

**”O du gießender Gott in deiner Gabe!”**

Gaben und Gegengaben im Werk der  
Mechthild von Magdeburg

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
des Fachbereichs Sprach- und Literaturwissenschaften  
im Fach Allgemeine Literaturwissenschaft  
an der Universität-Gesamthochschule Paderborn

vorgelegt von:  
Josephine Driller

Januar 2005

# Inhalt

<b>Einleitung</b>	5
<b>I. Einführung 1:</b>	14
Historische Grundlagen zur Frauenbewegung im 12./13. Jahrhundert	14
1.1 Klöster und Stifte im "Austausch von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe"	15
1.1.1 Der Zustrom von Frauen zu den neugegründeten Orden	17
1.1.2 Motive für den Klostereintritt	18
1.1.3 Klöster als Stätten hoher Bildung und Kunst	21
1.1.4 Frauenklöster in Paradiese und Welper	22
1.1.5 Das adelige Damenstift Essen	25
1.2 Das Sozialsystem zwischen Beginen und Bürgerschaft	27
1.2.1 Gründe für die Beginenbewegung	27
1.2.2 Die geographische Ausbreitung	31
1.2.3 Die Rechtsstellung der unverheirateten Frau und Witwe in der mittelalterlichen Stadt	34
1.2.4 Beginen in Köln, Straßburg, im westfälischen Paderborn, in Lippstadt und Soest	37
1.2.5 Lebensform der Beginen	41
1.2.6 Verfolgung und Niedergang	43
1.2.7 Wiederbelebung der religiösen und sozialen Idee der Beginen durch Frauen in Essen	47
1.3 Die Begine Mechthild von Magdeburg	47
1.3.1 Biographie	47
1.3.2 Überlieferungsgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit"	54

<b>II.</b>	<b>Einführung 2:</b>	58
	Theologische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik	58
2.1	Geben und empfangen in der spirituellen Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern und mystisch begabten Frauen	58
2.2	Gottesschau und Gottesliebe bei	61
	2.2.1 Pseudo-Dionysius Areopagita	61
	2.2.2 Bernhard von Clairvaux	62
	2.2.3 Richard von St. Viktor	64
<b>III.</b>	<b>Einführung 3:</b>	67
	Biblische Grundlagen zur Gabe	67
3.1	Die Schöpfung als Beweis göttlicher Machtfülle	67
3.2	Jahwes Wohltaten beim Auszug aus Ägypten und bei der Durchquerung der Wüste	68
3.3	Der Dekalog, Machtdemonstration Jahwes und "Gabe der Gesetzestafeln"	70
3.4	Opfer als Gegengabe im Alten Testament	71
3.5	Der Sohn Gottes, Liebesgabe an die Menschheit	75
	3.5.1 Jesu Heilungswunder, Gaben ohne geforderte Gegengabe	76
	3.5.2 Jesu Zuwendung an die Ausgegrenzten der jüdischen Gesellschaft	78
	3.5.3 Die Bergpredigt, Jesu ethisches Programm als Gabe einer neuen Gesinnung	80
	3.5.4 Das Opfer der armen Witwe, Beispiel totaler Hingabe für seine Jünger	83
	3.5.5 Jesu Selbsthingabe beim letzten Abendmahl und in seinem Kreuzestod	84

<b>IV.</b>	<b>Mechthilds Begabung und Buch als Gottesgabe</b>	<b>88</b>
4.1	Mechthilds dichterische Begabung und ihr Buch als Gabe Gottes	88
4.2	Ihre Autorschaft	91
4.3	Szenen des Gebens und Empfangens in ihrem Buch	93
4.3.1	Die Gabe der Hirten und der Hl. Drei Könige	93
4.3.2	Die Geste des Ausstreuens und das "Geschenk des goldenen Pfennigs"	94
4.3.3	Visionen als "Gabe von oben"	98
4.3.3.1	Die vergebliche Fürbitte für die Verdammten	100
4.3.3.2	"Die Gabe der Tränen" für die Seelen im Fegefeuer	103
4.3.3.3	Der ewige Lohn im Himmel als göttliche Gegengabe	105
<b>V.</b>	<b>Liebe als Gottesgabe</b>	<b>111</b>
5.1	Liebe als göttliche Emanation	111
5.2	Die Lichtmetaphorik zur Darstellung dieser Liebe	115
5.2.1	Gott als Licht im AT	115
5.2.2	Jesu Anspruch, Licht der Welt zu sein	117
5.2.3	Die Lichtvorstellung des Pseudo-Dionysius Areopagita	118
5.2.4	Die Lichtmetaphorik bei Mechthild von Magdeburg	119
5.3	Die Sonnenmetaphorik	121
5.3.1	Die Sonne als Lebensspender	121
5.3.2	Die Sonnenmetaphorik bei Mechthild von Magdeburg	123
5.4	Die Feuermetaphorik	125
5.4.1	Feuer als Gottesgabe	125
5.4.2	Die Funktion der Feuermetaphorik bei Mechthild von Magdeburg	126
5.4.2.1	Feuer als Metapher zur Darstellung der göttlichen Liebesenergie	126
5.4.2.2	Die verwandelnde Kraft des Feuers	128
5.4.2.3	Die läuternde und vernichtende Kraft des Feuers	131

<b>VI.</b>	<b>Geben und Empfangen in Mechthilds Werk</b>	132
6.1	Die Asymmetrie der Gabe	132
6.1.1	Gefäß, Metapher des Empfangens	134
6.2	Mechthilds Erwählung zur Braut	137
6.3	Die Inszenierung des Weges zur <i>unio mystica</i>	143
6.3.1	"Von der vielfältigen Zierde der Braut"	143
6.3.2	"Von dem siebenfachen Weg zur Minne"	144
6.4	Der Baumgarten der Minne als Ort der "Einung"	147
6.5	Die <i>unio mystica</i> als größte göttliche Gabe	152
6.5.1	Die Darstellung der <i>unio</i>	152
6.5.2	Die <i>unio</i> als heiliger Tausch	158
6.5.3	Der tödliche Aspekt der Minne	159
6.5.4	Die Verweigerung dieser Gabe	162
6.6	Der Dialog, Interaktion zwischen Gott und Seele	165
<b>VII.</b>	<b>Das System der Gabenordnung</b>	174
7.1	Die Rückgabe als Dankesschuld	176
7.2	Die geforderte Gegengabe	178
	<b>Schluß</b>	183
	<b>Bibliographie</b>	185

## Einleitung

Diese Arbeit, die nicht in der Mediävistik, sondern im Fach Allgemeine Literaturwissenschaft angesiedelt ist, untersucht das Werk der Mechthild von Magdeburg unter dem Aspekt von Gaben und Gegengaben. Als Textquelle beziehe ich mich auf den von Margot Schmidt ins Hochdeutsche übersetzten Einsiedler Codex. Es ist ihre zweite neubearbeitete Übersetzung von 1995, die sie mit einer Einführung und einem Kommentar versehen hat.<sup>1</sup> Das umfassende Thema ihres Werkes ist die Liebespartnerschaft mit Gott, die die größte göttliche Gabe ist, die ihr zuteil wird. Mechthild besitzt die schriftstellerische Begabung, die diese Erfahrung umzusetzen vermag. Gabe kann als Schlüsselwort ihres Buches angesehen werden, denn alles ist für sie göttliche Gabe:

„Alles, was Gott mit uns getan hat,  
ist von Gnaden, und nicht von Natur,“  
(Fl. L. VI 31, S. 249)

bekannt sie.

Der historische Kontext im 12./13. Jahrhundert zeigt eine Zeit des „allgemeinen religiösen Umbruchs und sozialer Umwälzungen, in der nach neuen Lebens- und Frömmigkeitsformen gesucht wurde“.<sup>2</sup> Es entstand eine religiöse Armutsbewegung im Sinne des Evangeliums, der sich Frauen aus allen sozialen Schichten anschlossen. Sie versuchten, in neu gegründeten Orden oder als Beginen „Handlungsmöglichkeiten und Freiräume“ zu nutzen, die ihnen als Ehefrauen nicht zugänglich waren.<sup>3</sup> Nonnen mußten sich zwar den Zwängen einer klösterlichen Gemeinschaft unterwerfen, doch sie konnten eine Bildung erlangen, die anderen Frauen verwehrt war. Beginen haben zu dieser Zeit die gegebene Freiheit am intensivsten nutzen können, weil sie – durch kein Gelübde und keine Klausur gebunden – ihre sozialen Aufgaben am besten wahrnehmen konnten. Diese Gabe des selbständigen Handelns wurde ihnen für etwa hundert Jahre gewährt, bevor ihnen die Kirche diese Lebensform, die auch Mechthild von Magdeburg gewählt hatte, verbot. Klöster und Beginenhäuser gehen vielfach auf Stiftungen zurück, wobei die Stifter als

---

<sup>1</sup> Die von Gisela Vollmann-Profe aus dem Jahre 2003 herausgegebene Übertragung des „Fließenden Lichts der Gottheit“, in der sie synoptisch die alemannische Bearbeitung des niederdeutschen Textes der neuhochdeutschen Übersetzung gegenüberstellt, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> Beatrice Acklin Zimmermann: Mittelalterliche Frauenmystik. „Feministische Theologie des Mittelalters“ als Korrektiv an der herrschenden Theologie? In: Regula Ludi, Ruth Lüthi, Regula Rytz (Hg.): Frauen zwischen Anpassung und Widerstand. Beiträge der 5. Schweizerischen Historikerinnentagung. Zürich 1990, S. 14.

<sup>3</sup> Zimmermann: Mittelalterliche Frauenmystik, S. 16.

Gegengabe ewiges Gedenken und das besondere Gebet für ihr Seelenheil erwarteten.

Das Mittelalter ist ohne Christentum nicht denkbar. Auch Mechthild hat ganz im christlichen Geist gelebt. Darum sollte ein Einführungskapitel die biblischen Grundlagen zur Gabe aufzeigen. Dargestellt wird zuerst die biblische Schöpfung als göttlicher Akt, der sich ebenfalls in den Wohltaten zeigt, die die Israeliten beim Auszug aus Ägypten und bei der Durchquerung der Wüste erfahren. Als "Gabe der Gesetze"<sup>4</sup> gilt der Dekalog, der gleichzeitig Jahwes Macht beweisen soll. Als geforderte Gegengabe sind die Brandopfer im Alten Testament anzusehen, die jedoch schon die Propheten umgewandelt sehen wollen in soziale Gegengaben, in Liebe, Gerechtigkeit und Bemühen um ein heiliges Leben.

Jesus erfahren die Menschen zunächst in seiner Gabe, Kranke zu heilen. Ohne Gegengabe heilt er alle, die ihn darum bitten, selbst Menschen, die nicht dem jüdischen Volk angehören. Radikal bricht er mit dem Ausgleich von Gabe und Gegengabe. Die Bergpredigt, Jesu ethisches Programm als Gabe einer neuen Gesinnung, fordert selbstlose, uneingeschränkte Liebe zum Mitmenschen, die sogar die Feindesliebe einschließt. Daß Umdenken möglich ist, beweist die Perikope vom Oberzöllner Zachäus: Jesu ideelle Gabe bewirkt die materielle Gabe an die, die jener betrogen hat. Den letzten Beweis seiner grenzenlosen Liebe gibt Jesus in seiner Hingabe im Kreuzestod.

Mechthild sieht ihre dichterische Begabung und ihr Buch als Gabe Gottes. Die Autorschaft weist sie Gott zu als Schutzfunktion, um ihrem Werk die höchste Authentizität geben zu können. Sie gebe nur das wieder, so beteuert sie, was sie in Gott gesehen und gehört habe. Die Adressaten ihres Buches sind alle geistlichen Leute, denen sie empfiehlt, es neunmal zu lesen. Sie ist sich der Ungeheuerlichkeit des Inhalts bewußt und hat Angst, ihr Buch könne verbrannt werden, was nicht ganz unbegründet war, denn schon einige Jahre später wurde das Buch der Begine Marguerite Porète in Paris öffentlich verbrannt, und sie selbst starb 1310 auf dem Scheiterhaufen.

Mechthilds erzählerische Begabung erweist sich in Szenen, die Geben und Empfangen beschreiben, Szenen, in denen Gaben überreicht und weitergegeben werden, so in der Schilderung, wie die Hirten und die Hl. Drei Könige dem göttlichen Kind Gaben darbringen und wie Maria diese für die Familie verwendet und auch die Armen beschenkt. In einem

---

<sup>4</sup> Jean Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gaben. Aus dem Französischen von Horst Günther. Frankfurt am Main 1994, S. 80.

Gottesdienst, an dem sie in einer Vision teilnehmen darf, treten Jünglinge auf, die die Geste des Ausstreuens verschiedener Blumen vollziehen, um dem liturgischen Ort eine besondere Weihe zu geben. Sie selbst erhält von Maria einen goldenen Pfennig, damit auch sie eine Opfergabe darbringen kann.

Als besondere göttliche Gabe können die Visionen bezeichnet werden, die ihr Einblicke in Himmel, Hölle und Fegefeuer gewähren. Sie sind für das gesamte Mittelalter bezeugt, denn Natürliches und Übernatürliches wurden nicht getrennt, sie galten als Elemente ein und derselben Realität. In der Höllenvision geht es Mechthild nicht so sehr um die Beschreibung des Teufels – sie ist schon furchterregend genug – sondern vor allem um die Ausmalung der Strafen, die er an den Verdammten vollzieht. Sie zieht dazu Bilder von erschreckender Grausamkeit heran. Sie selbst versucht durch die Verschriftlichung dieser Vision, diese Erfahrung zu verarbeiten, doch gleichzeitig will sie ihr Entsetzen an ihre Rezipienten weitergeben, und da ihr Gott diese Vision gewährt hat, ist diese Botschaft mit göttlicher Autorität ausgestattet.

Auch in der Schilderung des Fegefeuers bedient sich Mechthild höchst grausamer Bilder, die sie, dem menschlichen Bereich entnommen, bis zu Tränen rühren. Diese im Mittelalter berühmte "Gabe der Tränen" und ihre Gebete bewirken für Tausende von Armen die Erlösung aus dem Purgatorium. Zugleich will sie auch hier die furchtbaren Visionsbilder an ihre Leser weitergeben und sie als Mahnung verstanden wissen.

In etlichen Visionen in den Himmel entrückt, beschreibt Mechthild ihn als Ort der ewigen Freuden, in dem die Seligen "umfangen sind von einem Licht und durchflossen von Liebe". Alle Vergleiche mit den Schönheiten der Erde können die Wonnen des Himmels nicht wiedergeben. In diesem Reich unbegrenzter Gaben übersteigen die Freuden alle menschlichen Vorstellungen und sind in Worten nicht ausdrückbar. Als Gegengabe für ein tugendhaftes Leben empfangen die Seelen die "Krone des Reiches", allerdings nach dem Maß ihrer guten Taten. Diese Botschaft soll eine Ahnung von den zukünftigen Freuden vermitteln mit der Absicht, zu einem tugendhaften Leben anzuhalten.

Mechthild begreift die Liebe als göttliche Emanation: "O du gießender Gott in deiner Gabe, o du fließender Gott in deiner Minne" sind zentrale Aussagen in ihrem Werk, für die Übermittlung göttlicher Gaben verwendet sie die Verbmetapher gießen. Die Verbmetapher fließen bezieht sich zuerst auf die konstante Liebesbewegung innerhalb der drei göttlichen Personen, die Mechthild in einer Vision schaut. Das innertrinitarische Leben ist durch die wechselseitige Liebe bestimmt, die die permanent

wirkende Kraft innerhalb der drei göttlichen Personen ist, für die Mechthild das Bild der "dreifach spielenden Minneflut" entwirft. Diese Liebesbewegung wird aufgebrochen und fließt als göttliche Gabe in die Schöpfung. Für Gottes unerschöpfliches Liebespotential gebraucht sie das Bild des "grundelosen Brunnens". Doch die wesensimmanente Liebe schafft sich ein Objekt, und für dieses Sichmitteilen der göttliche Liebe steht ebenfalls die Verbmethapher fließen. Mit der göttlichen Liebesgabe verbindet Gott den Wunsch nach Gegenliebe, so daß die Bewegung des Fließens in zwei Richtungen verläuft: als gewährte Gabe und zurückfließende Gegengabe.

Mechthild nennt ihr Buch "Das fließende Licht der Gottheit". Mit Hilfe der Lichtmetapher versucht sie, das Wesen Gottes zu erklären. In einer Vision in den dritten Himmel versetzt, wird sie "des wahren Lichts inne", in diesem Licht erkennt sie, daß Gott Liebe ist. Gott ist Liebender und Liebe zugleich, Geber und Gabe, und für sie als Empfängerin dieser Liebe besteht die Verpflichtung zur Gegenliebe und zur Weitergabe dieser Liebe. Es ist anzunehmen, daß Mechthild durch ihren Seelsorger mit der spätantiken Lichttheorie des Dionysius Areopagita in Berührung kam, denn diese war für das Mittelalter von grundlegender Bedeutung. Für sie ist Gott ebenfalls die "auserwählte Sonne", die "in ihrer Seele leuchtet wie die Sonne auf dem Golde", ein Bild von großer Schönheit, das ihre dichterische Begabung erkennen läßt. Mit der Feuermetapher erklärt Mechthild die ungeheure göttliche Liebesenergie. Als Zeichen göttlicher Herrlichkeit aber auch Zeichen seiner vernichtenden Kraft ist ihr dieses Bild schon in der Bibel vorgegeben. Auch Gott gibt sich ihr – wie Moses – im Feuer zu erkennen. In einer Vision zeigt er ihr "sein göttliches Herz", das "dem roten Golde gleicht, das in einem Kohlenfeuer brennt", in das er sie hineinlegt, es ist ein Bild für den Verschmelzungsprozess, der in der *unio mystica* stattfindet. Von dieser Liebe möchte sie entzündet werden, ein Wunsch, der ihre alles Maß und alle Grenzen überschreitende Liebe deutlich macht. Doch dieses Feuer muß als Verbrennungsprozess zunächst als schmerzhafter Vorgang erlitten werden, wenn sie die "wunderbare Süße" der Gottesliebe erfahren will. Zwischen Gott und Seele findet ein heiliger Tausch statt, denn Gott füllt ihre Seele mit dem himmlischen Feuer, das ein Zurückbrennen bewirkt und es ihr ermöglicht, "in den Tugenden" zu verbleiben.

Mechthild ist sich immer des existentiellen Unterschieds zwischen Gott und der geschaffenen Seele bewußt. Sie weiß trotz aller göttlichen Liebesbeteuerungen, trotz ihrer beglückenden Erfahrung der Einswerdung mit ihm um die Asymmetrie der Gaben, die ihr immerzu zufließen und die sie nur unzureichend erwidern kann. In einem Streitgespräch erkühnt sie sich, einmal aufzulisten, was sie Gott geopfert hat, doch sie muß erkennen, daß diesem "Alles" immer noch ein unendliches "Mehr"

gegenübersteht. Gottes Gaben sind unüberbietbar, es ist "Gottes edle Verschwendung" worauf Mauss hinweist, wenn er über diesen Gabentausch zwischen Göttern und Menschen sagt: "Denn jene Götter, welche geben und erwidern, sind dazu da, etwas Großes für etwas Kleines zu geben".<sup>5</sup> Mechthild erkennt, daß es den gleichwertigen Tausch, die Äquivalenz der Gaben zwischen Gott und Menschen nicht geben kann, was sie in verschiedenen Demutstopoi zum Ausdruck bringt.

Gefäß, Faß, ist die Metapher des Empfangens in Mechthilds Werk. Sie selbst bezeichnet sich "als armseliges Gefäß", den sündhaften Menschen als "Essiggefäß", Gott als das "erhabene und kostbare Duftgefäß" und den Teufel als "erstes Gefäß aller Sünden". Das menschliche Gefäß ist nach Mechthild so "klein" und "armselig", daß es selbst den kleinsten göttlichen Funken nicht ertragen kann. In der mystischen Theologie, ausgehend von Plato über Origines und Dionysius Areopagita, spielte die Idee des Ausfließens aller Dinge aus Gott, dem Urprinzip, und das Zurückfließen zu ihm eine große Rolle. Mechthilds Trost ist, daß auch ein kleines Gefäß ein großes füllen kann, wenn es auch großer Anstrengungen bedarf, bis das große gefüllt ist.

Als besondere Liebesgabe empfindet Mechthild ihre Erwählung zur Braut. Dieses Geschenk ist ein freiwilliger Akt Gottes, der seine Geliebte mit überschwenglichen Worten preist, was Mechthild in kaum zu überbietender Weise erwidert. Sie übernehmen beide die weltliche erotische Sprache, um ihre Gefühle auszudrücken. "Die Bildsprache von Braut und Bräutigam" ist nach Margot Schmidt auch "Ausdruck der Imago-Dei-Lehre" von Klemens von Alexandrien (um 150 n. Chr.).<sup>6</sup> Für Mechthild ist diese Lehre in Verbindung mit der johanneischen Aussage, daß Gott Liebe ist, von großer Bedeutung. Diesem Gott der Liebe, diesem Gott gibt sie sich radikal hin, und diese "reine Hingabe" macht sie zur Braut.<sup>7</sup> Ihr gelingt es, ihr Begehren nach Gott in Worte zu kleiden, die die Leidenschaftlichkeit ihrer Liebe zeigen. Ihre Sehnsucht, so formuliert sie, "reicht höher als die Sterne" (Fl. L. VII 8, S. 277), gleicht der "Begierde des Adlers" (Fl. L. V 31, S. 201), und sie erlebt "eine Höhe, über die nichts geht" (Fl. L. VI 31, S. 250).

---

<sup>5</sup> Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1968/1990, S. 46.

<sup>6</sup> Margot Schmidt: Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg. In: Schmidtke, Dietrich (Hrsg.): Minnilichiu gotes erkenntnisse. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 69.

<sup>7</sup> Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 70.

Mechthild erweist ihre Fähigkeit, Ereignisse in Szene zu setzen, erneut in ihrer Inszenierung des Weges zur *unio mystica*. Sie gestaltet den Brautzug analog einem weltlichen Hochzeitszug. Ihr Brautzug wird bestimmt durch den Einsatz allegorischer Figuren, die "gekleidet" und "gekrönt" sind mit verschiedenen Tugenden. Vorbereitet durch Buße und Beichte, hat sie sich selbst als Hochzeitsgabe eingebracht und tritt in aller Unschuld ihrem Gott, mit der Siegespalme in der Hand, entgegen, auch er beschenkt sie mit hochzeitlichen Gaben: mit der Krone der Wahrheit, die mit Weisheit, geistlicher Armut, Sehnsucht und Beständigkeit geschmückt ist.

In ihrer "Vision vom Brauttanz der Seele" gelingt es ihr ebenso, innere Vorgänge szenisch umzusetzen. Dieser Weg zu ihrer imaginierten Gottesbegegnung ist wie ein höfisches Liebesdrama aufgebaut mit verschiedenen Sprechern, Orten und Handlungssträngen. Im Mittelpunkt steht der Tanz, der durch seine "rhythmische Energie" [...] "die Seele in Schwingen versetzt" und "sie fähig macht zur Einswerdung mit dem Geliebten".<sup>8</sup> Der Tanz wird von Musik begleitet, "im Tau und im lieblichen Vogelsang" will der Bräutigam seiner Braut entgegengehen. Mechthild verweist auf die Trinität, in der die Musik Ausdruck größter Harmonie und Seligkeit ist. Sie ist aber auch Gabe an die Menschen, denn aus der "allerwonnevollsten Stimme, wie die Heilige Dreifaltigkeit in sich selbst mit ganzer Stimme singt" sind alle "heiligen süßen Stimmen geflossen, [...] die im Himmel und auf Erden sangen [...] und noch singen werden" (Fl. L. V26, S. 195). Durch den mystischen Tanz hat sich Mechthild aufgeschwungen in die göttliche Sphäre, in der ihr Begehren erfüllt wird.

Im Baumgarten der Minne, einem weit verbreiteten "Allegoriemodell der Zeit"<sup>9</sup> empfängt der göttliche Liebhaber seine Braut. In der Abgeschlossenheit eines fiktiven Gartens, des "hortus conclusus", vollzieht sich das Geheimnis der *unio*, dargestellt im erotischen Bild des Blumenbrechens. Mechthild bezieht sich hier auf das Hohelied, auf die dem König Salomon zugeschriebenen Liebeslieder, die für sie eine große Inspirationsquelle sind. Doch anders als im Hohelied, in dem die Geliebte auf ihren Geliebten wartet, erwartet Gott seine Geliebte und überschüttet sie mit seinen göttlichen Gaben "im Stil der Überbietung"<sup>10</sup>, wie es einem weltlichen König niemals möglich wäre.

---

<sup>8</sup> Walter Schubart: Religion und Eros. Herausgegeben von Friedrich Seifert. München 1978, S. 165/166.

<sup>9</sup> Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München 1993, S. 284.

<sup>10</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 43.

Die größte göttliche Gabe an Mechthild ist die *unio mystica*, die Vereinigung der Seele mit Gott, die nach mittelalterlicher Vorstellung möglich ist, da für die Frömmigkeit dieser Zeit die "Personalität Gottes grundlegend ist".<sup>11</sup> Claudia Opitz weist auf den im 12. Jahrhundert einsetzenden religiösen Mentalitätswandel hin, der sich in einer Vermenschlichung des Göttlichen und einer verstärkten Psychologisierung des Menschlichen gezeigt habe.<sup>12</sup>

Die Wiedergabe der Erfahrung in der *unio mystica* erfolgt bei Mechthild im narrativen Bericht oder in Dialogform. Walter Haug hat die verschiedenen Ebenen der Niederschrift untersucht: Die Niederschrift ihrer Erfahrung erfolgt aus der Distanz, denn Mechthild berichtet immer über eine in der Vergangenheit gemachte Erfahrung, wobei sie gleichzeitig versucht, das Erlebnis zu verarbeiten, was eine Reaktualisierung des mystischen Aktes im Vollzug der Sprache bedeutet.<sup>13</sup> Claudia Opitz stellt fest, daß Mechthild ihre mystische Ekstase in Bilder kleidet, die es in der "literarisch-theologischen Tradition" bis dahin nicht gegeben hat.<sup>14</sup> Sie überträgt die weltliche Vorstellung vom sich vollziehenden Liebesakt auf ihre mystische "Einung" auf dem Weg der Metonymie. So ist es ihr möglich, diese imaginäre Erfahrung wiederzugeben, wobei sie die eigentliche Begegnung mit ihrem göttlichen Bräutigam immer ausspart, denn sie ist das Ineffabile und bleibt ihr Geheimnis.

Starobinski spricht bei den Mystikern "vom größten möglichen Austausch von Gaben"<sup>15</sup>, der in der Vereinigung von Gott und Seele stattfindet. Weiß begründet die Möglichkeit des Herzenstausches mit der im Mittelalter verbreiteten Vorstellung, daß "der unsterbliche Gott" sterblicher Mensch geworden ist, "damit wir Menschen unsterblich werden".<sup>16</sup> Mechthild erwidert die göttliche Liebe mit rückhaltloser, die normalen Grenzen überschreitenden Hingabe.<sup>17</sup> Sie gesteht, daß ihr die göttliche Liebe tiefe, irreparable, ja tödliche Verwundungen zugefügt hat. Doch ihre totale Verausgabung ist die Voraussetzung für die Inbesitznahme durch Gott, und im Verschmelzungsprozeß scheint die Distanz zwischen Gott und

---

<sup>11</sup> Arnold Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. Enzyklopädie Deutscher Geschichte. Bd. 68, München 2003, S. 20.

<sup>12</sup> Claudia Opitz: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim 1990, S. 96.

<sup>13</sup> Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Das Gespräch. Herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning. München 1984, S. 258.

<sup>14</sup> Opitz: Evatöchter und Bräute Christi. S. 100.

<sup>15</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 63.

<sup>16</sup> Bardo Weiß: Ekstase und Liebe. Paderborn 2000, S. 628.

<sup>17</sup> Vergl. Hld. 6,3; 7,11.

Seele aufgehoben zu sein. So ist der Tod als Metapher für das Zunichtwerden in der *unio* zu verstehen.

Mechthild weiß, daß der Zustand des Glücks in der Einung nicht lange währen kann und das Zurückkehren in die Realität mit großem Leid verbunden ist. Die zeitliche Befristung ist geradezu ein Topos, denn die Seele muß wieder in den Körper absteigen, und die Gottesferne kann als Gegenpol zur *unio* angesehen werden. Mechthild hat Gottes größtmögliche Nähe erfahren, nun will sie die größtmögliche Entfernung von ihm, die sie als "große Finsternis" erlebt. Doch sie bittet ihn, er möge ihr wenigstens die Gabe der Treue gewähren, die sie ihm in der größten Selbstentäußerung beweisen kann, so daß sie paradoxerweise die "Gottesfremde" als "selig" bezeichnen kann.

Die Liebesdialoge, die die literarische Bewältigung ihrer Gottesliebe darstellen, sind mehr als ein "Austausch von Höflichkeiten", den Mauss neben anderen Austauschgütern in archaischen Gesellschaften nennt.<sup>18</sup> Nach Haug ist der Dialog, "das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, [...] der Ort stärkster Präsenz" und somit "die höchste Form der Vergegenwärtigung".<sup>19</sup> Diese inszenierten fiktiven Liebesdialoge sind nach Haas "eine größte mögliche Annäherung zur mystischen Vereinigungserfahrung" und als "erotisches Sprachspiel" anzusehen,<sup>20</sup> was Mechthild meisterhaft beherrscht, denn sie verfügt über ein poetisches Archiv tradierter Bilder, die sie als Instrument einsetzt, um das wechselseitige Lob zwischen Gott und Seele auszudrücken.

In den archaischen Kulturen gab es die Verpflichtung zur Gegengabe, "Austausch und Verträge" fanden in "Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig" waren, doch "in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden" mußten, so führt Mauss gleich zu Anfang seines Einführungskapitels "Über die Gabe" aus.<sup>21</sup> Starobinski meint: "Natur und Gott geben umsonst, ohne eine Gegengabe zu verlangen", was auch die Pflicht des "wahrhaft wohlthätigen Menschen sei".<sup>22</sup> Godelier befaßt sich mit den "ungleichen Gaben"<sup>23</sup> zwischen Göttern und Menschen. „Uns scheint“, so argumentiert er, „daß die Religion leicht Modelle von Wesen liefern konnte, die mächtiger waren als die Menschen, Quellen von Leben und von Fruchtbarkeit oder Quellen von Unglücken und Katastrophen, von

---

<sup>18</sup> Marcel Mauss: Die Gabe, S. 22.

<sup>19</sup> Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. S. 266.

<sup>20</sup> Alois M. Haas: Mystik als Aussage. Erfahrung, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main 1996, S. 261.

<sup>21</sup> Mauss: Die Gabe, S. 17.

<sup>22</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 74.

<sup>23</sup> Maurice Godelier: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München 1999, S. 252.

Wesen, gegenüber denen die Menschen auf ewig gezwungen waren, Gaben darzubringen und Liebe, Dankbarkeit, Gehorsam, Furcht und Zittern zu zeigen.<sup>24</sup> Jesus hat grundsätzlich mit dem Ausgleich von Gabe und Gegengabe gebrochen. Doch im Frühmittelalter entwickelte sich im ganzen Abendland ein Bußsystem, das "nach dem Gesetz des genauen Ausgleichs" auf genauer Berechnung von Sünden beruhte. Angenendt spricht von einer "gezählten Frömmigkeit".<sup>25</sup> Diesem Denken fühlt sich auch Mechthild verpflichtet. Zunächst setzt sie die empfangenen Gaben ein, um Gott zu danken für die vielfältigen Gaben. Ihre von Gott geschenkten Talente will sie dazu gebrauchen. Die höchste Form der Dankbarkeit besteht in ihrem Bemühen um Vollkommenheit und in ihrer bedingungslosen Hingabe. Doch Gott verlangt auch Gegengaben, die sie zur Selbstaufgabe, zur totalen Verausgabung zwingen, nicht nur als Bitte, sondern häufig als Befehl. Gott will den totalen Tausch: "Gib mir alles, was dein ist, dann geb ich dir alles, was mein ist" (Fl. L. VII 55, S. 328). Am Ende ihres Lebens wird ihr – wie sie es in einer Vision erfährt – als göttliche Gegengabe das "ewige Freudenfest" bereitet.

---

<sup>24</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 262.

<sup>25</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 98.

## I. Einführung 1:

### Historische Grundlagen zur Frauenbewegung im 12./13. Jahrhundert

Im Hochmittelalter erfolgte eine große strukturelle gesellschaftliche Umwandlung. Die gesamteuropäische Bevölkerung stieg "von etwa 40 Millionen auf 60 Millionen oder sogar auf das Doppelte an".<sup>1</sup> Für diesen explosionsartigen Anstieg der Bevölkerung listet Peter Dinzelbacher verschiedene Gründe auf: In dieser Zeit setzte ein wärmeres und ausgeglicheneres Klima ein, mit dem Wechsel der Zwei-Felder-Bebauung (Saat und Brache) zur Drei-Felder-Wirtschaft (Sommergetreide, Wintergetreide, Brache) konnten bessere landwirtschaftliche Erträge erzielt werden, neue Anschirrmethoden bei den Zugtieren ergaben eine "effektivere Ausnutzung der tierischen Kraft", neue "agrartechnische" Hilfsmittel – wie die Windmühlen – wurden eingesetzt, und schließlich verbesserte sich die Ernährung durch "ein ausgewogeneres Verhältnis von Getreide und Hülsenfrüchten".<sup>2</sup> Die Landbevölkerung – im Dienst eines Grundherren stehend – war weitgehend unfrei. Doch in den Städten wurde der Gegensatz zwischen Freien und Unfreien ausgelöscht, die Bewohner wurden zu Bürgern, und diese "Entstehung des Bürgerstandes" bezeichnet Dinzelbacher eine „der historisch folgenreichsten Charakteristika dieser Epoche“. <sup>3</sup> Das städtische Gewerbe blühte auf. Die Handwerker schlossen sich zu Zünften, Innungen, Zechen zusammen, die Kaufleute zu Gilden oder Hansen. Zahlreich strömten die Menschen in die Stadt, denn "Stadtluft macht frei". Hier war "die Möglichkeit eines freieren Lebens gegeben, die Chance zum wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg" und die Möglichkeit, eine neue Existenz aufzubauen.<sup>4</sup>

Der wirtschaftliche Reichtum war bedingt durch die Geldwirtschaft, die die Naturalwirtschaft ablöste, und diese geldwirtschaftliche Stadtentwicklung bewirkte einen wirtschaftlichen Aufschwung, "wie er seit dem Ende der Antike nicht mehr gesehen worden war".<sup>5</sup> Allerdings bildete sich "ein neuer

---

<sup>1</sup> Peter Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 2003, S. 11.

<sup>2</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 11.

<sup>3</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 14.

<sup>4</sup> Otto Langer: Christliche Mystik im Mittelalter. Darmstadt 2004, S. 214.

<sup>5</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 24.

Gegensatz" heraus, "der zwischen Reichen und Armen".<sup>6</sup> Neben dem städtischen Patriziat, das die politische Führung übernahm, entstand das Proletariat: unzünftige Lohnarbeiter, die "beruflich Unselbständigen, Gehilfen, Handwerksgesellen, Dienstboten, Tagelöhner, Mägde", die unter dem Existenzminimum lebten.<sup>7</sup> Händler und Geldverleiher erlangten ungeheuren Reichtum, auch die Kirchenfürsten hatten riesiges Kapital angesammelt, nach außen demonstriert durch die Höhe und Größe ihrer Kirchen. So schrieb Wolfgang Kaiser über den "überdimensionierten" Westturm des Paderborner Doms: "Dieser Vierkantklotz beherrscht die Stadtsilhouette, und mit fast bedrohlicher Gebärde tat er kund, wer Herr über die Stadt war".<sup>8</sup> Gegen den bürgerlichen und kirchlichen Reichtum bildete sich seit etwa 1100 eine Armutsbewegung, die zur Gründung der Bettelorden führte. Diese aufkommende religiöse Erneuerungsbewegung im Sinne des Evangeliums erfaßte auch Frauen, die sich in großer Zahl den neu entstandenen Orden anschlossen. Auch die Beginen, die sich, nicht klösterlich gebunden, zu selbständigen Gemeinschaften zusammenschlossen, übernahmen im Sinne der Nachfolge Christi soziale Aufgaben an den Armen.

### 1.1 Klöster und Stifte im "Austausch von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe"<sup>9</sup>

Nachweisbar beruhten Klostergründungen im Mittelalter auf Stiftungen durch den Adel und das "wohlhabend gewordene Bürgertum",<sup>10</sup> was Gerd Ahlers an einer Reihe von Zisterzienserinnenklöstern in Niedersachsen belegt.

So wurde das Kloster Bersenbrück im Jahr 1231 von Otto und Sophia von Ravensbrück gestiftet, die auf ihren "angestammten Besitz" verzichteten und die "Eigenkirche" und einen "angrenzenden Hof" stifteten.<sup>11</sup> Die Edelherren von Diepholz stifteten ihren Besitz in Midlum, den sie der

---

<sup>6</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 14.

<sup>7</sup> Otto Langer: Christliche Mystik im Mittelalter. Darmstadt 2004, S. 214.

<sup>8</sup> Zitiert nach: Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 25.

<sup>9</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, S. 98.

<sup>10</sup> Gerd Ahlers: Weibliches Zisterziensertum im Mittelalter und seine Klöster in Niedersachsen. Berlin 2002, S. 104.

<sup>11</sup> Ahlers: Weibliches Zisterziensertum, S. 140.

Bremer Kirche vermachten mit der Begründung, dort ein Frauenkloster zu errichten.<sup>12</sup> Die Gründung des Klosters Goslar, des zweitältesten Zisterzienserinnenklosters in Niedersachsen im Jahre 1186, geht auf den Goslarer Reichsvogt Volkmar und seine Gemahlin Helene zurück.<sup>13</sup> Stiftungen betreffen nicht nur die Klöster im niedersächsischen Raum. Sie können auch für das Dominikanerinnenkloster Paradiese, das Zisterzienserinnenkloster Welper und für das adelige Damenstift Essen nachgewiesen werden. Sie ermöglichten die wirtschaftlich-soziale Sicherheit und Selbständigkeit der Klöster.

Stiftungen sind seit der Antike nachweisbar. Getätigt von wohlhabenden Bürgern, die einen Teil ihres Vermögens einsetzten, sollten sie "Ruhm und Prestige"<sup>14</sup> einbringen und die Stifter als gute und spendable Bürger ewig in Erinnerung bleiben. Im Christentum waren Stiftungen ebenfalls Gedächtnisstiftungen, doch in erster Linie wollte der Stifter "sich bei Gott in Erinnerung" bringen, das heißt, die Stiftung sollte seinem Seelenheil dienen. Diese Gedächtnispflege geschah durch periodisch wiederkehrende Gebete, Fürbitten und Messen.<sup>15</sup> Wichtig für diese liturgische memoria war die Namensnennung am Altar, es sollte so eine doppelte Gegenwart hergestellt werden: "die vor Gott und den Anwesenden".<sup>16</sup> Die stellvertretend vorgebrachten Gebete und Messen galten auch als Sühnemittel, die nach dem Tod die Tilgung der Sünden bewirken sollten, denn nur die "Tilgung" aller Sünden war die "Vorbedingung" für den "Gewinn des Seelenheils".<sup>17</sup> Im Hochmittelalter behauptete sich die von Augustinus entwickelte Vorstellung vom Fegefeuer als einem Ort, in dem die Seele einer Läuterung unterzogen wurde. Doch das Bedeutsame war der Glaube, die Lebenden könnten durch ihre Fürbitten die Leidenszeit der Seelen abkürzen, wie es Mechthild von Magdeburg berichtet, die durch ihre Gebete Tausende von Seelen vorzeitig von diesen Qualen befreite. So hatten die Gedächtnisleistungen immer auch den "Charakter von Sühnemitteln",<sup>18</sup> und die Kirche wurde zum alleinigen Stiftungsträger. Auch Almosenspenden hatten gemäß kirchlicher Lehre die Kraft, Sünden zu tilgen, und verhalfen dem Stifter zum erhofften Seelenheil. So bewirkte

---

<sup>12</sup> Ahlers: Weibliches Zisterziensertum, S. 160.

<sup>13</sup> Ahlers: Weibliches Zisterziensertum, S. 189.

<sup>14</sup> Hermann Kamp: Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin. Sigmaringen 1993, S. 10.

<sup>15</sup> Kamp: Memoria und Selbstdarstellung, S. 11.

<sup>16</sup> Kamp: Memoria und Selbstdarstellung, S. 12.

<sup>17</sup> Kamp: Memoria und Selbstdarstellung, S. 12.

<sup>18</sup> Kamp: Memoria und Selbstdarstellung, S. 13.

materielle Gabe geistliche Gegengabe. Natürlich bezeugte der Stifter seinen Reichtum und verschaffte sich durch die Stiftung einen Zuwachs an gesellschaftlichem Ansehen. Doch der eigentliche Beweggrund war die Angst vor der Hölle und der ewigen Verdammnis.<sup>19</sup>

### 1.1.1 Der Zustrom von Frauen zu den neugegründeten Orden

Im 11./12. Jahrhundert entstand in Mitteleuropa eine religiöse Laien- und Armutsbewegung.<sup>20</sup> Von Westfrankreich aus durchzogen Wanderprediger im Zuge der Wanderapostelbewegung das Land — einer der bedeutendsten war Robert von Arbrissel (1055-1117), der Gründer des ersten Doppelklosters in Fontevrault im Jahre 1100/1101 – und riefen auf zur Rückkehr zu den Idealen des Urchristentums, prangerten die Einbindung der Kirche "in das herrschende Feudalsystem"<sup>21</sup> an, ebenso die Simonie, den Reichtum der Prälaten und Bischöfe und ihren "dekadenten"<sup>22</sup> Lebensstil. Männer und Frauen wurden vom Armutsideal erfaßt. Neben dem schon bestehenden Benediktinerorden kam es zur Bildung neuer Orden: der Zisterzienserorden entstand schon 1098, der Prämonstratenserorden 1120. Der Papst bestätigte 1221/23 die Regel der Franziskaner und die der Dominikaner 1216. Die Form des Doppelklosters wurde schon 1137 aufgelöst, da sie für Männerklöster eine zu große wirtschaftliche Belastung darstellte. Die Frauenkonvente wurden nun selbständig. Ihre Zahl nahm in Deutschland erheblich zu. Waren es um 900 70, so sind es um 1100 schon 150. Zu den Zisterzienserinnen strömten so viele Frauen, daß die Frauenzisterzen die Männerklöster bei weitem überragten. Jakob von Vitry, ein Verehrer und Förderer dieser religiösen Frauenbewegung, stellt fest, sie seien "so zahlreich wie die Sterne des Himmels".<sup>23</sup>

"Von da an wuchs die Zahl der Frauenklöster im Zisterzienserorden ins Unendliche; sie vermehrten sich wie die Sterne am Himmel, und man konnte auf sie den Segensspruch Gottes anwenden ... wachset und mehret

---

<sup>19</sup> Kamp: Memoria und Selbstdarstellung, S. 12.

<sup>20</sup> Claudia Eliass: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Pfaffenweiler 1995, S. 33.

<sup>21</sup> Ute Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen. Pfaffenweiler 1990, S. 55.

<sup>22</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 55.

<sup>23</sup> Brigitte Degler-Spengler: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels". In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. Sigmaringen 1985, S. 37.

euch und füllet das Haus. Es wurden Frauenkonvente gegründet, heilige Räume gebaut, es füllten sich die Klöster, es strömten Jungfrauen zusammen, es eilten Witwen herbei und verheiratete Frauen, die mit Einwilligung ihrer Männer die Ehe in eine geistliche verwandelten. Aus anderen Klöstern kamen Nonnen, änderten ihre Ordenstracht, wollten den schmalen Weg gehen und die Frucht eines besseren Lebens genießen. Edle und in der Welt angesehene Frauen verließen ihr irdisches Leben und zogen vor, verachtet zu sein und die Türe zu hüten im Hause des Herrn, als zu wohnen in der gottlosen Hütte. ... Jungfrauen von edlem Geschlecht wiesen angetragene Ehebündnisse zurück, verließen ihre vornehmen Eltern und alle lockenden Genüsse der Welt. ... Sie wählten ein hartes und rauhes Leben und dienten dem Herrn darin in aller Inbrunst; sie vertauschten die Reichtümer der Welt und deren trügerische Genüsse mit geistlichem Reichtum und dem Genuß der rechten Weisheit“.<sup>24</sup>

### 1.1.2 Motive für den Klostereintritt

Zu den Klöstern strömten vor allem Frauen aus dem Adel und den gehobenen Gesellschaftsschichten der Städte. Sie wollten, einem Ideal der Zeit folgend, ein Leben nach dem Evangelium führen, ein Leben in Besitzlosigkeit, nicht in "Reichtum und Macht".<sup>25</sup>

Neben diesem Armutsideal war die Idealisierung der Jungfräulichkeit ein großer Anreiz für einen Klostereintritt. Nach der Drei-Stände-Lehre der mittelalterlichen Kirche steht die Ehe an letzter Stelle nach Jungfräulichkeit und Witwenschaft. Die Ehe war auf dem 2. Laterankonzil (1139) offiziell zum Sakrament erhoben und dadurch aufgewertet worden, doch galt sie aufgrund der Sexualfeindlichkeit der Kirche als "mindere Lebensform".<sup>26</sup> Schon Paulus hatte in 1. Kor 7,8 den Stand der Jungfräulichkeit gepriesen, und seine Ansicht im 1. Kor 7, 32-34 erläutert: "Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner

---

<sup>24</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 82/83.

<sup>25</sup> Eliass: Die Frau ist die Quelle der Weisheit, S. 39.

<sup>26</sup> Elisabeth Kräuter-Glodeck: Die Beginen – eine Emanzipationsbewegung der Frauen im Mittelalter? Zulassungsarbeit an der Universität Würzburg. (keine Jahresangabe)

Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein." Nach Augustinus (354-430) erhält die Jungfrau im geistig-seelischen Sinn den Rang eines Mannes. Sie ist quasi *vir*.<sup>27</sup> Aber sie ist zu strenger Enthaltbarkeit verpflichtet. Sie darf nicht stolz oder hochmütig sein, sie muß demütig sein, und sich die Gottesmutter zum Vorbild nehmen.<sup>28</sup> Was wurde von einer Frau verlangt, um ihr eine gewisse Anerkennung zuzugestehen! Auch die Kirchenväter Ambrosius (339-379) und Hieronymus (347-420) verfechten die Anschauung von der Jungfräulichkeit als der höchsten Lebensform, denn nur in diesem Stand könnte eine Frau gottgefällig leben.<sup>29</sup> "Das Prinzip der Körperlichkeit wird so stark an sich dämonisch verstanden, daß der erhabene Weg zum Heil nur über die vollständige Abkehr vom Körper hin zum asketischen jungfräulichen Zustand beschritten werden kann. Sexualität und Fortpflanzung gehören zum niederen Bereich der Verderbnis, des Vergänglichen."<sup>30</sup> Das "Virginitäts- und Keuschheitsideal und dessen Ideologie" waren also durchaus "keine Nebensache, sondern ein zentraler Bestandteil der christlichen Religion des Mittelalters", wie Helmut Feld feststellt.<sup>31</sup> "Für die Frauen bestand tugendhaftes Verhalten vor allen Dingen in der Reinerhaltung ihres guten Rufs, der sich fast ausschließlich nach ihrem sexuellen Verhalten bemaß." Das waren "Schamhaftigkeit, Keuschheit und Reinheit".<sup>32</sup> Mechthild von Magdeburg betont den hohen Rang der Jungfräulichkeit im IV. Buch des "Fließenden Lichts der Gottheit": "Wie Gott die Seelen im Himmel empfängt", folgendermaßen:

"Gott krönt dreierlei Leute mit seinen väterlichen Händen: Jungfrauen, Witwen und Eheleute. Wenn er sie mit allem Preis empfangen hat, krönt er sie. Die Witwen und Eheleute krönt unser Herr sitzend in seiner allmächtigen Herrlichkeit, aber bei den Jungfrauen erhebt er sich und krönt sie stehend als kaiserlichen Sohn."

(Fl. L. IV 24, S. 153)

Sicherlich bildete die Idealisierung der Jungfräulichkeit ein gewisses Gegengewicht gegen die behauptete "Minderwertigkeit" der Frau

---

<sup>27</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 36.

<sup>28</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 39.

<sup>29</sup> Kräuter-Glodeck: Die Beginen, S. 44.

<sup>30</sup> Rosemary Radford-Ruether: Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbefreiung und menschliche Befreiung. In: Bea Lundt (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. München 1979, S. 31.

<sup>31</sup> Helmut Feld: Frauen des Mittelalters. Köln 2000, S. 2.

<sup>32</sup> Joachim Bumke: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 1994, S. 481.

gegenüber dem Mann. Doch ihre "Minderwertigkeit" haben selbst die doch besonders herausgehobenen gottgeweihten Jungfrauen nie angezweifelt, sie haben sie als von Gott gegeben angenommen. Hildegard von Bingen nennt sich in einem Brief an Bernhard von Clairvaux: "Ich erbärmlich und mehr erbärmlich in meinem Leben als Frau!"<sup>33</sup> Und in einem Brief an Erzbischof Eberhard von Salzburg bezeichnet sie sich als "armseliges Gebilde"<sup>34</sup>. Das war nicht nur ein Demutstopos, sondern ihre volle Überzeugung. Hildegard von Bingen oder Mechthild von Magdeburg wagten es, ihre scharfe Kritik am Klerus nicht als Frau zu äußern, sondern als Visionärin und Mystikerin, autorisiert von Gott selbst. Als Nonne war die Frau nicht mehr einem Mann untergeordnet, sie hatte sich allein ganz Gott unterstellt, jedoch unter besonderen Bedingungen, die im "Speculum Virginum", um 1100 am Mittelrhein entstanden, aufgezeigt werden:

"1. Unversehrtheit an Geist und Leib (integritus mentis et corporis) sowie die Absicht, Gott allein zu dienen (1.Kor. 7.34); 2. freiwilligen Verzicht auf die Welt samt dem Entschluß, Weltverachtung in Kauf zu nehmen und zu üben (Gal. 6,14; Röm. 8, 8-9); 3. inneren und äußeren Gehorsam, freundliches Wesen, Demut und Keuschheit [...]; 4. eine Haltung, die mit ganz reinem Herzen sich dem göttlichen Wort widmet, [...] und 5. Bewußtsein der Unsicherheit bei dem langen Lauf mit der Sorge um die Beharrlichkeit, da jeder den Lohn gemäß seiner Arbeit empfängt."<sup>35</sup>

Auch die Ablehnung der Institution Ehe war ein Grund, in einen Orden einzutreten. Denn die Ehe war für viele Frauen nicht erstrebenswert. Im Kloster entgingen sie der frühen Verheiratung, der Eheherrlichkeit des Mannes, den vielen Schwangerschaften, der hohen Sterblichkeit bei den Geburten. Das Kloster diente zudem auch zur Versorgung unverheirateter adliger Damen. Die religiöse Frauenbewegung nutzte „die sich bietenden Freiräume“ [...]. „Insofern kann man sie auch als eine Emanzipationsbewegung verstehen, die jedoch von den soziokulturellen Gegebenheiten und Strukturen der mittelalterlichen Gesellschaft geprägt ist“.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Peter Dinzelbacher: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn 1993, S. 281.

<sup>34</sup> Hildegard von Bingen: Im Feuer der Taube. Die Briefe. Erste vollständige Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1997, S. 69.

<sup>35</sup> Matthäus Bernards: Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Köln/Graz 1955, S. 86.

<sup>36</sup> Eliass: Quelle der Weisheit, S. 41.

### 1.1.3 Klöster als Stätten hoher Bildung und Kunst

Der Erwerb einer gewissen Bildung war für die Klosterfrau unerlässlich. Schon um die Liturgie mitfeiern zu können, um die Bibel, die damals schon in die Volkssprache übersetzt worden war, zu verstehen, um die Psalmen beten zu können, mußte sie lesen und schreiben lernen. Viele scheinen auch Latein, wenn auch unvollkommen, gekonnt zu haben, wie wir von Hildegard von Bingen wissen. Die Nonnen hatten damals einen höheren Bildungsstand als Frauen und Männer im "Laienstand".<sup>37</sup> Sie hatten Anteil an einer wissenschaftlichen Bildung, die sonst nur dem Klerus zugänglich war. In vielen Klöstern gab es eine Schreibstube. Nonnen schrieben nicht nur Heiligenlegenden und Bibeltex te ab, sie übersetzten und illuminierten sie, was nicht nur eine handwerkliche, sondern eine hohe künstlerische Begabung voraussetzte. In den bis heute erhaltenen liturgischen Gewändern, den Altardecken oder Gobelins zeigt sich die hohe Stickkunst der Klosterfrauen. Natürlich dienten die künstlerischen Tätigkeiten religiösen Zwecken, der Erbauung und der Vertiefung ihrer Frömmigkeit. Bücher wurden unter den Klöstern ausgetauscht, die Klöster sammelten sie, bauten Bibliotheken auf. Als eine der größten Bibliotheken eines deutschen Frauenklosters umfaßte die des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Nürnberg bei der Auflösung durch die Reformation 500 Bände.<sup>38</sup> Neben der künstlerischen Tätigkeit konnten sich auch schriftstellerische Begabungen entfalten, wie wir von Roswitha von Gandersheim, die lateinische Dramen verfaßte, oder von Mechthild von Magdeburg wissen, die ihre mystischen Erfahrungen in dichterische Sprache umsetzte. Auch musikalische Fähigkeiten waren erforderlich, um die Psalmen singen zu können. Manchen Klöstern waren Schulen angeschlossen, in denen Novizinnen, vor allem Mädchen der Adels- und Patrizierfamilien, unterrichtet wurden. Die Klöster waren sehr bemüht, den Ordensfrauen eine angemessene Bildung zu verschaffen. Das Aufgeben vermeintlicher äußerer Freiheit und das Sich-Begeben in die totale klösterliche Abgeschlossenheit und Klausur ermöglichte ihnen jedoch einen Freiraum zur Entfaltung ihrer geistigen Fähigkeiten, die sie als Ehefrau und Mutter nicht hätten erreichen können. Frei von weltlichen Bindungen und den Sorgen der materiellen Existenzsicherung konnten sich die Ordensfrauen geistlichen, caritativen und kulturellen Aktivitäten widmen.

---

<sup>37</sup> Eliass: Quelle der Weisheit, S. 51.

<sup>38</sup> Elisabeth Schraut: "Kunst im Frauenkloster". In: Bea Lundt (Hsrg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. München 1991, S. 98.

#### 1.1.4 Die Frauenklöster von Paradiese und Welper bei Soest

Das Dominikanerinnenkloster Paradiese, drei Kilometer westlich von Soest gelegen, wurde 1252 gegründet und gehörte zu den 141 Dominikanerinnenklöstern, die um 1300 in Deutschland entstanden. Die Klostergründung beruht auf einer Schenkung des Grafen Otto von Tecklenburg aus dem Jahre 1251. 1252 wurde der Bau des Klosters durch den Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden genehmigt. Welch hohe ethische Werte den Klosterfrauen abverlangt wurden, zeigt die Predigt von Albertus Magnus, des Provinzialpriors der deutschen Ordensprovinz, die er zur Feier des Profeßgelübdes der ersten Nonnen im Februar 1255 im Kloster Paradiese hielt:

“Ihr habt die Regel des heiligen Augustinus und die Satzungen des Predigerordens als Lebensregel gewählt. Aus Liebe zu Gott sollt ihr also das Wohl der Gemeinschaft lieben, das Eigenwohl unterordnen. Ihr sollt gehorsam sein in Demut und Geduld, ohne Murren und Widerrede, ohne Aufschub, in Einfalt und Freude.“

Dann schärfte Albertus Magnus ihnen besonders ein:

“Ihr sollt euch durch Zäune und Mauern, durch Tore und Türen und Fenster abschließen gegen die Außenwelt. Ihr dürft niemals an verbotenen Orten oder zu verbotener Zeit sprechen, auch nicht durch die Zäune oder über die Zäune hinweg, auch nicht durch die Zimmerwände, und niemals dürft ihr eine Unterhaltung pflegen ohne Erlaubnis und ohne Begleitung. Wenn ihr aber sprechen dürft, so nur mit ehrbaren Personen und über nützliche Dinge. Was allgemein verboten ist, dürft ihr niemals tun, außer ihr seid von euren Oberen dispensiert. Unterlaßt vor allen Dingen nicht, was eure Oberen für das gemeinsame Wohl angeordnet haben. Verschenkt nichts, verwahrt nichts, nehmt nichts an. Redet nicht über Dinge des Ordens und des Klosters, die nicht für andere bestimmt sind. Möge Gott verhindern, daß ihr seine Gnaden und die Wohltaten des Ordens mit Undank vergeltet. Gottes Gaben sind es, was der Orden uns bietet, nämlich Predigt, Visitation zur Besserung eures Lebens, Spendung der Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Letzten Ölung, ständige Sorge für euch durch Seelsorge und Verwaltung des Klostergutes. Wer im Kleinen nachlässig ist, wird bald zugrunde gehen. Seht, ihr seid in Demut und Andacht an diesen Ort gekommen, nicht auf Wagen, nicht zu Pferd, nicht in feierlichem Aufzug und in weltlichem Schmuck. Ihr seid gekommen barfuß und in Bußgewändern, wie es zu

geschehen pflegt in der Messe am Karfreitag. Hierin ahmt ihr euren Bräutigam Jesus Christus nach, denn alles habt ihr verlassen. Nach der heiligen Messe seid ihr sofort hierher geeilt, um euch und euer Alles Jesus Christus zu weihen und zu geloben, an diesem Ort zu bleiben bis ans Ende. Ihr habt es gelobt Gott und dem Ordensmeister und mir, Albert, dem Provinzialprior.“<sup>39</sup>

Die Ordensfrauen gehörten zumeist dem Land- und Hochadel an, später wurde es Töchtern reicher Soester Bürger gestattet, dem Orden beizutreten. Die Chorschwestern, in der Rangordnung an erster Stelle stehend, widmeten sich vor allem dem Chorgebet und führten ein kontemplatives Leben in strenger Klausur. Die Konversa, die Laienschwestern, kümmerten sich um Haushalt und Garten, als Arbeiterinnen besaßen sie weniger Rechte. Knechte und Mägde versorgten die Wirtschaftsgebäude und ausgedehnten Besitzungen des Klosters. Die Klosterfrauen verzichteten nach dem Gelübde der Armut zwar auf persönlichen Besitz, aber das Kloster selbst verfügte aufgrund der eingebrachten Mitgift der Nonne - jede Nonne mußte soviel einbringen, daß ihr Lebensunterhalt gesichert war - und der Schenkungen über großen Reichtum. Die wirtschaftliche Grundlage des Klosters war gesichert durch erheblichen Grundbesitz; viele Höfe in der Umgebung hatten Abgaben in Form von Zehnten und Renten zu entrichten.

Das Kloster besaß ein Skriptorium und eine Malwerkstatt. Die auf Pergament geschriebenen und mit Verzierungen versehenen Antiphonare und Graduale besitzen hohen künstlerischen Wert.

## Das Kloster Welper

Das adlige Zisterzienserinnenkloster Welper nahe Soest wird 1240 als Stiftung erwähnt, denn laut Urkunde vom 20. November 1240 verkauften Walter, Propst von Soest, und seine Gemahlin Sophia, auch mit Zustimmung ihrer Erben, ihre Güter in Welper, Klotingen und

---

<sup>39</sup> Marga Koske: Zur Geschichte des ehemaligen Klosters/Stifts Paradiese. In: Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde. Vereinsjahr 1896/97, 15. Heft, S. 130.

Scheidungen an die Äbtissin Mathilde, was im Jahre 1242 vom Erzbischof Konrad bestätigt wird.<sup>40</sup> Zahlreiche Gläubige, die beim Klosterbau halfen, und Almosenspenden aus der Umgebung erhielten als Gegengabe die von der Kirche erlassenen Ablass, so daß der Klosterbau 1261 vollendet wurde.<sup>41</sup> Durch zahlreiche Schenkungen und den Erwerb einer Anzahl von Höfen gelangte das Kloster zu ansehnlichem Reichtum,<sup>42</sup> der auch dadurch zustande kam, daß benachbarte Adelsfamilien, die ihre unversorgten Töchter im Orden unterbrachten, dem Kloster aus Dankbarkeit erhebliche Schenkungen vermachten.<sup>43</sup> Auch dieses Kloster unterhielt eine Schule für die Töchter des Adels, und begabte Ordensfrauen konnten im Skriptorium ihre künstlerischen Fähigkeiten umsetzen. Exemplare der mit Malereien versehenen liturgischen Bücher sind bis heute erhalten und werden in der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, im Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster, im Museum der Stadt Altena, im Propsteiarchiv Dortmund und im Stadtarchiv zu Soest aufbewahrt.

Klöster waren zuerst wesentlich Gebetsorte, aber das Gebet diente nicht nur dem eigenen Seelenheil, sondern schloß auch das der Stifter ein, denn Schenkungen und Stiftungen verpflichteten zur Gegengabe in Form von Gebeten für die lebenden und verstorbenen Mitglieder der Stifter. Frei von weltlichen Bindungen konnten die Ordensfrauen sich ganz ihrer religiösen Aufgabe widmen. Sie gaben zwar dafür ihre äußere Freiheit durch die strenge Klausur auf, gewannen aber im Austausch dafür die Geborgenheit einer Gemeinschaft, die sie bis an ihr Lebensende trug. Da ihnen die eigene Versorgung abgenommen wurde – denn das Kloster bot ihnen "wirtschaftlich-soziale Sicherheit"<sup>44</sup> – waren sie unabhängig von den Belastungen des täglichen Lebens. Der durch Stiftungen und Schenkungen erworbene Landbesitz wurde durch Klosterknechte und – mägde beackert. Das bedeutete Arbeit und Verdienst für Bauern und Bürger der Umgebung, und es entwickelte sich ein Kommunikationssystem, das auf Gegenseitigkeit beruhte, ohne das auch das Kloster nicht existieren konnte. Das Wissen um Heilkräuter sowie ihre medizinischen Kenntnisse setzten die Ordensfrauen nicht nur für die Klosterinsassen ein, sondern für Menschen, die um Hilfe baten, oftmals unterhielten sie ein Krankenhaus. Hildegard von Bingen beschrieb ihr

---

<sup>40</sup> Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde, Vereinsjahr 1896/98. 15. Heft, S. 27/28.

<sup>41</sup> Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde, S. 29/30.

<sup>42</sup> Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde, S. 33.

<sup>43</sup> Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde, S. 36.

<sup>44</sup> Edith Ennen: Frauen im Mittelalter. München 1984, S. 113.

umfassendes Wissen über etwa 200 Heilkräuter ab 1150 in ihrem Buch "Causae et cura", das bis heute nicht an Bedeutung verloren hat.<sup>45</sup> Da jedes Kloster der Gastfreundschaft verpflichtet war, wurde kein Bedürftiger an der Klosterpforte abgewiesen, und für Reisende stand immer das Gästehaus zur Verfügung.

### 1.1.5 Das adelige Damenstift Essen

Als Beispiel für den Austausch von materieller Gabe und geistlicher Gegengabe kann auch das hochadelige Damenstift herangezogen werden. Es wurde um 850 für "Mädchen und Frauen des sächsischen Adels gegründet"<sup>46</sup> und gehörte vom Mittelalter bis zu seiner Auflösung am 23. Mai 1802 zu den bedeutendsten Frauenkommunitäten im deutschen Sprachgebiet. Auf dem "Grund und Boden der Stifterfamilie gegründet",<sup>47</sup> und mit großzügigen kaiserlichen und königlichen Schenkungen bedacht, erstreckte sich die Grundherrschaft im 11. Jahrhundert als Streubesitz von Holland über das heutige Ruhrgebiet bis ins östliche Münsterland. Auch rheinaufwärts besaß das Stift einige Güter, ebenfalls hatte es Besitzungen an der Erft und bei Marburg an der Lahn, so daß es sich zu den reichsten geistlichen Stiften und zum größten Grundbesitz der Region entwickelte.<sup>48</sup> Die Lehnsgüter, vornehmlich an den Grenzen des Essener Territoriums gelegen, waren ein wichtiger Schutz des Stifts, denn das Lehnsverhältnis zwischen Fürstäbtissin und Lehnsträger war durch den Treueid abgesichert, und dieser hatte sich mit seiner "ganzen Person in Rat und Tat für die Lehnsherrin und ihr Interesse einzusetzen".<sup>49</sup> Die bäuerlichen Untertanen hatten zwar die Abgabepflicht zu leisten, waren auch zu "Rat und Hilfe" verpflichtet, erhielten jedoch auf der Basis "des gegenseitigen Treueverhältnisses" als Gegenleistung von der Grundherrschaft "Schutz und Schirm", so daß sich zwischen Bauern und Stift zugleich "ein Sozial- und Rechtssystem" entwickelte.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Rosel Termolen: Hildegard von Bingen. Biographie. Augsburg 1990, S. 205 und 209.

<sup>46</sup> Ute Küppers-Braun: Macht in Frauenhand. 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen. Essen 2002 (2. Auflage), S. 10.

<sup>47</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 21.

<sup>48</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 21.

<sup>49</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 31.

<sup>50</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 25.

Die Stiftsdamen, "sanctimoniales, ancillae Christi, ancillae Dei, auch feminae und dominae oder edele Juncfrouwen"<sup>51</sup> genannt, legten, im Gegensatz zu Nonnen, kein Gelübde ab und trugen nur zu den Gottesdiensten einheitliche Chorkleidung. Sie besaßen persönliches Eigentum, das es ihnen ermöglichte, ein standesgemäßes Leben zu führen, und waren auch durch die jährliche Apanage durch die Familie weitgehend abgesichert. Zudem waren sie nicht lebenslang an das Stift gebunden, sondern konnten es zwecks Heirat jederzeit wieder verlassen. Als vornehmste geistliche Aufgabe sahen die Stiftsdamen das Gebet für das Seelenheil der Stifter und das Totengedenken für die Seelen der Verstorbenen, was sie, wie Küppers betont, sehr ernst nahmen, denn es bildete "das Fundament dieser Gemeinschaft".<sup>52</sup> Mittelpunkt ihres geistlichen Lebens bildete die Meßfeier, und die Teilnahme am Chordienst bescherte den Stiftsdamen noch zusätzliche "Präsenzgelder", die aus den "testamentarisch festgelegten Memorienstiftungen verstorbener Personen herrührten".<sup>53</sup> Wie alle adeligen Stifte diente es als "Bildungszentrum" und "Erziehungs- und Sozialisationsort" für die Frauen des Adels.<sup>54</sup>

Zu den weltlichen Pflichten gehörte die Verwaltung und Organisation des riesigen Grundbesitzes. Die im Rang einer Reichsfürstin stehende Äbtissin hatte nach ihrer Wahl dem Papst den Treueid zu leisten, denn Äbtissin und Stift unterstanden direkt dem Papst. Als Gegenleistung genossen sie den päpstlichen Schutz, was in kriegerischen Zeiten von großer Wichtigkeit war. Das Stift hatte dafür dem Papst "den schuldigen Gehorsam" zu leisten. Aufgrund dieser Sonderstellung war das Essener Stift der Jurisdiktionsgewalt des Kölner Erzbischofs entzogen und besaß in seinem Herrschaftsgebiet bischöfliche Rechte, auch die geistliche Gerichtsbarkeit.<sup>55</sup> Als Grundherrinnen waren die Äbtissinnen zunächst Arbeitgeberinnen für weite Bevölkerungskreise, sie betätigten sich auch als Bauherrinnen im Kirchenbau, Mäzenatinnen für Künstler, auch als Industriepionierinnen. So war die Äbtissin Kunigunde Mitbesitzerin der ersten drei Eisenhütten im Essener Raum.<sup>56</sup>

Die Auflösung des Stifts erfolgt am 23. Mai 1802. Und somit endete auch der auf Leistung und Gegenleistung basierende Austausch zwischen Stift und Herrschaftsbereich.

---

<sup>51</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 35.

<sup>52</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 52.

<sup>53</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 46.

<sup>54</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 53.

<sup>55</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 65.

<sup>56</sup> Küppers-Braun: Macht in Frauenhand, S. 110.

## 1.2 Das Sozialsystem zwischen Beginen und Bürgerschaft

### 1.2.1 Gründe für die Beginenbewegung im 12./13. Jahrhundert

Der Versuch von Frauen, aktiv am Leben in der sich wandelnden mittelalterlichen Gesellschaft teilzunehmen, ist vornehmlich den Beginen gelungen, wenn auch nur für eine begrenzte Zeit. Sie erkannten den Dienst an den Armen als Notwendigkeit, aber auch als religiöse Verpflichtung im Sinne der imitatio Christi. Dafür nutzten sie die Freiräume, die sich den unverheirateten Frauen und Witwen in den Städten boten. Einen Gründer oder eine Gründerin hat diese Bewegung nicht, aber vielfältig sind die Gründe, die zum Beginentum geführt haben.

Joseph Greven führt den Ursprung der Beginen auf die im 12. Jahrhundert steigende Laienfrömmigkeit, vor allem der Frauen, zurück. In Nordfrankreich und im heutigen Belgien war der Zustrom zu den Prämonstratenser- und Zisterzienserorden so groß, daß die Orden zur Aufnahme von Frauen nicht mehr fähig und auch nicht mehr willens waren. So schlossen sich Frauen in diesem Raum zu eigenen religiösen Gemeinschaften zusammen. Um 1207 wird Nivelles in Brabant zum Ursprungsort der Beginenbewegung. Ab 1228 gibt es dort Beginenhäuser als selbständige Konvente.<sup>57</sup>

Herbert Grundmann sieht für die Anfangsphase nur religiöse Gründe: Diese Frauen hätten, gleich den Nonnen, ein Leben in Armut und Keuschheit führen wollen. Erst in der späten mittelalterlichen Phase seien viele Beginenhäuser Versorgungsanstalten für arme, unversorgte Frauen gewesen.<sup>58</sup>

Die Beginen selbst hinterließen kaum schriftliche Angaben darüber, was sie veranlaßte, ein selbständiges Leben zu führen. Erst als sie in den Städten Grundstücke erwarben, wurde ihre Existenz aktenmäßig erfaßt.

---

<sup>57</sup> Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Teil 1. Religiöse Bewegungen. Stuttgart 1976, S. 204/205.

<sup>58</sup> Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze. Teil 1. Religiöse Bewegungen. Stuttgart 1976, S. 214.

Rebecca Habermas wendet sich in ihrem Aufsatz<sup>59</sup> gegen die vorherrschenden Entstehungsthesen: gegen die Versorgungs- bzw. die Überschußthese und auch gegen die Religionsthese, die als Motivation für ein selbständiges Leben nicht ausreichte. Sie sieht die Entstehung der Beginen aus der Sicht des "Geschlechts und der Differenz".<sup>60</sup> Die Beginen starteten eine "weibliche Gegenkultur"<sup>61</sup>, denn sie durchbrachen die mittelalterliche Gesellschaftsordnung, die streng in "laici und religiosi" getrennt war.<sup>62</sup> Die Vorstellung über die Frau war festgelegt in Gen 2,22 und Gen 3,4 und geprägt durch die Kirchenväter. Nach Thomas von Aquin war die Frau nur zum Zweck der Zeugung geschaffen. Diese Vorstellung widerlegten die Beginen durch ihre Lebensweise, losgelöst vom Zwang der Ehe, von der Eheherrlichkeit des Mannes und losgelöst von ihrem eigentlichen Zweck, dem des Gebärens und der Aufzucht der Kinder. Diese Negierung ihrer vermeintlichen Daseinsberechtigung, diese Abweichung von der Norm, mußte im 13. Jahrhundert notwendig zur Verfolgung durch die kirchliche Obrigkeit führen.

Peter Dinzelbacher<sup>63</sup> macht deutlich, daß sich die Beginenbewegung nur auf dem politisch-ökonomischen Hintergrund hat entfalten können. Handel und Gewerbe besorgten ein Aufblühen der Städte - ohne die Städte ist die Beginenbewegung nicht denkbar - denn Frauen hatten einen erheblichen Anteil am gewerblichen Leben. Auch die rechtliche Stellung der Frauen verbesserte sich. So war es unverheirateten Frauen und Witwen, vornehmlich aus Patrizierkreisen und der Mittelschicht stammend, möglich, sich in Gemeinschaften zusammenzufinden und ein Leben in bis dahin kaum vorstellbarem Maß an Freiheit zu führen. Dinzelbacher untermauert seine These für Köln mit statistischen Angaben aus den Jahren 1124-1320,<sup>64</sup> denn 25% der Beginen stammten aus Patrizierkreisen und 62% aus der Mittelschicht. Diese Zahlen belegen das Streben nach einer Emanzipation, die jedoch nur in einem religiösen oder semireligiösen Rahmen möglich war.

---

<sup>59</sup> Rebecca Habermas: Die Beginen - eine ‚andere‘ Konzeption von Weiblichkeit. In: Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation 5. Historikerinnentreffen 16.-19. April 1984, Wien, Wiener Frauenverlag. Frauenforschung Bd. 3, S. 199 .

<sup>60</sup> Habermas: Die Beginen, S. 200.

<sup>61</sup> Habermas: Die Beginen, S. 200.

<sup>62</sup> Habermas: Die Beginen, S. 200.

<sup>63</sup> Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Hsrg.): Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln Wien 1988, S. 13.

<sup>64</sup> Dinzelbacher/Bauer: Religiöse Frauenbewegung, S. 15.

Ute Weinmann setzt sich mit den von den Mediävisten angeführten Erklärungsmodellen auseinander: Sie führt die drei vorherrschenden Hypothesen an:<sup>65</sup>

1. die Versorgungs- und Überschuß-Hypothese
2. die Religionshypothese: Armut Christi – Rollenverweigerung – soziales Motiv
3. die "Klassenantagonismushypothese".

Die Versorgungs- und Überschußhypothese nimmt in ihrer Ursachenforschung einen breiten Raum ein. Ein Frauenüberschuß habe sich durch die vielen Kriege, wegen des Zölibats der Priester und der Mittellosigkeit armer Mädchen ergeben. Nach Volkszählungen 1449 in Nürnberg und 1454 in Basel kamen zwar auf 125 Frauen 110 Männer. Nur daraus kann nicht auf einen allgemeinen Frauenüberschuß geschlossen werden, und die Versorgungsthese trifft vor allem für die Anfangszeit der Beginenbewegung nicht zu. Das Beginentum war keine "soziale Institution zur Versorgung unverheirateter Frauen aus den unteren Schichten";<sup>66</sup> die wegen mangelnder Mitgift nicht in einen Orden eintreten konnten. Dieser Grund war nur für die Spätzeit ausschlaggebend. Die Religionsthese kann diese Bewegung allein auch nicht rechtfertigen. Gewiß ist das Mittelalter ohne die christliche Religion nicht denkbar, sie prägte Leben und Denken dieser Zeit, in der die Idee von einem Leben in der Nachfolge Christi in den verschiedensten Ausprägungen viele Menschen Mitteleuropas erfaßt hatte. Ute Weinmann sagt aber ganz richtig, daß die Lebensform der Beginen gerade den theologischen Vorstellungen der damaligen Zeit nicht entsprochen hat,<sup>67</sup> denn die Begine war weder Nonne, eingebunden in eine kirchliche Institution durch Klausur und Gelübde, noch war sie Ehefrau und Mutter. Sie suchte die Selbstverwirklichung im Rahmen damaliger Möglichkeiten in Gemeinschaft anderer Frauen.

Weinmann nimmt auch Stellung zur "Klassenantagonismusthese" einiger marxistischer Historiker wie Gottfried Koch, Martin Erbstösser und Ernst Weber, die die Beginenbewegung als Ausbruch von Frauen aus der sie unterdrückenden feudalen Gesellschaftsstruktur des Mittelalters sehen. Aber da Frauen aus allen Gesellschaftsschichten sich dieser Bewegung

---

<sup>65</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 168.

<sup>66</sup> Isabel Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel. München 1987, S. 103.

<sup>67</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 173.

anschlossen, muß diese Begründung abgelehnt werden. Gerade im Anfang wurde das Beginentum hauptsächlich von Frauen aus dem Adel und dem Patrizierstand getragen. Später kamen Frauen aus dem mittleren Bürgertum dazu.

Frauen brachen zum ersten Mal aus den ihnen vorgeschriebenen Rollen aus. Sie führten kein reiches Leben, aber es war auch kein Leben in absoluter Armut, denn diese Frauen brachten vielfach Besitz mit ein und erwirtschafteten selbst Lebensunterhalt und Eigentum, das jedoch allen gemeinsam gehörte.

Martina Wehrli-Johns nennt das "bürgerliche Stiftungswesen und die neuen Verdienstmöglichkeiten im Totendienst [...] die wichtigsten Faktoren, die zur Ausbreitung des Beginenwesens in ganz Europa geführt haben".<sup>68</sup> Sie betont, daß viele Stiftungen von Frauen getätigt wurden, daß das Beginentum also wesentlich von Frauen selbst gefördert worden sei.<sup>69</sup> Stiftungen überhaupt weist sie für alle 57 Beginenkonvente im Raum Frankfurt am Main nach, die alle auch den Namen des Stifters oder der Stifterin tragen. Immerhin beherbergt Frankfurt am Ende des 14. Jahrhunderts 200 Beginen, was über 6% der weiblichen erwachsenen Bevölkerung ausmachte.<sup>70</sup>

Die aus der wohlhabenden Bürgerschaft oder dem Patriziat stammenden Stifter "stellten ein Haus und Stiftungskapital zur Verfügung, von dessen Zinsen das Haus instandgehalten" werden konnte und auch die Minimalversorgung der Beginen gegeben war.<sup>71</sup> "Im Sinne des Stifters"<sup>72</sup> übernahmen unabhängige Treuhänder die Verwaltung der Stiftung. Wie auch sonst üblich, dachten die Stifter an ihr eigenes Seelenheil und an ihre Reputation. Als Gegengabe erwarteten sie "ewiges Gedenken" und das besondere Gebet für ihr Seelenheil. So entstand nicht nur "ein fortwährender Gabentausch" zwischen Stiftern und Beginen und "eine ständige Interaktion zwischen Lebenden und Toten", sondern auch ein wichtiges Netz zwischen Bürgern und Beginen, das "geschäftliche Verbindungen und gegenseitige Hilfe"<sup>73</sup> einschloß.

---

<sup>68</sup> Martina Wehrli-Johns: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? In: M. Wehrli-Johns/C. Opitz: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau 1998, S. 21.

<sup>69</sup> Wehrli-Johns: Fromme Frauen, S. 142.

<sup>70</sup> Wehrli-Johns: Fromme Frauen, S. 142.

<sup>71</sup> Wehrli-Johns: Fromme Frauen, S. 143.

<sup>72</sup> Wehrli-Johns: Fromme Frauen, S. 143.

<sup>73</sup> Wehrli-Johns: Fromme Frauen, S. 145.

Nach Claudia Opitz<sup>74</sup> läßt sich der Zulauf zu den Beginen nicht vollständig erklären. Für sie stellt die Religiösität eine Grundvoraussetzung für diese Bewegung dar. Sie muß daneben auch als Widerstand gegen die mittelalterlichen Vorstellungen über die Rolle und Aufgaben der Frau begriffen werden, denn die Ablehnung der Ehe ist bezeichnend für die Beginen. Selbst nachdem die Ehe im 12. Jahrhundert zum Sakrament erhoben und die Frau dadurch aufgewertet worden war, wurde "die Verstoßung der Ehefrau"<sup>75</sup> erschwert, doch die patriarchalen Strukturen blieben bestehen. Der Ehemann konnte weiter das Züchtigungsrecht anwenden, und die Ehefrau durfte ohne die Zusage des Mannes kein Geschäft tätigen, auch über ihr eigenes Vermögen war ihr das Verfügungsrecht nicht gestattet. Die unverheiratete Frau und die Witwe konnten sich den Zwängen, die sich aus der Vormundschaft des Vaters oder des Ehemannes ergaben, entziehen. Ihnen boten sich in der Stadt bessere rechtliche Möglichkeiten. Die Beginen nahmen sie wahr, der große Zuzug dieser Frauen in die Stadt und die enorme Ausbreitung dieser Bewegung zeigen das. Allerdings beschränkten sich ihre Freiheiten wesentlich auf ihre gewerblichen Tätigkeiten,<sup>76</sup> was für die Frauen einen großen Fortschritt bedeutete, denn über ihr erwirtschaftetes Geld konnten sie frei verfügen und ihr Leben frei gestalten.

### 1.2.2 Die geographische Ausbreitung

Die Anfänge des Beginentums liegen in Flandern und Brabant, im belgisch-holländischen Raum. Über diese Region sind wir gut unterrichtet, weil Jakob von Vitry, ein Förderer und Verehrer dieser Frauenbewegung, in seiner Lebensbeschreibung der Begine Marie von Oignies eine gute Darstellung dieser Lebensform gibt. Er holte, nachdem er kurz vorher zum Bischof von Akkon ernannt worden war, im Juli 1216 vom Papst Honorius III. die mündliche Erlaubnis ein, die den "*religiosae mulieres*" nicht nur im Lütticher Bistum, sondern in ganz Frankreich und im Deutschen Reich

---

<sup>74</sup> Claudia Opitz: Die Anfänge der Beginenbewegung am Mittel-Oberrhein (1250-1350) Universität Konstanz 1979, S. 28.

<sup>75</sup> Claudia Opitz: Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts zwischen hagiographischer Topik und historiographischer Fragestellung. In: Beatrix Bechtel [u.a.] (Hrsg.): Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung, Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens in Wien, 16-19. April 1984. Wien 1984, S. 330.

<sup>76</sup> Opitz: Die Anfänge, S. 44.

erlaubte, gemeinsam in Häusern zusammen zu leben und einander durch gegenseitige Ermahnungen im rechten Tun zu bestärken.<sup>77</sup> Es erfolgte zwar nie eine schriftliche Bestätigung, was der Kirche eine bessere Möglichkeit gab, später ein Verbot auszusprechen. Da die Beginen jedoch keine festen Organisationsformen wie etwa die Klöster hatten, erschwerte das die Überwachung durch die Kirchen.

Das Rheinland gehört in Deutschland zu "einer der Kernlandschaften des Beginentums"<sup>78</sup>. In Städten wie Basel, Straßburg, Mainz, vor allem aber Köln hatten sich viele Beginenkonvente angesiedelt. Beginen bevorzugten überhaupt große Städte, hauptsächlich Bischofsstädte. In kleineren Städten, oder vereinzelt in Dörfern, finden sich wenige. Die erste urkundliche Erwähnung von Beginen im rheinischen Raum findet sich 1223 im Kölner Schreinsbuch. (Köln hatte auch die meisten Konvente aufzuweisen.) In Straßburg sind Beginen ab 1244 nachweisbar, in Mainz ab 1259, in Basel ab 1271. Im Spätmittelalter lebten in Basel etwa 350-400 Beginen.<sup>79</sup> Im Bodenseeraum liegen die Anfänge der Beginenbewegung um 1220.<sup>80</sup> In der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts sind Beginen in den Diözesen Münster und Paderborn aufgrund von zwei päpstlichen Schutzbriefen nachweisbar. In Norddeutschland gab es vor dem Wiener Konzil 1317/18 in siebzehn Städten 26 Beginenkonvente.<sup>81</sup> In Hamburg sind sie ab 1255 nachweisbar. Die Beginenbewegung erstreckte sich weiter über Mitteldeutschland - wo Magdeburg zu erwähnen wäre, eine Stadt, in der Mechthild als Begine wirkte - bis nach Livland, Polen, Schlesien und Böhmen. Angesiedelt haben sich Beginen ebenfalls in Nordfrankreich, Norditalien und Österreich.

Die Verbreitung der Beginenbewegung hing sehr stark ab von der "wirtschaftlichen, sozialen, politischen und rechtlichen Entwicklung in den verschiedenen Städten. Je fortschrittlicher diese Entwicklung war, desto größer war der Anteil der Beginen in der Bevölkerung."<sup>82</sup> Skandinavien, Süditalien und England nahmen an dieser Bewegung nicht teil.

---

<sup>77</sup> Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II, S. 85.

<sup>78</sup> Gerhard Rehm: Beginen am Niederrhein. In: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels": Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit. (Dokumentation einer Studienkonferenz) Bensberg 1992, S. 60.

<sup>79</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 184.

<sup>80</sup> Andreas Wilts: Beginen im Bodenseeraum. Sigmaringen 1994, S. 38.

<sup>81</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 179.

<sup>82</sup> Wilts: Beginen im Bodenseeraum, S. 45.

Eine Tabelle soll verdeutlichen, wie groß die Beginenkonvente waren.<sup>83</sup>

<b>Ort</b>	<b>Jahr</b>	<b>Anzahl</b>
In: Köln	seit 1223	69 Konvente
Straßburg	seit 1246	75 Konvente
Frankfurt	seit 1242	57 Konvente
Mainz	seit 1259	28 Konvente
Basel	seit 1271	22 Konvente
Worms		16 Konvente
Trier	seit 1266	9 im Jahr 1364
Würzburg	seit 1274	8 Konvente
Essen	seit 1288	6 Konvente
Goch	seit 1358	4 Konvente
Wesel	seit 1299	5 Konvente
Münster	seit 1248	11 Konvente
Osnabrück	seit 1233	mehrere Konvente
Bremen	seit 1278	2 Konvente
Hamburg	seit 1255	2 Konvente
Hannover	seit 1251	mehrere Konvente
Lübeck	seit 1270	5 Konvente
Rostock	seit 1279	
Erfurt	seit 1282/83	sehr zahlreich
Magdeburg		mehrere Konvente
Eisenach		mehrere Konvente
Berlin	weit vor 1295	mehrere Konvente

Wahrscheinlich haben viele Beginenkonvente schon früher bestanden als die Urkunden festhalten. Viele Beginen tauchen auch urkundlich gar nicht auf.

---

<sup>83</sup> Weinmann:: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 176/177.

### 1.2.3 Die Rechtsstellung der unverheirateten Frau und Witwe in der mittelalterlichen Stadt.

Seit dem 12. Jahrhundert gelang es den Städten immer mehr, sich aus der Feudalherrschaft zu lösen. Sie bildeten eine eigene Verwaltung, deren Ratsmitglieder von den Bürgern gewählt wurden. Für Basel und Speyer trifft das 1190, für Straßburg nach 1190, für Lübeck 1201 zu.<sup>84</sup> Handel und Gewerbe weiteten sich aus, und das sorgte für einen großen Zustrom in die Städte. Den Zugezogenen, Männern und auch Frauen, wurde die Stadtfreiheit gewährt, wenn sie "binnen Jahr und Tag" im Stadtrechtsbezirk gewohnt hatten und vom Grundherrn nicht zurückgefordert worden waren. Für Bremen ist das z.B. 1186 bezeugt.<sup>85</sup>

Zwar blieb die Frau rechtlich unmündig, sie hatte im öffentlichen Leben keinen Platz, jede politische Tätigkeit war ihr untersagt, sie hatte weder das aktive noch das passive Wahlrecht. Aber sie besaß das "grundlegende Recht, frei zu sein".<sup>86</sup> Frauen erhielten das Bürgerrecht, wenn sie Besitz in der Stadt erworben oder geerbt hatten, auch wenn sie Mitglied einer Zunft waren. Durch ihre Verheiratung nahmen sie indirekt am Bürgerrecht des Mannes teil. Nach dem Tod des Mannes ging das Bürgerrecht automatisch auf die Witwe über, für die Töchter galt das indirekte Bürgerrecht.

Um das Bürgerrecht zu erwerben, mußten Frauen wie Männer eine Aufnahmegebühr entrichten und den Bürgereid leisten. Die geforderten Wach- und Verteidigungsdienste der Bürger konnten Frauen durch Geld ableisten.<sup>87</sup> Die Bürgerbücher etlicher Städte verzeichnen eine nicht geringe Zahl von Frauen, die das Bürgerrecht erwarben, für Soest zum Beispiel zeigt die Bürgerannahmeliste von 1302 bis 1449 "die Namen von 5623 in der Stadt verbliebenen Bürgern, darunter 345 Frauen".<sup>88</sup> Die Frauen, die das Bürgerrecht besaßen, hatten eine bevorzugte Stellung. Sie konnten Verträge schließen, Rechtsgeschäfte tätigen und als Bürgen, Gerichtszeugen und Testamentsvollstrecker auftreten.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> Erika Uitz: Die Frau in der mittelalterlichen Stadt. Stuttgart 1988, S. 16.

<sup>85</sup> Uitz: Mittelalterliche Stadt, S. 17.

<sup>86</sup> Shulamith Shahr: Die Frau im Mittelalter. Königstein/Ts 1981, S. 155.

<sup>87</sup> Uitz: Mittelalterliche Stadt, S. 119.

<sup>88</sup> Uitz: Mittelalterliche Stadt, S. 120.

<sup>89</sup> Shahr: Die Frau im Mittelalter, S. 120.

Davon, daß die Beginnen das Bürgerrecht erwerben konnten, ist nie die Rede. Doch für Ulm belegt eine Urkunde aus dem Jahre 1313, daß sie die Bürgerrechte besaßen.<sup>90</sup>

Der wirtschaftliche Aufschwung in den Städten des 13. Jahrhunderts machte es möglich, daß Frauen in handwerklichen Berufen fast gleichberechtigt neben dem Mann ihren Unterhalt verdienen konnten. Sie wurden als Arbeitskraft gebraucht, weil "der Bedarf an gewerblichen Erzeugnissen"<sup>91</sup> gestiegen war und Arbeitskräfte fehlten. Der Anteil von Frauen an Handwerk und Gewerbe wird ersichtlich aus den Steuerlisten. Er wird mit durchschnittlich 15-38% angegeben.<sup>92</sup> Zwar zeigen die Steuerlisten auch, daß die Frauen in den "unteren Vermögens- bzw. Steuergruppen" rangierten.<sup>93</sup> Sie wurden auch schlechter bezahlt als die männlichen Arbeitskräfte, denn ihr Verdienst lag etwa 30-45% niedriger. Von Gleichberechtigung kann also nicht gesprochen werden. Doch da sie über ihr Geld selbständig verfügen konnten, waren sie in der Lage, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. In allen Großstädten von Nordfrankreich, Oberitalien, Österreich, der Schweiz, des Rheinlands bis hin nach Polen und Böhmen nahm die Berufstätigkeit der Frauen vom Ende des 13. Jahrhunderts bis um 1450 zu. Frauen nahmen auch in mittelgroßen und kleineren "Handels- und Gewerbestätten"<sup>94</sup> an dieser Entwicklung teil. Sie erhielten auch eine berufliche Ausbildung und konnten über Lehrling und Geselle bis zur Meisterin aufsteigen.<sup>95</sup> Im Textil- und Brauereigewerbe waren sie am häufigsten vertreten. Für Köln und Paris weiß man, daß Frauen in etlichen Gewerben sogar in Frauenzünften organisiert waren. Es gab sie im Seidengewerbe, bei den Garnmacherinnen oder auch in der Goldspinnerei. Für die Vollmitgliedschaft in einer Zunft mußten sie wie die Männer die eheliche Geburt und einen einwandfreien Leumund nachweisen und eine Aufnahmegebühr entrichten. Die damit verbundene Wach- und Verteidigungspflicht der Zunftmitglieder erledigten sie durch eine dafür festgesetzte Gebühr. Im 15. Jahrhundert wurden Frauen zu den Zünften nicht mehr zugelassen.<sup>96</sup> Wichtig war auch ihre Arbeit als Lehrerin und Hebamme. Da es Männern im Mittelalter verboten war,

---

<sup>90</sup> Ilse Schulz: Ulmer Bürgerinnen, Söflinger Klosterfrauen in reichsstädtischer Zeit. In: Katalog zur Ausstellung im Ulmer Museum vom 30. August bis 23. November 2003, S. 12.

<sup>91</sup> Wilhelm Behagel: Die gewerbliche Stellung der Frau im mittelalterlichen Köln. Berlin und Leipzig 1910, S. 6/7.

<sup>92</sup> Behagel: Die gewerbliche Stellung der Frau, S. 43.

<sup>93</sup> Behagel: Die gewerbliche Stellung der Frau, S. 43.

<sup>94</sup> Uitz: Mittelalterliche Stadt, S. 54.

<sup>95</sup> Uitz: Mittelalterliche Stadt, S. 54.

<sup>96</sup> Eva Schirmer,: Mystik und Minne. Frauen im Mittelalter. Wiesbaden 1984, .S. 23.

Frauen gynäkologisch zu untersuchen, waren Hebammen in der Geburtshilfe und in der Frauenheilkunde unentbehrlich.<sup>97</sup> Durch ihr Wissen über Abtreibungs- und Verhütungsmethoden waren sie später zur Zeit der Hexenverfolgung besonders gefährdet. In Köln wurde diese Berufsgruppe in der Zeit von 1627-1630 fast völlig ausgelöscht.<sup>98</sup> Auch Ärztinnen gab es damals schon. Noch im 15. Jahrhundert wurden in der Stadt Frankfurt zwanzig Ärztinnen aufgeführt.<sup>99</sup> Sie hatten ihren Beruf entweder vom Vater übernommen oder auch selbst an der medizinischen Hochschule von Salerno studiert, was für Frauen ab dem 11. Jahrhundert möglich war. Nach dem Aufkommen der Universitäten in Mitteleuropa wurde ihnen diese Möglichkeit allerdings genommen. Die Beginen gehörten keiner Zunft an. Einige Male kam es zum Beispiel in Köln zu Streitigkeiten mit den Zünften. In den Amtsbriefen der Jahre 1460, 1470 und 1480 verbieten sie "jedem, der das Seidengewerbe betreibt, Beginen und anderen geistlichen Personen Arbeit zu geben bei Strafe des Ausschlusses aus der Zunft."<sup>100</sup> Man hatte den Beginen Seide "zur Verarbeitung" gegeben. Dadurch wurde aber den Lohnarbeiterinnen in den Zünften der "Nahrungserwerb erschwert". Auch beklagten sich die Seidenspinnerinnen beim Rat der Stadt Köln über die Konkurrenz, die ihnen die Beginenkonvente durch ihren Fleiß bereiteten.<sup>101</sup> Als der Rat daraufhin den Beginen das Seidenspinnen verbot, beschwerten sich diese wiederum, es sei ihnen ihre einzige "Erwerbsquelle" genommen. Daraufhin wurde das Verbot gelockert. Die Frauen durften nur im Kleinhandel tätig sein als Marktfrauen und Hökerinnen. Der Großmarkt war den Männern vorbehalten. Für die unverheirateten Frauen und Witwen war es überaus wichtig, daß sie nach dem Stadtrecht die "volle Vermögensverfügung" besäßen und die "Freiheit" hatten, "Rechtsgeschäfte selbständig durchzuführen".<sup>102</sup> Sie "konnten in der Regel ohne Vormund oder mit einem selbstgewählten Rechtsvertreter Verträge abschließen, Grundbesitz und Hauseigentum erwerben oder veräußern."<sup>103</sup> Im Spätmittelalter gab es eine große Zuwanderung von unverheirateten Frauen und Witwen in die Städte. Es waren auch Frauen darunter, die ihren Ehen entfliehen wollten. Da etliche über ein Vermögen verfügten und sich durch Handel oder Handwerk ein selbständiges Leben

---

<sup>97</sup> Schirmer: *Mystik und Minne*, S. 23.

<sup>98</sup> Manfred Hammes: *Hexenwahn und Hexenprozesse*. Frankfurt a.M. 1977, S. 62.

<sup>99</sup> Schirmer: *Mystik und Minne*, S. 19.

<sup>100</sup> Behaghel: *Stellung der Frau*, S. 43.

<sup>101</sup> Behaghel: *Stellung der Frau*, S. 43.

<sup>102</sup> Uitz: *Mittelalterliche Stadt*, S. 114.

<sup>103</sup> Uitz: *Mittelalterliche Stadt*, S. 114.

ermöglichen konnten, waren sie der Steuer wegen willkommen,<sup>104</sup> während für die verheiratete Frau immer die Ehevormundschaft des Ehemannes galt, die jedoch eine geringe Verbesserung dadurch erfuhr, daß den Frauen eine Vermögensbeteiligung zugestanden wurde.<sup>105</sup> Die gewerblichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in der Stadt, die vor allem für die unverheirateten Frauen und Witwen eine Berufstätigkeit und damit Geldverdienst ermöglichten, waren eine Grundvoraussetzung für das Leben als Begine.

#### 1.2.4 Beginen in Köln, Straßburg, im westfälischen Paderborn, in Lippstadt und Soest

Das Beginentum hatte keine festen Strukturen und keine festen Regeln, es fehlte eine "Gesamtorganisation".<sup>106</sup> Über die Herkunft des Namens ist man sich nicht im klaren, sie liegt im dunkeln. Einige wollen Begine von *beggen* = betteln - es gab bettelnde Beginen - abgeleitet wissen, andere führen den Namen auf die 692 gestorbene Heilige Begga zurück. Der Lütticher Priester Lambert Le Begue, auf dessen Nachnamen man sich bezieht, hat zwar im 12. Jahrhundert gelebt, hat aber nie eine Verbindung zu den Beginen gehabt. (Der Nachname *Le Bègue* bedeutet Stotterer oder Stammler.)<sup>107</sup> Er kann als Namensgeber nicht herangezogen werden. Van Mierlo leitet in seinem Werk "*Les beguines et Lambert li Beges*"<sup>108</sup> aus dem Jahre 1927 den Namen von der südfranzösischen Ketzerbewegung der Albigenser ab (*Al-bi-gen-ses*). Andere meinen, die Farbe des Kleides, die beige oder bege gewesen ist, sei bestimmend für die Namensgebung gewesen. Das trifft jedoch nicht für alle Beginen zu, denn in Brügge war ihre Tracht grau oder schwarz. Die im Jahre 1989 in Essen wieder begründete Beginenbewegung führt den Namen auf "*benignus*" - gütig – zurück,<sup>109</sup> was eine sehr vereinfachende Erklärung ist. Sicher hat van Mierlo Recht, wenn er die Nähe zu den Albigensern sieht,

---

<sup>104</sup> Uitz: *Mittelalterliche Stadt*, S. 118.

<sup>105</sup> Uitz: *Mittelalterliche Stadt*, S. 157.

<sup>106</sup> Isabel Grübel: *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel*. München 1987, S. 94.

<sup>107</sup> Weinmann: *Mittelalterliche Frauenbewegungen*, S. 148.

<sup>108</sup> Weinmann: *Mittelalterliche Frauenbewegungen*, S. 149.

<sup>109</sup> Gertrud Hofmann/Werner Krebber: *Barmherzige Samariterinnen. Beginen – gestern und heute. Verwirklichung einer Idee*. Kevelaer 1991, S. 73.

denn er stellte fest, daß der Name Begine auch für die Albigenser galt, und die in Nordfrankreich entstandene Frauenbewegung habe diesen Namen von den südfranzösischen Häretikern übernommen.<sup>110</sup>

Am Beispiel einiger exemplarisch ausgewählter Orte, werden die Bedingungen der Lebensform der Beginen aufgezeigt, war insofern von Bedeutung ist, da wir über Mechthild von Magdeburg kaum gesicherte Informationen haben.

Der erste Chronist der Beginen war der englische Benediktiner Matthäus Paris, er erwähnt sie zwischen 1241 und 1260 sechsmal.<sup>111</sup> Er betont die große Verbreitung dieser Frauengemeinschaften in Deutschland, vor allem in Köln. Köln war mit 40.000 Einwohnern eine der größten Städte des Mittelalters. Hier hatten sich auch die meisten Beginen niedergelassen. In der Kölner Schreinsakte ist die Urkunde über eine Schenkung einer Patriziergattin an einen Beginenkonvent im Jahr 1223 zu finden.<sup>112</sup> Allerdings muß es diese Frauen schon vorher gegeben haben, da sie in der Urkunde schon *beginna* genannt wurden. Daß sich gerade in Köln die ersten Beginen in Deutschland ansiedelten, hängt mit den engen Handelsbeziehungen dieser Stadt zu Flandern zusammen. Die 169 Konvente ab 1223 gruppierten sich wegen der geistlichen Betreuung um das Dominikaner- und Franziskanerkloster. In der Nähe des Dominikanerklosters fanden sich allein 70 Beginenhäuser mit mehreren und 90 Häuser mit einzeln lebenden Beginen. In den Konventen lebten 3-67 Frauen pro Haus. Höhepunkt der Beginenbewegung in Köln waren die Jahre 1292-1314. Um 1357 lebten in den Konventen noch 1170 Beginen. Das war bei 40.000 Einwohnern zu dieser Zeit ein hoher Anteil.<sup>113</sup>

Die erste Begine war eine Patrizierin, und eine Patrizierin gründete auch das erste Beginenhaus.<sup>114</sup> In der Anfangsphase stammten die Beginen aus den gehobenen Gesellschaftsschichten, worauf auch ihre Bezeichnung *domina* hinweist. In der urkundlichen Erwähnung von 1230 wurden sie *domine, que beggine nominantur* genannt.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Zitiert nach Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 149.

<sup>111</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 150.

<sup>112</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 186.

<sup>113</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 186.

<sup>114</sup> Johannes Asen: Die Beginen in Köln. Reprint der Einleitung des Beitrags von Johannes Asen in den *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*. Heft 111, Köln 1927, S. 81-116 und S. 150.

<sup>115</sup> Asen: Die Beginen in Köln, S. 141.

Von 360 Beginen aus den Jahren 1300-1320 kamen 21,1% aus Patrizierfamilien, 70% waren Töchter aus zumeist begüterten Bürgerkreisen, 1,3% kamen von außerhalb, und von 7,5% war die Herkunft nicht zu ermitteln.<sup>116</sup> Die Beginenbewegung wurde also zu dieser Zeit wesentlich von Frauen aus dem Bürgertum getragen. Die Beginenkonvente übertrafen sogar bei weitem die Zahl der Frauenklöster. Der Besitz der Beginen war klein, er bestand aus einem Haus, vielleicht noch aus einem Garten und etwas Ackerland. Doch die Konvente konnten durch hohe Schenkungen<sup>117</sup> und durch ihrer Hände Arbeit ein einfaches Leben führen. Bis 1320 bestanden in Köln noch 90 Konvente. Um 1450 gab es noch 56 Konvente, die jedoch nur noch zu 57% besetzt waren.<sup>118</sup> Dann nahm ihre Zahl ab. Etliche Beginenhäuser überlebten vom 15. bis 18. Jahrhundert nur dadurch, daß sie den Status eines Klosters annahmen.

Neben Köln war Straßburg eine Hochburg der Beginen. Straßburg war Bischofssitz und zeichnete sich ebenfalls durch eine günstige Verkehrslage aus, was die Stadt zu einem bedeutenden Handelszentrum machte. Seit 1245 gab es dort 75 Beginenkonvente. 2/3 aller Beginen hatte sich im Umkreis von 500 Metern um die Bettelordenklöster angesiedelt. Diese übernahmen, wie allgemein üblich, die geistliche Betreuung, was der Pfarrklerus stark bemängelte, weil sie sich so der geistlichen Kontrolle, der Pfarrgerechtsamkeit, entzogen, was beim Wiener Konzil ein gravierender Vorwurf war.

Im westfälischen Raum gab es wenige Beginenkonvente; über sie gibt es nur spärliche Nachrichten; und wir wissen nur aus einigen Urkunden, daß sie dort existiert haben; denn über ihre Lebensform haben die Frauen nichts Schriftliches hinterlassen. In Paderborn gab es nur zwei Beginenhäuser in der Nähe des Doms: Das Haus an der Pader und das in der Grube.<sup>119</sup> Aus dem frühen 13. Jahrhundert gibt es zwei päpstliche Schutzbriefe. Es existiert noch ein päpstliches Mandat vom 21. November 1235, in dem der Magistra und den Beginen in Paderborn und im gesamten Bistum Schutz zugesprochen wird, dieses Datum ist auch die erste Erwähnung von Beginen in Paderborn. Eine Urkunde aus dem Jahr 1298 berichtet von einer Begine, die zwei Äcker am Westerntor von der Begine Hildeburg, gen. von Weringhausen, an das Hospital des

---

<sup>116</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 187.

<sup>117</sup> Asen: Die Beginen in Köln, S. 151.

<sup>118</sup> Gerhard Rehm: Beginen am Niederrhein. In: "Zahlreich wie die Sterne am Himmel". Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit. Bensberg 1992, S. 73.

<sup>119</sup> Karl Hengst (Hrsg.): Westfälisches Klosterbuch. Teil I. Ahlen-Mülheim. Münster 1992, S. 261.

Benediktinerklosters Abdinghof verkauft hat. Im Jahre 1382 wurde das Haus an der Pader den beiden ersten Domvikaren überschrieben. In der Urkunde heißt es, daß dieses Haus "viele Jahre von den Beginen bewohnt gewesen sei".<sup>120</sup>

Das Beginenhaus in der Grube pachtete 1409 Godekin von Büren vom Rat der Stadt. Im Jahre 1418 kaufte der Provisor des Nicolaihospitals dieses Haus, um es für "acht Frauen oder Jungfrauen einzurichten".<sup>121</sup> 1420, 1422, 1445 und im Jahre 1446 erhielten die Beginen weitere Schenkungen. 1488 wird dieser Beginenkonvent zum letzten Mal urkundlich genannt, bestanden hat er vermutlich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts.

In Soest, einer bedeutenden Hansestadt, hat es mehrere Beginenkonvente gegeben. Urkundlich erfaßt wurden: 1299 die Begyneri in Twers husere in der Schure, 1373 die Häuser "das große und das kleine Altena", das "domus inclusarum" 1310 und das "clusenere" 1366.<sup>122</sup> Wie auch in anderen Städten siedelten sich die Beginen in der Nähe der Klöster an. Die zwei Häuser der Altena-Siedlung lagen dem Dominikanerkloster gegenüber. Mit Brunnen und etlichen Nebengebäuden, alles von einer Mauer umgeben, war es eine ansehnliche Anlage, wohl die bedeutendste in Soest. 1522 muß die Zahl der Beginen so groß gewesen sein, daß der Rat der Stadt Neuaufnahmen nur mit einer Genehmigung zuließ. Die Leitung eines Konvents lag in den Händen einer Meisterin; als Aufnahmegebühr hatte die Begine 4 Mark zu entrichten, dieses Geld wurde jedoch bei einem Austritt nicht zurückgezahlt. Großzügige Schenkungen und Verrentungen erlaubten den Beginen ein relativ freies Leben. Über die Anzahl der Beginen in den einzelnen Konventen gibt es kaum Angaben. Das "Große Altena" beherbergte zwölf, das "Kleine Altena" zumeist acht Frauen. Die Konvente dienten im 16./17. Jahrhundert als Pesthospital und Armenhäuser. 1701 wurde das "Große Altena" zu Wohnungen umgebaut. Das "Kleine Altena" wurde erst 1820 aufgehoben.

Drei Urkunden berichten aus den Jahren 1316 und 1358<sup>123</sup> von Beginen in Lippstadt, zum ersten Mal 1316, als zwei Schwestern, die Beginen Elisabeth und Gertrud gen. Hartwigkinc ... bagginis, vom Lippstädter Augustiner-Eremitenkloster "Gärten und ein Stück Saatland in der

---

<sup>120</sup> Hengst: Westfälisches Klosterbuch. Teil 1, S. 261.

<sup>121</sup> Hengst: Westfälisches Klosterbuch. Teil 1, S. 262.

<sup>122</sup> Hengst: Westfälisches Klosterbuch. Teil II, S. 371/372.

<sup>123</sup> Hengst: Westfälisches Klosterbuch. Teil I, S. 546.

südlichen Feldmark" pachteten.<sup>124</sup> Im Jahre 1358 bestand der Konvent nur aus drei Beginen. Aus diesem Jahr existiert im Staatsarchiv Münster noch eine Urkunde über die Beginen aus dem Lippstädter Raum:

Vor den Ratleuten v. Lippstadt verkaufen Gertrud Colehorns, Gertrud und Kunegund von Geyseke "bagute" (Beghinen?) eine je zur Hälfte zu Ostern und Michaelis mit 18 Denaren fällige Rente von insgesamt 3 p aus ihrem Haus und Gaststätte im Peddenpol für 3 Mark an Heinr. d. Älteren v. Geyseke, concivis in Lippstadt, behalten aber sich selbst und den späteren Bewohnern des Hauses das Wiederkaufsrecht vor.

Presentibus: Freder. Rex, Conv. Meynerekinck

Datum: ipse die Kalixti ppe (14.10.1358)

Ansonsten gibt es keine weiteren Nachrichten über Beginen in dieser Stadt. So ist die Existenz von Beginen in diesen drei westfälischen Orten nur durch urkundlich festgehaltene Daten gesichert. Über ihr Leben schweigen die Quellen.

### 1.2.5 Die Lebensform der Beginen

In den Beginenkonventen fanden sich Frauen zusammen, um ein Leben "in gemeinsamer Arbeit und geistiger Gemeinschaft"<sup>125</sup> zu führen, im Mittelalter "eine unbestrittene Einmaligkeit".<sup>126</sup> Sie mußten sich ihre Existenz selbst aufbauen, sie lebten zwar ohne rechtliche Absicherung, doch hatten sie "einen Anteil an der stadtbürgerlichen Freiheit".<sup>127</sup> Die Beginen lebten einzeln oder gemeinsam in Konventen, vereinzelt blieben sie auch im Elternhaus. Um am öffentlichen Leben teilnehmen zu können, siedelten sie sich in der Nähe des Stadtkerns und zu ihrer geistlichen Versorgung nahe bei den Klöstern an.

Für Köln liegen uns ab dem 15. Jahrhundert genauere Kenntnisse über ihre Lebensweise vor.<sup>128</sup> Die Leitung des Konvents hatte die Mutter, auch Meisterin, magistra oder priorissa genannt. Sie wurde von allen Frauen

---

<sup>124</sup> Hengst: Westfälisches Klosterbuch. Teil I, S. 546.

<sup>125</sup> Anke Wolff-Graaf: Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit. Eine Bildchronik. Weinheim und Basel 1973, S. 19.

<sup>126</sup> Wolf-Graaf: Verborgene Geschichte, S. 19.

<sup>127</sup> Kräuter-Glodeck: Die Beginen, S. 25.

<sup>128</sup> Asen: Beginen in Köln, S. 154.

gewählt. Sie verwaltete den Konvent und vertrat ihn rechtlich, z.B. bei Käufen oder Verkäufen. Unterstützt wurde sie von ihrer Vertreterin, der subseniorissa. In den Kölner Konventen - wie auch ähnlich in anderen Konventen - besaß jede Begine ihr eigenes Zimmer, gemeinsam war allen die Stube, die Betkammer und die Küche.<sup>129</sup> In einzelnen Konventen befand sich eine Kapelle für die tägliche Messe. Vereinzelt legten Beginen ein einfaches Gelübde ab. Das wurde urkundlich festgehalten und dem zuständigen Amt mitgeteilt, überliefert ist z.B. folgende Eintragung "... Elisabeth, Christina et Methildis puella votum fecerunt et se obtulerunt domino Jesu Christo... 1272"<sup>130</sup> Sie gelobte "Hingabe an Gott", das "Tragen des Beginengewandes..." und "Keuschheit".<sup>131</sup> Wichtig war die graue, beige oder schwarze Beginentracht, denn durch sie war sie äußerlich als Begine kenntlich.

Aus den Statuten eines Straßburger Konvents<sup>132</sup> wissen wir, daß das mitgebrachte Eigentum beim Eintritt in den Besitz aller überging und beim Verlassen des Konvents nicht zurückgegeben wurde. Auch der Nachlaß beim Tod der Begine verblieb in der Gemeinschaft, Erbensprüche hatten die Verwandten nicht. Verließ die Begine die Wohngemeinschaft, um in ein Kloster einzutreten, erhielt sie fünf Pfund und durfte Kleidung und Bettzeug mitnehmen, nicht aber das eingebrachte Eigentum.<sup>133</sup> Das erste Jahr war eine Probezeit, innerhalb dieser Frist durfte die Begine den Konvent wieder verlassen, erhielt auch das Eigentum, bis auf eine kleine Entschädigung, zurück.<sup>134</sup>

Die Beginen lebten von dem, was sie in den Konvent eingebracht hatten, von Schenkungen, hauptsächlich aber von ihrer handwerklichen Tätigkeit, vor allem im Textilgewerbe. Sie waren bekannt auch als Krämerinnen, Kerzenmacherinnen, Bierbrauerinnen, selbst als Mühlenbetreiberinnen.<sup>135</sup> Ihre Tüchtigkeit rief oftmals den Neid der Zünfte hervor, was namentlich aus Köln bekannt ist, wo der Rat der Stadt den Beginen "das Weben für Geld"<sup>136</sup> verbot.

---

<sup>129</sup> Asen: Beginen in Köln, S. 156.

<sup>130</sup> Asen: Beginen in Köln, S. 143.

<sup>131</sup> Asen: Beginen in Köln, S. 143.

<sup>132</sup> Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit, S. 115.

<sup>133</sup> Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit, S. 116.

<sup>134</sup> Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit, S. 115.

<sup>135</sup> Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit, S. 119.

<sup>136</sup> Asen: Beginen in Köln, S. 157.

Neben dem Erwerb ihres Lebensunterhalts übernahmen die Beginen vielfältige soziale Aufgaben in der Armenfürsorge, in der Krankenpflege, in der Begleitung Sterbender. Gegen ein geringes Entgelt übernahmen sie auch das Waschen und Bekleiden der Leiche, die Totenwache und sogar die Armenbeerdigung.

Durch das schnelle Anwachsen der Bevölkerung in den Städten entstanden große soziale Probleme. Hatten auf dem Dorf die Familie, die Verwandten oder die Nachbarn die Kranken- und Alterspflege übernommen, so waren Alte und Kranke in der Anonymität der Städte auf fremde Hilfe angewiesen. Wuchs der Reichtum der Händler und Kaufleute an, so nahm die Armut der Menschen, die nicht vom Wirtschaftsleben profitierten, in großem Maße zu. Die Unterstützung dieser Armen sahen die Beginen als ihre Verpflichtung an. Die "freiwillig Armen" kümmerten sich um die "unfreiwillig Armen".<sup>137</sup>

So entwickelte sich zwischen Beginen und Bürgerschaft ein Sozialsystem, von dem beide Gruppen profitierten: Die Armen erfuhren Hilfe und die Beginen hohes Ansehen in der Stadt. Ihr Leben war ein einfaches Leben, manchmal nur ein Überleben, manche lebten gar vom Betteln.

Die Beginen entwickelten eine "individuell geprägte" Frömmigkeit.<sup>138</sup> Von Ekstasen und Visionen berichtet im 13. Jahrhundert schon Jakob von Vitry. Die Frauenmystik, deren bedeutendste Vertreterin Mechthild von Magdeburg war, hat in der Beginenbewegung ihren Ursprung.

#### 1.2.6 Verfolgung und Niedergang

Mit Mißtrauen betrachtete die Kirche die zunehmende Ausbreitung der Beginenbewegung, und sie versuchte schon früh, auf verschiedenen Provinzsynoden dagegen einzuschreiten. Seit 1216 hatten die Beginen vom Papst die Erlaubnis zum Zusammenleben erhalten.<sup>139</sup> Aber schon 1244, auf der Synode zu Fritzlar, versuchte man, die Zahl der Beginen zu reduzieren, indem beschlossen wurde, nur noch Frauen über vierzig als Beginen zuzulassen, da jüngere Frauen das Keuschheitsideal schwerlich würden durchhalten können. Allerdings wurde diese Vorschrift selten

---

<sup>137</sup> Wilts: Beginen im Bodenseeraum, S. 210.

<sup>138</sup> Grübel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit, S. 121.

<sup>139</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 215.

eingehalten und mußte oft wieder angeordnet werden: 1261 in Magdeburg, in Mainz 1261 und 1310.<sup>140</sup> Zur Vorbereitung auf das Lyoner Konzil 1274 untersuchten drei Gutachter das Leben der Beginen. Sie bemängelten die Freiheiten, die sich diese Frauen herausnahmen, da sie die Ehe ablehnten, sich keinem Orden anschlossen und sich der Kontrolle des Pfarrklerus entzogen, indem sie sich ihre Seelsorger bei den Bettelorden aussuchten.<sup>141</sup> Auch die Visionen und Ekstasen von Beginen wurden als "verdächtiges Kennzeichen von Frauen"<sup>142</sup> dargestellt. Die Kirche versuchte die Beginenbewegung aufzulösen und zu zersplittern.<sup>143</sup> Auf der 1287 stattfindenden Synode zu Eichstätt wurde zum ersten Mal zwischen "unbescholtenen" und "verdorbenen" Beginen unterschieden. Den unbescholtenen seßhaften sollte Schutz gewährt werden, aber gegen die verdorbenen fluktuierenden Beginen sollte mit aller Stärke vorgegangen werden.<sup>144</sup> Diese umherziehenden, bettelnden Beginen wurden auch der Häresie bezichtigt. Man brachte sie in die Nähe der "Schwestern und Brüder vom Freien Geist". Die Mitglieder dieser Sekte sahen sich außerhalb der Kirche, da sie einen solchen Vollkommenheitsgrad erreicht hätten, der die Sakramente überflüssig mache und sie vom Gehorsam gegenüber der Kirche entbinde. Diesen Beginen wurde ebenfalls vorgeworfen, öffentlich zu predigen, und die Bibel, die in die Volkssprache übersetzt worden war, falsch auszulegen. Dazu kam noch der Vorwurf der "Ausschweifungen, Hurereien und Ungeheuerlichkeiten".<sup>145</sup> Die seßhaften Beginen konnten sich auf die päpstlichen Schutzbriefe oder auf "ihre formale Zugehörigkeit zu Dominikaner- oder Franziskanerorden" berufen.<sup>146</sup> Auch auf der Synode zu Mainz 1310 wurden diese Anschuldigungen gegenüber den fluktuierenden Beginen und Begarden, dem männlichen Zweig dieser Bewegung, wiederholt. Diese Verurteilungen zeigten jedoch wegen der Uneinheitlichkeit dieser Bewegung wenig Wirkung. Sehr hart ging auf der Kölner Synode 1307 der erst kurz zuvor zum Erzbischof von Köln ernannte Heinrich von Virneburg gegen die Beginen vor. Zahlreiche Verfehlungen wurden Beginen wie Begarden vorgeworfen:

Der schwerste Vorwurf war "die Verbreitung ketzerischer Lehren unter dem Volk". Zudem hielt man ihnen vor, "sie betrieben die Gründung eines

---

<sup>140</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 222.

<sup>141</sup> Kräuter-Glodeck: Beginen, S. 84.

<sup>142</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 224.

<sup>143</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 225.

<sup>144</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 226.

<sup>145</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 226.

<sup>146</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 226.

neuen Ordens, erhöhen den Anspruch, ein Dasein in sündloser Vollkommenheit und Gerechtigkeit verwirklicht zu haben, widersprachen den Predigern der Bettelorden in aller Öffentlichkeit und führten ein arbeitsloses Leben in religiöser Tracht, ohne eine Regel zu befolgen“. Es wurde ihnen die „Rückkehr zur bürgerlichen Existenz und damit ein Verbot ihrer Bewegung auferlegt“. <sup>147</sup>

Mit diesen Anschuldigungen war das Verbot der Beginen in Köln und im Kölner Erzbistum verbunden. Da ihm die Bischöfe von Lüttich und Utrecht unterstellt waren, galt das Verbot auch dort.

Die eigentliche Wende brachte das Konzil von Vienne 1311/12. Man warf den Beginen Ungehorsam, Besitz von Eigentum, keine Ordenszugehörigkeit, das Tragen eines Beginengewandes und das Verbreiten ketzerischer Lehren über „die Trinität, die Sakramente und das Glaubensbekenntnis“<sup>148</sup> vor. Die Bewegung insgesamt wurde verboten. Zwar wurden die „rechtgläubigen Beginen, jene gläubigen Frauen, die in ihren Häusern ein ehrbares Leben der Zucht führten und Gott im Geiste der Demut dienten“,<sup>149</sup> zunächst von diesem Verbot ausgenommen, doch später wurden auch sie von der Verfolgung nicht verschont. Der Beschluß von 1311 wurde noch im gleichen Jahr durch einen weiteren bestätigt und erweitert und richtete sich hauptsächlich gegen die deutschen Beginen und Begarden. Gegenstand der Verurteilung auf dem Konzil war auch die Nähe der Beginen zur Sekte vom Freien Geist. Die Begine Marguerite Porète war ihrer häretischen Vollkommenheitslehre wegen am 1. Juni 1310 in Paris öffentlich verbrannt worden. Die Kirche hatte also schon bitteren Ernst gemacht.

Da sich die Ausfertigung der päpstlichen Dekrete durch den Tod Clemens' V. hinauszögerte und auch Änderungen einiger Beschlüsse gewünscht wurden, wurden die Dekrete erst 1317 veröffentlicht und die Bischöfe aufgefordert, sie auszuführen. Von da an begannen die Verfolgungen.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Otto Nübel: Mittelalterliche Beginen und Sozialsiedlungen in den Niederlanden. Tübingen 1970, S. 117/118.

<sup>148</sup> Nübel: Mittelalterliche Beginen, S. 118.

<sup>149</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 235.

<sup>150</sup> Nübel: Mittelalterliche Beginen, S. 119.

Viele Beginen schlossen sich verschiedenen Frauenorden an, für andere war Betteln die einzige Möglichkeit zu überleben.<sup>151</sup> Für sie wurde Armut bittere Wirklichkeit.

In Straßburg begann die erste Verfolgungswelle um 1317/1319 mit "Verbrennungen und Ermordungen".<sup>152</sup> Viele Beginen flohen in benachbarte Bistümer, andere schlossen sich den Mendikantenorden an. Die zweite größere Verfolgungswelle flammte in den 70er Jahren des 14. Jahrhunderts wieder auf. Die Konventsgründungen gingen erheblich zurück. Der Name Begine tauchte nur noch selten in den Urkunden auf, somit fand die Beginenbewegung in Straßburg des 15. Jahrhunderts ein Ende.<sup>153</sup>

Nach der Kölner Synode von 1307 reduzierten sich auch allmählich die dortigen Konvente, 1340 wurden nur noch 15 Beginen urkundlich erwähnt. 1375 setzte erneut eine Verfolgung ein, 1390 wird nur noch 1 Begine urkundlich festgehalten. Trotzdem wird es noch Beginen in Köln gegeben haben, denn 1452 beschließt die Kölner Provinzsynode, die Beginenbewegung zu reformieren, und 1468 wird den Seidenmacherinnen verboten, den Beginen Seide zu geben. 1487 verhindert der Rat der Stadt Neuansiedlungen von Beginen. 1495 wird ihnen von Kölner Hutmachern verboten, Hüte zu besticken. 1502 ist noch einmal von ihnen die Rede, wenn sie von der Stadt für das Beten bei Prozessionen bezahlt werden. Erst 1797 werden die letzten Konvente aufgelöst.

Verfolgungen gab es auch in Norddeutschland. Besonders grausam ging seit 1369 der für Deutschland eingesetzte dominikanische Hauptinquisitor Walter Kerlinger vor.<sup>154</sup> Er soll 1369 alle Beginen in den Kirchenprovinzen Magdeburg, Bremen, Thüringen, Sachsen und Hessen "vernichtet bzw. unschädlich" gemacht haben. In Erfurt wurden 400 Beginen verurteilt: 200 wurden verbrannt und 200 mußten Bußkreuze tragen.<sup>155</sup>

In Holland und Belgien überlebten die Beginen bis in die Neuzeit, weil sie die Unterstützung durch Fürsten, Bischöfe und Gönner hatten. Einer der größten und ältesten Beginenhöfe in Kortrijk beherbergte zeitweise bis zu 136 Beginen. Die letzte Begine starb 1981. Der Beginenhof in Brügge,

---

<sup>151</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 235

<sup>152</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 241.

<sup>153</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 251.

<sup>154</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 245.

<sup>155</sup> Weinmann: Mittelalterliche Frauenbewegungen, S. 245.

wegen seiner besonderen Bauweise noch heute Anziehungspunkt für Touristen, wurde 1245 gegründet. Die spitzgiebligen Häuser, die zuerst 6-7, später 2-3 Beginen beherbergten, liegen um einen zentralen Innenhof. Bis 1921 lebten und wirkten sie dort, 1927 wurde der Beginenhof Benediktinerinnen übergeben, die ihn bis heute nutzen.<sup>156</sup>

### 1.2.7 Wiederbelebung der religiösen und sozialen Idee der Beginen durch Frauen in Essen

Die Idee der Beginenbewegung wird von einigen Frauen wieder aufgegriffen. 1987 hat Gertrud Hofmann in Essen eine "offene" Beginengruppe gegründet. Diese verheirateten, verwitweten oder unverheirateten berufstätigen Frauen begreifen sich als "neue" Beginen. Sie wollen ein Leben im Geiste des Evangeliums in der Nachfolge Christi führen.<sup>157</sup> Die Frauen leben nicht in einer Wohngemeinschaft, treffen sich aber wöchentlich zum gemeinsamen Gebet und zur geistlichen Schulung. Untereinander verbunden wissen sie sich beim dreimaligen Angelusläuten. Diese Beginen verstehen sich als barmherzige Samariterinnen. Nach ihrem Motto: "Für Einander" wollen sie helfen, wo immer Menschen in Not sind: Sie sorgen sich um Kranke, um Arme, sie begleiten Sterbende, sie kümmern sich um die Mitmenschen, die sie brauchen. Im Sinne der Bergpredigt wollen sie "die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit"<sup>158</sup> üben.

## 1.3 Die Begine Mechthild von Magdeburg

### 1.3.1 Biographie

Über das Leben der Mechthild von Magdeburg erfahren wir hauptsächlich aus etlichen autobiographischen Angaben, die sie in ihrem Buch, dem "Fließenden Licht der Gottheit", vor allem im II. Kapitel des IV. Buches,

---

<sup>156</sup> Angaben der Schw. Felicitas, Benediktinerin des Klosters Weingarten, des ehemaligen Beginenhofes in Brügge.

<sup>157</sup> Hofmann/Krebber: Barmherzige Samariterinnen, S. 30.

<sup>158</sup> Hofmann/Krebber: Barmherzige Samariterinnen, S. 39.

gemacht hat. Ihr heiligmäßiges Leben bezeugt im Vorwort zur lateinischen Ausgabe ihres Werks Heinrich von Halle, ihr Beichtvater. Er berichtet, sie habe "von Kindheit an ein reines und unbeflecktes Leben geführt", ihr "Leben in der Fremde und in freiwilliger Armut zugebracht" und es "nach vielen Leiden" im Kloster Helfta beschlossen. Gott habe ihr "Offenbarungen und Gesichte" geschenkt, und so erzähle sie in ihrem Werk, was "der göttliche Geist in ihr und mit ihr" gewirkt habe. Er vergleicht sie mit Debora und der Prophetin Hulda, herausragenden Frauen im Alten Testament. In ihnen habe Gott die in "den Augen der Welt Schwachen" erwählt, um "das Starke heilsam zu beschämen". In der "Vorrede der Handschrift Einsiedeln 277" wird sie ähnlich vorgestellt als "eine heilige Jungfrau an Leib und Geist". "Gläubig, demütig und andächtig müsse man ihr Werk neunmal lesen". Diese Forderung spricht Mechthild selbst gleich zu Anfang des "Fließenden Lichts der Gottheit" aus. Diese Zahlenangabe bezieht sich auf die "neun Chöre der Engel" und auf die potentielle Dreizahl der Trinität, was den göttlichen Auftrag ihres Buches unterstreicht.<sup>159</sup> Mitteilungen über ihr Leben gibt es auch in den mystischen Schriften von Mechthild von Hackeborn und Gertrud der Großen, Zisterzienserinnen des Klosters Helfta.<sup>160</sup>

Mechthilds Geburt kann zwischen den Jahren 1207 und 1208 angenommen werden.<sup>161</sup> Ihre Eltern waren wohlhabende ritterliche Burgmannen in der westlichen Mittelmark, zur Diözese Magdeburg gehörend. Ihre Aussage, sie habe die Armseligkeit der Welt nicht gekannt, weist auf ihre adlige Herkunft hin. Das ist zwar nicht das einzige Indiz, vielmehr zeigt sie insgesamt eine gute Kenntnis der höfischen Welt. So redet Gott sie an in der "Hofsprache, die man in dieser Küche nicht versteht, und kleidet sie mit Kleidern, die man im Palaste tragen soll". Er spielt mit ihr "ein Spiel, das der Leib nicht versteht, noch die Bauern beim Pfluge, noch die Ritter im Turnier" (Fl. L. I 2, S. 11). Einmal läßt sie Gott sprechen von "den unfrohen Frauen, die in den Burgen saßen. [ ] Sie waren von Unkeuschheit so verzehrt und vom Hochmut so überzogen und von Eitelkeit stets so eingenommen, dass sie von Rechts wegen in den Abgrund gekommen wären" (Fl. L. V 34, S. 204). Der Tanz als höfisches

---

<sup>159</sup> Bernhard Mc Ginn: Die Mystik im Abendland. Freiburg, Basel, Wien 1999, S. 399. vergl.: Ludwig Ott: Grundriß der Dogmatik. Freiburg, Basel, Wien 1959, S. 140.

<sup>160</sup> Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt am Main 2003, S. 669.

<sup>161</sup> Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Jahrgang 1954, Nr. 1. Göttingen 1954, S. 55.

Spiel ist ihr vertraut. Zucht und Maßhalten, hohe ritterliche Werte, sind ihr selbstverständlich. Wenn sie bekennt:

„Ich mußte immerdar große Ängste haben,  
und während meiner ganzen Jugend mit heftigen  
Abwehrhieben  
auf meinen Leib einschlagen;  
das waren: Seufzen, Weinen, Beichten, Fasten, Wachen,  
Rutenschläge und immerwährende Anbetung,“  
(Fl. L. IV 2, S. 124)

zeigt das ihre Selbstdisziplin, die sie angewandt haben muß, um ihre Unvollkommenheit zu bekämpfen. In der lateinischen Ausgabe des „Fließenden Lichts der Gottheit“ wird von ihrem Bruder Balduin berichtet, der durch ihre Vermittlung Subprior des Dominikanerklosters zu Halle wurde.<sup>162</sup> Sicher ermöglichten ihre adelige Herkunft und ihr hohes Ansehen diesen Einfluß. Von ihrem Bruder wird erwähnt, daß er eine gute Erziehung genossen habe. Auch sie wird eine angemessene Bildung im Elternhaus erhalten haben. Sie beklagt zwar, daß sie Deutsch nur schlecht und Latein überhaupt nicht beherrsche (Fl. L. II 3, S. 44), doch die Sprache ihrer Liebeslyrik beweist einen hohen Grad an dichterischem Können.

Im Alter von zwölf Jahren hat sie ihr erstes mystisches Erlebnis: „Ich unwürdige Sünderin wurde in meinem zwölften Jahre, als ich allein war, im überaus seligen Fließen vom heiligen Geist begrüßt“, und weiter sagt sie:

„Der vielliebe Gruß kam alle Tage  
und machte mir herzlich leid aller Welt Süßigkeit,  
und er vermehrt sich noch alle Tage.  
Dies geschah während einunddreißig Jahren.  
(Fl. L. IV 2, S. 120)

Mit ungefähr zwanzig Jahren verläßt sie die Sicherheit des Elternhauses und begibt sich in eine Magdeburger Beginengemeinschaft.<sup>163</sup> Sie berichtet selbst: „Da zog ich um der Liebe Gottes willen in eine Stadt, in der außer einem Menschen niemand mein Freund war“ (Fl. L. IV 2, S. 120). Durch diesen „Freund“ fühlt sie sich gefährdet. Doch ihr Entschluß, Gott allein zu dienen, steht fest, und Gott läßt sie nicht allein: „Er brachte mich in so wonnigliche Süßigkeit, in so heilige Erkenntnis und in so

---

<sup>162</sup> Margot Schmidt: Einleitung zum Fließenden Licht der Gottheit, S. XI.

<sup>163</sup> Beginnen sind seit 1230 in Magdeburg nachweisbar. Schmidt: Einleitung zum „Fließenden Licht“, S. XIII.

unbegreifliche Wunder, daß ich irdische Dinge wenig brauchen konnte” (Fl. L. IV 2, S. 120).

Nur über ihre Schriften war es den Mystikerinnen möglich, ihre Offenbarungen zu vermitteln, denn öffentliches Auftreten war ihnen verboten. Hildegard von Bingen war eine Ausnahme. Doch aus Angst vor Mißverständnissen, vor Verspottungen, vor Anfeindungen und Verfolgungen durch die Geistlichkeit verschweigt Mechthild dreißig Jahre ihre mystischen Erlebnisse. Sie weiß um diese Gefahren, selbst um die Gefahr der Verbrennung ihres Werkes:

”Ich wurde vor diesem Buch gewarnt  
und von Menschen also belehrt:  
Wolle man davon nicht absehn,  
dann wird es in Flammen aufgehen!”  
(Fl. L. II 26, S. 70)

Doch sie kann sich dem göttlichen Auftrag nicht entziehen: ”Ich fürchte aber Gott, wenn ich schweige, und fürchte aber (auch) unverständige Menschen, wenn ich schreibe” (Fl. L. III 1, S. 78).

Doch Gott vermittelt ihr die Sicherheit seines göttlichen Auftrages:

”Meine Liebe, betrübe dich nicht zu sehr,  
die Wahrheit kann niemand verbrennen.  
Wer mir das Buch aus der Hand nehmen will,  
muß stärker sein als ich.  
[...]  
Die Worte bedeuten meine wunderbare Gottheit.  
Sie fließen von Stunde zu Stunde  
in deine Seele aus meinem göttlichen Munde.”  
(Fl. L. II 26, S. 71)

Sie erklärt die außerordentliche Art und Weise ihres Schreibens:

”Ich will und kann nicht schreiben, wenn ich es nicht mit  
den Augen meiner Seele erkennen und mit den Ohren  
meines ewigen Geistes hören und in allen Gliedern  
meines Leibes die Kraft des heiligen Geistes empfinden  
würde.“  
(FL. L. IV 13, S. 139)

In ihrer Not offenbart sie sich ”in demütiger Scham” ihrem Beichtvater. Sie spürt ”ihre große Unwürdigkeit”. Elisabeth Gössmann hat nachgewiesen, daß der Bescheidenheitstopos den Berufungsvisionen des Propheten

Jeremias entnommen ist – Jer 1,6 -, der sich wegen seiner Jugend gegen seine Berufung wehrt, während Frauen ihre Schwäche auf ihr Geschlecht beziehen. Auch Maria beteuert dem Engel bei der Verkündigung der Geburt Jesu: "Non digna sum" (Lk 1, 26-38). Der Demutstopos ist auch bei Hildegard von Bingen und Roswitha von Gandersheim zu finden, doch er fehlt bei den beiden Helftaer Zisterzienserinnen Gertrud d. Gr. und Mechthild von Hackeborn, die ihre "weibliche Schwäche" gezielt für ihre Ziele einsetzten.<sup>164</sup> Doch ihr Seelsorger befiehlt ihr, "einer schwachen Frau, [...] aus Gottes Herzen und Mund dieses Buch zu schreiben" (Fl. L. IV 2, S. 125). Diese Demuthaltung gestattet es ihr, zu beweisen, daß Gott allein der Urheber ihres Werkes ist. Schon gleich zu Beginn des ersten Buches stellt sie die Frage:

"Eia, Herr Gott, wer hat dies Buch gemacht?"

Und Gott antwortet:

"Ich habe es gemacht in meinem Unvermögen, weil ich meine Gabe nicht zurückzuhalten vermag."  
(Fl. L. I, S. 9)

Am Ende des sechsten Buches beteuert dieser Beichtvater, von ihr Meister Heinrich genannt und nur in der lateinischen Fassung als Heinrich von Halle bezeichnet: "Was in diesem Buche geschrieben steht, ist von der lebendigen Gottheit ausgeflossen in Schwester Mechthilds Herz und ist so getreu hier wiedergegeben, wie es Gott aus ihrem Herzen gegeben hat und ihre Hände es aufgeschrieben haben. Deo gratias!" (Fl. L. VI 43, S. 259) Heinrich von Halle ist Dominikaner im Magdeburger Kloster dieses Ordens, dem die geistliche Betreuung der Magdeburger Beginen oblag. Er greift in ihre Darstellung nicht ein, sondern ordnet die losen Blätter später zu Einheiten in sechs Büchern. Allerdings sind das letzte Kapitel des sechsten Buches und das siebte Buch nicht in Magdeburg, sondern im Kloster Helfta entstanden. Die Bücher I – V sind zwischen 1250 und 1259 geschrieben, das Buch VI zwischen 1260 und 1270/1271 und das Buch VII zwischen 1271 und 1282.<sup>165</sup> Die lateinische Übersetzung der Bücher I-VI erfolgte um 1285 im Dominikanerkloster in Halle, das zeigt, welcher hoher Wert ihrem Werk zugemessen wurde.

---

<sup>164</sup> Elisabeth Gössmann: Theologische Frauenforschung. In: Frauenstudien, Frauenforschung. SS 82 – WS 82/83. Berlin 1989, S. 73.

<sup>165</sup> Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Band II, S. 250.

Nach dreißig Jahren kehrt Mechthild schwer krank für eine Zeitlang wieder zu ihrer Familie zurück. Vielleicht hat auch die Dominikaner-Synode 1260 zu Magdeburg gegen die Beginnen die Rückkehr ins Elternhaus veranlaßt. Es ist nicht sicher, ob sie wieder nach Magdeburg zurückgeht. Sicher ist ihre Übersiedlung in das Zisterzienserinnenkloster Helfta 1270/71. Ihre "Flucht" nach Helfta wird verständlich, wenn man ihre Kritik an dem Magdeburger Welt- und Ordensklerus liest, den sie wegen seines schlechten Lebenswandels scharf angreift. "O weh, Krone der heiligen Kirche, wie sehr bist du besudelt worden!" (Fl. L. VI 21, S. 242). Dabei stellt sie die Institution Kirche und das kirchliche Amt nie in Frage, und sie greift auch nur die Päpste an, die sich in ihrer Stellung als unwürdig erwiesen haben (Fl. L. VI 21, S. 243). Sie wagt diese Kritik in dem Bewußtsein, als Braut Christi eine herausgehobene Stellung zu haben, Werkzeug Gottes zu sein.

Der Magdeburger Klerus verurteilt in einer ihrer Visionen die Tatsache, daß sie Johannes den Täufer die Messe lesen läßt, als Häresie (Fl. L. II 4, S. 47). Da dieser kein Priester war, konnte ihr Gott das nicht gezeigt haben. Auch ihre hymnischen Liebesdialoge müssen der Geistlichkeit sehr verdächtig gewesen sein. Auf diese Kritik reagiert sie gelassen. Gott habe ihr prophezeit, so ihr Kommentar: "Nach der Gabe" folge "die Geißel" und auf die erlittene "Schmach die Ehre" (Fl. L. III 16, S. 103).

Das Zisterzienserinnenkloster Helfta, 1230 vom Grafen Bernhard von Mansfeld und von seiner Gemahlin Elisabeth von Schwarzburg gestiftet, entwickelte sich während der 40jährigen Amtszeit der Äbtissin Gertrud von Hackeborn (1251-1291) zu einer bedeutenden intellektuellen, spirituellen und literarischen Klostersgemeinschaft.<sup>166</sup> Hier fand Mechthild hochgebildete Frauen wie die Mystikerin Mechthild von Hackeborn und die begabte Klosterschülerin Gertrud, später die Große genannt.<sup>167</sup> Die Klosterfrauen erwarben ihr Wissen aus dem "Studium der freien Künste, der heiligen Schrift, der Väterkommentare und der Liturgie."<sup>168</sup> Sie studierten Werke der Kirchenväter, wie zum Beispiel Augustinus und Hieronymus, aber auch die großen Theologen ihrer Zeit: Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner.<sup>169</sup> Um eine gute Ausbildung der Nonnen zu garantieren, kaufte die Äbtissin für die Klosterbibliothek "alle guten

---

<sup>166</sup> Cornelia Oefelein: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Michael Bangert, Hildegund Keul: "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht". Leipzig 1998, S. 16/17.

<sup>167</sup> Schmidt: Einleitung zum Fließenden Licht der Gottheit, Seite XV.

<sup>168</sup> Schmidt: Einleitung zum Fließenden Licht der Gottheit, S. XV.

<sup>169</sup> Schmidt: Einleitung zum Fließenden Licht der Gottheit, S. XV.

Bücher“ oder ließ sie kopieren.<sup>170</sup> Wenn Mechthild selbst auch nur eine laienhafte theologische Bildung besaß, so erhielt sie von Gott doch eine Aufgabe im Kloster Helfta: "Du sollst sie erleuchten und lehren und sollst mit ihnen verbleiben in großen Ehren" (Fl. L. VII 8, S. 278). Zwölf Jahre verbleiben ihr noch dort. Es ist nicht nachzuweisen, ob sie in den Zisterzienserorden überwechselt. Im hohen Alter, erblindet und von Krankheiten geplagt, sehnt sie sich immer mehr nach dem Tod, der ihr die endgültige Vereinigung mit Gott bringen wird:

Komm als mein allerliebster Bräutigam  
[...]  
und komm, mich mit den Armen deiner Liebe zu  
empfangen und bedeck mich mit dem Mantel deines  
großen Verlangens"  
(Fl. L. VII 35, S. 305)

Ihr Todesjahr ist ungewiß, man nimmt die Zeit zwischen 1282 und 1294 an. Die Datierung ihres Todesjahres auf 1294 erklären einige Forscher mit Mechthilds Erwähnung der Verwüstungen in Sachsen-Thüringen durch König Gustav-Adolf von Nassau im Jahre 1294 (Fl. L. VII 28, S. 298). Zudem überlebte sie ihren Seelsorger Heinrich von Halle, der nach 1290 starb.<sup>171</sup>

Der Bericht Gertruds der Großen über Mechthilds Tod gibt einen Einblick in das mystische Denken dieser Zeit:

"Gertrud die Große, die am Sterbebett Mechthilds anwesend war, hat die "inneren Vorgänge" der letzten Stunde ihrer Mitschwester in einem visionären Erlebnis erfahren: Sie habe den Herrn gefragt, weshalb er die Gebete für die sterbende Mechthild nicht erhöere. Antwort des Herrn: "Ihr Geist ist so von den menschlichen Dingen getrennt, daß sie auf menschliche Weise von euch nicht getröstet werden kann." Auf die Frage Gertruds, wie Mechthild aufgelöst werde, antwortet der Herr: "Meine innerste Majestät wird sie einziehen." Und auf eine weitere Frage nach der Art ihres Endes: "Ich werde sie mit meiner göttlichen Kraft aufsaugen, so wie die heiße Sonne einen Tropfen Tau aufrocknet." Während des Todeskampfes sieht Gertrud dann, wie der König der ewigen Herrlichkeit in sehr schöner Gestalt am Kopfende des Bettes erscheint und den Atem der Sterbenden wie einen glänzenden Regenbogen in sein göttliches Herz aufnimmt."<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Michael Bangert/Hildegund Keul: "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht". die Mystik der Frauen in Helfta. Leipzig 1998, S 52.

<sup>171</sup> Margot Schmidt: Anmerkungen zum Fließenden Licht der Gottheit, S. 397.

<sup>172</sup> Zitiert nach Helmut Feld: Frauen des Mittelalters, S. 190.

### 1.3.2 Überlieferungsgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit"

Mechthild von Magdeburg verfaßte das "Fließende Licht der Gottheit" in den Jahren 1250-1282 in mittelniederdeutsch, ihrer heimatlichen Mundart. Dieses Original ist verloren gegangen. Erhalten geblieben ist ihr Werk nur in der alemannischen Übertragung und in der lateinischen Übersetzung, aber auch deren Original ist verschollen. Noch zu Mechthilds Lebzeiten und kurz nach ihrem Tod waren vier Redaktionen ihres Buches bekannt. Die erste Fassung kannte nur die Bücher I-IV, später wurde dieses Textcorpus um die Bücher V und VI erweitert, aus dem Nachlaß fügte der Redaktor das Buch VII hinzu. Dieser nahm zum ersten Mal Veränderungen in der Textfolge vor.<sup>173</sup>

Die lateinische Übersetzung der Bücher I-VI erfolgte im Dominikanerkloster zu Halle noch während ihres Lebens und nach ihrem Tod. Damit ist ihr Werk einer der ersten volkssprachlichen Texte, die ins Lateinische übersetzt wurden.<sup>174</sup> Diese lateinische Fassung, nur noch in zwei Handschriften erhalten, weist starke Veränderungen gegenüber dem Original auf. Die Kapitelfolge wurde umgeordnet und auf 119 reduziert, wogegen die niederdeutsche Fassung der sechs Bücher 202 Kapitel aufweist.<sup>175</sup> Verändert wurden in der lateinischen Darstellung die Stellen, die zu "leidenschaftlich" erschienen, getilgt wurden auch ihre "dogmatisch bedenklichen" Aussagen.<sup>176</sup> "Die älteste erhaltene lateinische Handschrift entstand in Basel in der Mitte des 14. Jahrhunderts."<sup>177</sup>

Im Kreis der Baseler Gottesfreunde um Heinrich von Nördlingen wurde die niederdeutsche Fassung von 1343-1345 ins Alemannische übertragen. Wir wissen nicht, auf welchem Weg der niederdeutsche Text in der Zeit zwischen 1283 und 1343 von Magdeburg nach Basel gelangt. Exemplare dieser Fassung erhielten die Dominikanerinnenklöster Maria Medingen, Engelthal bei Nürnberg und Kaisheim. 1345 schreibt Heinrich von

---

<sup>173</sup> Paul-Gerhard Völker: Neues zur Überlieferung des "Fließenden Lichts der Gottheit". In: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur. Hrsg. von Friedrich Oly, Band 36. Wiesbaden 1967, S. 35.

<sup>174</sup> Mc. Ginn: Mystik im Abendland, S. 396.

<sup>175</sup> Kurt Ruh: Altdeutsche und altniederländische Mystik. Darmstadt 1964, S. 176.

<sup>176</sup> Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des "Fließenden Lichtes der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Jahrgang 1954, Nr. 1. Göttingen 1954, S. 28.

<sup>177</sup> Gisela Vollman-Profe: Prolegomena. In: Mechthild von Magdeburg "Das fließende Licht der Gottheit". Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Hrsg. von Hans Neumann. Bd. 1. München 1990, S. X.

Nördlingen an Margarete Ebner und ihre Mitschwestern in Maria Medingen:<sup>178</sup>

„Ich sende euch ein Buch, das heißt „Das fließende Licht der Gottheit“... Es ist das wundervollste Deutsch und die zutiefst berührende Frucht der Minne, von der ich je in deutscher Sprache las ..., und welche Worte ihr nicht versteht, zeichnet an und schreibt sie mir, ich verdeutsche sie euch. Denn es ward uns in einem sehr fremden Deutsch überliefert, so daß wir gut zwei Jahre Fleiß und Mühe aufwenden mußten, ehe wir es ein wenig in unser Deutsch brachten.“

Ein Exemplar erhielten auch die sogenannten „Waldschwwestern“, die anfangs in vier Häusern als Einsiedlerinnen, später in einem Kloster im Hochtal Einsiedeln lebten.<sup>179</sup> Die oberdeutsche Fassung ist nur erhalten geblieben in „einer einige Jahrzehnte jüngeren Handschrift“, die ebenfalls in Basel entstand und die „als einzige den vollständigen Text der sieben Bücher des Fließenden Lichts der Gottheit“ enthält<sup>180</sup>. Irgendwann gelangte diese in die Stiftsbibliothek des Klosters Einsiedeln, wo sie im Jahre 1861 von Carl Greith, dem Bischof in St. Gallen, wiederentdeckt wurde. In seinem „Werk zur Dominikanermystik“<sup>181</sup> übernahm er einige Passagen aus diesem sogenannten Codex Einsiedlensis 277. Pater Gall Morell, der Bibliothekar des Klosters Einsiedeln, gab 1869 den vollständigen Text der sieben Bücher heraus. 1877 wurde auch die lateinische „Mechthild Version“, die „Revelationes Mechthildianae“<sup>182</sup> veröffentlicht. Daß das „Fließende Licht der Gottheit“ lange Zeit in Vergessenheit geriet, erklärt sich vermutlich aus der Tatsache, daß die Einheit des Buches „wesentlich auf der Person der Autorin und ihrer Lebensgeschichte beruht“.<sup>183</sup> Sobald niemand mehr um die Existenz der Autorin wußte, erlosch auch das Interesse an ihrer Schrift. Aber mit der Wiederentdeckung des Einsiedler Codex begann eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit ihrem Werk.<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup> Zitiert nach Margot Schmidt: Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“, S. IX.

<sup>179</sup> Schmidt: In: „Das fließende Licht“, S. X.

<sup>180</sup> Vollmann-Profe, Prolegomena, S. XI.

<sup>181</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, Mechthild von Magdeburg „Das fließende Licht der Gottheit“, S. XII.

<sup>182</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XII.

<sup>183</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XIII.

<sup>184</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XI.

Vermutlich hat der Text auf dem Weg von Magdeburg nach Basel etliche Veränderungen erfahren. Auch bei der Übertragung ins Oberdeutsche durch den Kreis um Heinrich von Nördlingen ist die Textfolge verändert worden. Aber diese Fassung ist in den vielen Fragmenten erhalten geblieben, und sie ermöglichen es, Veränderungen von Textpartien in dem Einsiedler Codex 277 aufzuzeigen.<sup>185</sup>

In unserem Jahrhundert wurde eine große Zahl von Teilüberlieferungen entdeckt, allerdings können für die Zeit zwischen ca. 1285 und 1345 keine Texte nachgewiesen werden. Ob es eine "von Basel unabhängige Tradition" gibt, dafür gibt es keine Beweise.<sup>186</sup> Wie die vielen Teilüberlieferungen und Exzerpte beweisen, ließ sich ihr Werk jedoch sehr gut für die "geistliche Gebrauchsliteratur"<sup>187</sup> einsetzen, was wegen seiner uneinheitlichen Struktur sehr leicht möglich war.

Die Exzerpte bestanden zumeist aus kurzen Passagen oder einem Kapitel oder auch Zitaten, wie das zum Beispiel beim "Minne-Spiegel", der mystischen Versdichtung einer Nonne des Klosters Engelthal bei Nürnberg, der Fall war.<sup>188</sup> Teilhandschriften sind die Colmarer Handschrift aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die Würzburger Handschrift, 1929 von Professor Schleußner entdeckt, aus dem Ende des 14. Jahrhunderts und die zuletzt aufgefundene Budapester Handschrift. Etliche Fragmente wie die Vorlagen der Colmarer und Würzburger Handschrift sind älter als der Einsiedler Codex, ein Beweis dafür, daß Texte aus dem "Fließenden Licht der Gottheit" verbreitet waren. Die Colmarer Handschrift, der Codex 2137, gefunden in der Sakristei der ehemaligen Franziskanerkirche, geht auf die oberdeutsche Fassung zurück und besteht aus 177 Blättern.<sup>189</sup> Die einzelnen Kapitel blieben zwar bestehen, doch es fehlen die Angaben zu Mechthilds Leben, es fehlt auch ihre Brautmystik. Vornehmlich ausgewählt werden die Prosatexte über Eschatologie, Fegefeuer und Hölle, die allein theologischen Zwecken dienten.<sup>190</sup> Im Würzburger Fragment, das sich kaum an die ursprüngliche Einsiedler-Fassung hält, wurden einzelne Kapitel auseinandergerissen

---

<sup>185</sup> Völkers: Neues zur Überlieferung, S. 36.

<sup>186</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XII.

<sup>187</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XIII.

<sup>188</sup> von Magdeburg: Fließendes Licht der Gottheit. Hrsg. von Hans Neumann. Bd. II, Tübingen 1993, S. 172.

<sup>189</sup> Völkers: Neues zur Überlieferung, S. 29.

<sup>190</sup> Völkers: Neues zur Überlieferung, S. 59.

und neu zusammengesetzt. Auch hier fehlen Hinweise auf Mechthilds Biographie. Vermutlich wurden die Texte zu Predigten verwendet.<sup>191</sup>

Exzerpte finden sich auch in der Augsburger Universitätsbibliothek, in der Württembergischen Landesbibliothek, in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe, in der Bayerischen Landesbibliothek in München, im Koblenzer Staatsarchiv, in der Universitätsbibliothek Basel und in der British Library in London.<sup>192</sup> Die Fragmente und die Exzerpte zeigen eine relativ große Verbreitung von einzelnen Texten aus dem "Fließenden Licht der Gottheit" im Mittelalter im südwestdeutschen Raum.

Ein großes Verdienst um die Herausgabe des vollständigen Textes des "Fließenden Lichts der Gottheit" hat sich Hans Neumann erworben. In über fünfzig Jahren wissenschaftlicher Arbeit hat er den Einsiedler Codex mit den aufgefundenen Exzerpten und Fragmenten, vor allem mit den Colmarer, Würzburger und Budapester Fragmenten verglichen, wobei die Colmarer und Budapester Handschrift erst während seiner Arbeit entdeckt wurden. Auch die lateinische Übersetzung zog er zum Vergleich heran. Er selbst konnte die Herausgabe nicht mehr erleben. Die Schlußredaktion besorgte Gisela Vollmann-Profe, die 1990 den 1. Band und 1993 den 2. Band edierte.

---

<sup>191</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XIV/XV.

<sup>192</sup> Vollmann-Profe: Prolegomena, S. XIV-S. XVIII.

## II. Einführung 2:

### Theologische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik

#### 2.1 Geben und empfangen in der spirituellen Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern und mystisch begabten Frauen

Die mystische Bewegung im 12./13. Jahrhundert hatte vor allem Frauen ergriffen, an einer Fülle mystischer Schriften von Beginen und Nonnen läßt sich das nachweisen. Frauen haben in diesem "Genre der Offenbarungsliteratur"<sup>1</sup> sogar die meisten Texte verfaßt. Neben dem "Fließenden Licht der Gottheit", einem "autobiographischen Erlebnisbericht"<sup>2</sup>, sind die Visionsberichte der flämischen Begine Hadewijch, die der Helftaer Zisterzienserinnen Mechthild von Hackeborn und Gertrud der Großen, auch der "Spiegel der einfachen Seelen" der Marguerite Porète und nicht zuletzt die Schwesternbücher der Dominikanerinnen süddeutscher Klöster zu nennen. Diese sind eine "Mischform von Klosterchronik und Sammlung von Einzelviten mystisch begnadeter Nonnen".<sup>3</sup>

Da Frauen eine wissenschaftlich theologische Ausbildung verwehrt war, waren sie in der Wissensvermittlung weitgehend von ihren Seelsorgern abhängig. Die Sprache der Gelehrten war Latein, daher werden die Ordensfrauen kaum Zugang zum Ideengut der mittelalterlichen Theologen gehabt haben, denn nur wenige beherrschten diese Sprache, wenn man von den beiden Helftaer Nonnen absieht, die ihre Visionsberichte in lateinischer Sprache verfaßten, doch ist es denkbar, daß Seelsorger ihren begabten Nonnen wichtige Erkenntnisse dieser Theologen vermittelt haben. Von der Wiener Begine Agnes Blanbekin ist bekannt, daß ihr französischer Beichtvater ihr aus den Hoheliedpredigten von Bernhard von Clairvaux vorlas.<sup>4</sup> Es gab jedoch schon seit dem frühen Mittelalter etliche Übersetzungen theologischer Werke in die verschiedenen Volkssprachen. Nicht nur die kirchliche Gebrauchsliteratur, wie das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, die Evangelien, die Psalmen, gab es in den Volkssprachen, sondern auch die berühmten Hoheliedpredigten

---

<sup>1</sup> Peter Dinzelbacher: *Revelationes*. Turnhout – Belgium 1991, S. 81.

<sup>2</sup> Dinzelbacher: *Revelationes*, S. 34.

<sup>3</sup> Dinzelbacher: *Revelationes*, S. 34.

<sup>4</sup> Ulrich Köpf: Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik. In: *Frauenmystik im Mittelalter*. Herausgegeben von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Ostfildern/Stuttgart 1985, S. 58.

Bernhards von Clairvaux oder die theologischen Schriften Wilhelms von St. Thierry oder die des Richards von St. Viktor, die es auch in niederländischer und englischer Übertragung gab.

Volkssprachliche Literatur wurde dagegen auch ins Lateinische übertragen, zum Beispiel "Das fließende Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg. Bestimmt verfügten etliche Frauenkonvente über eine Bibliothek mit theologischen Werken, so besaß das Zisterzienserinnenkloster Günterstal bei Freiburg i. Br. die "*Sermones Bernhardi*", was aus dem Bücherverzeichnis des Jahres 1457 hervorgeht<sup>5</sup>. Neben dem Abschreiben fand auch ein Austausch und Ausleihen von Büchern statt, so schickte Heinrich von Nördlingen an die Klöster Medingen und Engelthal die oberdeutsche Übertragung des "Fließenden Lichts der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg. Es kann daher angenommen werden, daß die Bildung der Nonnen nicht unerheblich war, zumal die Frauen aus dem Adel und dem gehobenen Bürgertum stammten, nicht nur lesen und schreiben konnten, sondern in der Lage waren, ihre Visionsberichte und mystischen Erfahrungen selbständig zu verfassen.

Oftmals kam es über die übliche seelsorgliche Betreuung zu einer engen spirituellen Zusammenarbeit zwischen Beichtvater und der *mulier religiosa*. Es entwickelte sich eine geistliche Freundschaft, die für beide Seiten von großem Nutzen war. Zwischen der Inkluse Marie von Oignies und Jakob von Vitry, Regionalkanoniker des Konventes in Oignies, in den er ihretwegen – zunächst vorübergehend als Gast – von Paris überwechselte, entstand ein "vertrauensvoller Umgang"<sup>6</sup>. Marie von Oignies unterstützte ihn in seinem Kampf gegen die Albigenser, er wiederum erwirkte beim Papst die Anerkennung der Beginen im Bistum Lüttich. Seinen Bischofssitz in Akkon gab er nach zwölf Jahren auf und kehrte 1228 wieder in das Augustinerpriorat nach Oignies zurück. In seiner Vita über Marie von Oignies wird deutlich, wie er selbst zum "Empfangenden" wird, der ihre "Ratschläge, Ermahnungen und geistliche Hilfe entgegennimmt und in einer spirituellen Mutter-Sohn Beziehung an die Inkluse gebunden ist".<sup>7</sup> Klosterfrauen waren manchmal mehr als nur Zuhörerinnen ihrer geistlichen Berater, sie waren gleichwertige Partner, wie das bei der Tösser Dominikanerin Elsbeth Stagel und dem Dominikaner Heinrich Seuse (1295-1366) der Fall war. Diese literarisch begabte Nonne war als Initiatorin wesentlich an der Entstehung und Durchführung der Lebensbeschreibung Seuses und seiner Briefsammlungen beteiligt. Im zweiten Teil der Vita entwickelte er in vielen

---

<sup>5</sup> Köpf: Bernhard von Clairvaux, S. 60.

<sup>6</sup> Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Tübingen 1988, S. 111.

<sup>7</sup> Peter: Religiöse Erfahrung, S. 113.

Gesprächen mit seiner "geistlichen Tochter" seine Lehre zur Vervollkommnung des geistlichen Lebens.<sup>8</sup> Zwischen beiden bestand eine vertrauensvolle Zusammenarbeit. Als Elsbeth Stagel einmal schwer erkrankte, war er zutiefst betroffen, weil er auf ihre Hilfe verzichten mußte, und er klagte: "Wan ich nieman me hab, der mit mir mit so<sup>e</sup>lichem flisse und go<sup>e</sup>tlichen truwen behulfen si minu bu<sup>e</sup>chlu ze vollbringen, als du tet, die wil du gesund werd".<sup>9</sup>

Mechthilds Beichtvater scheint nur "eine schematische Rollenfigur"<sup>10</sup> gewesen zu sein. An ihn wandte sie sich, um die göttliche Legitimation für ihre Aufzeichnungen zu erhalten. "Da ging ich in demütiger Scham zu meinem Beichtvater" (FL. L. IV 2, S. 125). Sie weiß zwar selbst, daß ihr Buch von Gott kommt, "Eia, Herr Gott, wer hat dies Buch gemacht?" fragt sie zu Beginn des ersten Buches, und Gott antwortet: "Ich habe es gemacht". Doch sie braucht den Schreibbefehl ihres Beichtvaters, um nicht als hochmütige Frau zu gelten, und wenn er in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Gottes ihr den Auftrag erteilt, gilt ihr Buch als gottgewollt.<sup>11</sup> Der Dominikaner Heinrich von Halle hatte an ihrer literarischen Arbeit keinen Anteil, er war lediglich an der lateinischen Übersetzung beteiligt. Das "prominenteste Paar"<sup>12</sup> in der Frauenmystik ist das der Medinger Dominikanerin Margarethe Ebner und des Weltpriesters Heinrich von Nördlingen, der Margarethe zur Niederschrift ihrer mystischen Gnadenerlebnisse anhielt und unterstützte.<sup>13</sup> Sie schrieb sie auf "zur Ehre Gottes und aus Gehorsam zu ihrem Seelsorger".<sup>14</sup> Heinrich von Nördlingen war ihr Lehrer, ihr "geistlicher Freund",<sup>15</sup> was in vielen Briefen deutlich wird, und ihr mit großer Sehnsucht erwarteter Gesprächspartner, wenn er zu Besuch im Kloster Medingen weilte. Sie nannte ihn: "Min lieber frunt, der warhafte, wirdige fruint gotez und min",<sup>16</sup> und für ihn verkörperte sie "eine Art heilige Mutter."<sup>17</sup>

So kann von einem Geben und Empfangen zur gegenseitigen Bereicherung zwischen den Seelsorgern und den mystisch begabten Frauen gesprochen werden. Die "intensive spirituelle Beziehung" ermöglichte den Frauen "die Niederschrift ihrer spirituellen Erfahrungen".<sup>18</sup>

---

<sup>8</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 135.

<sup>9</sup> Zitiert nach Peters: Religiöse Erfahrung, S. 137.

<sup>10</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 118.

<sup>11</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 117.

<sup>12</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 142.

<sup>13</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 142.

<sup>14</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 147.

<sup>15</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 142.

<sup>16</sup> Zitiert nach Peters: Religiöse Erfahrung, S. 148.

<sup>17</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 151.

<sup>18</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 143.

## 2.2 Gottesschau und Gottesliebe

### 2.2.1 Dionysius Pseudo – Areopagita

Dionysius Pseudo-Areopagita, ein griechischer Mönch, "der irrtümlich für einen direkten Schüler des Apostels Paulus gehalten wurde"<sup>19</sup>, ist der "erste und entscheidende Ausgangspunkt für die mittelalterliche Mystik".<sup>20</sup> Gelebt hat er um 500, wer sich jedoch hinter dem Namen verbirgt, ist unbekannt. Er gab "vier neuplatonisch-mystische Schriften heraus, in denen ein System christlicher Kultmystik entwickelt wird. Sie erlangten in den griechischen und orientalischen Kirchen das höchste Ansehen und übten auf die mittelalterliche Theologie einen großen Einfluß aus".<sup>21</sup>

Gott ist für ihn "der Gute, das Licht und der Eine".<sup>22</sup> Diese Sicht Gottes hat weitgehend das Denken der mittelalterlichen Mystik bestimmt. Vor allem ist das Licht, das jedoch nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, sondern nur durch den Intellekt erkennbar ist, das schönste Abbild des Guten, da es "alles erleuchtet, erschafft und bewegt".<sup>23</sup> Er übernahm diese Metaphysik des Lichtes aus den philosophischen Schriften des Neuplatonikers Plotin (ca. 205-270). Vorgegeben war sie auch im Prolog des Johannes-Evangeliums. Diese Lichtmetapher wird in der Mystik später eine überragende Rolle spielen. Gott wird auch erklärt als "der Eine", "weil er als Eines und kraft der überragenden Einheit in umfassender Weise, ohne aus sich herauszutreten, die Ursache von allem ist. [...] So hat alles und jeder Teil von allen am Einen teil, und indem es eins ist, ist es ein Seiendes."<sup>24</sup>

Für Dionysius gibt es zwei Wege der Gotteserkenntnis, er zeigt sie auf in positiven und negativen Aussagen über Gott. Nach der "positiven Theologie" ist Gott "Licht, Schönheit, Liebe". Gott ist "Sein, Leben und Weisheit, Macht und Gerechtigkeit".[...] "Er ist das Größte und Kleinste, das Ähnliche und Unähnliche, die Ruhe und Bewegung zugleich".<sup>25</sup> Die "negative Theologie" definiert Gott durch Negationen: Gott ist "nicht

---

<sup>19</sup> Peter Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter 1050-1250, S. 139.

<sup>20</sup> Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. CH Beck. München 1990, S. 31.

<sup>21</sup> Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz. Bd. 1. Hamm (Westf.) 1975., S. 1320.

<sup>22</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 47.

<sup>23</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1. S. 48.

<sup>24</sup> Zitiert nach Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 49.

<sup>25</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 46.

Wissen, nicht Herrschaft, nicht Weisheit, nicht die Eins und nicht die Einheit, nicht die Göttlichkeit, Güte und Geist, so wie wir sie verstehen".<sup>26</sup> Er spricht von Gott als dem "Unaussprechbaren und Unbekannten", ferner von der "überwesentlichen und verborgenen Gottheit",<sup>27</sup> die in jedem Fall unsere Erkenntnisfähigkeit übersteigt. Auch diese Aussagen über Gott bestimmten weitgehend das Denken der mittelalterlichen Mystiker. Dionysius Areopagita steht nicht nur für die "via negativa der Gotteserkenntnis", sondern er ist auch die "erste Berufungsinstanz für die via triplex zur Vollkommenheit und für die mystische Erfahrung der göttlichen Dunkelheit".<sup>28</sup> In einem Brief an den Diakon Dorotheos erklärt er das folgendermaßen: "Das göttliche Dunkel ist das unerreichbare Licht, in dem nach der Schrift Gott wohnt (1. Tim. 6, 16), unsichtbar wegen seiner unermesslichen Helle, unzugänglich wegen der Überfülle des aus ihm strahlenden überwesentlichen Lichtes".<sup>29</sup> Und in einem Brief an den Mönch Gaius erklärt er diese Aussage, wenn er schreibt, "daß die wahre Erkenntnis Gottes die Nichterkenntnis Gottes ist und daß dessen unendliche Finsternis alles Licht verdunkelt und alle Erkenntnis verhüllt".<sup>30</sup> Der mystische Aufstieg der Seele zu Gott vollzieht sich nach ihm in drei Stufen: nach Reinigung und Erleuchtung geschieht die Vollendung. Diese Drei-Wege-Mystik wurde zum Grundmodell der mittelalterlichen Mystik.<sup>31</sup>

### 2.2.2. Bernhard von Clairvaux

Bernhard von Clairvaux (1090-1153), aus burgundischem Adel stammend, trat dreiundzwanzigjährig in das Zisterzienserkloster Citeaux ein. Er gründete 1115 ein neues Kloster in Clairvaux, dem er bis zu seinem Tod, achtunddreißig Jahre lang, als Abt vorstand. Von ihm geht die größte Wirkung auf das Mittelalter aus, was "die Kirchenpolitik und die allgemeine Politik [...] und die Entwicklung von Frömmigkeit und theologischer Reflexion"<sup>32</sup> angeht. Seine Mystik basiert auf einer Liebe zu Gott, die ihre letzte Steigerung in der Brautmystik erfährt. Das Vermählungsmotiv, die *unio mystica*, wurde zum Grundthema der Mystik, was vor allem auf mystisch begabte Frauen eine große Faszination ausübte. In seinen achtundsechzig Hoheliedpredigten, Interpretationen von 1,1 bis 3,1, aus

<sup>26</sup> Zitiert nach Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 51/52.

<sup>27</sup> Zitiert nach Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 51.

<sup>28</sup> Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 53.

<sup>29</sup> Zitiert nach Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 60.

<sup>30</sup> Zitiert nach Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 60.

<sup>31</sup> Ruh: *Abendländische Mystik*, Bd. 1, S. 54.

<sup>32</sup> Ulrich Köpf: *Mystik im Denken Bernhards von Clairvaux*. In: *Eine Höhe, über die nichts geht*. Hrsg. von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 20.

den Jahren 1135-1153, den letzten achtzehn Jahren seines Lebens, setzt er als erster die Braut des Hoheliedes mit der Seele gleich, die nach Gott verlangt und ihn sucht. Damit "erotisiert"<sup>33</sup> er die Theologie in großem Maße. Im 12. Jahrhundert erlangte die Hoheliedexegeese überhaupt einen Höhepunkt. "Mehr als die Hälfte aller Hoheliedauslegungen von den Anfängen bis um 1200, über dreißig, gehören diesem Jahrhundert an",<sup>34</sup> wobei die *sermones super cantica canticorum* von Bernhard von Clairvaux den größten Einfluß auf die deutsche Mystik ausübten. Seine brautmystische Deutung der Liebe Gottes zur liebenden Seele gestaltet sich nicht monologisch wie in der weltlichen Dichtung der Troubadours, sondern als Dialog zwischen Gott und Mensch als gleichwertige Partner, wie das auch bei Mechthild von Magdeburg zu finden ist. Bernhard wählt die Predigtform, weil er keinen Kommentar zum Hohelied liefern will, er will keine Auslegung im üblichen Sinn, denn er "hätte weniger Eifer, Worte zu erklären, als Herzen zu bewegen",<sup>35</sup> wie er selbst sagte. Die Predigtform ermöglichte zudem eine direkte Verbindung zwischen Vortragendem und seinen Zuhörern, den Mönchen, für die die Predigten zunächst gedacht waren. Natürlich wußte er, daß er die Erfahrung von Gottesliebe und Gottesschau nicht angemessen, sondern nur annähernd erklären kann, wie er in seiner 85. Predigt betont: "Glaubst du, ich vermöchte auszusprechen, was unaussprechlich ist?" Bernhards Hoheliedpredigten fanden eine große Verbreitung, weil sie sehr bald ins Deutsche, Französische, Niederländische und Englische übersetzt wurden.

Nach Bernhard von Clairvaux vollzieht sich die Gottesliebe in drei Stufen, vergleichbar ausgehend vom Fußkuß über den Handkuß zum Mundkuß.<sup>36</sup> Auch die Gotteserkenntnis, die zugleich Gottesschau ist, wird in drei Stufen vorgestellt: die erste Stufe ist "das Erkennen der unsichtbaren Dinge in der Schöpfung", die zweite Stufe "die Erkenntnisweise Moses' und der Propheten",<sup>37</sup> und auf der dritten Stufe erfolgt die spirituelle Vereinigung mit Gott. Auch er zeigt die drei Stufen des mystischen Weges auf: die Stufe der Reinigung, "die der Bewährung in Werken und Erkenntnissen"<sup>38</sup> und die, die zur Vereinigung führt.

---

<sup>33</sup> Ulrich Müller: Mechthild von Magdeburg und Dantes "Vita Nuova" oder Erotische Religiosität und relegiöse Erotik. In: Liebe als Literatur. Hrsg. von Rüdiger Krohn. München 1983, S. 167.

<sup>34</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 253.

<sup>35</sup> Zitiert nach Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 250.

<sup>36</sup> Kurt Ruh: Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry. In: "Minnichlichiu gotes erkennusse." Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989. Hrsg. von Dietrich Schmidt, S. 21.

<sup>37</sup> Ruh: Die Hoheliederklärungen, S. 23.

<sup>38</sup> Köpf: Bernhard von Clairvaux, S. 66.

Bernhards Leidensmystik hat die Mystikerinnen sehr bewegt. In der Christusvorstellung hatte sich ein Wandel vollzogen, Christus als Herrscher und Weltenrichter wurde abgelöst durch den menschengewordenen Gottessohn. Die Armut seiner Geburt, seine arme Kindheit, die Mühsal seiner Wanderungen, die Härte seines Lebens bis hin zum qualvollen Kreuzestod weckten bei den Frauen Mitleid und Anteilnahme und setzten bei ihnen mütterliche Gefühle frei, wie die Schwesternbücher süddeutscher Dominikanerinnen dokumentieren.

In einer Hoheliedpredigt beschreibt Bernhard den *"excessus mentis"*: "Durch Betrachtung geistiger Erkenntnisse [...] wird die Seele zuweilen verzückt und von den leiblichen Sinnen abgeschnitten, so daß sie nichts mehr von sich selbst [...] empfindet."<sup>39</sup> Er nimmt sogar an, daß Gott in kurzen Augenblicken die Möglichkeit des Schauens von Angesicht zu Angesicht schon auf der Erde gewähren kann.<sup>40</sup> Ähnlich beschreibt Mechthild von Magdeburg die *uno mystica* im 44. Kapitel ihres ersten Buches, wenn sie, die Allerliebste, zu dem Allerschönsten in die verborgenen Kammern der unsichtbaren Gottheit geht. (Fl. L. I 44, S. 33).

### 2.2.3. Richard von St. Viktor

Eine der wirkungsvollsten Schriften zum Thema Gottesliebe ist der Traktat: "De quatuor gradibus violentiae caritatis" oder "Über die Gewalt der Liebe, ihre vier Stufen zu Gott" von Richard von St. Viktor. Geboren und aufgewachsen in Schottland, trat er noch jung in das Augustiner-Chorherrenstift St. Viktor am linken Seineufer in Paris ein, wurde 1159 Subprior und 1163 Prior dieses Ordens. Er stellt in dieser Schrift den "überragenden Vorrang der Liebe Christi" heraus, die "stärker ist als die Liebe zu Eltern oder Kindern, auch die Liebe zur Gattin übersteigt oder auslöscht, sich sogar gegen die eigene Seele wendet"<sup>41</sup> (Kap. 3, S. 19). Diese "brennende Liebe" (Kap. 4) durchbohrt die Seele wie "ein feuriger Pfeil" (Kap. 6, S. 23) und führt zur höchsten Vollendung in der Vereinigung mit Gott. Richard spricht nicht nur von "Formen und Stufen der Liebe schlechthin", sondern von den "Extremformen der Liebe, vom Ungestüm, von der Leidenschaft, von der unwiderstehlichen Gewalt der Liebe", von den geradezu hymnisch preist: "O Ansturm der Liebe, o Gewalttätigkeit

---

<sup>39</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S 272.

<sup>40</sup> Ruh: Abendländische Mystik, Bd. 1, S. 271.

<sup>41</sup> Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. Paderborn 1969.

der Liebe, o ausgezeichnete, alles übersteigende Liebe Christi" (Kap. 3, S. 19).<sup>42</sup>

In vier Stufen stellt er "diese allgewaltige Liebe" vor (Kap. 29, S. 49):

Auf der ersten Stufe tritt Gott in die Seele ein, und die Seele kehrt zu sich selbst zurück. Auf der zweiten Stufe steigt sie über sich selbst hinaus und wird zu Gott erhoben. Auf der dritten Stufe geht die zu Gott erhobene Seele ganz in ihn über. Auf der vierten Stufe geht die Seele um Gottes willen hinaus und steigt unter sich selbst hinab.

In immer neuen Steigerungen, unterstrichen durch Bilder aus dem Hohelied, erläutert er die ungestüme Liebe. Auf der ersten Stufe wird die Seele erfüllt von "geistlicher Süßigkeit und innerer Wonne". Auf der zweiten verzehrt sie die Seele mit "dauernder Glut" und weckt in ihr "ständiges Verlangen" und wird gewürdigt, Gott zu schauen. Auf der dritten Stufe erfolgt die Entrückung des Geistes. Die "Grenzen der menschlichen Möglichkeit" werden "ein für allemal" übersprungen (Kap. 13, S. 31). Er beschreibt diesen Zustand mit überschwenglichen Worten (Kap. 38, S. 61):

"Die dritte Stufe der Liebe bedeutet, daß der Geist des Menschen in den Abgrund des göttlichen Lichtes entrückt wird, so daß der menschliche Geist in diesem Zustand alle äußeren Dinge ganz und gar vergißt, das Bewußtsein seiner selbst verliert und ganz in seinen Gott eingeht.

[...]

In diesem Zustand, in dem der Geist sich von sich selbst entäußert und in jene Schatzkammer des göttlichen Geheimnisses verzückt wird und in dem er, von allen Seiten vom Feuer der göttlichen Liebe umflossen, bis ins Innerste durchdrungen und im ganzen Sein entflammt wird, zieht er sich selbst ganz aus, bekleidet sich mit einer geradezu göttlichen Empfindung, und der geschauten Schönheit gleichgestaltet, geht er über in eine neue Herrlichkeit."

Vergleichbar mit weltlichen Vorstellungen vollzieht sich auf der ersten Stufe die "Verlobung", auf der zweiten die "Hochzeit", auf der dritten die "Vereinigung" und auf der vierten "die Geburt". Die höchste Stufe, die vierte, macht den Menschen fähig, sich völlig dem göttlichen Willen unterzuordnen, selbst sein Leben hinzugeben für die Freunde. Im

---

<sup>42</sup> Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. Paderborn 1969.

göttlichen Feuer geläutert und wiedererweckt in Gott, kann er sagen: "Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20).

Die Wirkung dieser Schrift reichte bis ins 17. Jahrhundert<sup>43</sup>. Dieser Traktat Richards von St. Viktor gehört zur geistlichen Liebesliteratur, die einen breiten Raum im 12./13. Jahrhundert einnahm. Die Zisterzienser und die Chorherren des Augustiner Chorherrenstifts St. Viktor am Seineufer von Paris prägten mit ihren Vorstellungen über Gottesschau und Gottesliebe wesentlich diese Zeit. Während Bernhard von Clairvaux die "erotische Liebessprache" einbrachte, übernahmen die Viktoriner die "Systematisierung der Lehre über die contemplatio".<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Margot Schmidt: Einführung zu: Über die Gewalt der Liebe, S. 14.

<sup>44</sup> Bernard Mc Ginn: Die Mystik im Abendland. Band 3: Blüte. Freiburg im Breisgau 1999, S. 20.

### III. Einführung 3:

#### Biblische Grundlagen zur Gabe<sup>1</sup>

##### 3.1 Die Schöpfung als Beweis göttlicher Machtfülle

”Im Glauben Israels [...] steht in souveräner Beherrschung aller Mächte Gott am Anfang“. So kann die Schöpfung als Beweis seiner Machtfülle angesehen werden.<sup>2</sup> ”Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr. Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht“ (Gen 1,1-3). Mit der Erschaffung des Lichts begann die großartige Entfaltung des Weltalls. Wenn der vollkommene Gott der Spender der Gabe ist, so muß auch seine Schöpfung Zeichen seiner Vollkommenheit und Schönheit tragen, und so kommentiert der biblische Erzähler das Ergebnis am Ende jeden Schöpfungstages: ”Und Gott sah, daß es gut war“ (Gen 1,1-30). Nach dem sechsten Tag erfährt die Bewertung noch eine Steigerung, denn es heißt: ”Gott sah alles an, was er gemacht hatte. Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Die zwei Versionen des Schöpfungsberichts – Gen 2, 4b-25 als die ältere jahwistische Darstellung um 500 v. Chr. und Gen 2,1-2,4a, die priesterliche Erzählung aus dem 5./4. Jahrhundert - sollen und können natürlich nicht ein naturwissenschaftlicher Bericht über die Entstehung des Universums sein, sondern wollen Antwort geben auf die Frage nach Gott, dem Ursprung der Welt und der Stellung des Menschen in ihr.<sup>3</sup> Zugleich sollen Gottes Macht und Größe und der unendliche Wert dieser Gabe an die Menschen gezeigt werden, dem sie nichts anderes als Lob, Anerkennung und Dankbarkeit entgegensetzen können. Denn gegenüber dem vollkommenen Gott gibt es ”keine Äquivalenz bei den Gaben und Gegengaben [...], weil das, was sie [die Götter – hier Gott, Anm. J.D.] gegeben haben, die Welt, das Leben, den Tod, so geartet ist, daß der Mensch nichts Gleichwertiges hat, das er seinerseits geben könnte.“<sup>4</sup> Es besteht hier ”eine Ungleichheit des Status zwischen Geber und Empfänger“, [...] die sich ”in eine Hierarchie verwandeln kann und den Menschen in eine Abhängigkeit von Gott bringt“.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Die Bibelzitate entnehme ich folgender Bibelausgabe: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 1980.

<sup>2</sup> Alfons Weiser: Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien. Stuttgart 1974. S. 17.

<sup>3</sup> Vergl.: Alfred Läßle: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Bd 1. Das Alte Testament I. München 1975, S. 56.

<sup>4</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 261.

<sup>5</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 22.

Der Mensch<sup>6</sup> als der zuletzt Geschaffene und Ranghöchste, von Gott als sein Abbild bezeichnet, bekommt als "Gabe des Unterhalts"<sup>7</sup> das "Paradies, den Garten Eden, zugewiesen, damit er ihn behüte und bebaue" (Gen 2,15).

Gleichzeitig erhält er als "zusätzliche Gottesgabe"<sup>8</sup> die Freiheit, die Möglichkeit zur Entscheidung: Eva erklärt der Schlange: "Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Garten steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben" (Gen 3, 2-4). Dieses Geschenk des an Schönheit und Fülle überreichen Gartens erweist sich als "unheilvolle Gabe"<sup>9</sup>, weil Eva auf diese eine Frucht nicht verzichten will, und so führt die Mißachtung dieses Gebotes zur Vertreibung aus dem Paradies. Doch diese auf alle Menschen übergehende Erbschuld wird beglichen durch eine für Gott gleichwertige Gabe, durch die Selbsthingabe seines Sohnes am Kreuz.

### 3.2 Jahwes Wohltaten beim Auszug aus Ägypten und bei der Durchquerung der Wüste

Die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten sehen die Israeliten als größten Liebesbeweis Jahwes ihrem Volk gegenüber, denn er hat sich dadurch ihres Volkes in besonderer Weise angenommen und es vor allen anderen Völkern der Erde zu seinem auserwählten Volk gemacht. Ohne seine Hilfe bei der Durchquerung der Wüste hätten sie nie das "Gelobte Land" erreicht. Der Imperativ, sich daran zu "erinnern und nicht zu vergessen", <sup>10</sup> zieht sich durch die ganze hebräische Bibel<sup>11</sup>. Das Erinnern spielt "eine Schlüsselrolle": "Israel wird ermahnt zu gedenken, und zugleich wird dem Volk eingeschärft, nicht zu vergessen!"<sup>12</sup> An anderer Stelle heißt es: "Denk an die Tage der Vergangenheit, lerne aus den Jahren der Geschichte" (Deut 32,7). "Gedenke, daß du ein Knecht warst in Ägypten", wird dem Volk "geradezu eingehämmert".<sup>13</sup> Die Verpflichtung

---

<sup>6</sup> Nach mittelalterlicher Vorstellung wurde die Menschheit geschaffen, um das "gefallene Drittel der Engel zu ersetzen", denn "am Ende werden die Heiligen wie die Engel sein". In: Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2000, S. 150.

<sup>7</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 75.

<sup>8</sup> Starobinski, Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 75.

<sup>9</sup> Starobinski, Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 76.

<sup>10</sup> Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor: Erinnerere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin, Seattle und London 1982, S. 17.

<sup>11</sup> 159 mal wird es erwähnt.

<sup>12</sup> Yerushalmi: Zachor: Erinnerere Dich, S. 20.

<sup>13</sup> Yerushalmi: Zachor: Erinnerere Dich, S. 22.

zur Erinnerung beinhaltet die Pflicht zur Dankbarkeit. Diese Dankbarkeit für die erwiesenen Wohltaten in der Vergangenheit ist für Israel von existentieller Bedeutung, denn es verbindet sich damit für die Gegenwart die Hoffnung, immer auf Gottes Hilfe vertrauen zu können, und für die Zukunft die endgültige Befreiung durch den zu erwartenden Messias.<sup>14</sup>

Alle jüdischen Feste beruhen auf dieser Erinnerung. Auch die Begründung zur Heiligung des Sabbats verweist auf das historische Ereignis des Exodus: "Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm herausgeführt. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten" (Deut 5,15). Auch das wichtigste jüdische Fest, das Pessachfest, ist eine Forderung zur dankbaren Erinnerung an die Rückführung der Israeliten aus Ägypten. Darauf ist im einzelnen das Ritual beim abendlichen Festmahl abgestimmt: Das ungesäuerte Brot erinnert an die Eile, die beim Ausgang geboten war, das Bitterkraut ist ein Hinweis auf die bittere Zeit der Sklaverei, das Salzwasser symbolisiert die geweinten Tränen in der Gefangenschaft, und schließlich verweist der Lammknochen auf das geschlachtete Lamm, dessen Blut an die Pfosten ihrer Häuser gestrichen wurde, damit sie selbst von den Plagen verschont würden. Zur Liturgie dieses Abends gehört am Ende der Feier die vom Hausvater vorgetragene vollständige Erzählung dieses wichtigen Ereignisses.<sup>15</sup>

Nach der Flucht aus Ägypten erweist sich das Schilfmeer als großes Hindernis, das sie mit Jahwes Hilfe überwinden. Doch nach dem gelungenen Durchgang durch das Schilfmeer erwartet die Israeliten die Mühsal der Wanderung durch die Wüste, die sie ohne die mannigfachen Wohltaten Jahwes, des Gottes, der Mose im brennenden Dornbusch erschienen war und der nun ihr alleiniger Gott wurde, nicht überstehen können. So kann Mose auf Anweisung dieses Gottes Bitterwasser in Süßwasser verwandeln. Jahwe läßt "Brot vom Himmel regnen" (Ex 16,4), das "Manna", das sie von den Tamariskensträuchern sammeln, oder Jahwe läßt die Wachteln am Abend so tief fliegen, daß sie sie fangen können. Auf diese Weise haben sie am Morgen Brot und am Abend Fleisch zu essen, und als wieder große Wassernot herrscht, gibt Jahwe Mose die Anweisung, mit seinem Stab an den Felsen zu schlagen, und das Volk, das immer wieder murrte, kann wieder trinken. So erweisen sich das "nährende Manna", die tieffliegenden Wachteln als "mythische Gaben der Erde und des Himmels", die die Israeliten retten.<sup>16</sup> Und schließlich kann Mose mit Hilfe der Gaben Jahwes im Kampf gegen Amalek siegen (Ex 17,8-16). Jahwe zeigt ihnen auch den Weg durch die wegelose Wüste, des Nachts in einer Feuersäule, und bei Tag zieht er in einer

---

<sup>14</sup> Yerushalmi: Zachor: Erinnere Dich, S. 22.

<sup>15</sup> Werner Trutwin: Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt. Düsseldorf 1976, S. 68.

<sup>16</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 18.

Wolke vor ihnen her, bis sie nach vierzig Jahren das Land erreichen, das Gott schon Abraham versprochen hat.

### 3.3 Der Dekalog, Machtdemonstration Jahwes und "Gabe der Gesetzestafeln"<sup>17</sup>

Jahwes Selbstoffenbarung erfolgt am Berg Sinai unter furchterregenden Begleiterscheinungen: Donner, Blitz, Rauch und Feuer markieren diese Theophanie.<sup>18</sup> Zunächst beruft sich Jahwe Mose gegenüber auf die lebenserhaltenden Gaben, die er dem israelitischen Volk angedeihen ließ. Er ist also der mächtige Wohltäter, der Herr, und die besondere Bindung an dieses Volk knüpft er an die Pflicht zum Gehorsam, den es dafür zu leisten hat.

"Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als heiliges Volk gehören" (Ex 19, 4-7).

Die Ungleichheit zwischen Gott und Mensch wird klar herausgestellt, sie wird auch deutlich in der Reaktion der Israeliten, das Volk hat große Angst, Gott steckt nicht nur bildlich die Grenze zu ihm ab, denn den Berg, auf den er herabsteigen wird, dürfen sie unter Androhung des Todes nicht betreten: "Keine Hand soll den Berg berühren. Wer es aber tut, soll gesteinigt oder mit Pfeilen erschossen werden; ob Tier oder Mensch, niemand darf am Leben bleiben."

Im Feuer steigt Jahwe auf den Berg und verkündet die Zehn Gebote. Dem Volk gegenüber betont er ebenfalls, daß er der Wohltäter war, der sie aus der Sklaverei befreit hat, um dann seine absolute Alleinherrschaft zu fordern: "Du sollst keine anderen Götter neben mir haben", und er wird die Nichtbeachtung dieses Gebots furchtbar rächen. Mit den geleisteten Hilfen auf dem Weg ins Gelobte Land verbindet er als Gegengabe seine uneingeschränkte Anerkennung. Eigentlich gibt es, "angesichts der Gaben

---

<sup>17</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 76.

<sup>18</sup> Heide Göttner-Abendroth stellt in: "Die Götter und ihr Heros" fest: Der "Blitz" ist das "Machtsymbol" [...] der "Atmosphäregötter", doch mit dem Aufkommen der "absoluten Vätergötter" übernehmen diese den Blitz als "Strafinstrument gegen aufbegehrende Gegner". München 1980. II. Auflage 1997, S. 133.

der großen Götter, der Mächte des Unsichtbaren, [...] nichts, was tatsächlich eine mögliche Gegengabe wäre. Nichts Gleichwertiges kann gegeben werden, und natürlich ist keine bedeutendere Gegengabe, kein Potlatsch möglich, da die großen Götter Herren aller Reichtümer sind".<sup>19</sup> Wenn Israel sein geheiligtes Volk werden soll, muß es die apodiktischen zehn Sätze des Dekalogs beachten, denn er ist der absolute Herr, wie er sich gleich zu Anfang vorstellt: "Ich bin der Herr, dein Gott". Der Dekalog hat eine lange Entwicklung gehabt und setzt sich aus "verschiedenem Gesetzesmaterial"<sup>20</sup> zusammen. Er wurde in die Sinaiperikope eingefügt und "Gott in den Mund gelegt", damit er die höchste Legitimation erhalten konnte. Der Dekalog als "sittliche Grundorientierung"<sup>21</sup> hat auch heute nicht an Aktualität verloren. Es wird die Aufgabe der Propheten sein, den Glauben an Jahwe wachzuhalten und immer wieder die Einhaltung der Gebote zu fordern. Hier trifft das zu, was Maurice Godelier feststellt: "Die Religion hat die Idee von hierarchischen, asymmetrischen Beziehungen geliefert, Quelle von wechselseitigen Verpflichtungen und zugleich von Gehorsamsbeziehungen, die jenseits aller Wechselseitigkeit liegen."<sup>22</sup> "Die Bedeutung der Erinnerung zeigt die Tatsache, daß noch "zur Zeit Jesu"[...] "zweimal täglich – beim Morgen- und Abendgebet" – in der Synagoge die Zehn Weisungen verlesen wurden."<sup>23</sup>

### 3.4 Opfer als Gegengabe im Alten Testament

Zum Abschluß der Verkündigung des Dekalogs bauen die Israeliten auf Anordnung Jahwes einen Altar und bringen ihm ein Blutopfer dar. Gott hatte sich als der mächtige eifersüchtige Potentat definiert: "Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott. Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation"(Ex 20, 5-6). Das Brand- und Heilsopfer, Zeichen der Anerkennung und Unterwerfung, sollte aber auch eine Gabe der Versöhnung sein. "Die allmächtige Gottheit soll pazifiziert, soll gutgestimmt werden, um die von ihr ausgehende potentielle Gefahr, die Unberechenbarkeit von Zorn und Güte abzuwenden."<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 270.

<sup>20</sup> Helen Schüngel-Straumann: Der Dekalog – Gottes Gebote? Stuttgarter Bibelstudien 67. Stuttgart 1973, S. 34.

<sup>21</sup> Schüngel-Strauman: Der Dekalog, S. 12.

<sup>22</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 271.

<sup>23</sup> Schüngel-Straumann, Der Dekalog, S. 10.

<sup>24</sup> Christiane Thürmer-Rohr: "Opfer auf dem Altar der Männeranbetung". In: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.): Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. Berlin 1991, S. 27.

Opfer ist "zunächst in religiöser beziehung eine der gottheit oder einer gottheit dargebrachte gabe zum ausdruck der verehrung, der bitte, des dankes, der versöhnung usw., sowie die handlung des opfern."<sup>25</sup> Das Wort "opfern" (mhd. opfern 8. Jh.) stammt "der Lautform nach aus 1. operari arbeiten, u.ä. auch Almosen geben [...]. Der Bedeutung nach ist es aber sicher beeinflusst von ‚offere‘, "darbringen".<sup>26</sup> "Opfergaben bringen Menschen den Göttern, weil sie sich immer in ihrer Schuld fühlen, da sie diejenigen sind, von denen sie bereits die Existenzbedingungen erhalten haben."<sup>27</sup> Nach dem Prinzip des do ut des möchten sie dafür ihre Gunst erwirken.

"Das erste Opfer der Menschheitsgeschichte"<sup>28</sup> war wahrscheinlich eine Huldigungsgabe an Gott: Abel opfert von den Früchten des Feldes und Kain ein Erstlingstier seiner Herde (Gen 4, 3-4). Es wird jedoch weder vom Verbrennen der Feldfrüchte berichtet, noch wird erwähnt, ob Kain das Tier geschlachtet hat.<sup>29</sup> Mit einer Huldigungsgabe sollte ein "Höhergestellter"<sup>30</sup> geehrt werden. Diese Art der Gabe findet sich noch des öfteren im AT: So nehmen zum Beispiel Josefs Brüder auf Geheiß ihres Vaters Geld und "von den besten Erzeugnissen des Landes" mit, um vor den ägyptischen Beamten "Erbarmen zu finden" und wohlwollend behandelt zu werden (Gen 43, 11-14).

Als erstes Brandopfer im Alten Testament überhaupt gilt das von Noah nach der Sintflut dargebrachte, wodurch Gottes Zorn besänftigt werden sollte (Gen 8, 20-22). Gott reagierte mit dem Versprechen, nie mehr eine solch verheerende Flut über die Erde kommen zu lassen. Oft haben Menschen auf globale Katastrophen mit Opferkulten reagiert. Diese erwiesen sich als "kollektive Heilungsrituale"<sup>31</sup>, denn die Menschen befreiten sich "bei dieser blutigen Handlung von der bis dahin nach innen gewendeten Wut" auf die stärkeren Kräfte der Natur, "die sie in hilflose Erstarrung, psychosomatisches Leid oder ihre Mitmenschen gefährdende Angriffslust versetzt hatte".<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Siebenter Band. N.O.P.Q. Bearbeitet von Dr. Matthias von Lexer. Leipzig 1989. S. 1293.

<sup>26</sup> Friederich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 23. erweiterte Auflage. Berlin-New York 1995, S. 602.

<sup>27</sup> Ulla Haselstein: Die Gabe der Zivilisation. München 2000, S. 48.

<sup>28</sup> Ina Willi-Plein: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. Stuttgart 1993, S. 79.

<sup>29</sup> Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 80.

<sup>30</sup> Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 82.

<sup>31</sup> Gunnar Heinsohn: Blutopferentstehung und Göttergenese. In: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Band 14. Weltuntergang und Erlösung. Opfer und Ritus. Herausgegeben von Peter Gerlitz. Frankfurt am Main 1999, S. 114.

<sup>32</sup> Heinsohn: Blutopferentstehung, S. 115.

Als "entscheidendes Ritualelement"<sup>33</sup> gilt beim alttestamentlichen Brandopfer die totale Vernichtung der Opfertiere, sie gehen vollständig in Rauch auf. Die Opfertiere, die immer fehlerlos sein mußten, wurden dem menschlichen Gebrauch entzogen und galten als "das ausschließliche Eigentum Gottes".<sup>34</sup> Diese "Verzichtgaben"<sup>35</sup> stellten die Verbindung her zwischen den opfernden Menschen und Gott, was deutlich wurde durch den Rauch, der vom Brandopferaltar zum Himmel aufstieg. Für die Durchführung der verschiedenen Opfer gab es genaue rituelle Vorschriften für das Volk und die Priester (Lev 1, 1-7 und Ez 46, 1-15).

Menschenopfer wurden in Israel schon früh verboten. So verschmähte Gott das Opfer des Sohnes Abrahams, die Propheten verbieten auch das Tieropfer. Sie verlangen als Opfertiere Umkehr, Heiligung, wie es im Psalm 51, 12 und 18-19 zum Ausdruck kommt:

"Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz,  
und gib mir einen neuen, beständigen  
Geist

[...]

Schlachtopfer willst du nicht, ich  
würde sie dir geben; an Brandopfern hast  
du kein Gefallen.

Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein  
zerknirschter Geist, ein zerbrochenes und  
zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht  
verschmähen."

Auch der Prophet Jesaja (740-701 v. Chr.) verurteilt das blutige Opfer:

"Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern?

[...]

Bringt mir nicht länger sinnlose  
Gaben, Rauchopfer, die mir ein Greuel  
sind.

[...]

Lernt, Gutes zu tun! Sorgt für das  
Recht!

Helft den Unterdrückten! Verschafft  
den Waisen Recht, tretet ein für die  
Witwen!

(Jes 1, 11, 13, 17)

---

<sup>33</sup> Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 85.

<sup>34</sup> Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 91.

<sup>35</sup> Willi-Plein: Opfer und Kult, S. 92.

Durch das Verbot der Schlachtopfer, wie es Gott durch die Propheten verkündete, entwickelte sich das Liebesgebot zur "Kernbedeutung des Judentums".<sup>36</sup> Jahwe als monotheistischer Gott, dem alles gehört, muß nicht mit etwaigen anderen Göttern um "Ansehen und Gaben konkurrieren". [...] "Das Beschwichtigen oder gar Bezwingen durch imponierende Gaben mag bei Vulkanen und erdgefährdenden Himmelskörpern versucht werden, gegenüber einem Allmächtigen gewinnen sie den Charakter von Torheit und Verstiegenheit".<sup>37</sup> Die Propheten waren überzeugt, daß die Zeit der Naturkatastrophen vorbei sei, das hatte ihnen Gott nach der Sündflut versprochen (Gen 9, 1-16). An die Stelle der sinnlos gewordenen Blutopfer, die allerdings noch bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. hielten, treten nun soziale Gegengaben: Liebe, Gerechtigkeit und das Bemühen um ein heiliges Leben. "Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott" (Mi 6,8), so sagt es der Prophet Micha um 700 v. Chr. seinen jüdischen Landsleuten.

Blut- und Brandopfer sollen ersetzt werden durch das Gebot der Liebe, wie Gott durch den Propheten Hosea verkünden läßt: "Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer" (Hosea 6,6). Die Propheten "vergeistigen den Opferbegriff und übertragen ihn auf andere religiöse Handlungen: Gebet und Lobpreis seien die wahren Opfergaben".<sup>38</sup> Sie legen vor allem den Hauptakzent auf die Gesinnung. Griechische Philosophen lehrten schon seit dem 6. Jahrhundert v. Chr., daß der wahre Gottesdienst, "würdig der Götter und Menschen", die "Erkenntnis Gottes" und der "reine, fromme Sinn der Menschen" sei. Die Götter bedürften der Opfer nicht, sie durch Töten ehren zu wollen, sei Frevel.<sup>39</sup>

"Liebe, Gerechtigkeit und Lebensheiligkeit sind die ethischen Forderungen",<sup>40</sup> die auch Jesus vertritt, der die Opfer im Tempel verwirft und beteuert: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer (Mt 9,13).

---

<sup>36</sup> Gunnar Heinson: Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion. Hamburg 1997, S. 136.

<sup>37</sup> Heinson: Die Erschaffung der Götter, S. 133.

<sup>38</sup> Hildegard Cancik-Lindemaier: Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen. In: Gudrun Kohn-Waechter: Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. Berlin 1991. S. 41.

<sup>39</sup> Cancik-Lindemaier: Opfersprache, S. 41.

<sup>40</sup> Heinson: Die Erschaffung der Götter, S. 135.

### 3.5 Der Sohn Gottes, Liebesgabe an die Menschheit

”Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird” (Joh 3, 16-18). Mit dieser Textstelle ist der Geber genannt und das Ziel der Sendung Jesu: Die Rettung der Welt und die Verheißung des ewigen Lebens, gleichzeitig aber auch die Bedingung, die an diese Gaben geknüpft ist: der Glaube an ihn.

Zwischen Geber und Empfänger besteht die größtmögliche Ungleichheit, denn der Spender ist Gott, der von ihm geschaffene Mensch ist Empfänger und seine größtmögliche Gabe sein Sohn. Diese Gabe ist von unendlichem Wert, und der Mensch kann keine adäquate Gegengabe anbieten, auch der geforderte Glaube kann es nicht sein.

Die drei Weisen aus dem Morgenland sind – nach der Beschreibung der Bibel – die ersten, die die göttliche Abkunft des Kindes begriffen haben – wenn man von Maria und Josef absieht – und die sich verpflichtet fühlten, entsprechend wertvolle Gaben zu spenden: Gold, Weihrauch und Myrrhe. Doch Jesus wollte keine göttlichen Ehren, er sah es als seine Aufgabe an, die Kranken, die Notleidenden, die Ausgegrenzten seine heilenden Wohltaten erfahren zu lassen, er sei darum in die Welt gekommen, zu heilen und zu retten, was verloren war.

In einer seiner ersten Predigten in der Synagoge umreißt er diese seine Aufgabe mit Worten des Propheten Jesaja:

”Der Geist des Herrn ruht auf mir;  
denn der Herr hat mich gesalbt.  
Er hat mich gesandt, damit ich den  
Armen gute Nachricht bringe;  
damit ich den Gefangenen die Entlassung  
verkünde und den Blinden das Augenlicht;  
damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze  
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.”

(Lk 4, 18-19)

Mit der anschließenden Behauptung, daß sich dieses Schriftwort an ihm erfüllt habe, macht er den Zuhörern klar, daß er der von Gott Gesandte, der Heilsbringer ist.

### 3.5.1 Jesu Heilungswunder, Gaben ohne geforderte Gegengabe

Was die Menschen zuerst an Jesus bewunderten, war seine Fähigkeit, Kranke zu heilen. Wohin er kam, ging ihm dieser Ruf des außergewöhnlichen Wunderheilers voraus, der alle heilte, die ihn darum baten: Blinde, Taubstumme, Lahme, Besessene, Gelähmte, Aussätzige, Frauen wie Männer, selbst am Sabbat. Er heilte sie "nicht nur von ihren körperlichen Gebrechen", sondern befreite sie aus ihrer "sozialen Isolation" und von "dem quälenden Verdacht, von Gott verworfen, bestraft, gehaßt zu werden",<sup>41</sup> denn die Krankheit galt entweder als Strafe Gottes oder als von Dämonen verursacht. Eine der bemerkenswertesten Heilungen war die der blutflüssigen Frau (Mk 5, 25-34), die schon zwölf Jahre am Blutfluß litt, einer Krankheit, die sie und alle, die sie berührten, unrein machte, wie es bei Lev 15, 19-33 genau formuliert war: "Wer die Frau" während der Menstruation, die sie selbst unrein machte, "berührt, ist unrein bis zum Abend, alles, worauf sie sich setzt, ist unrein". Leidet sie unter Blutfluß, ist sie für die Dauer dieses Ausflusses [...] im Zustand der Unreinheit! Das bedeutete für diese Frau für zwölf Jahre völlige Isolation, Ausschluß vom gesellschaftlichen Leben,<sup>42</sup> Ausschluß vom Besuch der Synagoge oder des Tempels. Sie wagt es nicht, Jesus direkt um Hilfe anzugehen, sondern sie nähert sich ihm von hinten, berührt nur den Saum seines Gewandes, "denn sie sagte sich: Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich gesund" (Mt 9, 21), und Jesus, die Reinheitsvorschrift mißachtend, wendet sich ihr zu: "Hab keine Angst, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen". "Und von dieser Stunde an war die Frau geheilt" (Mt 9, 22-23). Als spektakulär erwies sich die Heilung der seit achtzehn Jahren gekrümmten Frau, da sie in einer Synagoge am Sabbat stattfand, was den Synagogenvorsteher zutiefst empörte. Jesus sah die Not dieser Frau, und da war ihm der Sabbat völlig gleichgültig (Lk 13, 10-17). So heilte Jesus alle, ohne Vorleistung, ohne Geld als eventuelle Gegengabe, überhaupt ohne jegliche Gegengabe, der Geheilte ging keinerlei Verpflichtungen ein; nur der Glaube an seine Heilkraft hatte geholfen. Der Bettler Bartimäus, den er von seiner Blindheit geheilt hatte, folgte ihm und der Besessene von Gerasa bat ihn, "bei ihm bleiben zu dürfen" (Mk 5, 18-20). Auch von Maria Magdalena, die Jesus von sieben Dämonen befreit hatte, wird berichtet, daß sie ihm zum Dank nachfolgte, das wird auch von anderen Frauen gesagt, die er geheilt hatte, sie "unterstützten ihn und die Jünger mit dem, was sie besaßen" (Lk 8, 3-4). Dankbare Treue – als

---

<sup>41</sup> Thomas Söding: Warum hat Jesus Wunder gewirkt? In: Christ in der Gegenwart. 53. Jahrgang, Nr. 38. Freiburg, 23. September 2001, S. 319.

<sup>42</sup> Peter Trummer: Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Freiburg im Breisgau 1991. S. 84.

Gegengabe – zeigten ihm diese Frauen bis zu seinem Tod am Kreuz. "Sie stehen 'von ferne' unter dem Kreuz und riskieren trotz der Distanz als Anhängerinnen eines Gekreuzigten identifiziert und bestraft zu werden, u.U. sogar mit Folter und Hinrichtung betrafft zu werden".<sup>43</sup> Jesu Gabe der Heilung erfahren auch Menschen, die nicht dem jüdischen Volk angehören, so heilt er den nichtjüdischen Diener des römischen Hauptmanns von Kafarnaum (Mt 8, 5-13) oder die kranke Tochter der Syrophönizerin, die ihn erst ernsthaft darum bitten muß (Mk 7, 24-30). Jesus hatte die Heilung zuerst abgelehnt, weil sie "eine Heidin" sei. Sie belehrt ihn jedoch, er habe zu kleinmütig und ängstlich gedacht, als er meinte, der Vorrat der Liebe Gottes reiche nur für die Kinder Israels.<sup>44</sup>

Die hilfesusuchenden Kranken vertrauten auf die Heilkraft des Wundertäters Jesu und wurden nicht enttäuscht. Bei den damaligen medizinischen Kenntnissen konnte der blutflüssigen Frau nicht geholfen werden, auch nicht dem Gelähmten, den sie, weil der Weg zu Jesus wegen der großen Menschenmenge versperrt war, durch das Dach zu ihm niederließen. Die Not dieser Menschen abzuwenden, war Jesu einzige Motivation. Eine entsprechende Gegengabe – außer Dankbarkeit - konnten die Geheilten nicht geben, dem Wert dieser heilenden Gabe hatten sie nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen. Jesus heilt nicht, weil er eine Gegenleistung erwartet. "Radikal wird hier mit dem Ausgleich von Gabe und Gegengabe gebrochen".<sup>45</sup> Jesus verlangt stattdessen, der beschenkte Mensch solle, "die von Gott empfangenen Gaben"<sup>46</sup> weitergeben, wie es bei Mt 10,8 gefordert wird: "Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben", oder bei Lk 6, 33 "wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür".

Diese Anschauung änderte sich jedoch sehr bald im Christentum. Vor allem "bei den besonders Eifrigen, den Mönchen" setzte sich die Auffassung durch, "daß asketische Verdienste den besseren Lohn garantieren".<sup>47</sup> Obwohl Jesus "keinerlei Verrechnung von Schuld und Leistung, von Lohn und Strafe kennt, hat er doch selbst in der Perikope vom Weltgericht (Mt 25, 31-46) von Lohn und Strafe gesprochen. So ist schon bei Tertullian um 200 n. Chr. diese "Verschiebung von der Gnade zum Entgelt"<sup>48</sup> erkennbar. Daß diese Auffassung von der Kirche gesteuert wurde, ist aus den mittelalterlichen Bußbüchern zu ersehen. Die darin

---

<sup>43</sup> Luise Schottroff: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh 1994, S. 159.

<sup>44</sup> Schottroff: Lydias ungeduldige Schwestern, S. 32.

<sup>45</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 374.

<sup>46</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 374.

<sup>47</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 375.

<sup>48</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 375.

„aufgelisteten Werke der Wiedergutmachung beruhen auf genauer Berechnung: wie groß die Sünde, so groß die Buße“.<sup>49</sup> Meister Eckhart (um 1260-1328) war der schärfste Kritiker dieser „Hoffnung auf Entgelt“, er betonte Gottes „Freiheit des Schenkens“.<sup>50</sup>

### 3.5.2 Jesu Zuwendung an die Ausgegrenzten der jüdischen Gesellschaft

Jesu Hinwendung zu den Marginalisierten und Deklassierten in der jüdischen Gesellschaft, „seine Freundschaft zu Zöllnern und Sündern“<sup>51</sup> ist bei den Synoptikern Gegenstand etlicher Perikopen. Lukas schildert die Begegnung Jesu mit einer stadtbekanntem Prostituierten im Hause eines Pharisäers, bei dem er zum Essen eingeladen war. Jesus läßt es zu, daß diese „Sünderin“ ihn salbt, sehr zum Staunen und Entsetzen seines Gastgebers, der diese Frau verachtet. Jesus verteidigt sie, sie habe ihm die Liebe und Aufmerksamkeit entgegengebracht, die er bei ihm vermißt habe, sie habe ihm das erwiesen, was er ihm beim Betreten des Hauses verweigert habe, und deshalb vergibt er ihr „die vielen Sünden“ und entläßt sie mit den Worten: „Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden!“ (Lk 7, 36-50) Daß diese Frau es wagt, Jesus zu salben, zeigt ihre Hoffnung, wenigstens nicht von diesem Mann verstoßen zu werden. Der wehrt sie nicht ab, wertet sie nicht ab, läßt ihre Berührung und Salbung zu, rechtfertigt sogar ihr Tun als Zeichen ihrer Liebe und bewirkt ihre Umkehr. Es geht zwar aus dem Text nicht eindeutig hervor, ob die „Umkehr“ Voraussetzung oder Folge der Vergebung ist.<sup>52</sup> Entscheidend ist, daß diese Frau sich angenommen fühlte, eine Befreiung erfuhr, die diese Liebesgabe Jesu möglich gemacht hatte.

Gehörten die Prostituierten zu den „ökonomisch ärmsten und sozial geächteten Frauen“<sup>53</sup>, so hatte die Ehebrecherin, auf frischer Tat ertappt, den Tod durch Steinigung zu erwarten. Von dem Ehebrecher ist jedoch nicht die Rede, er hätte ebenfalls bestraft werden müssen. Es ist anzunehmen, „daß der Text eine gesellschaftliche Praxis spiegelt, in der Frauen durch die Ehebruchsanklage aus dem Weg geschafft wurden [...]. Die Zeugenbeschaffung und die Isolierung der Frau als alleinige Täterin

---

<sup>49</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 376.

<sup>50</sup> Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 377.

<sup>51</sup> Gerd Theißen; Annette Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 1997, S. 349.

<sup>52</sup> Luise Schottroff: Befreiungserfahrungen, München 1990, S. 321.

<sup>53</sup> Theißen, Merz: Der historische Jesus, S. 205.

wird vom Text vorausgesetzt, aber nicht als Rechtsmißbrauch beklagt”.<sup>54</sup> Wahrscheinlich sollte auch diese Frau auf diese Weise getötet werden, und die Pharisäer und Schriftgelehrten fordern Jesus zur Bestätigung dieses Todesurteils auf, so wie es im mosaischen Gesetz vorgesehen war. Doch er verweigert seine Zustimmung, er hätte sich sonst mitschuldig gemacht am Tod dieser Frau. Aber er kann ihn verhindern, weil er den Männern vorwirft, selbst "nicht ohne Sünde" zu sein. Er sieht die Verfehlung dieser Frau im Zusammenhang mit den Verfehlungen der Männer. Jesus rettet das Leben dieser "gequälten und erniedrigten"<sup>55</sup> Frau, wohl die größte Gabe an sie, die sie mit einer Gegengabe beantworten muß: "Geh und sündige von jetzt an nicht mehr" (Joh 8, 3-11).

Zu den Deklassierten, zu der besonders verachteten Gruppe in Israel gehörten die Zöllner, die Steuereintreiber für die Römer. Sie galten als "Volksfeinde und Kollaborateure",<sup>56</sup> die durch den Umgang mit den Römern, den Heiden, als unrein galten. Sie waren aus der Synagoge ausgeschlossen und durften vor Gericht nicht als Zeugen aussagen. Weil sie den festgesetzten römischen Steuersatz oft überstiegen, um möglichst viel zu verdienen, wurden sie als Wucherer angesehen. Jesus hat keine Scheu, auf sie zuzugehen, er läßt sich selbst von ihnen zum Essen einladen, was die Pharisäer zu der Bemerkung veranlaßt: "Wie kann er zusammen mit Zöllnern und Sündern essen?" (Mk 2, 13-17).

Der "sehr reiche" oberste Zollpächter Zachäus, der wegen seiner geringen Körpergröße auf einen Baum gestiegen war, um den viel bewunderten Rabbi Jesu, auch einmal zu Gesicht zu bekommen, ist sehr verwundert und erstaunt, als Jesus zu ihm aufblickt und sich bei ihm zum Essen einlädt. Jesus nimmt ihm, den von allen Verachteten, den man täglich Ablehnung, Zorn und Haß spüren ließ, als einzigen unter der großen Menschenmenge bewußt wahr und hält ihn – sicher auch unbegreiflich für die Umstehenden – für wert, in seinem Hause einzukehren. Diese Aufwertung veranlaßt den Oberzöllner zu einer Bewußtseinsänderung: Die Hälfte seines Vermögens will er den Armen geben und das Vierfache für zu viel Gefordertes zurückerstatten. Zum Schluß dieser Perikope umreißt Jesus, um sein Handeln gegenüber dem Oberzöllner zu rechtfertigen, seinen Sendungsauftrag: "Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist." (Lk 19, 10). Jesus hatte ihm seine Würde wiedergegeben, er besaß wieder einen Wert; diese ideelle Gabe

---

<sup>54</sup> Schottroff: *Lydias ungeduldige Schwestern*, S. 264.

<sup>55</sup> Schottroff: *Lydias ungeduldige Schwestern*, S. 270.

<sup>56</sup> Grete Schneider, Wolfgang Schulte, Marie Veit und Erich Witzsche: *Einführung in das Neue Testament. Sekundarstufe II, Teil 2*, Neukirchen 1981, S. 53.

bewirkte das Umdenken des Zöllners und die materielle Gabe an die Armen und an die, die er betrogen hatte.

### 3.5.3 Die Bergpredigt, Jesu ethisches Programm als Gabe einer neuen Gesinnung

Nach Julia Kristeva ist die christliche Liebe in Gott begründet: "Als Zentrum, Ursprung und Gabe fällt uns seine Liebe zu, ohne daß wir sie uns verdient hätten."<sup>57</sup> Gottes Liebe ist, "Geschenk, Aufnahme und Gnade [...] weniger Auserwählung als wohlthuende Großzügigkeit. [...] Diese eröffnende Gabe ohne vorausgesetzte Gegengabe [...] ist jedoch das Opfer eines Leibes: des Leibes Christi, des Sohnes."<sup>58</sup> Der Evangelist Johannes betont in seinem ersten Brief, daß Gott die Liebe ist (1 Joh 4,7), daß sie uns offenbart wurde durch seinen einzigen Sohn, und er leitet daraus die Verpflichtung ab, daß auch wir einander lieben müssen (1 Joh 4,11).

Diese Forderung nach selbstloser, uneingeschränkter Liebe zum Mitmenschen legt Jesus in seiner Bergpredigt dar. Überliefert ist sie in zwei Fassungen: Mt 5, 3-12 und Lk 6, 20-26, die jedoch etliche Unterschiede aufweisen. Bei Matthäus zeigt schon der Eingangssatz die besondere Bedeutung dieser Rede Jesu, die eine spätere urchristliche Zusammenfassung von selbständigen Lehrsprüchen Jesu ist. "Als Jesus die vielen Menschen sah, stieg er auf einen Berg" (Mt 5, 1-2). Da der Berg nicht näher bezeichnet ist, wird eine Anspielung auf den Berg Sinai angenommen, den wichtigsten Berg im Alten Testament, auf dem dem Volk Israel die zehn Gebote verkündigt wurden. "Und Jesus setzte sich" ist ein Hinweis darauf, daß er keine Predigt, sondern eine Lehre aussprechen wollte, denn die Belehrung erfolgte in den Toraschulen immer sitzend.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Julia Kristeva: Geschichten von der Liebe. Frankfurt am Main 1989, S. 135.

<sup>58</sup> Kristeva: Geschichten von der Liebe, S. 136.

<sup>59</sup> Pinchas Lapide: Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? Mainz 1992, S. 17.

Er sagte:

Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich.

Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.

Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben.

Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden satt werden.

Selig, die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden.

Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.

Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.

Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihnen gehört das Himmelreich.

Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet.

Freut euch und jubelt: Euer Leben im Himmel wird groß sein.

Denn es wurden schon vor euch die Propheten verfolgt.

(Mt 5, 3-12)

Das jesuanische Liebesgebot bezieht sich "ausdrücklich"<sup>60</sup>, wie Merz hervorhebt, auf alle Menschen. Es zielt "auf die Opfer menschlicher Lieblosigkeit, die armen Teufel, die Ewig-zu-kurz-gekommenen, die des Trostes und der Zuneigung besonders bedürfen".<sup>61</sup> Ihnen verspricht Jesus reiches Leben im Himmel, nicht den Reichen, Satten, Sorglosen und Erfolgreichen, ihnen gelten seine "Wehrufe" (Lk 6, 20-26). Letztlich geht es Jesus "um das Ende des Zürnens, des Rächens und des Verfluchens, des Ehebrechens, der Vergeltung und aller Entfremdung und Feindseligkeit"<sup>62</sup> (Mt 5, 21-48). Aber um das zu erreichen, ist die "radikale Änderung der Gegenwart"<sup>63</sup> die Voraussetzung. Jesus fordert eine "neue Haltung, die Haltung der uneingeschränkten Liebe".<sup>64</sup> Jesus predigt ein radikales Umdenken, eine Gesinnung, die "die weltlichen Begrenzungen und rechtlichen Ordnungen" durchbricht.<sup>65</sup> Die Zuhörer zeigen sich am Schluß denn auch sehr betroffen von der vorgetragenen Rede und vom

---

<sup>60</sup> Theißen, Merz: Der historische Jesus, S. 345.

<sup>61</sup> Lapide: Die Bergpredigt, S. 43.

<sup>62</sup> Lapide: Die Bergpredigt, S. 43.

<sup>63</sup> Lapide: Die Bergpredigt, S. 38.

<sup>64</sup> Schneider, Schulte, Veit und Witzsche: Einführung in das Neue Testament. Sekundarstufe II/Teil 2. Neukirchen 1981, S. 50.

<sup>65</sup> Hans Küng: Was will die Bergpredigt? In: Publik-Forum. Nr 8. 23.April 2004, S. XXI.

Redner, denn dieser lehrt wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Mt 7, 28-29).

Werden die zehn Weisungen des Alten Testaments als "Gabe der Gesetze" angesehen, so kann die Bergpredigt als Geschenk einer neuen Gesinnung gelten, die sich aus der Haltung ergibt, die der Tat vorausgeht: Nicht nur der Mord ist verwerflich, sondern schon der Zorn und der Haß, nicht nur der Ehebruch, sondern schon der "lüsterne Blick" (Mt 5, 27-30). Wenn unsere Aussagen wahrhaftig sind, ist auch der Eid überflüssig. Pinchas Lapide gibt dazu einige einleuchtende Erklärungen aus seiner Kenntnis der jüdischen Geschichte.

Erstes Beispiel: Bei Mt 5, 40 heißt es: "Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel". Der Angeklagte gibt also viel mehr, als von ihm gefordert wird, in der Hoffnung, er könne den Kläger durch das großzügige Angebot dazu bringen, die Klage zurückzuziehen, der Gläubiger würde ja auch vor dem Richter als "edel und großzügig" erscheinen.<sup>66</sup>

Ein zweites Beispiel: "Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin" (Mt 5,39). Es heißt nicht, der Gegner solle ihm noch eine zweite Ohrfeige geben, sondern das Opfer könne hoffen, der Gegner sei so fair, nicht noch einmal zuzuschlagen.<sup>67</sup> Das Opfer hofft aber durch das Zuviel an angebotener Wiedergutmachung auf eine Änderung im Verhalten des Gegners, auf den Verzicht auf Vergeltung überhaupt. Dieser hätte sich dadurch zu einer erstaunlich edelmütigen Gabe durchgerungen. Es war die Intention Jesu, auf Gegengewalt zu verzichten und Haß nicht mit Gegenhaß zu beantworten.

Ein drittes Beispiel: "Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm" (Mt 5, 41-42). Die Schwere dieser Forderung wird deutlich, wenn die historische Situation bedacht wird, die dem damaligen Zuhörer wohl bekannt war: Jedem römischen Legionär war es erlaubt, sein Gepäck "jedem vorbeigehenden Juden aufzuladen, um ihn als Lasttier zu mißbrauchen".<sup>68</sup> Wenn nun der Jude sogar zwei Meilen diese unwürdige Zumutung aushielt, dann würde er "den erstaunten Römer durch Zuvorkommenheit [...] entwaffnen".<sup>69</sup> Dieser Jude, der gezwungen wurde zu einer Gabe, die eine Gegengabe in Form

---

<sup>66</sup> Lapide: Die Bergpredigt, S. 115.

<sup>67</sup> Lapide: Die Bergpredigt, S. 115.

<sup>68</sup> Lapide, Die Bergpredigt, S. 116.

<sup>69</sup> Lapide, Die Bergpredigt, S. 116.

irgendeiner Belohnung ausschloß, zeigte die von Jesus geforderte Haltung der "uneingeschränkten Liebe" sicher zum großen Erstaunen des Römers, von dem nicht bekannt ist, wie er auf diese Geste reagierte. Jesus plädierte zudem dafür, die Gabe, die wir geben, im "Verborgenen" zu geben, da es eine selbstlose Gabe ist, die den Empfänger nicht an eine Gegengabe bindet, nur "Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten"(Mt 6, 4). Die Bergpredigt schließt ab mit dem Imperativ: "Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist" (Mt 5,48).

Die Bergpredigt stellt ein Wertesystem dar, das den Menschen fast Unmögliches abverlangt. Sie fordert Gaben, deren Lohn erst im Himmel gegeben wird.<sup>70</sup>

#### 3.5.4 Das Opfer der armen Witwe, "Beispiel totaler Hingabe"<sup>71</sup> für seine Jünger (Mk 12, 41-44).

Jesus beobachtet im Tempel, wie die Leute Geld in den Opferkasten werfen: Viele Reiche geben viel, die arme Witwe spendet zwei Lepta – ein Lepton ist die kleinste jüdische Kupfermünze – "eine lächerliche Gabe"<sup>72</sup> im Vergleich zu dem, was die Reichen opfern. Diese Beobachtung nutzt Jesus zu einer Belehrung: Er ruft seine Jünger zu sich, um ihnen den Wert der jeweiligen Opfergaben darzulegen. Wenn die Reichen nur von ihrem Überfluß geben, so wird sie das Opfer in keinsten Weise bedrücken, es wird ihren Reichtum nicht schmälern. Die Witwe jedoch, ohne einen Mann als "Ernährer und Rechtsbeistand",<sup>73</sup> hat "alles gegeben, was sie besaß, ihren ganzen Lebensunterhalt", und so ist ihrer geringen Gabe ein weitaus höherer Wert beizumessen. Jesus stellt sie seinen Jüngern als "Beispiel für die Selbsthingabe" vor. Völlige Armut, Besitzlosigkeit, totale

---

<sup>70</sup> Lapide, Die Bergpredigt, S. 7/8: In diesem Kontext ist die Äußerung Luthers zu verstehen, die Bergpredigt "gehöre nicht aufs Rathaus", "denn mit ihr lasse sich nicht regieren", oder die von Helmut Schmidt auf dem Evangelischen Kirchentag in Hamburg, daß "aus der Bergpredigt unmittelbare Handlungsweisen nicht zu gewinnen seien". Daß man mit der Bergpredigt keinen Staat regieren könne, war auch Bismarcks Ansicht. Selbst der Schweizer Theologe Karl Barth meinte, daß "ein Bild christlichen Lebens" aus dieser Anweisung zusammensetzen eine Unmöglichkeit sei. Er nannte es sogar, "einen hellen Wahnsinn, die Imperative der Bergpredigt dahin zu verstehen, daß wir uns bemühen sollen, diese Bilder zu verwirklichen".

<sup>71</sup> Helga Schmelzer-Keller: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (MK 10, 28-21). Freiburg im Breisgau 1997, S. 36.

<sup>72</sup> Schmelzer-Keller: Jesus und die Frauen, S. 33.

<sup>73</sup> Schmelzer-Keller: Jesus und die Frauen, S. 36.

Hingabe verlangt er von denen, die ihm nachfolgen. Das hatte er auch von dem reichen, zur Nachfolge bereiten Jüngling gefordert: "Geh, verkaufe alles, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!" (Mk 10, 21-23) Doch dieser war nicht bereit, auf seinen Reichtum zu verzichten, selbst die verheißene himmlische Gegengabe konnte ihn nicht dazu bringen. Wenn der reiche Jüngling die Bedingung, die an die Nachfolge Jesu geknüpft ist, nicht erfüllen kann, so sind doch die Apostel dazu bereit, "Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker" zu verlassen. Daran erinnert Petrus in dieser Perikope Jesus, was gleichzeitig die Frage impliziert, was sie dafür empfangen werden. Die göttliche Gegengabe übertrifft bei weitem das Opfer der Apostel, denn Jesus verspricht ihnen das "Hundertfache schon auf Erden" und das "ewige Leben im Jenseits". Zwischen Gott und den Menschen gibt es kein gleichwertiges Tauschgeschäft, denn immer kann Gott ein Vielfaches mehr bieten.

### 3.5.5 Jesu Selbsthingabe beim letzten Abendmahl und in seinem Kreuzestod

"Die Austeilung des Leibes des fleischgewordenen Gottes"<sup>74</sup> beim letzten Abendmahl hat ihre vorweggenommene Verheißung in der Rede Jesu über das Himmelsbrot in der Synagoge von Kafarnaum, die er am Tage nach der "wunderbaren Brotvermehrung" am See Tiberias gehalten hat: "Müht euch nicht ab für die Speise, die verdirbt, sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn euch geben wird" (Joh 6, 27). Er selbst wird diese Speise sein: "Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist" (Joh 6, 51). Und dieses Brot verheißt "ewiges Leben", die Garantie zur Auferstehung und die Vereinigung mit ihm: "Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm" (Joh 6, 56).

Jesus hat oft Mahl gehalten mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15; Lk 19,7), das letzte Mahl hielt er mit seinen Aposteln, wahrscheinlich am Abend vor seinem Tod. Der älteste Abendmahlsbericht findet sich im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther, in dem er die Mißstände kritisiert, die sich bei der Feier des Abendmahls eingeschlichen hatten (1. Kor 11, 23-25). Die Darstellungen des letzten Abendmahls, bei Markus vor 70 n. Chr. aufgezeichnet, und die des Matthäus, nach 70 n. Chr., weisen große Übereinstimmungen auf; bei Lukas, der sein Evangelium um das Jahr 80

---

<sup>74</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben. S. 80.

n. Chr. verfaßte, fehlt der Imperativ "Tut dieses zu meinem Andenken", und bei Johannes fehlt der Abendmahlsbericht ganz; an seine Stelle tritt eine lange Abschiedsrede Jesu, in der er seinen Aposteln das Liebesgebot besonders nahe legt: "Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh 13, 34). Das ist Jesu "bleibendes Vermächtnis". In dieser "Liebesgemeinde wird er immer präsent sein".<sup>75</sup>

Das letzte Abendmahl war ein Liebesmahl, in dem sich Jesus unter den Gestalten von Brot und Wein hingab, und so nennt Jochen Hörisch auch "das Abendmahl das Sakrament der schlechthinnigen Offenbarung göttlicher Liebe"<sup>76</sup>. Jesu Selbsthingabe wird Sühnewirkung zugeschrieben, denn es heißt bei Mt 26, 27-29: "Das ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden". So bekommt das Abendmahl eine ganz neue Dimension, denn im Alten Testament kannte man "eine die ganze Menschheit umfassende ein für allemal gültige Vergebung der Sünde"<sup>77</sup> nicht, der Mensch habe selbst die Möglichkeit, durch gute Werke Vergebung zu erlangen (vergl. Deuteronomium 24,16).

Das Abendmahl ist nicht nur Gedächtnismahl, sondern ist durch die Wesensverwandlung, die die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi bewirkt, eine Gabe an die Menschen, da sie eine Vereinigung mit Christus, mit Gott selbst, möglich macht. Gott ist zugleich Geber und Gabe. Es gab allerdings durch die Jahrhunderte hindurch kontroverse Theorien zur Wesensverwandlung in der Eucharistie. Wenn Origenes "eine geistige Auffassung"<sup>78</sup> vertrat, so hat sie Johannes Chrysostomus (gest. 407) symbolisch verstanden: Dieses Verständnis setzte sich seit dem Konzil von Ephesus (431) immer mehr durch.<sup>79</sup> Auf dem Konzil von Trient (1545/1563) jedoch wurde die Transsubstantiationslehre festgelegt, wonach Brot und Wein realiter in Leib und Blut Christi verwandelt werden, und zwar nach katholischer Auffassung bleibend, nicht nur im Augenblick des Empfangs.

Die Selbsthingabe Jesu im Abendmahl erfährt ihre letzte Steigerung durch seinen Tod am Kreuz: Hingabe an seinen Vater zur Versöhnung und Hingabe an die Menschen zu ihrer Erlösung als Zeichen seiner Liebe ohne Vorleistung und Gegengabe: "Es gibt keine größere Liebe, als wenn

---

<sup>75</sup> Theißen, Merz: Der historische Jesus. S. 369.

<sup>76</sup> Jochen Hörisch: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt am Main 1992. S. 102.

<sup>77</sup> Manfred Oeming: "Fürwahr, er trug unsere Schuld." In: Andreas Wagner (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls. Neukirchen Vly 1999, S. 6.

<sup>78</sup> Hörisch: Brot und Wein, S. 85.

<sup>79</sup> Hörisch: Brot und Wein, S. 85.

einer sein Leben für seine Freunde hingibt"( Joh 15,13). Godelier bezeichnet die Gabe "mit der Christus, der Sohn Gottes, sein Leben gegeben hat, um die Sünden der Menschen zu sühnen und sie vor der ewigen Verdammnis zu retten, als höchstes Beispiel grundloser, absoluter Gabe".<sup>80</sup>

Im Neuen Testament und im Urchristentum war "die Sühnetodvorstellung die vorrangige Deutungsmöglichkeit für den Kreuzestod Jesu",<sup>81</sup> sie fehlt allerdings bei Markus. Der einzige Text, der im Alten Testament vom stellvertretenden Liebestod handelt, ist das Gottesknechtslied bei Jes 53,4-5: [...] "Er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. [...] Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt [...]" Übernommen hat ihn jedoch nur I. Petr 2, 24. Zager meint, Jes 53 könne als Quelle für die christliche Sühnetodanschauung nicht in Frage kommen, er ist der Auffassung, daß es das Bedürfnis der Anhänger Jesu gewesen sei, "Jesu Kreuzestod einen positiven Sinn abzugewinnen und nicht lediglich als durch die Auferweckung überwundene Schmach oder als heilsgeschichtliche Notwendigkeit zu betrachten".<sup>82</sup>

Es ist ungewiß, ob der historische Jesus seinen Tod als Sühnefunktion verstanden hat. Auch heute können viele Menschen diese Deutung nicht mehr nachvollziehen, die schon seit der Aufklärung inakzeptabel erscheint. Kant meint ebenfalls, daß die "Schuld nicht von einem anderen getilgt werden kann [...]"<sup>83</sup> Robert Bultmann verurteilt die Idee vom Sühnetod als "primitive Mythologie, daß ein menschengewordenes Gottwesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt".<sup>84</sup> Christi Tod bedeutet ihm jedoch ein Heilsereignis, Jesus habe die "Gottesliebe konsequent bis hin zum Kreuzestod verwirklicht".<sup>85</sup> Einleuchtend ist die Empfehlung Albert Schweitzers an seine Studenten, "nicht die Erlösung durch Jesu Sühnetod zu predigen, sondern den mystischen Erlösungsgedanken des Mit-Christus-Sterbens und Mit-ihm-im Geiste-Lebens; Denn dieser Gedanke veralte nie, bleibe vielmehr immer wahr".<sup>86</sup>

Auch Elisabeth Moltmann-Wendel kann den Sühnetodgedanken nicht nachvollziehen. Sie plädiert dafür, statt Opfer, das "häufig mit Tod und Blut verbunden ist", Hingabe zu sagen, denn Hingabe geschehe aus

---

<sup>80</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 204.

<sup>81</sup> Werner Zager: Der Sühnetod Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung. In: Andreas Wagner (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl, S. 37.

<sup>82</sup> Zager: Der Sühnetod Jesu, S. 53.

<sup>83</sup> Zager: Der Sühnetod Jesu, S. 56/57.

<sup>84</sup> Zager: Der Sühnetod Jesu, S. 58/59.

<sup>85</sup> Zager: Der Sühnetod Jesu, S. 58/59.

<sup>86</sup> Zager: Der Sühnetod Jesu, S. 59.

freien Stücken, [...] entstehe aus Verantwortung und Liebe und sei an der Erhaltung des Lebens interessiert.<sup>87</sup> Jesu ganzes Leben war Hingabe in seinem Einsatz für die Deklassierten, die Kranken, die Leidenden. Seinen Tod nahm er "nicht aus Opfermentalität"<sup>88</sup> auf sich, sondern aus freier Liebe. Er mußte dafür sterben, weil der Obrigkeit, den Hütern des Gesetzes, diese Art zu leben ein Dorn im Auge war, gar ihren Zorn<sup>89</sup> hervorrief. Elisabeth Moltmann-Wendel sieht Jesu Leben jedoch "ohne seinen Tod am Kreuz wenig aussagefähig. Die Energien, die von seinem irdischen Leben ausgingen, finden ihre höchste Ausdrucksform in seinem Tod, in dem er seine Liebe, seine Vision und seine Hingabe und – trotz Gottverlassenheit – seine Gottesnähe zeigte, in dem er über unsere Liebe, Hingabefähigkeit und über unsere Visionen hinaus Gottes Hingabe, Gottes Liebe, Gottes Gemeinschaft mit uns demonstrierte".<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Elisabeth Moltmann-Wendel: Opfer oder Hingabe – Sühneopfer oder Gottesfreundschaft: Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen? In: Andreas Wagner (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl, S. 68.

<sup>88</sup> Moltmann-Wendel: Opfer oder Hingabe, S. 69.

<sup>89</sup> Moltmann-Wendel: Opfer oder Hingabe, S. 69.

<sup>90</sup> Moltmann-Wendel: Opfer oder Hingabe, S. 70.

## IV. Mechthilds Begabung und Buch als Gottesgabe

### 4.1 Mechthilds dichterische Begabung und ihr Buch als Gabe Gottes

Mechthild besitzt die Gabe, "die Erfahrungen einer ekstatischen Mystik [...] in Sprache und sprachliche Formen umzusetzen",<sup>1</sup> wie Mohr anerkennend feststellt, und er nennt diese Fähigkeit "eine so einmalige und einsame Leistung, daß so gut wie keine Nachwirkung davon ausging".<sup>2</sup>

In den "Nonnenviten" des 14. Jahrhunderts wurde diese dichterische Höhe nicht mehr erreicht, sondern sie "verflachten" zu empfindsamer Erbauungsliteratur.<sup>3</sup> Mechthild versteht ihr Werk als eine „eingeebene Gabe“, die von Gott, "der höchsten Autorität stammt",<sup>4</sup> die sie als Gabe wiederum an alle "geistlichen Leute" sendet, wie sie zweimal betont. Sie begreift es auch als ein "Testament",<sup>5</sup> denn wer den Wunsch verspüre, nach ihrem Tod mit ihr zu sprechen, solle "ihr Büchlein lesen"(Fl. L. VI 1, S. 217). Um als schreibende Frau Glaubwürdigkeit zu erlangen, ist sie notwendigerweise auf den Schreibbefehl eines Beichtvaters, eines Theologen, angewiesen. Da sie keine ausgebildete Theologin ist, hat sie Bedenken, ihr Werk könne nicht anerkannt werden, zudem fühlt sie sich menschlich unwürdig und mit vielen Fehlern behaftet. Sie spricht von sich als "Arme, Unwürdige", sie sehe von sich selber ab und spreche davon, was sie in Gott gesehen und gehört habe (Fl. L. VII 13, S. 281). Denn:

"Wer wäre, Herr, der das nun glaubt,  
daß du in einem unflätigen Pfuhl  
hast ein goldenes Haus erbaut."  
(Fl. L. II 26, S. 71)

Gott versichert ihr ausdrücklich, es seien ausschließlich seine Worte, die sie in ihrem Werk vermittele,<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Wolfgang Mohr: Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg. In: Festschrift zum 90. Geburtstag Fr. von der Leyens, München 1963, S. 375.

<sup>2</sup> Mohr: Darbietungsformen, S. 375.

<sup>3</sup> Mohr: Darbietungsformen, S. 375.

<sup>4</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 159.

<sup>5</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 165.

<sup>6</sup> Auch Marguerite Porète betont, ihr Buch komme von Gott, denn sie erklärt, die Liebe habe es geschrieben, und Liebe und Gott fallen für sie zusammen. In: Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II, S. 343.

„Es ist mir vor ihnen eine große Ehr  
und stärkt die heilige Kirche gar sehr,  
daß der ungelehrte Mund die gelehrte Zunge  
aus meinem Heiligen Geist belehrt.“

(Fl. L. II 26, S. 72)

Mechthild erlebt in ihrer Umgebung großes Staunen über ihre schriftstellerische Tätigkeit.

„Nun werden sich einige Leute verwundern, wie ich sündiger Mensch dazu komme, eine solche Rede zu schreiben. Ich sage euch aber fürwahr: Hätte es Gott nicht vor sieben Jahren in außerordentlicher Gnade in meinem Herzen angeregt, ich schwiege noch immer und hätte es nie getan. Bisher aber gereicht mir durch Gottes Güte nie etwas zum Schaden. Dies kommt von dem Spiegel meiner unverhohlenen Nichtigkeit, die ganz deutlich vor meiner Seele offenliegt, und von der Vorzüglichkeit der Gnade, die in der wahren Gottesgabe liegt.“

(Fl. L. III 1, S. 83)

Sie versteht ihre Dichtung ausdrücklich als göttliche Gabe. Und so kann sie, trotz ihrer erwähnten Unfähigkeit, ein großes Selbstbewußtsein zeigen und den gelehrten Rezipienten ihres Buches – allen geistlichen Leuten – empfehlen, ihr Buch neunmal zu lesen. Für dessen Echtheit hat sie einen wichtigen Zeugen. Ihr Beichtvater Heinrich von Halle versichert:

„Was in diesem Buche geschrieben steht, ist von der lebendigen Gottheit ausgeflossen in Schwester Mechthilds Herz und ist so getreu hier wiedergegeben, wie es Gott aus ihrem Herzen gegeben hat und ihre Hände es aufgeschrieben haben. Deo gratias!“

(Fl. L. VI 43, S. 259)

Mechthild ist sich der Bedeutung, auch der Ungeheuerlichkeit des Inhalts ihres Buches bewußt. Die „unerhörten Dinge“, die sie gesehen hat, muß sie aufschreiben. Sie fürchtet jedoch zweierlei:

„Ich fürchte aber Gott, wenn ich schweige, und fürchte aber (auch) unverständige Menschen, wenn ich schreibe. Liebe Leute, was kann ich dafür, daß mir dies geschieht und oft geschehen ist?“

(Fl. L. III 1, S. 78)

Ihre Angst, ihr Buch könnte verbrannt werden, scheint nicht ganz unbegründet gewesen zu sein.

"Ich wurde vor diesem Buch gewarnt  
und von Menschen also belehrt:  
Wolle man davon nicht absehn,  
dann wird es in Flammen aufgehn!"  
(Fl. L. II 26, S. 70)

Sie weiß auch um die Gefahren falscher Interpretation und bittet Gott:

"Eia, Herr, ich bitte Dich,  
du mögest dieses Buch behüten  
vor den Augen verlogener Aufmerksamkeit."  
(Fl. L. II 26, S. 72/73)

Und Gott tröstet sie:

"Meine Liebe, betrübe dich nicht zu sehr,  
die Wahrheit kann niemand verbrennen.  
Wer mir das Buch aus der Hand nehmen will,  
muß stärker sein als ich."  
(Fl. L. II 26, S. 71)

Mechthilds Begabung<sup>7</sup>, ihre vielfältigen Talente zeigen sich in vielfältigen Ausdrucksformen, die sich zwar "keinen Gattungsbegriffen"<sup>8</sup> zuordnen lassen, die sie jedoch immer dem Inhalt angemessen anwendet: Dialoge, hymnische Gedichte, Traktate, narrative Texte, Visionen, szenische Darstellungen, autobiographische Einsprengsel. Mohr nennt Mechthilds Werk "Fragmente einer inneren Biographie", und er stellt es an den Anfang der Selbstbiographie in deutscher Sprache".<sup>9</sup> Mechthild setzt ihre dichterischen Fähigkeiten gemäß dem von Gott gegebenen Auftrag ein: "Du solltest den Leuten diese Gnade erzählen. Viel Gutes würde daraus entstehen" (Fl. L. IV 2, S. 121). Sie verfügt über eine große Fülle poetischer Bilder und setzt rhetorische Figuren ein, um ihre mystischen Erfahrungen zu "reaktivieren und zu reaktualisieren".<sup>10</sup> Ihre außergewöhnlichen, extremen Erfahrungen versucht Mechthild in eine

---

<sup>7</sup> Ihre Begabung wird schon im Titel ihres Buches erkennbar, denn durch den Einsatz zweier Attribute – Partizippräsens- und Genitivattribut – wird eine große Verdichtung erreicht.

<sup>8</sup> Mohr: Darbietungsformen, S. 376.

<sup>9</sup> Mohr: Darbietungsformen, S. 378.

<sup>10</sup> Christa Ortmann: Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des "Fließenden Lichts der Gottheit" Mechthilds von Magdeburg. In: Gerhard Hahn, Hedda Ragotzky (Hrg.): Grundlage des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert. Stuttgart 1992, S. 165.

Sprache umzusetzen, die eigentlich nicht fähig ist, ihre ekstatischen Erlebnisse wiederzugeben, weil das, was sie beschreiben will, alle menschlichen Grenzen überschreitet und das Liebesgeschehen zwischen Gott und Mensch letztlich unsagbar ist.<sup>11</sup> Möglich wird es nur durch ein metonymisches Schreiben, indem sie die erotische Sprache, die sie in ihrem Umfeld vorfindet, auf ihre mystische Liebe überträgt. Es geht dabei nicht "um eine Beschreibung, das pure Abbilden einer extremen psychischen und Körper-Erfahrung (das Subjekt verlässt seine Grenzen), sondern um den Anschluß des Schreibens als Handlung an diese Erfahrung".<sup>12</sup> Es fallen in der Liebeslyrik – vor allem in den Hymnen – besondere formale Elemente auf: Der Nominalstil, die Dialogform, die Metaphern – häufig dem Hoheslied entnommen – die Wortwiederholungen, die sich überbietenden, sich übersteigernden Bilder, die Anapher, die Parallelismen und, um die völlig Andersartigkeit Gottes darzustellen, die Oxymora. "Bilder, Metaphern, eine poetisch-erotische Sprache und eine ganzheitliche Wahrnehmung bekommen bei den Mystikerinnen einen viel höheren Stellenwert als bei Männern ihrer Zeit".<sup>13</sup>

#### 4.2 Ihre Autorschaft

Mechthild nennt Gott den Urheber und die Quelle ihres Buches. Schon im Prolog betont sie seine Autorschaft. Auf die Frage, wer das Buch gemacht habe, antwortet er.

"Ich habe es gemacht in meinem Unvermögen, weil ich  
meine Gabe nicht zurückzuhalten vermag."  
(Fl. L. I, S. 9)

Das Buch soll sie allein als Gottes Gabe begreifen, und es soll nur seiner "Verherrlichung" dienen. Auch den Titel bestimmt Gott.:

"Es soll heißen:  
Ein fließendes Licht meiner Gottheit  
in alle Herzen, die da leben ohne Falschheit."  
(Fl. L. I, S. 9)

---

<sup>11</sup> Alois M. Haag: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main 1989, S. 43.

<sup>12</sup> Renate Lachmann: Thesen zu einer weiblichen Ästhetik. In: Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung. Konstanz 1983, Hrsg. von Claudia Opitz, Weingarten. Drumlin 1984, S. 190. Renate Lachmann behauptet in diesem Aufsatz, daß der einzige Diskurs des Abendlandes, den die Frauen gehalten haben, der mystische Diskurs war und zwar ausschließlich in der christlichen Mystik, S. 187.

<sup>13</sup> Zimmermann: Mittelalterliche Frauenmystik, S. 19.

Mit der Fließmetapher unterstreicht sie die "Selbstmitteilung Gottes".<sup>14</sup> An anderer Stelle versichert er Mechthild:

"Die Worte bedeuten meine wunderbare Gottheit.  
Sie fließen von Stunde zu Stunde  
in deine Seele aus meinem göttlichen Munde."  
(Fl. L. II 26, S. 71)

Und er intensiviert seine Aussage:

"Ich sage dir wahrlich, [...] in diesem Buche steht mein  
Herzblut geschrieben, das ich in der letzten Zeit abermals  
vergießen werde."  
(Fl. L. V 34, S. 205)

Sie selbst beteuert, sie gebe nur das wieder, was sie "in Gott gesehen und gehört" habe (Fl. L. VII 13, S. 281). Sie beschreibt auch die Art und Weise dieses Prozesses:

"Ich will und kann nicht schreiben, wenn ich es nicht mit  
den Augen meiner Seele erkennen und mit den Ohren  
meines ewigen Geistes hören und in allen Gliedern  
meines Leibes die Kraft des Heiligen Geistes empfinden  
würde."  
(Fl. L. IV 13, S. 139)

In ihrer bilderreichen Sprache erklärt sie diesen Vorgang so:

"Die große Zunge der Gottheit hat mir zugesprochen  
manch starkes Wort. Dies vernahm ich mit den  
armseligen Ohren meiner Nichtigkeit; und das  
allerstrahlendste Licht hat sich den Augen meiner Seele  
aufgetan."  
(Fl. L. II 3, S. 43).

Mechthild will das, "was sie gesehen und gehört hat", in menschliche Sprache umsetzen. Sie schreibt sich also lediglich eine Mittlerfunktion zu. Wenn sie sagt, sie gebe nur das wieder, was sie als göttliche Eingebung erfahren habe, so liegt jedoch in der sprachlichen Umsetzung ihre dichterische Leistung, und das Geschriebene kann als ihr alleiniges Werk aufgefaßt werden. Auch die Dialoge, in denen sich "Gott oder die personifizierte Gottesliebe mit dem Ich Mechthilds oder ihrer

---

<sup>14</sup> Michael Egerding: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 2. Paderborn 1997, S. 625.

personifizierten Seele<sup>15</sup> unterhalten, sind von ihr konstruiert. Die Schilderung ihrer von Gott empfangenen Visionen zeigen ihre Gabe, dramatische Szenen zu entwerfen, was die Höllen- und Fegefeuvisionen belegen. Natürlich sind ihre Belehrungen, Traktate und autobiographischen Einsprengsel ebenfalls von ihr verfaßt. Mir scheint eine "doppelte Autorschaft"<sup>16</sup>, die Konstellation zweier Autoren – Gott als den Gebenden und sie als Vermittlerin – eine bewußte Konstruktion und eine Schutzfunktion zu sein. Wenn sie Gott als Urheber einsetzt, gewinnt ihr Werk höchste Glaubwürdigkeit. Mit dieser göttlichen Legitimation ausgestattet, was ihr Beichtvater ausdrücklich bestätigt, kann sie ihre Kritik an den damaligen Zuständen der Kirche aussprechen. Ihre Visionen gewinnen Echtheitsstatus, und sie kann ihr Buch "allen geistlichen Leuten" empfehlen. Sie kann es dann wagen, als "unwürdige, sündige" Frau trotz ihrer vermeintlichen Unfähigkeit "Unbeschreibbares" zu beschreiben.

#### 4.3 Szenen des Gebens und Empfangens in ihrem Buch

##### 4.3.1 Die Gabe der Hirten und der Hl. Drei Könige (Fl. L. V 23, S. 186f)

Mechthild erlebt die Geburt Jesu in einer Vision. Sehr realistisch schildert sie die Armut der Familie. Als Windel für das göttliche Kind dient ein "hartes Tuch", das der "Esel auf seinem Rücken unter dem Sattel trug", dazu noch "der oberste Teil ihres eigenen Hemdes". In dieses Tuch (aber) "wand die zarte Jungfrau den großen Heiland und legte ihn in die Krippe". Wenn die Engel ihren "Lobgesang" unter dem Himmel erklingen lassen, so ist das ihre Huldigungsgabe an das Kind, die Hirten dagegen bringen ihre Gaben, um die leibliche Not zu lindern, und die Könige bringen ihrem Status gemäß "hohe Gaben", um dem Kind ihre "Ehre" zu erweisen. Im Mittelalter wurden die Windeln Jesu als "sekundäre Reliquie" verehrt, und im armenischen Kindheitsevangelium schenkt Maria den Weisen aus dem Morgenland als Gegengabe eine Windel Jesu, welche "als eine Gabe von hohem Werte" galt.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Das Gespräch. Herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning. München 1984, S. 256.

<sup>16</sup> Alois M. Haas: Mystik als Aussage. Erfahrungs-Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main 1996, S. 256.

<sup>17</sup> Barbara Weber: Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg. Göttingen 2000, S. 30.

Mechthild stellt Maria eine ungewöhnlich persönliche, fast anmaßende Frage nach der Verwendung der Gaben der Hl. Drei Könige: Da sie kein Opferlamm gekauft habe, müsse doch noch Geld vorhanden sein. Maria antwortet: "Mein Opferlamm ist Jesus Christus." Diese Antwort bezieht sich auf Jesu heilsgeschichtliche Bedeutung, denn Mechthild beschreibt nicht nur biblische Szenen, sie betätigt sich immer zugleich auch als Exegetin.

Maria weicht Mechthilds Frage nicht aus:

"Mit der Gabe, die man meinem Kinde gebracht,  
hab ich alle bedacht,  
deren Not ich wahrlich erkannte.  
Es waren verarmte Waisen  
und unreine Jungfrauen,  
die damit zur Ehre kamen,  
so daß man sie nicht steinigen durfte;<sup>18</sup>  
und dazu die verlassenen Kranken  
und die hochbetagten Alten;  
sie sollten die Gaben mit Freuden verwenden,  
denn ihnen hat sie Gott aufbehalten."

(Fl. L. V 23, S. 188)

Maria figuriert hier als Vermittlerin, die einen Teil der Gaben an die noch Ärmere, an die am Rande der Gesellschaft Stehenden weitergibt. Die Geschenke der drei Weisen bestehen nach Mt 2, 1-12 aus Gold, Weihrauch und Myrrhe, doch bei Mechthild spenden sie – nach der Währung ihrer Zeit – Goldmark. Da von diesem Geld noch dreißig Goldmark übrigbleiben, spendet sie es für "das Hungertuch", einen Vorhang, mit dem in der Fastenzeit die Altäre verhängt werden. Mechthild nimmt diesen Brauch zum Anlaß, um an den visionären Bildern dieses Tuches eine Exe-gese der Heilsgeschichte zu entwerfen.

#### 4.3.2 Die Geste des Ausstreuens und das Geschenk des "goldenen Pfennigs" (Fl. L. II 4, S. 44-47)

Im 4. Kapitel des zweiten Buches beschreibt sie einen Gottesdienst, der nicht in der Realität stattfindet, sondern den "eine arme Jungfrau" in einer Vision erlebt. Anlaß ist die Tatsache, daß diese nicht in der Lage war, eine Messe zu besuchen, nach der sie jedoch ein großes Verlangen hatte.

---

<sup>18</sup> Mechthild bezieht sich wahrscheinlich auf Joh 8, -3-11 und auf eine Legende des hl. Nikolaus, der einem Vater Geld schenkt, damit er seine drei Töchter verheiraten kann, um sie vor der Prostitution zu retten, wie auch Margot Schmit in ihren Anmerkungen zu: Mechthild von Magdeburg: "Das Fließende Licht der Gottheit" angibt, S. 388.

Dieser Wunsch wird ihr auf besondere Weise erfüllt: "Gott nahm ihr alle irdischen Sinne und brachte sie auf wunderbare Weise in eine schöne Kirche". Darin vollzieht sich ein Ritual, das einer Theateraufführung gleicht, und Mechthild beweist ihre Begabung, Szenen zu gestalten. Zunächst erlebt sie das Ausschmücken der Kirche. Das besorgen vier Jünglinge, die Mechthild als schön und edel aussehend beschreibt. "Schön" gehört nach H. Laubner "zu den am häufigsten belegten Adjektiven" bei Mechthild.<sup>19</sup> Es bezeichnet sowohl die äußere Gestalt als auch die innere Würde. Die Jünglinge verkörpern hier die "himmlische Schönheit", von der eine Kraft ausgeht, "die den Menschen von allen Sorgen befreit".<sup>20</sup>

"Diese Jünglinge waren so edel und schön anzuschauen, daß alle noch so großen Schmerzen des Menschen an seinem Leibe vergehen müßten, wenn er sie recht anschauen könnte."

(Fl. L. II 4, S. 45)

Sie vollziehen die Geste des Ausstreuens von Blumen. Weiße Blumen verstreut der erste im Turm, ein Bund Veilchen der zweite in der Mitte der Kirche, Rosen, Symbol der Liebe, legt der dritte vor dem Altar nieder, und Lilien, Zeichen der Reinheit, legt der vierte Jüngling im Chor aus: Der Wert der Blumen entspricht der Nähe zum Altar, an dem sich die Liturgie vollziehen wird. Teilnehmer dieser Messe sind "das mächtige Gesinde des Himmelreiches", das streng geordnet nach dem Grad der Vollkommenheit den jeweiligen Platz erhält.

Die Geste des Ausstreuens, des Schenkens und Spendens von Gaben hat ihr Vorbild in der römischen Antike und bezeichnet die Freigebigkeit, "die großzügigen Spenden des Fürsten und die bedeutender Persönlichkeiten einer Provinz oder einer Stadt",<sup>21</sup> die sie bei besonderen Anlässen wahrnahmen, um ihre Macht und Autorität zu zeigen oder "um den Wohlstand um sich herum zu mehren oder wachsen zu lassen".<sup>22</sup> Starobinski erläutert diesen Brauch an einigen historischen Beispielen: Bei Zirkusspielen und Volksversammlungen warf der Festredner Geschenke unterschiedlichster Art in die Menge. Das war sowohl im Alten Orient als auch im Mittelmeerraum der Fall. "Zur Zeit des Aristophanes" warfen Dichter "Leckereien"<sup>23</sup> in die Zuschauermenge, um die Gunst des Theaterpublikums zu erringen. Caligula, Nero, Heliogabal versuchten

---

<sup>19</sup> Horst Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werk von Mechthild von Magdeburg. Göppingen 1975, S. 168.

<sup>20</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 17.

<sup>21</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 18.

<sup>22</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 19.

<sup>23</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 19.

durch Geschenke ihre Großzügigkeit zu beweisen, so ließ Nero jeden Tag "verschiedene Geschenke"<sup>24</sup> in die Menge werfen. Im alten Rom wurde bei kaiserlichen Prozessionen, bei der Amtseinführung eines Consuls oder auch beim feierlichen Einzug in die Stadt "regelmäßig Gold und Silber"<sup>25</sup> in die Menge geworfen. Kaiser Konstantin sah sich – nach dem Vorbild Christi – zum Almosengeben verpflichtet. Er verteilte nicht nur Geld an die Bettler, er versorgte sie auch mit Nahrung und Kleidung. Auch von Chlodwig, dem Gründer des Frankenreiches, berichtet die Historie, daß er beim Erhalt des Konsultitels "mit außerordentlicher Großzügigkeit Gold und Silber"<sup>26</sup> verteilte. Es handelte sich hier um eine doppelte Gabe; er erhält den Titel, der ihm mit dem "höheren Rang"<sup>27</sup> mehr Macht und Reichtum verlieh, und er verteilte Gaben an seine Untertanen, die er beherrschte. Bezeichnenderweise fand dieses Ereignis in Tours statt, dem Ort, in dem der hl. Martin dem Bettler seinen halben Mantel schenkte. Die öffentliche Verteilung von Gaben an das Volk gehörte zum Ritual "des Königtums, des hohen Klerus und des Adels" im katholischen Europa und auch im byzantinischen Osten.<sup>28</sup> Auch im Mittelalter zur Zeit des Rittertums und an den Höfen der Renaissance bediente man sich dieser Geste, um Macht zu demonstrieren.

Auch heute noch wird der Brauch des Ausstreuens geübt, sei es bei Prozessionen, wenn Mädchen Blumen vor der Monstranz ausstreuen, oder bei Karnevalsumzügen, wenn große Mengen Bonbons in die Menge geworfen werden.

Diese Freigebigkeit bedeutet eine schwache Nachahmung der fürstlichen Geste, Gaben an die Untertanen zu verteilen. In der visionären Messe, die Mechthild erleben darf, ist das Ausstreuen von Blumen eine Geste der Huldigung an Gott, eine Geste, die sich jedoch nicht, wie üblich von oben nach unten, sondern in entgegengesetzter Richtung, von unten nach oben vollzieht.

Die "Leute" im Turm tragen weiße Gewänder und auf ihren haarlosen Häuptern nur einfache Kronen. Sie stehen auf der "untersten Stufe".<sup>29</sup> Die "noch schöneren Menschen in violetten Kleidern" sind "geschmückt mit dem schönen Haar der Tugenden und mit Gottes Gesetz gekrönt". "Noch schönere Menschen" tragen rosenfarbene Kleider. Es sind Witwen, und sie sind geschmückt mit der "Krone der freiwilligen Keuschheit". Die

---

<sup>24</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 22.

<sup>25</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 23.

<sup>26</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 27.

<sup>27</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 27.

<sup>28</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 27.

<sup>29</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 18.

Farben sind von besonderer Aussagekraft und zeigen "eine bestimmte Wertigkeit in bezug auf die jeweilige Nähe zu Gott".<sup>30</sup> Es sind die Heiligen im Chor, gekleidet in leuchtendem Golde [...], strahlender als die Sonne, Zeichen ihrer "totalen Vollkommenheit".<sup>31</sup>

Die arme Jungfrau fühlt sich deplaziert unter dieser Schar der Gekrönten und wunderbar Gekleideten. Sie wagt es nicht, sich unter sie zu mischen, und so "stellt sie sich vor den Chor", sieht Maria auf dem höchsten Platz, umgeben von Heiligen, Engeln und einer großen "Zahl von Jungfrauen", und sie fühlt ihre "Armseligkeit" in besonderem Maße.

"Aber da hatte sie auf einmal einen purpurroten Mantel um, der war aus Minne gewoben und gemäß der Glut ihrer Sinne nach Gott und nach allen guten Dingen. Der Mantel war mit Gold geziert und auch mit einem Liede, das klingt so: "Ich stürbe gern aus Minne". Sie sah sich auch einer edlen Jungfrau gleich und trug auf ihrem Haupte einen Kranz aus herrlichem Golde."

(Fl. L. II 4, S. 46)

Beschenkt mit einem herrlichen Mantel und einer Krone, wird sie in die Reihe der Auserwählten aufgenommen, sie darf sogar den allerhöchsten Platz einnehmen. Sie erfährt auch ihr Herausgehobensein durch die Farbe ihres Mantels, die die Glut ihrer Liebe symbolisiert. Diese Sonderstellung erlebt sie außerdem noch auf besondere Weise: Maria winkt sie heran, und sie darf vor allen Heiligen neben "unserer lieben Frau stehen". Und jetzt entdeckt man eine sehr pragmatische Seite an Mechthild, die ihre besondere Stellung genießt, denn so etwas "möchte doch selten geschehen, daß sie die Gottes Mutter sprechen und sehen dürfe", sie als "unedle Krähe" bei der "edlen Turteltaube".

In der Messe möchte sie – wie üblich – eine Gabe spenden, aber sie hat nichts, was sie opfern könnte. Maria schenkt ihr einen goldenen Pfennig:

"Dann nimm diesen goldenen Pfennig, das ist dein eigener Wille, und opfere ihn meinem erhabenen Sohn in allen Dingen."

Mit dem Opfer des goldenen Pfennigs ist ihr eigenes Opfer, ihre totale Hingabe gefordert. Die himmlische Gabe erfordert sie als Gegengabe. Dafür erhält sie Gottes Zusicherung:

---

<sup>30</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 20.

<sup>31</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 20.

„Opferst du mir diesen Pfennig, so daß du ihn nicht zurücknimmst, dann will ich dich vom Kreuz erlösen und dich zu mir in mein Reich bringen.“

Höhepunkt dieser Vision, dieser himmlischen Meßfeier, ist die Wandlung, jedoch anders, als die arme Jungfrau es je erlebt hat. Durch die Wandlungsworte und die Aufhebung der Oblate geschieht etwas Merkwürdiges auf dem Altar: Oblate und Lamm verschmelzen miteinander. Sie sieht weder die Oblate noch das weiße Lamm, „sondern nur ein blutiges Lamm, das an einem blutigen Kreuze gehangen“. Ihr sehnlichster Wunsch, „den Herrn“ empfangen zu dürfen, wird ihr durch Maria gewährt: „Eia, liebe Mutter, bitte deinen Sohn, den Herrn, daß er sich mir Armen geben wolle!“ Und Johannes nahm „das weiße Lamm mit seinen roten Wunden und legte es zwischen die Zähne in ihren Mund“. Sie erlebt als größte Gabe die mystische Vereinigung mit dem Lamm in einem ekstatischen Rausch. Es ist verständlich, daß sie diese Vision einer Toten in den Mund legt aus Angst, sie könne ihr als Häresie ausgelegt werden.

#### 4.3.3 Visionen als „Gabe von oben“

Als Empfängerin von Visionen, die ihr ohne ihr Zutun zufließen und die sie auf sinnlich konkrete Weise beschreibt, gewährt Gott ihr unverdient Einblicke in Hölle, Fegefeuer und Himmel. Wie Starobinski die Begabung als eine „eingegebene“, [...] „von der höchsten Autorität verliehene Gabe“<sup>32</sup> definiert, so können auch die Visionen als eine „Gabe von oben“<sup>33</sup> angesehen werden. Dinzelbacher erklärt dieses Phänomen folgendermaßen, daß „die Bildwelten der ekstatischen Schau oder der ‚großen Träume‘ nicht als Produkt der Psyche verstanden wurden, wie wir dies fast ausnahmslos tun, sondern als Mitteilungen aus einer tatsächlich existierenden jenseitigen Welt“.<sup>34</sup> Sie seien „Reflexe“ der „seelischen Welt“, entstünden „durch Verarbeitung, Umbildung und Neukombination von Informationen“<sup>35</sup> und setzten sich zusammen aus „Gehörtem, Gelesenem und Geschautem“, beeinflusst auch von der „Kunst ihrer Umgebung“.<sup>36</sup> Aus dem „normalen Gegenwartsraum“ seien die Visionäre

---

<sup>32</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 159.

<sup>33</sup> Vergl.: Gisela Ecker: Annahme verweigert. Unveröffentlichtes Manuskript zum Symposium „Gabe“ am 27. und 28. November 2003 an der Universität Paderborn, S. 8.

<sup>34</sup> Peter Dinzelbacher: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Darmstadt 2002, S. 9.

<sup>35</sup> Dinzelbacher. Himmel, Hölle, Heilige, S. 9.

<sup>36</sup> Dinzelbacher. Himmel, Hölle, Heilige, S. 9/10.

in einen anderen, irrealen Raum versetzt worden, den sie jedoch als Realität empfunden hätten.<sup>37</sup>

Was wir heute als "Halluzinationen", als "rein innerpsychische Manifestationen" verstehen, verstanden die Menschen im Mittelalter "als Einströmungen aus einer real existierenden Überwelt". Die Traumvisionen im Alten und Neuen Testament galten als "unbezweifelbares Glaubensgut". Jenseitsvisionen waren zu dieser Zeit weit verbreitet und erlebten geradezu "einen Boom".<sup>38</sup>

Sabine Tanz und Ernst Werner warnen davor, die Visionen, die für das gesamte Mittelalter bezeugt sind, mit den heutigen Methoden der Psychopathologie zu messen. Das sei zu einseitig, man müsse den historischen Kontext bedenken, denn Inhalt und Struktur des individuellen und gesellschaftlichen Bewußtseins hätten im Laufe der gesellschaftlichen Evolution eine entscheidende Veränderung erfahren.<sup>39</sup> Das "kollektive Unbewußte" habe eine besondere Rolle gespielt. Das Wesen einer visionären Persönlichkeit sei nur in Relation zu der sie umgebenden historischen Realität, in ihrer Einheit von sozialökonomischen, politischen, ideologischen und mentalen Strukturen zu erfassen.<sup>40</sup> Für das Mittelalter hätten Natürliches und Übernatürliches als Elemente ein und derselben Realität gegolten.<sup>41</sup>

Angenendt erklärt die Möglichkeit der Jenseitsvisionen mit der früher allgemeinen religiösen Auffassung einer "doppelten Seele im Menschen: einer ‚Vitalseele‘, die den Körper belebt, und einer ‚Flugseele‘, die sich – wie in Traum und Ekstase erfahrbar – auch außerhalb des Körpers zu bewegen vermag".<sup>42</sup> So konnte nach frühmittelalterlichem Verständnis die Flugseele schon vor dem Tod temporär einen Einblick in die jenseitige Welt, in Himmel, Hölle und Fegefeuer erhalten.<sup>43</sup> Durch Gebete und Messen für die Verstorbenen konnte die Rettung der Seelen aus dem Fegefeuer erreicht werden. Diese Vorstellung bewirkte im Mittelalter eine "Solidargemeinschaft der Lebenden mit den Toten" und trieb die Menschen "zu großen Sühneleistungen" an.<sup>44</sup>

---

<sup>37</sup> Dinzelbacher: Himmel, Hölle, Heilige, S. 10.

<sup>38</sup> Peter Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 76.

<sup>39</sup> Sabine Tanz, Ernst Werner: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen. Frankfurt am Main 1993, S. 26.

<sup>40</sup> Tanz, Werner: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten, S. 27.

<sup>41</sup> Tanz, Werner: spätmittelalterliche Laienmentalitäten, S. 29.

<sup>42</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 107.

<sup>43</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 109.

<sup>44</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 110.

Elisabeth Gössmann betont die "Angewiesenheit" der Frauen auf die Form von Vision und Visionsauslegung, allein der visionär-mystische Bereich, aus dem sie ihr Sprechen legitimierten, war ihnen im Mittelalter zugestanden. Was zeitgenössische männliche Schriftsteller im eigenen Namen sagen konnten, hätten sie in die subjektiv sicher auch so erlebte Form von Offenbarung kleiden und sich gegenüber dem offenbarenden Gott als bloßes Werkzeug erklären müssen. Sie legten das negativ besetzte zeitgenössische Frauenbild geschickt aus, daß nach biblischer Vorstellung Gott sich nicht der Starken bedient, sondern der Schwachen.<sup>45</sup>

#### 4.3.3.1 Die vergebliche Fürbitte für die Verdammten (Fl. L. III 21, S. 107-114)<sup>46</sup>

"Ich habe gesehen eine Stadt,  
ihr Name ist ewiger Haß.  
Sie ist erbaut in den tiefsten Abgründen  
aus vielen Steinen der schweren Hauptsünden."

Mechthild beschreibt eine Vision, die sie in der Vergangenheit erlebt hat, doch der sofortige Wechsel zum Präsens zeigt die überzeitliche, "also auch hier und heute bestehende kosmische Wirklichkeit des

---

<sup>45</sup> Elisabeth Gössmann: Theologische Frauenforschung. Bd. 1. In: Zeitschrift: Vortragsreihe zur Frauenforschung. Universität Berlin, Jahrg. 1982/83 (1).

<sup>46</sup> "Im Judentum besitzen die Geister Personalität. Die guten bilden Gottes Hofstaat und sind seine Boten. Die bösen aber haben sich durch einen Sündenfall von ihm getrennt, und Satan ist ihr Anführer. In den Spätschriften des Alten Testaments und besonders in der Apokalypstik des Frühjudentums sind jene Vorstellungen entwickelt worden, die für das Christentum insgesamt und das Mittelalter im besonderen prägend geworden sind." In: Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 149.

"Eine Differenzierung der Quälmethoden [...] findet sich schon im Judentum." [...] "Finsternis und Feuer, beide jetzt als Strafmittel verstanden, galten als ihre typischen Attribute."

In: Hans H. Malmede: Die Lichtsymbolik im Neuen Testament. Wiesbaden 1986. S. 50. Es gibt im Mittelalter etliche Beispiele einer furchtbaren Brutalität der Höllenstrafen, sie werden als Abschreckung und als Hinwendung zu einem besseren Lebenswandel verstanden.

"In der noch um 200 von der großen Mehrheit der abendländischen Christen zur Heiligen Schrift gezählten >Apokalypse des Petrus<, worin der Himmel bemerkenswert kurz wekommt, nimmt die berauschte Schilderung der Höllenqualen kein Ende, wie es heißt, >gebrannt und gefoltert und gebraten<, offenbar, um ihren Anblick zu erleichtern – des Himmels größte Attraktivität. >Und es waren welche dort, die waren an der Zunge aufgehängt. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und unter ihnen brannte Feuer und peinigete sie. – Und es war da ein großer See gefüllt mit brennendem Schlamm, im dem sich solche Menschen befanden, welche die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedrängten sie als Folterer. – Es waren aber auch sonst noch Weiber da, die an den Haaren aufgehängt waren, oben über jenem aufbrodelnden Schlamm. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten, und die, welche schändlichen Ehebruch mit ihnen getrieben, waren an den Füßen aufgehängt und mit dem Kopf in jenen Schlamm gesteckt und sie sprachen: Wir glaubten nicht, daß wir an diesen Ort kommen würden->".

In: Karl Heinz Deschner: Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte. Taschenbuchausgabe. Berlin 1996, S. 125.

Höllentor".<sup>47</sup> Abgründe des Bösen tun sich auf, so symbolisieren die Steine, aus denen diese Stadt erbaut ist, die "schweren Hauptsünden": Hoffart, Ungehorsam, Geiz, Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Zorn, Falschheit und Mord, Lüge, Verrat, Verzweiflung an Gott und Selbstmord. Schon Adam und Kain lieferten Bausteine, auch der "unselige Judas, und die Sünde von Sodoma und Scheinheiligkeit bilden die mächtigen Ecksteine". Der Bau dieser Stadt, begonnen von den Anfängen der Welt an, findet bis in die Gegenwart hinein "ihre Helfer".

In dieser "verkehrten Welt" sitzt Luzifer als Vertreter allen Übels an der tiefsten Stelle:

"Ihm fließt ohne Unterlaß aus seinem feurigen Herzen und aus seinem Munde alle Sünde, Pein, Krankheit und Schande, womit die Hölle, das Fegefeuer und diese Erde so jämmerlich befangen sind."

Mechthild spart in ihrer Schilderung das Höllenfeuer, die Finsternis und den schrecklichen Gestank nicht aus, und da jeder nach seinen Werken abgeurteilt wird, teilt sie den Übeltätern die verschiedenen Teile der Hölle zu, die den verschiedenen Graden der Strafe entsprechen. Wichtig ist ihr in diesem Kapitel nicht die Beschreibung des Teufels, sondern die Ausmalung der Strafen, die er an den Verdammten vollzieht: der Hochmütige wird "unter seinen Schwanz gedrückt" – wohl die schlimmste Qual - die Sodomiten werden in seinen Leib gezerrt und wieder ausgespuckt, die Wucherer "benagt er immerdar", die Räuber beraubt er und läßt sie "durch seine Gesellen jagen und schlagen", der Dieb "wird an seinen Füßen aufgehängt", die "zusammen Unkeuschheit trieben" bleiben ewig aneinander gebunden, die "ungläubigen Lehrer" mußten zu Füßen Luzifers sitzen und ihn als "unreinen Lehrer" immerfort ansehen, "den Geizhals frißt er" und wird "unter dem Schwanz herausgedrückt", und schließlich werden die Mörder blutig geschlagen und müssen "feurige Schwerthiebe vom Teufel" erdulden. Die Unmäßigen müssen "glühende Steine" essen und "Schwefel und Pech" trinken. Der Träge wird "mit allen Peinen beladen" und der Zornige mit "feurigen Geißeln" geschlagen. Der arme Spielmann als der dreizehnte Sünder weint in der Hölle "an Tränen mehr, denn alles Wasser im Meer". Es ist sicher bemerkenswert, daß die Verdammten fast ausschließlich männlichen Geschlechts sind, denn sie hat "von Frauen nur hohe Fürstinnen" in der Hölle gesehen.

---

<sup>47</sup> Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, S. 262.

Diese kaum vorstellbare Tätigkeit der Teufel faßt sie in Versform zusammen. Ihre Fassungslosigkeit zeigt die fünfmalige Beteuerung "und wie":

"Wie die Hölle dröhnt  
und in sich selber stöhnt,  
und wie die Teufel sich mit den Seelen schlagen,  
und wie sie brennen und braten,  
und wie sie schwimmen und waten  
im Gestank und Morast  
und in den Würmern und im Pfuhl,  
und wie sie baden in Schwefel und Pech,  
das könnten weder sie selbst noch alle Kreaturen wirklich  
beschreiben."

(Fl. L. III 21, S. 110)

Den mittelalterlichen Leser wie den heutigen hat bei der Darstellung dieser Qualen, die in ihrer Häßlichkeit und Grausamkeit von erschreckender Eindringlichkeit sind, ein Schauer erfaßt, was auch die beabsichtigte Wirkung sein sollte. Mechthild selbst ist erschüttert:

"Als ich durch Gottes Gnade ohne eigenes Bemühen diese Qual gesehen hatte, wurde mir Armen vom Gestank und von überirdischer Hitze so überaus weh, daß ich weder sitzen noch gehen konnte. Ich war drei Tage lang meiner fünf Sinne ohnmächtig wie ein Mensch, den der Donner erschlagen hat."

(Fl. L. III 21, S. 110)

Durch die Verschriftlichung dieser Vision versucht Mechthild, die Höllen- erfahrung zu verarbeiten, gleichzeitig möchte sie ihr Entsetzen zur Warnung an ihre Rezipienten, die geistlichen Leute, weitergeben, denn aus ihrer Sicht "aus der Sicht der sie Empfangenden", hatte ihr Gott diese Vision zukommen lassen, und somit war ihre Botschaft "mit übernatürlicher Autorität" ausgestattet.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Mc Ginn: Die Mystik des Abendlandes, S. 62.

#### 4.3.3.2 "Die Gabe der Tränen" für die Seelen im Fegefeuer

Im Fegefeuer, dem Purgatorium, befinden sich die Seelen, die nach Abbüßen ihrer Strafen in den Himmel gelangen. Gott führt sie in einer Vision an eine "so furchtbare Stätte", wie sie ihr Auge "nie schaute":

"Ein schreckliches Bad war dort bereitet, gemischt von Feuer und von Pech, aus Pfuhl, Rauch und Gestank. Ein dicker, finsterner Nebel war darüber gezogen wie eine schwarze Haut. Darinnen lagen die Seelen wie die Kröten im Kot. Ihre Gestalt war menschengleich, sie waren jedoch Geister und waren dem Teufel ähnlich. Sie sotten und brien miteinander. Sie schrien und hatten unendliche Qual um ihres Fleisches willen, das sie so tief zu Fall gebracht.

Das Fleisch hatte ihren Geist verblendet, darum sotten sie am meisten."

(Fl. L. III 15, S. 101)

Mechthild bedient sich der widerlichsten, höchst negativ besetzten Bilder aus dem menschlichen Bereich. Beim Anblick dieses Reinigungsortes ist sie von Entsetzen erfaßt und bittet Gott um Erbarmen für die so furchtbar Gefolterten:

"Da wurde die Seele des Menschen sehr traurig und legte sich zu den Füßen unseres vielliebten Herren und beehrte in großem Flehen liebevoll und sprach: 'Viellieber, du weißt wohl, was ich erbitte'".

(Fl. L. III 15, S. 102)

Auf ihre Bitte hin erreicht sie durch eine Gabe Gottes deren Erlösung: "Da gab unser Herr den Armen Seelen aus seinem göttlichen Herzen einen beseligenden Segen. Da huben sie sich auf in großer Freude und Liebe." Es sind "ihrer siebzigtausend" – natürlich eine symbolische Zahl – die sie durch ihr Bemühen befreien kann. Mechthild empfindet diese Visionen als eine besondere göttliche Gabe, konnte sie doch auf diese Weise die Errettung vieler armen Seelen bewirken und andere dazu ermutigen, ebenfalls sich für diese Ärmsten einzusetzen, denn eine Befreiung aus der Hölle war nicht möglich. Wieder hält es Mechthild für ihre Aufgabe, das Mitleid, das sie empfindet, an ihre Leser weiterzugeben, damit sie sich ebenfalls für die Freilassung dieser Gemarterten einsetzen.

Ein anderes Mal erhalten tausend arme Seelen durch ihre Fürbitte die Erlösung aus den Qualen des Fegefeuers. Sie erheben sich aus dem Ort der Folter: "schwarz, feurig, pfuhlig, brennend, blutig und stinkend". In

dieser Häßlichkeit können sie jedoch nicht in das Reich Gottes gelangen. "Du sollst sie baden in den Tränen der Minne, die da fließen aus den Augen deines Leibes", fordert Gott sie auf. "Nun ward gesehen eine große runde Vertiefung. Dahinein hoben sie sich auf mit einem Schwunge und badeten sich in der Minne strahlender als die Sonne." Durch ihre Minnetränen waren sie erlöst "neun Jahre vor ihrer zugemessenen Zeit" (Fl. L. II 8, S. 50). Das "donum lacrymarum" galt im Mittelalter als Charisma. Durch das "Bad der Minnetränen"<sup>49</sup> hatte sie Schuld und Sünde von den armen Seelen abgewaschen und ihre Reinigung bewirkt.

In der Vision "Vom Fegefeuer böser Priester" schildert sie vor allem die sadistischen Folterungen durch die Teufel. Das Fegefeuer gleicht einem "feurigen Wasser", das "wie feuriges Glockenmetall" kocht, das "oben mit finsterem Nebel" überzogen ist.

"Auf dem Wasser fuhren Fischer. Sie hatten weder Schiffe noch Netze, sondern fischten mit ihren feurigen Klauen, da sie Geister und Teufel waren. Wenn sie sie ans Land brachten, zogen sie ihnen geistigerweise grausam die Haut ab und warfen sie sogleich in einen siedenden Kessel. Darin stießen sie sie mit feurigen Gabeln. Wenn sie dann nach ihrem Gutdünken recht gar gekocht waren, fraßen sie sie mit den Schnäbeln. Hierauf begaben sich die Teufel wiederum auf das Wasser, ließen sie unter ihrem Schwanz heraus, fischten und sotten sie und fraßen und verdauten sie abermals."

(Fl. L. V 14, S. 176)

Die Teufel gleichen Fischern, die Seelen fischen. Die Fische, die als Priesterseelen gedeutet werden und von Teufels- und Geisterfischern gefoltert werden, führt Hans Georg Kemper auf die Berufungsgeschichte der Jünger am See Genesareth zurück, in der Jesus mit den Worten: "Kommt, folgt mir nach, ich werde euch zu Menschenfischern machen" (Mk 1, 17), sie in seine Gemeinschaft rief.<sup>50</sup> Das Bild von Fische fangenden Fischern könnte Mechthild als Magdeburger Begine auch an der Elbe als Realität erlebt und sie auf diese Situation übertragen haben. Die Folterungen sind besonders hart, weil diese Priester "in der Gier nach voller Wollust verfangen gewesen waren und in der verwünschten Unkeuschheit gebrannt hatten". Darum werden sie immer wieder von neuem so hart gestraft. Hier beläßt sie es mit der Beschreibung, während

---

<sup>49</sup> Barbara Weber: Die Funktion der Alltagwirklichkeit, S. 34.

<sup>50</sup> Hans Georg Kemper: Allegorische Allegorese. Zur Bildlichkeit und Struktur mystischer Literatur (Mechthild von Magdeburg und Angelus Silesius). In: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1979. Herausgegeben von Walter Haug. Stuttgart 1979, S. 95.

sie in einer Vision am Allerseelentage sogar bereit ist, ins Fegefeuer hinabzusteigen, um die Leiden dieser Armen Seelen abzukürzen:

„Herr Gott, könnte ich doch zu ihnen hineinfahren und mit ihnen leiden, damit sie umso eher zu dir kämen?“

(Fl. L. VII 2, S. 270)

Ihre Bitte wird erhört: Aus dem Fegefeuer, der einem Ofen gleicht, „der außen schwarz und innen voller Feuerflammen war“, schwingen sich die Seelen „sofort in großer Zahl empor, wunderbar weißer als der Schnee“, die brennenden Schmerzen verwandeln sich im Paradies in süße klare Wonne, und sie danken Gott für die Größe seiner Güte, für den Reichtum seiner Gabe und für die Treue seiner Hilfe (Fl. L. VII 2, S. 271).

Für die Beschreibung des Teufels hat sie Vorstellungen ihrer Zeit übernommen, sicher haben auch Märchendarstellungen eine Rolle gespielt, das soll an zwei Beispielen gezeigt werden:

„Ich hörte seine Stimme mit meinen fleischlichen Ohren und sah seine Gestalt mit geistlichen Augen: schwarz, kotig und einem schauerlichen Manne ähnlich.“

(Fl. L. VII 7, S. 276)

„Da kam eben dieser Teufel durch die Luft gefahren und belauerte sehr aufmerksam die sündige Erde. Er war groß wie ein Riese, er hatte einen kurzen Schwanz und eine krumme Nase. Sein Haupt war groß wie ein Zuber, aus seinem Munde flogen feurige Funken, von schwarzer Flamme umzogen. Er lachte mit falschem Grimme in einer schrecklich greulichen Stimme.“

(Fl. L. IV 2, S. 122/23)

#### 4.3.3.3 Der ewige Lohn im Himmel als göttliche Gegengabe

Mechthild wird in etlichen Visionen in den Himmel entrückt:

„Und die Seele schaute der Engel Land,  
da ist sie ohne Aufhebens bekannt.  
Der Himmel wurde ihr aufgeschlossen:  
Da stand sie, in ihrem Herzen zerflossen  
und sah ihren Liebsten an und sprach:

O Herr, ich sehe dich und muß dich preisen  
ob deiner wundervollen Weisheit.

Wo bin ich hingekommen?  
Bin ich in dir verloren?  
Ich kann nicht mehr an die Erde denken  
noch an irgend mein Herzeleid.  
Ich dachte, wenn ich dich erschaute,  
dir von der Erde viel zu klagen.  
Nun hat mich, Herr, dein Anblick ganz erschlagen,  
du hast mich ganz über meinen Adel emporgetragen.

(Fl. L. III 1, S. 78)

Sie hat die Erde und die damit verbundenen Beschwernisse hinter sich gelassen und ist erschlagen vom Anblick Gottes, der sie in seine Arme nimmt und sie in seinem Kuß "entrückt in die höchste Höhe über alle Chöre der Engel". So erfährt sie – vorweggenommen – größtes Glück und Seligkeit.

Größere Gegensätze zwischen der Schilderung der Höllen- und der Himmelsvision lassen sich kaum denken: Das Stöhnen und Schreien der Geschlagenen und ewig Verdammten erfüllt die Hölle. Der Himmel ist der Ort höchster Freuden, Tanz und Gesang der Seligen sind Ausdruck ihrer ewigen Freuden. Finsternis und Gestank beherrschen die Hölle, das göttliche Licht umgibt die Geretteten. Wird die Hölle als eine Stadt ewigen Hasses beschrieben, so ist der unendliche Raum des Himmels ein Reich, das von Harmonie und Liebe bestimmt wird:

"Die Seligen [...] sind alle umfungen von einem Lichte und sind durchflossen von einer Liebe." [...] "Sie ruhen in Gotteskraft und fließen in der Wonne und halten sich in Gottes Atemzuge wie die Luft in der Sonne."

(Fl. L. III 1, S. 81)

Mechthild schildert die Folter in der Hölle und die Teufel sehr detailliert, hier wählt sie Metaphern wie Licht, Feuer, Klarheit, Wonne, Herrlichkeit, um die Seligkeit des Himmels zu fassen, denn alle Vergleiche mit den Schönheiten der Erde können die Wonnen des Himmels nicht wiedergeben. Sie läßt die Seligen in "einzigartigen Gewändern, lieblichen Gesängen und mit wundervollen Kränzen" auftreten:

"Der Jungfrauen Gewand ist weiß und lilienrein,  
der Prediger Gewand ist feurig, glänzend wie  
Sonnenschein,  
der Märtyrer Gewand ist leuchtendes Rosenrot,  
denn sie erlitten mit Jesus den blutigen Tod.  
Der Jungfrauen Kranz leuchtet in Farbenpracht dar,  
der Märtyrer Krone ist in ihrer Größe offenbar.  
Der Prediger Kranz ist voll von Blumen,

das sind die Gottesworte, mit denen sie in die große Herrlichkeit kamen.  
In diesem Schmuck singt und jubliert die dreifache Schar der Seligen  
vor dem Angesichte der Heiligen Dreifaltigkeit und tanzt im holden Reigen.

(Fl. L. III 1, S. 81)

Mechthild beschreibt genau die hierarchische Ordnung der Himmelsbewohner, die nach dem Maß ihres tugendhaften Lebens gegeben ist. Als erstes nennt sie die seligen Chöre: "Sie sind so fein und heilig und wunderbar, daß ohne Keuschheit und Liebe und Verzicht auf alle Dinge niemand dort hineingelangt." Wie bei den Jungfrauen spielt auch hier die Keuschheit eine außerordentlich wichtige Rolle. Das Jungfräulichkeitsideal war im Mittelalter sehr ausgeprägt, und auch für Mechthild hat das Leben, in dem die Sexualität ausgegrenzt ist, einen höheren Wert. Das macht sie auch an den Eheleuten deutlich, die die Seligkeit in dem Maße schauen "als es ihrem Adel nach sein kann. Denn je mehr man sich hier mit irdischen Dingen sättigt, umso weniger wird uns dort himmlische Wonne geschenkt" (Fl. L. III 1, S. 82).

An oberster Stelle "wölbt sich der Thron Gottes in (aller) Gotteskraft in blühender, leuchtender, feuriger Klarheit". [...] "Oben am Thron erblickt sie den Spiegel der Gottheit, das Bild der Menschheit und das Licht des Heiligen Geistes", die mit Gott in der Trinität eine wunderbare Einheit bilden. Neben dem Thron steht Maria, dann folgen die Apostel – auch Johannes der Täufer als Fürst. Sie sieht die Gottesprediger, die Märtyrer und "die liebenden Jungfrauen". Auf sie fließt von Gott

"eine dreifaltig spielende Flut  
[...]  
Und sie besingen die Wahrheit  
mit Freuden ohne Mühseligkeit,  
wie sie Gott an ihnen aufgezeigt."

(Fl. L. III 1, S. 81)

Keine Erdschwere haftet mehr an den Seligen, das Liebesgeschehen vollzieht sich im Himmel wie ein heiteres, leichtes Spiel. Die neun Chöre, die Jungfrauen, auch die Witwen folgen dem Lamm, dem wonnevollen Jüngling Jesu "zu dem überwältigendsten Ort, von dem ich niemandem je etwas sagen kann. Wie sie dann mit dir spielen und sich in deiner Liebeslust verzehren, das ist von so verborgener Süßigkeit und so überwältigender Vereinigung, daß ich etwas Ähnliches nicht kenne" (Fl. L. III 1, S. 82). Was Mechthild erlebt, ist unsagbar und unbeschreibbar:

„Eia, die herrliche Weite und die süße Ewigkeit und das scharfe Durchschauen aller Dinge und die besondere Vertraulichkeit, die zwischen Gott und jeder Seele ohne Unterlaß hin- und hergeht, ist von so überwältigender Zartheit; hätte ich aller Menschen Weisheit und aller Engel Stimme, ich könnte sie nicht aussprechen.“

(Fl. L. III 1, S. 82/83)

Im Himmel, dem Reich unbegrenzter Gaben, übersteigen die Freuden alle menschlichen Vorstellungen und sind in Worten nicht ausdrückbar. Bei der Darstellung der Höllenqualen fehlen ihr durchaus nicht die entsprechenden grausamen Bilder und deren konkrete Beschreibung. Doch Mechthild ist es dank ihrer dichterischen Begabung gelungen, eine Ahnung der Himmelswonnen bei den Lesern zu erzeugen sicherlich in der Absicht, sie zu einem tugendhaften Leben anzuhalten mit der Aussicht auf den Lohn im Himmel.

In einer anderen Vision sieht sie einen Berg von solch blendender Schönheit, daß ein Mensch diese Schau nicht eine Stunde ertragen könnte:

„[In der Verzückung] hab ich einen Berg gesehen,  
das ist sehr plötzlich geschehen.  
Denn es könnt kein Leib ertragen,  
daß die Seele eine Stunde dort wäre.“

(Fl. L. II 21, S. 59)

Dieser Berg – er erweist sich als Ort Gottes – jenseits von Raum und Zeit gelegen, hat weder Anfang noch Ende. Nur die hellsten Farben wählt sie aus, um ihn zu beschreiben. Er „war unten wie die Wolken weiß, und oben auf der Höhe sonnenklar und heiß“, [...] „und er spielte in sich selber mitten drinnen von fließendem Gold in unsäglichem Minnen“. Sie verwendet uralte Metaphern, wie Berg, Licht, Sonne, Feuer und Gold für Gott, aber das eigentliche Geschehen im Berginnern vermag sie mit Worten nicht auszudrücken:

„[...] Herr, selig sind die Augen,  
die das Minnefließen ewig schauen  
und dieses Wunder erkennen;  
ich kann es nie benennen!“

(Fl. L. II 21, S. 59)

Einmal läßt Gott Mechthild einen Seligen schauen, der versucht, ihr die Herrlichkeit des Himmels zu schildern:

”Und wäre die Erde reines Gold,  
und schien die Sonne darin so hold,  
daß sie unaufhörlich lacht  
so wie am Tage auch in der Nacht,  
und wehte des süßen Maien Luft,  
blühten schöne Blumen mit voller Frucht,  
nicht eine Stunde wollt ich darin leben,  
so wonnevoll ist hier das Leben.”

(Fl. L. VI 10, S. 228)

Um diese für uns Menschen unvorstellbare Schönheit des Himmels zu zeigen, bedient er sich der hyperbolischen Sprache. Er nimmt Vergleiche aus dem irdischen Bereich – anders wäre es nicht möglich – die aber in ihrem Übermaß nicht mehr der irdischen Wirklichkeit entsprechen. In einer solchen, doch schon wunderbaren Welt, wenn es sie denn gäbe, möchte der Selige nicht eine Stunde leben, denn die Wonnen des Himmels, so stellt er fest, sind unvergleichlich schöner. Er erlebt sie als Realität, daher der Wechsel vom Konjunktiv zum Präsens in der letzten Zeile. Um dieser Darstellung einen besonderen Rahmen zu geben, wählt Mechthild die Form des Gedichtes und das Reimschema.

Im 24. Kapitel des IV. Buches sieht Mechthild in einer Vision, wie Gott, gefolgt vom ganzen himmlischen Heer, jede Seele am Himmelstor empfängt. Sein ”edler Blick” läßt sie alle Erdenmühsale vergessen. Die Seelen empfangen ”die übliche Krone des Reiches” als Lohn, als Gegengabe für ein tugendhaftes Leben. Doch ”dreierlei Leute” krönt Gott selbst mit ”seinen väterlichen Händen: Jungfrauen, Witwen und Eheleute”. [...] ”Die Witwen und Eheleute krönt unser Herr sitzend in seiner allmächtigen Herrlichkeit, aber bei den Jungfrauen erhebt er sich und krönt sie stehend als kaiserlicher Sohn” (Fl. L. IV 24, S. 153).

Mechthild öffnet sich den visionären Bildern und gibt ihre Botschaften weiter zur Abschreckung oder zum Trost. Zwar kann sie die Seelen in der Hölle durch ihr fürbittendes Gebet nicht retten, doch einer großen, sicherlich symbolischen Zahl der Armen Seelen ermöglicht ihre Bitte die Verkürzung und Befreiung aus den Qualen des Fegefeuers, und in der Himmelsvision wird ihr gezeigt, wie Gott tugendhafte Seelen als Gegengabe durch für uns nicht vorstellbare Freuden ehrt.

Die Verflechtung von Gabe und Gegengabe demonstriert Starobinski an den verschiedenen Zirkulationsebenen: Nach dem Verständnis der Bibel steigt die Gabe Gottes, die sich ”als Wohltat, Segen, Vergebung,

Sättigung“ zeigt, in ”vertikaler Richtung“ herab, und wenn die Menschen Gott durch ”Liebe, Gehorsam und Opfer ehren“, steigt die Gabe in vertikaler Richtung wieder zu ihm empor. Die Liebe, die Gott den Menschen schenkt, kehrt also wieder zu ihm zurück. Auf der horizontalen Ebene geschieht der Gabenaustausch gemäß der gegenseitigen Verpflichtung zur Nächstenliebe. Diese Gabe, ”die der Gerechte seinem Nächsten leistet“, hat jedoch den ”Wert einer Gabe an Gott“, der sie wiederum durch ”eine Gnade“ vergilt.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 76.

## V. Liebe als Gottesgabe

### 5.1 Liebe als göttliche Emanation

"O du gießender Gott in deiner Gabe!  
O du fließender Gott in deiner Minne!"  
(Fl. L. I 17, S. 19)

In diesen beiden hymnischen Ausrufen faßt Mechthild das Wirken Gottes zusammen, das sie in ihrem Leben erfahren hat: die Übermittlung seiner vielfältigen göttlichen Gaben und seine Minne, nach der sie sich von Kindheit an sehnte und die ihr Gott im Übermaß zuteil werden ließ. Für die Übermittlung der göttlichen Gaben, die der himmlische Vater "aus der heiligen Dreifaltigkeit in das Herz der Sünder Tag für Tag ohne Unterlaß gießt" (Fl. L. VI 2, S. 218), verwendet Mechthild die Verbmethapher gießen, die diese stetige Zuwendung Gottes anzeigt. Teilhaftig der göttlichen Gnade, kann sie in seiner "Liebe fließen" (Fl. L. V 20, S. 181). Dieser Mitteilung der Liebe Gottes an die Menschen weist sie die Verbmethapher "fließen" zu.<sup>1</sup> Die Erkenntnis, daß Gott seine Liebe unaußhörlich in das Herz des Menschen fließen läßt, läßt sie "einen Freund seinem Freund" berichten:

"Der große Überfluß göttlicher Liebe, der nie stillesteht, der fließt immerdar ohne Unterlaß, ohne irgendwelche Anstrengung immer unverdrossen in so süßem Strome, daß unser kleines Gefäß voll und überfließend wird, würden wir es nicht mit unserem Eigenwillen verstopfen, so würde unser Gefäß immer von Gottes Gnade überfließen."  
(Fl. L. VII 55, S. 327)

Die Verbmethapher "fließen" bezieht sich jedoch zuerst auf die konstante Liebesbewegung innerhalb der drei göttlichen Personen, die Mechthild in einer ihrer Visionen schaut.

"Ich sah und sehe drei Personen in der ewigen Höhe, ehe Gottes Sohn im Schoße von Sankt Marien empfangen wurde. Sie waren erkannt und in ihrer Unterscheidung geschaut von allen heiligen Engeln in ihrer Ganzheit und in ihrem Namen und wie die drei ein Gott waren. [...] Sie nannten den Vater den ungeschaffenen ewigen Gott, den Sohn die anfanglose Weisheit, ihrer beider Geist die rechte Kenntnis der Wahrheit."  
(Fl. L. IV 14, S. 140)

Die Engel, "die die liebende Gottheit umschweben" (Fl. L. IV 14, S. 140), erklären ihr die Dreifaltigkeit. Alle drei Personen leben in himmlischer

---

<sup>1</sup> Egerding: Metaphorik. Band II, S. 255.

Harmonie: "Da spielte der Heilige Geist dem Vater ein Spiel in seligem Überschwang und schlug auf die (Harfe der) Heiligen Dreifaltigkeit und sang [...]" (Fl. L. III 9, S. 91),<sup>2</sup> und Mechthild darf diese herrliche Musik hören:

"Nun höre die allersüßeste, die allerhöchste, die allerwonnevollste Stimme, wie die Heilige Dreifaltigkeit in sich selbst mit ganzer Stimme singt, aus der alle heiligen süßen Stimmen geflossen sind, die je im Himmel und auf Erden sangen und in Ewigkeit noch (singen) werden."

(Fl. L. V 26, S. 195)

So dokumentieren Harfenklänge und vollendeter Gesang die absolute Schönheit der drei göttlichen Personen, die "in unsäglichlicher Wonne" miteinander leben (Fl. L. III 9, S. 91).

Um die Einheit der Trinität darzustellen, entwirft Mechthild das Bild einer Kugel. Vor der Schöpfung, so erklärt sie, war Gott

"in sich selbst, und in ihm waren alle Dinge gegenwärtig und offenbar, so wie sie heute sind. Wie war unser Herr und Gott damals gestaltet? In gleicher Weise wie eine Kugel. [...] Der unterste Teil der Kugel ist eine grundlose Festung, tiefer als alle Abgründe. Der oberste Teil der Kugel ist eine Höhe, über die nichts geht. Der Umkreis der Kugel ist ein unbegreiflicher Zirkel."

(Fl. L. VI 31, S. 250)

"Die Kugel ist in der Geometrie ein Körper, dessen Oberflächenpunkte alle den gleichen Abstand haben." Er ist "der Körper mit der größtmöglichen Symmetrie".<sup>3</sup> Diese Kugel jedoch hat keine festen Umrisse. Sie sprengt

---

<sup>2</sup> Musik hat ursprünglich sakralen Charakter. Von Zither- und Flötenspiel ist schon in Gen 4,21 die Rede.

"In Ägypten [...] spielten Saiteninstrumente in der Hand von Musikerinnen eine wichtige Rolle. Das siebensaitige Instrument stellt eine Analogie zur astronomischen Wissenschaft über die damals bekannten sieben Planeten her. Jede Saite war einem Planeten geweiht, und wenn die Priesterin darauf spielte, ließ sie buchstäblich die Harmonie der himmlischen Sphären erklingen."

In: Heide Göttner-Abendroth: "Die tanzende Göttin". München 1980, S. 56.

Musik und Tanz waren wichtige Bestandteile der höfischen Feste, wie Mechthild sie erlebt haben muß.

Walter Schubart verweist auf die verzaubernde Kraft der Musik und auf ihre Erotik, wenn er den Sirenen gesang in der Odyssee, den Gesang des Orpheus, dessen Klänge die Tiere aufhorchen lassen und die Bewacher der Unterwelt erweichen, oder den Rattenfänger von Hameln anführt, der die Kinder durch die Flötentöne anlockt.

In: Walter Schubart: Eros und Religion, S. 167.

Grete Lüers weist nach, daß die Kirchenväter die Lehre von "Der Harmonie des Weltganzen, der Sphärenharmonie" übernahmen.

In: Grete Lüers: Die Sprache der deutschen Mystik. Darmstadt 1966, S. 67.

Noch Goethe weiß von der Sphärenmusik. Im "Prolog des Himmels" (Faust I) läßt er den Erzengel Raphael sagen:

"Die Sonne tönt nach alter Weise  
In Brudersphären Wettgesang,  
Und ihre vorgeschriebne Reise  
Vollendet sie mit Donnergang."

<sup>3</sup> Der Grosse Herder: Fünfter Band. Freiburg 1954, S. 862.

unsere Vorstellung von einer festgefügt Gestalt. Margot Schmidt spricht von einem Überbietungstopos des Raumes mit dreifacher Perspektive."<sup>4</sup> Der unbegrenzte Gott entzieht sich in seiner Unergründlichkeit "jeder logischen Faßbarkeit".<sup>5</sup>

Licht- und Spiegelmetapher unterstreichen diese Einheit.

"Da strahlten die drei Personen so herrlich als das Eine zusammen, eine jede konnte durch die andere flammen, und dennoch waren sie in dem einen ganz beisammen."  
(Fl. L. III 9, S. 91)

"Oben am Thron sieht man den Spiegel der Gottheit , das Bild der Menschheit, das Licht des Heiligen Geistes und erkennt, wie die drei ein Gott sind und wie sie sich in eins fügen."  
(Fl. L. III 1, S. 79)

Das innertrinitarische Leben ist durch die wechselseitige Liebe bestimmt, die die permanent wirkende Kraft innerhalb der drei göttlichen Personen ist, für die Mechthild das Bild der "dreifaltig spielenden Minneflut" entwirft (Fl. L. III 1, S. 81), ein Bild, das die ungeheure Liebeskraft innerhalb der Trinität zeigt. Dieses Liebesgeschehen erhält durch das Partizippräsens "spielend" den Charakter von großer Leichtigkeit, einem Spiel ähnlich.<sup>6</sup> Horst Laubner weist nach, daß "spielend" ein "im Minnesang häufig verwendetes Attribut" ist und hier "vorzugsweise im Sinne einer ‚erregten und glänzenden Bewegung‘ gebraucht" wird.<sup>7</sup> Die Liebesbewegung soll jedoch aufgebrochen werden, soll als göttliche Gabe überfließen in die Schöpfung, so will es der Heilige Geist, der den Vater um die Erschaffung der Engel und der Menschen bittet:

---

<sup>4</sup> Margot Schmidt: Einleitung zum "Fließenden Licht der Gottheit" S. XIX.

Hildegard von Bingen stellt die Dreifaltigkeit im Bild des Kreises dar, oder sie vergleicht sie mit der Rundung des Auges, wie sie in ihrer siebten Vision schreibt: "Die Rundung deines Auges besteht aus zwei durchsichtigen Häuten (perlucida), besitzt aber nur ein Gehäuse (habitaculum existens) und stellt sich auf alles ein (omniaque regens), was ihm vorgehalten wird. Höre und verstehe, o Mensch!" In: Hildegard von Bingen: Scivias – Wisse die Wege", Freiburg 1992, S. 454. In den Märchen ist die Kugel ein Symbol der Sonne, des Sonnenballs – so im Märchen vom Froschkönig oder im Märchen "Der Eisenhans".

<sup>5</sup> Sonja A. Buholzer: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg. Bern 1988, S. 54.

<sup>6</sup> Egerding: Metaphorik, Band 2, S. 538.

<sup>7</sup> Zitiert nach Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werk der Mechthild von Magdeburg, S. 71.

"Herr, lieber Vater, ich will mir aus dir selbst einen gütigen Rat geben: Wir wollen nicht länger so unfruchtbar leben. Wir wollen ein erschaffenes Reich, und bilde die Engel mir gleich, daß sie ein Geist seien mit mir. Der Mensch soll das andere sein, denn, lieber Vater, Freude heißt das allein, daß man lebe in liebendem Verein und zusammen in unsäglicher Wonne vor deinem Angesichte."

(Fl. L. III 9, S. 91)

"Das Minnespiel der göttlichen Trinität [...] ist also nicht allein [...] ein entspannender Genuss Gottes, vielmehr beruht das Spiel, soll es vollkommen sein, auf einer partnerschaftlichen und gemeinsamen Dynamik zwischen den Wesens- und Seinsformen Gottes und seiner Seele."<sup>8</sup> So erschafft sich die wesensimmanente Liebe ein Objekt, denn es ist das Wesen der Liebe, daß sie sich mitteilen muß. Gott selbst ist das "Opfer seiner Lust, deshalb folgerichtig auch seiner Erotik und schließlich seiner Leidenschaft", wie Buholzer anmerkt.<sup>9</sup> Auch der "ewige Sohn" bittet den Vater um die Erschaffung des Menschen:

"Lieber Vater, auch meine Natur soll Frucht bringen. Wenn wir Wunderbares beginnen, dann bilden wir den Menschen nach mir; wengleich ich großen Jammer voraussehe, ich werde den Menschen doch ewig lieben müssen."

(Fl. L. III 9, S. 91)

Mechthild begreift diesen Wunsch des "ewigen Sohnes" im Sinne der Bibel, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild, als sein Abbild erschaffen wurde. Das macht sie würdig, mit Gott eine Liebesbeziehung einzugehen, und ermöglicht ihr "das Brautschaftsverhältnis zwischen Gott und der Seele, für die *unio* zwischen Gott und Mensch".<sup>10</sup>

"Die liebende Seele [...] besitzt ein Auge, das Gott erleuchtet hat. [...] Er hat sie nach sich selbst gebildet, er hat sie in sich selbst eingepflanzt, er hat sich ihr unter allen Geschöpfen am allermeisten vereint; er hat sie in sich geschlossen und hat von seiner göttlichen Natur so viel in sie gegossen, daß sie nichts anderes sagen kann, als daß er in aller Vereinigung mehr als ihr Vater ist."

(Fl. L. VI 31, S. 249)

---

<sup>8</sup> Buholzer: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption, S. 97.

<sup>9</sup> Buholzer: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption, S. 112.

<sup>10</sup> Margot Schmidt, Dieter R. Bauer: "Eine Höhe, über die nichts geht." Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 75.

Für Gottes unendliches, unerschöpfliches Liebespotential verwendet Mechthild das Bild des "grundlosen Brunnens" (Fl. L. VI 13, S. 231), und sie läßt Gott von sich bekennen: "Ich bin ein ausfließender Brunnen, den niemand verstopfen kann" (Fl. L. V 26, S. 195). Diese nie endende Liebesenergie zeigt auch das Bild vom "fließenden Licht der Gottheit", sprachlich ausgedrückt durch das Partizippräsens. "Gott ist kein höchstes Seiendes, weder Ding noch Substanz, sondern Vollzug, Ereignis – eben Vollzug und Ereignis der Liebe selbst."<sup>11</sup> Doch mit der himmlischen Liebesgabe verbindet Gott auch den Wunsch nach Gegenliebe, so daß die Bewegung des Fließens in zwei Richtungen verläuft als gewährte Gabe und gewünschte Gegengabe:

"Da sprach der Vater:  
Sohn, auch mich bewegt mächtige Lust in meiner  
göttlichen Brust, und ich bin vollends von Liebe erfüllt. Wir  
wollen fruchtbar werden, auf daß man uns wiederliebe  
und unsre große Herrlichkeit ein wenig erkenne."

(Fl. L. III 9, S. 92)

Immer ist die göttliche Gabe mit einer Gegengabe verbunden, die Mechthild nach dem Maß ihrer menschlichen Liebe leisten will.

## 5.2 Die Lichtmetaphorik zur Darstellung dieser Liebe

### 5.2.1 Gott als Licht im Alten Testament

Das Licht gilt als religiöses Ursymbol für das Heilige und für Gott, auch im Alten Testament gilt es als "Gottessymbol ersten Ranges".<sup>12</sup> Es tritt in verschiedenen Erscheinungsformen auf: Im brennenden Dornbusch offenbart sich Jahwe Mose, und mit Blitz, Feuer und Rauch, sichtbare Zeichen göttlicher Macht, verkündet Jahwe auf dem Berg die zehn Gebote. Gott ist nicht nur die Ursache des Lichts, er wird auch gleichgesetzt mit dem Licht, das die Grundvoraussetzung für das Leben ist, wie es im Psalm 36,10 heißt:

---

<sup>11</sup> Saskia Wendel: Das Heilige und das Überwältigende. In: Michael Bangert (Hg.): Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta. Münster 2004, S. 28/29.

<sup>12</sup> Birgit Langer: Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1-3. 19 f. Österreichische Biblische Studien. Bd. 7. Hrsg. von Wolfgang Beilner, Georg Baulik, Notker Flüglister und Jakob Kremer. Klosterneuburg 1989, S 2.

„Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,  
in deinem Licht sehen wir Licht.“

Das Licht steht für einen „Wesenszug Gottes“<sup>13</sup>, der Heil, Schutz und Rettung gewährt.

„Jahwe ist mein Licht und mein  
Heil: Vor wem sollte ich mich fürchten?  
Der Herr ist die Kraft meines Lebens,  
Vor wem sollte mir bangen?“  
(Ps 27,1)

Die rettende Wirkung dieses göttlichen Lichts betont der Prophet Jesaja, der Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Jerusalem wirkt. Den aus dem Exil heimkehrenden Juden, die mit großer Hoffnung in ihre Heimat zurückgekommen waren, dort aber „wirtschaftliche Not und politische Unsicherheit“<sup>14</sup> vorfanden, wie Langer ausführte, verkündet er das Versprechen Jahwes:

„Bei Tag wird nicht mehr die Sonne dein Licht sein, und um die Nacht zu erhellen, scheint dir nicht mehr der Mond, sondern der Herr ist dein ewiges Licht, dein Gott dein strahlender Glanz.  
Deine Sonne geht nicht mehr unter, und dein Mond nimmt nicht mehr ab; denn der Herr ist dein ewiges Licht, zu Ende sind deine Tage der Trauer.“  
(Jes 60, 19-21)

Diese Zusage Jahwes gilt als bleibende Verheißung. Die Heilszuwendung Jahwes ist jedoch an eine Gegengabe, an soziale Verpflichtungen geknüpft:

„die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen,  
an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen,  
wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.  
Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte,  
[...]  
dann geht im Dunkel dein Licht auf,  
und deine Finsternis wird hell wie der Mittag.“  
(Jes 58, 6-8, 10)

---

<sup>13</sup> Langer: Gott als „Licht“, S. 31.

<sup>14</sup> Langer: Gott als „Licht“, S. 15.

## 5.2.2 Jesu Anspruch, Licht der Welt zu sein

Im Prolog des Johannes-Evangeliums wird Jesus "das wahre Licht" genannt, "das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1,9). Das Licht als "Selbstbezeichnung Jesu"<sup>15</sup> ist "unlösbar mit seiner Person"<sup>16</sup> verbunden, ist seine "geistige Essenz"<sup>17</sup>. In der Perikope von der Verklärung auf dem Berg Tabor, einem hohen Berg, wie besonders erwähnt wird, also einem herausgehobenen Ort, der irdischen Wirklichkeit entzogen - denn Berge galten als Sitz der Götter – zeigt sich Jesus den Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes in seiner Lichtgestalt: "Sein Gesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht" (Mt 17, 1-9). Diese überirdische Erscheinung übt eine wohltuende Wirkung auf die Apostel aus, die in diesem Zustand verbleiben möchten. Jesu Göttlichkeit wird durch die Stimme Gottes aus der leuchtenden Wolke bestätigt: "Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe. Auf ihn sollt ihr hören." Wenn Jesus von sich sagt: "Ich bin das Licht der Welt", so werden auch die, die ihm nachfolgen, nicht mehr "in der Finsternis umhergehen, sondern [ebenfalls] das Licht des Lebens haben" (Joh 8, 12). Voraussetzung dafür ist jedoch der Glaube an ihn, wie er an anderer Stelle sagt: "Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt" (Joh 12, 46). Doch nicht nur Glaube und Nachfolge sind gefordert, gefordert ist ebenfalls die Weitergabe des Lichts. Das ist gemeint, wenn Jesus nach der Bergpredigt den Jüngern verheißt: "Ihr seid das Licht der Welt", aber damit die Mahnung verbindet, "So soll euer Licht leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 6, 14, 16).

---

<sup>15</sup> Otto Schwankl: Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. Freiburg, Basel, Wien 1995, S. 269.

<sup>16</sup> Schwankl: Licht und Finsternis, S. 270.

<sup>17</sup> Langer: Gott als "Licht", S. 5.

### 5.2.3 Die Lichtvorstellung bei Pseudo-Dionysius Areopagita

Pseudo-Dionysius Areopagita entwirft in seinem Werk "Über die himmlische Hierarchie" und im vierten Kapitel von "Die Namen Gottes" eine eigene Lichttheologie, die für die christliche Mystik des Mittelalters von grundlegender Bedeutung war. Für ihn ist das Licht "die unmittelbare Manifestation Gottes"<sup>18</sup>:

"Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben, kommt vom Vater des Lichts herab (Jak 1,17). Aber auch umgekehrt: Jedes Hervortreten der vom Vater ausgehenden Lichtausstrahlung, die uns als Gabe des Guten erreicht, nimmt als einende Kraft in der Orientierung nach oben die Scheidung von uns weg und führt uns zur Einheit des Vaters zurück."<sup>19</sup>

Das Gute hat seinen Ursprung im göttlichen Licht, als Gabe wird es den Menschen geschenkt und führt wieder zum "Vater des Lichts" zurück. Es ist "das wahre Licht, das jeden Menschen bei seinem Eintritt in die Welt erleuchtet (Joh 1,9), durch das wir Zugang zum Vater haben".<sup>20</sup> Das Licht "ist Abbild der göttlichen Güte". Es ist die Güte, "die alles Würdige erleuchtet, erschafft und belebt, zusammenhält und vollendet."<sup>21</sup> Gott wird "intelligibles Licht" genannt, "weil er jedes innerweltlichem Denken entrücktes Vernunftwesen mit intelligiblem Licht erfüllt, jede Unkenntnis und Verirrung aus allen Seelen, in die es eingeht, verjagt, ihnen allen vom trefflichen Licht mitteilt."<sup>22</sup> Fast hymnisch wird das intelligible Licht dargestellt. Es ist das "jenseits von jedem Licht befindliche Gute", ist "quellenhafter Strahl" und "überströmender Lichtfluß", es "übersteigt alle weltlichen Maßstäbe" [...], "beleuchtet", faßt als "Urgrund des Lichts und höchste Leuchte [...] alle Gewalt der lichtspendenden Kraft" in sich zusammen. Es führt "die Erleuchteten" zusammen, führt zum "wahrhaft Seienden" und "zu einer einzigen, wahren, reinen und einfachen Erkenntnis".<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Michela Fabrizia Cessari: Der Erwählte, das Licht und der Teufel. Eine literarhistorische-philosophische Studie zur Lichtmetaphorik in Wolframs "Parzival". Heidelberg 2000, S. 61.

<sup>19</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil. Stuttgart 1986, S. 28.

<sup>20</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie, S. 28.

<sup>21</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla. Stuttgart 1988, S. 44.

<sup>22</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes, S.45/46.

<sup>23</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes, S. 46.

#### 5.2.4 Die Lichtmetaphorik bei Mechthild von Magdeburg

Mechthild preist Gott als "das Licht über allen Lichtern" (Fl. L. II 10, S. 51) und nennt ihr "Buch" "Das fließende Licht der Gottheit". Alois M. Haas belegt, daß "für die mittelalterliche Ästhetik die Lichtmetaphorik schlechterdings grundlegend" gewesen ist. "Gott ist in einem unmetaphorischen Sinne Licht; er ist Licht, er erscheint nicht nur so."<sup>24</sup> Mechthild wird in einer Vision in den dritten Himmel versetzt. "Dort wird sie des wahren Lichtes inne. [...] In diesem Lichte schaut sie rings umher [...]. Da schaut sie wahrhaftig und erkennt, wie Gott alles ist in allen Dingen" (Fl. L. II 19, S. 56). Die neun Chöre der Engel, angesiedelt in dieser himmlischen Sphäre, haben Anteil an diesem Licht. "Die Strahlen der Gottheit durchschießen sie mit einem unbegreiflichen Licht" (Fl. L. II 3, S. 43), und die Seraphim, höchste Stufe der Engelchöre, sind "eine Liebe und ein Feuer und ein Atem und ein Licht mit Gott" (Fl. L. II 22, S. 59).

Auch "die Seligen, die jetzt im Himmel schweben und so wonnevoll dort leben, sind alle umfungen von einem Lichte" (Fl. L. III 1, S. 81). Mechthild beschreibt die Trinität als ein Licht, das alle drei göttlichen Personen zu einer Einheit verbindet, das als herabfließendes Licht sich in die Seelen der Menschen ergießt, gemäß dem Auftrag Gottvaters an den Heiligen Geist: "Du sollst mein Licht vor meinem lieben Sohn in alle [...] Herzen tragen" (Fl. L. III 9, S. 94).

Gottes Auftrag an Mechthild besteht darin, dieses Licht weiterzugeben:

"Ich will das Licht auf den Leuchter setzen. Und in alle Augen, die das Licht anschauen, wird ein außerordentlicher Strahl von diesem Lichte in das Auge der Erkenntnis scheinen."

Auf ihre Frage, "wie" der Leuchter sein soll, antwortet Gott:

"Ich bin das Licht, und deine Brust ist der Leuchter".  
(Fl. L. III 12, S. 98)

---

<sup>24</sup> Alois M. Haas: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg, Schweiz 1979, S. 81.

„Daß das göttliche Licht in der Seele ein Licht anzündet, das Erkenntnis und Liebe zugleich bedeutet“, sei erst von Augustinus formuliert worden, führt Grete Lüers aus, und für Wilhelm von St. Thierry ist Gott das „lumen illuminans, die Seele das lumen luminale“.<sup>25</sup>

Die Erkenntnis, von der Mechthild oft spricht – sie läßt sie auch personifiziert als Frau Erkenntnis auftreten – ist nicht das Ergebnis beharrlichen, intensiven Nachdenkens, sondern ein göttliches Geschenk, das den Augen ihrer Seele durch das „allerstrahlendste Licht“ (Fl. L. II 3, S. 43) vermittelt wird. Die Erkenntnis fließt ihr ohne ihr Zutun zu, ist „reines Empfangen“,<sup>26</sup> wie Potter es nennt. In dem Licht, das sie auch als „Gnadenlicht“ bezeichnet, sieht sie:

„wie er sei, der sich ihr zeigte,  
und was das sei, was man zu ihr spreche.  
Da schaut sie wahrhaftig und erkennt,  
wie Gott alles ist in allem Dingen.“

(Fl. L. II 19, S. 56)

Mechthild erkennt „die unaussprechliche Ordnung“ – Grete Lüers meint, diese Aussage entspreche der Vorstellung Thomas‘ von Aquin von dem „ordo des Kosmos“, die religiösen Frauen hätten durch ihre Seelsorger Zugang zur scholastischen Theologie gehabt<sup>27</sup> – und sie erkennt auch „die unsägliche Herrlichkeit und das unfaßliche Wunder und die einzigartige Süße mit ihrer Unterscheidungsgabe, die höchste Sättigung und die größte Ordnung in der Erkenntnis [...], die unvermischte Freude in der Gesellschaft der Einung und das lebendige Leben der Ewigkeit, wie es jetzt ist und immer sein wird“ (Fl. L. II 3, S. 43). In sich übersteigenden Bildern, die vor allem durch die Superlativformen der Adjektive bestimmt sind, gibt sie ihre in der Vision gewonnenen Einsichten wieder. Gott offenbart sich ihr „als großes Licht“, in dem sie ihn „in großer Herrlichkeit“ und in „unaussprechlicher Klarheit“ sieht (Fl. L. II 7, S. 49).

In diesem Licht erkennt sie Gottes Wesen, das Liebe ist. Ohne diese Erkenntnis wäre auch ihre Gegenliebe nicht denkbar:

„Wie könnte ich den lustvoll minnen,  
den ich nicht erkenne?“

(Fl. L. II 23, S. 61)

---

<sup>25</sup> Grete Lüers: Die Sprache der deutschen Mystik. Darmstadt 1966, S. 216.

<sup>26</sup> Friedrich Potter, zu Ende geführt von Reinhold Weier: Nähe Gottes und Gottesfremde. Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg. Aschaffenburg 1980, S. 28.

<sup>27</sup> Lüers: Die Sprache der deutschen Mystik, S. 35.

An anderer Stelle sagt sie:

"Minne ohne Erkenntnis  
dückt die weise Seele Finsternis."  
(Fl. L. I 21, S. 20)

Gott als Liebender und als Liebe ist gleichzeitig Geber und Gabe. Für Mechthild als Empfängerin dieser Gabe besteht die Verpflichtung zur Gegenliebe und zur Weitergabe dieser Liebe, auch durch ihr "Buch", das selbst als Gabe an ihre Leser zu verstehen ist. Ihnen kann sie die Kraft der göttlichen Liebe vermitteln:

"O Liebe, wie groß wird dein Licht in der Seele,  
und wie feurig ist dein Schein."  
(Fl. L. V 31, S. 200)

## 5.3 Die Sonnenmetaphorik

### 5.3.1 Die Sonne als Lebensspender

Die Sonne ist "ein Stern mittlerer Größe und mittleren Alters, durch ihre Strahlung der energie- und lebensspendende Zentralkörper unseres Sonnen- oder Planetensystems"<sup>28</sup>. Sie bestimmt Tag und Nacht, Zeit und Raum und ermöglicht unsere Orientierung auf der Erde. Das Licht und die Wärme dieser glühenden Gasmasse lassen nicht nur die Vegetation auf der Erde entstehen, sondern beeinflussen das psychische Gleichgewicht der Tiere und Menschen. In ihrem Glanz erhält die Welt ihre eigentliche Schönheit, und so ist es verständlich, daß sie in frühen Kulturen mit dem Status eines Gottes eine "bestimmte theologische Funktion"<sup>29</sup> erhielt und ihr göttliche Verehrung zuteil wurde. Davon zeugen Sonnenheiligtümer wie die Megalithanlage von Stonehenge in Südengland aus der Zeit um 2000-1500 v. Chr. In Mesopotamien ist Schamasch zur Regierungszeit Hammurabis (1728-1686) der Gott eines "intensiven Sonnenkultes".<sup>30</sup> Er sorgt als "Richter des Himmels und der Erde für Recht und Gerechtigkeit" und setzt sich für die Armen und "zu Unrecht Leidenden" ein, um ein "soziales Gleichgewicht" zu schaffen.<sup>31</sup> Schamasch bringt den Menschen

<sup>28</sup> Vergl.: Der Große Herder: 8. Band, Freiburg 1956, S. 821.

<sup>29</sup> Langer: Gott als "Licht", S. 10.

<sup>30</sup> Langer: Gott als "Licht", S. 162.

<sup>31</sup> Langer: Gott als "Licht", S. 165.

das Licht. Während der Nacht wandert er durch die Unterwelt, um auch deren Bewohnern das Licht nicht vorzuenthalten. Als Herrscher über die Erde und die Unterwelt ist er Richter der Lebenden und der Toten. Im Alten Ägypten ist die Sonne der älteste und höchste Gott, alle Pharaonen begreifen sich als "Inkarnationen"<sup>32</sup> dieses großen Himmelsgestirns. Dargestellt ist der Sonnengott, Re genannt, als ein "menschliches Wesen mit [dem] Kopf des Horusfalken", als eine "geflügelte Scheibe" oder als "Re in der Sonnenbarke".<sup>33</sup> Unter Echnaton (1364-1347 v. Chr.) wird der Sonnenkult für kurze Zeit zur Staatsreligion. In seinem Sonnenhymnus preist er die Sonne, die als "Sonnenscheibe mit Händen an den Enden der Strahlen"<sup>34</sup> dargestellt ist, mit überschwenglichen Worten:

"Deine Strahlen umarmen die Länder, und alles, was Du geschaffen hast. Du allein hast die Erde nach deinem Wunsch geschaffen. Du schufst die Jahreszeiten, um all dein Erschaffenes zu erhalten. Allen Lebendigen gibst Du Speise für immer. Dunkel vergehst Du, und strahlend kehrst Du wieder."<sup>35</sup>

Im antiken Griechenland galt "Gestirnverehrung als barbarisch"<sup>36</sup>, und somit hatte der Sonnengott Helios keine große Bedeutung. Ab dem 7./6. Jahrhundert wird im republikanischen Rom die Sonne als Gott verehrt, und es werden ihr zwei Tempel errichtet. Horaz besingt diesen Gott in einem Hymnus:

"Segenspendender Sonnengott, der Du auf Deinem lichten Wagen den Tag heraufführst und ihn wieder birgst, der Du ewig neu und doch stets als derselbe erstehst: Mögest Du nie etwas Größeres zu schauen vermögen als die Stadt Rom."<sup>37</sup>

Zur Zeit des Kaisers Augustus vermischte sich dieser Kult mit der "wirkungsreichsten Sonnenreligion, dem Mithraismus", und erreichte hier in Rom "die höchste Blüte"<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Walter Willi: Die römischen Sonnengottheiten und Mithras. In: Eranos-Jahrbuch 1943, Band X. Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum. Hg.: Olga Fröbe Kapteyn. Zürich 1944, S. 163.

<sup>33</sup> Franz Rickert: Vom Sonnengott zum Krippenfest. Leipzig 2001, S. 17.

<sup>34</sup> Rickert: Vom Sonnengott, S. 17.

<sup>35</sup> Rickert: Vom Sonnengott, S. 18.

<sup>36</sup> Rickert: Vom Sonnengott, S. 20.

<sup>37</sup> Rickert: Vom Sonnengott, S. 17.

<sup>38</sup> Rickert: Vom Sonnengott, S. 17.

Die Religion des Mithras, eines persischen Gottes, gelangte durch römische Soldaten nach Italien und breitete sich außer in Rom und seiner Umgebung vor allem in den Randgebieten des römischen Reiches bis nach Germanien, Britannien und in den Donaauraum bis nach Rumänien aus. Mithras ist der Gott des Lichts, vier Schimmel ziehen seinen Sonnenwagen über den Himmel. Er ist als Lichtgott "tausendohrig und zehntausendäugig und immer schlaflos". Er ist "Helfer in allen Nöten, verleiht Fruchtbarkeit in Hain und Feld, ist Gesetzgeber und Redner, Verteidiger des Guten, [...] Schutzherr der mutigen Krieger [...], Wächter der Menschheit". Er richtet die Verstorbenen und "wägt ihre Taten".<sup>39</sup> Mithras half seinen Anhängern im Kampf gegen das Böse und leitete seine Eingeweihten, die Mysteren, ins jenseitige Leben.<sup>40</sup> Abgelöst wurde der Mithraskult durch die Verehrung des Sol Invictus, der ab dem Jahr 274 als oberste Gottheit galt, bis sich Kaiser Konstantin (306-337) selbst als Sonnengott deklarierte, was Goldmedaillons aus den Jahren 312/13 beweisen. Als das Christentum römische Staatsreligion wurde, übernahm Christus die Funktion des heidnischen Sonnengottes, er wurde jetzt "die Sonne der Gerechtigkeit" (Mal 3,20).

### 5.3.2 Die Bedeutung der Sonnenmetaphorik bei Mechthild von Magdeburg

Mechthild wählt die Sonne als Metapher für Gott, den strahlenden, leuchtenden Mittelpunkt ihres Lebens:

"O du auserwählte Sonne!"  
(Fl. L I 8, S. 16)

preist sie ihn. Gott antwortet im gleichen hymnischen Duktus:

"O du schöne Sonne in deinem Schein!"  
(Fl. L. I 18, S. 19)

Er versteht diese Metapher mit dem Attribut "schön". Laubner weist nach, daß "schön" in der mittelalterlichen weltlichen Literatur "das beliebteste Epitheton zur Beschreibung der äußeren Schönheit" ist.<sup>41</sup> Hier dagegen geht es um die Schönheit der Seele, die ein Abglanz Gottes ist, und wenn die Strahlen der göttlichen Sonne sie ganz ausfüllen, kann sie bekennen:

---

<sup>39</sup> Willi: Die römischen Sonnengottheiten, S. 149.

<sup>40</sup> Vergl. Rickert: Vom Sonnengott, S. 42.

<sup>41</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 13.

"Du leuchtest in meiner Seele  
wie die Sonne auf dem Golde."

(Fl. L. II 5, S. 48)

Gott ist in der Seele "präsent", sie übernimmt eine "einem Spiegel  
ähnliche Abbildungsfunktion",<sup>42</sup> so daß "Spiegelndes und Gespiegeltes"  
eins sind<sup>43</sup> und sich in dieser Spiegelung beide, Gott und Seele, als  
Liebende erkennen:<sup>44</sup>

"Herr, du bist mein Geliebter,

[...]

meine Sonne,

und ich bin dein Spiegel."

(Fl. L. I 4, S. 14)

Aus "der gewaltigen Energie der Sonne"<sup>45</sup> ergibt sich auch eine  
vernichtende Wirkung. Das zeigt Mechthild am Beispiel Marias: Diese  
hätte die Einwirkung der Gottheit auf ihre Menschheit nicht ertragen, wenn  
Gott ihr nicht einen Schatten beigegeben hätte, so daß ihre "blühende  
Menschheit in der Sonne der heißen Gottheit nicht zugrunde gehen  
konnte" (Fl. L. III 4, S. 88). Aber in "der heißen Sonne der Gottheit"  
können auch alle menschlichen negativen Eigenschaften verbrannt  
werden:

"Sie hängt auch am Kreuz der hohen Liebe,  
hoch im süßen Hauche des Heiligen Geistes,  
vor der ewigen Sonne der lebendigen Gottheit,  
so daß sie an allen irdischen Dingen verdorrt."

(Fl. L. III 10, S. 96)

"Die Sonne aller Augen und die Lust aller Ohren" ist Christus, von ihm  
erbittet sie sich den süßen Regen seiner Menschheit und die heiße Sonne  
seiner lebendigen Gottheit und den reichen Tau seines Heiligen Geistes,  
um alles Herzeleid zu überwinden (Fl. L. IV 5, S. 131).

---

<sup>42</sup> Egerding: Die Metaphorik. Bd. 2, S. 533.

<sup>43</sup> Egerding: Die Metaphorik, Bd. 2, S. 531.

<sup>44</sup> Vergl.: Hasebrink: Spiegel und Spiegelung, S. 171.

<sup>45</sup> Egerding: Die Metaphorik. Bd. 2, S. 435.

## 5.4 Die Feuermetaphorik

### 5.4.1 Feuer als Gottesgabe

Das "Deutsche Wörterbuch" von Jakob und Wilhelm Grimm nennt "das Feuer unter allen Elementen das lebendigste, wurde als ein Thier gedacht, das gebunden liegt, gleichsam schläft, aber entbunden und geweckt werden kann."<sup>46</sup> Neben seinen "überwiegend heilsamen und wohlthätigen Wirkungen" – denn es "leuchtet, erwärmt und reinigt"<sup>47</sup> – wird auch seine zerstörende und vernichtende Kraft betont. Die "altn. Sprache und Dichtkunst stellt das Feuer dar als einen Wolf oder Waldhund, der sich heulend den Häusern der Menschen naht und sie mit heissem Munde verschlingt."<sup>48</sup> So tritt auch "Loki, der selbst ein Wolf [...] dessen Name schon Lohe ausdrückt", als "unheilvoller Gott" auf, der "am Ende der Welt seiner Fessel ledig werden soll."<sup>49</sup> Das Feuer als Zeichen Gottes erfährt Mose: "so gehe Feuer aus dem Dornbusch und verzere die Cedern 6 Mose 21"<sup>50</sup>. Das Wörterbuch nennt ferner "das Feuer der Schmiede und anderer Handwerker"<sup>51</sup> und als "Abstraktionen und Bilder: Feuer der Liebe [...], Feuer des Gefühls, der Sprache, der Rede, das Feuer seiner Beredsamkeit, [...] das Feuer des Zorns und Eifers [...] das Feuer der Rache, Verfolgung, Trübsal."<sup>52</sup>

Stephenson betont ebenfalls den ambivalenten Charakter des Feuers, das zwar wichtige Grundlage unseres Lebens ist, aber auch vernichtende Wirkung hat. Es sei "das einzige der klassischen vier Elemente, das die frühe Menschheit selbst erzeugt hat".<sup>53</sup> Das Feuer "gezeugt" und auch "gezähmt" zu haben gehöre zu den "größten kulturtragenden Leistungen der Menschen", denn mit seinem Gebrauch begann die "Domestikation des Menschen".<sup>54</sup> In den Mythen wird das Feuer "als Gottesgabe"<sup>55</sup> angesehen.

---

<sup>46</sup> Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch – Dritter Band. Leipzig 1862, S. 1581.

<sup>47</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch. S. 1583.

<sup>48</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch, S. 1582.

<sup>49</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch, S. 1582.

<sup>50</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch, S. 1583.

<sup>51</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch, S. 1586.

<sup>52</sup> Grimm: Deutsches Wörterbuch, S. 1586/87.

<sup>53</sup> Gunther Stephenson: Das Feuer als Phänomen und Symbol. Stufen der Wahrnehmung. In: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Band 12: Licht und Paradies. (Hg.) Peter Gerlitz, Frankfurt am Main 1995, S. 119.

<sup>54</sup> Stephenson: Das Feuer als Phänomen. S. 119

<sup>55</sup> Stephenson: Das Feuer als Phänomen. S. 120.

Die Prometheussage berichtet davon, wie Prometheus den Göttern das Feuer geraubt und es den Menschen gebracht hat.<sup>56</sup> Gott zu Ehren wurden Brandopfer dargebracht, um Verbindung zu ihm herzustellen. Stephenson spricht in diesem Zusammenhang von "einer Transsubstantiation menschlicher Gabe".<sup>57</sup> Die Feuermetaphorik spiele in der Mystik eine eminente Rolle, führt er weiter aus, sie stehe sowohl für das Göttliche in seinem dynamischen Aspekt [...] wie auch für die innere Bewegung der "brennenden" Seele. Sie künde vom Verzehrenden der Gottheit ebenso, wie sie das Belebende, das Anziehende und Erleuchtende widerspiegele.<sup>58</sup>

#### 5.4.2 Die Funktionen der Feuermetapher bei Mechthild von Magdeburg

##### 5.4.2.1 Feuer als Metapher zur Darstellung der göttlichen Liebesenergie

Mechthild konnte, dank ihrer biblischen Kenntnisse, an Traditionen anknüpfen: Im brennenden Dornbusch offenbarte sich Jahwe Mose (Ex 3, 2-3). Unter Blitz, Donner Feuer und Rauch, furchterregende Zeichen seiner Macht, stieg er auf den Berg Sinai (Ex 19, 18). Johannes der Täufer kündigt Jesus als einen an, der mit dem "Heiligen Geist und mit Feuer" taufen wird (Mt 3, 11), und Jesus bekennt von sich: "Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, würde es schon brennen" (Lk 12, 48). Feuerzungen zeigen die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest (Apg 2,3), und am Jüngsten Tag wird "der Menschensohn" das Strafgericht an den "Verfluchten" vollziehen und sie in das ewige Feuer der Hölle hinabstoßen (Mt 25, 41). Vorgegeben war ihr in der biblischen Darstellung das Feuer als Zeichen göttlicher Herrlichkeit, das Feuer in seiner Dynamik und in seiner vernichtenden Kraft.

Mechthild wählt die Feuermetapher, um Gottes unerschöpfliche Liebesenergie zu zeigen. In einer Vision gibt sich ihr Gott als Feuer zu erkennen:

---

<sup>56</sup> Michael Grant und John Hazel: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten. München 1994.S. 353.

<sup>57</sup> Stephenson: Feuer als Phänomen. S. 122.

<sup>58</sup> Vergl. Stephenson: Feuer als Phänomen. S. 131.

Da gab ihm [dem unwürdigen Menschen, wie sie sich selbst bezeichnet J.D.] Gott im Geiste ein Feuer zu erkennen und mit den Augen der Seele zu schauen. Es brannte ohne Unterlaß in der Höhe über alle Dinge. Das Feuer brannte ohne Beginn und wird noch immer ohne Ende brennen. Dieses Feuer ist der ewige Gott, der in sich das ewige Leben hält und aus sich alle Dinge entließ."

(Fl. L. VI 29, S. 247)

In diesem Kapitel: "Über die zehn Stücke des göttlichen Feuers aus der Edelkeit Gottes" beschreibt sie weiter, wie dieses Feuer ausstrahlt auf die Bewohner des Himmels, auf die Frommen auf der Erde, sie listet seine behagliche und seine bittere Seite auf: Die Engel erscheinen als "die aufleuchtenden Funken des Feuers", und die Heiligen leuchten "im Schein des Feuers". Die Frommen sind die glühenden Kohlen, die in der himmlischen Liebe als strahlende Vorbilder leuchten. "Die Herrschaft des Feuers" übernimmt Christus, der die "erste Erlösung" bewirkt hat und "das letzte Gericht" abhalten wird. Als schönste Gabe an den himmlischen Vater wird er ihm am Jüngsten Tag aus "dem Feuerstaub die allerschönsten Kelche gießen", und "dieser wird bei seiner ewigen Hochzeit daraus alle Heiligkeit trinken, die er mit seinem geliebten Sohn in unsere Seele und in unsere Geisteskräfte gegossen hat" – ein schwer durchschaubares Bild. Zwar gehören Hochzeit, Kelch und trinken zusammen, aber hier handelt es sich um eine ewige Hochzeit am Ende der Zeit und um einen Kelch, aus dem nicht Wein, sondern die Heiligkeit getrunken wird, die Gott als Gegengabe empfangen wird. Mechthild vervollständigt das Bild des Feuers um den Rauch, der sich "auf alle irdischen Dinge" bezieht, die jedoch oft "in unrechter Lust" gebraucht werden und so wie der Rauch verschwinden und sogar "die Augen der besten blind machen". Doch das Feuer hat auch eine wärmende, behagliche Seite, das ist "die wonnevolle Lust", die die Seele verspürt, daß sie "zurückbrennen muß zum göttlichen Feuer", das ihr die Stärke verleiht, "in den Tugenden" zu verbleiben. Die "Bitterkeit des Feuers" werden die verspüren, die am Jüngsten Tag dem ewigen Feuer der Hölle übergeben werden. Doch den Guten wird die "leuchtende Anschauung des göttlichen Antlitzes der Heiligen Dreifaltigkeit" zuteil. "Der glänzende Schein des Feuers ist die leuchtende Anschauung des göttlichen Antlitzes der Heiligen Dreifaltigkeit, die unseren Leib und unsere Seele durchstrahlen wird, so daß wir dort die wundervolle Seligkeit erkennen, die wir jetzt hier nicht mit Worten aussagen können" (Fl. L. VI 29, S. 248).  
Doch wer das erfahren will,

„der lege sich in das Feuer  
und sehe und koste, wie die Gottheit fließt,  
wie die Menschheit gießt,  
wie der Heilige Geist ringt  
und manches Herz bezwingt,  
daß es Gott unvorstellbar minnt.“

(Fl. L. VI 29, S. 248)

Feuer ist die intensivste Metapher für die göttliche Liebesenergie, dessen Zentrum das göttliche Herz ist, das sie in einer ihrer Visionen, in der sie an den „himmlischen Hof“ entrückt wird, schauen darf:

„Da zeigt er ihr mit großem Verlangen sein göttliches Herz. Es gleicht dem roten Golde, das in einem großen Kohlenfeuer brennt. Und er legt sie in sein glühendes Herz hinein.“

(Fl. L. I 4, S. 14)

Das göttliche Herz, gebildet aus Gold, dem edelsten Metall, und mit Rot, der Farbe der Liebe versehen, glüht in einem großen Kohlenfeuer, in das sie hineingezogen wird: ein Bild für den Verschmelzungsvorgang, der in der *unio mystica* stattfindet. Nach Laubner verwendet sie das Präsenstpartizip „glühend“ nur an dieser Stelle in ihrem Werk.<sup>59</sup>

#### 5.4.2.2 Die verwandelnde Kraft des göttlichen Feuers

Wer sich der Macht des göttlichen Feuers aussetzt, dem geschieht es,

daß das Herz des Menschen anfängt zu brennen und seine Seele zu schmelzen und seine Augen zu fließen, dann möchte unser Herr aus einem irdischen Menschen einen himmlischen machen, so daß man Gott wahrhaft in ihm folgen, minnen und erkennen möchte.“

(Fl. L. VI 13, S. 230)

So gewaltig ist diese göttliche Liebe und die große Distanz zwischen Gott und Seele, daß schon „ein kleiner Funken“ genügt, um das Herz brennen und die Seele schmelzen zu lassen (Fl. L. VI 13, S. 230). Von diesem Feuer möchte sie entzündet werden: „O süßes Lamm, o Feuers Glut, entzünde mich“, bittet sie (Fl. L. II 2, S. 41).

---

<sup>59</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 116.

Nach dieser Liebe sehnt sie sich:

Ich rufe nach dir in großem Verlangen  
mit klagender Stimme.  
Ich harre dein in Herzensbängen;  
ich kann nicht ruhen; ich brenne  
unauslöschlich in der Glut deiner Minne.  
Ich jage nach dir mit aller Macht."  
(Fl. L. II 25, S. 67)

Dieser Wunsch zeigt ihre leidenschaftliche Liebe, ihre Verausgabung überschreitet in ihrer Maßlosigkeit alle menschlichen Grenzen<sup>60</sup> "Ich freue mich, daß ich lieben muß den, der mich liebt, und ersehne es, tödlich zu lieben, maßlos ohne Unterlaß" (Fl. L. I 28, S. 24). Mechthild bezeichnet ihre Gottesliebe, die sich am "heißen Brand" der Gottheit entzündet hat (Fl. L. I 44, S. 33), als "heißes Feuer", das ihre Seele wie Wachs hat fließen lassen (Fl. L. III 24, S. 115), als "gewaltige Minne", in die sie Gott mit "feuriger Flamme" hineingerissen hat (Fl. L. VI 19, S. 240). Sie spricht von der "Glut der Minne", in der sie "unauslöschlich" brennen möchte (Fl. L. II 25, S. 67), von der feurigen Macht, aus der sie die Kraft bezieht, "die über alle menschliche Kraft" geht (Fl. L. V 31, S. 202). Sie ist erfüllt "vom Liebesfeuer" (Fl. L. I 28, S. 24), ihr Herz entbrennt gar im "seligen Himmelsfeuer" (Fl. L. VI 15, S. 233). Sie fühlt sich durch den "feurigen Liebesstrahl" verwundet bis auf den Tod (Fl. L. II 25, S. 68). Sie möchte sterben, um wenigstens als kleiner "lebender Funke im großen Feuer der erhabenen Majestät zu brennen" (Fl. L. I 28, S. 24).

"Feuerworte"<sup>61</sup> nennt Danielle Régnier-Bohler die Sprache der Mystikerinnen. Mechthild beschreibt mit diesen Feuerworten nicht nur ihre leidenschaftliche Gottesliebe, sie beschwört sie zugleich.<sup>62</sup> Sie ist wie die Geliebte im Hohelied "krank vor Liebe" (Hld. 5,8), ihre "Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt, ihre Gluten sind Feuergluten, gewaltige Flammen" (Hld. 8,6).

Dieses göttliche Feuer muß als Verbrennungsprozeß zunächst als schmerzhaft erlitten werden, denn alle Unzulänglichkeiten und

---

<sup>60</sup> Margot Schmidt: "Die Kraft des Herzens." In: Bangert, Keul: "Vor dir liegt die leere Schale", S. 117.

<sup>61</sup> Danielle Régnier-Bohler: Literarische Stimmen, mystische Stimmen. In: Georges Duby/ Michelle Perrot: Geschichte der Frauen. Bd. 2. Mittelalter. Hrsg. von Christiane Klapisch-Zuber. Frankfurt am Main 1993, S. 477.

<sup>62</sup> Keul: "Du bist ein inniger Kuß meines Mundes". In: "Vor dir steht die leere Schale", S. 110.

Vollkommenheiten müssen verbrannt, alles "Irdische" muß aufgegeben werden, so daß der Mensch sich ganz von der göttlichen Liebe füllen lassen kann, wie das Metall durch das Feuer im Schmelzprozeß.

"Eia, lieber Herr, erbarme dich über den, der hier im Feuer der Liebe verbrannt ist und tief in deiner Demut verschwunden und in allen Dingen zunichte geworden ist."

(Fl. L. VI 25, S. 245)

Aber sie erfährt auch "die wunderbare Süße" im "Feuer der wahren Gottesliebe", die ihren Leib in "göttlicher Lust" schweben läßt (Fl. L. VI 26, S. 245).

In "Feuerworte" kleidet Mechthild ihre spirituellen Erfahrungen, ihre Sehnsucht nach göttlicher Liebe, doch auch Gott drückt sein Verlangen, sein Begehren in "Feuerworten" aus:

"Gönne es mir, daß ich die Glut meiner Gottheit, das Verlangen meiner Menschheit und die Lust meines Heiligen Geistes an dir kühle!"

(Fl. L. IV 12, S. 138)

Zwischen Gott und Seele findet ein heiliger Tausch statt. Gott als Geber, dessen Liebesenergie ihre Seele mit dem himmlischen Feuer ausfüllt, bewirkt das Zurückbrennen: Liebe, die die Seele nach dem Maß ihrer menschlichen Möglichkeiten zurückgibt, ermöglicht ihr als tatsächlichen Gewinn, "in den Tugenden" zu verbleiben, und weist ihr eine Stellung zu, die "über den Seraphim" ist,

"Die da brennen in der wahren Minne  
[...]  
die wohnen in der Höhe –  
Erklärung: das ist über den Seraphim."

(Fl. L. I 9, S. 17)

Trotz des Machtgefälles zwischen Geber und Empfängerin hat auch Gott seinen Gewinn. Er besteht in der Anerkennung, die er durch die Gegenliebe erfährt. Wenn Mechthild sagt:

"Gott hat an allen Dingen genug,  
nur allein die Berührung der Seelen wird ihm nie genug,"

(Fl. L. IV 12, S. 136)

so ist der Gewinn für ihn auch ein Zuwachs an Liebe, denn Gott versichert Mechthild:

„Du bist ein Wachstum meiner höchsten Minne.“

(Fl. L. I 16, S. 19)

#### 5.4.2.3 Die läuternde und vernichtende Kraft des Feuers

Dem lebenspendenden Feuer der Gottesliebe steht das läuternde und vernichtende gegenüber. Das des Fegefeuers hat reinigende Kraft und macht – nach Abbüßung aller Sündenstrafen – fähig zur ewigen Anschauung Gottes. Mechthild hat das „grauenhafte Fegefeuer“ und seine schrecklichen Qualen in einigen Visionen schauen dürfen (Fl. L. III 15, S. 101 und Fl. L. III 21, S. 111), die sie so erschüttert haben, daß sie Gott um Verkürzung der Leiden der Armen Seelen bittet. Auf ihre Fürbitte gewährt Gott einmal 70000, ein anderes Mal 1000 Seelen die Erlösung (Fl. L. III 15, S. 103 und Fl. L. II 8, S. 49/50). Das „fließende Brennen der heiligen Gottesliebe“ soll aber schon auf Erden das Fegefeuer sein, „in dem alle [...] Sünden getilgt werden“ (Fl. L. VII 34, S. 303).

Ihre Visionen der Hölle, in die sie Gott hat Einblicke tun lassen, beschreiben den furchtbaren Ort und die schrecklichen Qualen, die die völlige Vernichtung der Verdammten bewirken. Der ewige Tod wird ihnen nie mehr genommen (Fl. L. III 21, S. 113), auch jedes fürbittende Gebet wird sie nicht erreichen. Vielleicht ist es ein Trost für sie, daß Gott ihr beteuert:

„Von Frauen sah ich dort innen  
nur hohe Fürstinnen,  
die hier allerlei Sünden gleich  
denen ihrer Fürsten minnten.“

(Fl. L. III 21, S. 112)

## VI. Geben und Empfangen im Werk der Mechthild von Magdeburg

### 6.1. Die Asymmetrie der Gabe

Mechthild weiß trotz aller Liebesbeteuerungen Gottes, trotz ihrer beglückenden Erfahrung der Einswerdung mit ihm in der *unio mystica*, um den existentiellen Unterschied zwischen Gott und der geschaffenen Seele.

Sehr deutlich wird diese von ihr so tief empfundene Ungleichheit in dem Gespräch zwischen Frau Minne – der Seele – und Frau Königin – Gott, in dem beider Gaben gegeneinander aufgelistet werden.

"Frau Minne,<sup>1</sup> nun seid Ihr zu mir gekommen  
und habt mir alles genommen, was ich auf Erden je  
gewann."  
"Frau Königin, Ihr habt einen glücklichen Tausch getan."  
"Frau Minne, Ihr nehmt mir meine Kindheit."  
"Frau Königin, dafür gab ich Euch himmlische Freiheit."  
"Frau Minne, Ihr nehmt mir meine ganze Jugend."  
"Frau Königin, dafür gab ich Euch viel heilige Tugend."  
"Frau Minne, Ihr nehmt mir Besitz, Freunde und  
Vertraute."  
"Eia, Frau Königin, das sind erbärmliche Klagelaute."  
"Frau Minne, Ihr nehmt mir weltliche Ehren,  
weltliche Reichtümer und die ganze Welt."  
"Frau Königin, dafür leist ich Euch in einer Stunde Entgelt  
auf Erden mit dem Heiligen Geiste, wie es Euch gefällt."  
"Frau Minne, Ihr habt mich so sehr übermannt,  
daß mein Leib sich wand  
in sonderbarem Erkranken."  
"Frau Königin, dafür gab ich Euch hohe Erkenntnis und  
reiche Gedanken."  
"Frau Minne, Ihr habt verzehrt mein Fleisch und Blut."  
"Frau Königin, dafür seid Ihr geläutert und erhoben in  
Gott."  
"Frau Minne, Ihr seid eine Räuberin. Ihr müßt mir noch  
mehr vergelten."  
"Frau Königin, so nehmt doch mich selber hin!"  
"Frau Minne, nun habt Ihr mir vergolten hundertfältig auf  
der Erde."  
"Frau Königin, noch dürft Ihr fordern, daß Euch Gott und  
sein ganzes Reich werde."

(Fl. L. I 1, S. 10)

---

<sup>1</sup> Minne ist zunächst eine "apersonale" Metapher für Gott. Sie ist das von den Mystikerinnen am häufigsten gebrauchte apersonale Gottesbild. Aber die Minne wird zugleich immer als liebende Person begriffen. Wendel: Das Heilige und das Überwältigende, S. 28.

Wenn Mechthild immer wieder betont, daß sie alles, was sie besitzt, als kostbare Gabe von Gott empfangen hat, so erkühnt sie sich in diesem Dialog, ihm vorzuwerfen, daß er ihr alles, was sie auf Erden besaß, genommen hat. Zwar erwidert Gott, daß sie einen glücklichen Tausch gemacht habe, doch mit dieser Antwort gibt sie sich nicht zufrieden. Es entwickelt sich ein Streitgespräch, in dem die Seele alles auflistet, was sie Gott geopfert hat: Kindheit, Jugend, Besitz, Freunde, Vertraute, weltliche Ehren und weltliche Reichtümer, sie hat alles gegeben, was menschlicherseits überhaupt möglich war, ihr Fleisch und Blut, ihr ganzes Leben. Diesem "Alles" steht jedoch immer ein "Mehr" gegenüber, das sie eingetauscht hat. Immer ist Gottes Gegengabe unendlich größer: "himmlische Freiheit", "viel heilige Tugend", "hohe Erkenntnis, reiche Gedanken und seelische Läuterung". Aber mit dem angebotenen göttlichen Tausch ist die Minne nicht zufrieden, alle diese vergoltenen Gaben reichen ihr nicht, der Tausch ist ihr nicht angemessen, für sie ist die Königin sogar eine Räuberin. Frau Minne geht sehr menschlich mit Gott um, was uns heute sehr befremdlich erscheint, doch sei "die Vermenschlichung des Göttlichen eine ausgesprochene Zeitströmung" gewesen, wie Dieter R. Bauer nachweist.<sup>2</sup> Aber durch diesen Vorwurf fühlt sich Gott herausgefordert, und er bietet ihr die größte Gabe an, die er besitzt: sich selbst, worauf die Seele anerkennend feststellt, daß diese Gabe angemessen sei, denn nun habe er ihr "hundertfältig auf der Erde vergolten". Gott kann es sich leisten, diese Gabe noch zu überbieten, indem er ihr dazu "sein ganzes Reich" anbietet. Hier zeigt sich Gottes "edle Verschwendung"<sup>3</sup>, die nur ihm möglich ist. Mauss sagt über diesen Gabentausch: "Denn jene Götter, welche geben und erwidern, sind dazu da, etwas Großes für etwas Kleines zu geben."<sup>4</sup>

Mechthild weiß, daß es einen gleichwertigen Tausch, eine Äquivalenz der Gaben zwischen Göttern und Menschen nicht geben kann. In den verschiedenen Demutstopoi bringt sie diese Diskrepanz zu Gott zum Ausdruck:

"Herr, alle deine Gabe, die ich von dir empfangen habe,  
empfinde ich wie schmerzvolle Ohrfeigen, weil mich  
deine höchsten Geschenke so niedrig zeigen."

(Fl. L. IV 5, S. 131)

---

<sup>2</sup> Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hrg.): Frauenmystik im Mittelalter. Ostfildern bei Stuttgart 1986, S. 369.

<sup>3</sup> Mauss: Die Gabe, S. 162.

<sup>4</sup> Mauss: Die Gabe, S. 46.

Sie bezeichnet sich als "unwürdige Kreatur" (Fl. L. IV 21, S. 150), einmal sogar als einen "pfehligen Kerker", darinnen sie das Wasser der Welt trinke und in großer Armseligkeit den Aschenkuchen ihrer Gebrechlichkeit esse (Fl. L. II 25, S. 68).

Vor dem Ordenskonvent des Klosters Helfta beklagt sie einmal ihre "Unwürde", ihre "Trägheit", ihre "Unbeständigkeit", das "Erbärmliche ihres unnützen Lebens", das sie so betrübt, daß sie "wie ein kleines Würmchen in die Erde" kriecht. Ihre Selbsterniedrigung gipfelt in dem Ausruf:

"O weh, lieber Herr, wie kann meine Armseligkeit deiner Güte gleichen? Denn ich bin nicht so, [wie du zu mir und] wie ich dir Ehre wohl erweisen möchte. Ich besitze nichts, was dir wohlgeziemt, und der Trost meiner Seele haftet an nichtigen Dingen in dieser Welt. Daher bin ich verworfen und leider verdorben. Ich bin nicht das, was ich lange ersehnt habe."

Es scheint, daß selbst Gott Mitleid mit ihr hat, denn er tröstet sie:

"Mit gutem Willen und heiligem Verlangen kannst du ausgleichen, was du willst."

(Fl. L. VII 6, S. 275)

Noch in hohem Alter bezeichnet sie sich als die "Allergeringste, Allerarmseligste und Allerunwürdigste des ganzen Menschengeschlechts" (Fl. L. VII 51, S. 324).

### 6.1.1 Gefäß, Metapher des Empfangens

Mechthild empfindet sich als "armseliges Gefäß", das selbst den kleinsten Funken nicht ertragen kann.

"Herr, himmlischer Vater, zwischen Dir und mir geht ohne Unterlaß ein unbegreiflicher Atem, in dem ich große Wunder und unaussprechliche Dinge erkenne und sehe, doch leider wenig Nutzen daraus empfangen, denn ich bin ein so armseliges Gefäß, daß ich den kleinsten Funken nicht ertragen kann."

(Fl. L. II 24, S. 65)

Gefäß, Faß, ist die Metapher des "Empfangens und Aufnehmens"<sup>5</sup> in Mechthilds Werk. Gott bezeichnet sich selbst als "das erhabene und kostbare Duftgefäß", den sündhaften Menschen dagegen als "Essigfaß, das nichts Eigengutes in sich selber hat" (Fl. L. I 31, S. 26). In einer Vision sieht sie Maria als "jenes hehre, kostbare Gefäß, in dem Christus sich neun Monate barg" (Fl. L. II 3, S. 43). Gepriesen wird sie in der "Sequentia in nativitate beatae virginis"<sup>6</sup> von Adam von St. Viktor, einem der "bedeutendsten liturgischen Dichter des Mittelalters"<sup>7</sup> - gest. 1192 – als

"vas electum, vas honoris,  
vas caelestis gratiae,  
ab aeterno vas provisum,  
ab aeterno vas excisum  
manu sapientiae".

Luzifer, Urheber alles Bösen, nennt Mechthild "das erste Gefäß aller Sünden" (Fl. L. III 21, S. 111), und die Seelen im Fegefeuer "zerbrochene Gefäße", da sie auf Erden "das geistliche Leben vergessen haben" (Fl. L. III 15, S. 102). In der Hölle werden die Mörder zu einem stinkenden "Riechfaß", das vor der Nase des Teufels hängt (Fl. L. III 21, S. 110). Die liebende Seele jedoch strömt einen wohltuenden Duft aus, der auf Gott wie Balsam wirkt. Die gegenseitige Anziehungskraft durch wohlriechende Düfte wird auch im Hohelied betont, denn es heißt vom Geliebten: "Köstlich ist der Duft deiner Salben" (Hld. 1,3), und der Geliebte sieht seine Geliebte "umwölkt von Myrrhe und Weihrauch, von allen Wohlgerüchen der Händler" (Hld. 3,6). Aus dem "kostbaren Duftgefäß" Gottes fließt seine unerschöpfliche Liebe in die Seele, die diesen Strom der Liebe der menschlichen Schwächen wegen nie vollständig fassen kann.

"Der große Überfluß göttlicher Liebe, der nie stillesteht, der fließt immerdar ohne Unterlaß, ohne irgendwelche Anstrengung immer unverdrossen in so süßem Strome, daß unser kleines Gefäß voll und überfließend wird, würden wir es nicht mit unserem Eigenwillen verstopfen, so würde unser Gefäß immer von Gottes Gnade überfließen.

[...]

Obwohl wir ein kleines Gefäß sind, hast du es doch gefüllt.

---

<sup>5</sup> Barbara Weber: Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg. Göppingen 2000, S. 152.

<sup>6</sup> Weber: Die Funktion, S. 154.

<sup>7</sup> In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 1. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz. Hamm (Westf.) 1975, S. 31.

Man kann ein kleines, volles Gefäß so oft in ein großes gießen, daß das große Gefäß von dem kleinen voll wird. Das große Gefäß ist die Befriedigung Gottes, die er von unseren Werken empfängt."

(Fl. L. VII 55, S. 327)<sup>8</sup>

Das Bild des Fließens geht zurück auf das "platonische Ursymbol von exitus und reditus", es meint das "Ausfließen aller Dinge aus dem Urprinzip" und "das Zurückfließen dorthin". Dieser Bildkomplex wurde schon um 200 zur Zeit des Origines von den christlichen Mystikern übernommen, um 500 von Dionysius Areopagita wieder aufgenommen und spielte eine dominierende Rolle in der mystischen Theologie.<sup>9</sup> Diese Vorstellung vom Ausfließen aller Dinge aus Gott und das Zurückfließen zu ihm sollte den Aufstieg der Seele zu ihm begründen. Die innertrinitarische Liebe, die sich den Menschen mitteilt, was Mechthild als mystischen "Gruß" bezeichnet, fließt wieder zu Gott zurück. Auf diese Weise wird die Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Seele erklärt, die Mechthild in hymnischen Versen kommentiert:

"Wenn ich es darf oder kann,  
grüße ich die Höhe, die Klarheit,  
die Wonne, die Weisheit, die Edelkeit,  
die wundervolle Einigung der Heiligen Dreifaltigkeit,  
aus der alles unversehrt ausgeflossen ist,  
was war und ist und immer sein wird.  
Dahin muß ich einst wieder eingehen."

(Fl. L. VII 25, S. 294)

Mechthild denkt folgerichtig, wenn sie sagt, daß umgekehrt auch ein kleines Gefäß ein großes füllen kann. Sie muß jedoch bereit sein, sich "ganz ledig und bloß" in die "göttlichen Arme" zu legen, dann gibt sich auch Gott "in ihre Gewalt", sie kann seine "liebste Gespielin" werden, und er wird ihr "süßen Tausch" bereiten (Fl. L. V 25, S. 194/195). Das bedeutet jedoch totale Hingabe: "Gib mir alles, was dein ist", fordert Gott, "dann geb ich dir alles, was mein ist" (Fl. L. VII 55, S. 328). Die Vereinigung mit Gott kann nur der erreichen, der einen "vollen Austausch" mit ihm eingeht, das heißt, er muß ihm "das Innere und Äußere" schenken (Fl. L. IV 15, S. 141), dann gibt auch Gott sein Inneres und Äußeres, dann gibt er ihm die Zusicherung, sich ihm ebenfalls zu schenken, und zwar "umsonst, für ewige Zeiten" (Fl. L. II 25, S. 68). Mechthild hat ihr "Inneres und Äußeres" gegeben. Bis an die Grenze ihrer menschlichen Möglichkeit hat sie sich verausgabt. Dieses "Sich-Schenken", diese "Selbstaufgabe",

---

<sup>8</sup> Im "Speculum Virginum" wird die Braut als "Gefäß des Herrn" bezeichnet. Dieser schon von Basilius geläufige Ausdruck geht auf I. Thess 4,4 und Petr 3,7 zurück. S. 185.

<sup>9</sup> McGinn: Die Mystik des Abendlandes, S. 410.

diese "Verausgabung", diese "Rückhaltlosigkeit des Gebens" nennt Michael Wetzel "Überschreitungen einer Grenze des Ichs in der Liebe".<sup>10</sup> Die Liebe zu Gott hat Mechthild als die eigentliche Aufgabe ihres Lebens begriffen. So kann sie am Ende ihres Lebens bekennen: "Alles, was ich auf Erden besaß und auf Erden erlangen konnte, habe ich dir als Preis gegeben", worauf sie Gottes Zusage erhält, er werde es ihr als Ausgleich in reichem Maße vergelten:

"Ich habe alles aufgelesen  
und werde es dir mit großen Ehren wiedergeben."  
(Fl. L. VII 48, S. 320)

Daß auch Gott den wechselseitigen Tausch braucht, veranschaulicht sie an der Kleidmetaphorik:

"Du kleidest dich mit meiner Seele  
und bist auch ihr nächstes Kleid."  
(Fl. L. II 5, S. 48)

Wenn Mechthild diesem Kapitel (Fl. L. II 5) die Überschrift gibt, daß "Gott ist ein Kleid der Seele und die Seele das Kleid Gottes", unterstreicht sie damit die Bedeutung der gegenseitigen Beziehung. Vollendet wird dieser Tausch im Herzenstausch, der sich in der *unio mystica* vollzieht. Er geht weit über das "do ut des" hinaus, denn er basiert auf der freiwilligen Ganzhingabe des Menschen.

## 6.2 Mechthilds Erwählung zur Braut

Das Geschenk der Brautschafft ist ein freiwilliger Akt Gottes:

Da sprach der Vater:  
"Sohn, auch mich bewegt mächtige Lust in meiner  
göttlichen Brust, und ich bin vollends von Liebe erfüllt [...].  
Ich will mir selbst eine Braut erschaffen: Die soll mich mit  
ihrem Munde grüßen und mit ihrem Anblick verwunden,  
dann erst beginnt das richtige Lieben."  
(Fl. L. III 9, S. 92)

---

<sup>10</sup> Michael Wetzel: Liebesgaben. Streifzüge des literarischen Eros. In: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Hrsg. von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabeté. Berlin 1993, S. 223. Wetzel bezieht sich auf Georges Bataille, der diesen Terminus "Verausgabung" geprägt hat.

Hier spricht Gott – und das überrascht – sein Verlangen nach der Liebe des Menschen aus, er versichert Mechthild, daß er sie begehrt habe, "bevor die Welt begann" (Fl. L. VII 16, S. 284). Er liebt, weil Liebe sein Wesen und sie ihm seinsmäßig zugeordnet ist.

"Daß ich dich überaus liebe, das habe ich von Natur,  
weil ich die Liebe selber bin.  
Daß ich dich oftmals liebe, habe ich von meiner  
Sehnsucht,  
weil ich ersehne, daß man mich herzlich liebt.  
Daß ich dich lange liebe, kommt von meiner Ewigkeit,  
weil ich ohne Anfang und Ende bin."

(Fl. L. I 24, S. 23)

Sie steht in diesem Strom der Liebe, die sich "ohne Unterlaß" in die Seele gießt, denn Gott bekennt von sich: "Ich bin ein ausfließender Brunnen, den niemand verstopfen kann" (Fl. L. V 26, S. 195). Wie ein menschlicher Liebhaber preist Gott seine Geliebte in überschwenglichen Worten als "Licht der Welt", als "Krone der Jungfrauen", als "eine Salbe der Verwundeten", als "die Treue unter Falschen" und als "Braut der Heiligen Dreifaltigkeit" (Fl. L. II 9, S. 51). Mechthilds Antwort nimmt diese Bilder wieder auf, doch sie erfahren eine höchste Steigerung:

"Du bist das Licht über allen Lichtern,  
Du bist die Blume über allen Kronen,  
Du bist die Salbe für alle Schmerzen,  
Du bist die unwandelbare Treue ohne Trug,  
Du bist der Herr in allen Wohnungen."

(Fl. L. II 10, S. 51)

Sie definiert sich selbst als "geringste Seele", die aber die "Tochter des Vaters und Schwester des Sohnes und Freundin des Heiligen Geistes und wahrlich die Braut der Heiligen Dreifaltigkeit" ist. (Fl. L. II 22, S. 60). Dieser "überaus herrlichen Braut" sollen sogar "die höchsten Engel als Diener sich neigen" (Fl. L. III 9, S. 93), denn sie sind nur reine Geister, "der Mensch aber hat Fleisch und Blut wie der menschengewordene Gottessohn".<sup>11</sup> "Darum ist die Seele mit ihrem Fleisch allein Hausherrin des Himmelreichs und sitzt neben dem ewigen Hausherrn, dem sie am meisten gleicht."<sup>12</sup> Wie selbstverständlich Mechthild diese Auszeichnung sieht, begründet sie in Hinblick auf die Eucharistie, deren Verehrung nach dem IV. Lateranum 1215, auf dem die Transsubstantiation definiert wurde, einen ungeheuren Aufschwung nahm. Zu Christus, der in der

---

<sup>11</sup> Margot Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 62. Schmidt stellt fest, daß Mechthild es versteht, "die hohe Stufe der unsinnlichen Gottesliebe [...] in überaus anschaulichen Bildern zu versinnbildlichen".

<sup>12</sup> Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 73.

Eucharistie Gabe und Geber zugleich ist, konnte eine emotionale Beziehung entstehen, was auch bei Mechthild festzustellen ist.<sup>13</sup>

[...] "wie gering ich auch bin,  
und esse und trinke ihn und tue mit ihm, was ich will.  
Das kann den Engeln nie geschehen,  
wie hoch sie auch über mir stehen.  
Und seine Gottheit wird mir nie so fremd,  
daß ich sie nicht immer und ungehemmt  
mit all meinen Gliedern umarme  
und deshalb nie erkühle.  
Was kümmert's mich denn, was die Engel fühlen?"  
(Fl. L. II 22, S. 60)

Gott wirbt um die menschliche Seele. Sein Begehren wird deutlich in der flehentlichen Bitte: "Gönne es mir, daß ich die Glut meiner Gottheit, das Verlangen meiner Menschheit und die Lust meines Heiligen Geistes an dir kühle". In Mechthilds Antwort klingt die Angst vor so viel Ungestüm, gleichzeitig geht es ihr zuerst um das Wohl des Geliebten: "Ja, Herr, aber nur so maßvoll, daß allein dir, Herr, damit wohl sei und nicht mir!" (Fl. L. IV 12, S. 138)

Mechthild empfindet ihre Erwählung zur Braut als besondere Liebesgabe. Wie Margot Schmidt ausführt, ist "die Bildsprache von Braut und Bräutigam [...] Ausdruck der Imago-Dei-Lehre",<sup>14</sup> die zuerst von Klemens von Alexandrien (um 150 n. Chr.) entwickelt und vom Kirchenlehrer Athanasius (295-373) übernommen wurde. Er prägte den für die Mystiker so wichtigen Satz: "Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde." Auch Bernhard von Clairvaux stellte ihn in den Mittelpunkt seiner Kommentare zum Hohelied.<sup>15</sup> Für Mechthild ist diese Lehre in Verbindung mit der johanneischen Aussage, daß Gott Liebe ist (1 Joh 4,16), von grundlegender Bedeutung. Diesem Gott gibt sie sich radikal hin. Diese "reine Hingabe macht sie zur Braut"<sup>16</sup>. Gott gilt ihr einziges Begehren, die Sehnsucht nach ihm umfaßt ihr ganzes Dasein, "reicht höher als die Sterne" (Fl. L. VII 8, S. 277) und gleicht der "Begierde des Adlers" (Fl. L. V31, S. 201):

---

<sup>13</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 82.

<sup>14</sup> Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 69.

<sup>15</sup> Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 70.

<sup>16</sup> Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 70.

"Herr, die Sehnsucht, die ich nach dir habe von deinem Zuge,  
Herr, die Weisheit, die ich dann empfangen im Liebesfluge,  
Herr, die Vereinigung, die ich dann erfasse in deinem Willen,  
Herr, die Beständigkeit, die ich dann behalte in deiner Gnade,  
Herr, die süße Erinnerung, wenn ich deiner gedenke,  
Herr, die zärtliche Liebe, die ich zu dir habe,  
die ist in sich selbst so reich  
und vor deinen göttlichen Augen so groß:  
Wenn du es nicht wüßtest, Herr, so könnten es dir alle Sandkörner, alle Wassertropfen, alles Gras und Laub, Stein und Holz, alle toten Kreaturen, dazu alle lebenden Kreaturen, Fische, Vögel, Tiere, Würmer, Fliegendes und Kriechendes, Teufel, Heiden, Juden und alle deine Feinde, darüber hinaus alle deine Freunde, Menschen, Engel und Heilige, selbst, wenn alle diese Personen sprechen könnten, wollten und ohne Unterlaß bis an den Jüngsten Tag riefen, wahrlich, Herr, du weißt es wohl -, sie vermöchten dir nicht halb zu offenbaren die Absicht meiner Sehnsucht und die Not meiner Qualen und das Jagen meines Herzens und das Emporgerissenwerden meiner Seele nach dem Dufte deiner Salben und nach dem ungeschiedenen Anhängen ohne Unterlaß."

(Fl. L. V 31, S. 201)

Die Natur, alle toten und lebenden Naturen, der gesamte Kosmos, Freunde und Feinde, Engel und Heilige, alles zusammengenommen reicht nicht aus, ihre maßlose Sehnsucht nach ihrem göttlichen Geliebten auszudrücken. Mechthild weiß aber auch um "die Gegenseitigkeit des Einander-Begehrens".<sup>17</sup> So läßt sie die Seele sagen:

"Herr, du bist allzeit krank nach mir,  
das hast du wohl bewiesen an dir;  
du hast mich geschrieben in dein Buch der Gottheit,  
du hast mich gemalt in deine Menschheit,  
du hast mich in die heilige Wunde deines Herzens eingegraben  
und in deine Hände und in deine Füße.  
Eia, Viellieber, erlaube mir, daß ich dich salben darf."

"Ja, Herzliebe, wo willst du die Salbe hernehmen?"

---

<sup>17</sup> Mc Ginn: Die Mystik im Abendland, S. 419.

fragt Gott.

„Herr, ich wollte meiner Seele Herz zerreißen,  
um dich hineinzulegen“,

antwortet Mechthild.

Gott nimmt ihr Angebot an:

„Du könntest mir keine lindernde Salbe geben  
als wenn ich ohne Unterlaß in deiner Seele dürfte  
schweben.“

(Fl. L. III 2, S. 84/85)<sup>18</sup>

Einmal beklagt sie sich, daß sie ihr Verlangen nicht zähmen könne, wo-  
rauf Gott ihr antwortet:

„Ich habe dich begehrt, bevor die Welt begann.  
Ich begehre dein  
und du begehrt mein.  
Wo zwei heiße Verlangen zusammenkommen,  
da ist die Liebe vollkommen.“

(Fl. L. VII 16, S. 284)

Das Verlangen nach Gott, die Liebe zu ihm, sind ihr seinsmäßig, von  
Natur aus, zugeordnet, sie kann sich der göttlichen Liebe nicht entziehen.  
Wie der Fisch im Wasser nicht ertrinken, die Vögel in den Lüften nicht  
versinken, das Gold im Feuer nicht vergehen kann, weil es ihrer Natur  
entspricht, so kann auch sie ihrer Natur nicht widerstehen:

„Gott hat allen Kreaturen das gegeben,  
daß sie ihrer Natur gemäß leben.  
Wie könnte ich denn meiner Natur widerstehn?  
Ich muß von allen Dingen weg zu Gott hingehn,  
der mein Vater ist von Natur,  
mein Bruder nach seiner Menschheit,  
mein Bräutigam von Minnen  
und ich seine Braut ohne Beginnen.  
Glaubt ihr, daß ich ihn (Gott) nicht fühle?  
Gott kann beides: kräftig brennen und tröstlich  
kühlen!“

(Fl. L. I 44, S. 33)

---

<sup>18</sup> Dieser Dialog erinnert an Lk 7, 36-50, an die Salbung Jesu durch die Sünderin.

Mechthild erlebt eine "Höhe, über die nichts geht" (Fl. L. VI 31, S. 250), über "alle Dinge" hat Gott sie zu sich emporgehoben. Sie wundert sich darüber und fragt sich:

"Woraus bist du erschaffen, o Seele, daß du so hoch steigst über alle Kreaturen und dich in die Heilige Dreifaltigkeit mengst und doch ganz in dir selber bleibst?"

(Fl. L. I 22, S. 21)

Sie weiß – und ihre Antwort bestätigt es – daß sie es allein der göttlichen Liebe zu verdanken hat, der sie sich ganz überantwortet: "Und weil ich, Herr, keinen irdischen Schatz habe, besitze ich auch kein irdisches Herz. Weil du, Herr, mein Schatz bist, so bist du auch mein Herz und allein mein Gott" (Fl. L. IV 7, S. 132), lautet ihre Liebeserklärung. Von dieser Liebe kann sie nie mehr lassen, anders könne sie nicht leben, bekennt sie:

"Wo sie ist, da muß ich sein, sowohl im Leben wie im Sterben."

(Fl. L. I 28, S. 25)

Diese außerordentliche Gottesbeziehung umfaßt ihr Leben, bestimmt den Tagesablauf, wie sie ihn darstellt analog zu den Stundengebeten der Mönche in dem Text: "Von den sieben Zeiten", in dem sie die Süßigkeit der Minne preist. In sieben Ausrufungen gibt sie diese beglückende Erfahrung wieder:

Mette:	Minneverzückt, in Süße beglückt!
Prim:	Minneverlangen, süßes Bangen!
Terz:	Minnelust, ein süßer Durst!
Sext:	Minnefühlen, ein süßes Kühlen!
Non:	Minnetod, eine süße Not!
Vesper:	Minnefließen, ein süßes Gießen!
Complet:	Minneruhen, süßes Freuen!

(Fl. L. I 30, S. 25/26)

Dieses Liebesverlangen, von ihr als "das übersüße Verlangen, wonniglich, hungrig, liebeserfüllt" bezeichnet, fließt "überschwenglich von Gott immer tiefer in die Seelen" (Fl. L. VII 45, S. 317).

Nach diesem Bräutigam hat sie wie die Braut im Hohelied "einen Hunger", in dem sie allen Kummer vergißt (Fl. L. III 3, S. 87), und der gestillt wird in der Vereinigung mit ihm, in der ihr Verlangen und Begehren Erfüllung findet und die ihr gewährt wird aus dem "Überfluß" der göttlichen "Gnade" (Fl. L. I 2, S. 11).

## 6.3 Die Inszenierung des Weges zur *unio mystica*

### 6.3.1 "Von der vielfältigen Zierde der Braut" (Fl. L. I 46, S. 35-37)

Mechthilds "Buch" ist ein Diskurs über ihre Liebe zu Gott, über ihre Bemühungen, dieser Liebe in der totalen Hingabe gerecht zu werden in der Gewißheit, auch von Gott partnerschaftlich als Braut angenommen zu werden. In dem Kapitel "Von der vielfältigen Zierde der Braut" und ihrem "neunfältigen Gefolge" entwirft sie die Szene eines Brautzuges, der nicht im irdischen Bereich angesiedelt ist, denn die Braut ist "gekleidet mit der Sonne und hat den Mond unter die Füße getreten", ein Bild, das sie der Geheimen Offenbarung entnommen hat (Apk 12,1). Er führt auch nicht zu einem irdischen Bräutigam, sondern gipfelt in der Vereinigung mit ihrem himmlischen Geliebten. So sind auch nicht weltliche Werte wie Schönheit oder Reichtum der Braut gefragt, sondern Tugenden, die Mechthild als allegorische Figuren auftreten läßt, an denen sie die geistigen Werte auflistet, die die Voraussetzung für die *unio mystica* darstellen.

Angeführt wird der Brautzug von einem Kaplan, der ihre Furcht verkörpert und als Zeichen der Wahrheit eine goldene Rute trägt. Analog zu einem weltlichen Brautzug wird sie von vier Brautjungfern begleitet: die erste ist die Minne, gepaart mit Keuschheit, die zweite die Demut, die dritte die Reue und die vierte die Barmherzigkeit. Der Hinweis auf die zwei letzten Jungfrauen, die den Mantel der Braut tragen, ist insofern wichtig, als sie den heiligen Ruf der Braut bezeugen. Als hoher kirchlicher Würdenträger darf der mit kostbaren Steinen gekleidete Bischof die Braut zum Bräutigam führen. Er stellt ihren Glauben dar und die zwei begleitenden Ritter ihre Kühnheit und ihren Wagemut. Ihre Dienerin, die Wachsamkeit, trägt das Licht der Einsicht und der Vernunft vor der Braut und hält ihre Schleppe, die das heilige Gewissen ist, das "gekleidet ist mit gutem Willen und gekrönt mit Gottes Wohlgefallen". Der Schenk und der Spielmann beschließen den Zug, der Schenk steht für ihre Begierde und ihre Sehnsucht und der Spielmann für die Liebenswürdigkeit und Innigkeit.

Die Inszenierung dieses Brautzuges wird bestimmt durch den Einsatz der rhetorischen Figur der *enumeratio*: Alle allegorischen Figuren sind "gekleidet" und "gekrönt" mit Tugenden in einer Vielfalt, die keine gute Eigenschaft ausläßt. Ihre ganze Sinneskraft hat sie auf Gott ausgerichtet, ihren Leib hat sie gezähmt durch Buße und Beichte, und so kann sie in aller Unschuld ihrem Gott, mit der Siegespalme in der Hand, entgengetreten.

Nach manch großer "erfahrener Herzensschwere" und "übersinnlichem Leid" wird Gott sie trösten und zu seiner auserwählten Braut sagen: "Veni dilecta mea, veni coronaberis." Sie hat als Hochzeitsgabe sich selbst eingebracht, auch Gott beschenkt sie mit hochzeitlichen Gaben:

"Dann gibt er ihr eine Krone der Wahrheit [...]. In der Krone sieht man vier Tugenden: Weisheit und geistliche Armut, Sehnsucht und Beständigkeit."

(Fl. L. I 46, S 37)

### 6.3.2 "Von dem siebenfachen Weg der Minne" (Fl. L. I 44, S. 29-34)

In ihrer "Vision vom Brauttanz der Seele"<sup>19</sup>, geschrieben an einen Gottesfreund, beweist Mechthild wieder ihre Gabe, innere Vorgänge szenisch umzusetzen. Dieser Weg zu ihrer imaginierten Gottesbegegnung ist wie ein "höfisches Liebesdrama" aufgebaut mit verschiedenen Sprechern, Orten und Handlungssträngen. Zuerst muß sie die Bedingungen erfüllen, die ihr der Heilige Geist stellt: Reue, Beichte, Buße sind gefordert, sie muß die Liebe zur Welt überwinden, den Versuchungen des Teufels, den Lockungen des Fleisches widerstehen und den Eigenwillen bezwingen, es sind radikale "Voraussetzungen für die mystisch-erotische Ekstase".<sup>20</sup> Das erfordert Härte gegen sich selbst, sie ist nicht das "vas fragile"<sup>21</sup>, als das die Frau von altersher galt, das bestätigt ihr die "Frau Erkenntnis", "die personifizierte Gestalt ihrer eigenen Erkenntnis"<sup>22</sup>, ein "mannhafter Mann" zu sein (Fl. L. II 19, S. 54).

Die Begegnung der beiden Liebenden soll "des Morgens im süßen Tau" stattfinden:

"Der Fürst will Euch entgegenkommen  
im Tau und im lieblichen Vogelsang.  
Eia, Herrin, nun säumet nicht lang!"

(Fl. L. I 44, S. 30)

sprechen ihre Kämmerer, ihre fünf Sinne. Aber sie kann erst stattfinden, nachdem sie sich gekleidet hat mit dem "Hemd der sanften Demut", dem "weißen Kleid der lauterer Keuschheit, so rein, daß sie in Gedanken, Worten und Berührungen nichts zuläßt, was sie beflecken könnte" und mit

---

<sup>19</sup> Wolfgang Mohr: Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, S. 379.

<sup>20</sup> Claudia Opitz: Evatöchter und Bräute Christi, S. 100.

<sup>21</sup> Opitz: Evatöchter und Bräute Christi, S. 100.

<sup>22</sup> Potter/Weier: Nähe Gottes und Gottesfremde, S. 32.

”dem Mantel des heiligen Rufes, [...] den sie vergoldet hat mit allen Tugenden”.

Der Tanz<sup>23</sup> allegorischer Figuren, die für ihren Glauben, ihr Verlangen, ihre Demut, für all ihre Tugenden stehen, leitet über zur Begegnung mit ihrem Jüngling, der sie bittet, diesen Tanz der Auserwählten nachzutanzten. Doch da sie weiß, daß ihre Kräfte dazu nicht ausreichen, will sie ihn ohne seine Hilfe nicht beginnen:

”Ich tanze Herr, wenn du mich führst.  
Soll ich sehr springen,  
mußt Du anfangen zu singen.  
Dann springe ich in die Minne,  
von der Minne in die Erkenntnis,  
von der Erkenntnis in den Genuß,  
vom Genuß über alle menschlichen Sinne.  
Dort will ich verharren und doch höher kreisen.”

(Fl. L. I 44, S. 31)

Der Text verrät ihre innere Erregung. In sich steigernden Bewegungen schwingt sie von der Minne in die Erkenntnis und schließlich in den höchsten Genuß der Vereinigung mit Gott.

Der Tanz wird hier ”zu einer Hilfe des erotischen und religiösen Verschmelzungsdrangs”. Durch seine ”rhythmische Energie versetzt er die Seele in Schwingungen, daß er sie willig und fähig macht, aus sich herauszuströmen und mit fremder Wesenheit in Eins zu fließen”.<sup>24</sup> Grete Lüers spricht vom ”tanz der sêle” als von einer altererbten Bildvorstellung für den Zustand der Seele in der ”*unio mystica*”. Sie verweist auf die Tänze in den alten Mysterienkulten, die einen ”Zustand des völligen Mitgottgeeintseins” darstellen.<sup>25</sup> Heide Göttner-Abendroth nennt den Tanz die ”wichtigste magische Praktik überhaupt [...] und die älteste und elementarste Form der religiösen Äußerung”.<sup>26</sup> Das zeigt auch Davids Tanz vor der Bundeslade in 2 Sam 6: ”David und das ganze Volk tanzten und sangen vor dem Herrn mit ganzer Hingabe und spielten auf Zittern, Harfen und Pauken, mit Rasseln und Zimbeln.” Margot Schmidt weist darauf hin, daß Christus als Brautführer, der die Seligen vor den himmlischen Vater zum Tanz hinführt, ein frühchristliches Motiv war, das

---

<sup>23</sup> ”Der Tanz gehört zu den frühesten Ausdrucksformen menschlicher Kultur. Er ist im Anfang, neben dem Tanzen aus bloßer Freude an der Bewegung, meist Kulttanz, der als Jagd- und Fruchtbarkeitszauber, Kriegs- und Initiationstanz ausgeführt wird.” Der Grosse Herder, 8. Band. Freiburg 1956, S. 1421.

<sup>24</sup> Walter Schubart: Religion und Eros, S. 165/166.

<sup>25</sup> Lüers: Die Sprache der Mystik, S. 267.

<sup>26</sup> Heide Göttner-Abendroth: Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München 1982, S. 45.

auf Plato (Phaidras) und auf den Neuplatoniker Plotin zurückgeht und bis ins hohe Mittelalter weiterlebt.<sup>27</sup> Dieses Motiv verwendet auch Mechthild, wenn sie beschreibt, wie "die reinen, liebenden Jungfrauen" beim Freudenfest im Himmel den "allererhabendsten Lobtanz" aufführen und in "unsäglicher Wonne" dem Lamm "bis vor die Augen" des himmlischen Vaters folgen" (Fl. L. VII 37, S. 308/309).

Der Tanz wird begleitet vom Gesang des Jünglings, des göttlichen Liebhabers. Schon im "Wald der Gesellschaft heiligen Leute" erklang die Stimme der "süßesten Nachtigall", "im Tau und im lieblichen Vogelsang" will der Bräutigam seiner Braut entgegengehen. Durch den mystischen Tanz hat Mechthild sich aufgeschwungen in die göttliche Sphäre, in der ihr Begehren Erfüllung findet:

"Durch mich in Dich, und durch Dich von mir",

lautet die Liebeserklärung des Jünglings. Tillmann weist diese "urmystische Formel" für die Liebeseinung elfmal in ihrem Werk nach.<sup>28</sup> Am Mittag, an einer schattigen Quelle, ist das Minnebett bereitet. Dort soll sie sich "mit ihm erholen". Mechthild scheut sich nicht, ihre Gotteserfahrung und Gotteserfassung eine "sinnlich körperbetonte"<sup>29</sup> Note zu geben. Claudia Opitz erklärt dieses Verhalten mit der in dieser Zeit einsetzenden "Feminisierung" der Spiritualität. Dadurch habe die jungfräuliche Lebensweise eine völlig neue Qualität erhalten und die mystischen Gotteserfahrungen seien nun zu zarten Liebesabenteuern geworden, das "psychologisierende, die Geschlechterdifferenz betonende Bild von Braut und Bräutigam Christus" sei in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.<sup>30</sup>

Als ein Zwischenspiel erscheint das Zwiegespräch zwischen der Seele und ihren Sinnen, die ihr Engel und Heilige vorstellen, an deren Tugenden sie sich erfrischen kann. Doch sie verweigert die gut gemeinten Ratschläge mit der selbstbewußten Bemerkung:

"Ich bin eine voll erwachsene Braut,  
ich will gehn zu meinem Traut."

(Fl. L. I 44, S. 32)

---

<sup>27</sup> Mechthild von Magdeburg: "Ich tanze, wenn du mich führst." Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. Freiburg im Breisgau 1988, S. 22.

<sup>28</sup> Heinz Tillmann: Studien zum Dialog der Mechthild von Magdeburg. Marburg 1933, S. 27.

<sup>29</sup> Opitz: Evatöchter und Bräute Christi, S. 97.

<sup>30</sup> Opitz: Evatöchter und Bräute Christi, S. 96.

Die Unterbrechung ihrer "Hofreise zu Gott" ist sehr geschickt angelegt, denn so beweist sie, daß sie nichts aufhalten kann in ihrem Aufstieg zu ihrem himmlischen Bräutigam.

Hat sie sich zu Beginn des Weges festlich gekleidet mit allen Tugenden als Beweis ihrer Vollkommenheit, so fordert sie Gott nun auf:

"Ihr sollt nackt sein!"

"Herr, wie soll mir dann geschehen?"

"Frau Seele, Ihr seid so sehr in mich hineingestaltet,  
daß zwischen Euch und mir nichts sein kann."

(Fl. L. I 44, S. 33/34)

Alles, was sie von Gott trennt, hat sie abgelegt, zwischen Braut und Bräutigam gibt es kein Hindernis mehr, das die Liebe stören könnte. Entkleidet aller irdischen Dinge, "ganz ledig und bloß" kann sie sich in die "göttlichen Arme" legen (Fl. L. V 25, S. 194), und sie wird von Gott "gewandet mit dem Purpurkleid strahlender Minne" (Fl. L. III 10, S. 95). Ihr "edles Verlangen und ihre grundlose Begehrung" wird Gott erfüllen mit seiner "endlosen Verschwendung".

#### 6.4 Der Baumgarten<sup>31</sup> der Minne als Ort der "Einung"

Im Baumgarten der Minne, einem weit verbreiteten "Allegoriemodell der Zeit"<sup>32</sup>, will der göttliche Liebhaber seine Braut empfangen. In der

---

<sup>31</sup> Jakob Grimm und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1979. S. 1391. Im Grimmschen Wörterbuch wird Garten definiert als etwas, "was eingezäunt, eingehegt ist", im Gegensatz zum "freien Feld" (S. 1391), er dient auch als "abschließung gegen fremde" (S. 1393). Er fungiert als "nutzgarten [...] lustgarten, ziergarten, labyrinthischer garten" (S.1397). Er ist ein Ort "des wollusts", er ist ein lustbarlich gart, der ortus deliciarum" (S. 1398) Der Garten wird auch "gedacht als wirklich oder eigentlich zum hause gehörig, im unmittelbaren dienste der hausbewohner zu nutz und lust zugleich". Es gehören auch "bäume dazu", denn "ein gart ohne baum ist nicht eines hallers wert" (S. 3393). Das biblische Paradies pflanzt "gott der herr [...] und er setzet den menschen drein .und den baum des lebens mitten im garten. 1 Mos. 2,8,9" (S. 1397). Als "ein garten des herrn" empfindet Lot "die ganze gegend am Jordan, denn ehe der herr Sodoma und Gomorra verderbet, war sie wasserreich 1 Mos. 13, 10" (S.1398). Erwähnt wird auch der Garten Gehsemane, "der garten seines Leidens" (S. 1398). Der "himmel" wird als "garten, mit dem paradiese zusammenfallend gedacht" (S. 1398). "Der garten, besonders der rosengarten als der umhegte raum des liebesglücks" spielt im Volkslied in "vielfältigster ‚verblümter‘ ausführung" (S. 1398) eine große Rolle. Im geistlichen Lied wird Maria "als viuhter meiengarten, auch als im liljengarten, rosengarten" weilend, besungen. Natürlich wird auch der Garten im Hohelied erwähnt.

<sup>32</sup> Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II., S. 284.

Abgeschlossenheit eines fiktiven Gartens vollzieht sich das Geheimnis der *unio*, dargestellt im erotischen Bild des Blumenbrechens.<sup>33</sup>

"Und ich warte dein im Baumgarten der Minne  
und breche dir die Blumen der süßen Einung  
und bereite dir da ein Bett aus dem erquickenden  
Grase der heiligen Erkenntnis;  
und die lichte Sonne meiner ewigen Gottheit  
bescheint dich mit dem verborgenen Wunder meiner  
Seligkeit."

(Fl. L. II 25, S. 69)

Der Baumgarten ist der verschlossene Garten, "den die Vulgata mit *hortus conclusus* übersetzt hat".<sup>34</sup>

"Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut,  
ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell.  
Ein Lustgarten sproßt aus dir, Granatbäume  
mit köstlichen Früchten, Hennadolden, Nardenblüten,  
Narde, Krokus, Gewürzrohr und  
Zimt, alle Weihrauchbäume,  
Myrrhe und Aloe, allerbesten Balsam.  
Die Quelle des Gartens bist du, ein Brunnen lebendigen  
Wassers, Wasser vom Libanon.

[...]

Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse von  
den köstlichen Früchten."

(Hld. 4, 12-16)

Viele Male bezieht sich Mechthild auf diese dem König Salomon zugeschriebenen Liebeslieder, die für sie eine große Inspirationsquelle sind. Dieser Garten ist "der Ort der unbeschwertten Lebensfreude und des heiteren Lebensgenusses".<sup>35</sup> Nach christlichem Verständnis gilt er zunächst als "Symbol der unbefleckten Empfängnis".<sup>36</sup> Gisela Ecker stellt in ihrer Untersuchung über die Tradition des *hortus conclusus* fest, daß Maria "an die Stelle der Braut im Hohelied trat" und "die Vorstellung des verschlossenen Gartens" übernahm. Sie fungierte "als Braut Christi, als Allegorie der Ekklesia, als Jungfrau, deren Hymen wie die Gartenpforte verschlossen bleibt, als Zuflucht bietende Mutter, als Neue Eva, die die

---

<sup>33</sup> Vergl. Peter Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 130.

<sup>34</sup> Klaus Reichert: Das Hohelied Salomons. Salzburg und Wien 1996, S. 111.

<sup>35</sup> Konrad Stock: Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe. Tübingen 200, S. 309.

<sup>36</sup> Annette Kuhn und Beate Lundt (Hrsg.), unter Mitarbeit von Evelyn Korsch: "Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit im Mittelalter und Früher Neuzeit." Dortmund 1997, S. 180.

allegorische Verbindung zum Garten Eden einbringt”.<sup>37</sup> Schon im "Melker Marienlied" des 12. Jahrhunderts wird Maria als "garte beslozener" bezeichnet, und in der dritten Strophe der "Sequentia in nativitate beatae Mariae virginis" wird Maria dargestellt als "porta clausa, fons hortorum". Doch im "Speculum Virginum", einer um 1100 am Mittelrhein entstandenen Schrift, "symbolisiert er nicht mehr die Jungfrau Maria, sondern ganz allgemein die menschliche Seele, die sich einem Leben in Keuschheit geweiht hat".<sup>38</sup>

Der mittelalterliche Baumgarten war für die höfische Gesellschaft ein Lustgarten, der "die Elemente des Paradiesgartens – Baum des Lebens, Baum der Erkenntnis, Lebensbrunnen – exemplarisch" versinnbildlichte.<sup>39</sup> Wie in alten Hochkulturen die seligen Orte als Gärten gedacht waren, so war auch der Paradiesgarten das Idealbild der Schönheit, ein "Wonnegarten absoluten Glücks"<sup>40</sup>, entworfen als ein "fernes Zielbild unserer Sehnsucht"<sup>41</sup>. Die ersten Menschen lebten in einem Baumgarten, ausgestattet mit den herrlichsten Gaben, wie es in Gen 2,7-9 heißt: "Dann legte Gott im Osten einen Garten an und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. Gott, der Herr, ließ aus dem Ackerboden allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen und mit köstlichen Früchten." Doch als sie das von Gott erlassene Verbot, vom Baum des Lebens in der Mitte des Gartens zu essen, übertraten, mußten sie den Ort der Glückseligkeit verlassen. In den Märgen spielt der topos Garten als domestizierte Natur eine besondere Rolle.<sup>42</sup> Überreich an Früchten, Blumen und "Quellen des Lebenswassers"<sup>43</sup>, von der Außenwelt durch Mauern abgeschlossen und umhegt, ist er eine "Oase der Geborgenheit"<sup>44</sup>, ein Ort, der Schutz und Nahrung gewährt, aber auch ein Ort gegen die Angst. "Die durch Dornen, Mauern und Wächter verschlossenen Gärten [...] hüten die Jungfrau als Preis für den Helden", und der "Zaubergarten" als mythischer Ort "trägt in sich die Ambivalenz von Verheißung und Schrecken".<sup>45</sup> In dem Zaubergarten, als mystischer

---

<sup>37</sup> Gisela Ecker: Hortus conclusus. Weiblicher Körper und allegorischer Raum in der Literatur der Moderne. In: Sigrid Schade, Monika Wagner, Sigrid Weigel (Hrsg.): Allegorien und Geschlechterdifferenz. Köln, Weimar, Wien 1994, S. 172.

<sup>38</sup> Kuhn und Lundt (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein, S. 180.

<sup>39</sup> Kuhn, Lundt: Lustgarten, S. 182.

<sup>40</sup> Otto Betz: Der Garten und der Traum vom Paradies. In: Peter Gerlitz (Hg.): Licht und Paradies. Symbolon Bd. 12. Frankfurt am Main 1995, S. 13.

<sup>41</sup> Betz: Der Garten, S. 14.

<sup>42</sup> Helga Volkmann: Du hättest die Lilien nicht pflücken sollen! Von Gärten und Pflanzen im Märchen. In: Märchen und Schöpfung. Hrsg. von Ursula Heindrichs und Heinz-Albert Heindrichs. Regensburg 1993, S. 107.

<sup>43</sup> Volkmann: Du hättest die Lilien, S. 109.

<sup>44</sup> Volkmann: Du hättest die Lilien, S. 107.

<sup>45</sup> Ecker: Hortus conclusus, S. 173.

Ort der "Anderswelt" zugehörig, kann sich die Begegnung der Liebenden vollziehen.

Kurt Ruh verweist auf die Ähnlichkeit eines Minneliedes Walthers von der Vogelweide:<sup>46</sup>

Unter der Linde  
auf der Heide,  
wo unser beider Lager war,  
da könnt ihr noch  
Blumen und Gras  
schön gebrochen, finden.<sup>47</sup>

Die Mystiker übertragen die Beschreibung der weltlichen Liebe durchaus auf die geistliche. Sie sehen "in dem Wunsch des Paares nach Vereinigung das Verlangen der Seele nach der Vereinigung mit Gott."<sup>48</sup> Religiöse und profane Liebe werden nicht scharf abgegrenzt. So verteidigt schon der griechische Kirchenvater Origenes dieses Prinzip, "göttliche Liebe in der Sprache der Erotik zu preisen, um das Verständnis zu erleichtern".<sup>49</sup>

Anders als im Hohelied, in dem die Geliebte auf ihren Geliebten wartet, erwartet hier Gott seine Geliebte, er ist der Akteur, der seine Braut "in der Einung" mit der höchsten Seligkeit beglückt. Sie wird überschüttet mit dem "Überfluß"<sup>50</sup> der göttlichen Gaben im "Stil der Überbietung"<sup>51</sup>, so daß mit Starobinski "von einer "prächtigen Gabe"<sup>52</sup>, einer "verschwenderischen Gabe" gesprochen werden kann, einer Gabe von solcher Freigebigkeit und Großzügigkeit, wie sie einem irdischen Fürsten oder König niemals möglich ist. "Im Schatten des Heiligen Geistes" wird sie beschirmt "vor aller irdischen Traurigkeit", und alles "Herzeleid" verschwindet" (Fl. L. II 25, S. 70). In diesem Zustand der höchsten Lust ist Musik die adäquate Ausdrucksform, so bittet Gott sie, zu singen.

"Liebste, nun fang an zu singen,  
und laß hören, wie deine Lieder klingen".

---

<sup>46</sup> Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II, S. 284.

<sup>47</sup> Helmut Brackert (Hg.): Minnesang. Mitteldeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Frankfurt am Main 1983, S. 151.

<sup>48</sup> Gabriele Bartz; Alfred Karnein; Claudio Lange: Liebesfreuden im Mittelalter. Kulturgeschichte der Erotik und Sexualität in Bildern und Dokumenten. Stuttgart, Zürich 1994, S. 42.

<sup>49</sup> Bartz, Karnein, Lange: Liebesfreuden im Mittelalter, S. 43.

<sup>50</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 21.

<sup>51</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 43.

<sup>52</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 123.

Doch sie kann dem göttlichen Wunsch zunächst nicht nachkommen:

„O weh, mein Liebster, ich bin heiser in der Kehle  
meiner Keuschheit.  
Doch die Süße deiner innigen Zärtlichkeit läßt meine  
Seele erklingen,  
und so vermag ich zu singen.“  
(Fl. L. II 25, S. 70)<sup>53</sup>

Für Margret Bäurle und Luzia Braun ist die Kombination Kehle-Keuschheit ganz ungehörig, denn sie bezeichnet das „Wandern eines Organs, der Stimmbänder, an den Ort eines anderen Organs, des Geschlechts. Die Beziehung von Unvergleichlichem. Eine metonymische Berührung, eine unanständige Koppelung, eine Kopulation, in der die Stimme geschlechtlich wird und das Geschlecht redend“.<sup>54</sup> Ursula Peters erklärt diese Aussage „als textferne, poststrukturalistischer Diktion und Denkweise verpflichtet.“<sup>55</sup>

Mechthilds Betonung der Keuschheit durchzieht ihr ganzes Werk, sie beschreibt ihre Anstrengungen, dieses Ideal der Jungfräulichkeit zu verwirklichen:

„Fasten, Wachen, Geißeln, Beichten, Seufzen, Weinen,  
Beten, die Sünde fürchten, harte Bezwungung der Sinne  
und des Leibes für Gott durch Gott, süße Hoffnung und  
ohne Unterlaß liebevolles Verlangen und ohne Unterlaß  
ein betendes Herz in allem Tun.“  
(Fl. L. VII 65, S. 340)

Die beiden Autorinnen werfen Mechthild außerdem vor, sie schreibe eine Sprache der Lust, sie wolle nicht das Wort Gottes retten, sondern ihren Genuß, und der sei göttlich.<sup>56</sup> Angesichts der strengen Askese, der sich Mechthild Zeit ihres Lebens unterzieht, ist dieser Vorwurf unangemessen und wird ihrer Lebenswirklichkeit nicht gerecht. Allerdings hat sie keine Scheu, ihre Beziehung zu Gott sinnlich-körperlich darzustellen, was schon den Magdeburger Klerikern ein Ärgernis war, doch anders als in der vorhandenen Sprache der Erotik kann sie ihre Liebesbeziehung zu Gott nicht ausdrücken.

---

<sup>53</sup> Die Übersetzung von Greith: „Ich bin heiser in der Kehle, doch deine süße Einkehr hat sie gestählet schnelle“ Bei Morel heißt diese Stelle: „Ich bin heiser in der kelen meiner kuschheit, mere das zukker dieser süessen miltekeit hat min kelen erschellet“.

<sup>54</sup> Margret Bäurle und Luzia Braun: „Ich bin heiser in der Kehle meiner Keuschheit. In: Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Hiltrud Gnüg und Renate Möhrmann. Stuttgart 1985, S. 13/14.

<sup>55</sup> Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum, S. 2.

<sup>56</sup> Bäurle, Braun: „Ich bin heiser“, S. 15.

Mechthild schildert die Wertschätzung, die einer gottgeweihten Jungfrau zukommt, in dem Kapitel "Wie Gott die Seelen im Himmel empfängt: "Gott krönt dreierlei Leute mit seinen väterlichen Händen: Jungfrauen, Witwen und Eheleute. Die Verheirateten erhielten 30fachen Lohn im Himmel, die Witwen 60fachen und die Jungfrauen 100fachen. Dieses um 400 entstandene Dreiklassensystem, Jungfrau – Witwe – Verheiratete, sollte für "Jahrhunderte die Sprache der Moral prägen".<sup>57</sup>

## 6.5 Die *unio mystica* als größte göttliche Gabe

### 6.5.1 Die Darstellung der *unio*

Die größte göttliche Gabe an Mechthild ist die *unio mystica*, die Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam, und weil für die "mittelalterliche Frömmigkeit" die "Personalität Gottes grundlegend gewesen ist"<sup>58</sup>, können in der Einung, wie Mechthild die *unio* bezeichnet, Mensch und Gott Partner werden, und es kann eine "personale Mystik"<sup>59</sup> entstehen. Claudia Opitz weist auch auf den im 12. Jahrhundert einsetzenden religiösen Mentalitätenwandel hin, der sich in einer Vermenschlichung des Göttlichen und einer verstärkten Psychologisierung des Menschlichen gezeigt habe. Nun sei das die Geschlechterdifferenz betonende Bild von der liebenden Braut und ihrem Bräutigam Christus ins Zentrum des Interesses gerückt nach dem Vorbild des Hoheliedes.

Mechthild berichtet in ihrem Buch ausschließlich über ihre persönlichen, unmittelbar erlebten mystischen Erfahrungen mit Gott. Sie sind das beherrschende Thema des Werks. Alois M. Haas betont, daß "ihr einziger schriftstellerischer Ausweis ihre Erfahrung mit Gott ist, die ihr im Sinne eines prophetischen Auftrags zukommt".<sup>60</sup> Er definiert die Erfahrung der Mystiker folgendermaßen: "Mystische Erfahrung ist – christlich gesehen – niemals in sich gegenstandslose Erfahrung ohne Objekt, sondern Glaubenswissen im Status der Unmittelbarkeit, d.h. mit einer alten Formel: *cognitio Dei experimentalis* - ‚erfahrendes Wahrnehmen Gottes‘ in

---

<sup>57</sup> Bernhard Jussen: Der Name der Witwe. Erkundungen der mittelalterlichen Bußkultur. Göttingen 2000, S. 33.

<sup>58</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 20.

<sup>59</sup> Angenendt: Grundformen der Frömmigkeit, S. 99.

<sup>60</sup> Alois M. Haas: Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik. In: Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik, herausgegeben von Cola Minis. Band 2 – 1972, S. 109/110.

Form einer Vereinigung mit ihm.“<sup>61</sup> Auch Wolfgang Mohr sieht Mechthilds Werk unter diesem Aspekt: "In diesem Buche scheinen sich die Erfahrungen einer ekstatischen Mystik unmittelbar in Sprache und sprachliche Form umzusetzen. [...] Was die christliche Laienbildung zu bieten hatte, ob aus biblischer Erzählung, aus dem Hohelied und den Psalmen, aus Gebet und Liturgie, aus theologischer Unterweisung und Allegorik, aus Denkmälern der Bildkunst, aus dem geistlichen Spiel oder weltlichen Lied und Brauch, alles dies rührte bei der Mystikerin Mechthild eine urtümliche Schicht des Erfahrens und Schauens an und löste ein unmittelbares Künden und Sagen aus.“<sup>62</sup> Wolfgang Beutin stellt fest, daß Erfahrung in der Mystik überhaupt das Schlüsselwort ist: Teresa von Avila habe die Erfahrung eine Gabe genannt, die Gott spende, wann er wolle oder wie er wolle, und es komme dabei weder auf Zeit noch auf geleistete Dienste an.<sup>63</sup>

Die Wiedergabe der Erfahrung in der *unio mystica* erfolgt bei Mechthild im narrativen Bericht oder in Dialogform. Walter Haug untersucht die verschiedenen Ebenen der Niederschrift: Zunächst ist festzuhalten, daß die Niederschrift ihrer Erfahrung nur aus der Distanz erfolgen kann, denn im Zustand des Einsseins mit Gott ist es nicht möglich, das Erlebnis niederzuschreiben, daher berichtet sie immer über eine in der Vergangenheit gemachte Erfahrung und versucht dabei gleichzeitig, das Erlebnis zu verarbeiten. Die Beschreibung der *unio* ist auch eine Beschreibung des Verlustes, gleichzeitig aber auch eine Reaktualisierung des mystischen Aktes im Vollzug der Sprache, denn die vergangene Erfahrung wird im Liebesgespräch wieder gegenwärtig.<sup>64</sup> So kann die *unio* auch als erinnerte Wirklichkeit angesehen werden.<sup>65</sup>

Mechthild kleidet ihre mystische Ekstase in Bilder, die es, wie Opitz vermerkt, in der "literarisch-theologischen Tradition" bis dahin nicht gegeben hat.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Alois M. Haas: *Mystik als Aussage. Erfahrungen -, Denk- und Redeformen christlicher Mystik.* Frankfurt am Main 1996, S. 33/34.

<sup>62</sup> Wolfgang Mohr: *Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg,* S. 375/376.

<sup>63</sup> Wolfgang Beutin: *Anima Teil 2.* Frankfurt am Main 1998, S. 93/94.

<sup>64</sup> Walter Haug: *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner,* S. 258.

<sup>65</sup> Auf die weltliche Liebe bezogen, stellt Julia Kristeva fest: "Für das Individuum ist die Liebe jene plötzliche Umwälzung, jener irreparable Kataklysmus, von dem man nur nachträglich spricht. Von dem, was sich tatsächlich zwischen dem einen und dem anderen abspielt, könne nicht gesprochen werden." In: Kristeva: *Geschichten von der Liebe,* S. 11.

<sup>66</sup> Opitz: *Evatöchter und Bräute Christi,* S. 100.

"Da geschieht eine selige Stille,  
und es wird ihrer beider Wille.  
Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm.  
Was ihr nun geschieht, das weiß sie,  
und damit tröste ich mich."

(Fl. L. I 44, S. 34)

Für das Unbeschreibbare der spirituellen Vereinigung verwendet sie das abstrakte Bild der "seligen Stille" und stellt das gegenseitige Sichgeben sehr sachlich dar.

Die Hingabe vollzieht sich in den uns verborgenen Kammern der Gottheit:

"Nun geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgenen Kammern der unsichtbaren Gottheit. Dort findet sie der Minne Bett und Gelaß und Gott übermenschlich bereit."

(Fl. L. I 44, S. 33)

Mechthild, die sich selbst die Allerliebste und Gott den Allerschönsten nennt, übernimmt erotische Bezeichnungen aus der weltlichen Liebestermiologie, die sie sehr unbekümmert verwendet, und wenn sie vom Minnebett spricht, so überträgt sie die weltliche Vorstellung vom sich vollziehenden Liebesakt auf ihre mystische "Einung". Nur auf dem Weg der Metonymie kann sie diese Grenzüberschreitung darstellen. Die Ekstase, das Emporgerissenwerden der Seele zu Gott, beschreibt sie als einen ungeheuren, die menschliche Vorstellung übersteigenden Akt:

"Die wahre göttliche Anrede [...] hat so gewaltige Kraft, daß sie dem Leibe all seine Macht entzieht, und die Seele wird sich selbst offenbar, daß sie sich den Heiligen ähnlich erkennt und dann an sich göttlichen Glanz empfängt. Da scheidet die Seele vom Leib mit all ihrer Macht, Weisheit und Liebe und mit all ihrem Verlangen. Nur das Mindeste an Lebenskraft bleibt im Körper wie in einem süßen Schlafe [...], dann vergißt sie die Erde über diesem Wunder und weiß nicht mehr, daß sie je auf Erden war."

(Fl. L. I 2, S. 10/11)

Es gelingt ihr dank ihrer künstlerischen Begabung, das Beglückende dieses Vorgangs zu beschreiben:

„Da leuchtet Aug in Auge,  
und da fließt Geist in Geist,  
und da greifet Hand zu Hand,  
und da redet Mund zu Mund,  
und da grüßet Herz zu Herz.“

(Fl. L. IV 14, S. 141)

Auffallend ist die anaphorische Reihe, das sich wiederholende „und da“, das die innere Erregung deutlich macht, und wenn sich Herz zu Herz, Mund zu Mund, Hand zu Hand und Geist zu Geist finden, dann ist die vollkommene Übereinstimmung zwischen Gott und Seele gegeben. Gott, der Geber und unüberbietbare Gabe ist, steigt in der *unio* herab und zieht die Seele in die höchste Höhe, immer ist er jedoch in diesem Liebesdiskurs der Bestimmende – „Ich komme zu dir nach meiner Lust, wann ich will“ (Fl. L. II 25, S. 69) – und der zuerst Handelnde:

„Er liebt sie mit aller Macht auf dem Lager der Minne,  
so kommt sie in die höchste Wonne  
und in das innigste Weh,  
wird sie seiner recht inne.  
Eia, Liebe, nun laß dich minnen,  
Und wehre dich nicht mit finsternen Sinnen.“

(Fl. L. II 23, S. 62)

Mechthild spürt die Übermacht der göttlichen Liebe, der sie sich nicht gewachsen fühlt, so daß Gott sie auffordern muß, sich ihm nicht zu verweigern.

In der Ekstase entsteht zwischen Gott und Seele eine „vollkommene Partnerschaft“<sup>67</sup>, eine völlige Einheit: Gott gebraucht dafür die Formel: „Ich bin in dir, du bist in mir“ (Fl. L. II 5, S. 89).<sup>68</sup> Tillmann bezeichnet diese Tauschformel: „Ich bin in dir, du bist in mir“ als „urmystische Formel“, sie sei keine Kontrafaktur von „Minnesangs Frühling“ 3, 1-6; was auch schon Grete Lüers nachgewiesen hat. Zu verweisen ist auch auf Hld. 2,16: „Der Geliebte ist mein und ich bin sein.“

An anderer Stelle sagt Gott:

„Frau Seele, ihr seid so sehr in mich hineingestaltet,  
daß zwischen Euch und mir nichts sein kann.“

(Fl. L. I 44, S. 33/34)

---

<sup>67</sup> Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II, S. 264.

<sup>68</sup> Heinz Tillmann: Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg. Marburg 1933, S. 24.

Nichts Trennendes gibt es in dieser personalen Liebesbeziehung, wie ihr Gott versichert:

„Wenn du aber minnest, werden wir beide eins,  
und wenn wir zwei eins sind,  
vermag uns nichts mehr zu scheiden,  
nur ein wonniges Harren wohnt zwischen uns beiden.“  
(Fl. L. II 6, S. 48)

Das Geschenk der göttlichen Liebe gilt für alle Zeiten:

„und ich will mich dir schenken, umsonst, für ewige  
Zeiten“,

lautet Gottes Angebot (Fl. L. II 25, S. 68).

Ekstatischer Höhepunkt ist der Kuß, mit dem die Liebe zwischen Gott und Seele, Braut und Bräutigam, besiegelt wird:

„Da nahm er sie in seine göttlichen Arme und legte seine  
väterliche Hand auf ihre Brust und schaute in ihr Antlitz.  
In dem Kusse wurde sie dann entrückt in die höchste  
Höhe über alle Chöre der Engel.“  
(Fl. L. III 1, S. 78)

Für die Beschreibung dieser Liebesszene trifft die Feststellung Laubners zu, daß die *unio* „vorgestellter körperlicher Liebesgenuß“ ist.<sup>69</sup> Mechthild besitzt die Ausdruckskraft, diese imaginäre Erfahrung der *unio* oder „die möglich gedachte Vereinigung des Menschen mit Gott“<sup>70</sup>, wie Haas sie nennt, wiederzugeben. Ihr gelingt die sprachliche Verdichtung von Gefühlen, und sie vermag die erotische Sinnlichkeit sehr subtil darzustellen, dabei bleibt die eigentliche Begegnung mit ihrem göttlichen Bräutigam immer ausgespart, denn sie ist das Ineffabile und bleibt ihr Geheimnis. Mechthild genießt die Wonne der Ekstase, die sich auch dem Körper mitteilt:

---

<sup>69</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt, S. 5.

<sup>70</sup> Alois M. Haas: Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000, S. 19.

„Sie wird gefangen bei der ersten Erfahrung,  
wenn Gott sie küßt in süßer Vereinigung.

[...]

Sie wird entkleidet aller Dinge,  
wenn Gott sie gewandet mit dem Purpurkleid strahlender  
Minne.“

(Fl. L. III 10, S. 95)

oder:

„Die gewaltige Liebe in reichem Verkosten erfährt in Gott  
die süßeste Lust.“

(Fl. L. III 13, S. 99)

Sie spricht von seliger, süßer, hoher, großer, wunderlicher Einung, auch von Herzenseinung, wenn sie ihre subjektiven Empfindungen beschreibt. Ihre Anreden für Gott: Herr, o viel lieber Herr, Geliebter, mein Liebster, so viel Lieber, hoher Fürst, o auserwählter Herr, o süßer Jesus, Herzelieb, lustiges Lamm, süßer Jesu, dilecta mea, liebe Taube, mein Allerbesten zeigen ihr inniges Verhältnis zu ihm. Für die enge Beziehung zu Gott verwendet sie auch das Bild des Bandes: Sie fühlt sich „selig gebunden“ an ihn, dankt der „gebenedeiten Minne“, daß sie „Gott und der Menschen Seele“ zusammenbindet (Fl. L. IV 19, S. 147), und steigert diese Aussage in dem Ausruf:

„O der Liebe Band, deine süße Hand  
sie besitzt die Gewalt  
und bindet jung und alt!“

(Fl. L. V 30, S. 199)

Neben der Verbmethapher binden bevorzugt sie das Verb ziehen, das die von Gott ausgehende gnadenhafte Beziehung zur Seele unterstreicht: „Eia, Lieb vor allem Lieb, zieh mich wieder in dich“! bittet sie. In der *unio* reißt sie Gott empor, daß sie ganz zerfließt. „Sie kann nicht an sich halten, bis er sie in sich hineinzieht“ (Fl. L. I 5, S. 15).

Die Aufhebung „jeglicher Distanz zwischen Gott und Seele“ stellt sie sich so vor, als würden Gott und Seele wie eine Flüssigkeit ineinanderfließen in einer einzigen Form:<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Egerding: Die Metaphorik. Bd. 2, S. 625.

„Wir können einander nicht näher sein,  
denn wir sind beide in eins geflossen  
und sind in eine Form gegossen  
und bleiben so ewig unverdrossen.“

(Fl. L. III 5, S. 89)

Die Gottesliebe steigt nach Starobinski in vertikaler Richtung herab und kehrt in aufsteigender vertikaler Richtung wieder zu ihm zurück; nach dem Zirkulationsprinzip rufen sich diese beiden Bewegungen wechselseitig hervor als doppelte Verschwörung der Liebe.<sup>72</sup> Diese Vorstellung, die schon Origines, von Plato übernommen, in die christliche Theologie eingebracht hat, spiegelt sich auch in Mechthilds Aussage wider:

„Das ist die spielende Liebesflut,  
die von Gott heimlich in die Seele fließt  
und sie wieder zu Gott mit einer Kraft nach ihrer Macht.  
Was zwischen beiden dann für eine Wonne ist!“

(Fl. L. VII 45, S. 316)

Für das Entrücktsein, den Zustand höchster Wonne, steht auch die Trunkenheit, das Aufgelöstsein beim „Anblick des edlen Antlitzes“ (Fl. L. I 22, S. 20). „Ich war selig, halbtrunken“, beschreibt sie diesen Zustand. Doch sie möchte die totale Gotteserfassung, sie möchte den Wein nicht mit Wasser vermischt, sondern „unvermischt“ trinken, doch Gott warnt sie, die begrenzte menschliche Fassungskraft könne die volle Gotteserfahrung nicht ertragen (Fl. L. I 44, S. 31).

### 6.5.2 Die *unio* als heiliger Tausch

Starobinski spricht bei den Mystikern „vom größten möglichen Austausch von Gaben“<sup>73</sup>. Es ist der Tausch, der in der Vereinigung von Gott und Seele stattfindet. Schon in der Kleidmetaphorik deutet Mechthild diese wechselseitige Beziehung an:

„Du kleidest dich mit meiner Seele  
und bist auch ihr nächstes Kleid.“

(Fl. L. II 5, S. 48)

„Die ständige Vereinigung“, so erklärt sie die *unio*, „kann niemand erreichen, er würde dann einen vollen Austausch mit Gott eingehen, so

---

<sup>72</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 76.

<sup>73</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 63.

daß du alles, was dein ist, schenkst, das Innere und Äußere. Dann gibt er dir wahrlich alles, was sein ist, das Innere und Äußere" (Fl. L. IV 15, S. 141). Mechthild wagt diese Aussage, weil sie sich auf die Braut im Hohelied beziehen kann, die beteuert: "Der Geliebte ist mein, und ich bin sein"(Hld. 2, 16). Weiß begründet die Möglichkeit des Herzenstausches mit der im Mittelalter verbreiteten Vorstellung, daß "der unsterbliche Gott sterblicher Mensch geworden ist, damit wir Menschen unsterblich werden".<sup>74</sup> Vorgegeben war dieses Motiv auch in der weltlichen Liebesliteratur.<sup>75</sup> Bernhard von Clairvaux spricht ebenfalls vom Herzenstausch in der mystischen Vereinigung mit Gott, er bezeichnet die *unio* als "süßen Tausch"<sup>76</sup>, eine Formulierung, die auch Mechthild gebraucht (Fl. L. V25, S. 195).

Im siebten Buch wiederholt Mechthild die Forderung, die Gott an den wechselseitigen Tausch knüpft: "Gib mir alles, was dein ist, dann gebe ich dir alles, was mein ist" (Fl. L. VII 55, S. 328). Im Bild des Verschmelzens ist der Tausch vollzogen, ihr Herz ist Gott: "Und weil ich, Herr, keinen irdischen Schatz habe, besitze ich auch kein irdisches Herz. Weil du, Herr, mein Schatz bist, so bist du auch mein Herz und allein mein Gott" (Fl. L. IV 7, S. 132). Den endgültigen Austausch wird ihr Gott im Himmel bereiten:

"Was er hier zurückgelassen hat,  
das wird ihm dort alles wiedergegeben,  
dies ist die himmlische Gottesliebe,  
die hier ganz zart entflammt  
und dort nie an ein Ende gelangt."

(Fl. L. VII 45, S. 316)

### 6.5.3 Der tödliche Aspekt der Minne

Mechthild listet einmal die verschiedenen Arten der Liebe auf, sie spricht von gütiger, wahrer, demütiger, beständiger, erfahrener, eindringender, rufender, verkündender, herrlicher, liebevoller und gewaltiger Liebe, in der sie "Gottes süßeste Lust" erfährt. Die verborgene Liebe bringt gute, heilige Taten zustande, doch "die klare Liebe von spielender Flut bereitet der Seele süße Not, sie tötet sie auch ohne Tod" (Fl. L. III 13, S. 99).

---

<sup>74</sup> Weiß: Ekstase und Liebe, S. 628.

<sup>75</sup> Weiß verweist auf mittelalterliche Autoren: Hartmann von Aue verwendete um 1200 dieses Motiv im "Iwein", Gottfried von Straßburg im "Tristan", Wolfram von Eschenbach im "Willehalm" (zwischen 1210 und 1220) und Konrad von Würzburg in seiner Erzählung "Das Herzmaere" (Ende 13. Jahrhunderts), S. 629.

<sup>76</sup> Weiß: Ekstase und Liebe, S. 629.

Mechthild erwidert die göttliche Liebe mit rückhaltloser, die normalen Grenzen überschreitenden Hingabe, doch die Tauschwerte sind nie äquivalent. Die göttliche Liebe nimmt einen übermächtigen, bedrohlichen, ja tödlichen Charakter an, den sie beklagt, aber paradoxerweise begrüßt, denn: "Die Liebe soll tödlich sein ohne Maß und Unterlaß" (Fl. L. I 28, S. 24), und sie untermauert diese Aussage mit dem Wunsch: "Ich freue mich, daß ich lieben muß den, der mich liebt, und ersehne es, tödlich zu lieben" (Fl. L. I 28, S. 24).

Sie gesteht, daß die göttliche Liebe ihrer Seele tiefe, irreparable Verwundungen zugefügt hat:

"Ich bin verwundet auf den Tod  
von deinem feurigen Liebesstrahl."  
(Fl. L. II 25, S. 68)

"Denn der göttlichen Liebe feurige Macht  
geht über alle menschliche Kraft".  
(Fl. L. V 31, S. 202)

Darüber beklagt sie sich, sie macht Gott bittere Vorwürfe:

"Du hast mich gejagt, gefangen, gebunden  
und mich versehrt mit tiefen Wunden,  
daß ich nimmer kann gesunden.  
Du hast mir viele Keulenschläge gegeben  
sag mir, werd ich zujüngst von dir genesen?  
Würde ich nicht getötet von deiner Hand  
dann wäre es besser, ich hätte dich nie gekannt."

Doch die Minne rechtfertigt sich:

"Daß ich dich jagte, das drängte mich;  
daß ich dich fing, das begehrte ich;  
daß ich dich band, das freute mich.  
Als ich dich verwundete, wardst du mit mir vereint."  
(Fl. L. I 3, S. 13)

Das "Absterben an allen Dingen", das "Allein – für – Gott – leben", ihre totale Verausgabung (Fl. L. IV 18, S. 147) verursacht Verwundungen, die jedoch die Voraussetzung für die Inbesitznahme durch Gott sind. Wenn Liebe überhaupt ein "Losreißen" von sich selbst zugunsten einer idealen Identifizierung mit dem Geliebten<sup>77</sup> voraussetzt, so gilt das zwar nur bedingt für die Liebe zu Gott. Dieses Hineintauchen in den göttlichen Liebesprozeß, in dem die Seele sich auflösen scheint, veranschaulicht

---

<sup>77</sup> Kristeva: Geschichten von der Liebe, S. 163.

Mechthild durch die Verbmataphern brennen und zerschmelzen, die gleichzeitig den tödlichen Aspekt der Minne zeigen. Das göttliche Herz

„gleicht dem roten Golde, das in einem großen Kohlenfeuer brennt. Und er legt sie in sein glühendes Herz hinein. Wenn sich der hohe Fürst und die geringe Magd so innig umarmen und vereint sind wie Wasser und Wein, dann wird sie zunichte und kommt von sich selbst.“

(Fl. L. I 4, S. 14)

Mechthilds Sprachmächtigkeit gelingt es, mit diesen Bildern die Verschmelzung in der Einung darzustellen. Das aus der Wortfamilie Kohlenfeuer – glühend – brennen bestehende Bild läßt diesen Vorgang als schmerzlich, ja als tödlich erscheinen, der ihr jedoch paradoxerweise große Wonnen bereitet, da er ihr für kurze Zeit Teilhabe am göttlichen Leben gewährt. Die Distanz zwischen Gott und Seele scheint aufgehoben zu sein im Verschmelzungsprozeß. So ist der „Tod“ als Metapher für das Zunichtewerden, das völlige Aufgehen in Gott in der *unio* zu verstehen.

Am Ende ihres Lebens faßt sie ihre unstillbare Liebe – auch eine Geste des Überbietens – in dem Wunsch an Gott zusammen:

„Ich möchte einst aus Liebe sterben,  
du kannst mich, o Herr, nicht anders mehr stillen.“

(Fl. L. VII 21, S. 293)

Die *unio*-Darstellungen, ihre spirituellen Erfahrungen, gibt es vor allem in den beiden ersten Büchern ihres Werks, dann treten sie nur noch vereinzelt auf, im siebten Buch spricht sie von ihrer Sehnsucht nach endgültiger Gottesschau und vom Genießen der ewigen Freuden im Jenseits: „Das lange Warten geht vorüber, und in der Zukunft werden Gott und die Seele auf immer vereinigt sein. Wenn immer ich daran denke, freut sich mein Herz mächtig“ (Fl. L. VII 46, S. 317). Die endgültige *unio* wird ihr in der Ewigkeit als „Wonne“ verheißen, die „über alle irdische Lust geht“. Dann kann sie Gott für alle reichen Gaben danken, die er ihr „je auf Erden an Leib und an Seele gab“. (Fl. L. VII 7, S. 275).

#### 6.5.4 Die Verweigerung dieser Gabe

Gott ist für Mechthild ein Gott, der "fühlt, spürt, berührt [...]. Er ist ein Gott der Beziehung, der Leidenschaften, der Affekte".<sup>78</sup> Doch er ist nicht nur der liebende Gott, sondern auch einer, der sich entzieht, was Mechthild als schmerzvolle Gottesentfremdung, als "dunkle Nacht der Sinne" empfindet. Sie weiß, daß der Zustand des Glücks in der Einung nicht lange währen kann:

"Aber dies kann nie lange sein.  
Denn wo zwei Geliebte verborgen sich sehen,  
müssen sie oft abschiedslos voneinander gehen."  
(Fl. L. I 44, S. 34)

Aufstieg und Abstieg der Seele schildert sie in einem breit angelegten Bericht:

"Dann zieht er sie weiter an einen heimlichen Ort. Dort darf sie für niemanden bitten noch fragen, denn er will allein mit ihr spielen, ein Spiel, das der Leib nicht versteht, noch die Bauern beim Pfluge, noch die Ritter im Turnier noch seine liebevolle Mutter Maria; mit diesen allen kann sie sich dort nicht beschäftigen.  
Dann schweben sie weiter an einen wonnenreichen Ort, von dem ich nicht viel sagen kann noch will. Es ist zu schwierig, ich wage es nicht, denn ich bin ein sehr sündiger Mensch. Aber wenn der endlose Gott die grundlose Seele in die Höhe reißt, dann vergißt sie die Erde über diesem Wunder und weiß nicht mehr, daß sie je auf Erden war. – Wenn das Spiel am allerschönsten ist, muß man es lassen. Dann spricht der blühende Gott: ‚Jungfrau, Ihr müßt niedersteigen.‘ Da erschrickt sie und weint über ihre Verlassenheit. Sie sagt dann: ‚Herr, nun hast Du mich so hoch entrückt, daß ich Dich in meinem Leibe auf keine Art mehr lobpreisen kann, ohne daß ich an der Verbannung leide und gegen meinen Leib kämpfe.‘"  
(Fl. L. I 2, S. 11)

Das Zurückkehren in die Wirklichkeit ist mit großem Leid verbunden:

---

<sup>78</sup> Wendel: Das Heilige und Überwältigende, S. 27.

"Herr, wenn ich in Dir ruhen darf,  
ist meine Wonne überreich.

[...]

Daß dem ein Scheiden sollte sein,  
ist mehr als alle Herzenspein."

(Fl. L. II 5, S. 48)

Die zeitliche Befristung ist geradezu ein topos, denn die Seele muß wieder in den Körper absteigen, und die Gottesferne kann als Gegenpol zur *unio* angesehen werden.<sup>79</sup> Acht Jahre hat sie "den göttlichen Gruß" genossen, dann verweigert sie sich freiwillig dieser höchsten göttlichen Gabe: "Eia, weiche von mir, lieber Herr, und laß mich noch tiefer sinken, dir zu Ehren!" (Fl. L. IV 12, S. 136). "Aus der Wonne der Höhe" läßt Gott sie "wunschgemäß" abstürzen (Fl. L. VI 19, S. 240). Es ist "die Natur der Liebe, daß sie zu allererst in Süße fließt, dann wird sie reich in der Erkenntnis und zum dritten verlangend und gierig nach der Verworfenheit", argumentiert sie (Fl. L. VI 20, S. 241). Es ergeht der Seele wie einem Pilger, der, wenn er den Berg erklimmen hat, ihn auch wieder unter großer Angst, nicht zu fallen, hinabsteigen muß. Auch die Seele muß den hohen Berg der gewaltigen Liebe wieder hinabsteigen, "so wie die Sonne herniedersteigt von ihrem höchsten Ort und untergeht bis in die Nacht" (Fl. L. V 4, S. 167). Gott hat ihr alles gegeben:

"Zuerst in großer Zartheit,  
dann in inniger Vertrautheit."

(Fl. L. VI 20, S. 241)

Jetzt will sie, daß er ihr alles nimmt. Sie beklagt sich, daß Gott ihr alles entzogen habe, was er ihr gegeben hat. (Fl. L. II 25, S. 67). Sie hat Gottes größtmögliche Nähe erfahren, nun will sie die größtmögliche Entfernung von ihm, die reichen soll bis "unter den Schwanz des Teufels", den Ort der tiefsten Erniedrigung, wo sie nicht tiefer fallen kann. Doch sie bittet Gott, er möge ihr wenigstens die Gabe der Treue gewähren, die er von Natur selbst einem Hunde gegeben habe, der seinen Herrn nie verläßt (Fl. L. II 25, S. 67). Diese Treue ersehnt sie sich "inniger als" sein "Himmelreich" (Fl. L. II 25, S. 67). Den Verlust der Gottesnähe erfährt sie als "große Finsternis", als "die dunkle Nacht der Sinne", die Leib und Seele befällt, daß, so ihre drastische Beschreibung, "der Leib schwitzte und sich vor Schmerzen in Krämpfen wand" (Fl. L. IV 12, S. 138). Sie verliert nicht nur die "Erkenntnis und das Licht", die Geborgenheit und die "Vertraulichkeit im Umgang mit Gott", sondern erlebt den Unglauben als größte Qual und größte Anfechtung. Doch in der größten Selbstentäußerung, in der größten Pein kann sie ihre Liebe in der Nachfolge Christi beweisen. Das

---

<sup>79</sup> In: Wolfgang Beutin, Thomas Bütow (Hrsg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Frankfurt am Main 1998, S. 134.

Leid gilt ihr als Prüfstein wahrer Liebe, so daß sie paradoxerweise die Gottesfremde als "selig" bezeichnen kann:

"Eia, selige Gottesfremde,  
wie liebeich bin ich mit dir gebunden!  
Du festigst meinen Willen in der Pein  
und läßt mir das schwere lange Warten  
in meinem armen Leibe  
lieb sein.  
Wie immer ich mich näher zu dir geselle,  
Gott ist stets größer und wunderbarer auf mich gefallen.  
O Herr, in der Tiefe der reinen Demut kann ich dir nicht  
entsinken,  
o weh, doch im Hochmut kann ich dir leicht entfallen.  
Aber je tiefer ich sinke,  
desto süßer ich trinke."

(Fl. L. IV 12, S. 139)

Die Passion Christi am Kreuz war der Beweis seiner größten Liebe, so will sie Gott im Leiden, in der "tiefsten Tiefe" ihre Liebe beweisen. Mechthild erlebt das Nebeneinander von Aufstieg und Abstieg, sie erfährt den ambivalenten Charakter von Nähe und Entfernung zu Gott.<sup>80</sup> Doch auch in der größten Gottesferne gilt Gottes Zusicherung:

"Ich kann mich nicht von dir entzweien,  
wie weit wir auch geschieden seien;  
wir könnten doch nicht getrennt werden."

(Fl. L. II 25, S. 68)

---

<sup>80</sup> Egerding: Die Metaphorik. Bd. 1, S. 101.

## 6.6 Der Dialog<sup>81</sup>, Interaktion zwischen Gott und Seele

In den Liebesdialogen sprechen sich Seele und Gott gegenseitig Lob und Bewunderung aus. Sie sind mehr als Austausch von "Höflichkeiten"<sup>82</sup>, den Mauss neben anderen Austauschgütern in archaischen Gesellschaften nennt. Nach Haug ist der Dialog, "das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, [...] der Ort stärkster Präsenz" und somit "die höchste Form der Vergegenwärtigung".<sup>83</sup> Die inszenierten fiktiven Liebesdialoge sind nach Haas "eine größte mögliche Annäherung zur mystischen Vereinigungserfahrung".<sup>84</sup> Er bezeichnet sie außerdem als "erotisches Sprachspiel", das vorgebildet ist im "alten Kult des Hieros Gamos und im Hohelied".<sup>85</sup> Die Liebesgespräche zwischen Seele und Gott, dem "vorgestellten Partner"<sup>86</sup>, nehmen 34% des gesamten Werks ein, wie Tillmann errechnet hat,<sup>87</sup> was die große Bedeutung zeigt, die dieser literarischen Form zukommt.

Julius Schwietering weist darauf hin, daß die früheste deutschsprachige Kunstlyrik Rollenlyrik war.<sup>88</sup> Günther Schweikle definiert das Dialoglied innerhalb des Minnesangs "als "Gespräch des lyrischen Ichs mit einer allegorischen Gestalt (Frau Minne)".<sup>89</sup> Es ist jedoch ungewiß, ob Mechthild diese Gattung bekannt war. Bestimmt ließ sie sich vom Hohelied inspirieren, diese Struktur zu übernehmen. Daß sie höchste Lobeshymnen auf ihren göttlichen Liebhaber verfaßt, ist verständlich, doch, daß sie Gott für sich selbst das gleiche Lob aussprechen läßt, ist erstaunlich bei der häufigen Erwähnung ihrer Unwürdigkeit.

---

<sup>81</sup> Der Dialog bedeutet "für die Philosophie des 20. Jahrhunderts ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen ‚Zeichen‘, d.h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt. – In der Antike und im Mittelalter war <D> primär ein literarischer Gattungsbegriff." Platon interpretierte den Dialog als "Rede der Seele mit sich selbst." [...] "Für die Ausprägung des Begriffes im Sinn der D-Philosophie war jedoch nicht das vornehmlich kosmozentrische Denken der griechisch-römischen Antike bestimmend, sondern der jüdisch-christliche "Personalismus" einerseits und andererseits die fortschreitende methodische und existentielle Problematisierung des "Andern" in der Folge des cartesischen "ego cogito". In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neu bearbeitete Ausgabe des "Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler. Band 2: D-F. Basel 1972, S. 226.

<sup>82</sup> Mauss: Die Gabe, S. 22.

<sup>83</sup> Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, S. 266.

<sup>84</sup> Haas: Mystik als Aussage, S. 261.

<sup>85</sup> Alois M. Haas: Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik. In: Cola Minis (Hrsg.): Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik. Band 2 – 1972. Amsterdam 1972, S. 119.

<sup>86</sup> Tillmann: Studien zum Dialog, S. 7.

<sup>87</sup> Tillmann: Studien zum Dialog, S. 14.

<sup>88</sup> Julius Schwietering: Mystik und höfische Dichtung im Hochmittelalter. Darmstadt 1972, S. 115.

<sup>89</sup> Günther Schweikle: Minnesang. Stuttgart-Weimar 1995, S. 119.

Mechthild verfügt über ein poetisches Archiv tradierter Bilder, die sie – und das ist ihre dichterische Leistung – als Instrument einsetzt, um das wechselseitige Lob adäquat auszudrücken, was an einigen ausgewählten Beispielen gezeigt werden soll. Ihre Hymnen entstanden als nachträgliche Bearbeitungen ihrer Visionen und sind zu verstehen als literarische Produktion ihrer erfahrenen Begegnung mit Gott.

„Der Geringste lobt Gott an zehn Dingen

O du brennender Berg!  
O du auserwählte Sonne!  
O du voller Mond!  
O du grundloser Brunnen!  
O du unerreichbare Höhe!  
O du Klarheit ohne Maß!  
O du Weisheit ohne Grund!  
O Barmherzigkeit ohne Hinderung!  
O Stärke ohne Gegensatzung!  
O Krone aller Ehren!  
Dich lobt der Geringste, den du je erschaffen.  
(Fl. L. I 8, S. 16)

In zehn<sup>90</sup> Ausrufungen, alle mit O beginnend als Ausdruck höchsten Staunens und Bewunderns, gestaltet die Seele ihre Lobeshymne auf Gott. Mit der magischen Bedeutung dieser Zahl unterstreicht sie die Vollkommenheit Gottes. Zunächst ist Gott der brennende Berg, der auch sie in Liebe hat entbrennen lassen. In der Heilsgeschichte verbindet sich der brennende Dornbusch, aus dem Moses die Stimme Gottes vernahm, mit dem Berg Sinai, auf dem Gott unter Feuer und Rauch die zehn Weisungen an die Israeliten verkündete. Hier zielt diese Metapher, so scheint es, weniger auf die heilsgeschichtliche Bedeutung, als vielmehr auf das von Gott ausgehende Feuer der Liebe. Margot Schmidt weist auch auf die „mystische Bedeutung“ dieser Metapher hin, die bei Bernhard von Clairvaux belegt ist.<sup>91</sup> Sonne und Mond sind passende Metaphern, um die Schönheit ihres Liebhabers aufzuzeigen. Von der „schönsten der Frauen“ im Hohelied heißt es:

---

<sup>90</sup> „Die Zehnzahl hat als Grundlage des Dezimalsystems von jeher eine besondere praktische Bedeutung. [...] Mit Recht wird sie voll und vollkommen genannt: sie umfaßt alles einzelne, ist Regel und Maß aller Zahlen, aller Berechnungen und Harmonien. Im Alten Testament ist Zehn die bevorzugte Zahl für ein abgerundetes Ganzes. Die Zehn Gebote fassen alle Gebote zusammen. [...] Bei den Kirchenvätern steht die Zehnzahl sehr in Ehren. Sie bedeutet nämlich das Gesetz, das aus zehn Satzungen besteht.“ In: Forstner OSB: Die Welt der Symbole. Innsbruck-Wien-München 1967, S. 58/59.

<sup>91</sup> Margot Schmidt: Anmerkungen zum Fließenden Licht der Gottheit, S. 361.

„Wer ist, die da erscheint wie das Morgenrot,  
wie der Mond so schön,  
strahlend rein wie die Sonne, prächtig wie  
Himmelsbilder?“

(Hld. 6, 10)

Herbert Haag und Katharina Elliger betonen in ihrem Kommentar zum Hohelied: „Die Schönheit einer Frau mit den hell leuchtenden Gestirnen am nächtlichen Himmel zu vergleichen, geschieht häufig in der Liebesdichtung, angefangen von den ägyptischen Liedern über die Märchen von Tausendundeiner Nacht bis zum Nibelungenlied. Unberührt und rein, aber doch voll glühender Leidenschaft (Morgenröte, Glut der Sonne) und mit einer naturhaft-magischen Anziehungskraft (Mond) fasziniert und beunruhigt sie den Mann.“<sup>92</sup>

Mechthild überträgt die Faszination, die von Sonne und Mond ausgeht, auf Gott, sie macht häufig „Anleihe“ beim Hohelied, wandelt jedoch „alles Angeeignete [...] in Eigenes um“.<sup>93</sup> Antithetische Formulierungen: der Brunnen ohne Grund, die Höhe, die nie erreicht werden kann, Klarheit und Weisheit, die maßlos sind, die nie endende Barmherzigkeit und die grenzenlose göttliche Allmacht sollen die alle menschliche Fassungskraft übersteigende Größe Gottes aufzeigen. Sie gipfeln in der zusammenfassenden Feststellung: O Krone aller Ehren. Auf diesem Hintergrund kann sich Mechthild nur als Geringste unter allen Geschöpfen empfinden, und doch wagt sie es, Gott siebenmal mit dem persönlichen Du anzureden, wie sie es auch im „Vater unser“ gewöhnt ist. Die anaphorische Reihe, die Wiederholungen, der Nominalstil, der auf das Prädikat verzichtet, schaffen durch die Verknappung eine hohe dichterische Qualität.

---

<sup>92</sup> Herbert Haag und Katharina Elliger: „Wenn er mich doch küßte...“ Das Hohelied der Liebe. Zürich und Düsseldorf 1987, S. 86.

<sup>93</sup> Ruh: *Mystik des Abendlandes*, Bd. 2, S. 259.

## Gottes Antwort:

„Mit drei<sup>94</sup> Dingen wohnst du in der Höhe

Die da brennen in der wahren Minne  
und auf einen festen Grund der Wahrheit bauen  
und Früchte bringen in reichem Maße für ein seliges  
Ende,  
die wohnen in der Höhe –  
Erklärung: das ist über den Seraphim.“  
(Fl. L. I 9, S. 17)

Gott nimmt in seiner Erwiderung das Bild des Brennens wieder auf, was die mystische Bedeutung des brennenden Berges bestätigt, auch das der Höhe, gemeint ist die Höhe, die nur von denen erreicht wird, die drei Bedingungen erfüllen, denn göttlicher Lohn ist an bestimmte Forderungen, Gegengaben, gebunden: wahre Liebe zu Gott, Treue zur kirchlichen Lehre und „Früchte bringen für ein seliges Ende“, nur ihnen wird eine Höhe zuteil, die – eine Übersteigerung – über der der Seraphim liegt, da sie eine Leistung erbracht haben, die Engeln nicht auferlegt wird. Dieser auserwählte Platz ist außerdem nur den reinen geistlichen Jungfrauen nach dem Jüngsten Tag vorbehalten (Fl. L. III 1, S. 79). Gott verwendet in der Antwort nicht die Hymnenform, sie besteht nur aus einem Satz, so wird der göttliche Anspruch klar umrissen.

„Die Seele lobt Gott an fünf<sup>95</sup> Dingen

O du gießender Gott in deiner Gabe!  
O du fließender Gott in deiner Minne!

---

<sup>94</sup> Gott verwendet die Dreizahl, die eine heilige Zahl ist, da sie die Dreifaltigkeit symbolisiert. Die Zahl Drei galt jedoch bei allen Völkern als heilig. „Nach Pythagoras ist sie die ungerade Zahl schlechthin, denn sie entsteht aus der unteilbaren Eins und der Zwei, die Verdoppelung und Trennung bedeutet, und führt beide in eine höhere Einheit. [...] Das All und alle Dinge sind durch die Zahl Drei begrenzt. Ende und Mitte und Anfang enthalten die Zahl des Alls, die Zahl der Dreiheit.“ So gibt es in den meisten Religionen „Dreitheiten von Göttern oder kultischen Gebräuchen. [...] Im Judentum bezeichnete die Drei den dreimal heiligen Gott“. Auch in den Mysterien spielt die Dreizahl eine große Rolle. Hier faßt die Dreizahl die göttlichen Forderungen für den Lohn im Himmel zusammen. In: Forstner OSB: Die Welt der Symbole, S. 51/52.

<sup>95</sup> Für die Pythagoräer „bedeutet die Fünzfahl: Hochzeit“, weil sie sich, „aus den ersten geraden und ungeraden Zahlen 2 + 3 zusammensetzt und daher zum Bild zweier verschiedener Elemente, des Männlichen und Weiblichen wird. [...] Mit dieser uralten Hochzeitszahl der Antike soll die Fünzfahl in der Parabel (Mt 26) zusammenhängen. Nach anderen geht die hochzeitliche Symbolik der Fünzfahl auf die sieben Planeten zurück, von denen fünf bei der Vermählung von Sonne und Mond den Chor bilden.“ In: Forstner: Die Welt der Symbole, S. 53.

O du brennender Gott in deiner Sehnsucht!  
O du schmelzender Gott in der Einung mit deinem Lieb!  
O du ruhender Gott an meinen Brüsten!  
Ohne dich kann ich nicht mehr sein.”

(Fl. L. I 17, S. 19)

In leidenschaftlichen Anrufungen setzt Mechthild ihre ekstatische Gotteserfahrung um. Sie erlebt Gott als den, der sie überschüttet mit seinen unendlichen Gaben – die Verbmethaphern gießen und fließen in der Partizipräsensform verdeutlichen diese nicht aufhörende Zuwendung Gottes. Sie weist ihm die gleiche Leidenschaftlichkeit der Gefühle zu, die sie empfindet: die brennende Sehnsucht und die Seligkeit der Verschmelzung in der *unio*, in die auch sie hineingenommen wird. Sie scheut sich nicht, körperlich konkret zu werden: An der Brust ihres göttlichen Geliebten, dem Ort "der Lebensfülle und größtmöglichen Geborgenheit", kommt ihre Sehnsucht zur Ruhe.<sup>96</sup> Die Anaphern ergeben in der fünfmaligen Anrede Gottes eine "fast magische Gegenwärtigkeit des Geliebten"<sup>97</sup>, und wenn sie zum Schluß beteuert, daß sie ohne Gott nicht leben kann, weicht sie vom Nominalstil ab und wählt die Satzform.

In der Antwort "vergleicht [Gott] die Seele an fünf Dingen".

"O du schöne Rose im Dorne!  
O du fliegende Biene im Honig!  
O du reine Taube in deinem Sein!  
O du schöne Sonne in deinem Schein!  
O du voller Mond in deinem Stande!  
Ich kann mich nicht von dir wenden.”

(Fl. L. I 18, S. 19)

Während Mechthild Gott lobt seiner liebenden Zuneigung wegen, hebt Gott in unterschiedlichen Bildern die Schönheit der Seele hervor. Die äußere Form ist beibehalten: die fünfmaligen O-Evokationen, die persönliche Anrede, der Nominalstil und die Satzform der letzten Zeile. Die Seele wird als erstes mit der Rose verglichen, die ihrer Blüte und ihres Duftes wegen als schönste Blume, sogar als Königin der Blumen gilt. Ist sie schon die Schönste aller Blumen, so erhält sie durch das Epitheton einen zusätzlichen Wert. Wie der Geliebte im Hohelied seine Geliebte als "schönste der Frauen" (Hld. 1,8) rühmt und beteuert:

---

<sup>96</sup> Im Hohelied kommt der Brust eine bedeutende erotische Rolle zu (Hld. 4,5; 7,4; 7,8; 7,9). Brüste drücken "Lebensfülle" aus und sind ein Ort "größtmöglicher Geborgenheit" (Ps 22,10; Jes 66,11). Sie sind ein "Bild des Segens und der Fülle in Gen 49,25; Lk 11, 27; Silvia Schöer: Von den Brüsten. In: Christ in der Gegenwart: Nr 2/02, S. 15.

<sup>97</sup> Alois M. Haas: Sermo mysticus. Bd. 4. Freiburg/Schweiz 1979, S. 86.

„Schön bist du, meine Freundin, ja du bist schön.“  
(Hld. 4,1)

und sich steigert zu der Feststellung:

„Alles an dir ist schön, meine Freundin, kein  
Makel haftet dir an.“  
(Hld. 4,7)

preist auch Gott die Schönheit und Makellosigkeit seiner Geliebten, aber sie bezieht sich nicht auf die äußere Schönheit, sie ist nach Bernhard von Clairvaux „die durch Demut rein gewordene schöne Braut“.<sup>98</sup> Ein besonders starkes Bild der Seligkeit, die die Seele Gott bereitet, ist das der „Biene im Honig“. Ganz vollgesogen mit Honig, ist sie ein eindrucksvolles Bild von der Süße der Liebe, und das Partizippräsenzattribut zeigt die Gegenwärtigkeit dieser Empfindung. Von der Braut im Hohelied heißt es:

„Von deinen Lippen, Braut, tropft Honig, Milch  
und Honig ist unter deiner Zunge.“  
(Hld. 4,11)

Honig gilt als „Inbegriff der Süßigkeit. [...] Milch und Honig stehen für Überfluß, Wohlstand und grenzenloses Glück“.<sup>99</sup> Auch Mechthilds Bienen-Honig-Metapher vermittelt die Intensität der Beziehung zwischen Gott und Seele.

Othmar Keel hat für das AT (Ps 56,1; 68,12; Gen 8,8-12) und das NT (Mt 3,16) die Botenfunktion der Taube nachgewiesen. Als Attributtier der Liebesgöttinnen überbrachte sie zumeist eine Liebesbotschaft,<sup>100</sup> was auch für die Taube in dieser Hymne zutrifft. Im Hohelied wird die Freundin „meine Taube, die Makellose“ genannt (Hld. 5,2), Gott gibt ihr das Attribut „rein“. Reinheit ist eine wichtige Voraussetzung für ein vollkommenes Leben. Gott verspricht den reinen liebenden Jungfrauen, den reinen Bräuten und den reinen Mägden Anteil am ewigen Freudenfest im Himmel (Fl. L. VII 37, S. 308). Gott gibt mit der Sonnen- und Mondmetapher

---

<sup>98</sup> Laubner: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs, S. 168.

<sup>99</sup> Haag, Elliger: Wenn er mich doch küßte..., S. 82.

<sup>100</sup> Die Tauben sind schon für das 3. Jahrhundert v. Chr. als Tempelmodelle in Assur und Syrien belegt. Das Motiv der Taube als Liebesbote gelangte in der Mitte des ersten Jahrtausends vor Chr. nach Westen. Das Hohelied übernahm dieses Motiv. Im Christentum spielt die weiße Taube als Symbol der geistlichen Liebe eine bedeutende Rolle. In: Othmar Keel: Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hoheliedes. Stuttgart 1984, S. 56/60/61.

Mechthilds Komplimente zurück und wiederholt in der letzten Zeile die Zusicherung auch seiner Liebe.

### Gott liebkost die Seele in sechs Dingen

„Du bist mein überaus sanftes Lagerkissen,  
mein innigstes Minnebett,  
meine heimlichste Ruhe,  
meine tiefste Sehnsucht,  
meine höchste Herrlichkeit.  
Du bist eine Lust meiner Gottheit,  
ein Durst meiner Menschheit,  
ein Bach meiner Hitze.“

(Fl. L. I 19, S. 19)

Die Hymne besteht aus zwei Sätzen, die jeweils mit dem vertraulichen Du beginnen. Sie beinhalten Aussagen von großer Leidenschaftlichkeit, die die außergewöhnliche Erfahrung der *unio mystica* in erotische Bilder kleiden, sie beschwören die Partnerschaft zwischen Gott und Seele, wie sie die magische Zahl sechs anzeigt, denn „als zeugungskräftig symbolisierte sie, ähnlich wie die fünf, die Ehe“.<sup>101</sup> Zwar werden hier – entgegen der Überschrift – acht Lobpreisungen ausgesprochen, doch auch die Achtzahl „gilt als Symbol des Vollkommenen“. Neben den sieben Planetensystemen galt schon in der Antike die achte Sphäre „als Wohnstätte der Gottheit“.<sup>102</sup> Das von Gott im ersten Satz ausgesprochene Lob gipfelt – eine unüberbietbare Steigerung - in der Feststellung, sie sei seine „höchste Herrlichkeit“. Im zweiten Satz ändert Mechthild die literarische Technik, die Substantive werden nicht mit Adjektivattributen im Superlativ, sondern mit Genitivattributen versehen. In Verbindung mit dem Possessivpronomen wird die Distanz zwischen Gott und Seele aufgehoben und Gottes Besitzanspruch deutlich.

---

<sup>101</sup> „Die Phytagoräer hielten auch die Sechs für vollkommen als Mitte der geraden Zahlen, sofern sie in der Mitte zwischen 2 und 10 steht. [...] In der heiligen Schrift ist die Sechs als Zahl der Schöpfungstage von Bedeutung, der sechste besonders als Tag der Erschaffung des Menschen. Man zählte auch sechs Weltalter, die den sechs Schöpfungstagen entsprechen sollen. Im sechsten Weltalter fand die Menschwerdung statt. Forstner: Die Welt der Symbole, S. 54.

<sup>102</sup> Forstner: Die Welt der Symbole, S. 50.

## Die Seele preist Gott dafür an sechs Dingen

„Du bist mein Spiegelberg,  
meine Augenweide,  
ein Verlust meiner selbst,  
ein Sturm meines Herzens,  
ein Fall und Untergang meiner Kraft,  
meine höchste Sicherheit.“  
(Fl. L. I 20, S. 20)

Mechthild nennt in ihrer Antwort, die nur aus einem Satz und einer Aufzählung von hymnischen Anrufungen besteht, Gott ihren Spiegelberg, sie sieht sich als Spiegel Gottes. Gott und Seele „finden ihre Präsenz im Anderen und die Präsenz des Anderen in sich selbst“,<sup>103</sup> versucht Hasebrink dieses Phänomen zu erklären, oder die Seele schaut „in den Spiegel Gottes und erfährt in dieser Schau höchste Seligkeit und zugleich den Verlust ihrer an Zeit, Raum und Leiblichkeit gebundenen Identität“.<sup>104</sup> Sie beklagt, daß vollständiges Aufgehen in der Liebe zugleich Selbstverlust bedeutet. Doch, losgelöst von allen irdischen Dingen, überantwortet sie sich ganz Gott und erfährt – paradoxerweise – höchste Sicherheit.

Im letzten Beispiel bleibt Mechthild bei ihrem Schema der Verknappung, der anaphorischen Reihe und der sich überbietenden Vergleiche. „Im Verein mit allen Kreaturen“ will sie Gott loben „in Freuden, in Pein und in Liebe“.

„Herr, du bist die Sonne aller Augen,  
du bist die Wonne aller Ohren,  
du bist die Stimme aller Worte,  
du bist die Kraft aller Frommen,  
du bist die Lehre aller Weisheit,  
du bist das Leben alles Lebenden,  
du bist die Ordnung alles Seienden!“  
(Fl. L. III 2, S. 84)

„Mit den Mitteln hyperbolischer Sprache“ spricht sie Gott im „Übermaß“ alles zu, was der Mensch nur in beschränktem Maß besitzt.<sup>105</sup> Sie spricht nicht nur für sich, sondern für alle Menschen die Schönheit, Größe und Unerreichbarkeit Gottes aus.

---

<sup>103</sup> Burkhard Hasebrink: Spiegel und Spiegelung im „Fließenden Licht der Gottheit“. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Hrsg. von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 166.

<sup>104</sup> Hasebrink: Spiegel und Spiegelung, S. 165.

<sup>105</sup> Haas: Sermo mysticus, S. 93.

”Da rühmte Gott die liebende Seele wohlgefällig; dies erfreue ihn von Herzen also:

Du bist ein Licht vor meinen Augen,  
du bist eine Harfe meinen Ohren,  
du bist ein Klang meiner Worte,  
du bist ein Gedanke meiner Heiligkeit,  
du bist ein Ruhm meiner Weisheit,  
du bist ein Leben in meiner Lebendigkeit,  
du bist eine Verherrlichung in meinem Sein!”

(Fl. L. III 2, S. 84)

Gott nimmt in sieben<sup>106</sup> Vergleichen Mechthilds Bilder wieder auf, bezieht sie jedoch nur auf seine geliebte Braut. Im Fl. L. I 19, S. 19 hatte er sie schon einmal als seine ”höchste Herrlichkeit” gepriesen, in dieser Antwort wiederholt er das nicht mehr überbietbare Lob. Die Liebesdialoge, die die literarische Bewältigung ihrer leidenschaftlichen Gottesliebe darstellen, beschränken sich auf die ersten drei Bücher. Auf sie trifft in besonderer Weise W. Mohrs Einschätzung zu, das ”Fließende Licht der Gottheit” sei die ”vielleicht kühnste erotische Dichtung, die wir aus dem Mittelalter besitzen”.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Die Siebenzahl ist auf die Beobachtung der Mondphasen zurückzuführen. Mit dieser Zahl verband sich ”der Begriff der Fülle”. [...] So bezeichnet die Siebenzahl die von Gott gewollte und geordnete Totalität. Da sie sich ”aus der ersten geraden (4) und der ersten ungeraden (3) Zahl” zusammensetzt, gilt sie ”mit Recht als Symbol der Universalität”. Im AT ist ”sie schlechthin die heilige Zahl”. [...] Die Apokalypse ist ganz von der Siebenzahl beherrscht. [...] Nach der Väterlehre ist [sie] heilig, weil Gott am siebten Tage ruhte. [...] Die Siebenzahl bedeutet [auch] das irdische Leben des Menschen”: Leib = Vierzahl, weil er aus den vier Elementen gebildet ist, die ”Seele gehört zur Dreizahl”. Forstner: Die Welt der Symbole, S. 55, 56.

<sup>107</sup> W. Mohr: Darbietungsformen der Mystik, S. 393.

## VII. Das "System der Gabenordnung"<sup>1</sup>

Marcel Mauss zitiert zu Anfang seines Einführungskapitels "Über die Gabe und insbesondere die Verpflichtung, Geschenke zu erwidern" einige Strophen aus der skandinavischen Edda, die beweisen, daß es schon in archaischen Kulturen die Verpflichtung zur Gegengabe gab:

"So gastfrei ist keiner                      und zum Geben geneigt,  
daß er Geschenke verschmäht,  
oder so wenig                      auf Erwerb bedacht,  
daß er Gegengabe haßt,"

und er nennt die einzelnen Forderungen, die das Gedicht vermittelt: "Gabe mit Gabe vergilt", "Geschenke tausche", "Gleiches mit Gleichem vergilt" und "Gabe schießt stets nach Entgelt".<sup>2</sup> In vielen Kulturen, so führt er weiter aus, finden "Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen."<sup>3</sup> Starobinski zitiert in seinem Kapitel "Die Welt als Wohltat" Seneca, der "in Gott das höchste Beispiel des uneigennütigen Wohltuns"<sup>4</sup> sieht, denn ihm verdanken wir die gesamte Natur mit ihren "zahllosen Wundern"<sup>5</sup>, das müsse uns eigentlich zur Dankbarkeit verpflichten. Doch Starobinski meint: "Natur und Gott geben umsonst, ohne eine Gegengabe zu verlangen, [...] ohne die Begünstigten zu verbinden oder zu verpflichten." Das sei auch die Pflicht "des wahrhaft wohltätigen Menschen", denn wer gebe, um zu empfangen, gebe gar nicht.<sup>6</sup> Er beruft sich auf die antike Ethik, nach der das Geben ohne Rückerstattung ehrenvoller ist als eine Schuld zu begleichen oder eine Gegengabe zu verlangen.<sup>7</sup>

Hammerschmidt unterstreicht diese Aussage: "Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. [...] Jedesmal, wenn es eine Rückgabe oder Gegengabe gibt, wird die Gabe annulliert."<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Gisela Ecker: Unveröffentlichtes Manuskript zum Symposium "Gabe", S. 7.

<sup>2</sup> Mauss: Die Gabe, S. 15,16.

<sup>3</sup> Mauss: Die Gabe, S. 17.

<sup>4</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 72.

<sup>5</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 72.

<sup>6</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 74.

<sup>7</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 74.

<sup>8</sup> Gerhard J. Hammerschmidt: "Milde Gabe". Bruchstücke einer Philosophie der Spender. Wien 1998, S. 89.

Godelier befaßt sich mit den "ungleichen Gaben" zwischen Göttern und Menschen. Er beruft sich auf Mauss, der bei den Polynesiern die sogenannte "vierte Verpflichtung" entdeckt hat, nach der den Menschen auferlegt ist, "den Göttern, den Geistern der Natur und den Geistern der Toten" Gaben zu geben, da diese "die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt" sind.<sup>9</sup> Die Menschheit habe sich von Anfang an in der Schuld von Mächten gefühlt, die sie geformt und ihr die Welt, in der sie lebt, als Erbe hinterlassen haben. Diese Schuld ließe sich nicht tilgen, und keine Gegengabe könne sie aufheben.<sup>10</sup> Den übernatürlichen Mächten gegenüber könne es keine Äquivalenz bei den Gaben und Gegengaben geben, weil der Mensch nichts Gleichwertiges habe, daß er seinerseits geben könne.<sup>11</sup> Die Religion habe Modelle von Wesen geliefert, die mächtiger waren als Menschen, denen sie auf ewig gezwungen waren, "Gaben darzubringen und Liebe, Dankbarkeit, Gehorsam, Furcht und Zittern zu zeigen".<sup>12</sup> Im Alten Testament schreibt Gott selbst den Menschen vor, auf welche Art und Weise sie sich an ihn wenden und Opfer darbringen sollen.

Jesus fordert, die von Gott erhaltenen Gaben an den Nächsten weiterzugeben. Schon Tertullian betont, daß Gott so handeln müsse um der Gerechtigkeit willen, damit die böse Tat bestraft und die gute Tat belohnt werden könne.<sup>13</sup> So entwickelte sich im Frühmittelalter im ganzen Abendland ein Bußsystem, das auf genauer Berechnung beruhte, denn ein gerechter Gott habe "nach dem Gesetz des genauen Ausgleichs" die Pflicht, gerecht zu bestrafen und gerecht zu belohnen.<sup>14</sup> Gebete und Messen wurden abgezählt und ihre Gnaden berechnet, ebenso die Sünden, um sie entsprechend abbüßen zu müssen. Alle Taten wurden aufgelistet, um beim Jüngsten Gericht als Maßstab für Lohn und Strafe zu gelten. Gabe und Gegengabe standen im Christentum "in zwingender Entsprechung zueinander". Zwischen Gott und Menschen besteht ein "System der Gabenordnung", denn die "von oben" kommenden Gottesgaben müssen durch die "Dankesschuld von unten"<sup>15</sup> beantwortet werden. Dessen ist sich auch Mechthild bewußt, die die empfangenen Gaben einsetzt als Gegengabe.

---

<sup>9</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 253.

<sup>10</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 260.

<sup>11</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 261.

<sup>12</sup> Godelier: Das Rätsel der Gabe, S. 262.

<sup>13</sup> Angenendt: Geschichte der Religiösität im Mittelalter, S. 375.

<sup>14</sup> Angenendt: Geschichte der Religiösität im Mittelalter, S. 376.

<sup>15</sup> Ecker: Unveröffentlichtes Manuskript, S. 8.

## 7.1 Die Rückgabe als Dankesschuld

Die von Gott empfangenen Gaben will Mechthild einsetzen als Gegengabe und Dank. Sie möchte Gott loben

„mit all den Gaben, die er uns je gegeben hat, unseren Leib und unser Gut, Freunde und Verwandte und alle irdische Lust, die wir begehren können. Damit danken wir Gott für alle seine reichen Gaben, die er uns je auf Erden an Leib und an Seele gab. In dieser aufnahmefähigen Liebe und demütigen Dankbarkeit sind wir mit Gott vereint. Damit sollen wir alle Gottesgaben unserm Herzen eindrücken. Dann wird unser Herz liebeserfüllt, dann werden unsere Sinne geöffnet, und unsere Seele wird so klar, daß wir in die göttliche Erkenntnis schauen, so wie ein Mensch sein Antlitz in einem klaren Spiegel schaut. Dann können wir Gottes Willen in allen unsern Werken erkennen, so daß wir den Willen Gottes verherrlichen und ihn in schmerzlichen wie in trostvollen Gaben lieb haben und uns über alles freuen, was uns widerfährt, die Sünde ausgenommen.“

Fl. L. VII 7, S. 275/276)

Aber wir müssen, so fordert Mechthild, die Gaben, „die wir von Gott an Leib und Seele haben, in richtiger Ordnung gebrauchen“ (Fl. L. VI 30, S. 249). Auch die uns von Gott geschenkten Talente sollen wir gebrauchen, denn die Tugenden seien zur Hälfte Gottes Gnade, doch die andere Hälfte hänge von unserer eigenen Tüchtigkeit ab (Fl. L. VI 30, S. 249). Mechthild hat ihr sprachliches Talent genutzt, was in der ungewöhnlichen Vielfalt der verwendeten literarischen Formen zum Ausdruck kommt, die immer dem jeweiligen Sujet angepaßt sind. In den Hymnen offenbart sie ihre leidenschaftliche Gottesliebe, die sich in Ausrufen, Parallelismen und Bildern, die sie der Wirklichkeit entnimmt, manifestiert. Die Dialoge, in denen sie die verschiedensten rhetorischen Figuren und wieder ein reiches Bildmaterial verwendet, zeigen ihre lyrische Begabung, während sie ihre epische Fähigkeit in verschiedenen Erzählungen beweist. Dramatisch gestaltet sind ihre Visionen von Hölle und Fegefeuer. Da sie mit ihrem Buch einen Auftrag verbindet, setzt sie auch belehrende Passagen ein, die eine mahnende Wirkung auf ihre Leser haben sollen. Ihr Buch weist also keine einheitliche Struktur auf und ist keiner Gattung zuzuordnen. Es hat keinen Tagebuchcharakter, wenn es auch einige „Spuren“<sup>16</sup> enthält, die jedoch „kein zusammenhängendes Lebensbild“<sup>17</sup> ergeben, wie Ursula Peters feststellt. Mohr nennt das Werk eine

---

<sup>16</sup> Peters: Religiöse Erfahrung, S. 53.

<sup>17</sup> Peters. Religiöse Erfahrung, S. 55.

”Verbindung von Autobiographie und Erbauungsbuch”, es zeige Fragmente einer inneren Biographie, und insofern stehe Mechthilds Buch am Anfang der Selbstbiographie in deutscher Sprache.<sup>18</sup> Von einem ”Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner”<sup>19</sup> spricht Walter Haug, und das trifft für weite Teile des Buches zu.

Mechthild fühlt sich verpflichtet, die göttlichen Gaben zu erwidern:

”Ich danke dir, Herr, für deine sichtbare Gnade, mit der du mich ohne Unterlaß berührst, die all mein Gebein, all meine Adern und mein ganzes Fleisch durchschneidet. Wenn ich dir dafür, Herr, mit heiliger Dankbarkeit vergelten kann, dann bin ich beruhigt, anders nicht.”  
(Fl. L. VII 50, S. 323)

Ihre angemessene Form der Dankbarkeit gegenüber dem vollkommenen Gott ist ihr Bemühen um Vollkommenheit, sie will ”ihr Verlangen nach oben richten und gute Werke vollbringen” (Fl. L. V 25, S. 194). Denn um Gott eine angemessene Gabe anbieten zu können, muß sie makellos und sündelos sein (Fl. L. III 23, S. 114). Das heißt für sie ”harte Bezwingung der Sinne und des Leibes für Gott durch Gott, süße Hoffnung und ohne Unterlaß liebevolles Verlangen und ohne Unterlaß ein betendes Herz in allem Tun” (Fl. L. VII 65, S. 340). Die höchste Form ihrer Dankbarkeit besteht in ihrer bedingungslosen Hingabe. Sie ist der ”Typus der Gabe” zwischen ungleichen Partnern. Starobinski zieht zur Erklärung ein Beispiel heran, das von einem Schüler des Sokrates berichtet, der, da er nichts besitzt, dem Meister das anbietet, was er als einziges besitzt, sich selbst.<sup>20</sup> Als Geste des Überbietens versteht sich ihr letzter Wunsch, ”einst aus Liebe zu sterben” (Fl. L. VII 21, S. 293), so hatte sie es sich immer gewünscht, ”tödlich zu lieben, maßlos ohne Unterlaß” (Fl. L. I 28, S. 24.)

Rückblickend auf ihr Leben, bekennt Mechthild, daß ihr Gott die Gaben auf dreifache Weise gegeben hat:

”Zuerst in großer Zartheit,  
dann in inniger Vertraulichkeit,  
jetzt mit schweren Leiden.  
[...]  
(Fl. L. VI 20, S. 241)

---

<sup>18</sup> Mohr: Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, S.378.

<sup>19</sup> Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner, S. 251.

<sup>20</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 74.

Das erfährt sie im Kloster Helfta, in dem sie ihre letzten Lebensjahre verbringt. Krank und hilflos, auf die Hilfe der Nonnen angewiesen, dankt sie Gott, daß er ihr allen irdischen Reichtum genommen hat, denn jetzt muß er sie kleiden und speisen mit "fremdem Gute". Gott hat ihr die "Macht der Augen und Hände" genommen, nun dient er ihr mit "fremden Augen und fremden Händen". So erfährt sie die göttliche Gegengabe durch ihre Mitschwester. Sie unterläßt es jedoch nicht, Gott zu bitten, daß er ihnen ihre fürsorgliche Liebe danken möge (Fl. L. VII 64, S. 340).

## 7.2 Die geforderte Gegengabe

Wenn Starobinski sagt, daß Gott umsonst gibt, ohne eine Gegengabe zu verlangen, "ohne die Begünstigten zu verbinden oder zu verpflichten",<sup>21</sup> so trifft das für das Verhältnis zwischen Gott und Mechthild nicht zu, denn ihr Gott verlangt Gegengaben, die sie zur Selbstaufgabe, zur totalen Verausgabung zwingen. Er fordert diese Gegengaben nicht nur als Bitte, sondern häufig als Befehl.

"Ich kann ihr nicht alle Vertraulichkeit geben,  
außer sie wolle ganz ledig und bloß  
in meine göttlichen Arme sich legen,  
so daß ich dann mit ihr spielen kann.  
Drum hab ich mich in ihre Gewalt gegeben  
als ein Kind, arm, nackt, verachtet und bloß,  
und zuletzt im Tod,  
auf daß sie allein – eia, wenn sie's begehre –  
meine nächste und liebste Gespielin wäre."  
(Fl. L. V 25, S. 194/195)

Gott will sie nur als seine Gespielin, seine Geliebte annehmen, wenn sie sich bedingungslos ihm überläßt, wie er sich selbst ganz in "ihre Gewalt" gegeben hat. Es ist immer der Wunsch der Liebenden, wiedergeliebt zu werden, was auch Gott Mechthild gegenüber äußert:

"Daß ich dich überaus liebe, das habe ich von Natur,  
weil ich die Liebe selber bin.  
Daß ich dich oftmals liebe, habe ich von meiner  
Sehnsucht,  
weil ich ersehne, daß man mich herzlich liebt."  
(Fl. L. I 24, S. 23)

---

<sup>21</sup> Starobinski: Gute Gaben, schlimme Gaben, S. 74.

Aber er ist ein eifersüchtiger Gott, das zeigt sein Absolutheitsanspruch:

„Deines Herzens Lust  
leg allein in mein göttliches Herz.“  
(Fl. L. I 43, S. 29)

Mechthild bestätigt mit ihrer Antwort, diese Forderung erfüllt zu haben:

„Herr, es heißt meines Herzens Lust.  
Die hab ich der Welt entzogen,  
in mir selber erhalten  
und allen Geschöpfen vorenthalten.“  
(Fl. L. I 42, S. 29)

Gott will den totalen Tausch, aber nur unter einer Bedingung: „Gib mir alles, was dein ist, dann geb ich dir alles, was mein ist“ (Fl. L. VII 55, S. 328). Er gibt sich nicht mit Halbheiten zufrieden, er will ihre ungeteilte Liebe. Ihre rückhaltlose, bis an ihre menschliche Grenzen gehende Hingabe ist seine geforderte Gegengabe. Doch Mechthild ist sich dessen bewußt, daß ihre Gaben nie adäquat der göttlichen Gaben sein können:

„Du kannst wohl deinen armseligen Menschen gering halten, denn deine Absicht, Herr, ist gut und mehr als gut: Denn manches nennt man gut, und es ist doch nicht so gut wie das, was du an mir tust. Wenn du mich aber mit deiner unsäglichen Süße berührst, die Leib und Seele durchgeht, dann fürchte ich, von deiner göttlichen Lust zuviel in mich aufzunehmen, weil ich dafür auf Erden zu unwürdig bin.“  
(Fl. L. VII 50, S. 323)

Sie bezeichnet sich selbst als „leeres Faß“, das man füllen muß „mit Steinen der äußeren Mühe und mit Asche der Vergänglichkeit“ (Fl. L. II 23, S. 61). Darunter versteht sie: „Fasten, Wachen, Geißeln, Beichten, Seufzen, Weinen, Beten, die Sünde fürchten, harte Bezwungung der Sinne und des Leibes für Gott durch Gott, süße Hoffnung und ohne Unterlaß liebevolles Verlangen und ohne Unterlaß ein betendes Herz in allem Tun“ (Fl. L. VII 65, S. 340). Das sind für sie die „Werktagskleider des guten Menschen“, Anstrengungen, die sie schon in ihrer Jugend unternommen hat. „Wider die sündhaften Gelüste unseres armen Fleisches und wider die sündige Wollust und Schwäche menschlicher Sinne“ setzt sie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue, Hilfsbereitschaft, Trösten der Kranken und Gefangenen, Wahrhaftigkeit (Fl. L. V 22; S. 182). Werke der Barmherzigkeit, wie sie in der Bergpredigt vorgestellt werden. Nur über die totale Selbstverleugnung wird ihr die Vervollkommnung gelingen:

„Wenn man dir Ehren bietet, sollst du dich schämen;  
wenn man dich peinigt, sollst du dich freuen;  
wenn man dir Gutes tut, sollst du dich fürchten;  
wenn du gegen mich sündigst, sollst du von Herzen  
Schmerz empfinden.  
Kannst du keinen Schmerz empfinden, so bedenke, wie  
heftig und lange ich um deinetwillen Schmerzen litt.“  
(Fl. L. I 32, S. 26)

Es sind harte Forderungen, die Gott ausspricht, wenn er verlangt, sich über weltliche Ehren zu schämen, sich über Peinigungen zu freuen und das Gute, das man ihr tun will, zu fürchten. Das bedeutet völlige Weltabkehr und darf ihr keine Schmerzen bereiten. Schmerzen darf sie nur empfinden, wenn sie sündigt, was Gott mit dem Hinweis begründet, auch er habe lange um ihretwillen Schmerzen gelitten.

Noch härter sind die Forderungen im nächsten Beispiel:

„Du sollst minnen das Nicht,  
du sollst fliehen das Icht.  
Du sollst alleine stehen  
und sollst zu niemand gehen.  
Du sollst nicht sehr geschäftig sein  
und dich von allen Dingen befreien.  
Du sollst die Gefangenen entbinden  
und die Freien überwinden.  
Du sollst die Kranken laben  
und doch selber nichts haben.  
Du sollst das Wasser der Pein trinken  
und die Liebesglut mit dem Holze der Tugenden  
entzünden:  
Dann wohnst du in der wahren Wüste.“  
(Fl. L. I 35, S. 27)

Mechthild sagt zwar nicht ausdrücklich, daß Gott diese Forderungen ausspricht, doch die direkte Rede läßt das vermuten.

Auch hier verwendet sie wieder Parallelismen und die anaphorische Reihe, die mit einer Satzschlußformel endet. Dinzelbacher weist nach, daß diese rhetorischen Figuren Bestandteil einer sich im 12. Jahrhundert veränderten Prosa waren, die es in der Literatur des Frühmittelalters nicht gegeben hat.<sup>22</sup> Sie waren keineswegs eine Neuschöpfung Mechthilds, aber die Anwendung dieser Stilmittel beweist ihre hohe literarische Bildung.

---

<sup>22</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter 1050-1250, S. 69.

Als Gegengaben verlangt Gott wieder Selbstentäußerung, Befreiung von allen weltlichen Dingen, Aufopferung für andere, nur der Tugend soll sie verpflichtet sein, damit ihre Liebe sich vertiefen kann. In der "Wüste" soll sie wohnen, nicht in Reichtum oder Wohlhabenheit, nur so kann sie ganz frei sein für Gott. Die von ihr oft angewandte anaphorische Reihe betont die Dringlichkeit der göttlichen Befehle.

Nur in der totalen Nachfolge Christi, die auch sein Leiden und seinen Kreuzestod einbezieht, wird sie "auferstehen" zu einem "heiligen Ende".

">Vide mea sponsa<! Sieh, wie schön meine Augen sind, wie hold mein Mund ist, wie brennend mein Herz ist, wie flink meine Hände und wie schnell meine Füße sind. Komme und folge mir! Du sollst gemartert werden mit mir. Verraten werden in Mißgunst, heimgesucht in Falschheit, gefangengenommen im Haß, gefesselt in übler Nachrede, die Augen werden dir verbunden, da man dir die Wahrheit nicht eröffnet, geschlagen wirst du durch die Wut der Welt, vor Gericht gezogen in der Beichte, gehohlet mit der Buße, zu Herodes gesandt durch den Spott, entkleidet durch Verlassenheit, gegeißelt durch Armut, gekrönt mit Versuchung, angespien durch Schmach. Dein Kreuz sollst du tragen im Haß der Sünden, gekreuzigt wirst du im Verzicht aller Dinge nach deinem eigenen Willen, an das Kreuz genagelt mit den heiligen Tugenden, verwundet durch die Liebe, den Kreuzestod sterben in heiliger Standhaftigkeit, dein Herz wird durchbohrt durch stete Gottesvereinigung; vom Kreuz wirst du gelöst im wahren Sieg über deine Feinde, begraben wirst du in der Nichtbeachtung, auferstehen vom Tode in einem heiligen Ende, zum Himmel auffahren in einem Atemzuge Gottes."

(Fl. L. I 29. S. 25)

Von Jugend an unternimmt Mechthild fast übermenschliche Anstrengungen, um ihrem göttlichen Liebhaber gerecht zu werden. Wenn sie immer wieder ihre Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit betont – noch im hohen Alter bezeichnet sie sich als die "Allgeringste, Allerarmseligste und Allerunwürdigste des ganzen Menschengeschlechts," (Fl. L. VII 51, S. 324) "als verworfen und leider verdorben" (Fl. L. VII 6, S. 275) – so wird eine Frau sichtbar, die auch großen Ängsten ausgesetzt war, wie sie selbst einmal betont (Fl. L. IV 2, S. 124). Der mittelalterliche Mensch hatte die mit dämonischen Gestalten besetzten Fassaden der Dome vor Augen, die Furcht und Schrecken erzeugten, und Mechthild muß die Szene des Weltgerichts am Magdeburger Dom gekannt haben, der zu ihrer Zeit erbaut wurde. Auch die Visionen von Hölle und Fegefeuer, die sie erlebt, zeigen diese Ängste, die sie zu den harten Askeseübungen veranlassen,

die sie sich wohl selbst auferlegt hat. Wenn sie sie als Forderung Gott in den Mund legt, so will sie ihnen mehr Nachdruck verleihen und gleichzeitig ihre Leser auch zu Bußübungen für ein besseres Leben anhalten. Dinzelbacher stellt im späten Mittelalter überhaupt eine "steigernde Tendenz zur Autoaggressivität" "innerhalb der katholischen Spiritualität"<sup>23</sup> fest, die es im frühen Mittelalter nicht gegeben habe. Die "Askesepraktiken" – zunächst nur im Mönchtum verbreitet – wurden im Spätmittelalter zunehmend härter und auch vermehrt von Laien ausgeübt. In den süddeutschen Dominikanerinnenklöstern fanden sogar "kollektive Selbstgeißelungen" statt.<sup>24</sup> Zu erklären sind diese Bußübungen durch die zunehmenden religiösen Ängste, speziell durch die verbreitete Teufelsangst und die damit verbundene Angst vor der Hölle.<sup>25</sup> Nicht nur die bildende Kunst erzeugte diese Ängste, auch die Predigten der Geistlichen, die zur Beichte und Buße, zur Umkehr anhalten wollten.<sup>26</sup> Mechthild erfährt jedoch durch ihre Himmelsvisionen auch die Seligkeit der jenseitigen Welt. Um ihren Lohn im Himmel noch zu steigern, verlangt ihr Gott am Ende ihres Lebens noch ein Höchstmaß an Leiden ab:

"Du mußt noch mehr dulden und leiden,  
ich möchte dich holder bekleiden,  
eh ich dich zu meinem Vater bringe,  
auf daß du uns um so lieber bist."

(Fl. L. VII 31, S. 300)

Doch am Ende ihres Lebens wird ihr im Himmel – wie sie es in einer Vision erfährt – als göttliche Gegengabe, als letzte endgültige Gabe, das "ewige Freudenfest" bereitet: "Die reinen liebenden Jungfrauen [...] folgen dem Lamm in unsäglicher Wonne: Von Wonne zur Liebe, von Liebe zur Freude, von Freude zur Klarheit, von Klarheit zur Macht, von der Macht in die höchste Höhe bis vor die Augen des himmlischen Vaters" (Fl. L. VII 37, S. 308/309).

---

<sup>23</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 153.

<sup>24</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 153.

<sup>25</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 105.

<sup>26</sup> Dinzelbacher: Europa im Hochmittelalter, S. 106.

## Schluß

Als Heinrich von Nördlingen vor siebenhundert Jahren "Das fließende Licht der Gottheit" den Nonnen des Klosters Medingen übermittelt, schreibt er in einem Kommentar, das Buch sei "ein himmlischer Gesang", und in einem Brief an Margarete Ebner nennt er Mechthild "die juncfrouliche himelsche orgelkunigin, durch die got ditz gesang hat usgesprochen".<sup>1</sup> Es wird die Verehrung spürbar, die Mechthild im Mittelalter erfährt. Heute wird ihre Lyrik, die in hymnischen Versen die wechselseitige Liebe zwischen Gott und Seele thematisiert, wieder entdeckt und findet in kirchlichen Kreisen große Beachtung.

Frauen, wie Mechthild von Magdeburg, Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, die Helftaer Zisterzienserinnen Mechthild von Hackeborn und Gertrud d. Gr., die als Mystikerinnen und Visionärinnen durch ihre Schriften an die Öffentlichkeit traten, wurden im Mittelalter anerkannt und verehrt und ihre Visionen nicht in Frage gestellt, freilich "nicht ohne Zögern und Prüfungen".<sup>2</sup> Ihr Verhalten wurde zwar in ihrer Zeit "als abweichend, meist aber nicht als pathologisch empfunden"<sup>3</sup>, was die Hysteriehypothese zur Erklärung weiblicher mystischer Phänomene behauptet, wovon jedoch die theologische Frauenforschung abrückt.<sup>4</sup> Mechthild von Magdeburg würde dazu sagen:

"Man kann göttliche Gabe mit  
menschlichen Sinnen nicht begreifen."  
(Fl. L. VI 36, S. 254)

Mechthilds Buch bietet kein rationales theoretisches Denken über Gott, denn das war Theologen vorbehalten, eine universitäre Ausbildung war den Frauen verwehrt. Doch sie überwand die den Frauen verordnete Passivität und wagte es mit der Erlaubnis ihres Seelsorgers, ihre Erfahrungen mit Gott zu veröffentlichen, wenn sie sich auch der damit verbundenen Gefahr bewußt war. Es bot sich darüber hinaus an, das Buch in einen sozialhistorischen Kontext zu stellen, denn die Autorin verband damit die soziale Verpflichtung, ihre mystischen Erlebnisse und Erkenntnisse als Mahnung an ihre Adressaten weiterzugeben. Daß ihr Buch, in der mitteldeutschen Sprache verfaßt, ins Lateinische übersetzt

---

<sup>1</sup> Zitiert nach Schmidt: Versinnlichte Transzendenz, S. 86.

<sup>2</sup> Peter Dinzelbacher: Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick. In: Frauenmystik im Mittelalter. Herausgegeben von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Ostfildern bei Stuttgart 1985, S. 15/16.

<sup>3</sup> Lena Lindhoff: Einführung in die feministische Literaturtheorie. Stuttgart 1995, S. 164.

<sup>4</sup> Elisabeth Gössmann: Religiös – theologische Schriftstellerinnen. In: Georges Duby, Michelle Perrot: Geschichte der Frauen. Bd. 2. Hrsg. von Christiane Klapisch-Zuber. Frankfurt am Main 1993, S. 497.

wurde, zeigt die Bedeutung, die ihm von theologischer Seite zugemessen wurde.

Das Thema Gabe eröffnet einen neuen Blick auf Mechthilds Werk, das bereits unter zahlreichen weiteren Aspekten untersucht worden ist. Neben theologischen Deutungsversuchen, in deren Mittelpunkt die Mystik steht, die im 12./13. Jahrhundert einen großen Raum speziell in der Nonnenliteratur einnimmt, stehen vor allem sprachliche Untersuchungen. Sie wurden zwar auch in dieser Arbeit nicht außer acht gelassen, da sich in ihrem Werk eine Vielfalt sprachlicher Formen zeigt. In besonderer Weise wurde das Liebesverhältnis zwischen Seele und Gott unter Berücksichtigung von Gabe und Gegengabe herausgestellt, was sich insofern anbot, als Mechthild selbst ihre Beziehung zu ihrem göttlichen Liebhaber unter diesen Bedingungen betrachtete. Die beglückende Erfahrung der spirituellen Vereinigung war jedoch immer mit dem Gefühl verbunden, dieser größten Gabe unwürdig zu sein.

## Bibliographie

- Acklin Zimmermann, Beatrice: Denkmodelle von Frauen. Freiburg / Schweiz 1994.
- Acklin Zimmermann, Beatrice: Mittelalterliche Frauenmystik: "feministische Theologie des Mittelalters" als Korrektiv an der herrschenden Theologie? In: Ludi, Regula (Hrsg.): Frauen zwischen Anpassung und Widerstand. Zürich 1990, S. 13-21.
- Ahlers, Gerd: Weibliches Zisterziensertum im Mittelalter und seine Klöster in Niedersachsen. Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser. Band 13. (Dissertation) Berlin 2002.
- Alvarez, Fabio Cházvez: "Die brennende Vernunft". Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abt. I. Christliche Mystik. Band 8. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Anderson, Bonni S./ Zinsser, Judith P.: Eine eigene Geschichte. Band 1. Frankfurt am Main 1955.
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 2000.
- Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. Enzyklopädie Deutscher Geschichte. Band 68. Oldenbourg, München 2003.
- Asen, Johannes: Die Beginen in Köln. Reprint der Einleitung des Beitrags von Johannes Asen in den "Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein". Heft 111. Köln 1927.
- Ashcroft, Jeffrey; Huschenbett, Dietrich; Jackson, William Henry (Hrsg.): Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen 1987.
- Bangert, Michael: Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta. In: Michael Bangert, Hildegund Keul (Hg.): "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht." Leipzig 1998, S. 29-47.
- Bangert, Michael: Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta. Münster 2004.
- Bartz, Gabriele; Karnein, Alfred; Lange, Claudio: Liebesfreuden im Mittelalter. Kulturgeschichte der Erotik und Sexualität in Bildern und Dokumenten. Stuttgart, Zürich 1994.
- Bäurle, Margret; Braun, Luzia: "Ich bin heiser in der Kehle meiner Keuschheit". Über das Schreiben der Mystikerinnen. In: Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Hiltrud Gnüg und Renate Möhrmann. Stuttgart 1989, S. 1-15.
- Becker-Cantarino, Barbara: Die Böse Frau und das Züchtigungsrecht des Hausvaters in der Frühen Neuzeit. In: Der Widerspenstigen Zähmung. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe. Band 31. Innsbruck 1986, S. 117-132.

- Behaghel, Wilhelm: Die gewerbliche Stellung der Frau im mittelalterlichen Köln. Berlin und Leipzig 1910.
- Beierwaltes, Werner; Balthasar, Hans Urs von; Haas, Alois M.: Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974.
- Beierwaltes, Werner: Plotins Metaphysik des Lichtes. In: Die Philosophie des Neukapitalismus. Herausgegeben von Clemens Zintzen. Darmstadt 1977, S. 75-117.
- Beierwaltes, Werner: Plotins philosophische Mystik. In: Grundfragen christlicher Mystik. Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 39-42.
- Beierwaltes, Werner: Reflexion und Einung der Mystik Plotins. In: Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974, S. 9-36.
- Bernards, Matthäus: Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Köln/Graz 1955.
- Bernet, Walter: Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung – Eine Untersuchung der Probleme der religiösen Erfahrung in der Psychologie C.G. Jungs. Bern und Stuttgart 1955.
- Betz, Otto: Der Garten und der Traum vom Paradies. In: Peter Gerlitz (Hg.): Licht und Paradies. Symbolon. Band 12. Frankfurt am Main 1995, S. 13-25.
- Beutin, Wolfgang: Anima, Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters. Teil 2: Ideengeschichtliche Theologie und Ästhetik. Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte. Band 23. Frankfurt am Main 1998.
- Beutin, Wolfgang: Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters. Teil 1: Probleme der Mystikforschung – Mystikforschung als Problem. Band 19. Frankfurt am Main 1997. Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte. Band 19.
- Beyer, Rolf: Die andere Offenbarung – Mystikerinnen des Mittelalters. Bergisch-Gladbach 1989.
- Biberach, Rudolf von: Di siben strassen zu got. Herausgegeben von Schmidt, Margot. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Bingen, Hildegard von: Die Briefe. Augsburg 1997.  
Bingen, Hildegard von: Im Feuer der Taufe. Die Briefe – erste vollständige Ausgabe. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB. Augsburg 1987.
- Bingen, Hildegard von: Scivias – Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Freiburg im Breisgau 1992.
- Blamberger, Günter; Doering, Sabine und Müller-Salget, Klaus (Hrsg.): Kleist-Jahrbuch 2000. Stuttgart, Weimar.
- Blank, Walter: Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. (Dissertation) Freiburg 1962.

- Brackert, Helmut (Hg.): Minnesang. Mitteldeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Frankfurt am Main 1983.
- Brinker-Gabler, Gisela (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen. Erster Band. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988.
- Brodmeier, Beate: Die Frau im Handwerk in historischer und moderner Sicht. Münster 1969.
- Buholzer, Sonja: Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg. (Dissertation Zürich 1987/88). Bern 1988.
- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München 1997, S. 25-41.
- Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Literatur. In: Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland. Herausgegeben von Rüdiger Krohn. München 1983.
- Bunte, Monika: Beginen: Selbständige Frauen sichern ihren Lebensunterhalt. In: Mystik, Macht und Minne. Düsseldorf 1996, S. 67-88.
- Cancik-Lindemaier: Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen. In: Gudrun Kohn-Waechter: Schrift der Flammen. Berlin 1991, S. 38-56.
- Cessari, Michela Fabrizia: Der Erwählte, das Licht und der Teufel. Eine literarhistorisch-philosophische Studie zur Lichtmetaphorik in Wolframs "Parzival". Heidelberg 2000.
- Degler-Spengler, Brigitte: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels". In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. Sigmaringen 1985, S. 37-50.
- Degler-Spengler, Brigitte: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen. Gastvorlesung 10.2.1984 an der Universität Tübingen.
- Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick. Freiburg, Basel, Wien 1976.
- Der Grosse Herder: Fünfter Band. Freiburg 1954.
- Der Grosse Herder: Sechster Band. Freiburg 1955.
- Der Grosse Herder: Achter Band. Freiburg 1956.
- Derrida, Jaques: Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzels. München 1993.
- Deschner, Karl Heinz: Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte. München 1996.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament. Stuttgart 1980.
- Dienst, Heide: Rollenaspkte von Männern und Frauen im Mittelalter in zeitgenössischer Theorie und Praxis. In: Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung. Konstanz 1983. Herausgegeben von Claudia Opitz, Weingarten 1984, S. 137-157.

- Dinzelbacher Peter: Die christliche Mystik und die Frauen. In: Beutin, Wolfgang; Bütow, Thomas (Hg.) In: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Beiträge der Tagung 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg. Frankfurt a. Main 1998, S. 13-32.
- Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart 1989.
- Dinzelbacher, Peter: "Revelationes". Turnhout-Belgium 1991.
- Dinzelbacher, Peter: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn 1996.
- Dinzelbacher, Peter: Europa im Hochmittelalter 1050-1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 2003.
- Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst des Mittelalters. Darmstadt 2002.
- Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn 1993.
- Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Darmstadt 1989.
- Dinzelbacher, Peter: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter. In: Minne ist ein swaerez spil. Herausgegeben von Ulrich Müller. Göppingen 1985, S. 75-106.
- Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Band 23. Stuttgart 1981.
- Dinzelbacher, Peter; Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Frauenmystik im Mittelalter. Ostfildern/Stuttgart 1985.
- Dinzelbacher, Peter und Bauer, Dieter R.: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Köln/Wien 1988.
- Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frauen im Mittelalter. Bd. 2. Frankfurt 1993.
- Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter. Berlin 1989.
- Duby, Georges: Eva und die Prediger. Frauen im zwölften Jahrhundert. Frankfurt am Main 1998.
- Ebel, Wilhelm: Die Rechtsstellung der Kauffrau. In: W.E. Forschungen zur Geschichte des lübischen Rechts. Lübeck 1950. S. 101-121.
- Ecker, Gisela: Annahme verweigert. Unveröffentlichtes Manuskript zum Symposium "Gabe" am 27. und 28. November 2003 an der Universität Paderborn, S. 1-10.
- Ecker, Gisela: Hortus conclusus. Weiblicher Körper und allegorischer Raum in der Literatur der Moderne. In: Sigrid Schade, Monika Wagner, Sigrid Weigel (Hrsg.): Allegorien und Geschlechterdifferenz. Köln Weimar Wien 1994, S. 171-185.

- Egerding, Michael: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Band 1 und Band 2. Paderborn 1997.
- Ehrismann, Otfried: Ehre und Mut. Äventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München 1995.
- Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Pfaffenweiler 1995.
- Engelken, Karen: Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. Stuttgart 1990.
- Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. München 1985.
- Ennen, Edith: Politische, kulturelle und karitative Wirksamkeit mittelalterlicher Frauauen in Mission – Kloster – Stift – Konvent. In: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Herausgegeben von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Köln 1988, S. 59 – 81.
- Feld, Helmut: Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile. Köln 2000.
- Forstner, Dorothea OSB: Die Welt der Symbole. 2. Auflage. Innsbruck-Wien-München 1967.
- Fröbe-Kapteyn, Olga: (Hrsg.): Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum. Eranos – Jahrbuch 1943. Band X. Zürich 1944.
- Fuhrmann, Horst: Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter. Band 2. Göttingen 1983.
- Gall Morel, P.: Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das Fließende Licht Der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln. Herausgegeben von P. Gall Morel. Darmstadt 1963.
- Gnädinger, Louise: Deutsche Mystik. Zürich 1989.
- Gnädinger, Louise: Die Lehre der Margareta Porète von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung. In: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Freiburg/Schweiz 1994, S., 125-148.
- Gnüg, Hiltrud; Möhrmann, Renate: Frauen Literatur Geschichte. Stuttgart 1980.
- Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. Aus dem Französischen übersetzt von Martin Pfeiffer. München 1999.
- Goheen, Jutta: Mittelalterliche Liebeslyrik von Neidhart von Reuenthal bis zu Oswald von Wolkenstein. Philosophische Studien und Quellen. Herausgegeben von Wolfgang Binder, Hugo Moser, Hugo Steger, Hartmut Steinecke. Heft 110. Berlin 1984.
- Gössmann, Elisabeth: Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter. Freiburg-Basel-Wien 1971.

- Gössmann, Elisabeth: Religiös-theologische Schriftstellerinnen. In: Georges Duby, Michelle Perrot: Geschichte der Frauen. Band 2. Mittelalter. Herausgegeben von Christiane Klabisch-Zuber. Frankfurt am Main 1993. S. 495-529.
- Gössmann, Elisabeth: Das Menschenbild des Mittelalters und die Stellungnahme der zeitgenössischen Frau. In Zeitschrift: Vortragsreihe zur Frauenforschung. Universität Berlin. Jahrgang 1982/83 (1), S. 64-87.
- Gössmann, Maria Elisabeth: Die mystische Verschmelzung der Verkündigung an Maria mit dem Geschehen der gottminnenden Seele bei Mechthild von Magdeburg. In: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. München 1957, S. 185-191.
- Gössmann, Elisabeth: Wörterbuch der feministischen Theologie. Gütersloh 1991.
- Göttner-Abendroth, Heide: Die Göttin und ihr Heros. München 1980.
- Göttner-Abendroth, Heide: Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München 1991, 5. Auflage.
- Grant, Michael und Hazel, John: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten. Nördlingen 1980.
- Grimm, Jakob und Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Siebenter Band. N.O.P.Q. Bearbeitet von Dr. Matthias von Lexer. Leipzig 1889.
- Grübel, Isabel: Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel. München 1987.
- Grundmann, Herbert: Ausgewählte Aufsätze. Teil 1. Religiöse Bewegungen. Stuttgart 1976.
- Grundmann, Herbert: Ketzergeschichte des Mittelalters. 2. Auflage. Göttingen 1967. In: Die Kirche in ihrer Gesellschaft. Herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf. Göttingen 1967, S. 1-66.
- Grundmann, Herbert: Ketzer verhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 21. Jahrgang. Heft 1. 1965.
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Hildesheim 1961. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert.
- Haag, Herbert; Elliger, Katharina: "Wenn er mich doch küßte..." Das Hohe Lied der Liebe. Zürich und Düsseldorf. 3. Aufl. 1997.
- Haas, Alois M.: Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik. In: Harms, Wolfgang und Johnson L. Peter (Hrsg.): Hamburger Colloquium 1973. Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Berlin 1975, S. 240-265.

- Haas, Alois M.: Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik. In: Grundfragen der Mystik. Einsiedeln 1974, S. 75-103.
- Haas, Alois M.: Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000, S. 9-29.
- Haas, Alois M.: Gottleiden – Gottlieben. Frankfurt am Main 1989.
- Haas, Alois M.: Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik. In: Cola Minis (Hrsg.): Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik. Band 2. Amsterdam 1972, S. 105-156.
- Haas, Alois M.: Sermo mysticus. Band 4. Freiburg/Schweiz 1979.
- Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrung-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt am Main 1996.
- Haas, Wolfdieter: Welt im Wandel. Das Hochmittelalter. Stuttgart 2002.
- Habermas, Rebecca: Die Beginen – eine "andere" Konzeption von Weiblichkeit. In: Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation 5. Historikerinnentreffen 16.-19. April 1984 Wien. Wiener Frauenverlag – Frauenforschung, S. 199-205.
- Halbfaß, Hubertus: Die Vermittlung mystischer Erfahrung. In: Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung. Herausgegeben von Hubert Cancik. Düsseldorf 1978.
- Hammerschmied, Gerhard J.: "Milde Gabe" Bruchstücke einer Philosophie der Spender. Wien 1998.
- Hammes, Manfred: Hexenwahn und Hexenprozesse. Frankfurt am Main 1977.
- Hasebrink, Burkhard: Spiegel und Spiegelung im "Fließenden Licht der Gottheit". In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neue erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 157-174.
- Haselstein, Ulla: Die Gabe der Zivilisation. Kultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika, 1682-1861. München 2000.
- Haug, Walter: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Das Gespräch. Herausgegeben von Karlheinz Stierle und Rainer Warning. München 1984. S. 251-279.
- Heidebrecht, Petra; Nolte, Cordula: Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter. Frankfurt am Main 1989.

- Heimbach, Marianne: "Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Heimbach-Steins, Marianne: Trinität – Minne – Prophetie. Grundstrukturen theologischen Denkens im Werk Mechthilds von Magdeburg. In: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Herausgegeben von Acklin Zimmermann, Beatrice. Freiburg/Schweiz 1994, S. 83-106.
- Heinsohn, Gunnar: Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion. Hamburg 1997.
- Heinzle, Joachim (Hrsg.): Modernes Mittelalter. Frankfurt am Main und Leipzig 1994.
- Hengst, Karl (Hrsg.): Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zu ihrer Auflösung. Teil 2. Münster-Zwillbrock. Münster 1994.
- Hengst, Karl (Hrsg.): Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Auflösung. Teil 1. Ahlen-Mülheim. Münster 1992. Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte. Band 2.
- Henze, Barbara: Menschwerdung im Verstehen der Vergangenheit. Studium der katholischen Theologie. Paderborn 1995.
- Herder-Lexikon: Symbole. Freiburg 1978.
- Heß, Luise: Die deutschen Frauenberufe im Mittelalter. München 1940.
- Hilpisch, P. Stephanus: Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation. Münster 1928.
- Hofmann, Gertrud/Krebber, Werner: Barmherzige Samariterinnen. Beginen – gestern und heute. Verwirklichung einer Idee. Kevelaer 1991.
- Hörisch, Jochen: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt am Main 1992.
- Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg "Tristan und Isolde". Eine Einführung. Artemis Einführungen. Band 24. Herausgegeben von Peter Brang, Willi Erzgräber, Hans Fromm, Manfred Fuhrmann, Walter Hinck, Ulrich Mölk, Klaus von See. München und Zürich 1986.
- Hummel, Regine: Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: "St. Trudperter Hoheslied", Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. Göppingen 1989.
- Jussen, Bernhard: Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur. Göttingen 2000.
- Kaiser, Otto: Einführung in das Alte Testament. Gütersloh 1969.

- Kamp, Hermann: Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin. Sigmaringen 1993.
- Kayser, Rudolf: Minne und Mystik im Werk Mechthilds von Magdeburg. In: The Germanic Review Volume XIX. 1944. S. 3-15.
- Keel, Othmar: Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes. Stuttgarter Bibelstudien 114/115. Stuttgart 1984.
- Kemper, Hans Georg: Allegorische Allegorese. Zur Bildlichkeit und Struktur mystischer Literatur. (Mechthild von Magdeburg und Angelus Silesius) In: Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Herausgegeben von Walter Haug. Stuttgart 1979, S. 90-125.
- Ketsch, Peter: Frauen im Mittelalter. Band 1. Frauenarbeit im Mittelalter. Quellen und Materialien. Herausgegeben von Annette Kuhn. Düsseldorf 1983. Studien Materialien. Band 14. Geschichtsdidaktik.
- Ketsch, Peter: Frauen im Mittelalter. Band 2. Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft. Quellen und Materialien. Band 19. Herausgegeben von Annette Kuhn. Düsseldorf 1984.
- Keul, Hildegund: "Du bist ein inniger Kuß meines Mundes". Die Sprache der Mystik – Eine Sprache der Erotik. Am Beispiel Mechthilds von Magdeburg. In: Michael Bangert und Hildegund Keul: "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht." Die Mystik der Frauen von Helfta. Leipzig 1998.
- Kluge, Friederich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 23. Erweiterte Auflage. Berlin-New York 1995.
- Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen und Basel 1993.
- Kohn-Waechter, Gudrun (Hg.): Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. Berlin 1991.
- Köpf, Ulrich: Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik. Grundfragen christlicher Mystik. Band 5. Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Köpf, Ulrich: Mystik im Denken Bernhards von Clairvaux. In: "Eine Höhe, über die nichts geht". Herausgegeben von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. Band 4. Stuttgart – Bad Cannstatt 1986, S. 20-33.
- Köpf, Ulrich: Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik. In: Dinzelbacher, Peter; Bauer, Dieter R.: Frauenmystik im Mittelalter. Ostfildern/Stuttgart 1985, S. 48-122.
- Kortim, Hans-Henning: Menschen und Mentalitäten. Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters. Berlin 1996.

- Koske, Marga: Zur Geschichte des ehemaligen Klosters/Stifts Paradiese. In: Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde. Vereinsjahr 1896/97. 15. Heft.
- Kräuter-Glodeck, Elisabeth: Die Beginnen – eine Emanzipationsbewegung von Frauen im Mittelalter? Zulassungsarbeit an der Universität Würzburg. Fachbereich Kath. Theologie.
- Kristeva, Julia: Geschichten von der Liebe. Frankfurt am Main 1989.
- Kuhn Annette und Beate Lundt (Hrsg.) unter Mitarbeit von Evelyn Korsch: "Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit im Mittelalter und Früher Neuzeit. Dortmund 1997.
- Küng, Hans: Was will die Bergpredigt? In: Publik Forum. Nr. 8. 23. April 2004, S. XXI.
- Kunisch, Hermann: Die mittelalterliche Mystik und die deutsche Sprache. In: Deutsche Kultur im Leben der Völker. 1940.
- Küppers-Braun, Ute: Macht in Frauenhand. 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen. Essen 2002. (2. Auflage).
- Lachmann, Renate: Thesen zu einer weiblichen Ästhetik. In: Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983. Herausgegeben von Claudia Opitz. Weingarten: Drumlin 1984.
- Langer, Birgit: Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1-3, 19f. Österreichische Biblische Studien. Band 7. Herausgegeben von Wolfgang Beilner, Georg Baulik, Notker Flüglister und Jakob Kremer. Klosterneuburg 1989.
- Langer, Otto: Christliche Mystik im Abendland. Darmstadt 2004.
- Lapide, Pinchas: Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? Mainz 1982.
- Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 1. Das Alte Testament I. München 1975.
- Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 2. Das Alte Testament II. München 1975.
- Largier, Niklaus: Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der "deutschen Mystik " und der "deutschen Dominikanerschule". In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 93-118.
- Laubner, Horst: Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werk Mechthilds von Magdeburg. Dissertation. Göppingen 1975.
- Leibbrand, Annemarie u. Werner: Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe. Band I. Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben. Freiburg/München 1972.

- Lerner, Gerda: Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung. Frankfurt/New York 1993.
- Lindhoff, Lena: Einführung in die feministische Literaturtheorie. Stuttgart 1995.
- Lüers, Grete: Die Sprache der deutschen Mystik. (Dissertation) Darmstadt 1966.
- Magdeburg, Mechthild von: "Das fließende Licht der Gottheit" nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Herausgegeben von Hans Neumann. Band I, Text besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München 1990.
- Magdeburg, Mechthild von: Das fließende Licht der Gottheit. Herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt am Main 2003.
- Magdeburg, Mechthild von: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. Stuttgart 1995.
- Magdeburg, Mechthild von: "Ich tanze, wenn du mich führst." Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. Freiburg im Breisgau 1988.
- Malmede, Hans H.: Die Lichtsymbolik im Neuen Testament. Wiesbaden 1986.
- Maroggia, Mavi Rinaldi von: "... und la mich fürbas sinken dur din ere". Das Lied des Sinkens im "Fließenden Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg. Zürich 1986.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1968.
- McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Band 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200-1350). Freiburg, Basel, Wien 1999.
- Melzer-Keller, Helga: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen. Dissertation. Freiburg im Breisgau 1997.
- Mohr, Wolfgang: Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg. In: Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München 1963, S. 375-399.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth: Opfer oder Hingabe – Sühneopfer oder Gottesfreundschaft: Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen? In: Andreas Wagner (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls. Neukirchen Vluyn 1999, S. 63-77.
- Müller, Ulrich (Hrsg.): "Minne ist ein swaerez spil". Göppingen 1986.

- Müller, Ulrich: Mechthild v. Magdeburg und Dantes "Vita Nuova" oder Erotische Religiosität und religiöse Erotik. In: Liebe als Literatur. Herausgegeben von Rüdiger Krohn. München 1983., S. 163-176.
- Mystik, Macht und Minne: Vorträge im Rahmen der Ausstellung – Die Frau im mittelalterlichen Rheinland – Handschriften und Frühdruck des 9. bis 16. Jahrhunderts aus den Sondersammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. (18.5.-30.6.1995) – Actionsring Frau und Welt e. V. – Haus der Kirche. Düsseldorf 1996.
- Nellmann, Eberhard: Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Rüdiger Schnell. Bern – Stuttgart 1989.
- Neumann Hans (Hrsg.): Mechthild von Magdeburg: "Das fließende Licht der Gottheit" nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Band II. Untersuchungen ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe. Tübingen 1993.
- Neumann, Hans (Hrsg.): Mechthild von Magdeburg "Das fließende Licht der Gottheit" nach der Einsiedler Handschrift im kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Band 1. Text besorgt von Gisela Vollmann-Profe. München 1990.
- Neumann, Hans: Beiträge zur Textgeschichte des "Fließenden Lichts der Gottheit" und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Jahrgang 1954. Nr. 1. Göttingen 1954.
- Nieraad, Jürgen: "Bildgesegnet und Bildverflucht". Forschungen zur sprachlichen Metaphorik. Darmstadt 1977.
- Nübel, Otto: Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden. Tübingen 1970.
- Oefelein, Cornelia: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Michael Bangert, Hildegund Keul (Hg.): "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht." Leipzig 1998, S. 12-28.
- Oeming, Manfred: "Fürwahr, er trug unsere Schuld." In: Wagner, Andreas (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls. Neukirchen Vluyn 1999, S. 1-36.
- Opitz, Claudia: Die Anfänge der Beginenbewegung am Mittel-Oberrhein (1250-1350). Eine Untersuchung der Ursachen und Hintergründe der Beginenbewegung. Magisterarbeit an der Universität Konstanz 1979.
- Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim 1990.

- Opitz, Claudia: Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts. Weinheim und Basel 1985.
- Opitz, Claudia: Frauenalltag im Spätmittelalter (1250-1500). In: Georges Duby/Michelle Perrot: Geschichte der Frauen. Herausgegeben von Christiane Klapisch-Zuber. Frankfurt am Main 1993, S. 283-339.
- Opitz, Claudia: Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts zwischen hagiographischer Topik und historiographischer Fragestellung. In: Bechtel, Beatrix [u.a.] (Hrsg.): Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens in Wien, 16. bis 19. April 1984. Wien 1984, S. 327-336.
- Opitz, Claudia (Hg.): Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1983. Weingarten 1984.
- Opitz, Claudia: Emanzipiert oder marginalisiert? Witwen in der Gesellschaft des späten Mittelalters. In: Bea Lundt (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. München 1991, S. 25-48.
- Opitz, Claudia: Der andere Blick der Frauen in der Geschichte. In: Methoden in der Frauenforschung. Symposium an der Freien Universität Berlin vom 30.11. – 2.12.1983. Frankfurt (Main) 1984, S. 76-93.
- Ortmann, Christa: Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des "Fließenden Lichts der Gottheit" Mechthilds von Magdeburg. In: Gerhard Hahn, Hedda Ragotzky (Hg.): Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert. Stuttgart 1992, S. 158-186.
- Ott, Ludwig: Grundriß der Dogmatik. Freiburg, Basel, Wien 1959.
- Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen 1988.
- Peters, Ursula: Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert. In: Gisela Brinker-Gabler (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen. Erster Band. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München 1988, S. 88-109.
- Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln. Berlin – deutsche Übersetzung 1998.
- Porète, Marguerite: Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger. Zürich 1987.
- Potter, Friedrich – zu Ende geführt von Reinhold Weier: Nähe Gottes und Gottesfremde. Mystische Erfahrungen der heiligen Mechthild von Magdeburg. Aschaffenburg 1980.

- Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie. Eingeleitet und übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil. Stuttgart 1986.
- Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla. Stuttgart 1998.
- Regnier-Bohler, Danielle: Literarische Stimmen, mystische Stimmen. In: Georges Duby, Michelle Perrot: Geschichte der Frauen. Band 2. Mittelalter. Herausgegeben von Christiane Klabisch-Zuber. Frankfurt am Main 1993, S. 435-494.
- Rehm, Gerhard: Beginen am Niederrhein. In: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels": Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit (Dokumentation einer Studienkonferenz). Bensberg 1992, S. 59-77.
- Reichert, Klaus: Das Hohelied Salomos. Salzburg und Wien 1996.
- Rickert, Franz: Vom Sonnengott zum Krippenfest. Leipzig 2001.
- Ringler, Siegfried: Die Rezeption Gertruds von Helfta im Bereich süddeutscher Frauenklöster. In: Michael Bangert, Hildegund Keul: "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht." Leipzig 1989, S. 134-155.
- Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des "Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler. Band 2 D-F. Basel 1972.
- Rivera Garretas, Maria-Milagros: Orte und Worte von Frauen. Eine feministische Spurensuche im europäischen Mittelalter. Übersetzt von Barbara Hinger. Reihe Frauenforschung Band 23. Wiener Frauenverlag 1990.
- Röckelein, Hedwig: Hamburger Beginen im Spätmittelalter – "autonome" oder "fremdbestimmte" Frauengemeinschaft? In: M. Wehrli-Johns/C. Opitz: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau 1998, S. 119-137.
- Ruh, Kurt (Hrsg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg, 1984. Stuttgart 1986.
- Ruh, Kurt (Hrsg.): Altdeutsche und niederländische Mystik. Darmstadt 1964.
- Ruh, Kurt: Beginenmystik. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Herausgeber und Verfasser: Kurt Ruh. Wiesbaden 1977, S. 265-277.
- Ruh, Kurt: Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry. In: "minnichlichiu gotes erkennusse". Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, S. 16-27.

- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 1, Band 2, München 1990.
- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band 2. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München 1993.
- Ruh, Kurt: Romanische Literaturbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Franz Roh zum 85. Geburtstag. Herausgegeben von Angel San Miguel, Richard Schwaderer und Manfred Tietz. Tübingen 1985.
- Ruh, Kurt: Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik. Brüder-Grimm-Symposion zur historischen Wortforschung. Beiträge zur Marburger Tagung vom Juni 1985. Herausgegeben von Rainer Hildebrandt und Ulrich Knoop. Berlin 1986, S. 24-39.
- Schirmer, Eva: Mystik und Minne. Frauen im Mittelalter. Wiesbaden 1984.
- Schmidt, Dietrich (Hrsg.): "Minnichlichiu gotes erkennusse". Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989. Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry.
- Schmidt, Margot, "Frau Pein, ihr seid mein nächstes Kleid". Zur Leidensmystik im "Fließenden Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg. In: Fuchs, Gotthard: "Die dunkle Nacht der Sinne". Leidenserfahrung und christliche Mystik. Düsseldorf 1989.
- Schmidt, Margot: "Eine Höhe, über die nichts geht." Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? Herausgegeben von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Schmidt, Margot: Studien zum Leidproblem bei Mechthild von Magdeburg im "Fließenden Licht der Gottheit". (Dissertation). Freiburg im Breisgau 1952.
- Schmidt, Margot: Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg. In: Schmidtke, Dietrich. (Hrsg.): "Minnichlichiu gotes erkennusse". Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, S. 61-133.
- Schmidt, Margot; Bauer, Dieter R.: Grundfragen christlicher Mystik. Band 5. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten 7.-10.11.85. Stuttgart – Bad Cannstatt 1987.
- Schmidt, Margot: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Schmidtke, Dietrich: Minnichlichiu gotes erkennusse. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16.1. Band 7. Stuttgart – Bad Cannstatt 1990.
- Schneider, Grete; Schulte, Wolfgang; Veit, Marie und Witzsche, Erich: Einführung in das Neue Testament. Sekundarstufe II/Teil 2. Neukirchen 1981.
- Schnell, Rüdiger: Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Bern München 1985.

- Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen. München 1990.
- Schottroff, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Frauengeschichte des frühen Christentums. Gütersloh 1994.
- Schraut, Elisabeth: Kunst im Frauenkloster. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten. München 1991, S. 81-114.
- Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Mainz 1996.
- Schubart, Walter: Religion und Eros. Herausgegeben von Friedrich Seifert. München 1978.
- Schulz, Ilse: Ulmer Bürgerinnen, Söflinger Klosterfrauen in reichsstädtischer Zeit. Katalog zur Ausstellung im Ulmer Museum. 30. August bis 23. November 2003.
- Schwaiger, Georg (Hg.): Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon. München 1993.
- Schwankl, Otto: Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. Freiburg, Basel, Wien 1995.
- Schweikle, Günther: Minnesang. Stuttgart, Weimar 1995.
- Schwietering, Julius: Mystik und höfische Dichtung im Hochmittelalter. Darmstadt 1972.
- Seifert, Petra (Hrsg.): Geheime Schriften mittelalterlicher Sekten. Augsburg 1997.
- Shahar, Shulamith: Die Frau im Mittelalter. Königstein/Taunus. 1981.
- Sievert, Heike: Studien zur Liebeslyrik Walthers von der Vogelweide. Göppinger Arbeiten zur Germanistik. Herausgegeben von Ulrich Müller, Franz Hundsmurscher und Cornelius Sommer. Nr.506. Göppingen 1990.
- Simson, Otto von: Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung. Darmstadt 1968.
- Söding, Thomas: Warum hat Jesus Wunder gewirkt? In: Christ in der Gegenwart. 53. Jahrgang, Nr. 38. Freiburg, 23. September 2001, S. 319.
- Spies, Martina: Stiftungen für Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main – ein Austausch zwischen Beginen und Bürgerschaft. In: Martina Wehrli-Johns/Claudia Opitz: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Freiburg im Breisgau 1998, S. 139-167.
- Stadtler, Helena: Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der unio mystica im "Fließenden Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg. Dissertation 1999/2000 Zürich. Bern 2001.
- St. Viktor, Richard von: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt. München 1969.
- Starobinski, Jean: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Aus dem Französischen von Horst Günther. Paris 1994 – Frankfurt am Main 1994.

- Steggink, O.; Waaijman, H.; Blommestijn, H.; Maas, F; Peters,, J.; Tigcheler, J.; Aarnink, Li.; Andriessen, H.; Vekeman, H.: *Mystik*. Band 1. Düsseldorf 1983.
- Stephenson, Gunther: *Das Feuer als Phänomen und Symbol. Stufen der Wahrnehmung*. In: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*. Neue Folge, Band 12. Licht und Paradies. Herausgegeben von Peter Gerlitz. Frankfurt am Main 1995, S. 119-133.
- Tanz, Sabine; Werner, Ernst: *Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen*. Frankfurt am Main 1993.
- Termolen, Rosel: *Hildegard von Bingen. Biographie*. Augsburg 1990.
- Theißen, Gerd; Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 2. Auflage. Göttingen 1997.
- Thiele, Johannes: *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer*. Stuttgart 1988.
- Thiele, Johannes: *Die Erotik Gottes*. Stuttgart 1988.
- Thum, Bernd: *Geschlechterkultur und Minne*. In: *Minne ist ein swaerez spil*. Herausgegeben von Ulrich Müller. Göppingen 1986, S. 3-74.
- Thürmer-Rohr, Christina: *„... Opfer auf dem Altar der Männeranbetung“*. In: Gudrun Kohn-Waechter: *Schrift der Flammen*. Berlin 1991, S. 23-37.
- Tillmann, Heinz: *Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg*. (Dissertation). Marburg 1933.
- Trummer, Peter: *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*. Freiburg im Breisgau 1991.
- Tubach, Jürgen: *Im Schatten des Sonnengottes*. Wiesbaden 1986.
- Uitz, Erika: *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*. Freiburg/Breisgau 1992.
- Unger, Helga: *Der Berg der Liebe. Europäische Frauenmystik*. Freiburg, Basel, Wien 1991.
- Unger, Helga: *Mechthild von Magdeburg (um 1207/10-1282), Mechthild von Hackeborn (1241-1299), Gertrud die Große (1250-1302), Mystikerinnen des Klosters Helfta*. Weimar 1993. In: *Können, Mut und Phantasie: Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland*. Herausgegeben von Haase, Annemarie; Kieser, Harro, S. 14-20.
- Vogeler: *Das Kloster Welver*. In: *Zeitschrift des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde*. 15. Heft. Vereinsjahr 1896/97. Soest 1896/97.
- Vollmann-Profe, Gisela: *Prolegomena*. In: *Mechthild von Magdeburg: Das fließende Lichte der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung*. Herausgegeben von Hans Neumann. Band 1. München 1990, S. XI-XVIII.

- Vollmann-Profe, Gisela: Mechthild von Magdeburg – deutsch und lateinisch. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 133-155.
- Völker, Paul-Gerhard: Neues zur Überlieferung des "Fließenden Lichts der Gottheit". In: Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur. Herausgegeben von Friedrich Oly. Band 36. Wiesbaden 1967, S. 28-69.
- Wacker, Marie-Theres (Hg.): Der Gott der Männer und der Frauen. Düsseldorf 1987.
- Wagner, Andreas (Hg.): Sühne, Opfer, Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls. Neukirchen Vluyn 1997.
- Weber, Barbara: Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg. Dissertation Mannheim 1999. Göppingen 2000.
- Wehrli-Johns, Martina/Opitz, Claudia: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Freiburg im Breisgau 1998.
- Wehrli-Johns, Martina: Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik? In: "Zahlreich wie die Sterne des Himmels". Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit. Thomas-Morus-Akademie. Bensberg 1992., S. 11-28.
- Weinmann, Ute: Mittelalterliche Frauenbewegungen. Pfaffenweiler 1990.
- Weischedel, Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken. München 1975.
- Weiser, Alfons: Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien. Stuttgart 1975.
- Weiß, Bardo: Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts. Paderborn 2000.
- Wendel, Saskia: Das Heilige und das Überwältigende. Annäherungen aus philosophischer Sichter. In: Michael Bangert (Hg.): Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta. Münster 2004, S. 23-36.
- Wetzel, Michael und Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin 1993.
- Wetzel, Michael: Geben und Vergeben. Sonderdruck aus: Kleist – Jahrbuch 2000. Stuttgart, Weimar.
- Wetzel, Michael: Liebesgaben. Streifzüge des literarischen Eros. In: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Herausgegeben von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabaté. Berlin 1993.
- Wili, Walter: Die römischen Sonnengottheiten und Mithras. In: Eranos – Jahrbuch 1943 (Band X). Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im Frühen Christentum. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich 1944, S. 125-167.

- Willhardt, Rolf: "Am Morgen danach". Tagelieder – literarische Erotik und Liebe im Mittelalter. In: *Mystik, Macht und Minne. Vorträge im Rahmen der Ausstellung – Die Frau im Rheinland – Handschriften und Frühdrucke des 9. bis 16. Jahrhunderts aus den Sondersammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf (18. Mai bis 30. Juni 1995)*. Düsseldorf 1996, S. 107-139.
- Willi-Plein, Ina: *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*. Stuttgarter Bibelstudien 153. Herausgegeben von Helmut Merklin und Erich Zenger. Stuttgart 1993.
- Wilts, Andreas: *Beginnen im Bodenseeraum*. Sigmaringen 1994.
- Winter, Irene: *Eucharistische Frömmigkeit mittelalterlicher Nonnen (ca. 1250-ca. 1350)*. Dissertation Marburg/Lahn 1951.
- Wolf-Graaf, Anke: *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit. Eine Bildchronik*. Weinheim und Basel 1983.
- Wolf-Graaf, Anke: "Ihr eigene Brot gewinnen." *Beginnenkonvente als Lebens- und Arbeitsgemeinschaften alleinstehender Frauen*. In: Wolf-Graaf, Anke: *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit*. Weinheim und Basel 1983.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Berlin, Seattle und London 1982.
- Zager, Werner: *Der Sühnetod Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung*. In: Wagner, Andreas (Hg.): *Sühne, Opfer, Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls*. Neukirchen Vluyn 1999, S. 37-61.
- Zenger, Erich: *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart 1979.
- Zinter, Edith: *Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg*. Borna-Leipzig 1931.