben.

I. Eine Inklusin in Norwich

Wer war diese Mystikerin und Theologin? Wir tapen weitgehend im Dunkel. Wir wissen so gut wie nichts über Juliana von Norwich, ihre Herkunft, das Leben, das sie führte. Es existiert kein Bild von ihr und keine Beschreibung. In den Handschriften ihres einzigen Werks wird ihr Name nur zweimal erwähnt. Eine fromme Frau soll sie gewesen sein, eine Inklusin, die sich in einer Klausur an der Kirche St. Julians bei Norwich hat einmauern lassen, „tot für die Welt“⁵.

rituel de Julienne de Norwich. Lille 1984. P. Molinari SJ, *Julian of Norwich*. London 1958. M. Collier-Bendelow, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der Juliana von Norwich*. Freiburg 1989. I. Leicht, *Die Vorstellung von Erlösung im theologischen Denken der Julian of Norwich*, in: B. Acklin-Zimmermann (Hrsg.), *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*. Fribourg 1994, 173–204. G. Kranz, *Englische Mystiker als Lehrer des geistlichen Lebens*, in: *GuL* 37 (1964) 125–141. Weiterführende Literatur findet sich in dem Literaturbericht von B. Fischer, *Jesus, unsere Mutter*, in: *GuL* 58 (1985) 147–156.

⁵ Vgl. dazu B. Pelphrey, 16. E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*. München 1986. O. Doerr, *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens*. Hrsg. von I. Herwegen, Heft 18. Münster 1937.

Es hat den Anschein, als hätte Juliana es peinlich vermieden, mehr biographische Angaben als unbedingt notwendig zu machen. Die Autorin will sich nicht in den Mittelpunkt stellen, sondern betont mehrmals sehr entschieden ihre bloße Vermittlerinnenfunktion:

„All das, was ich von mir sage, sage ich auch bezogen auf alle meine Mitchristen, denn die geistige Offenbarung unseres Herrn lehrte mich, daß dies seine Absicht sei (...) Ich bin nicht gut wegen der Offenbarungen, sondern wenn ich Gott um so mehr liebe.“ (vgl. Show, 191).

Die „Revelations“ sind völlig publikumszugewandt. Weit entfernt von jeder individualistischen Absicht, bekräftigt Juliana immer wieder, daß alle „Offenbarungen“ von allgemeiner Art sind. Mystische Erfahrungen sind nicht der einzige Weg des Menschen zur Vollendung, sie verdeutlichen nur paradigmatisch, was im Heil geschieht. Die englische Visionärin ist hier ganz im Einklang mit der christlichen Tradition, die jede elitäre Sicht verwirft, die das Heil und die Fülle der Gnade nur beim trainierten Kontemplativen zu finden vermag⁶. Der Text als ganzer ist Dialog mit allen „fellow Christians“: damit sind Männer und Frauen gemeint. In einzigartiger Weise benennt Juliana ausdrücklich beide Geschlechter und subsumiert Frauen nicht unter dem androzentrischen „men“. Frauen und Männer sollen *sehen* und *verstehen*, das, was sie selbst gesehen und um dessen Verständnis sie sich bemüht hat.

Juliana ist eine Frau, und sie ist visionär begabt – insofern ist sie repräsentativ für ihre Zeit und eingebettet in den breiten Strom weiblicher mystischer Frömmigkeit und Theologie des späten Mittelalters.

Die weiblichen Stimmen, die sich in der mittelalterlichen Welt äußern konnten, taten dies meist in religiösem Zusammenhang. In den Klöstern und Beguinagen blühte eine weibliche Kultur auf, die seit dem hohen Mittelalter auch andere als männlich dominierte Erfahrungen vermittelte. Frauen werden sichtbar auf den Straßen und in den Städten und hörbar im Chor männlicher Stimmen und sie sind sich ihrer durchaus bewußt – manchmal erst sehr spät in ihrem Leben, wie Juliana von Norwich.

Aber es schien nicht einfach zu sein, sich in diese Bereiche vorzuwagen. Stereotype Äußerungen zum eigenen Unvermögen kennzeichnen auch das Anfangsstadium der literarischen Tätigkeit der Juliana. Wenn sie sich selbst als „illiterat“, als „arme, schwache, unwissende Frau, die nicht lehren darf“ bezeichnet, handelt es sich hierbei natürlich um Topoi, feste literarische Formen, die *einmal* die Vorsicht einer weiblichen Autorin angesichts der Spannung zwischen „Tochter der Kirche“ und der Empfängerin „privater“ Of-

⁶ Vgl. dazu K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenz Erfahrung*. Hrsg. von J. Sudbrack. Freiburg 1989.

fenbarungen spiegeln. Sie sind jedoch zum *zweiten* Spiegelung eines bestimmten Selbstkonzepts und eines außerordentlichen Selbstbewußtseins der schreibenden Inklusin:

„Aber weil ich eine Frau bin (...) soll ich zu euch nicht von der Güte Gottes reden dürfen, obwohl ich gleichzeitig sehe, daß es sein Wille ist, daß sie verkündet werde?“ (vgl. Show, 135).

Auch wenn es sich hierbei um feste literarische Programme handelt, sagt dies etwas aus über die Ideale der Heiligkeit, Verhaltensweisen, die von der Umwelt erwartet wurden, programmatische Rollen, die ungeschriebenes Gesetz waren: so verschafften Frauen sich Autorität als Charismatikerinnen⁷.

II. Sechzehn Offenbarungen der Liebe Gottes

Juliana von Norwich empfing ihre 16 Visionen eigenen Angaben zufolge nach einer schweren Krankheit am 13. Mai 1373 im Alter von 30 1/2 Jahren. Auf dem Krankenbett spontan genesen, erlebt Juliana die Offenbarung von sechzehn Visionen und Auditionen in Folge.

Ihre Revelationen kamen offenbar erwartet und wurden von der jungen Frau ersehnt. So schildert sie es uns jedenfalls. Aber eigentlich geht es ihr nicht um Visionen, sondern um ein Hineinversetztwerden in die Geschichte, die sich um Jesus von Nazareth ereignet hat: *compassion* ist das, was sie im tiefsten Innern begehrt, die *Imitatio Christi*, die als der Königsweg zum Heil galt. Ausgangspunkt ihrer Visionen und Auditionen ist die Passion und der leidende Christus, kein „Seelenbräutigam“ oder „Minnechristus“ wie bei zahlreichen zeitgenössischen Mystikerinnen. Juliana zeichnet die Stationen seiner Passion in überaus naturgetreuen, trotz aller emotionalen Betroffenheit nüchternen, für das späte Mittelalter typischen Bildern.

Leitmotiv aller Schauungen in der langen Fassung ist die *Liebe Gottes*. Sie ist der Grund alles Geschaffenen. Dies ist ihre Botschaft, die sie in wundervoll poetische und eindruckliche Metaphern faßt. Ganz im Gegensatz zu Pseudo-Dionysios, der von der Erfahrung des Nichtvorhandenseins Gottes in der Welt ausging, erspürt Juliana Gott, der nicht aufhört, die Kreatur in ihrer Einsamkeit und Verlorenheit zu suchen. In bilderreicher Sprache erzählt sie von dieser Liebe, die überfließend alle Geschöpfe erfüllt, alles erschafft, alles tut, Visionen einer Liebe, die Gott und Mensch so fest verknüpft, „daß da nichts zwischen mir und meinem Gott ist“ (vgl. Show, 183).

⁷ Vgl. dazu U. Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen 1988.

In Juliana reift die Erkenntnis, daß Gottes unendliche Liebe uns trägt. Ihre optimistische *Theologie der Sünde*, die sie in der erweiterten Fassung darlegt, leitet sie aus der Allegorie von Herr und Diener in Kapitel 51 her. Sie gibt ihr Antwort auf die quälende Frage nach dem Sinn von Sünde und Leid: „Sünde ist notwendig, aber alles wird gut werden, alles wird gut werden und ein jegliches Dinge wird gut werden.“ (vgl. Show, 225).

So wird für Juliana zur Gewißheit, daß selbst der schwerste Sünder und die schlimmste Sünderin für immer in der Liebe Gottes geborgen sind. Diesen Gott beschreibt sie in Motivkreisen, die ums Umhüllen, Einhüllen, Herauslassen, um Schwangerschaft und Geburt kreisen, oder die, ausgehend vom Bild Gottes als „Licht“⁸, kreativ und mit großer Treffsicherheit ausformuliert werden: letzteres ein Motiv, in dem von seiten Julianas nicht primär kindlich-passive Bedürfnisse nach Schutz, sondern die der erwachsenen Frau nach Verstehen-Wollen, nach der „Klarheit des Findens“, nach „Sehen und Verstehen“ im Vordergrund stehen.

Ihre Botschaft mündet in das Bild von „*Christus, unserer wahren Mutter*“ ein (vgl. Show, Kapitel 58-63).

III. Christus ist unsere wahre Mutter

Im Zentrum von Julianas Denken und ihrer Spiritualität steht die Vision Gottes und Christi als einer Mutter⁹. Diese Vorstellung ist für sie mehr als eine fromme Schwärmerei: Gott ist für sie nicht nur *wie* eine Mutter, sondern seine Mütterlichkeit wurzelt tief in seinem Wesen, grenzt sich ab von aller irdischen Mutterschaft, die vielmehr der göttlichen nachgebildet sein sollte. Die großen christlichen Mystikerinnen, die Mystiker, haben Tropoi, Sprachbilder, auch die anthropomorphen, für Gott niemals abgelehnt – mystische Erfahrung lebt aus und mit Metaphern¹⁰. Die Existenz von Archetypen, die aus der Psyche erwachsen, nach außen projiziert werden, sich in Symbolen manifestieren, schließt nicht die Idee einer Offenbarung im

⁸ Vgl. dazu Show, 339f.

⁹ Zu Herkunft und Quellenlage des Motivs „Christus, unsere Mutter“ vgl. A. Cabassut, *Une dévotion médiévale peu connue*. Collier-Bendelow, *Gott ist unsere Mutter*, 81ff. Walker-Bynum, *Jesus as Mother and Abbot as Mother*. K.E. Børresen, *Ancient and Medieval Church Mothers*, in: K.E. Børresen / K. Vogt (Hgg.) *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*. Dordrecht 1993, 245–275. J.P. Heimmell, *God is our Mother. Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity*. Salzburg 1982. E. Pagels, *What became of God the Mother? In Conflicting Images of God in Early Christianity*, in: *Signs* 2 (1976/77) 293–303.

¹⁰ Vgl. dazu P. Ricoeur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hrsg.), *Gott nennen – Phänomenologische Zugänge*. Freiburg 1981, 45–79.

christlichen Sinne aus. So ist auch die mystische Erfahrung der „Revelations“ nicht nur die trinitarische Offenbarung *Gottes*, sondern zugleich des *Menschen*¹¹.

1. Das Motiv im Kontext dreier Antithesen

An die Stelle leidenschaftlicher Erotik, wie sie uns aus anderen frauenmystischen Texten bekannt ist, tritt bei Juliana das Bild von Christus, der den Menschen wie ein warmer Mutterschoß umhüllt. Lassen sich über diese weiblichen Bilder des Bewahrens hinaus noch durchgängige metaphorische Bewegungen im Text erkennen, die auf die Muttermetapher „zulaufen“?

Dies läßt sich angesichts dreier kontrastierender, antithetischer Bilder bejahen¹². Es sind dies die antagonistischen Erfahrungen von *Blindheit* oder *Sehenkönnen* (1), von *Trockenheit* oder *Feuchtigkeit* (2), von *Fallen* oder *Aufstehen* (3).

(1) In der ersten Kontradiktion geht es um die *Blindheit* des Menschen, der „blind und unwissend“ in der Nacht dieser Welt herumirrt, auf der Suche nach sich selbst und nach Gott. In den Metaphern Dunkelheit – Licht spiegelt sich der Gegensatz von Chaos und Klarheit, von Tod und Leben, der dem Menschen praktisch keine Alternative läßt:

„Das Licht ist Grund unseres Lebens; die Nacht ist Grund unserer Qual (...).“ (vgl. Show, 340).

Der Dualismus „nyght“ – „lyght“ begegnet im Text auf allen Ebenen der Erfahrung: sowohl im Erleben der eigenen physischen Krankheit, die Metapher der spirituellen Dunkelheit ist, als auch im verzweifelten Wunsch nach mehr Licht und Verstehen (vgl. Show, Kap. 10). Das Bild von der Blindheit begegnet häufig in Wendungen wie „wir fallen in unsere Blindheit“ oder: „der Grund ist unsere Blindheit, denn wir sehen Gott nicht“. Weder Selbst- noch Gotteserkenntnis ist in dieser dunklen Nacht der Gottferne möglich.

Dagegen setzt Juliana eine eindrückliche Lichtmetaphorik¹³. Der Glaube ist unser Licht, das von Gott „unserem endlosen Tag“ kommt. In diesem Licht leitet unsere Mutter Christus uns durch dieses Leben. Dieser Antagonismus von dunkel und licht erinnert auch an die Geburt: an den Weg eines jeden Menschen aus der Dämmerung und Symbiose des Mutterleibs in das Licht des Lebens. In Gott wird neuer Anfang sein:

„dann werden wir alle zu unserem Herrn kommen, uns selbst klar erkennen und Gott ganz besitzen. Und wir sind alle ewig in Gott beschlossen, sehen ihn wahrhaftig, fühlen ihn mit aller Kraft, hören ihn mit den Ohren unseres Geistes, verschlingen ihn köstlich und schmecken ihn

¹¹ Vgl. G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*. Salzburg 1939.

¹² Vgl. dazu auch J.P. Heimmell, *God is our Mother*.

¹³ Vgl. Show, 339f. Gen 1,3.

süß. Da werden wir vertraut und vollkommen Gott sehen von Angesicht zu Angesicht.“ (vgl. Show, 255).

Im An-sehen Gottes gewinnen wir die Klarheit des Verstehens und erkennen uns selbst. Für Juliana ist das Werk der Passion gleich den Mühen von Schwangerschaft und Geburt¹⁴. Christus nimmt der Dunkelheit deshalb ihren Schrecken, weil das Leben, das er durch seine geistliche Mutterschaft schenkt,

„ein Neubeginn ist, (...) ein Neubeginn, der dauern wird, ohne Ende und erneutes Beginnen“ (vgl. Show, 305).

Seine Mutterschaft ist ewig, „wir werden niemals aus ihm herausfallen“, denn „alle seine gesegneten Kinder, die durch die Güte aus ihm herausgekommen sind, werden in ihn zurückgebracht durch die Gnade.“ So erfüllt sich das Bild von der Wiedergeburt in der Vorstellung eines immerwährenden Neuanfangs: In Julianas zyklischer Vision vom Herauskommen und Hineingehen werden Tod und Geburt eins. In der zweiten Person der Trinität kommt dieses Licht des Lebens zu den Menschen, in diesem Licht können wir leben und arbeiten¹⁵.

(2) Auch die beiden dualistischen Motive *trocken* und *feucht* fallen auf allen Ebenen des Erlebens auf: Julianas Krankheit ist „Trockenheit“, das zerspaltene Gesicht des Passionschristus ist überzogen mit „trockenem Blut“, sein Körper verdorrendes Fleisch. Die Erfahrung nicht gehörter Gebete ist das Erleben spiritueller „Dürre“. Theologisch verbindet Juliana dieses Motiv mit dem „geistlichen Durst Christi“, dem *Deus desiderans*: aber „sehnen“ und „dürsten“ sind auch Eigenschaften des Menschen. Beide verzehren sich nacheinander.

Mit einer stilistischen Technik, die wohl einmalig in der Tradition ist, bereitet Juliana in dem Gegensatz Wüste – Feuchtigkeit das Bild des nährenden Christus vor, der zwar starb – und die Menschheit in diesem Tod neu gebar – aber dennoch nicht aufhören konnte zu wirken. Parallel zu den Bedürfnissen eines Kindes entwickelt sie ein Bild Gottes, der kontinuierlich von der Geburt an unseren Weg hinein ins Leben begleitet:

„er füttert und er fördert uns, so wie es die allerhöchste mütterliche Güte will und die natürliche Not der Kindheit es verlangt“ (vgl. Show, 304).

Juliana greift das in der Tradition¹⁶ sehr populäre Bild des seine Kinder fütternden Gottes auf, indem sie eine Mutter zeichnet, die ihrem Kind nicht Milch, sondern sich selbst, ihr eigenes Fleisch und Blut zur Nahrung gibt:

¹⁴ Das Motiv des Kreuzestodes Christi als Geburt der Menschheit findet sich ebenfalls bei Anselm von Canterbury und Marguerite D'Oyngt.

¹⁵ Vgl. Show, 340.

¹⁶ Vgl. dazu J. Betz, *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht*, in: *ZkTh* 106 (1984) 1–26. 167–185.

„Die Mutter kann ihrem Kind ihre Milch zu trinken geben, aber unsere zärtliche Mutter Jesus füttert uns mit sich selbst und tut dies, voller Höflichkeit und Zartheit mit dem gesegneten Sakrament – und dies ist die wertvolle Speise des wahren Lebens.“ (vgl. Show, 298).

Ein Motiv, das dem gleichen Bildfeld angehört und leicht assoziiert wird, das der *Brüste Christi*, an denen die Menschheit saugt, ist hier variiert:

„Die Mutter kann ihr Kind an ihre Brust legen, aber unsere zärtliche Mutter Jesus kann uns vertrauensvoll durch seine geöffnete Seite in seine gesegnete Brust leiten.“ (vgl. Show, 298).

Christus schafft der Menschheit einen „Raum“ in seinem Herzen, erwählte sich seinerseits die Seele des Menschen zu seinem „homeliest home“, seinem vertrautesten Heim.

(3) Auch die Thematik von *fallen* und *aufstehen* prägt bereits die körperliche Ebene des Erlebens: wir sehen Juliana als junge Frau, die, in eine plötzliche, jedoch nicht ganz unerwartete Krankheit „gefallen“, nicht mehr aufstehen kann. Die Parallele zum gefallenem Menschen ist hier offensichtlich. Der Mensch fällt fortwährend in Sünde, in seine eigenen Tiefen und auf sich selbst zurück:

„Und so oft wir fehlen, so oft fallen wir, und so oft wir fallen, so oft sterben wir (...) Unser Fehlen ist voller Furcht, unser Fallen ist voller Scham und unser Sterben ist voller Sorge.“ (vgl. Show, 262).

Auch die Kontradiktion Fallen – Aufstehen stellt uns vor die Alternative Tod oder Leben, aber wir haben hier ein Kind vor Augen, das schon seine ersten Schritte machen, laufen und die Welt selbständig erobern kann. Die Unterscheidung von gut und böse, die Angst zu versagen, die Befürchtung, „fallengelassen“ und abgeurteilt zu werden verleihen diesem Antagonismus seine besondere Brisanz.

Obwohl dieser Prozeß des Fallens für die Entwicklung des Kindes unerläßlich ist, macht Juliana sehr deutlich den Unterschied zu unserer irdischen Erziehung klar:

„Auch wenn unsere irdische Mutter es duldet, daß ihr Kind umkommt, so duldet unsere irdische Mutter Jesus es niemals, daß wir, die wir seine Kinder sind, umkommen, denn in ihm ist alle Macht, Weisheit und Liebe“ (vgl. Show, 301).

Auch die letzte der drei Antithesen findet ihren Endpunkt in der beruhigenden und zentralen Metapher von „Christus, unserer Mutter“.

Dunkel und hell, hungrig und satt, oben und unten. Alle drei Antagonismen spiegeln in der ewigen Polarität von Tod und Leben menschliche *Urängste*, denen menschliche *Grundbedürfnisse* entsprechen: die Notwendigkeit, sich orientieren zu können, zu sehen und gesehen werden, genährt und geliebt zu sein, sich selbst bewegen und entscheiden zu können, eine Freiheit, die mit dem Risiko, das Falsche zu tun, behaftet ist.

Anhand dreier universaler Erfahrungen lassen sich im Text der „Revelations“ literarische und metaphorische Bewegungen erkennen, die alle auf die Muttermetapher hindeuten und Juliana von Norwich helfen, die Mütterlichkeit Christi und Gottes zu akzentuieren. Sie definiert die Weiblichkeit Gottes in drei anthropomorphen Metaphern – *gebären, nähren, halten* –, die sie Christus als dem Mittler zuordnet: er gebiert uns durch seine Passion zur Freude, er nährt uns mit seinem Blut, er hält uns „voller Sicherheit“ und „bringt uns hinauf zur Freude unseres Vaters“. Dort werden wir erkennen, daß alles gut wird. Traditionelle feminine Bilder von Gott, einzelne Fragmente, werden bei Juliana zu einer *zyklischen Vision* verschmolzen, welche die gesamte menschliche Existenz umschließt. Neu und originell an Julianas Konzept ist, daß sie (fast) alle traditionellen Bilder einer femininen Rede von Gott zu einer Mutterschaft Christi verbunden hat, die sich auf alle Lebensbereiche und alle Bedürfnisse erstreckt. Einzeln begegnen sie uns, die Metaphern, welche die weibliche Seite Gottes benennen, in manchen Epochen der Geschichte häufiger als in anderen, aber sie begegnen uns als *isolierte Fragmente*, niemals als zentraler Bezugspunkt von Theologie.

Der mitleidigen und liebenden Seite Gottes weist sie die Eigenschaft der Mütterlichkeit zu, die er in umfassender Weise wahrnimmt. Die Mutter ist für Juliana die beruhigendste Metapher, die sich denken läßt – sie ist, jedenfalls, was die „himmlische Mutter“ angeht, frei von allen ambivalenten Gefühlen des gleichzeitigen Angezogen- und Bedrohtseins, die der archetypischen Gestalt der Mutter oft anhaftet, frei aber auch von jeder Sentimentalität.

In der Aussage von Show, 305 schließt sich der Zyklus einer aktiven Mutterschaft:

„Alles wird gut werden, und du selbst wirst es sehen, daß ein jegliches Ding gut werden wird. Und dann wird der Segen unserer Mutterschaft in Christus neu beginnen in den Freuden unseres Vaters, Gott, ein Neubeginn der dauern wird, neues Beginnen ohne Ende.“

Anfang ohne Ende, ohne Ende ein Neubeginn. Diese prozeßhafte Ordnung umschließt die menschliche Existenz so perfekt, daß man nicht mehr von Anfang oder Ende sprechen kann: wo vorher die Geburt der Anfang des Sterbens war, sind jetzt Tod und Geburt des Kindes eins.

Welche Rolle spielen feminine Bilder vor diesem Hintergrund? Die „Revelations“ eröffnen auch für Frauen eine spezifische Möglichkeit der religiösen Identifikation. Die Erinnerung an eine Theologie, welche die verunglimpfende Trennung von Körper und Geist aufhebt, kann ein Stück Vergangenheitsbewältigung sein, ein hilfreicher Schritt, Spurensuche und ein „Sprung über die Normen“. In diesem Sinne ist die Relecture und Beliebtheit der „Revelations“ bei Frauen *und* Männern heute ein durchaus verständliches Phänomen. Wenn wir aber schauen, wie Juliana ihre „Mutter

Christus“ charakterisiert, fällt doch auf, daß es ausschließlich Eigenschaften sind, die traditionell Frauen zugeschrieben werden: alles Tätigkeiten, die im weitesten Sinne mit Kindern, ihrer Pflege und Aufzucht zu tun haben. Eigenschaften wie Barmherzigkeit, Mitleid und Mitleiden, Ertragenkönnen, immer geduldig und niemals zornig sein, wie das eben den Rollenstereotypen einer eher männerdominierten Gesellschaft entspricht, die ja auch Juliana von Norwich geprägt haben. Aber gerade weil die Mütterlichkeit Christi in weiblichen zeitgenössischen Rollenstereotypen beschrieben wird, kann es nicht sein, daß wir unmittelbar zu einer positiven Bewertung dieser Charakterisierungen übergehen, so, als wüßten wir, was Mütterlichkeit ist, ablesbar an Biologie und Wesen der Frau, unabhängig von allen kulturellen Bedingtheiten – und damit Frauen erst recht auf angeblich unwandelbare, ewigweibliche Geschlechtsrollenklischees festlegen. Deshalb ist es *heute* notwendig, uns der soziologischen Hintergründe bewußt zu sein. Ich plädiere deshalb ausdrücklich dafür, die „Revelations“ nicht als erbauliche Lektüre zu konsumieren – sie sind mehr als das.

2. *Drei Modi der göttlichen Mutterschaft*

Jede menschliche Rede über Gott basiert notwendig auch auf soziologischen Faktoren, also auf menschlicher Erfahrung, die sich in metaphorischer Sprache ausdrückt¹⁷.

Sowohl die Heiligen Schriften als auch ihre anschließende Interpretation sind Produkte patriarchaler Gesellschaften und artikulieren sich entsprechend. Obgleich sich Spuren einer „atypischen“ Theologie finden, die sich femininer Metaphern bediente, ist Gott doch überwiegend *andromorph* oder *übergeschlechtlich* beschrieben, eine von Menschen geschaffene Bildwelt, die mit männlicher oder asexueller Gottebenbildlichkeit korreliert¹⁸.

Der Theologie der Juliana von Norwich kommt in diesen Zusammenhängen, die ich hier nur kurz darstellen konnte, eine besondere Rolle zu, da es ihr gelang, den traditionellen Gebrauch femininer Bilder für Gott umzuformen. Sie nennt *Christus* „unsere Mutter“. Damit relativiert sie den „biologischen Rahmen“ des Lebens Jesu: seinem Mann-sein entspricht keine theologische Dimension. Aber sie will die Metapher „Mutter“ nicht auf seine *inkarnierte* Natur beschränkt wissen. Sie hebt das Bild der schöpferischen und wiederherstellenden Mutterschaft auf eine *göttliche* Ebene: Christus ist

¹⁷ Vgl. dazu P. Ricoeur, *Gott nennen*.

¹⁸ Vgl. dazu und zu den „feministischen“ Kirchenvätern wie Clemens von Alexandria und Basilius von Cäsarea: K.E. Børresen, *Ancient and Medieval Church Mothers*, 250ff. Børresen hat dies ausführlich untersucht in *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Oslo 1991.

Mutter nicht nur in seiner menschlichen Schwäche, sondern auch als *prä-existente Person der Trinität*:

„Ich verstand *drei Arten der Betrachtung von Mutterschaft in Gott*. Die erste ist der *Ursprung unserer natürlichen Erschaffung*; die zweite ist, daß *Gott unsere Natur annahm*: hier beginnt die Mutterschaft der Gnade; die dritte ist die *Mutterschaft im Wirken*. Und davon ist alles durch dieselbe Gnade durchdrungen, in der Länge und Breite, in der Höhe und Tiefe ohne Ende; und es ist alles eine Liebe“ (vgl. Show, 297)

So lassen sich bei Juliana *drei Modi der Mutterschaft in Christus* unterscheiden, eine Triade, welche die gesamte Heilsgeschichte in allen ihren Dimensionen umgreift und in der Frauen und Männer, Seele und weiblicher/männlicher Körper mit einbezogen sind. Christus ist unsere *Mutter im Schöpfungsakt* (1), er ist unsere *Mutter in der Gnade der neuen Schöpfung* (2) und im *Wirken der Gnade* (3). Dies möchte ich im folgenden näher ausführen.

(1) Wenn Juliana vom *Wesen* (substance)¹⁹ des Menschen spricht hat sie immer den ganzen, von Christus erlösten Menschen vor sich: sie meint die Würde, die wir im ewigen Plan Gottes immer schon haben, eine Perspektive, aus der heraus unsere Seele niemals tot war. Indem Gott den Menschen schuf, band er ihn in Liebe an sich. So begründet diese Unmittelbarkeit, daß der Mensch ganz „natürlich“ mit Gott verbunden ist. Unser Wesen ist in jeder der göttlichen Personen beschlossen (vgl. Show, 295).

Juliana verwendet den Terminus „substance“ auch für die menschliche Seele Christi, in der sich der Fokus aller menschlichen Seelen befindet. In ihm ist diese Würde bereits vollendet:

„Unser natürliches Wesen ist in Jesus umschlossen, mit der gesegneten Seele von Christus ruht es in der Gottheit.“ (vgl. Show, 289).

Diese Sicht Christi, der in sich die gesamte Menschheit enthält – wie eine Mutter ihr ungeborenes Kind – präzisiert Juliana nun durch das Bild der Mutterschaft Christi. Sie beschränkt die weibliche Seite Gottes nicht auf sein Handeln als inkarniertes Wort, auf die *Kenosis* Christi, sondern transponiert es auf die göttliche Ebene des trinitarischen Gottes, wo

„die zweite Person der Trinität unsere Mutter ist in unserer wesenhaften Erschaffung, in ihm sind wir begründet und verwurzelt (...).“ (vgl. Show, 294).

Sie führt die mütterliche Rolle Christi bis zum Akt der ersten Schöpfung zurück. Andersherum gilt, daß alle *operationes ad extra* der Trinität mütterliches Handeln sind: Schöpfung, Inkarnation, Erlösung.

Von Anbeginn an waltet in jeder Seele ein „göttlicher Wille“²⁰, welcher

¹⁹ Juliana von Norwich verwendet den Terminus „substance“ nicht in seiner scholastischen Bedeutung und nicht immer konsequent. Ich beschränke mich auf die Bedeutung, die für ihre Lehre von der Mütterlichkeit Gottes am bedeutsamsten ist.

²⁰ Vgl. Show, 593.

der Sünde niemals zustimmen wird, und in dem sich die enge Gemeinschaft mit der gesamten Trinität ausdrückt, eine Gemeinschaft, die sich für Juliana am treffendsten in familialen Metaphern ausdrückt, da das Los der Menschen mit der menschengewordenen Natur Christi verwoben ist:

„Und so ist in unserer Erschaffung Gott der Allmächtige unser gütiger Vater, und Gott der Allweise ist unsere gütige Mutter mit der Liebe und der Güte des Heiligen Geistes, und es ist ein Gott, ein Herr. Und in der Verbindung und Vereinigung ist er unser wahrer Bräutigam und wir seine geliebte Frau und seine schöne Jungfrau (...) Denn er spricht: Ich liebe dich und du liebst mich, und unsere Liebe soll niemals in zwei geteilt werden.“ (vgl. Show, 293).

Die Mütterlichkeit Gottes zeigt sich in grundlegender Weise in der Erschaffung des Menschen, seiner ersten Geburt ins Licht der Welt: die dreifach mimetische Struktur der „Revelations“ spiegelt in geistvoller Weise Theologie.

In Christus ist die Menschheit *geschlossen* und *umschlossen* von der ganzen Trinität. Dieses feminine Symbol verbindet Juliana mit der *Weisheit Gottes*, die sie konsequent auf die zweite Person bezieht. Gott offenbart sich selber als einer, der von sich sagen kann:

„ich bin es, die Weisheit und Güte der Mutterschaft“ (vgl. Show, 296).

Juliana greift mit dieser Konnotation Gottes zurück auf die alte *Sophiologie* der frühchristlichen Religion, in der die frühjüdische Gestalt der personifizierten Weisheit als Schlüssel zum Verständnis Jesu eine wesentliche Rolle gespielt hat²¹.

Julianas Ausführungen klingen wie ein Kommentar zu vielen weisheitlichen Stellen. Für das Verständnis der Mutterschaft Christi bei Juliana ist die *Gegenwärtigkeit*, die wir auch bei der biblischen *Frau Weisheit* finden, von entscheidender Bedeutung, wird doch hier sowohl von der Schöpferkraft als auch von der ständigen liebenden Präsenz des trinitarischen Gottes in der Schöpfung, in jedem Individuum, gesprochen. Gott ist *Schöpfer*, *Erhalter* und *Liebender*. Sophia wirkt nicht von außen, von oben, sondern *im* Menschen. Christus Weisheit lädt die Menschen ein, in seinem Herzen zu ruhen, und nimmt seinerseits Wohnung in der menschlichen Seele, seinem „home-liest home“²².

(2) Der zweite Begriff zur Bestimmung des menschlichen Wesens neben dem der *substance* ist die *sensuality* (Sinnlichkeit). Juliana von Norwich versteht den Körper des Menschen niemals rein biologisch, sondern als be-seelten Leib, als komplexe Einheit von physischen Vorgängen und psychodynamischen Prozessen, die einander wechselseitig beeinflussen. Die Un-

²¹ Vgl. dazu E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. Mainz 1988, 177–189.

²² Show, 313.

terscheidung zwischen *substance* und *sensuality* macht Juliana dann, wenn sie auf die inneren Widersprüche, mit denen der Mensch zu kämpfen hat, hinweist. Es ist aber bemerkenswert, daß dieser Gebrauch nicht a priori eine dualistische Spaltung indiziert. Sie versucht, beides miteinander in Einklang zu bringen. Die menschliche Seele ist nicht zu verstehen ohne den Körper, mit dem sie eine Einheit bildet. Die Seele unterstützt den Leib und der Leib den Körper, bis wir reif geworden sind²³. Gott erneuert den Menschen, den er als Einheit geschaffen hat, in Christus, der unsere *sensuality* annahm: „in ihm sind unsere Teile ungeteilt“ (vgl. Show, 294).

In Christus sieht Juliana sowohl das Veränderliche als auch das Unveränderliche Gottes verkörpert. Diese *zweite Schöpfung* versteht Juliana als Heilung der Zerrissenheit der Menschen, mit dem „Fallen Christi in den Schoß Mariens“ fallen *substance* und *sensuality* in eins:

„Denn zur selben Zeit, als Gott ihn im Schoß der Jungfrau mit unserem Körper verband, nahm er unsere sinnliche Seele an. In diesem Annehmen, da er uns alle in sich umschlossen hatte, vereinigte er sie mit unserem Wesen. In dieser Vereinigung wurde er wahrer Mensch, denn Christus, der alle Menschen, die gerettet werden sollen, in sich verbunden hat, ist wahrer Mensch.“ (vgl. Show, 291).

In der Mutterschaft der neuen Schöpfung wird die Menschheit wieder in ihrer ursprünglichen Ganzheit geeint, zu ihrem eigentlichen Wesen zurückgebracht, erquickt, geheilt und lebendig gemacht. Dieser Prozeß des Belebens gipfelt in dem Bild von der *Geburt der Menschheit in Christus*.

(3) Juliana baut die Metapher, die Antithese von trocken – feucht aufgreifend, ganz dem Bild einer irdischen Mutter entsprechend aus, die ihr Neugeborenes mit Milch füttert. Das Stillen ist Motiv für den Empfang der *Eucharistie*. Christus ist über seinen Tod hinaus „ein froher Geber“, der nicht aufhört zu wirken. Auch mit dieser Metapher greift Juliana auf frühchristliche Zusammenhänge von Eucharistie und Milch zurück²⁴. Verstand man die Taufe als Neugeburt, so lag es nahe, die sakramentale Speise der Wiedergeborenen als Milch zu analogisieren. Christsein bedeutet Neuschöpfung und Sinnerfüllung, es bedeutet Eingeladensein an den Tisch Gottes.

In Juliana von Norwicks ganzheitlicher und familialer Gottesrede ist die Trinität von *Vaterschaft*, *Mutterschaft*, *Herrschaft* Zeichen der Aktivität und Zugewandtheit Gottes als *Schöpfer*, *Erhalter*, *Liebender*. In anthropomorpher, meist femininer Metaphorik unterscheidet sie *drei Modi der Mutterschaft Christi*, welche die Gesamtheit der Heilsgeschichte umfassen und hebt damit den *Zyklus aktiver Mutterschaft* auf eine Ebene mit der Kommu-

²³ Vgl. Show, Kapitel 55.

²⁴ Vgl. dazu Betz, *Die Eucharistie als Gottes Milch*.

nikation Gottes mit den Menschen, die beider Wirklichkeiten reflektieren kann und die den lebendigen Austausch meint.

Julianas Vorstellung der Trinität beschränkt sich nicht auf die vier innertrinitarischen Relationen: wesentlich ist ihr der Bezug zur Schöpfung. Durch das Herausfließen der Kinder aus Gott ist in ihm so etwas wie ein „Loch“ entstanden, die immerwährende Sehnsucht des *Deus desiderans*, die Juliana in anthropomorphen Bildern des Hungerns und Dürstens beschreibt. An einer anderen Stelle schreibt sie von der „zukünftigen Einheit der Trinität“, die erst mit der Rückkehr aller Kinder in Gott erreicht sein wird. Auch hier das Bild eines göttlichen „Bauchs“, väterlich oder mütterlich, in den die Menschen wieder eingehen dürfen.

Christus ist „unsere wahre Mutter“ nicht nur in der Inkarnation, sondern ebenso als präexistente Person der Trinität. Juliana vermeidet so die Kongruenz weiblich gleich der menschlichen Natur zugehörig, die allen früheren Versuchen implizit innewohnte. In ihrer Sprache ist das Weibliche, sind die Frauen theomorph! Sie hat das Erbe der *Sophialogie* aufgegriffen, um mit der präexistenten Weisheit, die sie konsequent der zweiten Person zuspricht, eine Denkfigur für das Weibliche in Gott, das sich wohltuend den Menschen zuwendet und doch seine Heimat in Gott hat, zu haben. Dieses Denken markiert einen Bruch mit früheren Entwürfen der kreatürlichen *Imago Dei* als rein männlich oder asexuell.

3. Metaphorische Rede von Gott

Juliana von Norwich spricht nicht in abstrakten Theorien, sondern in der spannungsvollen Sprache der Metaphern. Sie verarbeitet die christliche Botschaft und legt sie in Metaphern aus – das ist prinzipiell legitim. Nur so wird Gottes Offenbarung wahr und wirkmächtig – im Sinne einer „*verité à faire*“: offen für die je individuelle Erfahrung, Nennung, Wahrheit eines Menschen mit Gott. Die Bilder, die sie für Christus und Gott findet, sind alles andere als starre Doktrin, sind keine definierten Namen, die Ausschließlichkeit beanspruchen. Ihre Sprache ist eine dynamische Beziehungssprache und keine *exklusive*. Das Verhältnis der Bilder zueinander erinnert an die ineinanderlaufenden Räder der ersten Ezechielvision (Ez 1,16b-17): das Ungenügen des einen Begriffs kompensiert den anderen – und in dieser Spannung ist Gott.

Juliana spricht von Gott als unserer Mutter, ohne eine Vision anzuführen, in der sie ihn so gesehen hätte oder er sich ihr dergestalt offenbart hätte. Diesen weiblichen Christus nennt sie in spannungsvollem Paradox konsequent „*he*“ – eine Rückbindung an den historischen Jesus, dessen Geschichte sie im Rückgriff auf biblische Bilder auslegt, aber auch der Hinweis auf seine integrierende Kraft, deren Wahrheit sich nur auf der metaphorischen Ebene

enthüllen kann. So qualifiziert sie ihre Gottesrede als *Theo-logie* – als Entfaltung der ursprünglichen Botschaft.

Im Unterschied zur Tradition gebraucht Juliana das Mutterbild nicht als Anruf oder Vergleich, sondern als *Terminus der Identität*: Gott ist Vater, Bruder, Retter, Liebe, er ist uns Mutter geworden. Er ist alles im Moment des Erfahrens – und er ist dies ganz und doch nur zusammen. Gott ist nicht eindeutig zu benennen – hier kommt unsere Sprache an ihre Grenzen. Um dieses Dilemma sichtbar zu machen, verwendet Juliana eine Vielzahl verschiedener Bilder, die alle einen Teil der göttlichen Wirklichkeit, so wie wir sie erfahren, widerspiegeln, aber die, vereinzelt, vergötzt und verwaltet mit der Dynamik einer metaphorischen Sprache, die eine „Fähre zwischen den Welten“ sein kann, nichts mehr gemein haben werden.

Gelungene Metaphern sind Indikatoren gelungener Kommunikation. Juliana ist es in einem kreativen Verstehensprozeß gelungen, routinemäßige Strukturen aufzubrechen und Bilder gezielt als „Heilmittel“ einzusetzen gegen das eigene Gefühl der „Unbehaustheit“ in der Welt, der Zerrissenheit und Ferne von Gott. „Mutter“ ist für Juliana sicher existentielle Möglichkeit und Ausdruck einer tiefen Bindung an Gott, aber auch *theologische Chiffre* für wohl-tuende Macht, die einer neuen liebe- und respektvolleren Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Männern und Frauen nicht entgegensteht.