

- <sup>11</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 145.
- <sup>12</sup> Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 92f.
- <sup>13</sup> James H. Cone, *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart 1982, 95.
- <sup>14</sup> Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.
- <sup>15</sup> Virginia Fabella, *Christology from an Asian Women's Perspective*, in: R. S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll 1993, 212.
- <sup>16</sup> Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000, 93.
- <sup>17</sup> Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.
- <sup>18</sup> Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York 2000, 95.
- <sup>19</sup> *Bhagavadgita* IV,1-14; in: Michael von Brück (Hg.), *Bhagavad Gita. Der Gesang des Erhabenen*, Frankfurt/M. 2007, 34-36.
- <sup>20</sup> Hebblethwaite, *Incarnation*, 250.
- <sup>21</sup> Dies geschah in der Provinz Negros Oriental auf den Philippinen. Der verheerende Taifun Sendong suchte im Dezember 2011 diese Provinz sowie zwei weitere Provinzen auf der Insel Mindanao heim. Im Februar darauf wurde Negros Oriental von einer Reihe von Erdbeben erschüttert, die eine Stärke zwischen 4,1 bis 6,9 hatten. Bis jetzt, da ich dies schreibe, wurden vom Philippinischen Institut für Vulkanologie und Seismologie mehr als tausend Erdbeben registriert.
- <sup>22</sup> René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006.
- <sup>23</sup> Christopher Morse, *Not Every Spirit. A Dogmatics of Christian Disbelief*, Valley Forge 1994, 11.
- <sup>24</sup> Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988, 91.
- <sup>25</sup> Morse, *Not Every Spirit*, 11.
- <sup>26</sup> Brock, *Journeys by Heart*, 26.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

## Die Trinität: Gender und die Rolle der Dissonanz

Patricia A. Fox

In einer neueren Veröffentlichung zeigt der Patristiker John McGuckin einen Weg durch die Komplexität der frühesten Äußerungen zur Trinitätslehre auf, indem er dazu ermuntert, sich diese wie ein Schauspiel in fünf Akten vorzustel-

len. In den ersten vier Akten beschreibt er die Ereignisse bis zum 5. Jahrhundert, die im 8. Jahrhundert durch die schöpferische Arbeit des Theologen Johannes von Damaskus abgeschlossen wurden. Diese Akte schildert McGuckin als „erstaunlich aufgrund der Geschwindigkeit und der Vielfalt, in der die Denkschulen dieser Zeit neue Überlegungen zu den zutiefst geheimnisvollen Vorstellungen über Gott und sein Handeln in der Welt hervorbrachten“. Diese Akte basieren auf der Bibel und den liturgischen Mysterien des Christentums, und sie sind „im Fluss und inter-reaktiv“. Den *fünften Akt* beschreibt er dann als „die benommene Nachwirkung, als lange Phase der Ruhe, in der die Trinität zum feststehenden Dogma wurde; eine Ruhe, die häufig ins Schweigen übergang“<sup>1</sup>. Diese anschauliche, mit einem Augenzwinkern präsentierte Kurzdarstellung kann uns dabei helfen, das Wiedererwachen der Trinitätslehre in den letzten Jahrzehnten vor dem größeren Hintergrund der Entwicklung dieser Lehre zu sehen. Sie kann auch dazu beitragen, die Entstehung der feministischen Theologie in jüngster Zeit einzuordnen. In meiner Sicht ruft dies zwei wichtige Umstände in Erinnerung, die in der Entwicklung der Trinitätstheologie über die Jahrhunderte weitgehend fehlen und die beide mit Gender verknüpft sind. Der eine Umstand ist das Fehlen einer aktiven Beteiligung von Frauen bei diesem zentralen Aspekt der Gotteslehre, und der andere besteht in der Unfähigkeit, den Wert der Dissonanz in der Rede von Gott zu erkennen.

In den zurückliegenden Jahrzehnten lässt sich eine leichte Veränderung in Hinblick auf den bisher zu geringen Beitrag von Frauen bei der Wiedergewinnung des trinitarischen Mysteriums bemerken; und auch durch die Beschäftigung feministischer Theologinnen mit biblischen, patristischen, liturgischen und spirituellen Quellen sowie mit aktuellen Fachdisziplinen wie der Soziologie und der Psychologie werden weitere Fortschritte erzielt.<sup>2</sup> Im Rahmen dieser Diskussion über Gender und Trinität werde ich mich auf drei Aspekte einer neugestalteten Trinitätstheologie konzentrieren, die meiner Ansicht nach unverzichtbar sind, wenn das gesamte Spektrum des dreieinigen Mysteriums wirklich in den Blick kommen soll.<sup>3</sup> Beim ersten Aspekt geht es um die Beachtung von Frauenstimmen und Frauenerfahrung; beim zweiten darum, zu gewährleisten, dass viele Namen, Bilder (einschließlich weiblicher Darstellungen) und Metaphern für Gott erschlossen werden; und der dritte dreht sich darum, dass kognitive Dissonanzen im Diskurs über die Trinität unverzichtbar sind. Dazu möchte ich die Trinitätstheologie von Juliana von Norwich untersuchen. Während Julianas geistliche Schriften über die Jahrhunderte Beachtung gefunden haben, werden sie – wie die Werke der meisten Mystiker – allgemein noch nicht als *locus theologicus* betrachtet, als ernstzunehmender Beitrag zur Trinitätstheologie.<sup>4</sup> Es scheint angebracht, die Lesenden in einem Artikel über Trinität und Gender zumindest auf diese kreative englische Theologin hinzuweisen, die vor vielen Jahrhunderten die dissonante Kraft der Sprache genutzt hat, um mit viel Kraft und Feingefühl die tieferen Mysterien des dreieinigen Gottes zu enthüllen. Erst in jüngerer Zeit ist sie als Trinitätstheologin wahrgenommen worden. Ich möchte diese Ausführungen mit einigen Beobachtungen einer heutigen englischen Theologin beginnen.

## Kognitive und affektive Dissonanz als Zugang zum heiligen Mysterium

Patricia A.  
Fox

Sarah Coakley begibt sich mitten in die von McGuckin genannten patristischen Quellen hinein, um die zum Begreifen des Mysteriums Gottes und der eigenen Person unverzichtbaren Widersprüche und Uneindeutigkeiten der Sprache zu untersuchen. So konzentriert sie sich beispielsweise auf das Werk Gregors von Nyssa und zeigt, dass der menschliche Wandlungsprozess der Punkt ist, an dem sich die Trinität mit unserem Leben überschneidet. Sie regt an, dass eine solche Wandlung „tiefgreifender, ja beängstigender Veränderungen in unserer Gender-Wahrnehmung [bedarf]; diese Veränderungen beeinflussen unsere Vorstellung von Gott wie auch unser Verständnis von uns selbst“<sup>5</sup>. Coakley bezieht sich auf Gregor von Nyssas Spätwerk, den *Kommentar zum Hohenlied*, in dem er „in der sehr bildreichen und erotischen Sprache den Aufstieg der Seele in die Vertrautheit der Trinität nachzeichnet“. Sie stellt fest, dass die von Gregor intendierte Aussage darin besteht, dass ein Mensch, der in die tiefe Vertrautheit mit dem trinitarischen Gott vordringen möchte, „Gender-Stereotypen aufheben, untergraben und transzendieren muss; und dass die Sprache von Sexualität und Gender dabei weder eine beliebige Nebensächlichkeits noch ein rhetorischer Schmuck ist, sondern in bestimmter Weise notwendig und wesentlich für die von Gregor beschriebene Vertiefung der Erkenntnis“.<sup>6</sup> So legt sie dar, dass Gregor mit der dem Mystiker eigenen Klarheit weiß, dass Gott in der Trinitätslehre nicht im eigentlichen Sinn *beschrieben* wird.<sup>7</sup> Coakley zeigt damit, wie das durch die Verwendung solcher Metaphorik und Sprache hervorgerufene Unbehagen und die Destabilisierung in einen heiligen Grenzbereich hineinführen und es so möglich machen, einen Zugang zum göttlichen Mysterium zu erlangen.

Coakley behandelt die Gender-Frage aus einer anderen Perspektive, wenn sie das Augenmerk auf die paulinische Vision des „Weder Mann *noch* Frau“ aus Gal 3,28 richtet. Hierzu ist ihre These, dass Männlichkeit und Weiblichkeit angesichts des Wirkens des Geistes und unserer Verwandlung in den Leib Christi in spiritueller Hinsicht bedeutungslos werden.<sup>8</sup> Diese beiden Sichtweisen verdeutlichen, worauf es ihr in der Frage ankommt, wie Gender theologisch und spirituell in statischer Weise zur Aufrechterhaltung des Status quo benutzt wurde. Wie die kreativen Theologen, die die uns überlieferte Form des trinitarischen Dogmas ausgestaltet haben, so geht auch Coakley von der Prämisse aus, dass man beim Sprechen über den Einen, Unendlichen und Unbegreiflichen die kognitive Dissonanz und die Erschütterung feststehender Paradigmen eher wertschätzen als fürchten sollte, die durch das Zusammenwirken sich widersprechender Bilder aus verschiedenen

*Patricia Fox unterrichtet am Theologie-Department der Flinders University in Südastralien. Sie entwickelte ein pastorales Ausbildungsprogramm für Laienmitarbeiter und ständige Diakone am Catholic Theological College in Adelaide. Veröffentlichung u.a.: God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God (2001). Anschrift: 25 Lurline Street, Mile End SA 5031, Australien.  
E-Mail: pat.fox@flinders.edu.au.*

Quellen entstehen. Ebenso ist sie davon überzeugt, dass man im Gebet und im Zugang zu einem Ort der Kontemplation von der großen Uneindeutigkeit und der Unruhe befreit werden kann, die nun einmal dazugehören, wenn man sich dem lebendigen Gott nähert. Ich denke, dass die Schriften und das Zeugnis von Juliana, einer Einsiedlerin aus dem mittelalterlichen Norwich, in ganz ähnlicher Weise eine Einladung an die heutigen Pilger und Theologen sind, die sich die Trinität erschließen wollen.

## Die Schauungen Julianas von Norwich (1373–1423)

Denys Turner beschreibt Julianas Text als „eines der anregendsten, bewegendsten und verstörendsten Werke der gesamten Theologiegeschichte“<sup>9</sup>. 1373 war Juliana einunddreißig Jahre alt und schien dem Tode nahe, als ihr das tiefe religiöse Erlebnis zuteil wurde, in Jesu Tod und Auferstehung vorzudringen. Nachdem sie gebetet hatte, dass ihr die Gnade des „Geistes der Passion“ zuteil werde, durchlebte sie eine krasse Dissonanz: Sie sah, wie ein unschuldiger Mann in einer Reihe „leiblicher Anblicke“ oder Visionen gefoltert und getötet wurde, während sie gleichzeitig selbst erlebte, dass sie als Frau starb.<sup>10</sup> Der Bericht über diese einschneidende Erfahrung ist in der ersten Person in mittelenglischer Umgangssprache erzählt. Er ist eher für einfache Gläubige verfasst als für Priester oder Ordensleute. In diesen Schriften spricht Juliana voller Autorität, und aus ihnen geht deutlich hervor, dass sie sich bei ihrem Tun geleitet sieht. Sie notiert: „Nach der Zeit der Offenbarung empfang ich - mit Ausnahme von drei Monaten - zwanzig Jahre lang innere Weisungen.“<sup>11</sup> Jahrelang lebte Juliana für dieses quälende und kritische Ereignis, zweifelte an ihm und betete sich zu ihm hin. Mit Härte und Tapferkeit hinterfragte sie seine Bedeutung im Licht der Bibel und der Quellen der damaligen klassischen Theologie, zu denen sie Zugang hatte. Turner, der Juliana als systematische Theologin beschreibt, dringt zum Kern ihres Werkes vor, wenn er bemerkt:

*„Vielleicht besteht Julianas wichtigste theologische Erkenntnis darin, dass die Sünde Krieg führt gegen die Liebe, weil die Sünde ihrem Wesen nach gewalttätig ist, aber Liebe in keinsten Weise Krieg führt, nicht einmal gegen die Sünde, weil Liebe absolute Verwundbarkeit ist. Liebe weiß von keiner anderen Strategie als von der Verwundbarkeit. [...] In ihrem Sieg über die Liebe fügt sich die Sünde selbst eine Niederlage zu. Die Niederlage der Sünde besteht darin, im Wettbewerb mit der vollkommenen Liebe um Gewalt und Macht zu den Bedingungen der Sünde zu scheitern; ihre Macht erschöpft sich in ihrem Erfolg. Denn die effektivste Strategie der Sünde besteht im Töten; das ist ihr letzter Ausweg. Folglich liegt in der Auferstehung der Sinn des Kreuzes, der Sinn der Verwundbarkeit der Liebe.“<sup>12</sup>*

Juliana orientiert sich an der zentralen Gewissheit ihres Werkes, dass „die Liebe der Sinn ist“<sup>13</sup>. Es ist diese tiefe Überzeugung, durch die das scheinbar unlösbare

Paradox überwunden wird, dass eine allmächtige Liebe eine Welt schaffen kann, in der es das Böse und die Sünde gibt. Juliana erlebt den rohen Schmerz, dass Jesus vom Bösen getötet wird, und sie versteht, dass er dadurch den Sieg der verwundbaren Liebe über den Tod bewirkt, für alle Menschen und auf ewig. In diesem Sinne erfährt sie und erkennt sie Jesus als unsere Mutter der Gnade, der uns mit seinem Leib und Blut nährt.

Kerrie Hides Artikel über *Die tiefe Weisheit Christi, unserer Mutter*<sup>14</sup> in den Schriften von Juliana von Norwich bestätigt, dass zwar das Bild des göttlichen Mutterseins nicht singular ist, dass aber wohl Julianas Übertragung dieses Bildes auf die Trinität in der christlichen Tradition ohne Beispiel ist. Darüber hinaus verwendet Juliana die Anrede „Jesus, unsere Mutter“ in sehr differenzierter, tiefgründiger und schlüssiger Weise. In ihrem Artikel über Julianas Trinitätstheologie gibt Hide zunächst einen Überblick über die breite Herkunft des Bildes der erlösenden Rolle Christi als Mutter in der östlichen wie in der westlichen Tradition. Dann legt sie ihr besonderes Augenmerk auf die Vorläufer der *Weisheits-* und der *Mutter-*Metapher bei Augustinus. Sie schließt daraus, dass es Anhaltspunkte dafür gibt, dass Juliana Grundkenntnisse aus „einer Art Zusammenfassung der augustininischen Theologie [besaß], die es ihr ermöglichten, ihre Theologie im Anschluss an die bestehende Tradition zu entwickeln“<sup>15</sup>.

Juliana siedelt in ihrem Werk die Quelle des Menschseins in Gott an, und sie hält fest, dass unser Dasein vollkommen von Christus hergeleitet ist. Juliana stellt sich Gott so vor, dass die menschliche Existenz in Beziehung zu Christus steht, der als unsere liebende Mutter im Rahmen menschlicher Erfahrungen handelt und bei den Menschen die Fähigkeit zu unendlicher Freude hervorbringt und weiter nährt. Hide stellt fest, dass sich Juliana im Gegensatz zu Augustinus die Dynamik der eng miteinander verbundenen Metaphern der Weisheit und der Mutter zunutze macht. Damit erzeugt sie eine dialektische Spannung, in der die beiden Aspekte dessen vereint sind, was Christus für uns bedeutet. Sie verwendet den Titel „die tiefe Weisheit der Trinität, unserer Mutter“ um zu zeigen, dass die Menschen in das dreieine Selbst Gottes eingeschlossen sind:

*„Denn die allmächtige Wahrheit der Trinität ist unser Vater, denn er hat uns gemacht und bewahrt uns bei sich. Und die tiefe Weisheit der Trinität ist unsere Mutter, in der wir beschlossen sind. Und die große Güte der Trinität ist unser Herr; von ihm sind wir beschlossen, und wir beschließen ihn.“*<sup>16</sup>

Hide betont, dass Juliana durch die Lokalisierung des Mutterseins in der tiefen Weisheit der Trinität „vor Augen führt, dass das Muttersein nicht allein dem Erlösungswerk Christi in der Geschichte zugeschrieben wird, sondern dass es von Ewigkeit her im tiefsten Innern Gottes verankert ist“<sup>17</sup>. Darum zeigt sich in ihrer Anthropologie, dass eine enge Verbindung zwischen den Menschen und Gott besteht, in dem wir von der göttlichen Liebe umschlossen sind. Deshalb wird Muttersein so dargestellt, dass sie aus dem Wesen Gottes hervorgeht. Christus wird unter Rückgriff auf das Buch der Weisheit und auf 1 Korinther, wo er als

Kraft Gottes und Weisheit Gottes bezeichnet wird, als Mutter Weisheit dargestellt, die bleibend in der Schöpfung handelt. Die fleischgewordene Weisheit ist die Personifikation von Aspekten der Weisheit im menschlichen Wesen, denen sie Leben verleiht. Auf diese Weise stellt Juliana anschaulich dar, dass Gott in Christus substanziell im Fleisch und Geist der Menschen gegenwärtig ist.

*„Ferner sah ich, dass die zweite Person, unsere Mutter nach dem geistigen Wesen, es auch nach der sinnenfälligen Erscheinung geworden ist. Denn Gott gab uns bei der Schöpfung dies Zweifache: Wesenhaftes und Sinnenfälliges.“<sup>18</sup>*

Für Juliana ist die Gnade erfahrbar, konkret und geschichtlich. Sie erstellt eine Liste von Merkmalen der Mutter Christus, in der sie beschreibt, wie er uns durch sich selbst nährt: „Die Mutter kann ihrem Kind ihre Milch geben, aber unsere herrliche Mutter Jesus kann uns mit ihrem eigenen Wesen nähren und tut solches gar freundlich und zart im heiligen Sakrament. Da ist die kostbare Nahrung des wahren Lebens.“<sup>19</sup> Dazu bemerkt Hide: „[...] so, wie wir am Leben der Trinität durch die tiefe Weisheit unserer Mutter, der Trinität, Anteil haben, so erfahren wir die geistliche Geburt in unserem sinnlichen Leben durch die fürsorgliche und einfühlsame Pflege Christi“<sup>20</sup>. In dieser Weise verschränkt Juliana die Bilder von Weisheit und Mutter miteinander, um dadurch zu zeigen, dass die ewig aus Gott geborenen Menschen auf eine Liebe vertrauen können, die in Ewigkeit da ist.

In ihren Überlegungen zu den theologischen Implikationen der Soteriologie Julianas bemerkt Hide, dass Juliana bei ihrer Zuschreibung des Mutterseins zum Werk Christi in der Geschichte dessen Quelle im Wesen Gottes sieht. Dies kann den Menschen ein neues Verständnis davon vermitteln, wie die Geschöpfe von Gott hervorgebracht werden.

Christus stellt mit Weisheit und Mutter eine zweifache weibliche Manifestation Gottes dar, neben der männlichen Gestalt in Jesus von Nazaret. Deshalb können sich alle Menschen, seien sie männlich oder weiblich, in Christus widergespiegelt sehen. In Julianas Soteriologie funktioniert das Bild von Mutter und Weisheit zusammen mit der Männlichkeit Christi, um hervorzuheben, dass Christus alle – männliche wie weibliche – Menschen hervorgebracht hat. Darum besitzt die gesamte Menschheit ungeachtet des Gender das Potenzial, Anteil zu haben am göttlichen Wesen, indem sie „eins wird mit Christus“<sup>21</sup>.

Obwohl Mutter Weisheit für alle Weisheit und alles Wissen steht, zieht sie uns doch auch so auf, wie es eine Mutter in körperlicher Hinsicht beim Kümmeren um ein Kind tut. Und deshalb gelten die Werte des Verstandes und des aufrichtigen Mitgefühls für Männer wie für Frauen. Darum ist es Juliana durch den in dieser Weise für Gott stehenden Christus möglich, die klassischen Gender-Unterscheidungen zu unterlaufen, denen zufolge das männliche Prinzip mit dem Verstand und das weibliche Prinzip mit dem Gefühlsleben gleichgesetzt werden. Die Verknüpfung von Weisheit und Mutter deutet auch darauf hin, dass die Liebe Gottes bei der Weltschöpfung bis in Ewigkeit andauert. Daher ist Juliana

fest davon überzeugt und kann mit Vollmacht sagen, dass „alles gut werden wird“<sup>22</sup>.

Juliana hat nicht vor, das Muttersein an die Stelle des Vaterseins zu setzen. Für sie stehen sich beide nicht als Gegensätze gegenüber oder schließen sich aus, sondern sie tragen beide gemeinsam ihren Teil zu einem tieferen Verständnis der Fülle des Geheimnisses des trinitarischen Wesens Gottes bei. Die sich dadurch ergebende Dissonanz wirkt sich auf die Rezeption dieser Lehre aus. Jean Leclercq weist darauf hin, dass Julianas Verwendung des Bildes von Gott als Mutter einzigartig ist durch „die theologische Exaktheit, mit der sie diese Symbolik auf die innertrinitarischen Beziehungen anwendet“. Auch vertritt er die Ansicht, dass „dies eine komplette Theologie der Trinität ist“<sup>23</sup>. Wie so häufig in theologischen Debatten kann die Aufnahme eines Aspekts der christlichen Lehre dazu führen, dass andere Aspekte vernachlässigt oder zurückgewiesen werden. Dies findet sich vor allem in manchen Diskussionen über die Trinität. Trotzdem geht es in einer Theologie des einen Gottes als einer Gemeinschaft von drei göttlichen Personen schwerpunktmäßig eben um den Unterschied in der Gemeinschaft. Genau diese Erfahrung des Unbehagens, das durch die Dissonanz in der Debatte über die Trinität hervorgerufen wird, kann die Theologen und alle Gläubigen daran erinnern, dass alle Rede von Gott analoge Rede ist. Ich denke, dass heutige Leser durch die Offenbarungen Julianas von Norwich die Möglichkeit bekommen, diese befreiende Rolle der Dissonanz näher kennenzulernen. Solche Dissonanzen stellen nicht nur alle Gender-Stereotypisierungen in Frage, sondern gewähren uns tiefere Einsichten in das Geheimnis des unbegreiflichen Gottes.

<sup>1</sup> John Anthony McGuckin, *The Trinity in the Greek Fathers*, in: Peter C. Phan (Hg.), *The Cambridge Companion to The Trinity*, Cambridge 2011, 49–69, hier 49.

<sup>2</sup> Ivone Gebara, *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; Sarah Coakley, *The Trinity, Prayer, and Sexuality*, in: Janet Martin Soskice – Diana Lipton (Hg.), *Feminism and Theology. Oxford Readings in Theology*, Oxford 2003, 258–267; Sarah Coakley, *The Trinity and Gender Reconsidered*, in: Miroslav Volf/Michael Welker (Hg.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis 2006, 133–142; Sarah Coakley, „Persons“ in the „Social“ Doctrine of the Trinity. *A Critique of Current Analytic Discussion*, in: Stephen T. Davis u.a. (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 123–144; Catherine Mowry LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, New York 1991; Elizabeth A. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

<sup>3</sup> Siehe Patricia A. Fox, *Feminist Theologies and the Trinity*, in: Phan (Hg.), *Cambridge Companion*, 274–290.

<sup>4</sup> Anne Hunt, *The Trinity. Insights From the Mystics*, Collegeville 2010, 115–116.

<sup>5</sup> Coakley, *Persons*, 125.

<sup>6</sup> Ebd., 142.

<sup>7</sup> Sarah Coakley, *Why Three? Some Further Reflections on the Doctrine of the Trinity*, in: dies. – David A. Pailin (Hg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in Honour of Maurice Wiles*, Oxford 1993, 29–56, hier 47.

<sup>8</sup> Coakley, *The Trinity and Gender*, 140.

<sup>9</sup> Denys Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, Yale 2011, xix.

<sup>10</sup> Ebd., xiii.

<sup>11</sup> Edmund Colledge – James Walsh (Hg.), *Julian of Norwich. Showings*, New York 1978, 270.

<sup>12</sup> Turner, *Julian*, 21.

<sup>13</sup> Colledge – Walsh, *Showings*, 342; im Englischen: „Love is the meaning“.

<sup>14</sup> Kerrie Hide, *The Deep Wisdom of Christ Our Mother. Echoes in Augustine and Julian of Norwich*, in: *The Australasian Catholic Record* 4 (1997), 432–444.

<sup>15</sup> Siehe ebd., 432–434.

<sup>16</sup> Ebd., 437–438. Zitate aus: Colledge – Walsh, *Showings*. Alle Zitate entstammen dem Langtext (LT; Nummer der Offenbarung, Kapitelnummer sowie Seitenzahl); LT 14,54.20–24 [im Original: „For the almyghty truth of the trynyte is oure fader, for he made us and keypth us in hym. And the depe wysdome of ke trynyte is ourmader, in whom we be cosyld. And the hye goodnesse of the trynyte is ourlord, and in hym we be cosyld and he in us.“]. Die [englische] Übertragung von Colledge – Walsh, *Showings*, 285 lautet: „For the almighty truth of the Trinity is our Father, for he made us and keeps us in him. And the deep wisdom of the Trinity is our Mother, in whom we are enclosed. And the high goodness of the Trinity is our Lord, and in him we are enclosed and he in us.“ Die deutsche Übersetzung des letzten Satzes nach: Margaret Collier-Bendelow, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung von Juliana von Norwich*, Freiburg i. Br. u.a. 1989, 65.

<sup>17</sup> Hide, *The Deep Wisdom*, 438.

<sup>18</sup> Ebd., 440. LT 14,58.36–40. Im Original: „And ferthere more I saw that the seconde person, whych is oure moder, subtannycally the same derewurthy person, is now become oure moder sensuall, for we be doubell of gods makynge, that is to sey substannycall and sensuall.“ Bei Colledge – Walsh, *Showings*: „And further more I saw that the second person who is our Mother, substantially the same beloved person, has now become our Mother sensually because we are double by God’s creating, that is to say substantial and sensual“ (294). Die deutsche Übersetzung aus: Collier-Bendelow, *Gott*, 66.

<sup>19</sup> Hide, *The Deep Wisdom*, 441–442. LT 14,60.29–32. Im Original: „The moder may geue her chylde sucke hyr mylke, but oure precyous moder Jhesu, he may fede us wyth hym selfe, and dothe full curtesly and full tenderyrly with the blessyd sacrament, that is precyous fode of very lyfe.“ Colledge/Walsh, *Showings*: „The mother can give her child to suck of her milk, but our precious mother Jesus can feed us with himself, and does most courteously and most tenderly, with the blessed sacrament, which is the precious food of true life“ (298). Dt. nach Collier-Bendelow, *Gott*, 69.

<sup>20</sup> Hide, *The Deep Wisdom*, 442.

<sup>21</sup> Ebd., 443.

<sup>22</sup> Colledge – Walsh, *Showings*, 151.

<sup>23</sup> Ebd., 9–10.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann