



## Körper als Ballast? Zur Überwindung menschlicher Materie in Mechthild von Magdeburgs *Das fließende Licht der Gottheit*

von Nadine Kegele

### 1. Vorbemerkung

Dis buoch [...] bezeichnet alleine mich und meldet loblich mine heimlichkeit.<sup>1</sup> (2. Prolog,9)

Dieses Buch [...] kündet allein von mir und offenbart in rühmender Weise mein Geheimnis.<sup>2</sup> (2. Prolog,9,6-7)

Mit dieser Information beginnt die mittelalterliche Mystikerin Mechthild von Magdeburg (1207/10 bis 1282/94; vgl. Mechthild 1995, Einleitung: X, XV) ihr insgesamt sieben Bücher umfassendes Werk *Das fließende Licht der Gottheit* und stellt gleich zu Beginn fest, wovon dieses handelt: von ihr selbst. Für eine Frau im ausgehenden 13. Jahrhundert nicht selbstverständlich. Dies mag auch Mechthild bewusst gewesen sein, denn sie autorisiert die Niederschrift ihrer mystischen Erfahrungen mit direkter Referenz auf Gott: Im zweiten Prolog führt Mechthild ohne Anmoderation hinein in einen Dialog zwischen Gott und sich, der Schreibenden. In diesem gibt Gott nicht nur bekannt, für den Titel des Werks verantwortlich zu zeichnen, sondern auch für dessen Eingabe in Mechthild – die AutorInnenschaft ist zweigeteilt. Anders als Keul, die diese Gotteseingabe als „Zuflucht“ (Keul 1997, 108) sieht, da Mechthild „tiefsitzende Zweifel an ihrer Fähigkeit als Schreiberin“ (Keul 1997, 108) hegt, glaube ich in dieser (behaupteten) göttlichen Direktlegitimation einen Topos aus der Mystik zu erkennen, dessen sich Mechthild wohl eher bedient, weil sie als Mystikerin mehr noch als der Mystiker auf Erlaubnis für das Erheben ihrer Stimme angewiesen ist.<sup>3</sup>

Wie vermag Mechthild von Magdeburg sich trotz der auf Grund ihres hierarchisch nachgereihten Geschlechts (vgl. Keul 1997: 107) erschwerten Schreibumstände schreibend zu repräsentieren? In welcher Weise schreibt sie sich als Mystikerin in ihr Werk ein und wie lässt sie sich in den verschriftlichten mystischen Erlebnissen selbst

vorkommen? Und vor allen Dingen: Welche Funktion kommt dem Körper zu, der bei Mechthild zentrales Thema ist?

Konzentrieren werde ich mich bei der Erörterung meiner Fragen vor allem auf das erste Buch des „minnemystischen“ (Bäurle/Braun 1985: 2) *Fließenden Lichts*; nicht unbetont bleiben soll, dass was in der hier vorliegenden Arbeit an Erkenntnis erarbeitet wird, nicht zwingend für die sechs anderen Bücher des *Fließenden Lichts* gilt.

Dass es für MystikerInnen immer heikel ist, zu behaupten, das Werk wäre von Gott diktiert worden, scheint nachvollziehbar, erinnern wir uns an mittelalterliche Häresievorwürfe und KetzerInnenprozesse. (vgl. Poor 2004: 59-60.) Warum dieses „göttliche“ Schreiben aber für Frauen riskanter war als für Männer, erklärt Poor mit dem Bruch mit der Paulinischen Regel, welche besagt, dass Frauen zum Schweigen geschaffen sind. (vgl. Poor 2004: 60) Dieses (frauenspezifische) Problem der Autorisierung ist stark an das Gender-Verständnis vom (weiblichen) Körper gekoppelt (vgl. Poor 2004: 62):

„Mechthild's negotiation of the problem of authority proves to be closely linked with another problem related to the female body.“ (Poor 2004: 59)

Nun hat Mechthild sich aber nicht nur auf das Glatteis dieses AutorInnenschaftsdiskurses gewagt, sondern sich zudem in ihrem Werk der einschlägigen Motive des in das Alte Testament eingegliederten Hohelieds Salomos bedient, welches in seiner erotischen Aufladung und bisweilen direkt sexualisierten Sprache in seiner (auch kircheninternen) Interpretation nicht unumstritten geblieben ist. (vgl. Mechthild 1995, Einleitung: V)

„Mechthild von Magdeburg entscheidet sich [...] nicht für [eine] Redestrategie des Verschweigens, sondern für das direkte Benennen in einer für



hochmittelalterliche Verhältnisse recht unbefangenen Weise.“ (Keller 1995: 22)

Mechthild überschreitet damit zwei Grenzen, die ihr als mittelalterlicher Frau gesetzt sind: das überhaupt Sprechen sowie – als den männlichen Klerus herausfordernde Steigerung – das an eine Sprache der Sexualität angelehnte Sprechen.

“The fact is that this passionate woman, page after page, chapter after chapter, throughout her entire book, describes her experience of union in ardent, glowing, unequivocally sexual language.“ (Beer 1993: 91)

Einzig das metaphorische Gewicht dieser von Mechthild verwendeten sexualisierten Sprache und deren Einbettung in einen zutiefst religiösen Kontext federt Mechthilds Hochseilakt ab. Es ist die „reciprocity of their love“ (Beer 1993: 97), die reziproke Struktur der Liebe Mechthilds (bzw. ihrer Seele) zu Gott, welche dieses Sprechen möglich macht, denn sie wendet diese Sprache eben nicht auf einen beliebigen (fleischlichen) Mann an, sondern auf „Ihn“. <sup>4</sup> (vgl. auch Beer 1993: 99)

Dass Mechthild über sich selbst, über ihren eigenen Körper schreibt, ist – bis auf solch klar formulierte Stellen wie in der oben erwähnten Eingangsformel – nicht immer deutlich erkennbar, verwendet sie doch im *Fließenden Licht* eine dialogische Form, welche die erste Person Singular auf verschiedenste Figuren aufteilt: So spricht Mechthild nur selten unvermittelt und direkt; zumeist haben das Wort eine (Mechthilds) Seele, Frau Minne (die Liebe) und Gott selbst. <sup>5</sup> Was diese Auslagerung der eigenen Person Mechthilds bzw. die literarisierten Körperbilder bedeuten, werde ich im nächsten Kapitel untersuchen und im darauf folgenden Teil beschäftige ich mich eingehender mit der physischen Bedingtheit von Mechthilds Sprache, um mit einer Untersuchung über das Brautspiel zwischen Seele und Gott und ihrer Vereinigung abzuschließen.

## 2. Das gedoppelte Körperbild

Die mystische Erfahrung ist „keine Erfahrung im empirischen Sinn des Wortes“ (Haas 1979: 19), sondern ein „Grenzphänomen menschlicher Erfahrung“ (Haas 1979: 20-21) – der „Austragungsort“ (Haas 1979: 21) ist im Menschen selbst. Soll in *Das fließende Licht der Gottheit* ein exakter, definierter Ort festgemacht werden als

nur im Großraum Mensch selbst, liegt die Vermutung nahe, als jenen Ort die Seele zu bezeichnen, ist doch sie im Liebespiel und in der Vereinigung mit Gott Protagonistin – eine Protagonistin hinter der meist auch Mechthild, die Schreibende und mystisch Erlebende, selbst zurücktritt, die jedoch immer auch auf die Schreibende verweist und mit ihr im Moment des mystischen Erlebens zu identifizieren ist. (vgl. Ankermann 1998: 134) Gleich in Kapitel I. agiert die Seele als handelnde Figur des Buches, tritt ein in einen Dialog mit der Minne und unterstreicht damit ihre zentrale Rolle. Es gilt abzuklären, weshalb die Königin Seele von Frau Minne behandelt wird, wie sie behandelt wird:

Frouwe minne, ir hant mir benomen alle mine jugent. (I,11-12)

Frouwe minne, ir hant mir benomen gût, fründe und mage. (I,13-14)

Frouwe minne, ir hant mir benomen die welt, weltliche ere und allen weltlichen richtûm. (I,14-16)

Frau Minne, Ihr nehmt mir meine Jugend. (I,10,9)

Frau Minne, Ihr nehmt mir Besitz, Freunde und Vertraute. (I,10,10)

Frau Minne, Ihr nehmt mir weltliche Ehren, weltliche Reichtümer und die ganze Welt. (I,10,13-14)

Derart klingen die Vorwürfe, welche die Seele der Minne an den Kopf zu werfen weiß. Frau Minne kontert:

Frouwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig helige tugent. (I,12-13)

Frouwe kúnegin, das will ich úch in einer stunde mit dem heiligen geiste nach allem úwerm willen in ertrich gelten. (I,16-17)

Frau Königin, dafür gab ich Euch viel heilige Tugend. (I,10,10)

Frau Königin, dafür leiste ich Euch in einer Stunde Entgelt auf Erden mit dem Heiligen Geiste, wie es Euch gefällt. (I,10,15-16)

In diesen Textpassagen wird deutlich, dass sich in der Königin Seele etwas versteckt: nämlich Mechthild selbst. Diese hier besprochene Seele kann anhand des (raren) Wissens um die biographischen Daten der Schreiberin Mechthild zugesprochen werden: Auch ihr kam keine Jugend im weltlichen Sinne zu, hatte sie doch mit zwölf Jahren bereits ihr erstes mystisches Erlebnis und verzichtete im Alter von etwa zwanzig



auf „Reichtum, Ehre, Familie“ (Mechthild 1995, Einleitung: XII; Heimbach-Steins 1994: 85), um sich in eine Beginengemeinschaft in Magdeburg zu begeben.

Mit dieser Selbsteinschreibung Mechthilds in die Seele haben wir es nicht mit einer Reduktion oder einem sprachlichen Bild zu tun, sondern – vor allen Dingen – mit einer Dopplung. Mechthild reduziert ihren Körper plus Seele somit zwar auf eben ausschließlich die Seele, doch übernimmt diese ihre Seele die wichtigsten Funktionen ihrer körperlichen Person: Sie spricht, sie empfindet und sie erlebt die vereinigende *unio mystica*. Zunächst hängt die Seele jedoch noch an ihrem Überbau Körper; sie wirft Frau Minne vor, ihren Leib „gekränkt“ zu haben durch die sehnsüchtige Gottesnähe, doch die Minne weiß auf diese Vorwürfe stets etwas zu erwidern:

Frouwe kúegin, da mitte sint ihr gelútert und gezogen in got. (I,20-21)

Frau Königin, dafür seid Ihr geläutert und erhoben in Gott. (I,10,22)

Ein den Körper schwächendes, in der verzehrenden Liebe darbenendes Leben ist also deutlich höher gestellt als ein Leben ohne Berufung zur mystischen göttlichen Nähe. Doch ist in den vorangegangenen Textstellen nicht nur der Exklusivcharakter der Mystikerin (und des Mystikers) festgestellt, es geht auch um die Verhandlung von Körperräumen. Die Seele klagt ihr körperliches Leid, welches von der Entlassung aus mystischen Erlebnissen zurück in die Weltlichkeit bzw. von einem ständigen Sichhingezogenfühlen zu Gott herrührt; schlussendlich wird die Seele in diesem Dialog zwar durch die stets sie läuternden Minne-Antworten davon überzeugt, auf den Körper zu verzichten, ist aber in Sprache und Darstellung sehr wohl zurückgeworfen auf eben diesen Körper, denn wie die Seele hier dargestellt ist scheint weniger ätherisch als eben körperlich. Der menschliche Körper wird parallel geführt mit dem seelischen Körper, das Ergebnis ist ein gedoppeltes Körperbild. Paradox klingen kann dies nur, wenn verabsäumt wird, die jeweils verschiedenen Arten von Körpern ihren jeweiligen Räumen zuzuteilen. So kann der menschliche Körper, der Leib, dem die Seele zunächst noch nachtrauert, sich ausschließlich in einem menschlichen Raum, der

Welt, bewegen, doch die Seele, die Königin (die Bezeichnung spielt ganz klar auf eine Hierarchie zwischen Körper und Seele an), besitzt das Potenzial, dass sich ihr ein göttlicher, ein himmlischer Raum öffnet:

Frouwe kúeginne, da wider han ich úch gegeben himelsche vriheit. (I,10)

Frau Königin, dafür gab ich Euch himmlische Freiheit. (1,8)

Im Dialog zwischen der Minne und der Königin Seele werden also Körper Räume verhandelt. Es scheint, als würde die Seele zunächst nicht locker lassen in ihrer Klage um die während der mystischen Erlebnisse erlittene Distanz zum Körper. Zufrieden ist sie erst als Frau Minne, die *rouberinne* (I,19) (Räuberin; 1,10,23), der Seele die göttliche Welt in Aussicht stellt. Diesen (Gottes-)Raum, der sich der Seele mit dem Minne-Versprechen auftut, betritt die Seele, indem sie ihrem menschlichen Körper abschwört. Das klar definierte Ziel ist eine doppelte Entkörperlichung: Weg vom menschlichen Körper, um den seelischen für die Vereinigung mit Gott zu präparieren.

Diese Dopplung ist nun aber nicht so zu verstehen, dass sich der Leib/Seele-Dualismus gänzlich aufhebt – Seelen-Körper und Menschen-Körper bleiben Antagonisten, nach wie vor wirkt jener bedrohlich auf jenen ein, Webster spricht vom Körper als Falle für die Seele (vgl. Webster 1996: 96), die Seele fürchtet die Verführung durch den Körper zur Gottabkehr und eine Hinwendung zum irdischen Leben. Doch die Liebe zu Gott ist so stark –

Frouwe kúegin, so nement reht mich selben. (I,22)

Frau Königin, so nehmt doch mich selber hin! (1,10,24)

–, dass sich die Seele gegen den Körper zur Wehr setzt, und zwar mit einer Intensität,

“which has such great strength that it takes all power from the body and reveals the soul to the appearance.“ (Webster 1996: 95; vgl. auch II,4 sowie 2,10,31)

Auf das Angebot des Körpers, nach dem mystischen Erlebnis wieder in ihn einzutreten und bei ihm zu bleiben, reagiert die Seele ihres Vorhabens sicher und bleibt bei ihrer Abkehr: Sie nennt ihren Körper *morder* (II,32) (Mörder; 2,12,4)



und *vient* (II,33) (Feind; 2,12,6) und preist den *vliessenden gotte* (II,35-36) (fließenden Gott; 2,12,9). Dieses mystische Liebesspiel mit Gott,

“which rendered the soul beautiful, powerful, free and astute (*sinnenrich*), required the repression of the body’s normal functions.“ (Webster 1996: 96)

Die Intensität, welche die Seele durch die Nähe zu Gott besitzt, betäubt den Körper zusehends (vgl. auch Webster 1996: 97), klagt doch der Körper die Seele an:

Din wandelen hat mir benomen minen smak, rúchen, varwe und alle min maht. (II,31-32)

Deine Entrückung hat mir all meinen Geschmackssinn, meinen Duft und meine Schönheit und all meine Macht genommen. (2,11,12-2,12,2)

Der Körper verliert seine Sinne an die Seele, und dies, obwohl die Sinne eine weltliche Verfasstheit besitzen, sind doch Schmecken und Riechen keine abstrakten Größen, sondern weltlich und körperlich nachvollziehbar. Differenzierter als Ankermann, die die Gottesliebe der Seele weniger als sinnliche Empfindung sieht denn als „Erkenntnisprozeß, der von Gott angeregt zu ihm hinführt“ (Ankermann 1998: 126) – was einander m.E. nicht ausschließt –, transportiert Mechthild die Sinnesebene mit dieser Umwidmung des Geschmackssinns in die Seelenebene und gibt dadurch das Zeichen, dass der Leib etwas ist, das überwunden und dessen Funktionen nun auf die Seele übertragen wurde. Nachzueifern wäre unter diesen Gesichtspunkten einzig einem seelischen Empfinden, das bei Gott ist und einzig ihn riecht und schmeckt.

### 3. Die physische Metaphorik des Metaphysischen

Die Mystik treibt die Sprache an ihre Grenzen. (vgl. Haas 1979: 29) Denn während das mystische Erlebnis als „möglichst unmittelbares Gewahrwerden Gottes“ (Haas 1979: 34) gesehen werden kann, müsste für die Reflexion über dieses Gewahrwerden auf eine Art von Versprachlichung zurückgegriffen werden. Es geht darum, die Entrückung der Mystikerin in der *unio mystica*, diese „unsinnliche Wirklichkeit sinnlich faßbar zu machen“. (Mechthild 1995, Einleitung: XIX) Augenscheinlich in einen (Sprach-)Konflikt gerät die Mystikerin (und der Mystiker)

spätestens, wenn sie (er) das eigene mystische Erleben mit Gott einem lesenden Publikum darlegen möchte. Mechthild ist in diesem Fall angewiesen auf die Sprache, und die kann in den Werkzeugen der Vermittlung nur eine menschliche sein. Mit jener Gebundenheit an die Welt wird die bereits zu Gott erhöhte Seele wieder auf den irdischen Boden zurückgeholt; Haas spricht von der ausschließlich „menschenkonformen und menschenmöglichen“ vermittelnden Sprache. (vgl. Haas 1979, 22) Die einzige Möglichkeit, den LeserInnen dennoch einen größeren Assoziationsraum zu eröffnen als nur den irdischen (und wahrscheinlich die einzige Möglichkeit überhaupt, über mystische Erlebnisse zu berichten), ist es, in Metaphern und Allegorien zu sprechen, tragen doch bildhafte Vergleiche und bildhafte Erscheinungen eine gewisse Interpretationsfreiheit in sich. Es bezeichnet ein Darüberhinaus. Die Metapher birgt eine Zeichenhaftigkeit,

„die sie kommunikativen Paradoxien gewachsen sein läßt, in denen das der Sprache Differenten in die Sprache selbst hineingeholt werden kann.“ (Hasebrink 2000, 157)

Was nicht direkt gesagt werden kann, wird mit dem Griff zur Metapher irgendwie doch möglich. Bloß „irgendwie“ deshalb, da die Metapher trotz aller Flexibilität ihres Interpretationspotenzials nicht alles ermöglicht. So weiß Mechthild genau, dass der echte Höhepunkt zwischen ihrer Seele und Gott nicht adäquat zu verbalisieren ist und problematisiert dies auch:

So siht er [Gott] si [Seele] an und zúhet si wider und git ir einen grús, den der licham nit spreken mús. (V,10-11)

Da schaut er sie an und entrückt sie wieder und schenkt ihr einen göttlichen Gruß, den der Leib nicht aussprechen kann. (5,15,11-13)

Herausgreifen möchte ich v.a. zwei sprachliche Bilder, die Mechthild beansprucht: die Taube und die Braut. Auf die Braut werde ich auf Grund der Komplexität dieses Begriffsbereichs im nächsten Kapitel eingehen, die Taube bespreche ich im nachstehenden Abschnitt.

In ihrem Liebeszwang –



Si minnet und si minnet und si kann anders nit  
beginnen. (X,6)

Sie muß minnen und muß minnen und kann anderes  
nicht beginnen. (10,17,18-19) –

will die Seele den *tûvel* (X,5) (Teufel; 10,17,10)  
Leib loswerden, um sich ohne körperlichen Ballast  
mit Gott zu vereinigen. Die Liebe zu Gott wird  
somit außer-irdisch gesetzt – eine Erfüllung (bzw.  
Entrückung der Seele aus dem Körper) ist einzig  
in der Immaterialität möglich. (vgl. Mechthild 1995,  
Einleitung: XXVI) Wenn nun Gott die Seele  
anspricht mit einem

Eya du liebú tube (II,26)

Eia, du liebe Taube (2,11,22),

so besteht zwar durch die Verbundenheit dieses  
konkreten Tieres mit der Welt eine nicht zu  
leugnende Referenz zum Irdischen, doch gleich-  
zeitig spricht Gott die Seele damit als ein zur  
Höhe talentiertes, ja zu einem vom Heiligen Geist  
beseeltes Wesen an, symbolisiert doch der  
Heilige Geist „die Erkenntnis der Einheit von  
Mensch und Gott in unendlicher Liebe“. (Bauer,  
Dümotz 2001: 203) Die Seele/Taube-Allegorie  
wird noch ganze fünf Mal im ersten Buch von *Das  
fließende Licht der Gottheit* aufgegriffen, und dies  
nicht immer bloß in Form einer „Zwischenstufe“  
(weltlich, doch auch zu Höherem talentiert),  
sondern auch als in jedem Fall fixe Anwärtin für  
eine zukünftige mystische Annäherung an Gott:

[...] in dir mag nieman nisten denne tuben und  
nahtegalen! (XIV,4-5)

In Dir kann niemand wohnen denn Taube und  
Nachtigall. (14,18,18-19)

Die Taube ist diesem Ausspruch nach nicht nur  
„Zwischenstufe“, sondern vielmehr Mittlerin  
zwischen Gott und Seele, so steht unter der  
Überschrift *Wie got die sele enfahet* (XV,1) (Wie  
Gott die Seele empfängt; 15,18,20) geschrieben:

Siest wilkomen, min liebú tube, du hast so sere  
geflogen in dem ertriche, das dine vedern sint  
gewahsen in das himelriche. (XV,2-3)

Sei willkommen, liebe Taube! Du bist so kühn über die  
Erde geflogen, daß dir Flügel wuchsen im Himmel  
droben. (15,18,21-22)

Zusätzlich sei erwähnt, dass im mittelalterlichen  
Glauben auch die „Seelen der Toten“ als Tauben  
in Erscheinung traten (vgl. Bynum 1996 B: 18);

wenn Gott die Seele als ihm willkommene Taube  
empfängt, liegt es auch nicht fern, sich dieses Bild  
für die in der mystischen Entrückung irdisch-  
körperlich „tote“ Mystikerin Mechthild zu denken.  
Es ist also eben jene (originär weltliche) Taube,  
welche die Seele in mehrfacher Hinsicht aus der  
Weltlichkeit nimmt. Doch ist die Taube nicht nur  
Taube als Heiliger Geist oder im (mystischen  
Erlebnis-)Tod, sondern auch *turteltube* (XXXIV,1)  
(Turteltaube; 34,26,22), und steht zudem als  
Symbol für die zwischen Gott und Seele  
empfundene Liebe.

Auch abseits von Taube und Braut ist *Das  
fließende Licht der Gottheit* mit physischer Meta-  
phorik gespickt: Von Gott als *berg* (VIII,2) (Berg;  
8,16,20), als *sunne* (IV,10) (Sonne; 4,14,26) und  
*brunne* (IV,10) (Brunnen; 4,14,25) ist die Rede,  
von – bereits biblisch aufgeladenem – *wasser  
und win* (IV,7) (Wasser und Wein; 4,14,19) wird  
gesprochen (vgl. IV bzw. 4), immerzu wird die  
Körperlichkeit betont, so z.B. wenn Gott an der  
Seele Busen ruht –

O du rûwender got an minen brústen. (XVII,4)

Oh du ruhender Gott an meinen Brüsten! (17,19,11) –,  
wenn sich Seele und Gott *mit armen umbevangen*  
(Armen umfassen), die Seele sehr wohl imstande  
ist, geschlagen zu werden und Genesung zu  
erfahren –

Du hast mir manigen kúlenschlag geben, sage mir, sol  
ich niemer werde gesunt. (III,6-7)

Du hast mir viele Keulenschläge gegeben, sag mir,  
werd ich zujungst von dir genesen? (3,13,4-5) –,

wobei die Genesung einzig im Tod durch Gottes  
Hand (Aufnahme in Gott im mystischen Erlebnis)  
passieren kann –

Würde ich nût getoedet von diner hant, so were mir bas,  
das ich dich nie hette bekant. (III,7-8)

Würde ich nicht getötet von deiner Hand, dann wäre es  
besser, ich hätte dich nie gekannt. (3,13,6-7)

Nicht zuletzt bekommt die Seele auch als selbst  
sprechende und agierende Figur in Form der  
Wechselreden eine (mindestens literarische)  
Körperlichkeit verpasst (zu anderen Varianten  
später ausführlicher).



Diese Körperlichkeit muss für die *unio mystica* überwunden werden. Dies wird deutlich, wenn die Seele erklärt, was an ihrem Kleinod (heißt: die Lust an Gott) besser ist als:

Das ist grösser denne die berge,  
es ist breiter denne die welt,  
tieffer denne das mer,  
höher denne die wolken,  
klarer denne die sunne,  
manigvaltiger denne die sternen,  
es wiget me denne alles ertrich. (XL,2-5)

Es ist größer als die Berge,  
es ist weiter als die Welt,  
tiefer als das Meer,  
höher als die Wolken,  
herrlicher als die Sonne,  
reicher als die Sterne,  
es wiegt mehr als das ganze Erdreich. (40,28,19-26)

Berge, Welt, Meer, Wolken, Sonne, Sterne, Erdreich. Es sind dies alles weltliche Größen, welche die Seele übertrumpft wissen will mit ihrem Kleinod namens Lust; und vor allem die verwendeten Superlative – was ist schon weiter als die Welt, was wiegt schon mehr als das ganze Erdreich zusammen, wenn nicht Gott (laut christlicher Lesart)? – entrücken sie aus ihrer Verhaftetheit mit irdischer Materie und transzendieren sie in eine höhere Sphäre ohne messbares Gewicht oder rechnerisch nachvollziehbaren Umfang. Die Materialität des Leibes geht verloren und mit der neu gewonnenen Immaterialität ist der Seele scheinbar der Weg zu Gott geebnet. Doch zeigt Bynum auf, dass der Körperverlust für das Aufsteigen der Seele zu Gott nicht ganz so einfach als notwendig angenommen werden kann wie es auf den ersten Blick den Anschein macht. Sie nennt den Körper von Mystikerinnen „Problem und Chance“. (Bynum 1996 A: 133) Der Leib ist nicht nur Hindernis in der, sondern auch „Instrument“ (Bynum 1996 A: 159) für die Einswerdung mit Gott und die Erlösung. (vgl. auch Bynum 1996 B: 14) Dass dies ein Paradoxon ist, soll hier nicht bestritten werden. Dass dies aber auch ein Paradoxon ist, das aufgelöst werden kann, soll noch angefügt werden: Bynum liest den Mystikerinnenkörper in jener Denktradition, die „Körper“ mit „Frau“ assoziiert. (vgl. Bynum 1996 A: 134, 166) In diesem dualen System ist die Frau auf ihren Leib gebucht, der Mann wird dichotomisch dazu gleichgesetzt mit Geist. (vgl.

Bynum 1996 A: 174) Schon Jungfrau Maria wird auf Fleischlichkeit reduziert, dies jedoch nicht als Reduktion, sondern als Fleischlichkeit, die die Inkarnation Jesu erst ermöglichte, also eine positive, eine notwendige (vgl. Bynum 1996 A: 135; Bynum 1996 B: 15) – diese Ansicht vertrat auch Mechthild. (vgl. Bynum 1996 A: 134) Gemäß einer *imitatio mariae* sehen sich christliche Frauen also „weniger als Geschlecht denn als Materie an.“ (Bynum 1996 A: 135)

„Die Spiritualität der Mystikerinnen war [...] von jener der Mystiker verschieden, und diese Differenz hatte etwas mit dem Körper zu tun. [...] Mystikerinnen hatten eher konkret körperliche Visionen Gottes.“ (Bynum 1996 A: 160)

Dieser konkret körperliche Bezug der (meisten) Mystikerinnen zu Gott ist bei Mechthild kaum zu übersehen: Ihr Sprechen in Brautmetapher und Sexualsprache ist offensichtlich, was mich via passendem Stichwort sogleich zum nächsten Kapitel führt.

#### 4. Der (a-)sexuelle Höhepunkt in der *unio mystica*

Das nach Entfachen der Liebe und der Bewährung während maximaler Gottferne an den Schluss des klassischen mystischen Stationendramas gesetzte Happy End in der *unio* inszeniert Mechthild mit Sexual- und mystischer Brautmetaphorik. Etwas reißerisch beschreibt Keul:

„Die Mystikerin setzt sich den Flammen der Minne in der religiösen Erfahrung aus und gelangt so zur erotischen Sprache.“ (Keul 1997, 112)

Doch in diesem von Keul beschriebenen Ursache-Wirkung-Prinzip ist nicht der einzige Grund für Mechthilds Liebessprache zu sehen. Die Tatsache, dass sich Mechthild am Hohelied des Alten Testaments als literarischer Vorlage orientiert, welches mit eindeutig erotisch aufgeladenem Vokabular geschrieben ist, aber auf Gott nie direkt Bezug nimmt, tut ihren Teil dazu. Auch Ankermann erkennt in der im *Fließenden Licht der Gottheit* als Brautmystik dargestellten *unio mystica* einen Rückgriff auf die mittelalterlichen Hoheliedauslegungen, die die *unio* als seelische Hochzeit beschreiben. (vgl. Ankermann 1998: 125) Doch ist die Metapher von Braut und Bräutigam in der mystischen Tradition auch



gängige Konvention (vgl. Bynum 1986: 271; Bynum 1996 A: 122), eine

“major metaphor[...] for spiritual advance, [...] and for union with the divine.“ (Bynum 1986: 258)

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass sich Brautmystik nicht ausschließlich auf das weibliche Geschlecht reduzierte, auch Männer beschrieben ihre mystischen Erlebnisse mitunter als Liebestreffen zwischen Gott als Bräutigam und sich selbst als Braut. (vgl. Bynum 1986: 258) Dies jedoch in geringerer Quantität, was laut Bynum u.a. wohl damit zusammenhängt, dass für die Frau die Position als Braut ein Substitut für die ihr nicht mögliche Priesterschaft war. (vgl. Bynum 1986: 260, 261; Bynum 1996 A: 122, 123) Doch ist auch dies keine Generalklausel: Hildegard von Bingen z.B., die ein Jahrhundert vor Mechthild wirkte, vertrat die Position, dass Frauen ganz zu Recht keine Priesterinnen werden durften, ist doch ihnen die Vereinigung mit Gott durch ihre Körperlichkeit ermöglicht. (vgl. Bynum 1996 A: 174)

In den Brautszenen des *Fließenden Lichts* bedient sich Mechthild mittelalterlicher höfischer Sprach- und Bildercodes. (vgl. Stadler 2001: 137; Ankermann 1998: 132) Die so erstellte Folie, vor welcher das religiöse Erlebnis zu lesen ist, ist damit eine für das mittelalterliche Publikum nachvollziehbare. Der Höhepunkt ist interpretierbar als Sexualakt, der sich ohne körperlichen Einsatz vollzieht. Erklärtes Ziel für die *unio* ist die völlige Loslösung der Seele vom irdischen Körper (vgl. XLIV bzw. 44) und ihre Vereinigung mit Gott. Zur Vorbereitung dieses himmlischen Hochzeitsfestes wird die Seele zur Braut und Gott zum Bräutigam. Durch diese für das Mittelalter bekannte Form der mystischen Gottesnähe ist Mechthild in der Lage sich bzw. die Seele als Geliebte Gottes zu imaginieren. (vgl. Hasebrink 2000: 170) Die Braut wird von höfischem Personal begleitet und geführt. Ihre *kamerere* (XLIV,15) (ihre Dienerinnen; 44,30,13) bitten sie, sich festlich zu bekleiden mit Hemd, Kleid und Mantel. Weiters hat die Braut einen *cappellan* (XLVI,6) (Kaplan; 46,35,11) zur Seite gestellt bekommen, sie hat vier *jungfrouwen* (XLVI,8) (Jungfrauen; 46,35,16), einen *bischof* (XLVI,15) (Bischof; 46,35,24) und einen *spilman* (XLVI,26) (Spielmann; 46,36,3).

“Rather it is their job”,

so Webster über diesen Kranz an höfischem Figureninventar,

“to guide and lead her through the snares of daily life on earth.“ (Webster 1996: 100)

Dies gilt denn auch für den religiösen Raum: Die Kleidungsstücke, welche die Seele zum Anziehen erhält, sind nicht einfache Kleidungsstücke, sondern allegorisch zu verstehen: das Hemd für die Demut, das Kleid für die Keuschheit und der Mantel für den heiligen Ruf, sprich das Auserwähltsein zur Gottvereinigung. (vgl. XLIV bzw. 44) Das höfische Personal wird durch die inhaltliche Verschiebung mit religiösem Sinn aufgeladen. Das Beischlafvokabular – so z.B.

Eya herre, minne mich sere und minne mich dike und minne mich lange! (XXIII,3)

Eia, Herr, liebe mich innig, und liebe mich häufig und lange! (23,23,3) –

ist literarisches Handwerkszeug, doch gleichzeitig auch Beschreibung tatsächlicher mittelalterlicher Hochzeitsvorkehrungen. Nach dem Einkleiden mit allem, was für das Vorbereiten der *unio* angeraten ist (Demut, Keuschheit etc.), geht es ans Entkleiden:

Was gebütest du, herre?  
Ir scœnt úch usziehen! (XLIV,81)

Was gebietest Du, Herr?  
Ihr sollt nackt sein! (44,33,33-34)

Gemeint ist damit das sich Entledigen aller *uswendig tugent* (XLIV,85) (äußeren Tugend; 44,34,7) (vgl. Stadler 2001: 133), zu der ein Verhaftetsein mit der Materie Körper ebenso gehört wie ein Verhaftetsein mit der Materie Welt.

“The *unio* is depicted as an alienation from the bodily senses [...]. The power of God’s greeting causes the soul to separate from the physical body.“ (Webster 1996: 101)

Die Seele soll unbekleidet und ohne „äußere[...] Tugenden“ (Ankermann 1998: 134) in Gott eingehen, da sie bei Gott nicht mehr auf diese angewiesen ist. Die für die *unio* vorbereitete Seele steht nun also nackt vor Gott. Was in der Folge geschieht, klingt wie im Zeitraffer:

So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime. (XLIV,92-93)



Da geschieht eine selige Stille, und es wird ihrer beider Wille. Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm. (44,34,18)

Stadler beschreibt die Situation folgendermaßen:

„Die Vereinigung der beiden in der Entkleidungsszene wird als ein Sich-gegenseitiges-Geben ausgedrückt, [...] dessen Kulminationspunkt als Stille bezeichnet wird und den anschließenden Unsagbarkeitstopos unterstreicht.“ (Stadler 2001: 135)

Für den Höhepunkt existiert also keine Sprache, alles darüber Reden ist unzureichend.

“Neither of these chapters describes the actual union between God and the soul.“ (Webster 1996: 102)

Mechthild bleibt den gemeinsamen Höhepunkt von Gott und Seele betreffend also eher wortkarg. Dennoch kann dies, so Haas' Ansatz zum Schweigen in der Mystik, als andere Form der Sprachverwendung gelten:

„Selbst das Schweigen ist in der christlichen Mystik gebetshaft, d. h. funktional zur Sprache hin.“ (Haas 1979: 26)

Die Stille, die in der *unio* eintritt (vgl. auch Hasebrink 2000: 168), ist eine beredte.

Alle der *unio* vorausgegangene aufwendige Brautvorbereitung ist eine Vorbereitung auf diesen Schweigemoment, alle Hochzeitsvorbereitung ist auf die „Liebesvereinigung hin konzipiert“ (Stadler 2001: 133; vgl. auch Hasebrink 2000: 168), die Vereinigung führt hin zum Schweigen als körperlichem und seelischem Höhepunkt, die Vereinigung auf körperlich-metaphorischer/sexueller Ebene von Braut/Bräutigam und in geistig-körperloser/asexueller Ebene von Seele/Gott. Brautmetaphorik und Beischlafvokabular besitzen aber nicht die bloße Funktion, die *unio mystica* aufregender zu illustrieren,

„in den erotischen Metaphern der Berührung, des Kusses und der Sexualität lässt sich [außerdem] die für die *unio* konstitutive Situation der Intimität, der Verborgenheit und Innerlichkeit abbilden.“ (Stadler 2001: 113)

und besitzt demnach mehr Zeichencharakter als zunächst angenommen; ähnlich sprechen Bäurle und Braun von einer „Liebe als Erkenntnismedium zwischen ihr und ihm“ (Bäurle/Braun 1985: 15) und Heimbach-Steins paraphrasiert:

„Als Braut geschaffen, ersehnt die Seele die *Unio mystica* als – freilich transitorische, unter den

Bedingungen der Geschöpflichkeit nur punktuell erfahrbare – Verwirklichung der Konnaturalität mit Gott im Medium der *minne*.“ (Heimbach-Steins 1994: 92)

Es kann davon ausgegangen werden, dass sich Mechthild während des Schreib-/Diktierprozesses stets bewusst war, dass sie sich mit der Verwendung sexualisierter Metaphern auf gefährliches Terrain wagt (vgl. Stadler 2001: 114):

“Of course she is under no illusion that she is talking about literal, sexual intercourse between a man and a woman, nor does she perceive the least danger that the use of erotic language will result in physical arousal. Though she has been seen to recognize the body as an onerous impediment to spiritual liberation, it is explicitly left behind, in a state of sweet sleep, when her soul is carried aloft by God; were it not, there would by definition be no possibility of mystical union.” (Beer 1993: 92)

Durch Verwendung von Sexualmetaphern zitiert Mechthild zwar Aspekte einer realen Lebenswelt, lässt diese aber gleichzeitig hinter sich, wenn sie Vorspiel und Sexualakt auf eine Metaebene, auf eine geistige Ebene verlagert und (ausschließlich) in dieser Ebene die Richtigkeit erblickt – Mechthild spricht von

rehter liebîn (XLIV,8)

wahre[r] Liebe (44,30,1).

Diese wahre Liebe ist keine irdische, sondern eine überhöhte Liebe mystischer Art, damit exklusiv gesetzt und nur all jenen zugänglich – wie Mechthild ihren LeserInnen in Kapitel XXXV didaktisch erläutert – , die

von allen dingen wesen vri (XXXV,7)

von allen Dingen befrei[t] sind (35,27,7).

Dass dieses Sichbefreien von allen Dingen bei Mechthild miteinschließe, vom irdischen Körper befreit zu sein – so wie ich es zuvor problematisiert habe –, kann jedoch nicht behauptet werden, ohne sich zu weit aus dem Fenster zu lehnen. Denn die für das Spätmittelalter

„charakteristische extravagante Aufmerksamkeit auf Fleischliches und Verwesung war nicht ‚Flucht vor‘, sondern vielmehr ‚Versenkung in‘ Körperlichkeit.“ (Bynum 1996 B: 14)

In einer Religion, die auf der Menschwerdung Christi fußt, kann der Körper nicht der Verachtung preisgegeben sein. (vgl. Bynum 1996 B: 6, 12,





14) Ich denke, für die *unio mystica* ist der Körper notwendig, gleichzeitig aber auch belastend. Bei Durchsicht des ersten Buches des *Fließenden Lichts der Gottheit* komme ich zu dem Schluss, dass der (Mechthilds) Körper in seiner irdischen Existenz nicht vorrangig an Bedeutung verliert, sondern diese Bedeutung eher transformiert, umgelegt wird. Es wird nicht gänzlich auf Körperlichkeit verzichtet, sie geht nicht verloren, vielmehr wird die Körperlichkeit vom Leib auf die Seele projiziert.

## 5. Schlussbemerkung

Für

„Mystikerinnen war der Himmel Ort eines einzigen, ständig wachsenden Begehrens.“ (Bynum 1996 B: 24)

Der Himmel ist ersehnter *locus amoenus*, ist der Ort, in den die Mystikerin in Gott einzugehen vermag.

Im Vergleich mit einer Textstelle aus einem dem ersten Buch nachgereihten Teil des *Fließenden Lichts* kommt Bynum zu der Erkenntnis, dass es Mechthild in keiner Weise um ein Schälen aus dem irdischen Leib getan war. (vgl. Bynum 1996 B: 25) Relativiert wird dies dadurch, dass laut Bynum dieses Nicht-loslassen-Wollen vom Körper

auch als ein Nicht-loslassen-Wollen von der eigenen Identität zu denken wäre, die zu Mechthilds Zeit nicht mehr nur als Seele, sondern als Union zwischen Seele und Körper gesehen wird. (vgl. Bynum 1996 B: 25) Dies merke ich der Vollständigkeit halber an, jedoch verweise ich auch darauf, dass sich Bynums Feststellung auf Textstellen außerhalb meines Untersuchungsrahmens bezieht. Die Thesen und Ergebnisse der hier vorliegenden, auf das erste Buch des *Fließenden Lichts der Gottheit* beschränkten, Arbeit resümierend kann jedenfalls festgestellt werden, dass Mechthild mit ihrem geschickten Einsatz von Körpermetaphern und v.a. mit ihrem Fokus auf den weiblichen (fleischlichen) Körper nicht nur eine Transfiguration vom Irdischen ins Geistig-Seelische und Göttliche vornimmt, sondern vielmehr auch einen Körperdiskurs eröffnet, der den mystischen weiblichen Körper gleichzeitig problematisiert und entproblematisiert, verkörpert und entkörperlicht. Mit einem Seitenblick auf diese zum jetzigen Zeitpunkt von mir noch immer nicht beseitigten Widersprüche möchte ich eine Antwort auf meine Titelfrage „Körper als Ballast?“ nicht länger schuldig bleiben und antworte mit einem klaren: Jein.

## Literaturverzeichnis:

### Primärliteratur:

- Mechthild, von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Hg. v. Hans Neumann. Text besorgt v. Gisela Vollmann-Profe. München, Zürich: Artemis 1990 (= Bd 1: Text).
- Mechthild, von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neu bearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik. Bd 11).

### Sekundärliteratur:

- Ankermann, Maren (1998): Spielarten erlebnismystischer Texte. Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ -- Gertrud die Große von Helfta: „Legatus divinae pietatis“. In: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Hg. v. Wolfgang Beutin u. Thomas Bütow (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte. Bd 21), S. 119-138.
- Bauer, Wolfgang, Irmtraud Dümotz (2001): Christliche Symbole. In: Lexikon der Symbole. Mythen, Symbole und Zeichen in Kultur, Religion, Kunst und Alltag. Hg. v. Wolfgang Bauer, Irmtraud Dümotz u. Sergius Golowin. München.
- Bynum, Caroline W. (1986): „...And Woman His Humanity“: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages. In: Gender and Religion: On the Complexity of Symbols. Hg. v. Caroline W. Bynum, Stevan Harrell u. Paula Richman. Boston, S. 257-288.



- Bynum, Caroline W. (1996 A): Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt/Main (= Gender Studies. Bd 1731, NF 731).
- Bynum, Caroline W. (1996 B): Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin. In: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag. Hg. v. Richard van Dülmen u.a. Köln, Weimar, Wien, S. 1-33.
- Bäurle, Margret u. Luzia Braun (1985): Klöster und Höfe – Räume literarischer Selbstentfaltung. „Ich bin heiser in der Kehle meiner Keuschheit“ Über das Schreiben der Mystikerinnen. In: Frauen – Literatur – Geschichte: Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Hg. v. Hiltrud Gnüg u. Renate Möhrmann. Stuttgart, S. 1-15.
- Beer, Frances F. (1993): Women and Mystical Experience in the Middle Ages. Suffolk.
- Haas, Alois M. (1979): Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg.
- Hasebrink, Burkhard (2000): Spiegel und Spiegelung im „Fließenden Licht der Gottheit“. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Tübingen, S. 157-174.
- Heimbach-Steins, Marianne (1994): Trinität – Minne – Prophetie. Grundstrukturen theologischen Denkens im Werk Mechthilds von Magdeburg. In: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Hg. v. Béatrice A. Zimmermann. Freiburg, S. 83-106.
- Keller, Hildegard E. (1995): „wan got geschuof inen nie schemeliche lide“ Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des *Fliessenden Lichts der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg. In: *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Hg. v. Claudia Brinkner. Bern, Berlin, u.a., S. 19-45.
- Keul, Hildegund (1997): „Eia, Liebe, nun laß dich wecken!“ Das Hohelied und die Anrufung des weiblichen Begehrens in Mechthild von Magdeburgs „Fließendem Licht der Gottheit“. In: *Bibel und Liturgie* 1997, 70. Jg., 105-115.
- Mechthild, von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neu bearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. Margot Schmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart*. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik. Bd 11).
- Poor, Sara S. (2004): Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority. Philadelphia (= *The Middle Ages Series*).
- Stadler, Helena (2001): Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der *unio mystica* im *Fliessenden Licht der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg. Bern, Berlin, Bruxelles u.a. (= *Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700*. Bd 35).
- Webster, Marilyn W. (1996): Mechthild von Magdeburg's vocabulary of the senses. Amherst (= *Dissertation*).

<sup>1</sup> Die mittelhochdeutschen Textausschnitte verwende ich im Folgenden ohne namentliche Nennung der Quelle; ich verweise auf Mechthild 1990, I. Buch, sowie als hinten stehenden Klammerausdruck auf die jeweilige Kapitel- und Versangabe. Ich verzichte auf die Übernahme kursiver oder gesperrter Hervorhebungen aus dem Primärtext und verwende für eine rasche Sichtbarkeit ausschließlich die kursive Schreibweise für die mittelhochdeutschen Textstellen.

<sup>2</sup> Auch die neuhochdeutsche Übersetzung verwende ich im Folgenden ohne ausführliche Quellenangabe; hierfür verweise ich auf Mechthild 1995, 1. Buch, sowie als hinten stehenden Klammerausdruck auf die jeweilige Kapitel-, Seiten- und Versangabe (in dieser Reihenfolge).

<sup>3</sup> Jedoch plädiere ich auch dafür, die Mystikerin Mechthild beim Wort zu nehmen und ihre Behauptung, Gott selbst habe ihr die Schrift diktiert, stehen zu lassen, ohne sie logisch oder wissenschaftlich (weg-)erklären zu wollen.

<sup>4</sup> Poor sieht eine weitere Legitimation dieser Sprechweise im an dieser Liebe leidenden Autorinnenkörper. (vgl. Poor 2004: 58)

<sup>5</sup> Bäurle und Braun sprechen davon, dass Mechthilds „Gott menschelt“ (Bäurle/Braun 1985: 4), dies trifft wohl auch auf die Figur der Seele und jene der Frau Minne zu.