



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Mystikerinnen im Mittelalter zwischen Anerkennung und Verfolgung

Untersuchungen zu den drei Frauen von Helfta
und Marguerite Porète

Verfasserin

Beate Korntner, Bakk.

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt
Studienrichtung lt. Studienblatt
Betreuerin

A 190 313 347
Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung
a.o. Univ. Prof. Dr. Meta Niederkorn

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	7
Mystik	9
Visionen	13
Der Traum als eine himmlische Botschaft	15
Vision und Traum im Christentum	17
Visionen und ihre Räume	19
Mögliche Einflüsse auf die Mystikerinnen im 13. Jahrhundert	21
Platon	21
Die Bibel	24
Altes Testament	24
Neues Testament	26
Origenes	28
Pseudo-Dionysius Areopagita	30
Augustinus	33
Papst Gregor der Große	34
Bernhard von Clairvaux	36
Wilhelm von St. Thierry	40
St. Trudperter Hohelied	41
Die Viktoriner	43
Historische Hintergründe unter besonderer Berücksichtigung der Position der Frau im Mittelalter	46
Beginen	52
Mechthild von Magdeburg (1207 - 1282)	59
Das Werk: „Das fließende Licht der Gottheit“	67
Ihre Sprache	70
Einflüsse auf das Werk	71
Stil und Textform	74
Wichtige Themen im „Fließenden Licht“	75
Das Kloster Helfta	81
Mechthild von Hackeborn (1241 - 1298/99)	84
Das Werk: <i>Liber specialis gratiae</i>	87
Ihre Sprache	90
Einflüsse auf das Werk	91
Ihre Theologie	92

Gertrud von Helfta (1256 - 1301/02).....	100
Die Werke: <i>Legatus divinae pietatis</i> und <i>Exercitia spiritualia</i>	101
<i>Legatus divinae specialis</i>	103
<i>Exercitia spiritualia</i>	105
Ihre Sprache.....	106
Einflüsse auf das Werk	107
Ihre Theologie	109
Marguerite Porète (gest. 1310).....	114
Der Prozess.....	117
Marguerite Porète und die „Brüder und Schwestern des freien Geistes“	124
Das Werk: <i>Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d’amour</i>	125
Einflüsse auf das Werk	130
Ihre Theologie	131
Brisante Punkte ihrer Lehre.....	135
Vergleich der Mystikerinnen.....	140
Das literarische Werk der vier Frauen	140
Der Auftrag, ein Werk zu schreiben	141
Die Sprache	143
Die Bildung	146
Das Lebensumfeld	147
Kritik an der Kirche	148
Erste Begegnung mit Gott und weitere Visionen	150
Theologie.....	152
Mystikerinnen als Frauen.....	156
Schlusswort	159
Anhang.....	161
Abkürzungsverzeichnis	161
Bibliographie	161
Lebenslauf	169
Abstract	171

Vorwort

Schon zu Beginn meines Studiums hatte ich die Möglichkeit, ein Seminar über das Mittelalter bei Frau Univ.-Prof. Dr. Meta Niederkorn zu besuchen. Aufgrund meines Interesses an ihren Themengebieten ist die vorliegende Arbeit dann im Wintersemester 2008/09 bei ihr entstanden. Ich möchte mich hier ganz besonders bei Frau Univ.-Prof. Dr. Niederkorn für ihre Hilfe bedanken. Denn sie ist mir mit viel Engagement und Interesse in vielen Phasen meiner Arbeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden und hat mir auch einige wertvolle Tipps für eventuelle spätere wissenschaftliche Arbeiten gegeben.

Ein herzlicher Dank gilt auch meiner Mutter, die mich während meines gesamten Studiums unterstützt hat und sich für diese Arbeit als Lektorin zur Verfügung gestellt hat.

Auch bei meinen Großeltern möchte ich für ihre Hilfe und ihre Geduld bedanken.

Erwähnen darf ich in diesem Zusammenhang aber auch meine Freunde, die mich immer wieder während meines Studiums motiviert haben.

Wien, im März 2009

Beate Korntner

„Aber der minne nature ist, das si allererst vlússet von suessekeit, dar nach wirt si riche in der bekanntnisse, zum drittten male wirt si girig in der verworfenheit.“

(Mechthild von Magdeburg VI,20)

Einleitung

Das Mittelalter in Verbindung mit Religion und Frömmigkeit hat mich schon immer sehr interessiert. Auch privat habe ich mich gerne damit beschäftigt. So ist mir vor etwa zwei Jahren ein Buch über Beginen und Mystikerinnen des Mittelalters in die Hände gefallen. Zunächst wusste ich nicht so recht, wer diese Beginen waren. Als ich aber feststellen konnte, dass im Mittelalter schon viele Frauen eigene Bücher über ihre mystischen Erfahrungen mit Gott geschrieben hatten, war mein Interesse geweckt. Natürlich kann man sich in einer Diplomarbeit nicht mit allen Frauen dieser Zeit beschäftigen. So musste ich mich entscheiden. Mechthild von Magdeburg war die erste Frau, die mir wirklich ins Auge gestochen war. Darauf folgten logischerweise ihre „Autorenkolleginnen“ Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große aus dem Kloster Helfta, wo die Begine Mechthild von Magdeburg ihren Lebensabend verbrachte. Doch ich wollte mich nicht nur auf den deutschsprachigen Bereich beschränken. Durch mein Doppelstudium lag Frankreich nahe und so fand ich auch bald die Geschichte einer Frau, die aufgrund ihres Buches verbrannt wurde: Marguerite Porète. Nun war der Entschluss gefasst. Ich wollte zwei Klosterschwestern und ihre Werke mit denen zweier Beginen vergleichen, wobei eine von ihnen den Anschuldigungen ihrer Kritiker entkommen war, die andere aber verurteilt wurde. Zu Marguerite Porète war allerdings zunächst nur wenig zu finden. Den Sommer, bevor ich mit der Arbeit wirklich begann, verbrachte ich in Paris, wo Marguerite Porète hingerichtet wurde. Ich dachte, dass ich hier bestimmt einiges Material finden würde. Diese Annahme bestätigte sich leider nicht. Trotz meines Besuches von vier großen Bibliotheken konnte ich nur ein einziges Buch (Catherine M. Müller: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir) über sie finden und auch in der Theologischen Realenzyklopädie war nicht einmal ein Eintrag über sie zu finden. Allerdings sind viele Werke in deutscher Sprache über sie verfasst worden, Zumindest eine französische Ausgabe ihres Werkes konnte ich aber aus Paris mitnehmen. Bei den anderen Frauen war es leichter, Material zu finden, auch wenn ich das Werk Mechthild von Hackeborn nur in einer lateinisch - holländischen Fassung vorliegen habe. Über Mechthild von Magdeburg und Gertrud von Helfta gibt es dagegen sehr viel Material. Allerdings sind viele dieser Bücher wie Gebetsbücher angelegt, die zur eigenen Meditation des Lesers dienen sollen. So war es nicht immer einfach, in solchen und ähnlichen Büchern historische Fakten von Heiligenlegenden zu unterscheiden. Schließlich konnte ich aber doch einige wissenschaftliche Texte ausfindig machen.

Ich möchte in dieser Arbeit nun versuchen, den schmalen Grat zwischen Heiligsprechung (Gertrud von Helfta) und Häresie (Marguerite Porète) aufzuzeigen. Um aber in das Thema

einzuführen, gehe ich zunächst auf die Mystik allgemein und die unterschiedlichen Arten von Visionen ein. Hier werden auch Begrifflichkeiten in Bezug auf die Mystik erklärt, die eine Hilfe für das nähere Verständnis der Arbeit sein sollen.

Danach folgt ein Teil über die theologischen Errungenschaften des Mittelalters, die den Frauen möglicherweise bekannt waren und das religiöse Klima ihrer Zeit besser verstehen lassen. Die großen Theologen des frühen Mittelalters aber auch andere Einflüsse auf die Religiosität des Mittelalters wie etwa Platon, werden hier angeführt. Dabei werde ich mich vor allem mit dem Hohelied aus der Bibel beschäftigen, das von einigen Theologen auch kommentiert wurde und wesentlich für unsere Mystikerinnen - ganz besonders für Mechthild von Magdeburg - war.

Noch bevor ich auf die Frauen im Einzelnen eingehe, werde ich kurz das Frauenverständnis in dieser Zeit allgemein beleuchten, damit das Umfeld der Frauen, in dem sie schreiben, besser verständlich wird. Dabei werden auch kurz die Volksfrömmigkeit der damaligen Zeit näher beschrieben sowie die Bestrebungen der Neuen Orden, wie Franziskaner und Dominikaner. Ganz besonders hervorheben möchte ich dort eine neue Form der Frömmigkeit, nämlich die Beginen oder/und Begharden, die ein religiöses Leben außerhalb eines Klosters, meist ohne Klausur, führen. Es sollen auch die Schwierigkeiten des Lebens als Begine aufgezeigt werden, um das Wirken Mechthilds von Magdeburg und auch von Marguerite Porète besser verstehen zu können.

Erst dann gehe ich auf die einzelnen Frauen ein und möchte so einen Einblick auf ihr Werk, ihre Theologie, ihre Umgebung und ihr Leben geben. Dabei habe ich versucht, viele Zitate aus ihren Werken anzuführen, um auch ihre Lebensart und ihren Schreibstil zu veranschaulichen.

Zum Schluss folgt ein direkter Vergleich der vier Frauen, ihrer Werke und Lebensumstände. Hier soll besonders gezeigt werden, wie schreibende und theologisch gebildete Frauen im Mittelalter lebten, wogegen sie zu kämpfen hatten oder eben auch nicht. Ihre unterschiedlichen Lebensformen sollen unterstrichen werden sowie auch ihr daraus resultierender Schreibstil.

Alle vier Frauen wollen mit ihren Werken Unterschiedliches aufzeigen. Somit kann man nicht alle Mystikerinnen in die Schublade „Erlebnismystik“ stecken, wie es manchmal geschieht, sondern muss ihre Anliegen differenzierter betrachten. Obwohl sie zur selben Zeit lebten, waren sie doch unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt. So brachte jede auf ihre Weise ihre Visionen oder ihre Theologie zu Papier. All dies geschah natürlich im Auftrag Gottes, der ihr Schreiben legitimierte.

Mystik

Das Wort „Mystik“ leitet sich einerseits aus dem griechischen Wort *myo/myein* (schließen, verschweigen) ab. Der Begriff kann aber auch aus dem griechischen Adjektiv *μυστικός* (*mystikós*) abgeleitet werden, was soviel bedeutet wie geheimnisvoll und in früherer Zeit den „verborgenen, Jesus meinenden Sinn des Bibelwortes“ oder den „verborgenen Sinn des Sakraments“ meinte.¹ Erst am Ende des Mittelalters wird der Begriff für die Mystiker verwendet. Davor wurden sie als *homo contemplativus* oder *spiritualis* bezeichnet.²

Mystik lässt sich in allen Religionen und Konfessionen finden. In Zusammenhang mit den Mystikerinnen des Mittelalters spielt aber vor allem die christliche und insbesondere die katholische Form der Mystik eine Rolle. Dementsprechend ist eine Definition von Jean Gerson vielleicht gut zutreffend, die beschreibt, dass Mystik „*cognitio Dei experimentalis*“³ ist, also eine Erfahrung, die auf Gotteserkenntnis gründet. Dies bedeutet, dass man nicht nur an Gott glaubt, sondern ihn durch übernatürliche Erlebnisse erfährt.⁴ Es handelt sich dabei um den dreifaltigen Gott, der erfahren wird, wobei Erfahrung auch Erkennen und Glauben einbeziehen kann. Anhänger dieser Definition sind nicht geringere als Thomas von Aquin und Bonaventura.⁵

In der christlichen Tradition wird der Begriff Mystik unterschiedlich interpretiert. So spricht man etwa davon, dass es nichts anderes als eine Spiritualität ist, „die jedem Christen zu eigen sein soll.“⁶ Jede tiefe Erfahrung mit Gott oder des Göttlichen wird somit laut Karl Rahner zur Mystik gezählt, auch wenn es sich dabei „nur“ um religiöse Alltagserfahrungen handelt. Er spricht davon, dass ein jeder „sein eigener Mystagoge werden kann“.⁷ Im Gegensatz dazu wird von einigen Autoren jene Spiritualität als mystisch bezeichnet, die tiefer geht als die allgemeine Erfahrung mit Religion. Der Erfahrung geht dabei eine asketische und fromme Lebensweise voraus. Mit Hilfe von Schriftmeditation, Gottesdienst und Gebet wird diese

¹ Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 367

² vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 10

³ Gerson, Oeuvres Complètes 3, ed. P. Glorieux, Paris 1962, S 252 u. S 382 nach: Dinzelsbacher: Christliche Mystik im Abendland. S 9

⁴ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 9

⁵ vgl. Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 368

⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 15

⁷ vgl. Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: Schriften zur Theologie Bd. VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Benzinger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1971, S 22

Gotteserfahrung dann realisiert.⁸ Doch auch das umfasst noch einen weiten Kreis von möglichen Mystikern, weswegen eine noch engere Begriffseingrenzung vorgenommen werden kann. So beschreibt Stölting, dass unter den Begriff der Mystik nur jene religiösen Erfahrungen fallen, die „die normalen Möglichkeiten der Vernunft oder des Bewusstseins übersteigen“ und „zu einer unmittelbaren Nähe [...] mit dem Göttlichen führen – eine *unio mystica*“⁹ Der Mystiker erlebt dabei etwas, das andere nicht erleben können. Seine Art der Gottesschauung unterscheidet sich wesentlich von der anderer Menschen, denn er tritt persönlich und unmittelbar mit dem Göttlichen in Verbindung.¹⁰ Die MystikerInnen selbst erleben ihre Erfahrungen unter dem Einfluss bestimmter Traditionen immer als eine „unvermittelbare Begegnung“ mit dem Göttlichen, die nur sie allein so erleben und die sie überwältigt, da das Erlebnis etwa in Ekstase oder im Traum stattfindet.¹¹ Ihr Erlebnis ist etwas Individuelles, was sie den religiösen Autoritäten gegenüber stellt und sie auch in gefährliche Nähe der Häresie bringen kann.¹²

Den Höhepunkt in der christlichen Mystik stellt die Vereinigung der Seele mit Gott dar (*Unio mystica*). Dies kann einerseits geschehen, indem die Seele zu Gott aufsteigt oder Gott zur Seele herabkommt. Eine solche Art von Erlebnis ist natürlich nur durch eine gewisse Vorbereitung möglich. Dazu zählt allgemein die Frömmigkeitshaltung, die den Menschen zum Kontakt mit Gott führen kann. Gleichzeitig sind aber auch Übungen der Askese um die Seele vom Körper zu befreien und so eine Gottesbegegnung zu ermöglichen, aber auch das Gebet, geistliche Übungen und Schriftmeditationen sowie die religiöse Kunst, die als Hilfe zur Meditation dient von Bedeutung. Diese Situation der Vereinigung wird auch durch den Begriff *raptus* gut zusammengefasst.¹³

Um die christliche Mystik besser verständlich zu machen, teilt Stölting sie in zwei wesentliche Gruppen. So gibt es etwa die „neoplatonisch beeinflusste Einheitsmystik“. Dabei steht die überindividuelle Vereinigung mit Gott im Vordergrund. Der Mystiker verschmilzt mit Gott. Um dies zu erreichen, muss er zunächst allem Weltlichen entsagen, um frei zu sein für die Vereinigung mit Gott. Alles diskursive und gegenstandsbezogene Denken kann er in

⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 16

⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 16f

¹⁰ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 19

¹¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 17

¹² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 18

¹³ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 10f

der Meditation, nachdem er sich befreit hat, hinter sich lassen. So wird er eins mit Gott. Ein Beispiel hierfür wäre Meister Eckhard („Das Buch der göttlichen Tröstung“).¹⁴

„Stelle dir das Göttliche nicht innerlich vor Augen, wenn du betest. Lasse auch nicht zu, dass dein Geist durch irgendetwas anderes beeindruckt wird, sondern nahe immateriell dem Immateriellen. Dann wirst du dich Ihm einen.“¹⁵ sagte Evagrius Ponticus. Aus diesen Überlegungen kommt es zu einer Abwendung von der Welt und einen Rückzug in die Wüste bzw. in ein eremitisches Dasein. Die Liebe, der Eros, steht im Mittelpunkt. Dabei handelt es sich aber um eine Liebe der „minderen Seienden zum höheren und höchsten Schönen und Guten“¹⁶ Die Liebenden können nicht mehr sich selbst gehören sondern nur mehr Gott. Ziel ist die Vereinigung mit Gott und nicht die Schauung des Göttlichen, etwas, was laut Evagrius Ponticus sogar verwerflich ist: „Wünsche nicht, Engel oder Mächte oder Christus sinnhaft zu schauen, um nicht völlig den Verstand zu verlieren und: um nicht einen Wolf für den Hirten zu halten und die feindlichen Dämonen anzubeten.“¹⁷ Und „Ursprung der Täuschung des Geistes ist die eitle Ruhmsucht. Von ihr bewegt trachtet der Geist danach, das Göttliche in Form und Gestalt zu beschreiben.“¹⁸

In der anderen Art der Mystik steht die Person, das Individuum, im Mittelpunkt. Es wird ebenfalls eine Einheit mit Gott angestrebt, doch ist dabei die liebende Gemeinschaft zwischen Gott und Seele von wesentlicher Bedeutung. Die Beziehung ist dabei dialogisch, was sich auch an einigen Werken der Mystiker und Mystikerinnen erkennen lässt. Wichtiger Vertreter dieser Art von Mystik ist Bernhard von Clairvaux durch seine Liebes- und Jesumystik. Der Mensch Jesu in seiner Individualität im Gegensatz zum abstrakten Gott, erhält eine größere Bedeutung.¹⁹ Dieser Art von Mystik muss keine Askese vorangehen. Da aber im Mittelalter die Enthaltensamkeit als Tugend und Ideal des christlichen Lebens gilt, lassen sich bei vielen

¹⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 19

¹⁵ Evagrius Ponticus, De oratione, cap.66 (MPG 79,1181A), deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 277

¹⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 21

¹⁷ Evagrius Ponticus, De oratione, cap.115 (MPG 79,1192D - 1193A) deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 288

¹⁸ Evagrius Ponticus, De oratione, cap.116 (MPG 79,1193A) deutsch nach der Übersetzung im Anhang des Buchs von Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia- Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990, S 288

¹⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 19

MystikerInnen dieser Zeit ähnliche Vorbereitungen wie bei der ersten Art der Mystik erkennen. Um bei Gott zu sein, ist in diesem Fall trotzdem eine asketische Lebenshaltung wichtig.

Interessant ist bei dieser Unterteilung, dass der Großteil der Frauenmystik des Mittelalters besonders im deutschsprachigen Raum zur zweiten Art gezählt werden muss, wohingegen der neoplatonisch inspirierte Typ der Mystik vor allem bei den männlichen Mystikern wie Meister Eckhart zu finden ist.²⁰ Dabei lässt sich auch ein zeitliches Phänomen feststellen: Erst seit dem 12. Jahrhundert ist die Mystik mehr dem Individuum und der Subjektivität zugewandt, davor stand die Objektivität im Vordergrund. Mit dieser Änderung geht auch der Übergang von Symbolik zur Realistik im späten Mittelalter einher.²¹

²⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 20

²¹ vgl. Sudbrack, Josef: Mystik. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelsbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 368-369

Visionen

Visionen und Träume zählen zu den „Grundgegebenheit[en] der Religionsgeschichte“.²² Sie sind in den meisten Religionen zu finden und treten vor allem dort auf, wo besonders intensive religiöse Wünsche, etc. das Denken und Empfinden des Menschen völlig ausfüllen und er dabei möglichst frei von allen Alltagssorgen ist.²³

Bei einer Vision (lat.: *visio*) erlebt der Mensch laut Dinzelbacher eine Versetzung aus der normalen Umwelt in einen anderen Raum, in dem er in Kontakt mit dem Übernatürlichen tritt und dieses Erleben als real wahrnimmt.²⁴

Allerdings muss noch genauer zwischen den einzelnen Arten von Visionen unterschieden werden. So teilt man sie etwa ein in unvorbereitete visuelle oder akustische Erfahrungen oder solche, die durch Askese, Gebet oder Meditation aber auch durch Tanz, Musik, bzw. bewusstseinsweiternde Substanzen ausgelöst werden. Ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist, ob die Außenwahrnehmung beibehalten wird oder die Erfahrung völlig ohne Wahrnehmung der Außenwelt stattfindet. Schließlich lässt sich noch unterscheiden, ob die Erfahrung zeitlich begrenzt ist oder ob es sich um eine zeitlich unbegrenzte Vision handelt, bei der sich die normale und die visionäre Wahrnehmung überschneiden. Weiters kann noch unterschieden werden zwischen einer optischen (Vision) und einer akustischen Wahrnehmung (Audition).

Wichtig ist es, die Vision von einem „*abaissement du niveau mentale* (Absenkung des Bewusstseinsniveaus)“, welches mit einer Halluzination einhergeht, zu unterscheiden, da die Visionäre über eine große Klarheit und vollstes Bewusstsein, wenn nicht sogar gehobenem Bewusstsein während ihrer Schauungen verfügen.²⁵

Dinzelbacher führt fünf wesentliche Erscheinungsmerkmale einer Vision an, um sie von anderen Erlebnissen wie Erscheinungen unterscheiden zu können. So wird eine Vision erkennbar durch: den Raumwechsel, eine übermenschliche Macht, die diesen Wechsel bewirkt, die Ekstase bzw. der Traum, in der sich der Mensch gerade befindet und in welchem die Vision stattfindet sowie eine Offenbarung, die dem Visionär mitgeteilt wird. Werden nicht alle Kriterien erfüllt, so spricht Dinzelbacher von Erscheinungen oder anderen Übergangsformen.²⁶

²² vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 117

²³ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 53

²⁴ vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 10

²⁵ vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 117

²⁶ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 29

Im Gegensatz dazu schließt die Definition von Farges, der die Vision als „*La perception surnaturelle, extérieure ou intérieure de tout objet naturellement invisible pour l'homme*“ bezeichnet, die Erscheinung mit ein. *Exterieur* und *interieur* unterscheidet er, indem der die „*vision extérieure*“ als mit den Augen aufgenommene Vision beschreibt und die „*vision intérieure*“ vom Gehirn produziert wird.²⁷

Eine andere Unterscheidungsmöglichkeit wäre in „*extra corpus*“ also in Ekstase erlebte Visionen, wohingegen andere Visionen „*in corpore*“ also leiblich erlebt werden. Doch selbst bei den leiblichen Visionen ist ein gewisser Zustand der Ekstase oder des Traumes notwendig, zumindest bei jenen Visionen, die Schilderungen des Fegefeuers, der Hölle oder des Paradieses beinhalten.²⁸

Eine andere Visionsdefinition wäre weiters anzuführen, nämlich jene von Lindholm. Er sieht die Ekstase als eine notwendige Voraussetzung für eine Vision und nennt auch einige Kennzeichen von Visionen. Für ihn sind die Spontaneität, die Traumhaftigkeit, der Impressionismus, die Übernatürlichkeit, die Unaussprechlichkeit und die Gefühlsmäßigkeit wichtige Anhaltspunkte um eine Vision zu erkennen.²⁹

Neben den Visionen nennt Dinzelbacher nun die Erscheinungen (lat.: *apparitio*) als Extragruppe, bei der ein übernatürlicher Gegenstand oder eine Person plötzlich in dem Raum, in dem der/die Seherin sich befindet, auftaucht. Die Umwelt bleibt dieselbe und auch die Erscheinung ist meist mit einer Offenbarung verbunden.³⁰ Die Unterscheidung Vision und Erscheinung findet sich aber nicht bei vielen Wissenschaftlern (s.o.) und auch im allgemeinen Sprachgebrauch wird das Wort eher gleichgesetzt und ambivalent verwendet. In Anbetracht der Werke, die noch behandelt werden, ist so eine Trennung vielleicht aber doch von Interesse. Neben diesen beiden Hauptmöglichkeiten gibt es aber laut Dinzelbacher auch noch Übergangsformen.³¹ Als Beispiel lässt sich ein Gespräch Mechthild von Magdeburg mit der Seele eines verstorbenen Laienbruders erwähnen. Dabei sei nicht klar zu erkennen, ob es sich hierbei um eine Totenerscheinung handelt oder aber um einen Vision, in welcher Mechthild in den Himmel versetzt wird um dort mit der Seele zu sprechen. Es wird nur erwähnt, dass die verstorbene Seele, der Seele, die für sie betet, gezeigt wird.³²

²⁷ Farges: *Phénomes*, S 289 nach: Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. S 31

²⁸ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 30

²⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 31

³⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 14

³¹ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 36

³² vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S 382

Neben der Unterscheidung von Vision und Erscheinung wäre es noch wichtig, die Visionen die in Ekstase erlebt werden von jenen zu unterscheiden, die einem im Traum zu teil werden oder durch eine Krankheit erlebt werden. Als Ekstase wird der Austritt der Seele aus dem Körper bezeichnet. Dabei ist der Leib, aus dem die Seele ausgetreten ist, meist starr oder unsensibel, da es während einer Ekstase zu einer Unterbrechung der sensuellen Verbindungen kommt. Die normale Sinneswahrnehmung geht verloren, der Körper scheint bewegungslos. Der Visionär scheint sehr krank zu sein oder im Sterben zu liegen. Eine andere Form der Ekstase, die vor allem bei den Mystikerinnen des späten Mittelalters auftritt, ist eine mystische Ekstase oder Verzückung, bei der die Gottheit zur Seele „hineinkommt“.³³

Bei den Visionen im Traum handelt es sich dagegen um eine man könnte sagen gewöhnlichere Form der Vision, da man von Träumen unter anderem aufgeweckt werden kann und auch nicht jeder Traum eine Vision darstellt.³⁴ Der Traum ist also der Austritt der Seele während des Schlafes, die Zeit der Vision oder Erscheinung ist die Nacht und dabei größtenteils die Stunden nach Mitternacht.³⁵

Der Traum als eine himmlische Botschaft

Im Mittelalter wurden Träume, die sich auf die Situation des Träumenden bezogen, oft als überirdische Botschaft gesehen. So war es ganz selbst verständlich, dass durch den Traum Gott oder die Heiligen mit den Menschen in Kontakt traten.³⁶ Allerdings konnte es sich dabei auch um Dämonen handeln, die einen Alptraum hervorriefen. Traumlosigkeit war aber noch schlimmer, wenn es sich dabei um einen „Verlust der Kommunikation mit der göttlichen Welt“ handelte.³⁷ Schon in der Antike galt der Traum als Götterbote.³⁸ Im Mittelalter war er somit nach wie vor eine Möglichkeit, mit der übermenschlichen Welt in Kontakt zu treten.³⁹

Kritiker zweifelten damals ebenfalls nicht den Traum als solches an, sondern überprüften bei Unsicherheit höchstens den Inhalt des Traumes mit dem Maßstab der christlichen Glaubenslehre. So ist es auch verständlich, dass selbst in der Geschichtsschreibung des Mittelalters, die hauptsächlich von Klerikern durchgeführt wurde, Träume von Herrscherpersönlichkeiten vorkommen.⁴⁰ Traumbilder bezogen sich anders als heute meist

³³ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 50-52

³⁴ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 39

³⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 42

³⁶ vgl. Wittmer-Butsch, Maria Elisabeth: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 243

³⁷ Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 28

³⁸ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 30

³⁹ vgl. Quack, Anton: Traum. In: LThK 10, 3.Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001 Sp 204

⁴⁰ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 243

auf die Zukunft und wurden auch dementsprechend gedeutet. Sie wurden als höhere Ebene der Wirklichkeit verstanden. Träume, deren Inhalt von einer höheren Instanz zu kommen schienen, wurden als wichtig erachtet und auch deswegen häufig niedergeschrieben und überliefert.

Gab es Übereinstimmungen mit Texten aus der Bibel, war es für die Menschen des Mittelalters sehr wahrscheinlich, dass hier überirdische Mächte ihre Hand im Spiel hatten. Erzählungen über Träume und Aufzeichnungen von Träumen stammen zumeist aus geistlicher Hand. Häufig sind die Aufzeichnungen stark von Seelsorgern gelenkt, sie bestimmen ja schließlich auch die geistliche Denkweise. Ihre Interpretation hat oft lehrenden oder warnenden Charakter. Besonders im Bezug auf die Sexualität im Traum lässt sich eine moralisierende Tendenz erkennen.⁴¹ Die Träume sind dabei meist literarisch ausgeschmückt. Trotzdem finden sich in ihnen häufiger irrationalere Stellen als in den gängigeren und klischeehafteren Visionen.⁴²

Schon im Alten Testament finden sich Traumweisungen durch Gott,⁴³ wobei unterschieden werden kann zwischen dem „Botschaftstraum“, dessen Inhalt verständlich ist und dem „symbolisch verschlüsselten Traum“, der gedeutet werden muss.⁴⁴ Der Traum wird dabei häufig durch Wiederholungen manchmal auch mit verschiedenen Bildern bestätigt.⁴⁵

Im Spätmittelalter finden wir besonders in einigen Frauenklöstern Aufzeichnungen über ihr mystisches Leben, ihre Visionen und Träume. Oft dienten solche Werke auch zur Erziehung der jüngeren Nonnen, die sich an dem Lebenswandel jener ein Beispiel nehmen sollten, die bereits eine mystische Erfahrung erleben durften. Neben dem lehrenden Charakter wird aber auch das fromme Milieu widergespiegelt. So erkennt man in vielen Träumen etwa die Wünsche der Nonnen oder biblische Meditationen, die den Träumen vorausgegangen sind.⁴⁶ Auch in der Hagiographie ist der Traum wesentlicher Bestandteil.⁴⁷

Häufig waren im Mittelalter Todesträume, die einen ermahnen sollten oder aber vom Tod nahe stehender Bekannte informierten.⁴⁸

Frenschkowski nennt drei Typen von Träumen, die für die Religion relevant sind. Jene, in denen Gott spricht und die dadurch verständlich sind, jene, in denen sich der menschliche Geist und das göttliche Logos vereinen und so die Seele eindeutig in die Zukunft blicken kann

⁴¹ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 362

⁴² vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 28

⁴³ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 34

⁴⁴ vgl. Giesen, Heinz: Traum. In: LThK 10, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001, Sp 205

⁴⁵ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 35

⁴⁶ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 363

⁴⁷ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 42

⁴⁸ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 364

und schließlich ein Traum, in dem die eigene Bewegung der Seele im Vordergrund steht und sich dadurch ein Rätsel auftut, welches gedeutet werden muss.⁴⁹

Die Kirche war den Träumen und Traumdeutungen gegenüber eher skeptisch eingestellt. Nur wenn sich Gesehenes mit der Heiligen Schrift und den sittlichen Werten des Christentums vereinbaren ließ, wurden Deutungen anerkannt. Somit behielt die Kirche die oberste Kontrolle über Träume und Visionen. Gleichzeitig konnte es aber auch zu einer Instrumentalisierung des Traumes kommen. Wenn etwa Träume als Aufforderungen interpretiert wurden und so verwendet wurden um Dritte zu gewissen Handlungen zu motivieren.⁵⁰

Im Allgemeinen sind Träume aber auch im Mittelalter wie heute Bilder, die die Erfahrungen des Tages widerspiegeln. Sie behandeln Wünsche und Ängste, Freude und Leid.⁵¹ In der Mystik ermöglicht der Traum, durch das Wegfallen einer bewussten Kontrolle, eine Offenheit für den „Gnadenaspekt der Gottesbegegnung“⁵² – ein Vorteil, der auch schon im Platonismus erwähnt wird, wo davon ausgegangen wird, dass sich im Traum die Fesseln von Leib und Seele lösen und die Seele so leichter aufsteigen kann.⁵³

Vision und Traum im Christentum

Besonders im „Heidentum“ waren Visionen sehr verbreitet. Deswegen versuchte sich das frühe Christentum von diesen Erscheinungen zu distanzieren. Da aber alleine schon in der Bibel viele Erscheinungen vorkommen, wurde diese Distanzierung bald aufgegeben. Nach dem 1 Kor 13,12 wo es heißt, dass man jetzt nur „durch einen Spiegel“ schaut, später aber „Angesicht zu Angesicht“ vor Gott treten wird, wird die Seele zu diesem Spiegel, um zu Gott zu gelangen.

Im Mittelalter war man sicher, dass Gott sich durch Visionen offenbarte. Daher beinhalten die Visionen theologische Anliegen, die so weitergegeben bzw. angesprochen werden.⁵⁴ In dieser Zeit gab es eine große Anzahl an Visionsliteratur, die auch viel gelesen wurde. Es war beinahe selbstverständlich, Visionen zu haben bzw. jemanden zu kennen, der solche Visionen erlebte. Seit dem Hochmittelalter findet sich dieses Phänomen vor allem unter Nonnen oder semireligiösen Frauen wie Beginen. Männer können zwar auch Visionen haben, das ist aber

⁴⁹ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 37

⁵⁰ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 366

⁵¹ vgl. Wittmer-Butsch, Maria E.: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990, S 367

⁵² Alkofer, Andreas-Pazifikus: Traum/Mystik. In: LThK 10, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001, Sp 206

⁵³ vgl. Frenschkowski, Marco: Traum. In: TRE XXXIV Walter Gruyter Berlin, New York 2002, Sp 42

⁵⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 53

zu diesem Zeitpunkt nicht so häufig, wie sie bei Frauen thematisiert werden. Die Mystikerinnen sind jene, die in ihren Visionen eine Nähe/*unio* mit Gott oder Jesus erlebten.⁵⁵ Es kommt zu einer direkten Begegnung mit Gott. Die Visionen sind dabei immer geprägt vom religiösen Umfeld und Tradition und somit auch vom jeweiligen Orden und seinen Heiligen. Auch die Mystikerinnen schildern ihre Visionen wie in der übrigen Visionsliteratur und nutzen diese oft, um theologische Ideen oder liturgische Entwicklungen „von oben“ abzusichern. Visionen dienten den Mystikerinnen zur Vereinigung mit Gott. Dies ermöglicht ihnen aus ihrer Rolle auszubrechen und etwa zu Lehrerinnen oder sogar Kritikerinnen der Kirche zu werden.⁵⁶ Die Visionstexte schildern so meist nicht nur die Vision sondern haben auch belehrenden Charakter. Sie informieren über Gott, das Jenseits und das Schicksal der Verstorbenen, enthalten aber auch Lehren und Botschaften an einzelne Gläubige.⁵⁷ Sie können so dem Menschen auch Lebensleitlinien geben. Doch Visionen werden nicht nur niedergeschrieben, sie finden auch in der Kunst ihren Platz. So werden etwa Visionäre beim Empfang einer Erscheinung dargestellt.⁵⁸

Bei Visionären handelt es sich häufig - so wie beim zweiten Gesicht - um eine Begabung, die vererbt wird. Weiters ist zu erwähnen, dass - auch wenn man heute Visionen mit etwas Irrationalem in Verbindung bringt - sie doch von einer Rationalität, Klarheit und einer starken Verbundenheit mit der Tradition zeugen.

Visionen können sowohl in einen religiösen Ritus eingebunden sein oder auch im Gegensatz zur offiziellen religiösen Meinung stehen. Sie können diverse Erscheinungen beinhalten wie etwa Gottheiten, Engel, Heilige oder das Jenseits zeigen. Häufig ist auch „die Vision der kosmischen Totalität“ zu finden, bei der der Visionär die gesamte Menschenwelt oder den gesamten Kosmos auf einmal wahrnimmt.⁵⁹ Solche Visionen wurden häufig auch in Bildern dargestellt. Dabei kann unterschieden werden zwischen jenen Bildern, in denen der Visionsempfänger im Mittelpunkt steht oder in denen er eine Beobachterposition einnimmt.⁶⁰ Ein Beispiel für die Vision des gesamten Kosmos als Bild findet sich in einer Handschrift aus Bologna aus dem Jahre 1383, die das *Somnium Scipionis* darstellt. Dabei sieht man den

⁵⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 54

⁵⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 55

⁵⁷ vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 10

⁵⁸ vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 141

⁵⁹ vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 118

⁶⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 11f

Träumer im Bett liegen und über ihm der gesamte Kosmos. In der Mitte befindet sich die Erde, die von den Planeten und Sternen umgeben wird. Sogar die Milchstraße findet sich in dieser Darstellung.⁶¹

Im kirchlichen Verständnis wird eine weitere Unterscheidung der Visionen wichtig. So gibt es jene, die von Gott gesandt wurden und jene, die teuflischen Ursprungs sind. Bei der gottgesandten Vision ist die Reinheit und Askese Voraussetzung für den Empfang, sie garantieren ihn aber nicht. Die Umstände bestimmen so die Akzeptanz von Visionen.⁶²

Neben den Visionen, die im klösterlichen Bereich zu finden sind, gibt es im Mittelalter auch Laienvisionen. Themen sind dabei im frühen Mittelalter vor allem die Jenseitsreise, wohingegen im Hochmittelalter die Mystik und die Passionsfrömmigkeit in den Vordergrund treten. Das Jenseits bildet nach wie vor einen Bestandteil der Visionen, doch spielen auch andere Themen eine größere Rolle.⁶³ Die Erscheinungen vollziehen sich meist so, dass sich die Seele nicht mehr vom Körper trennt, sondern Gott zu ihr kommt.

Besondere Arten von Visionen sind jene der Eucharistie (wobei Christus gesehen wird), des Fegefeuers oder auch die Schau von dämonischen Wesen, die einen versuchen wollen. Auch die armen Seelen werden im Fegefeuer geschaut, so wie die himmlische Welt, Maria und diverse Heilige. Neben reinen Visionen zeigen sich bei manchen Menschen auch körperliche Erscheinungen, wie etwa bei Franz von Assisi, der als erster Visionär 1224 die Stigmata erhielt.⁶⁴

Visionen und ihre Räume

Im Mittelalter waren es meist die drei eschatologische Räume, die neben der Erde in Visionen besucht wurden: der Himmel, das Purgatorium und die Hölle.⁶⁵ Neben diesen eschatologischen Räumen spielen auch symbolische Räume in „Zwischendimensionen“ eine Rolle. Es handelt sich dabei um Räume, die der Visionär betritt. Man weiß aber nur, dass sich dieser Ort nicht auf Erden, aber auch nicht in der himmlischen Welt befindet.⁶⁶ Bei den Orten auf Erden handelt es sich meist um Orte, die man eindeutig lokalisieren kann, die Zeit kann

⁶¹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002, S 154f

⁶² vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 138

⁶³ vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 139

⁶⁴ vgl. Mette, Norbert: Vision. In: TRE XXXV Walter Gruyter Berlin, New York 2003, Sp 141

⁶⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 112 sowie: vgl. allg. Dinzelbacher Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002

⁶⁶ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 115

sich aber verschieben. Häufig sind dies kirchliche Gebäude, in die sich etwa eine Nonne versetzen lässt, um an der Messe teilnehmen zu können.⁶⁷

Während die frühen Mystiker noch von Engeln und Heiligen in die andere Welt gebracht wurden, so weiß man etwa bei Mechthild von Magdeburg gar nicht mehr, ob sie bzw. ihre Seele in den Himmel versetzt wurde oder ob der Himmel zu ihr gekommen ist. „*in minem gebette es also beschach, das ich nit weis, weder das himmelrich were geneigt zu mir oder ich was gezogen in das wunnenrich hus gottes.*“⁶⁸

Im zweiten Buch des „*Legatus divinae pietatis*“ (von Gertrud selbst geschrieben) wird zu Beginn eine Vision geschildert, in der kein Bewegungsmoment enthalten ist. Es ist sogar noch ein Rest des Tagesbewusstseins erkennbar, da sie im Schlafsaal die Erscheinung eines Jünglings erlebt. Ein Zaun trennt sie von ihm, sie muss ihn aber nicht selbst übersteigen sondern wird passiv hinüber gehoben. Sie wird also nicht mehr in einen visionären Raum geführt wie frühere Mystikerinnen, sondern der Raum umgibt sie und sie befindet sich plötzlich darin. Mechthild von Hackeborn wird von Gott sogar informiert, dass sie das Jenseits nur sieht, sich aber nicht darin befindet. Auch Gertrud wohnt einem Fest im Himmel bei, aber nur als Zuseherin und Beobachterin. Die Mystikerinnen vor ihnen haben ihr Erleben viel intensiver gespürt und am Erfahrenen direkt teilgenommen.⁶⁹ Sie erlebten auch eine intensivere Beziehung zum Raum selbst, während der Raum nun eher in den Hintergrund tritt. Dies ist auch in ihrem Werken erkennbar, in denen sich nicht nur Beschreibungen von Visionen finden, sondern auch Gebete und Meditationen, aber auch Dialoge, die in einer Vision erfahren wurden, befinden. Der Raum wird dabei nicht extra angegeben sondern das Verhältnis zu Gott und das Zwiegespräch mit ihm stehen im Vordergrund. Dabei sind vor allem Jesus, der Menschgewordene Gott und auch Maria die wesentlichen Ansprechpartner.⁷⁰

⁶⁷ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 117

⁶⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 53 (II,XX)

⁶⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 135

⁷⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981, S 146f

Mögliche Einflüsse auf die Mystikerinnen im 13. Jahrhundert

Zunächst wäre als Einfluss auf die Vision der Mystikerinnen im 13. Jahrhundert auf alle Fälle das Grundwerk des Christentums zu rechnen: die Bibel. Dabei wird ersichtlich, dass besonders gewisse Stellen eine wesentliche Rolle spielen, wie etwa das Hohelied im Alten Testament oder die paulinischen und johanneischen Schriften im Neuen Testament.

Es spielen aber auch Philosophien, die schon im alten Griechenland entstanden sind, in die christliche Mystik mit hinein, auch wenn es sich hierbei um heidnische Ansichten handelt. Grundsätzlich geht es um die Frage, was ist real, was ist Schatten des Realen? Trotzdem lassen sich viele Vergleiche anstellen, etwa mit Platon (427 - 347 v. Chr.)⁷¹ vor allem im Hinblick auf den Neoplatonismus und seinen Einfluss auf das Christentum bzw. auf das mittelalterliche Denken allgemein.

Platon⁷²

Nach Platon ist die Seele „das wahre menschliche Subjekt“ ständig „auf der Suche nach dem dauernden Besitz des Absoluten Guten“. Diese Idee des Guten, welche in der Welt der Ideen und nicht der Welt der Erscheinungen, in der wir leben, zu finden ist, lässt sich nur erreichen durch Reinigung und Kontemplation. Durch die Kontemplation in der Welt der Erscheinungen wird es möglich, die beiden Sphären zu vereinen und zum wirklichen Wissen (*episteme*) zu gelangen. Das Ziel ist die Einigung mit dem Schönen und Guten⁷³, der „obersten Wesenseinheit.“⁷⁴ Hier könnte man schon Parallelen ziehen mit den Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts, deren Ziel die Vereinigung mit dem schönen Bräutigam Jesus ist.

René Arnou schreibt laut McGinn über Platon: „Platonische Kontemplation ist somit eine plötzliche und unmittelbare Schau des wahren Seins bzw., wenn man auf der Stufenleiter der Werte soweit als möglich aufsteigt, eine Einigung mit dem höchsten Guten. Diese geheimnisvolle Einigung ist gerade nicht die Schau eines Objekts durch ein Subjekt. Vielmehr wird das Subjekt von einer höheren Wirklichkeit derart ergriffen, dass die Liebe, die der Anziehungskraft des Schönen und des Guten entspricht, ebenso notwendig ist wie die schauende Erkenntnis.“⁷⁵

⁷¹ vgl. Lüdemann, Ernst: Platon. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 409

⁷² vgl. Radebold, Hartmut: Die psychodynamische Sicht der zweiten Lebenshälfte. In: Leopold Rosenmayer und Franz Böhmer (Hrsg.): Hoffnung, Alter, Forschung, Theorie, Praxis Wien 2003, S 67

⁷³ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 50-52

⁷⁴ vgl. Meinhardt, Helmut: Platon. In: LMA 7, Artemis Winkler München, Zürich 1995, Sp 8

⁷⁵ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd.I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 53

Besonders bei der „objektiveren“ Art der Mystik wie etwa bei Meister Eckhart, lassen sich hier Ähnlichkeiten erkennen. Das Subjekt steht im Gegensatz zu den Frauenmystikerinnen des 13. Jahrhunderts nicht im Vordergrund.

Ein wichtiges Motiv, das schon bei Platon auftritt und bereits erwähnt wurde, ist die Unterscheidung zwischen einer geistigen und einer sichtbaren Welt, wobei Gott im mittelalterlichen Denken das Zentrum der geistigen und gleichzeitig idealen Welt bildet.⁷⁶ Die endlichen Dinge sind dabei „positive Abbilder der Ideen.“⁷⁷ Bei Platon wird der Unterschied dieser Welten im Höhlengleichnis veranschaulicht. Der Mensch gehört zu beiden Welten. Seine Seele ist das Wahre und gehört zur geistigen Welt, der Leib aber zur sichtbaren Welt. Seine Aufgabe ist es, zu Gott zurückzukehren. „Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der die ganze Schöpfung in sich vereint“. So bildet der Mensch den Mittelpunkt der Schöpfung.⁷⁸ Dies wird im Mittelalter auch häufig in Bildern dargestellt. Das gesamte Geschehen ist in einem Bild zu sehen, der Makrokosmos sozusagen im Mikrokosmos. Dabei tritt der Mensch als Höhepunkt der Schöpfung hervor.⁷⁹ Durch das Erfahren von Schönheit erwacht der Mensch nach der schmerzlichen Reinigung die oft durch einen asketischen Prozess begleitet ist. Dann erklimmt er die Stufen der Erleuchtung um zur Schauung des Guten zu gelangen. Dies gelingt ihm aber nur durch intellektuelle Anstrengung.⁸⁰ Diese Anschauung steht im Gegensatz zu jener mancher Mystikerinnen wie Mechthild von Magdeburg, bei denen Gott die Begegnung einleitet und der Intellekt nicht dafür ausschlaggebend ist. Ziel der Kontemplation ist aber - wie auch bei den christlichen Mystikern - das Unerkennbare, das Unsagbare zu schauen. Hier können Parallelen zur negativen Theologie gezogen werden – „Man kann nur sagen was es nicht ist.“⁸¹

Ein weiteres wesentliches Motiv Platons, das sich im mittelalterlichen Denken wieder findet, ist die Lichtmetaphysik. Die Welt Gottes wird schon im Neuen Testament (Joh.1,5,9) mit Licht assoziiert. In der sichtbaren Welt ist nur eine schattenhafte Erkenntnis möglich (Höhlengleichnis von Platon), die Wahrheit und somit das Licht kommen von oben.⁸² Das ist auch deswegen möglich, weil die Seele ja aus dieser geistigen Welt stammt und sich an das Ideal der geistigen Welt erinnert. Im Christentum ist diese Theorie nicht vertretbar, da es

⁷⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 58

⁷⁷ vgl. Meinhardt, Helmut: Platon. In: LMA 7, Artemis Winkler München, Zürich 1995, Sp 7

⁷⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 58

⁷⁹ vgl. Abb.227 In: Von Euw, Anton (Hrsg.): Ars vivendi, ars moriendi (Ausstellungskatalog) Köln 2005

⁸⁰ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 55-57

⁸¹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 60

⁸² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 58

keine Präexistenz der Seelen geben kann. Deswegen wurde diese Idee von Augustinus für das Christentum angepasst. Trotzdem kann Erkenntnis gewonnen werden, nämlich durch Illumination. Diese Theorie besagt, dass Gott den menschlichen Verstand mit seinem Licht erleuchtet wodurch er die Wahrheit erkennt, ein Ansatz, der sich bei vielen Mystikern wiederfindet.⁸³

In Gen 1,26 wird der Mensch als Bild Gottes beschrieben, denn auch er herrscht über die Schöpfung, er ist also in seinem Sein Gott ähnlich. Aber nicht nur der Mensch wird im Mittelalter als das Abbild Gottes gesehen, sondern die gesamte Schöpfung ist Abbild der intelligiblen Welt – ja Erscheinungen Gottes. Dies steht zwar nicht im Einklang mit dem Schöpfungsglauben, gibt den Menschen aber die Möglichkeit, in den Bildern der Welt den Grund dafür: Gott zu erkennen.⁸⁴

Schließlich ist „die Transzendenz des Demiurgen“ (Weltschöpfers) von großer Bedeutung, „seine Gegenwärtigkeit in allen Wirklichen in seinem Sein selbst, die Angleichung an Gott als Gipfel menschlicher Tätigkeit und im Bereich des sprachlichen Ausdrucks das Bild des Lichts.“⁸⁵

Der Platonismus, die Philosophie Platons, hat schon die frühen Christen beeinflusst. Besonders im 4. Jahrhundert beschäftigten sich die Kirchenväter mit Platon.⁸⁶ Der hellenistische Jude Philon von Alexandrien ist der erste, der das kontemplative Ideal Platons mit dem Monotheismus, der sich im Alten Testament wiederfindet, vergleicht.⁸⁷ Die Werke Platons werden zwar nur teilweise tradiert, allerdings finden sich die Inhalte in der Theologie des Mittelalters häufig wieder. Manche Aussagen lassen sich sogar durch gewisse Bibelstellen vor allem des Neuen Testaments bestätigen, so die Innerlichkeit, die sich etwa in Mt 5,8 bei der Gottesschau durch die Reinen oder bei der Geschichte von Maria und Marta (Lk 10 38-42) wiederfinden lässt. Auch die negative Theologie findet ihre Wurzeln in Platon, so findet man ähnlich Ideen etwa bei Pseudo-Dionysius.⁸⁸

⁸³ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 59

sowie: vgl. Meinhardt, Helmut: Platon. In: LMA 7 Artemis Winkler München, Zürich 1995, Sp 11

⁸⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 59

⁸⁵ Chenu, Marie Dominique: Die Platonismen des XII. Jahrhunderts. In: Beierwaltes, Werner (Hrsg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969, S 270

⁸⁶ vgl. Lüdemann, Ernst: Platonismus. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 410

⁸⁷ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 64

⁸⁸ vgl. Lüdemann, Ernst: Platonismus. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 411

Zu einem der wichtigsten Vertreter des Neoplatonismus wird Plotin (205 - 270) gezählt. Er kombiniert erstmals die philosophische Analyse mit der persönlichen Empfindung, wobei er im Bezug auf die philosophische Analyse an Platons Ideen anknüpft.⁸⁹ Schließlich soll es ihm dreimal gelungen sein, das Gute in Ekstase geschaut zu haben.⁹⁰

Die Bibel

Um zu einem Bewusstsein der göttlichen Gegenwart zu kommen, ist das Lesen und Meditieren über die biblischen Texte im Christentum von großer Bedeutung. Die Religiosität im Mittelalter hat darin nicht nur ihren Normenkatalog, letztlich ist es die gesamte Ordnung der Gesellschaft die daraus resultiert.

Altes Testament

Bei den Christen wird das Alte Testament großteils als Ankündigung der Ankunft Christi verstanden, während das Neue Testament die Botschaft Christi darstellt.⁹¹

Im alten Testament ist wohl das wichtigste Werk für die Mystik des 13. Jahrhunderts das Hohelied, aber auch die Psalmen und die Schriften der Propheten spielen eine Rolle.⁹²

Das Hohelied - auch *Canticum Canticorum* oder Lied der Lieder genannt - ist eine Sammlung poetischer weltlicher Liebes- und Brautlieder. Die Handlung spielt sich am Rande Jerusalems und in der Stadt selbst ab. Handelnde Personen sind die Braut, der Bräutigam und die Töchter Jerusalems.⁹³ Das Lied handelt von der Liebe zwischen Mann und Frau, die nach einer Vereinigung sich verlieren, suchen und schließlich wiederfinden. Es wird zur Weisheitsliteratur gerechnet und stammt nach der Überlieferung von König Salomo⁹⁴, der in Liebe sehr bewandert gewesen sein soll (er hatte siebenhundert Hauptfrauen und dreihundert Nebenfrauen).⁹⁵ Die Auslegungen zu diesem Buch unterscheiden sich wesentlich. Einerseits wird angenommen, dass es sich um eine Darstellung und Verherrlichung der ehelichen Liebe handelt, andererseits, dass es sich dabei um einen Ritus der heiligen Hochzeit der Göttin

⁸⁹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 80

⁹⁰ vgl. Lüdemann, Ernst: Plotin. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 413

⁹¹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 105

⁹² vgl. Lanczkowski, Johanna: Bibel. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 57

⁹³ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 23

⁹⁴ vgl. Die Bibel von Chartres: Altes und Neues Testament.- Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung Augsburg: Pattloch Verlag 1998, S 703

⁹⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 24

Astarte handelt, die auf den jüdischen Glauben übertragen wurde. Neben diesen neuen Überlegungen ist für uns aber eine viel ältere Interpretation von Bedeutung. Nach dieser wird im Hohelied die Liebe zwischen Mann und Frau zum Bild für die Liebe zwischen Gott und seinem Volke. Etwas später wird das Hohelied sogar so gedeutet, dass es sich bei der Braut um die Seele handelt, die eine mystische Einheit mit ihrem Bräutigam (Gott) eingeht.⁹⁶ Nur Gott ist fähig, eine solche Liebe, wie sie vom Bräutigam beschrieben wird, zu erfüllen - so Chydenius.⁹⁷

Beim Hohelied handelt es sich um dreißig Lieder in leidenschaftlicher bis erotischer Sprache. Im dritten Jahrhundert wurde das Hohelied in die christliche Bibel aufgenommen, zuvor war es bereits in der jüdischen Religion als Sinnbild für die Liebe zwischen Gott und Volk in die Passah-Liturgie eingeführt worden. Im Christentum wird dann die Braut entweder als die Kirche oder die individuelle Seele gesehen, die mit dem Bräutigam mit Christus vereint wird. Somit wurde die erotische Sprache entschärft (vgl. auch Origenes).⁹⁸ In der Brautmystik wird dem Hohelied eine besondere Bedeutung zugemessen und auch die erotische Sprache wird von diesen Mystikerinnen teilweise wieder aufgenommen. Kommentare zum Hohelied wurden von nicht Geringeren geschrieben als Origenes und Bernhard von Clairvaux. Dazu kommen Übersetzungen in die Volkssprachen wie etwa das Trudperter Hohe Lied.⁹⁹

Zu den wichtigen Werken aus dem Alten Testament innerhalb dieses Themenkreises zählen die Psalmen, die David zugeschrieben werden und besonders der Brautgesang: „Mein Herz dichtet ein feines Lied“(44) oder Stellen wie „Schmeckt und seht, wie süß der Herr ist!“ (33,6) Auch die Prophetenbücher bieten den Mystikern Bilder vor allem, wenn Auditionen, Visionen oder Prophezeiungen beschrieben werden.¹⁰⁰ Besonders auch die Erzählungen über Moses und seine Erscheinungen haben die Mystiker beeinflusst. Der Herr sagt etwa zu Moses, dass kein Mensch ihn schauen kann und dabei am Leben bleiben kann (Ex 33,20). Dies zeigt sich, wenn die Mystiker von der Verborgenheit Gottes und seiner „Unsagbarkeit“ sprechen.

⁹⁶ vgl. Die Bibel von Chartres: Altes und Neues Testament.- Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung Augsburg: Pattloch Verlag 1998, S 703

⁹⁷ vgl. Chydenius, Johan: The symbolism of Love in Medieval Thought. Helsinki-Helsingfors 1970, S 26

⁹⁸ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 24

⁹⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 25

sowie: vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958

¹⁰⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 25

Besonders aber der Stil dieser Bücher findet sich bei einigen Mystikern wieder, wie etwa bei Hildegard von Bingen.¹⁰¹

Neues Testament

Auch im Neuen Testament finden sich Visionen, die Einfluss auf die einzelnen Mystiker nehmen. Ins Zentrum rückt dabei die Jesus- und Passionsmystik.¹⁰² Hier treten besonders die paulinischen und johanneischen Schriften, insbesondere die Apokalypse, hervor. Erstmals wird in diesen Schriften von einer eigenen Vision und anderen berichtet.

So spricht Paulus etwa im 2. Korintherbrief:

„..., trotzdem will ich jetzt von Erscheinungen und Offenbarungen sprechen, die mir der Herr geschenkt hat. Ich kenne jemanden, einen Diener Christi, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde, ich weiß allerdings nicht ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, nur Gott weiß es. Und ich weiß, dass dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde.“¹⁰³

Aber auch seine eigene Vision - die plötzliche Lichterscheinung und Audition der Stimme Christi -, welche zu seiner Bekehrung führte, wird erwähnt. Es spiele hier sowohl visuelle als auch auditive Komponenten eine sehr große Rolle.¹⁰⁴ Auch Paulus bezeichnet wie Platon die Visionen als unbeschreibbar. Hier lässt sich bereits die negative Theologie, die Apophatik, erkennen.¹⁰⁵ Im Hohelied der Liebe (1Kor 13) „wird die Unvollkommenheit im Jetzt im Gegensatz zu der Vollkommenheit in der Zukunft gestellt“¹⁰⁶, welche durch Glaube (*pis*is), Erkenntnis (*gnosis*) und Liebe (*agape*) erreicht wird. Dabei spielen Gebet und Meditation eine wesentliche Rolle. Die geistliche Einigung steht wie bei Platon im Vordergrund. Allerdings handelt es sich hier um eine persönliche Beziehung zwischen dem Gläubigen und Christus, man ist eins mit Gott („in Christus“).¹⁰⁷

Die Autorenschaft des Johannesevangeliums ist nach wie vor umstritten, auch wenn die Tradition das Evangelium dem Apostel Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu, zuschreibt.

¹⁰¹ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 27

¹⁰² vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 28

¹⁰³ NT: 2 Kor 12 1-5

¹⁰⁴ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 28

¹⁰⁵ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 112f

¹⁰⁶ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 115

¹⁰⁷ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 114-118

Dieser Jünger fasziniert die Mystiker. Beim letzten Abendmahl ruht er an der Brust Jesu und kann so laut Origenes Weisheit und Erkenntnis über die Brust Christi empfangen.¹⁰⁸

In den johanneischen Schriften steht als Ziel die Einigung mit Gott im Vordergrund. „Gott ist die Liebe. Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm“¹⁰⁹. Gott erkennen heißt somit erkennen, dass Gott die Liebe ist. Das Kriterium für die Liebe zu Gott bildet dabei die Nächstenliebe.¹¹⁰ Der Weg zu Gott führt nur über Christus, somit erwähnt er neben dem Sein und Bleiben in Gott auch das Sein in Christus als wesentlich. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe.“¹¹¹ So wie der Gläubige in Gott ist, so ist auch Gott in ihm. Nur im Glauben wird also die Wirklichkeit zugänglich. Erst durch Christus wird es dem Gläubigen möglich, den Vater zu erkennen und sich mit Gott zu vereinen. Ziel des Gläubigen muss es dann sein, nicht nur in Gott zu sein sondern auch in ihm zu bleiben. Viele dieser Aussagen haben die Mystik späterer Jahrhunderte wesentlich beeinflusst.¹¹² Im Mittelalter und bis ins 18. Jahrhundert wurde auch die geheime Offenbarung dem Lieblingsapostel zugeschrieben, was bedeuten würde, dass er die umfangreichste Vision in der ganzen Bibel erlebt hätte. Die Bilder vom Weltenuntergang und dem Jenseits, die darin geschildert werden, haben sicher auch die Mystiker des Mittelalters beeinflusst, besonders was ihre Jenseitsschauungen betrifft.¹¹³

Die wahre Liebe bei Paulus und Johannes ist die *Agape*, das ist jene Liebe, die Gott den Menschen schenkte, als er für sie starb. Da die Diskussion der Eucharistie sehr wichtig wird, nimmt man die Begrifflichkeit des *Corpus Christi* wörtlich. Es entsteht sogar ein Fest: Fronleichnam (1264). Die Liebe/*Agape* wird in Gott gefunden und gibt sich selbst hin, um andere zu retten. Es handelt sich also um eine gebende Liebe, gleichzeitig ist die Liebe auch eine Liebe von Gott. Da die Liebe allen Sündern gegeben wird, ist sie also sogar eine Liebe zu seinen Feinden. Zu dieser Liebe zählt weiters die Liebe des Christen zu seinen Nächsten. Die Liebe sucht nur sich selbst, sie dient keinem Zweck und ist daher nicht egoistisch. Johannes zieht daraus den Schluss: Gott ist *Agape* - Gott ist also Liebe.¹¹⁴ Eine Theorie, die sich auch bei vielen Mystikerinnen wiederfindet - so etwa bei Marguerite Porète.

¹⁰⁸ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 30

¹⁰⁹ NT: Johannes 4, 16

¹¹⁰ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 122

¹¹¹ NT: Johannes 15,10

¹¹² vgl. Figura, Michael: Johannes. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 268-270

¹¹³ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 32

¹¹⁴ vgl. Chydenius, Johan: The symbolism of Love in Medieval Thought. Helsinki-Helsingfors 1970, S 11f

Diese Liebe, die hier beschrieben wird, muss unterschieden werden von der Liebe, die sich Eros nennt und die einseitige und egoistische ja fleischliche Liebe des Menschen meint und die Philia. jene Liebe, die zwar eine gebende reziproke und nicht egoistische Liebe ist, aber vom Menschen gegeben wird. Gottes Liebe ist einseitig gebend an uns Menschen und nennt sich eben *Agape*.¹¹⁵

Inwieweit die nicht kanonisierten Schriften die MystikerInnen des 13. Jahrhunderts beeinflussten, ist bisher nur wenig erforscht. Es finden sich aber auch in ihnen - wie etwa in den Thomasakten - brautmystische Stellen, wie etwa: „Denn seine Wohlgestalt und Schönheit wird dich begierig machen, ihn zu lieben...“ Auch hier wird die *unio mystica* zwischen Seele und Gott als Verbindung, letztlich als Ehe dargestellt.

Origenes

Origenes (185 - 254)¹¹⁶ verfasste zu vielen Bibeltexten Kommentare und war daher für die Bibelauslegung von großer Wichtigkeit. Besonders bedeutend sind für uns im Hinblick auf die Mystik seine Kommentare zum Hohelied.¹¹⁷ Man könnte ihn als „eigentlichen Schöpfer der christlichen allegorischen Erklärung des Hoheliedes“ bezeichnen.¹¹⁸ Seinem Denken nach könnte man ihn als christlichen Neoplatoniker bezeichnen. Der christliche Platonismus findet sich bei Origenes in dem er Gott als das wahre Sein, als das Gute bezeichnet. Alles andere existiert nur „durch Teilhabe an ihm“.¹¹⁹

Besonders seine Ideen zum Hohelied, die besagen, dass die Braut nicht nur die Kirche sondern die einzelne Seele darstellt, finden sich in vielen mystischen Texten des Mittelalters wieder.¹²⁰ Hierbei ist allerdings zu beachten, dass wenn die Braut die Seele ist, so ist der Bräutigam das Wort Gottes. Es wird also von einer „Brautschaft von Logos und Seele ausgegangen.“¹²¹

Durch die Schrift ist es laut Origenes möglich, zu den geistlichen Dingen aufzusteigen. Unter dem Begriff Schrift kann die Bibel verstanden werden, häufig werden aber auch die Texte, die zum theologischen Lesekanon zählen, dazugerechnet. „Der Einfältige soll von dem

¹¹⁵ vgl. Chydenius, Johan: The symbolism of Love in Medieval Thought. Helsinki-Helsingfors 1970, S 13

¹¹⁶ vgl. Sieben, Hermann-Josef: Origenes. In: LMA 6 Artemis Winkler München, Zürich 1993, Sp 1455f

¹¹⁷ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 170

¹¹⁸ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 17

¹¹⁹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 170

¹²⁰ vgl. Lanczkowski, Johanna: Origenes. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelsbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 389f

¹²¹ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 20

„Fleische“ der Schrift erbaut werden – so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung – der ein Stück weit Fortgeschrittene, von ihrer „Seele“ und der Vollkommene erbaut sich aus dem „geistlichen Gesetz“. Der Mensch und die Schrift bestehen also aus Leib, Seele und Geist.¹²² Da die Schriftworte mystisch sind,¹²³ führen sie die Seele zu Gott zurück. Der Aufstieg der Seele wird dabei von Origenes durch das Lesen und Aneignen gewisser Bücher ermöglicht. Das Buch der Sprichwörter führt etwa zu tugendhaften Leben, das Buch Kohelet schildert die notwendige natürliche Wissenschaft, das Hohelied lehrt schließlich die Liebe bzw. die Sehnsucht nach den himmlischen Dingen.¹²⁴ Das Hohelied bildet dabei die wesentliche Botschaft, da es die Liebe von Christus zur gefallenen Seele schildert.¹²⁵ Dabei wird *Agape* und *Eros* (die leidenschaftliche Liebe zu Gott) gleichgesetzt. Allerdings sollte das Hohelied nur gelesen werden, wenn der Mensch schon die *amor caelestis* erreicht hat und sich nicht mehr auf der Verständnisebene der *amor carnalis* befindet, denn die Jungfräulichkeit ist dabei wesentliches Merkmal der Reinheit. Sexuelle Betätigung und mystisches Streben werden strikt getrennt. Im Judentum war es den „jungen“ Menschen sogar durch die Rabbiner verboten, das Hohelied zu lesen. Alle Beschreibungen müssen daher immer auf die Seele bezogen werden und nicht auf den Leib selbst.¹²⁶

Die Seele als Braut manifestiert sich dann deutlich in der Brautmystik des Mittelalters, das Hohelied wird aber nach Origenes immer als das Begehren nach der Lehre des Wortes und nicht das leibliche Begehren gesehen. Die Erkenntnis wird erreicht durch den direkten Kontakt von Braut und Bräutigam. Gleichzeitig beschreibt er die Seele aber auch als Mutter, da sie vom Heiligen Geist - wie schon Maria - empfängt und so Erkenntnis erlangt. Besonders ist hier im Gegensatz zu Platon, dass nicht nur die intellektuelle Anstrengung zur Einigung mit Gott führt, sondern die Seele Gott empfangen muss. Der Intellekt wird also verbunden mit der Hingabe zu Gott.¹²⁷

Das mystische Leben ist laut Origenes nicht in Einsamkeit möglich, sondern nur im Leben in der Gemeinschaft (Kirche als Gemeinschaft). Hierfür untersucht er etwa auch das Beten an sich. Er betont, dass nur durch Christus, dem Wort eine Schau Gottes möglich wird. Der Gläubige kann aber nur Gott ähnlich werden, weil im Ende Gott „alles in allem“ ist.¹²⁸

¹²² McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 168

¹²³ vgl. oben die Bedeutung des Wortes *mysticos*

¹²⁴ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 177

¹²⁵ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 178

¹²⁶ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 180-182

¹²⁷ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 187f

¹²⁸ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 190-192

Pseudo-Dionysius Areopagita¹²⁹

Die Lehren des Neoplatonismus, der viele Mystiker beeinflusst hatte, wurden vor allem durch Pseudo-Dionysius Areopagita verbreitet. Die Werke dieses unbekannten östlichen Mystikers, der Ende des 5. Jahrhunderts gelebt haben muss, wurden fälschlicher Weise lange Zeit dem von Paulus bekehrten Dionysius zu gesprochen, weswegen er fast apostolisches Ansehen erlangte und so vielen Menschen zugänglich wurde.¹³⁰ Seine Schriften sind ostkirchlich geprägt und wurden deswegen teilweise als fremd und neuartig empfunden. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb wurden sie im Mittelalter häufig gelesen und rezipiert. Zu seinen Werken, dem „*Corpus Dionysiacum*“, zählen etwa die Schriften „Über die himmlische Hierarchie“, „Über die kirchliche Hierarchie“, „Über die göttlichen Namen“, „Über die mystische Theologie“ sowie zehn Briefe.¹³¹ Bis heute ist nicht geklärt, wer wirklich der Verfasser dieser Schriften ist. Wahrscheinlich stammt das Werk aber aus dem griechischen Osten oder aus Syrien.¹³² Dionysius kombiniert in seinen Werken den Neoplatonismus mit dem Christentum. Die Hauptpunkte seiner Mystik sind die Unerkennbarkeit von Gott, weswegen keine positiven Aussagen über Gott gemacht werden können und daher die wahre Theologie eine apophatische, eine negative sein muss. Sowie die hierarchische Ordnung des Seins (vgl. „*De ecclesiastica hierarchia*“).¹³³ Der Ausdruck „mystische Theologie“ stammt von seinem Werk „*De mystica theologia*“.¹³⁴

Die Theologie und die Spiritualität werden bei ihm nicht getrennt behandelt, sondern bilden ein Ganzes, die Theologie wird dagegen in eine positive und eine negative geteilt.¹³⁵ Seine Lehre ist im Vergleich zu Origenes viel objektiver und kosmologischer ausgelegt. Wichtig sind ihm die Gutheit und Schönheit des ganzen Universums, weil Gott die Ursache von allem Seienden ist, will alles ihn lobpreisen und strebt alles nach ihm.¹³⁶

¹²⁹ vgl. Meinhardt, Helmut; Ritter, Adolf Martin: Dionysios Are(i)opagites. In: LMA 3 Artemis Winkler München, Zürich 1986, Sp 1079-1087

¹³⁰ vgl. Figura, Michael: Pseudo-Dionysius Areopagita In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 424f

¹³¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 36f

¹³² vgl. Ladner, Gerhart B.: Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott Kosmos Mensch. VMA-Verlag Wiesbaden 1996, S 91

¹³³ vgl. Figura, Michael: Pseudo-Dionysius Areopagita. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 424f

¹³⁴ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 236-241

¹³⁵ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Grundlegung der Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 44

¹³⁶ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 236-241

Dionysius spricht von Gott als „das Eine“, das Gute.¹³⁷ So ist „die über alles erhabene Gottheit ... das Sein aller Dinge.“¹³⁸ Weil alles Seiende von Gott kommt, hat das Böse keine richtige Existenz. In der Frauenmystik findet sich diese Aussage in der Art wieder, dass man Gott sowohl im Guten wie im Bösen finden kann. Neben diesen Theorien spielt auch die neoplatonische Emanationsvorstellung eine wichtige Rolle. So „leitet sich alles Sein in hierarchischer Stufenfolge von Gott ab bis hin zur Materie“.¹³⁹ Genau dieser Abstieg entspricht dann dem umgekehrten Aufstieg der Seele zu Gott über die Schritte der Reinigung, Erleuchtung und schließlich Einigung mit Gott.¹⁴⁰ Eine Idee, die sich etwa bei Marguerite Porète wiederfindet. Auch spiegelt sich dieser Aufstieg des Geistes in der negativen Theologie und der Abstieg in der positiven Theologie wieder.¹⁴¹ Die drei Stufen des Aufstiegs zeigen sich auch in der Hierarchie der Welt und der Kirche, aber auch im Himmel, denn die Welt und die Kirche sind nur Abbild der himmlischen Hierarchie.¹⁴²

Die göttliche Liebe führt zur Entrückung ins überlichte Dunkel zu Gott, der unsagbar ist. Das Gott unbegreiflich ist, muss auf die positive Sichtweise „Gott ist Licht“ die negative folgen – „Gott ist Dunkelheit“. Daraus entsteht eine Supereminenz: Gott ist überlichte Dunkelheit.¹⁴³ Jesus wird als Licht beschrieben aus der „gottväterlichen Urquelle des Lichtsgeborenen“¹⁴⁴

Dionysius geht es in seiner Lehre weniger um persönliche Berichte, sondern vielmehr um die Gläubigen allgemein und ihr Leben in Gott.¹⁴⁵ Im Mittelalter wurden seine ursprünglich in griechischer Sprache verfassten Werke mehrmals ins Lateinische übersetzt und damit vielen Theologen und Mystikern zugänglich.¹⁴⁶ So wird er etwa auch von Meister Eckhart immer wieder zitiert.¹⁴⁷

¹³⁷ vgl. Ladner, Gerhart B.: Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott Kosmos Mensch. VMA-Verlag Wiesbaden 1996, S 93

¹³⁸ Dionysius Areopagita, De caelesti hierarchia IV,§1 In: Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik, S 37

¹³⁹ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 37

¹⁴⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 38

¹⁴¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Grundlegung der Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 45

¹⁴² vgl. Figura, Michael: Pseudo-Dionysius Areopagita. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelsbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 424f

¹⁴³ vgl. Figura, Michael: Pseudo-Dionysius Areopagita. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelsbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 425

¹⁴⁴ vgl. Ladner, Gerhart B.: Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott Kosmos Mensch VMA-Verlag Wiesbaden 1996, S 97

¹⁴⁵ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 252

¹⁴⁶ vgl. Meinhardt, Helmut: Dionysios Are(i)opagites. In: LMA 3 Artemis Winkler München, Zürich 1986, Sp 1082

¹⁴⁷ vgl. Meinhardt, Helmut: Dionysios Are(i)opagites. In: LMA 3 Artemis Winkler München, Zürich 1986, Sp 1085

Das neoplatonische Paradigma des Falles und der Rückkehr der Seele zu Gott findet sich bei vielen Mystikern wieder. In dieser Zeit wird auch die Jungfräulichkeit, die schon bei Paulus (1. Kor 7,1) gepriesen wird, als geistliches Ideal gesehen, auch wenn die eheliche Liebe nicht negativ betrachtet wird. Es wird davon ausgegangen, dass die Enthaltensamkeit das geistliche Leben wesentlich begünstigt.¹⁴⁸ Schließlich findet sich schon in der Bibel, dass die Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen notwendig ist (Mt. 19,12 sowie 1. Kor 7,7). Dauerhafte oder zeitliche Enthaltensamkeit gab den Klerikern und auch anderen Menschen die Möglichkeit göttliche Offenbarungen zu empfangen oder die vollkommene Erkenntnis zu erreichen.¹⁴⁹ Seit dem 4. Jahrhundert wollte man daher immer wieder den Zölibat für Kleriker einführen.¹⁵⁰ Doch zunächst war man damit zufrieden, wenn der Priester sich dazu verpflichtete an den Tagen des Altardienstes enthaltsam zu sein. Außerdem durfte er nach der Weihe nicht mehr heiraten. Auf dem zweiten Laterankonzil wurde 1139 der Zölibat dann aber verpflichtend. Das vierte Laterankonzil ließ sogar Strafen gegenüber verheirateten Klerikern anordnen.¹⁵¹

Auf Origenes und Dionysius folgen etwa Ambrosius von Mailand (um 339 - 397)¹⁵², Hieronymus (347/48 - 419/20)¹⁵³, Johannes Cassian (um 360 - 430/35) in der Hohelied-Auslegung.¹⁵⁴ Ambrosius von Mailand beschäftigt sich eingehend mit dem Hohelied, wobei er Origenes als Hauptquelle angibt.¹⁵⁵ Er ist der erste, dessen Interpretation sich auf Maria bezieht und die Braut nicht nur als die Kirche im Allgemeinen sieht.¹⁵⁶ In seiner Schrift „*De virginibus*“ (377) verwendet er erstmals das Hohelied um die „den Schleier nehmende(n) Jungfrauen“ zu unterweisen.¹⁵⁷ Außerdem vergleicht er das Hohelied mit der Hochzeit von Isaak, wobei er hier Isaak die Seele bzw. die Braut für ihn darstellt und Rebecca Gott bzw. Christus.¹⁵⁸ Auch Hieronymus beschäftigt sich mit dem Hohelied. Er war es, der die „Homilien“ des Origenes übersetzte, wodurch sie auch in Europa im Mittelalter verbreitet

¹⁴⁸ vgl. McGinn Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 289-292

¹⁴⁹ vgl. Höld, Ludwig: Zölibat. In: LMA 9 Artemis Winkler München, Zürich 1998, Sp 663f

¹⁵⁰ vgl. Torjesen, Karen Jo: Als Frauen noch Priesterinnen waren. Zweitausendeins Frankfurt am Main 1993, S 223

¹⁵¹ vgl. Höld, Ludwig: Zölibat. In: LMA 9 Artemis Winkler München, Zürich 1998, Sp 665f

¹⁵² vgl. Kraft, Heinrich: Ambrosius. In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 524f

¹⁵³ vgl. Schmid, Hans: Hieronymus. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 2f

¹⁵⁴ vgl. Frank, Karl Suso: Cassian(us), Johannes. In: LMA 2 Artemis Winkler München, Zürich 1983, Sp 1550f

¹⁵⁵ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 32

¹⁵⁶ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 302-304

¹⁵⁷ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 34

¹⁵⁸ vgl. McGinn Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 302-304

wurden.¹⁵⁹ Das Hohelied wird zu einem wichtigen Bestandteil bei der Auslegung der Bibel und soll noch von vielen Theologen und Mystikern herangezogen werden.

Doch davor möchte ich noch auf einen Mann eingehen, dessen Werk einen wesentlichen Einfluss auf die gesamte christliche Theologie und somit auch auf die Mystik hatte. Es ist die Rede von Augustinus dem Gründervater (354 - 430)¹⁶⁰ und seinem Werk, insbesondere den *Confessiones*.¹⁶¹

Augustinus

Augustinus war es, der die erste und heute bekannte Regel für das klösterliche Zusammenleben festlegte.¹⁶² Bei ihm spielen zwar gewisse, für die Mystik wichtige, Elemente wie die persönliche Einigung mit Gott keine so große Rolle, doch beschäftigt er sich sehr wohl mit der Schau Gottes. Ganz besonders in seiner Schrift „*De quantitate animae*“.¹⁶³ So findet er etwa die Antwort auf die Frage nach dem Glück: „Was den Menschen glücklich macht, ist der Besitz Gottes, ein Besitz, den man auf dem Wege der Schau erlangt“ auch wenn man Gott während dieser Schau nur unsichtbar sehen kann.¹⁶⁴ Oberstes Ziel der Besterbungen des Menschen ist die Glückseligkeit.¹⁶⁵ Diese kann erreicht werden durch einen drei-stufigen Aufstieg wie er auch bei anderen Mystikern zu finden ist. Zunächst ist ein Rückzug aus der Welt notwendig, schließlich folgt eine innere Bewegung in die Seele und schließlich ein Bewegung über die Seele zu Gott. Augustinus beschäftigt sich auch mit dem Neoplatonismus, wo sich viele Gemeinsamkeiten mit seinen Überlegungen finden. Eine wichtige Unterscheidung ist aber die Begründung für die Kürze der Erfahrung einer Gottesschau. Für Augustinus liegt der Grund dieser Kürze an der Erbsünde, die nicht alleine überwunden werden kann, sondern nur durch einen Mittler, nämlich Christus.¹⁶⁶ Augustinus hält also nicht mehr an der antiken Vorstellung fest, dass es dem Menschen gelingen kann, durch seine eigene Einsicht und die Tugend allein Glückseligkeit zu erreichen,

¹⁵⁹ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 48

¹⁶⁰ vgl. Oesterle, Hans-Joachim; Binding, Günther: Augustinus. In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 1223-1229

¹⁶¹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 330f

¹⁶² vgl. Schrama, Martijn: Augustinus. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 39

¹⁶³ vgl. Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. Philipp Reclam jun. Stuttgart 1980, S 139

¹⁶⁴ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 336

¹⁶⁵ vgl. Schrama, Martijn: Augustinus. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998 S 39

¹⁶⁶ vgl. McGinn Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 337f

sondern das Eingreifen Gottes ist wesentlich.¹⁶⁷ Diese Glückseligkeit bzw. die vollkommene Kontemplation ist nicht im irdischen Leben möglich sondern erst im Himmel, nur kann durch die Hilfe von Christus bereits ein Anteil davon erlebt werden. Diese Bewegung zu Gott schließt aber ein Leben innerhalb der Kirche mit ein, denn die Einigung mit Gott vollzieht sich über die Kirche.¹⁶⁸ Um Gott zu lieben, wird die moralische Reinigung vorausgesetzt, die nur durch die Nächstenliebe (*caritas*) – die Liebe zu allen Menschen - erreicht wird, denn nur so wird man Gott ähnlich.¹⁶⁹

Mit dem Hohelied selbst befasst sich Augustinus nicht eingehend. Er ist aber trotzdem besonders in der Verbreitung der neoplatonischen Gedanken wesentlich für die folgenden Mystiker, sofern sie Zugang zu seinen Schriften hatten.

Papst Gregor der Große

Papst Gregor der Große (540 - 604)¹⁷⁰, der erste Mönch, der Papst wurde¹⁷¹ und wohl der „repräsentative Mann eines ganzen Zeitalters“¹⁷², hingegen beschäftigte sich intensiv mit dem Hohelied. Bei ihm ist selbst das Verständnis der Schrift nicht durch die menschliche Anstrengung sondern nur durch die Gnade Gottes zu erreichen. So beschreibt er eine dreifache Annäherung an die Bibel zunächst durch die historische Bedeutung, dann den Glauben und schließlich die moralische Interpretation, nach welcher er auch im Hohelied vorgeht.¹⁷³ Die Weisheit ist dabei zwar wichtig, sie kann aber den Menschen wie der Wein auch betrunken machen: „*quia ab intellectu humilitatis alienam reddit.*“ (cant.16)¹⁷⁴ Der Mensch wurde geschaffen, um Gott zu betrachten. Die Kontemplation erfüllt sich wie bei Augustinus nur durch die Hilfe Jesu, denn nur durch seinen Tod ist es den Menschen wieder möglich, sich nach Gott zu sehnen. Das ganze Leben ist somit Vorbereitung auf dem Tod.¹⁷⁵ Um nun zu Gott zu kommen, ist es wesentlich, die christlichen Tugenden Glaube, Liebe und

¹⁶⁷ vgl. Schrama, Martijn: Augustinus. In: Wörterbuch der Mystik. PeterDinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 40

¹⁶⁸ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 339, 345

¹⁶⁹ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994, S 380

sowie: vgl. Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. Philipp Reclam jun. Stuttgart 1980, S 143

¹⁷⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Grundlegung der Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 145

¹⁷¹ vgl. Richards, Jeffery; Gerwing, Manfred; Heinzelmann, Martin: Gregor I, d.Gr. In: LMA 4 Artemis Winkler München, Zürich 1989, Sp 1663-1666

¹⁷² vgl. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, S 32

¹⁷³ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 74f

sowie: vgl. Evans, G.R.: The thought of Gregory the great. Cambridge University Press 1986, S 87

vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Grundlegung der Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 149

¹⁷⁴ vgl. Evans, G.R.: The thought of Gregory the great. Cambridge University Press 1986, S 9

¹⁷⁵ vgl. McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 89-91

Hoffnung zu üben sowie die Gaben des Heiligen Geistes, wozu Verstand, Wissenschaft, Weisheit, Rat, Frömmigkeit, Furcht und Stärke zählen.¹⁷⁶ Das einzige Ziel ist die Kontemplation, die aber eben in diesem Leben nicht erreicht werden kann. Nur durch Gottes Gnade und die Liebe, die sich in Nächstenliebe äußert, kann diese Kontemplation dem Menschen nach dem Tode zuteil werden.¹⁷⁷ Im irdischen Leben kann man nur einen Geschmack davon erhalten und dieser ist unbeschreibbar. Daraus entsteht ein Jubel (*iublium*), welcher später wesentlich bei der Mystik der Beginen wieder zu finden ist,¹⁷⁸ aber etwa auch bei Mechthild von Hackeborn und ihrem Lob.

Nach Gregor dem Großen (gest. 604) beschäftigt sich auch Johannes Scottus Eriugena (um 846 Lehrer bei Karl dem Kahlen)¹⁷⁹ mit dem Aufstieg der Seele. Besonders seine Dialektik, dass einerseits das positive Sprechen über Gott immer metaphorisch sein muss und das Negative immer das Wahre ist, lässt sich auch bei späteren Mystikern wiederfinden.¹⁸⁰

Im frühen Mittelalter sind es in besonderer Weise Mönche, die sich als Mystiker betätigen. Sie sind es, die Voraussetzungen für ein mystisches Leben vorschreiben. Dazu zählt etwa die *solitudo* im Schweigen (*silentium*)¹⁸¹, aber auch *lectio* und *meditatio*¹⁸² sowie *oratio* und *contemplatio*. Zu Beginn muss die Trennung von der Welt stehen, die einhergeht mit asketischen Übungen. Um die Vollkommenheit in Gott zu erreichen ist es also fast notwendig, im Kloster zu leben.¹⁸³ Das eremitische Ideal steht im Vordergrund. Gleichzeitig spielt das laute Vorlesen mit Pausen zur stillen Reflexion eine entscheidende Rolle. Man spricht hierbei von einer *lectio divina*, die gleichzeitig *lectio communis* der Gemeinschaft sein kann, einer andächtig lauten Lesung der Bibel oder der Väter. Daneben gibt es noch die *lectio privata*, die Ausgangspunkt für die Meditation sein kann. Schließlich ist noch das brennende Verlangen nach der Kontemplation notwendig, um diese zu erlangen.¹⁸⁴

¹⁷⁶ vgl. Evans, G.R.: The thought of Gregory the great. Cambridge University Press 1986, S 110

¹⁷⁷ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 94-96

¹⁷⁸ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 110

¹⁷⁹ vgl. Schrimpf, Gangolf: Johannes Scot(t)us (Eriugena). In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 602-604

¹⁸⁰ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 158

¹⁸¹ vgl. Kap. 6 „Die Schweigsamkeit“ In: RB (Regula Benedicti) Die Benediktus Regel lateinisch/deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz Beuron Kunstverlag Beuron 1992 S 99

¹⁸² vgl. Kap. 48 „Die Ordnung für Handarbeit und Lesung“ In: RB (Regula Benedicti) Die Benediktus Regel lateinisch/deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz Beuron Kunstverlag Beuron 1992 S 185

¹⁸³ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 201-203

¹⁸⁴ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 206-209, 217

Einer dieser Mönche, Johannes von Fécamp (1028 - 1078)¹⁸⁵, beschreibt drei Arten von Suchenden, einmal die Unfähigen, dann die Kontemplativen, die sich durch geistliche Übungen Gott nähern und schließlich die Stärksten, die das Leben von Martha und Maria¹⁸⁶ verbinden können.¹⁸⁷

Bernhard von Clairvaux (1090 - 1153)¹⁸⁸

Ein besonders wichtiger Mystiker, der für die Frauenmystik im 13. Jahrhundert große Bedeutung erlangen wird, ist Bernhard von Clairvaux. Sein Hauptaugenmerk liegt aber nicht wie etwa bei Dionysius beim Neoplatonismus, sondern bei ihm steht die Liebesmystik und hier besonders die Liebe zu Jesus im Vordergrund.¹⁸⁹ Bernhard war 1112 in das zisterziensische Reformkloster Cîteaux eingetreten, von wo er nach Clairvaux gesandt wurde, um dort ein neues Kloster zu gründen, dem er bis zu seinem Tod 1153 als Abt vorstand.¹⁹⁰ Bernhard von Clairvaux ist der erste Theologe im Mittelalter, der das Hohelied aus der Bibel in seinem mystischen Meisterwerk „*Sermones super Cantica Canticorum*“¹⁹¹ - einer unvollendeten Predigtreihe (aus 86 Predigten)¹⁹² - zu eben diesem Hohelied aus dem Alten Testament aufgreift. Ihm waren die Kommentare Origenes, Gregors und Ambrosius wohl bekannt und er beschäftigte sich auch mit diesen.¹⁹³ Doch verfasste er eben keine Kommentare wie seine Vorgänger sondern er wählt die Form der Predigt.¹⁹⁴ Dabei ist es liegt ihm nicht so sehr die Erklärung der Worte am Herzen sondern er will die Herzen „befruchten“: „Mir liegt nicht so sehr daran Worte zu erklären, als vielmehr Herzen zu bewegen – *sed nec studium tam esse mihi ut exponam verba, qua mut imbuam corda.*“¹⁹⁵ So bezieht er etwa das Hohelied wie Origenes auf die Beziehung zwischen Jesus und des Einzelnen. Bei der Braut

¹⁸⁵ vgl. Bulst, Neidhart: Johannes von Fécamp. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 575

¹⁸⁶ NT: LK 10,38-42

¹⁸⁷ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 225

¹⁸⁸ vgl. Grégoire, Réginald; Binding, Günther; Vernet, André: Bernhard von Clairvaux. In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 1992-1997

¹⁸⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 38

¹⁹⁰ vgl. Köpf, Ulrich: Bernhard von Clairvaux. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 53

sowie: vgl. Ohler, Norbert: Mönche und Nonnen im Mittelalter. Patmos Düsseldorf 2008, S 263

¹⁹¹ Grégoire, Réginald: Bernhart von Clairvaux. In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 1994

¹⁹² vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 137

¹⁹³ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 249

¹⁹⁴ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 136

¹⁹⁵ Bernhard von Clairvaux: 5. Ansprache zum Advent. nach: Denter, Thomas: Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienserspiritualität In: Ferrari, Jean; Grätzel Stephan (Hrsg.): Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez! Verlag St. Augustin 1998, S 175

handelt es sich dabei laut Bernhard von Clairvaux um den Christen, der Bräutigam ist Jesus. Diese Liebe wird über verschiedene Stufen erreicht. Eine der Gliederungen sind die uns bereits bekannten drei Schritte: Zunächst die Reinigung durch Askese, dann die Erleuchtung mit Hilfe von Tugend und schließlich die Einigung, die auf Liebe basiert.¹⁹⁶ Diesen Aufstieg vergleicht er mit dem dreifachen Kuss im Hohelied – erst der Fuß (Buße), dann die Hand (Tugend) und schließlich der Mund. Auch sind drei notwendige Dinge in der Seele anzutreffen. So muss sie für sich seufzen, in Gott jauchzen und den Nächsten lieben.¹⁹⁷ Das Ziel des christlichen Lebens ist also auch bei ihm die Einigung mit Gott, die auf dieser Erde zwar nur unvollkommen erreicht werden kann, nach dem Tod aber bereits wahrhaft und schließlich nach dem jüngsten Gericht vollständig erlebt werden kann.¹⁹⁸

Eine andere Möglichkeit des Aufstiegs beschreibt er über die Liebe. Die Erlösung des Menschen wird erst möglich, wenn Gott, der eigentlich keinen Körper hat, Körperlichkeit annimmt, in dem er in Form von Christus zu uns herabsteigt. Die Körperlichkeit im Hohelied ist laut Bernhard eben so zu beurteilen.¹⁹⁹ Indem Gott in Form von Jesus zum Menschen wird, erleichtert er den Menschen Gott zu lieben, da Jesus einen Leib besitzt.²⁰⁰ Diese fleischliche Liebe (*amor carnalis*) des Menschen zu Jesus ist der erste Schritt zur Kontemplation. Aus dieser fleischlichen Liebe zum „Menschen“ Jesus wird eine fleischliche Liebe zum Geist und zu den Mitmenschen (*amor carnalis socialis*). Damit einhergeht das Erkennen der Sünden. Die letzte Stufe ist dann die reine geistliche Liebe, die von den meisten Menschen nicht in diesem Leben erreicht werden kann. Auf dieser Stufe liebt die Seele sich selbst um Gottes Willen.²⁰¹ Diese Umformung der Liebe zeigt sich auch in den vier Arten der Liebe, die Bernhard anführt. Zunächst liebt sich der Mensch um seines Willen, den zweiten Grad der Liebe bildet die Nächstenliebe, dann folgt die Liebe zu Gott um Gotteswillen und schließlich die „Selbstliebe um Gotteswillen“.²⁰²

Das Hohelied wird auch bei Bernhard als das Liebesverhältnis zwischen Christus und der Kirche dargestellt. So schreibt er etwa in *Sermo* 12: „Wenn es sich auch keiner von uns herausnehmen darf, seine Seele eine Braut des Herrn zu nennen, so haben wir doch das Recht,

¹⁹⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 39

¹⁹⁷ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 280-283

¹⁹⁸ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 252

¹⁹⁹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 257

²⁰⁰ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 149

²⁰¹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 267, 299-302 sowie: vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 234f

²⁰² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 230f

an diesem Ehrenvorzug der Kirche teilzunehmen.“²⁰³ Neben der Kirche als Braut²⁰⁴ erwähnt Bernhard auch die Kirche als Mutter, denn sie ist auch die Mutter der Seelen.²⁰⁵ Doch nicht nur die Kirche ist die Braut, sondern auch der Einzelne. Auf diese Aussage werden sich noch viele Mystikerinnen - wenn auch indirekt - immer wieder beziehen.²⁰⁶

Wie Origenes beschäftigt sich Bernhard auch mit der Schrift. Die Bibelexegese soll nicht nur den offensichtlichen Sinn sondern auch den verborgenen Sinn erschließbar machen. Sie hilft Antworten zu finden auf die Frage was Gott uns sagen will. Schon Origenes und Augustin beschäftigten sich eingehend damit. Neu bei Bernhard von Clairvaux ist die „Verbindung von Bibelmeditation und persönlicher Erfahrung.“²⁰⁷ So beschreibt er die Wohnung des Bräutigams im Hohelied als die Ebenen, wie man die Heilige Schrift zu lesen hat: So ist der Garten der Bericht, über die Schöpfung, die Versöhnung und die Wiederherstellung. Darauf folgen der Keller bzw. die Vorratsräume, die den moralischen Sinn darstellen. Hier beginnt gleichzeitig die persönliche Annahme der Erlösung. Das Schlafzimmer schließlich stellt die Geheimnisse der mystischen Beschauung dar, die Seele hat Gott erreicht.²⁰⁸ Ähnlich spiegelt sich der Weg bei Bernhard auch in der Trinität. Durch die Demut und die Vernunft erreicht man die strenge Wahrheit beim Sohn. Der Heilige Geist und seine barmherzige Wahrheit werden durch Mitleid und Liebe erreicht. Zur Einigung mit dem Vater und zur reinen Wahrheit kommt es durch die Entrückung.²⁰⁹ Allerdings vertritt er auch die Meinung, dass „Belehrung notwendiger sei als Beschauung.“²¹⁰

Die Liebe ist das wesentliche Mittel des Aufstiegs, wobei sich die reinste Form der Liebe - so Bernhard - in der Brautliebe zeigt, denn Kinder sind schon wieder durch ein mögliches Erbe nicht mehr so rein in ihrer Liebe.²¹¹ Die Liebe²¹² ist „die äußerste Freude der Braut“ und ist die „Kraft, die die Seele zu Gott führt.“ Der Intellekt dagegen ist viel anfälliger für die Sünde. Er ist zwar für den Aufstieg der Seele auch von Bedeutung, doch die Liebe ist viel wichtiger.²¹³ Die einzige wahre Erfüllung ist schließlich die Umarmung von Braut und

²⁰³ Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 272

²⁰⁴ vgl. allg. Casel, Odo: Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie. In: Casel, Odo: *Mysterium der Ekklesia*. Mainz 1961, S 59-87

²⁰⁵ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 276

²⁰⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990 S260

²⁰⁷ vgl. Riedlinger, Helmut: Bibelexegese I,2. In: LMA 2 Artemis Winkler München, Zürich 1983, Sp 48f

²⁰⁸ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 289

²⁰⁹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 292

²¹⁰ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 153

²¹¹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 299-302

²¹² vgl. allg. Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren. Münster i.W. 1958

²¹³ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 304f

Bräutigam, hier Seele und Christus. Dabei kann es drei verschiedene Verbindungen geben: einerseits durch Stricke, die die Passion darstellen, durch Nägel (Ehrfurcht) oder durch die Liebe.²¹⁴ In seiner Mystik lehnt er sich besonders an die erotische Sprache des Hohenliedes. So wird die letzte Stufe oft als geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau beschrieben, die in Ekstase stattfindet. Die Erfahrung der Einigung bleibt aber nicht bestehen, sondern gibt dem Mystiker nur einen Vorgeschmack und hinterlässt ein Verlangen nach Gott. Besonders die Frauenmystik wird viele Elemente dieser Mystik aufgreifen.²¹⁵ Daraus entsteht dann im 13. Jahrhundert die Brautmystik²¹⁶, wo die Seele als Braut Gottes dargestellt wird und auch erotische Beschreibungen aus dem Hohelied übernommen werden. Die Seele als Braut steht hier im Vordergrund im Gegensatz zu Rupert von Deutz marianischer Deutung, wo Maria die Rolle der Braut übernimmt. Den Bräutigam stellt Jesus dar. Diese Jesusfrömmigkeit findet sich in dieser Zeit übrigens nicht nur bei Bernhard von Clairvaux. Besonders in der Volksfrömmigkeit entsteht ein größeres Interesse an Jesus und auch die Kreuzzüge und Wallfahrten betonen dieses Interesse am Menschen Jesus. Daneben spielt die persönliche Begegnung mit Gott bzw. Jesus eine immer größere Rolle. Man will wie Christus leben (*imitatio Christi*), was sich auch in den Armutsbewegungen der Zeit erkennen lässt.²¹⁷ Durch Bernhard von Clairvaux wurde „die Liebesdichtung des Hohenliedes zum Sinnbild der wechselvollen Erlebnisse einer affektiven Mystik.“²¹⁸

Allerdings steht bei Bernhard von Clairvaux nicht das persönliche Erleben - wie später bei manchen Mystikerinnen - im Vordergrund, sondern die Reflexion über die Mystik. Seine Arbeiten beeinflussten viele Mystikerinnen. Er galt lange Zeit als der Erbauungsschriftsteller des Mittelalters.²¹⁹

²¹⁴ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 329

²¹⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 40

²¹⁶ vgl. Scheffczyk, Leo: Brautsymbolik. In: LMA 2 Artemis Winkler München, Zürich 1983 Sp 589-591

²¹⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 38

²¹⁸ vgl. Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958, S 150

²¹⁹ vgl. Köpf: Bernhard von Clairvaux. In: Wörterbuch der Mystik. Dinzelbacher, Peter (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 54

Wilhelm von St. Thierry (1085/90 - 1148/49)²²⁰

Nachdem Bernhard von Clairvaux sich detailliert mit dem Hohelied auseinandergesetzt hatte, wurde das Hohelied auch allgemein in der Spiritualität von größerer Bedeutung. So schreibt etwa auch Wilhelm von St. Thierry (1085/90 - 1148/49), sein Zeitgenosse und Freund, einen Kommentar, der Marguerite Porète wesentlich beeinflusst haben soll.²²¹ Wilhelm von St. Thierry war es auch, der die Biographie Bernhard von Clairvaux verfasste.²²² Aus seinem Kommentar zum Hohelied geht deutlich hervor, dass er die Seele als Braut sieht.²²³ Auch bei ihm erhält die Liebe den Vorrang. Mit Hilfe der Vernunft erreicht die Seele Gott über drei Stufen (sinnlich, verstandesmäßig und schließlich geistlich).²²⁴

Besonders bedeutend ist seine Lehre des Glaubens, durch welchen der Mensch die Trinität begreifen lernen kann. Durch die Liebe kann der Mensch zur Schau Gottes gelangen. Denkerische Bemühungen sind nicht umsonst, aber unzureichend, um die Einigung mit Gott zu erlangen.²²⁵ Gleichzeitig sieht er aber die Liebe als eine Art des Verstehens, denn bei der Schau Gottes werden Liebe und Verstehen eins: „*amor ipse intellectus est*“.²²⁶ Diese Liebe ist aber so wie auch bei Bernhard nur möglich, da Gott den Menschen zuerst geliebt hat. Um Gott zu erkennen, ist also der Glaube wichtig (im Leben) und die Liebe (auf ewig).²²⁷ Die Trinität steht bei Wilhelm mehr im Vordergrund im Gegensatz zu Bernhard, der die besondere Bedeutung von Christus hervorhebt.²²⁸

Das Hohelied zieht er heran, um wie Bernhard die Einigung mit Gott zu beschreiben. Für Wilhelm ist aber diese Einigung auch die Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit. Die Ekstase, die nur kurz und selten vorkommt, bildet dabei die größtmögliche Lebenserfahrung einer Einigung mit Gott auf Erden, erst im Himmel kommt es zur vollkommenen Schau Gottes.²²⁹

²²⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: Wilhelm von St.-Thierry. In: LMA 9 Artemis Winkler München, Zürich 1998, Sp 186f

²²¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 41

²²² vgl. Lanczkowski, Johanna: Wilhelm von St. Thierry. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 521f

²²³ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 346

²²⁴ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 358

²²⁵ vgl. Lanczkowski, Johanna: Wilhelm von St. Thierry. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998. S 522

²²⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990, S 299f

²²⁷ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 365, 383

²²⁸ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 373

²²⁹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 400-407

Neben diesen Kommentaren kommt es zu weiteren, wie jenen des Aelred von Rievaulx (um 1100 - 1167)²³⁰ oder des Gilbert von Hoyland (gest. 1172)²³¹, aber auch zu interpretierenden, oft volkssprachlichen Übersetzungen des Hoheliedes, wie etwa das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandene, nach seinem Fundort benannte St. Trudperter Hohelied.²³²

St. Trudperter Hohelied

Diese volkssprachliche Dichtung wird als wesentlicher Einfluss auf die Frauenmystik des 13. Jahrhunderts vor allem im deutschsprachigen Raum betrachtet.²³³ Doch ist diese Übersetzung nicht die erste, denn bereits Williram von Ebersberg (gest. 1085)²³⁴ verfasste 1065 eine Hoheliedauslegung. Beim St. Trudperter Hohelied werden aber die neuen Bezüge auf Maria und die Brautmystik miteingeflochten.²³⁵

Im St. Trudperter Hohelied kommt es zur ersten weiblichen Identifikation der Braut. Die Nonne als Braut Christi wird dabei auf ihre Tugenden hingewiesen, die zu einer Erfahrung mit Christus beitragen.²³⁶ Der uns unbekannte Autor stellt sein Buch wie einen „Spiegel“ dar, in welchem sich die Nonnen „als Gemahlinnen des allmächtigen Gottes erkennen sollen, in dem, was sie bereits besitzen oder wonach sie mit Fleiß trachten sollen“ (147,25-28). Adressaten sind eindeutig die Klosterfrauen, denen das Buch neben der Lehre auch als Erbauungsbuch dienen kann.²³⁷ Ein besonders Symbol stellt das „brutpette“, das Hochzeitslager, dar, welches sich auch häufig bei Mechthild von Magdeburg wiederfindet. Auch die aktive Liebe zu den Mitschwestern und die *imitatio Christi* wird betont.²³⁸ Die Liebe steht im Mittelpunkt der Auslegungen. Dabei wird der Schwerpunkt auf den Heiligen Geist gelegt, der ja nach 1 Joh 3,8 die Liebe ist. Dies findet sich schon im Prolog des Trudperter Hohelied wieder „Von der höchsten Liebe, von der größten Gnade, der

²³⁰ vgl. Wolter, Hans: Aelred von Rievaulx In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 181f

²³¹ vgl. Gerwing, Manfred: Gilbert von Hoyland In: LMA 4 Artemis Winkler München, Zürich 1989, Sp 1449

²³² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 41

²³³ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 453,497 sowie: vgl. Lanczkowski, Johanna: Trudperter Hohelied. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 503

²³⁴ vgl. Madey, Johannes: Williram von Ebersberg. BBKL Band XVII (2000) Sp 1560f:
http://www.bautz.de/bbkl/w/williram_v_e.shtml

²³⁵ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 22

²³⁶ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 530

²³⁷ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 27

²³⁸ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland .Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 537

allerseeligsten Erquickung (*suozì*): das ist der Heilige Geist“ (I,1-3)²³⁹ Der Heilige Geist ist es, der das Herz zur Gottesliebe öffnet. Er wird dabei in den Mittelpunkt gestellt, was wie Ohly nach Ruh meint, theologisch etwas bedenklich ist, da die Trinität als Ganzes und Einheit und als gleichberechtigt gelten muss.²⁴⁰

Im Trudperter Hohelied ist vor allem die Kirche und Maria als Stellvertreterin der Kirche die Braut Jesus. Maria tritt im Trudperter Hohelied zwischen die Seele und Jesus, was darauf hinweisen würde, dass diese Schrift nicht unter dem Einfluss Bernhard von Clairvaux entstanden ist. Allerdings sind sehr wohl seine Liebesmystik sowie neoplatonische Vorstellungen zu finden.²⁴¹ Maria wird im Trudperter Hohelied erstmals als zentrale Figur eingeführt. Sie wird als jene Frau dargestellt, die Evas Zweifel wieder gut gemacht hat, indem sie Christus gebär.²⁴² Neu ist, dass Maria in dieser Auslegung von Gott geküsst wurde, wie auch bei den Auslegungen Rupert von Deutz und dieser Kuss „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“ gleichgesetzt wurde mit: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk. I,38). Dabei muss der Kuss aber immer im übertragenen Sinn verstanden werden. Nicht der Körperkontakt steht im Vordergrund sondern die Visualisierung des Gefühls.²⁴³

Maria ist im Trudperter Hohelied nicht der alleinige Mittelpunkt sondern auch alle Jungfrauen und Bräute Christi.²⁴⁴ Hat die Seele den Aufstieg zu Gott hinter sich, so erreicht sie eine Stille, in der sie frei von allem auch von den asketischen Übungen wie dem Gebet ist. Eine Aussage, die sich bei Marguerite Porète zu einer zentralen Lehre entwickelt. Dieser „Abschied von den Tugenden“ war mit ein Grund für ihre Verurteilung und ihre Verbrennung.²⁴⁵

Obwohl das Trudperter Hohelied bestimmt einen gewissen Einfluss auf die nachfolgenden MystikerInnen gehabt haben wird, kann trotzdem nicht davon ausgegangen werden, dass alle Mystikerinnen auch Zugang zu diesem Werk hatten. Die drei Frauen von Helfta könnten vielleicht Zugang dazu gehabt haben. Da es sich aber um ein Werk in deutscher Sprache handelt, wird Marguerite Porète es wahrscheinlich nicht gekannt bzw. gelesen haben.

²³⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 32f

²⁴⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 33

²⁴¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 42

²⁴² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 36

²⁴³ vgl. allg. Dinzelbacher, Peter: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 2007

²⁴⁴ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 40

²⁴⁵ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 48

Die französischen Werke über die Beginen hatten vielleicht eher Einfluss auf ihre Schriften. Hier stehen besonders zwei Werke im Vordergrund, die sich zwar nicht mit dem Hohelied spezifisch auseinandersetzen, aber über die Beginen ihrer Zeit schreiben. Zunächst wäre „*Rigle des fins amans*“ zu erwähnen. Darin werden die zwölf Merkmale für die *fins amans* aufgezählt. Das Werk hat regelhaften Charakter und beschreibt auch die vier Säulen des Beginenordens: Reinheit, Armut, Demut und Liebe. Neben diesem Werk üben wahrscheinlich auch die „*Dits de l'ame*“, wobei es sich um drei strophische Gedichte handelt, einen gewissen Einfluss auf Marguerite Porète aus. Das erste handelt vom Lobpreis Christi, darauf folgen ein lehrhaftes Gedicht und schließlich eine Beschreibung des Béguinage.²⁴⁶

Die Viktoriner

Als wesentlicher Einfluss erscheinen mir noch die Viktoriner wie Hugo von St. Victor (1096 - 1141)²⁴⁷ und Richard von St. Victor (gest. 1173)²⁴⁸, zwei Theologen aus dem Augustiner Chorherrenstift St. Viktor an der Seine. Bei den beiden Frühscholastikern steht vor allem die wissenschaftliche Theologie im Vordergrund. Ihr Ziel ist es, den Glauben rational zu erfassen und auch darzustellen. Auch sie behandeln den Aufstieg der Seele zu Gott, allerdings ist ihre Mystik nicht so individualisiert wie jene von Bernhard von Clairvaux. Hugo beschäftigte sich viel mit Dionysius Areopagita und seiner Rückkehr zu Gott über den dreiteiligen Aufstiegsweg der Seele. Er war aber auch von Augustinus beeinflusst und vertrat ihm entsprechend, den „Voluntarismus“, der besagt, dass die tiefe Erkenntnis nur durch eine Zustimmung des Willens möglich ist. Zu dem Dreierschema kommt so eine Vorstufe: Durch die Erkenntnis der eigenen Sünden wird das spirituelle Leben erst möglich.²⁴⁹ Die höchste Stufe, die Einigung, gliedert er in jene, in der die Schöpfung betrachtet wird und schließlich die vollkommene Einigung mit Gott. Das Hohelied stellt diese letzte Vereinigung dar, „das Hohelied wird Modell für die Kontemplation des Einzelnen“ und das Fortschreiten des Einzelnen im Gesamten – ein neuer Ansatz im Vergleich zu Dionysius, aber ähnlich jenem von Origenes.²⁵⁰

²⁴⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 368-370

²⁴⁷ vgl. Ehlers, Joachim: Hugo von St. Viktor. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 177f

²⁴⁸ vgl. Aris, Marc-Aeilko: Richard von St. Viktor. In: LMA 7 Artemis Winkler München, Zürich 1995 Sp 825f

²⁴⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 43

²⁵⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 44

Die Liebe ist auch bei ihm die Grundlage des christlichen Lebens.²⁵¹ Denn Gott kann nicht nur durch das Wissen erreicht werden, die Liebe ist dazu auch notwendig.²⁵²

Genauso wie Origenes gibt Hugo von St. Victor Anregungen, wie die Schrift ausgelegt werden kann. Auch die Schritte ähneln jenen Origenes: So geht er vom historischen, wörtlichen Sinn über zum allegorischen und schließlich zum moralischen Sinn. Sein Interesse liegt vor allem am historischen Sinn, was sich auch an seinen Kommentaren erkennen lässt. Der dreifache Aufstieg der Seele zu Gott zeigt sich auch in seiner Unterscheidung von *cogitatio* (denken), *meditatio* und *contemplatio* (betrachten). Sein persönliches Ziel ist die Verbindung von Wissen und Glauben. Der Glaube konstatiert sich dabei aber nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem persönlichen Willen.²⁵³ Man könnte also von einer Vereinigung der „intellektuelle[n] Spekulation“ mit dem „spirituelle[n] Leben“ sprechen.²⁵⁴

Neben Hugo spielt auch sein Schüler Richard (gest. 1173) eine wesentliche Rolle in der Mystik. Er betont als Ziel der mystischen Erfahrung nicht den Genuss Gottes, sondern das „wie Christus werden“ an sich, was sich bei der Rückkehr aus der Erfahrung mit Gott in einem Liebesdienst zum Nächsten äußert.²⁵⁵ Richard von St. Viktor führt die Ansätze Hugos fort. Seine Schriften *Benjamin minor*, *Benjamin maior* und *De quatuor gradibus violentae caritatis* spielen in der späten Mystik eine wichtige Rolle. Besonders bedeutend ist bei ihm die oberste Stufe der Einigung mit Gott, die er als Erfahrung des Einzelnen sieht. Dies geschieht in Ekstase, die den Höhepunkt aller mystischen Schritte darstellt. Dementsprechend verwendet Marguerite Porète *Benjamin* in ihrem *Mirouer*. Durch die Ekstase gelangt man zur Erkenntnis – erst nach dem Tod ist dieses Erlebnis für immer gegeben, im Leben kann es daher nur von kurzer Dauer sein.²⁵⁶ Auch bei Marguerite Porète ist die Gottschau immer nur von kurzer Dauer. Sie beschreibt sie wie einen Blitz, der sie trifft.

²⁵¹ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 563,581,594

²⁵² vgl. Poirel, Dominique: Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor. In: Ferrari, Jean; Grätzel, Stephan (Hrsg.): Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez! Verlag St. Augustin 1998, S 35

²⁵³ vgl. Lanczkowski, Johanna: Hugo von St. Viktor. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 503

²⁵⁴ vgl. Poirel, Dominique: Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor. In: Ferrari, Jean; Grätzel, Stephan (Hrsg.): Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez! Verlag St. Augustin 1998, S 39

²⁵⁵ vgl. Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996, S 607

²⁵⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 45

Bonaventura

Der Franziskaner Bonaventura (1217/22 - 1274)²⁵⁷ gehört einem stark neoplatonischen Augustinismus an. Er zieht - ebenso wie Richard von St. Viktor - auch Ideen des Dionysius in seinen Ausführungen heran, vor allem, um die trinitarischen Prozesse zu erklären. Auch befasst er sich mit Aristoteles.

„Der Zweck des Menschen ist es, gut zu sein und am Ende Gott zu genießen.“²⁵⁸ Um mit Gott in Ekstase eins zu werden, muss die Seele sechs Stufen überwinden. Bei der Nähe zu Gott ist vor allem die Nähe zum leidenden Christus nach den franziskanischen Ideen gemeint. Christus ist dabei aber nur die Vorstufe, um zum Ziel - Gott - zu gelangen. Besonders seine Bilder und Beschreibungen werden später etwa von Marguerite Porète aufgenommen, wie: „Dort, in Gott, herrscht ein „überleuchtendes Dunkel“, „belehrendes Schweigen in jener tiefen Finsternis“, die zugleich „das Überklarste und Überleuchtendste ist“.²⁵⁹ Diese Art von Mystik ist auf die subjektive Erfahrung bezogen.

²⁵⁷ vgl. Binding, Günther: Bonaventura. In: LMA 2 Artemis Winkler München, Zürich 1983, Sp 402-407

²⁵⁸ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 47

²⁵⁹ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 47

Historische Hintergründe unter besonderer Berücksichtigung der Position der Frau im Mittelalter

Schon zu Beginn des Hochmittelalters lassen sich erste neue Strömungen innerhalb der Kirche erkennen. Es kommt zu einer Radikalisierung der Lebensformen und –normen im Leben aber auch in der Religiosität. Die Mönche ziehen ein frommes Leben in Entsagung einem verweltlichten Priestertum vor. Es bilden sich neue Orden, wie etwa die Kartäuser, die ein Leben in Einsiedelei und Kloster miteinander verbinden,²⁶⁰ oder die Zisterzienser, die nach der strengen, reinen Benediktinerregel leben und versuchen Benedikts Ideal radikal umzusetzen sowie Einsamkeit vorzuziehen, in dem sie meist, zumindest ihrem Ideal zunächst nach, nicht in städtischen Bereichen siedeln.²⁶¹ Ihren Lebensunterhalt verdienen sie sich im Mittelalter durch die eigenständige Bewirtschaftung der Klostergüter, Grangien.²⁶² Die wesentlichen Reformen der Zisterzienser waren ein vereinfachtes und gekürztes Chorgebet, die verpflichtende Handarbeit anstelle des gesprochenen Gebetes sowie Neuerungen im Bereich der geistlichen Lesung und der Meditation.²⁶³ Bedeutendster Vertreter dieser neuen Frömmigkeit ist gewiss Bernhard von Clairvaux, der auch einen wesentlich Einfluss auf unsere Mystikerinnen haben sollte. Neben der Askese wird auch auf eine „innige Versenkung des Gemüts in Gott“, also auf eine Kontemplation, Wert gelegt.²⁶⁴ Gleichzeitig bilden sich die Grundlagen der Scholastik und innerhalb der Kirche wird auf der Basis der bekannten und neuen Texte viel diskutiert. Die Verfeinerung der Argumentationsmethoden verbunden mit kritischem Denken führen zu neuen Unterrichts- und Schulformen. Die Schule von Paris ist hier führend.²⁶⁵

Neben diesen neuen Orden, Kartäuser und Zisterzienser, entstehen im 13. Jahrhundert dann auch die Bettelorden, allen voran der Franziskaner- und der Dominikanerorden. Während bei den Franziskanern die Armut im Vordergrund steht, bilden bei den Dominikanern die Predigt und die damit einhergehende Bekehrung der Ketzer, durch Argumentation und Inquisition, ihr Hauptanliegen. Diese Orden haben das Recht, auch gegenüber bestehenden Pfarrrechten,

²⁶⁰ vgl. Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003, S 502

²⁶¹ vgl. Denter, Thomas: Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienserspiritualität. In: Ferrari, Jean; Grätzel, Stephan (Hrsg.): Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez! Verlag St. Augustin 1998, S 171f

²⁶² vgl. Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. R. Oldenbourg Verlag München 2003, S 15

²⁶³ vgl. Große, Schwester Luitgard (Hrsg.): Lobpreis der göttlichen Gnade. Aus den Schriften der heiligen Gertrud von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1991, S 16

²⁶⁴ Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003, S 500f

²⁶⁵ vgl. allg. Rüegg, Werner (Hrsg.): Geschichte der Universität in Europa. Bd. I: Mittelalter. C.H. Beck München 1993

vgl. Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003, S 502

überall zu predigen und die Beichte zu hören, wo immer sie hinkommen. Dies ist für manche ortsansässige Pfarrer und Priester nicht gerade wünschenswert, was zu Anschwärmungen und Ähnlichem in manchen Gebieten führen konnte.²⁶⁶ Das neue allgemeine Ziel im Mittelalter ist die „*vita apostolica*“, man will wie die Apostel und die Menschen der Urgemeinde leben. Die Ideale sind dabei Armut, Keuschheit und Gehorsam.²⁶⁷ So finden sich bald neben jenen Mönchen, die sich ganz dem weltlichen Leben entsagten, Menschen, die zwar fromm leben wollen und auch den Gürtelstrick tragen, aber der Welt und dem bürgerlichen Leben nicht völlig entsagen und etwa ihre Berufe weiter ausüben. Diese Menschen werden unter Drittorden zusammengefasst, die bereits bestehenden Orden angegliedert werden und nennen sich Tertiärer/Innen.²⁶⁸ Wahrscheinlich trug auch das Verbot der Gründung neuer Orden 1215 auf dem 4. Laterankonzil zu dieser Entwicklung bei.²⁶⁹ Allerdings sind die Franziskaner und Dominikaner selbst erst nach dem 4. Laterankonzil entstanden.

Zur selben Zeit bildet sich auch vermehrt eine kirchliche Opposition. Die Kartharer und Waldenser, ketzerische Gruppierungen, beginnen zu predigen und sind vor allem für die Frauen wichtige Anlaufstellen. In den neuen Bewegungen waren sie oft mit den Männern gleichberechtigt und konnten etwa bei den Katharern Eingeweihte werden oder bei den Waldensern zumindest zu Beginn selbst öffentlich predigen, etwas, das ihnen innerhalb der katholischen Kirche verwehrt blieb.²⁷⁰

Die Frau, war sie auch im Urchristentum mit dem Mann gleichberechtigt gewesen, war schon seit den 4. und 5. Jahrhundert in die Anonymität verwiesen worden, wie dies auf Basis des Paulusbriefes an die Korinther argumentiert wird:

„Eine Frau aber entehrt ihr Haupt, wenn sie betet oder prophetisch redet und dabei ihr Haupt nicht verhüllt. [...] Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist Abglanz des Mannes.“²⁷¹

Auch der Neoplatonismus bestärkt dieses Bild der Frau, indem er sie als sinnlich, unvollkommen und nur als Körper sieht, wohingegen der Mann die Geistseele ist, die zu Gott

²⁶⁶ vgl. Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003, S 550-554
sowie: vgl. Jakobs, Hermann: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215. R. Oldenbourg Verlag München 1999, S 7f

²⁶⁷ vgl. Bunte, Monika: Beginen: Selbständige Frauen sichern ihren Lebensunterhalt. In: Becker- Willhardt, Hannelore (Hrsg.): Mystik, Macht und Minne. Vorträge im Rahmen der Ausstellung „Die Frau im mittelalterlichen Rheinland“ actionsring frau und welt e.V. – Haus der Kirche. Düsseldorf 1996, S 68

²⁶⁸ vgl. Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003, S 550-554
sowie: vgl. Jakobs, Hermann: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215. R. Oldenbourg Verlag München 1999, S 7f

²⁶⁹ vgl. Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 200

sowie: Jantzen, Grace M.: Power, Gender and christian mysticism. Cambridge University Press 1995, S 204

²⁷⁰ vgl. Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. Verlag C.H. Beck München 1999, S 119

sowie: vgl. Ludolph, Ingetraut: Frau. In: TRE XI Walter Gruyter Berlin, New York 1983, Sp 439

²⁷¹ NT: 1 Kor 11.5

strebt. Dazu kommt noch die Schuld für die Erbsünde und die Herkunft der Frau aus dem Mann, wie sie bei Matthäus und Markus dargestellt wird, ungeachtet dessen, dass im ersten Schöpfungsbericht nicht davon die Rede ist, dass Eva aus Adam geschaffen wurde.²⁷² Die sündige Eva ist Beispiel für das weibliche Geschlecht, sie ist Schuld am Sündenfall des Mannes.²⁷³ Allerdings wird die Frau auch hin und wieder mit der jungfräulichen Maria verglichen, so meint etwa Hieronymus: „Tod durch Eva, Leben durch Maria“²⁷⁴ Thomas von Aquin unterstreicht dagegen die Unterordnung der Frau: „*Vir est principium mulieris et finis*“ (Der Mann ist Ausgangspunkt und Ziel der Frau).²⁷⁵ Während man früher nur die Mönche vor Frauen warnte, wurden bald alle Männer vor den Frauen gewarnt: So wird ihnen die öffentliche Rede verboten: „Nur die private Rede sei ihnen erlaubt, auch die Weissagung stehe ihnen wohl zu, da sie Ausdruck einer charismatischen Gabe sei.“, aber: „Eine Frau darf, selbst wenn sie hochgelehrt und heilig ist, nicht danach trachten, die Männer in der Öffentlichkeit zu belehren.“ (Thomas von Aquin)²⁷⁶ Nur wenige der Theologen äußern sich in dieser Zeit positiv über Frauen. Einer war etwa Hugo von St. Viktor (1096 - 1141), der ein partnerschaftliches Verhältnis in der Ehe als wesentlich befand.²⁷⁷ Genauso Petrus Abaelard (1079 - 1142), der positive Frauenbeispiele aus der Bibel immer wieder in seinen Briefen an Heloise, der Mutter seines Sohnes und Äbtissin von Paraklet einfügt.²⁷⁸ Ähnlich positiv spricht auch St. Sixtus von den Frauen: „Die Mädchen mögen lesen und singen lernen, damit sie das officium divinum ausüben können.“²⁷⁹ Allerdings sind hier in erster Linie diejenigen Frauen gemeint, die als Nonnen ihre Jungfräulichkeit bewahren. Der Großteil betrachtete aber die Frau als „geistig minderwertiges Wesen“, das zum Gehorsam verpflichtet ist, so etwa Thomas von Aquin.²⁸⁰

Der einzige Weg, nicht gleichberechtigt aber zumindest größtenteils die Weiblichkeit zu überwinden, war also der Weg ins Kloster. Von Erika Uitz wird dies als einzige Möglichkeit

²⁷² vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 158-160

²⁷³ vgl. Dalarun, Jacques: Die Sicht der Geistlichen. In: Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frau. Bd. II: Mittelalter Fischer Taschenbuch o.O. 1997, S 33

²⁷⁴ vgl. Dalarun, Jacques: Die Sicht der Geistlichen. In: Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frau. Bd. II: Mittelalter Fischer Taschenbuch o.O. 1997, S 37

²⁷⁵ Ludolph, Ingebrant: Frau. In: TRE XI Walter Gruyter Berlin, New York 1983, Sp 438

sowie: vgl. Jantzen, Grace M.: Power, Gender and christian mysticism Cambridge University Press 1995, S 195

²⁷⁶ vgl. Dalarun, Jacques: Die Sicht der Geistlichen. In: Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frau. Bd. II: Mittelalter Fischer Taschenbuch o.O. 1997, S 52

²⁷⁷ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 158-160

²⁷⁸ vgl. Gössmann, Elisabeth; Heinzlmann, Martin: Frau – Theologie, Philosophie, Hagiographie. In: LMA 4 Artemis Winkler München, Zürich 1989, Sp 842-854

²⁷⁹ vgl. Schlotheuber Eva: Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden. In: Schlotheuber, Eva; Flachenecker, Helmut; Gardill, Ingrid (Hrsg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2008, S 244

²⁸⁰ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 158-160

für Frauen, an Bildung zu gelangen, angeführt.²⁸¹ Meiner Meinung nach kann dies aber nicht so einfach formuliert werden. Das Bildungsniveau in den Klöstern war gewiss außergewöhnlich hoch,²⁸² aber die Mädchen aus adeligen Familien hatten auch eine Möglichkeit zu Bildung außerhalb der Klöster gehabt, etwa Privatlehrer wie Irene Leicht²⁸³ es bei Marguerite Porète annimmt. Die Kluft zwischen der Ausbildung von Frau und Mann wurde durch die Entstehung von Universitäten, von denen die Frauen prinzipiell ausgeschlossen waren, immer mehr verstärkt. Die meisten gebildeten Frauen finden sich deshalb im geistlichen Stand auch wenn es Ausnahmen wie Marguerite Porète gibt.²⁸⁴ Weiters glaube ich auch nicht, dass alleine die Suche nach Bildung die Frauen in die Klöster drängen ließ. Zunächst einmal, weil es gar nicht so einfach war, ohne Vorbildung in ein Kloster zu kommen. So betont etwa Eva Schlotheuber, dass von vielen Klöstern bereits vor dem Noviziat eine Elementarbildung vorliegen musste, denn das Noviziat sollte vorrangig der Prüfung für den Entschluss auf Lebenszeit dienen und nicht zu sehr dem Wissenserwerb. Dementsprechend war es für viele Klöster notwendig, dass die Mädchen bereits lesen und schreiben so wie Grundkenntnisse in Latein vorweisen konnten. Besonders den Psalter, weitere Texte des Stundengebetes und des Totenoffiziums sollten sie auswendig können. Allerdings klafften hier Anspruch und Realität häufig auseinander. Eine Ausnahme in der Bildungsvoraussetzung war es natürlich, wenn das Mädchen schon als Kind als Oblatin dem Orden gegeben wurde und dort dann seine elementare Ausbildung erhielt.²⁸⁵ Immer mehr Frauen entschieden sich für ein Leben im Kloster. Der Zulauf war vor allem bei den Prämonstratensern und Zisterziensern so groß, dass die Orden bald versuchten sich dem großen Andrang der Frauen zu verschließen.²⁸⁶

²⁸¹ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 158-160

²⁸² vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 81

²⁸³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 88

²⁸⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 86

²⁸⁵ vgl. Schlotheuber Eva: Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden. In: Schlotheuber, Eva; Flachenecker, Helmut; Gardill, Ingrid (Hrsg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland Vandenhoeck& Ruprecht Göttingen 2008, S 245

²⁸⁶ vgl. Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 176

„Nachdem der Premonstratenserorden verfügte, keine Frauen mehr in den Orden aufzunehmen, wuchs die Anzahl der Zisterzienser-Nonnenklöster ins Unermeßliche; sie vermehrten sich [und waren so zahlreich] wie die Sterne am Himmel. [...] Frauenkonvente wurden gegründet, Klöster gebaut, die Klausuren füllten sich, Jungfrauen strömten zusammen, Witwen eilten herbei sowie Ehefrauen, die mit Zustimmung ihrer Ehegatten die fleischliche Ehe für eine spirituelle tauschten.“²⁸⁷

Die Zahl der Frauenklöster hatte so massiv zugenommen, dass schon bald die Zahl der Frauenklöster die der Männerklöster überschritt. So wurden 1228 keine weiteren Neugründungen erlaubt, es sei denn, es handelte sich um eine Anweisung des Papstes. Daraufhin gründeten viele Frauen Gemeinschaften, die zwar etwa unter der dominikanischen Regel lebten und sich selbst erhielten, aber nicht direkt zum Orden gehörten oder sie wurden Beginen.²⁸⁸ Ob diese Entwicklung wirklich so einfach zu beschreiben ist, wie sie Grundmann annimmt und welche anderen Einflüsse bei der Religiosität der Frauen mitspielten, soll sich im Nachfolgenden zeigen.

So dürften wahrscheinlich die wirtschaftlichen Veränderungen und die immer weiteren Handelsbeziehungen einen Einfluss auf die Formen der Religiosität der Christen allgemein gehabt haben. Mit der Ausweitung des Handels ging die vermehrte Kenntnis gegenüber neuen religiösen Lehren einher.²⁸⁹ Die Bevölkerung vermehrte sich zunehmend rascher und es wurden effizientere Techniken im Agrarbereich eingeführt. Die Städte und ihre Kultur wurden in dieser Zeit von immer größerer Bedeutung. Das Leben allgemein und die Gesellschaft nahmen differenzierte Formen an. Durch den Handel und neue Handwerksbetriebe kam es zu einem sozialen Aufstieg für viele Menschen und neue Schichten entstanden. Das Bürgertum war geschaffen worden.²⁹⁰ Besonders in den Städten zogen viele Frauen die geistige Ehe der fleischlichen vor.²⁹¹ Im kirchlichen Bereich war insbesondere im Armutsideal eine ganz neue Betonung entstanden, wie das oben schon zu erkennen ist. Außerdem schritt die Trennung von Staat und Kirche besonders auch durch den Investiturstreit immer mehr voran. Die Strukturen der Gesellschaft ordneten sich neu und gaben so auch den Frauen die Möglichkeit, zu neuen Ufern aufzubrechen. Der Großteil der

²⁸⁷ Jacob von Vitry, *History Occidentalis* (Kap. 15,4-13) nach: Oefelein Cornelia: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta*. Benno Verlag Leipzig 1999, S 12

²⁸⁸ vgl. Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 208

²⁸⁹ vgl. Uitz, Erika: *Die Frau im Mittelalter*. Tosa Wien 2003, S 163f

²⁹⁰ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 38

²⁹¹ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 194

Frauen war zwar weiter in ihrer Rolle als Ehefrau geblieben, doch gab es ab dem 11. Jahrhundert immer mehr Frauen, die sich Gott zuwandten.²⁹²

Die Predigerorden gingen auf die Frauen näher ein und kreideten etwa Bräuche an, nach denen junge Frauen alten Männern als Ehefrauen gegeben wurden und als Gebärmachines missbraucht wurden. Auch äußerten sie sich gegen Männer, die ihre Frauen misshandelten, wobei die tatsächliche körperliche Züchtigung in erster Linie, aber auch die seelische Not angesprochen wurde. Sie predigten den Frauen das Leben in Armut, worauf viele Frauen begonnen haben, den Reichtum und die klerikale reiche Kirche immer mehr abzulehnen.²⁹³

Die religiöse Motivation zum Beitritt in ein Kloster oder in eine Ordensgemeinschaft bildete auch der Stand der Jungfrau, der höher war, als jener einer Ehefrau. Die Askese wurde als der Ehe vorzuziehen angesehen. Schon in der Spätantike waren Augustinus und Bonaventura dieser Ansicht. Zu der Jungfräulichkeit musste sich aber die Demut gesellen, denn eine stolze Jungfrau war wesentlich weniger wert als eine demütige Witwe.²⁹⁴ Sie würde sie, wie es auch Mechthild von Magdeburg in ihrem „Fließenden Licht“ beschreibt, nach ihrem Tod in den neunten Himmel eingehen und dort eine Braut Christi sein.

Trotz der vielen Neuerungen blieb es weiterhin häufig den adeligen Frauen oder jenen bürgerlichen Frauen, die vermögend waren, vorbehalten, in ein Kloster der sogenannten alten Orden zu gehen, vor allem dann, wenn es sich um Kloster handelte, das von einem König, Bischof oder einer adeligen Familie gestiftet wurde. Hier spielte die Aussteuer, das Eintrittsgeld eine wesentliche Rolle. Es waren oft auch die bereits etwas mehr gebildeten Frauen, die sich mit dieser neuen Art der Religiosität auseinandersetzten. Sie wollten sich nicht mehr verheiraten lassen und verachteten oft „die ihnen angebotene Ehe“ und somit auch oft ihr Erbe. Besonders in den nun im Verlauf des 13. Jahrhunderts neu gegründeten Frauengemeinschaften fanden oft vermehrt arme Frauen einen Platz. Im Sinne der religiösen Pflicht wurden diese Gemeinschaften häufig von reichen Stifterinnen unterstützt.²⁹⁵

Neben diesen Motivationen wird auch der Männermangel als Grund für die religiöse Orientierung der Frauen angenommen. Allerdings konnte ich dazu keine wesentlichen Beweise finden, weswegen ich ihn nur der Vollständigkeit halber hier erwähne. Auch meint Dinzelbacher dazu, dass dieses Argument erst für die Beginen im Spätmittelalter gelten kann und nicht ein Grund für die Entstehung solcher Frauengemeinschaften sein kann.

²⁹² vgl. Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 38

²⁹³ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 163f

²⁹⁴ vgl. Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. Verlag C.H. Beck München 1999, S 115

²⁹⁵ vgl. Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 39

Hauptgrund war sicher die Hinwendung zum Religiösen und das Aufgehen im Leben als Braut Christi sowie ein persönliches Heilstreben. Diese Ideen wurden ihnen von verschiedenen Predigern in Volkssprache häufig vorgetragen – die *vita apostolica* wurde zum Lebensideal für viele Frauen. Daneben gab es für die Frauen auch religiöse Literatur, die in der Volkssprache verfasst wurde, mit der sie sich beschäftigen konnten und die „zur Nachfolge der Heiligen“ der „*imitatio sanctorum*“ aufrief.²⁹⁶

Beginen

Viele Frauen entschieden sich für ein religiöses Leben, wurden aber teilweise von den Orden nicht aufgenommen. So lebten sie dann in Gemeinschaften oder auch einzeln als „*mulieres religiosae*“. Eine Lebensart, die vielleicht für das Hochmittelalter zu Beginn ungewöhnlich war, sich aber schon im spätantiken Gallien finden lässt. So wird von einer Frau berichtet, die wie eine Nonne lebt ohne einem Kloster anzugehören. Bis ins 10. Jahrhundert wurden Einsiedlerinnen um Rat gefragt, doch danach verschwand diese Lebensform²⁹⁷, bis sie im 13. Jahrhundert wieder unter einer neuen Bezeichnung der Beginen auftauchte. Doch auch im Hochmittelalter fanden sich Frauen, die weder einem Kloster angehörten noch dezidiert zu den Beginen zu zählen sind, so etwa Elisabeth von Thüringen (1207 - 1231)²⁹⁸ oder Hedwig von Schlesien (1178/80 - 1243)²⁹⁹, die nicht in ein Kloster eintreten wollten, um ihre karitativen Tätigkeiten fortführen zu können.³⁰⁰

Trotzdem möchte ich mich nun näher mit den Beginen beschäftigen. Da diese Frauen nicht dem Schutz eines Ordens unterstellt waren, war ihr Leben wahrscheinlich auch viel schwieriger als jenes der Nonnen in einem der sogenannten alten Orden. Allerdings muss auch bei den Nonnen nach ihrer sozialen Position, ob sie nun Chorschwester oder nur Laienschwester waren, unterschieden werden.

Jakob von Vitry (1160/70 - 1240)³⁰¹ war wohl einer der ersten oder zumindest der bekannteste Theologe, der sich für die „*mulieres religiosae*“ einsetzte. In einem Brief beschreibt er sie: „Du hast auch einige Frauen gesehen, die in so besonderer und wunderbarer Liebesergriffenheit zu Gott aufgehen, daß sie vor Verlangen krank werden und sich durch viele Jahre nur selten vom Bett erheben konnten. Sie hatten keinen anderen Grund für ihre

²⁹⁶ vgl. Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 41f

²⁹⁷ vgl. Ohler, Norbert: Mönche und Nonnen im Mittelalter. Patmos Düsseldorf 2008, S 321

²⁹⁸ vgl. Werner, Matthias: Elisabeth von Thüringen. In: LMA 3Artemis Winkler München, Zürich 1986, Sp 1838-1841

²⁹⁹ vgl. Dunin-Wasowicz, Teresa: Hedwig von Schlesien. In: LMA 4 Artemis Winkler München, Zürich 1989, Sp 1985f

³⁰⁰ vgl. Ohler, Norbert: Mönche und Nonnen im Mittelalter. Patmos Düsseldorf 2008, S 322

³⁰¹ vgl. Bourgain, Pascal: Jakob von Vitry. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 177f

Krankheit als Ihn,...“ Natürlich waren nicht alle Beginen Frauen mit mystischem Hintergrund, doch schildert diese Beschreibung ein Phänomen, das sich bei einigen besonders bei den uns heute noch bekannten Beginen zeigt, wie etwa bei Mechthild von Magdeburg. In diesem Brief beschreibt er sämtliche Arten von mystisch begabten Frauen, auf die ich aber hier nicht näher eingehen möchte.³⁰² Viel wichtiger ist es, dass er es war, der bei Papst Honorius III erreichte, dass die frommen Frauen des Bistums Lüttich und jene in Frankreich und in Deutschland in Gemeinschaftshäusern zusammenleben durften und sich auch „gegenseitig im rechten Tun“ bestärken durften, in dem sie sich Erbauungspredigten, etc. hielten.³⁰³

Zu Beginn führten die Beginen noch ein privates Bußleben. Doch schon bald, als Papst Gregor IX 1233 das Zusammenleben der Beginen unter einer Meisterin in seiner Bulle „*Gloriam virginalem*“ offiziell erlaubte, bildeten sich viele Beginenhöfe, besonders in den Niederlanden und Nordfrankreich.³⁰⁴ Wichtig war es der Kirche im Bezug auf die Beginen aber, dass sie besser beaufsichtigt werden, so etwa der Benediktinerabt Gilles li Muisis „*Prelat doivent avoir sur elle signourie*.“ - Der Prälat muss über die Begine Herrschaft ausüben.³⁰⁵

Beginen gelten heute als untypische Frauen im Mittelalter, da sie in Frauengruppen zusammenlebten und meist wirtschaftlich unabhängig waren. Dieses Bild wird heute gerne von der modernen feministischen Frau als Vorbild genommen,³⁰⁶ Grundmann spricht sogar in seinem Buch von einer „mittelalterlichen Frauenbewegung“. Vielmehr ist das Beginentum aber eine neue religiöse Lebensform, die damals besonders im 13. Jahrhundert nicht untypisch war.³⁰⁷ Doch das Leben der Beginen war nicht immer so positiv angesehen wie das gerne heute beschrieben wird. So waren sie etwa - da sie nicht in einem Kloster lebten - leichter Verdächtigungen und Verfolgungen ausgesetzt. Ihr Lebensstil wurde zwar von Papst Innozenz III aufgewertet und sie erhielten einen Platz in der Kirche, doch waren sie weiterhin vor Inquisition und Anschuldigungen nicht geschützt.³⁰⁸ Besonders jene, die nicht in

³⁰² vgl. Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 16f

³⁰³ vgl. Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 170

³⁰⁴ vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 15

³⁰⁵ Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 16

³⁰⁶ vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 7-9

³⁰⁷ vgl. Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 170f, 182

³⁰⁸ vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 7-9

Beginenhäusern oder eigenen Konventen lebten, wurden als empfänglich für Irrlehren beschrieben und deswegen vermehrt Kontrollen unterzogen und verfolgt.³⁰⁹

Ihre Lebensform wurde sowohl kritisiert als auch gelobt. So sagt etwa Humbertus de Romanis (um 1200 - 1277)³¹⁰, Theologe und Ordensmeister der Dominikaner:

„Es gibt auch in unseren Tagen neben den schlechten Frauen, die den vielen schlechten Frauen biblischer Zeiten nacheifern, einige gute Frauen, die den guten Frauen wie Maria Magdalena gleichen und inmitten der verderbten Welt ein überaus heiliges Leben führen. Diese werden Beginen genannt.“³¹¹

Von Papst Innozenz III. favorisiert, weil sie durch ihren Stand als Büsser auf dem ersten Schritt zur Erlösung waren, wurden sie doch auch immer wieder kritisiert. Sie waren zwar Laien, aber dem Heil schon etwas näher, wohingegen die Nonnen und Mönche schon viel weiter fortgeschritten waren auf ihrem Weg zur Erlösung.³¹²

Im Gegensatz dazu schreibt der Pariser Theologe Robert von Sorbon (1201 - 1274)³¹³, dass am Ende beim letzten Gericht gerade diese Beginen und die Laienbrüder es sein werden, die „vorzüglich antworten“ werden im Gegensatz zu den studierten Theologen. Er geht sogar so weit, diese Frauen an erste Stelle über die Mönche zu stellen im Gegensatz zu den führenden Klerikern.³¹⁴ Der Bischof von Lincoln, Robert Grosseteste, bezeichnete sogar die beginische Lebensweise als höchste Stufe der christlichen Vollkommenheit.³¹⁵

Aber nicht nur von Theologen und in volkssprachlicher Literatur wurden sie geschätzt. Es gab auch weltliche Fürsten, die die Beginen unter ihre Fittiche nahmen, wie etwa Ludwig IX von Frankreich (reg.1236 - 1270), der in Paris ein Beginenhaus errichten ließ, ganz im Sinne der religiösen Bewegung.³¹⁶ Trotzdem waren die Beginen, da es sich ja bei ihnen um keinen „etablierten“ Orden handelte, immer wieder der Kritik ausgesetzt. Ihre Lebensart war neu, besonders ihre demütigen Frömmigkeitsübungen führten häufig zu Anstoß, da sie oft als Herausforderung empfunden wurde: So schreibt etwa Gautier de Metz im Gedicht: „Mappemonde“ 1247: „Sie wollen [...] die ganze Kunst (frommen Lebens) für sich beanspruchen, mit anderen Leuten verglichen wüßten sie alleine die beste: „*avoir veulent tout*

³⁰⁹ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 179

³¹⁰ vgl. Vicaire, Marie-Humbert: Humbert von Romans. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 209

³¹¹ Humbert de Romanis: De eruditione praedicatorum II, Maxima bibliotheca vet.patrum. Lyon (1677) Bd.25, 483. In: Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 11

³¹² vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 14

³¹³ vgl. Verger, Jacques: Robert von Sorbon. In: LMA 7 Artemis Winkler München, Zürich 1995, Sp 825f

³¹⁴ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 36

³¹⁵ vgl. Schmid, Uta C.: „que begine appellantur“ Die Begine als Frauenfrage in der Geschichtsschreibung. In: Kuhn, Annette; Lundt, Bea (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit. Edition Ebersbach Dortmund 1997, S 72

³¹⁶ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 37

le art/et le plus bel de l'autre gent“.³¹⁷ Besonders in Frankreich wurden sie heftig kritisiert, vor allem die Offenbarungen, die sie behaupteten zu haben. So schreibt etwa der französische Autor Rutebeuf (gest. 1285)³¹⁸: „*Sa parole est prophetic; /S'ele dort, ele est ravie;/S'ele songe, c'est vision*“³¹⁹

Die Kritik an den Beginen wandte sich aber vor allem gegen die herumziehenden und bettelnden Beginen, weniger gegen die frommen, die in Konventen zusammenlebten.³²⁰ Humbertus de Romanis kritisierte etwa die armen frommen Frauen (*mulieres religiosae pauperes*), welche nur bettelnd und herumziehend ihren Lebensunterhalt verdienten, hingegen lobte er jene „seligen Beginen“ deren Leben ein heiliges war, auch wenn sich ihre Umwelt feindlich verhielt. „*felices Beguinae et omni laudi dignissimae ... in medio perversae nationis ducunt vitam sanctissimam*.“³²¹ Der Franziskaner Simon von Tournai sieht diese Beginen als häretische Gefährdung, vor allem wenn sie sich mit religiösen Fragen in der Volkssprache beschäftigen. Sie sollten keine Erlaubnis zum „Lehren“, keine Lehrbefugnis haben.³²²

Schließlich kam es zu Beginendekreten und zum Konzil von Vienne (1311/12).³²³

Das Konzildekret „*Ad nostrum*“ und die Dekretale „*Cum de quibusdam mulieribus*“ von Papst Johannes XXII bildeten ab ihrer Veröffentlichung am 25. Oktober 1317 die Rechtfertigung für die Beginenverfolgungen im 14. Jahrhunderts. Der Beginenstatus wurde allgemein verboten. Einzige Ausnahme waren die frommen Beginen, die weiterhin als Bußschwestern in Beginenhäusern zusammenlebten. Weiters wurden die „freigeistigen Glaubensirrtümer“ angeprangert und verboten.³²⁴ Durch die Dekrete traten viele Beginen den Drittorden bei. So lebten sie etwa unter der Franziskanischen Drittordensregel. Als aber auch die Drittorden in Verruf kamen, war eine Verklösterlichung im Rahmen der Ordensreformen nicht mehr aufzuhalten.³²⁵

³¹⁷ zitiert nach: Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 31

³¹⁸ vgl. Claude, Jean: Rutebeuf. In: LMA 7 Artemis Winkler München, Zürich 1995, Sp 1124

³¹⁹ zitiert nach: Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 31

³²⁰ vgl. Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 344

³²¹ zitiert nach: Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 37

³²² vgl. Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 338

³²³ vgl. Wehrli-Johns, Martina: *Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes*. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Max Niemeyer Verlag Tübingen 2000, S 225

³²⁴ Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 12

³²⁵ Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 22

Die Begine lebte im Hochmittelalter ein Leben in freiwilliger Armut und Keuschheit. Ihr Leben bestand meist aus einer Mischung von Erwerbsarbeit, karitativen Tätigkeiten und religiösem Leben.³²⁶ Die Trennung von *laici* und *religiosi* wurde damit aufgehoben es kam zu einer *vita mixta*.³²⁷ Ein Beginenhaus oder eine Beginengemeinschaft war grundsätzlich allen Schichten zugänglich, doch zumeist finden sich auch hier Adelige und Bürgerliche, die vor Reichtum und Ehe flüchteten. Ziel war es, sich dem eigenen Reichtum zu entziehen oder ihn für andere zu verwenden, um das religiöse Ideal zu erreichen.³²⁸

Die Beginen fanden sich vor allem in Ballungsgebieten, wo die Textilproduktion ausschlaggebend war, dort konnten sie als Arbeitskräfte eingesetzt werden.³²⁹ Sie standen häufig unter dem Schutz der städtischen Behörden, da sie als Arbeitskräfte und durch ihre karitativen Tätigkeiten dem Allgemeinwohl dienten. Beginen verdienten sich auch oft durch Abschreiben von Büchern ihr Geld. Sie bildeten in den großen Städten eine alternative Lebensform.³³⁰ Laut Dinzelbacher machten sie „bis zu 3 % der weiblichen Gesamtbevölkerung“ aus.³³¹ Die Frauen versorgten sich selbst und boten der Stadtbevölkerung ihre karitativen Tätigkeiten an. So fand man Beginen im Totendienst und der Krankenpflege. Dadurch waren sie auch in der Gesellschaft integriert.³³² Nur wenige von ihnen beschäftigten sich ausschließlich mit der Produktion von religiösen Texten. Dennoch wissen wir, dass viele von ihnen des Schreibens kundig waren. Beispiele hierfür sind Marguerite Porète, Mechthild von Magdeburg und in England Margery Kempe.³³³ Der Bildungsstandard lässt sich auch gut in den Darstellungen von Beginen erkennen, in denen sie häufig mit einem dicken Buch dargestellt werden.³³⁴ In Paris wurde die Bibel von den Beginen in die Volkssprache übersetzt,³³⁵ auch andere Schriften wurden von ihnen in die Volkssprache übertragen. Die volkssprachliche Erbauungsliteratur (Mechthild von

³²⁶ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 93

³²⁷ vgl. Schmid, Uta C.: „que begine appellantur“ Die Begine als Frauenfrage in der Geschichtsschreibung. In: Kuhn, Annette; Lundt, Bea (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit. Edition Ebersbach Dortmund 1997, S 61

³²⁸ vgl. Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 187-196

³²⁹ Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 19

³³⁰ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 177f

³³¹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 197

³³² vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 21

³³³ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 178

³³⁴ vgl. Bunte, Monika: Beginen: selbständige Frauen sichern ihren Lebensunterhalt. In: Becker-Willhardt, Hannelore (Hrsg.): Mystik, Macht und Minne. Vorträge im Rahmen der Ausstellung „Die Frau im mittelalterlichen Rheinland“ actionsring frau und welt e.V. – Haus der Kirche. Düsseldorf 1996, S 71

³³⁵ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 178

Magdeburg, Marguerite Porète) nimmt große Bedeutung ein. In Paris kommt es bereits 1210 zum Verbot, theologische Bücher auf französisch zu schreiben oder an Übersetzungen zu arbeiten, da diese meist ketzerischen Inhalts sind. Trotzdem wird volkssprachliche Literatur vermehrt verfasst.³³⁶

Im Gegensatz zu den Nonnen lebten die Beginen, wie oben schon ausgeführt, nicht in Klausur. Sie durften den Konvent nach Erlaubnis der Meisterin verlassen, um etwa ihrer karitativen Tätigkeit nachzugehen. Abends war ein Ausgang aber nur mit einer Sondergenehmigung erlaubt. Die Mitgift war meist niedriger als bei den Nonnenklöstern, trotzdem aber oft so hoch, dass wirklich arme Frauen nur selten aufgenommen wurden, so etwa in Hamburg. Die Gemeinschaften erhielten sich durch Spenden und testamentarischen Verfügungen sowie durch die Leibrente der Beginen selbst, aber auch durch die Kostgelder der Schülerinnen. Die karitativen Tätigkeiten waren keine Einnahmequellen, zumindest zeigen die Rechnungsbücher in Hamburg nichts derartiges auf.³³⁷

Die Frauen legten kein Gelübde ab und konnten jederzeit austreten. Oft brachte dies aber den Verlust des vormaligen Besitzes dieser Frau mit sich, da der vollständige Besitz der Beginensammlung übergeben wurde. Arme konnten in Beginenhäuser eintreten, wenn fromme Stiftungen dies ermöglichten. Die reicheren Frauen konnten sich einkaufen.

Die Beginen sahen sich im Gegensatz zu den Nonnen, den Bräuten Christi, als die Dienerinnen und Haushälterinnen Gottes. Sie widmeten ihr Leben nicht nur in den „Feierstunden“ als Braut, sondern arbeiteten auch für Christus.³³⁸

Die neuen Frauengemeinschaften brauchten aber zur Glaubensunterweisung und Heilsvermittlung, das nur Priestern vorbehalten war, Seelsorger. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Bettelorden, die häufig diese Funktion übernahmen.³³⁹ Der Beichtvater war für die Beginen aber auch für viele Klosterfrauen der einzige Mann, mit dem sie einen intensiven Kontakt hatten. Oft bestand zu ihnen vielleicht auch eine spirituelle Liebe. So war es meist der Beichtvater, mit dem eine Begine ihre Erfahrungen mit Gott austauschte, wie es etwa bei Mechthild von Magdeburg der Fall war. Er ist es auch, durch den wir heute meist Berichte über die Mystikerinnen vorliegen haben. In manchen Fällen schreiben diese Berichte aber auch Mitschwestern wie etwa bei Gertrud und Mechthild von Hackeborn.³⁴⁰

³³⁶ vgl. Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961, S 453-458

³³⁷ vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 132f

³³⁸ vgl. Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 132f

³³⁹ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 56

³⁴⁰ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 62

Unter den Beginen und auch unter manchen Nonnen, zumindest unter denen, die uns heute bekannt sind, fanden sich im Hochmittelalter erstaunlich viele Charismatikerinnen, wie sie auch schon Jakob von Vitry oben beschreibt. Diese Charismatikerinnen und ihre Botschaften konnten entweder von der Kirche anerkannt werden und Basis für eine Verehrung - mit unter sogar eine Heiligsprechung - werden (siehe Gertrud von Helfta) oder sie wurden abgelehnt und es folgte ein Ketzerprozess³⁴¹ (siehe Marguerite Porète). Diese Begabung war besonders typisch für die „guten“ Beginen, die häufig von nächtlichen Gesichtern und anderen Visionen ihren Beichtigern berichteten.³⁴² In diesen Schauungen konnte es auch vorkommen, dass sie eindeutig die Zustände des Klerus kritisierten, wie es etwa auch Mechthild von Magdeburg tat – ein gefährliches Unterfangen, wenn man den oben erwähnten Status bedenkt. Die Gefahr ging auch vom Verständnis oder Unverständnis des Beichtvaters aus, schnell konnte man verleumdet oder gar in Verruf gebracht werden.³⁴³ Schließlich sah der Klerus im Zulauf der Frauen eine Gefahr, da diese sich immer mehr den nicht ordinierten Klerus zuwandten, Neben jenen Frauen, die wirkliche Visionen empfangen haben, gab es auch Betrügerinnen, die die Lebensart der Beginen nachahmten und so zu einem besseren Leben kamen. Besonders bei den Hexenprozessen im Spätmittelalter lag es bei den Inquisitoren, ob sie in der Vision der Angeklagten ein Werk des Teufels oder ein Werk Gottes sahen.³⁴⁴ Ein Orden, der den Beginen besonders nahe stand, war jener der Zisterzienser. Viele Beginen wechselten sogar im Alter zu einem solchen Kloster, wie es etwa Mechthild von Magdeburg oder auch Beatrijs von Nazareth gemacht hatten. Die Lebensform der Zisterzienser war natürlich eine strengere, vor allem, da sie ja unter der Benediktinerregel in strenger Klausur lebten. Ihre Formen der Mystik lassen sich aber vielleicht mit jenen der Beginen vergleichen³⁴⁵, was ich später an den beiden Frauen Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta versuchen möchte. Ihre Heimat, das Kloster Helfta, war auch Heimat der Begine Mechthild von Magdeburg. Aber auch in anderen Orden siedelten sich Beginen als Tertiärerinnen an oder traten ein, so etwa bei den Franziskanern oder den Dominikanern.

³⁴¹ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 29

³⁴² vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 30

³⁴³ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 33

³⁴⁴ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 33-35

³⁴⁵ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 51

Mechthild von Magdeburg (1207 - 1282)

Über Mechthild von Magdeburg ist ebenso wie auch über die anderen Mystikerinnen leider nicht all zu viel bekannt. Die meisten Informationen finden wir in ihrem selbst geschriebenen Text „Das fließende Licht der Gottheit“, in dem sie ihre göttlichen Vision festhält. Daneben dienen auch noch diverse Vorberichte zu einzelnen deutschsprachigen und ins Latein übersetzte Handschriften sowie kurze Erwähnungen in einigen Schriften zur Information über ihr Leben.³⁴⁶

Mechthild von Magdeburg kam wahrscheinlich 1207 als Tochter „einer ritterlichen Burgenmannenfamilie in der westlichen Mittelmark“³⁴⁷ in der Diözese Magdeburg zur Welt. Dort bekam sie eine höfische Erziehung und eignete sich die höfische Bildung an.³⁴⁸ Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass es unter anderem die Minnelyrik war, die Mechthild wesentlich in ihrem Werk beeinflusst hat, besonders in Bezug auf ihre erotische Bildersprache, auf die ich später noch zurückkommen möchte.³⁴⁹ Der höfische Einfluss zeigt sich auch an einigen Stellen. So kennt sie etwa die Sprache des höfischen Spielmannes, „der im Übermut sündhafte Eitelkeit wecken kann“ (III, 21). Gleichzeitig beschreibt sie ihn aber auch in netter Weise: „er ist die Liebenswürdigkeit, seine Harfe ist die Innigkeit“ (I, 4) Auch eine Vision beschreibt sie als die „Hofreise der Seele“. ³⁵⁰ Dass Mechthild vom Adel abstammt, ist also sehr wahrscheinlich, auch wenn es sich dabei eher um eine niedrigere Schicht des Adels handeln mag, da der Name der Familie nicht bekannt ist.³⁵¹ Andersen betont allerdings, dass es durchaus auch möglich war, dass Mechthild von einer wohlhabenden Patrizierfamilie abstammt, die ihren Sprösslingen einen ähnliche Bildung zukommen lassen konnte wie adelige Familien.³⁵²

Adelige Frauen waren häufig besser gebildet als ihre Männer, sie hielten die Kultur aufrecht und organisierten Feste auf ihren Burgen. Außerdem standen die Frauen im Mittelpunkt des Minnegesangs. Frauen von adeligem Stand konnten häufig lesen. Zum Grundstock ihrer Bildung wurden Geschichten aus der Bibel sowie Heiligenlegenden, aber auch einige

³⁴⁶ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 1

³⁴⁷ Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 248

³⁴⁸ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 49

³⁴⁹ vgl. Keul, Hildegund: Du bist ein inniger Kuß meines Mundes. Die Sprache der Mystik. Eine Sprache der Erotik. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund: Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1998, S 97

³⁵⁰ vgl. Mechthild von Magdeburg: Ich tanze, wenn du mich führst. Schmidt, Margot (Hrsg.) Herder Freiburg im Briesgau 2001, S 34

³⁵¹ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 15

³⁵² vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 52

Grundkenntnisse der lateinischen Sprache gerechnet. Außerdem waren diese Frauen großteils sehr religiös und nahmen an Gottesdiensten und anderen kirchlichen Feiern teil.³⁵³ Meist beherrschten sie wesentliche Werke wie das Psalterium auswendig, mit deren Hilfe häufig das Lesen geübt wurde. Den Grundstock des liturgischen Lateins erwarben sie durch den Besuch der Gottesdienste.³⁵⁴ Einzelne kurze lateinische Stellen finden sich auch in Mechthilds Buch. So etwa in IV, 27: „Er aber singt mit des Heiligen Geistes Stimme: „Credo in Deum““³⁵⁵ Allerdings unterstreicht sie auch ihr Unwissen in punkto Latein, indem sie betont, dass sie nicht Latein spricht.³⁵⁶ Es kann also davon ausgegangen werden, dass sich auch Mechthild in einem solchen Milieu aufgehalten hat und dort ihre Bildung erhalten hat. Das religiöse Interesse in der Familie zeigt sich auch im Eintritt des Bruders Balduin in den Dominikanerorden.³⁵⁷

Von ihrer ersten Vision erfahren wir im vierten Buch ihres siebenteiligen Werkes „Das fließende Licht der Gottheit“. So berichtet sie, dass sie „mit 12 Jahren, als ich alleine war, vom Gruß des Heiligen Geist (*„gegruesset vom dem heiligen geiste“*)“³⁵⁸ es mit so überströmender Macht getroffen [wurde] [...] und er wird stärker von Tag zu Tag. So geschah es während mehr als einunddreißig Jahren.“³⁵⁹ Die Zahl „zwölf“ ist dabei vielleicht auch symbolisch zu sehen, denn im Neuen Testament wird dieses Alter immer wieder als Merkmal für die Schwelle zum Erwachsenwerden erwähnt. So ist auch Jesus zwölf Jahre alt, als er das erste Mal öffentlich im Tempel spricht.³⁶⁰ Und auch die Anzahl der Jünger ist die Zwölf, die damit Sinnbild für die zwölf Stämme Israels ist.³⁶¹

Ihr Leben vor dem zwölften Lebensjahr beschreibt sie, wohl ganz dem hagiographischen Grundmuster entsprechend, als ein Leben voller Sünde:

³⁵³ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 17f sowie: vgl. allg. Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 423 Darmstadt 1983

³⁵⁴ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 54f

³⁵⁵ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 212 (IV,27)

³⁵⁶ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 56

³⁵⁷ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 17f

³⁵⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 110 (IV, II)

³⁵⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 127

³⁶⁰ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 37

³⁶¹ vgl. Vögtle, Anton: Zwölf. In: LThK 10, 2. Auflage Herder Freiburg 1965, Sp 1443-1445 sowie: vgl. Kertelge, Karl: Zwölf. In: LThK 10, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001, Sp 153f

„Ich unseliger mensche, ich hatte in miner ersten kintheit so grosse sünde getan, were ich ane rúwe und ane bihte beliben, ich mueste zehen jar ze vegefúr sin gewesen.“³⁶²

„Ich unseliger Mensch hatte in meiner frühesten Jugend so schwer gesündigt, dass ich, hätte ich nicht bereut und gebeichtet, zehn Jahre im Fegefeuer hätte zubringen müssen.“³⁶³

Nun erscheint es heute eher unwahrscheinlich, dass ein Kind schon so viele Sünden begangen haben mag. Durch die damals aktuellen Armutsbewegungen wurde ihr aber klar, dass die Jahre, die sie in Reichtum auf der Burg verlebte, als Sünde zu sehen waren, da sie Hungernde und Notleidende nicht beachtet und ihre Not womöglich noch verstärkt hatte.³⁶⁴

Mit zwanzig Jahren entschied sie sich, ihre Familie 1230 zu verlassen. Vielleicht trug aber auch die Familie dazu bei, dass sie sich für ein religiöses Leben entschied. Schließlich wählte ihr Bruder einen ähnlichen Lebensweg. Mit ihrem Bruder Balduin, dem späteren Subprior im Dominikanerkloster zu Halle, stand sie weiterhin in regelmäßigem Briefkontakt. Ihr eigener Weg führte sie nach Magdeburg, wo sie in ein Beginenhaus eintrat.³⁶⁵

„Do fur ich dur gotz liebi in ein stat, da nieman min frúnt was denne ein mensche alleine“
„Da begab ich mich aus Liebe zu Gott an einen Ort, wo ich keinen Freund hatte außer einem einzigen Menschen.“³⁶⁶

Sie begibt sich also in eine Stadt, entscheidet sich aber nicht, einem Orden beizutreten. Sie wählt einen Platz unter den Armen und wird sich wahrscheinlich auch um sie gekümmert haben. Warum aber geht eine adelige Frau, die die Möglichkeit hatte, in ein reiches Kloster einzutreten und dort ein standesgemäßes Leben zu führen, in eine Stadt, um dort als Begine zu leben? Sie setzt sich mit ihrer Entscheidung vielem aus, was sie sich in einem Kloster erspart hätte und das alles um der Liebe Gottes willen und auch um dem Armutsideal des 13. Jahrhunderts gerecht zu werden.³⁶⁷

Die Beginengemeinschaft, in die sie eintrat, stand unter der Seelsorge von Dominikanern, Denn in einem der Vorberichte wird erwähnt, dass sie „unter dem Vorbild der Brüder des Predigerordens“³⁶⁸ lebte. Regeln waren gewiss - wie in vielen derartigen Häusern - Keuschheit, Armut und Gehorsam. Allerdings unterlag sie nicht der Klausur.³⁶⁹

³⁶² Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 113 (IV, II)

³⁶³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 134f

³⁶⁴ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 45f

³⁶⁵ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 2

³⁶⁶ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 128f

³⁶⁷ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 54

³⁶⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 9

³⁶⁹ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 49

Doch ist Mechthild wirklich eine Begine? Sie bezeichnet sich zwar selbst - wenn auch nur selten - als eine Begine, allerdings distanziert sie sich von den anderen Beginen durch Aussagen wie:

*„O ir vil torehligen beginen, wie sint ihr also vrevele, das ir vor únserem almehtigen rihter nit bibenent, wenne ir gottes lichamen so dikke mit einer blinden gewonheit nemment!“*³⁷⁰ „Oh ihr überaus törichten Beginen, was seid ihr so vermessen, daß ihr vor unserem allmächtigen Richter nicht zittert, wenn ihr Gottes Leib so oft in blinder Gewohnheit empfängt.“³⁷¹

Sie kritisiert hier höchstwahrscheinlich nur ihre Mitschwester. Aufgrund dieser Aussage ist es daher nicht auszuschließen, dass sie selbst eine Begine war. Sie bezeichnet sich sogar als die Geringste unter ihnen, was aufgrund der Tugend der Demut auch daraufhin deuten könnte, dass sie eine wichtige Person unter den Beginen war.³⁷² Schließlich nennt sich selbst der Papst: *„servus servorum Dei“*.

Neben den karitativen Tätigkeiten beschäftigte sich Mechthild von Magdeburg sehr mit ihrer religiösen Fortbildung, ihren Erfahrungen und begann im Jahr 1250 ihre Visionen und Erlebnisse mit Gott niederzuschreiben.³⁷³ Dabei ist zu erwähnen, dass sie immer wieder unterstreicht, dass sie nicht um diese Erfahrungen gebeten habe³⁷⁴, sondern diese als Geschenk zu ihr gelangten. Auch beschreibt sie sich selbst als ungebildet, da sie weder eine theologische Bildung noch gute Lateinkenntnisse vorzuweisen habe.³⁷⁵

Die Niederschrift der ersten sechs Bücher soll etwa 15 Jahre gedauert haben. Dies erfährt man aus dem lateinischen Vorbericht zur Einsiedler Handschrift, dem einzigen erhaltenen deutschsprachigen Text. Es handelt sich dabei um eine Übersetzung aus dem Mittelniederdeutsch ins Oberdeutsche.³⁷⁶ In diesem Vorbericht wird auch ein Bruder erwähnt, der ihr Buch redigierte und auch zusammenstellte. Dies ist wahrscheinlich ihr Beichtvater Heinrich von Halle. Da in diesem lateinischen Vorbericht nur die ersten fünf Bücher erwähnt werden, ist anzunehmen, dass es sich hierbei um den Vorbericht zu einer Teilpublikation handelt und erst danach das sechste und das siebte Buch hinzugefügt wurden. Auch die Bezeichnung von Mechthild als Begine lässt darauf schließen, dass dem Autor des

³⁷⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 94 (III,15)

³⁷¹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 150 (III,15)

³⁷² vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 69

³⁷³ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 49

³⁷⁴ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 81

³⁷⁵ vgl. Schmidt, Margot: Einführung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 12

³⁷⁶ vgl. Heimbach-Steins, Marianne: Mechthild von Magdeburg. In: LThK 7, 3.Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1998, Sp 25f

Vorberichtes nicht bekannt war, dass Mechthild im fortgeschrittenen Alter in das Kloster Helfta bei Eisleben eingetreten war, wo sie ihre beiden letzten Bücher verfasst hat. Vielleicht ist sie aber auch nie als volle Chorschwester in den Orden eingetreten, sondern hat sich eventuell als Laienschwester der Gemeinschaft angeschlossen. Die Teilpublikationen und auch die lateinischen Übersetzungen zeugen von einem zeitgenössischen Interesse an ihrem Werk.³⁷⁷

Als Mechthild in Magdeburg lebte, wurde unter Erzbischof Albrecht von Kefernburg (1206 - 1232) mit dem Neubau des Magdeburger Doms begonnen, der durch einen Brand unbenutzbar geworden war.³⁷⁸ Es entstand die erste gotische Kathedrale von Deutschland und dazu wurde eine wichtige Domschule errichtet.³⁷⁹ Heute ist dieser Dom eine der ältesten erhaltenen, frühgotischen Kirchen in Deutschland. In dieser Zeit kamen auch die neuen Orden der Franziskaner (um 1224 zunächst in der Neustadt, dann ab 1230 in der Altstadt) und Dominikaner (um 1225) in die mittelalterliche Metropole Magdeburg, wobei die Dominikaner - wie schon oben erwähnt - einen wesentlichen Einfluss auf Mechthild von Magdeburgs Leben haben sollten. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde die geistliche Autorität des Erzbischofs immer schwächer. Die Bischöfe wirtschafteten nicht gewinnbringend und auch ihr Ansehen war ruiniert. So musste 1281 Erzbischof Bernhard von Wölpe sogar sein Amt niederlegen.³⁸⁰

Daneben befand sich aber die Stadt Magdeburg selbst in einer Blütezeit. Sie war immer mehr gewachsen und auch das Bildungsangebot in der Stadt war wesentlich differenzierter als in den umliegenden Gebieten, da es den Bedürfnissen der Gesellschaft angepasst worden war. Neben den positiven Vorzügen einer Stadt sind aber die Not und Armut ins Auge zu fassen. Durch die immer größer werdenden Städte entstand auch eine neue Form der Armut, denn die Stadt orientierte sich nur am wirtschaftlichen Erfolg. Wenn man durch Krankheit der Arbeit fernbleiben musste, rutschte man schnell in die Armutsfalle³⁸¹, da es für die Neuankömmlinge oft keine Netzwerke in Form von Familie und noch nicht das Netzwerk der beruflichen Eingliederung gab.³⁸² Doch genau dorthin zog es Mechthild und sie verbrachte dort ungefähr die nächsten dreißig Jahre ihres Lebens, bevor sie sich im Kloster von Helfta niedergelassen hat. Die neuen Armutsbewegungen haben schon vor ihr die Armut und die damit

³⁷⁷ vgl. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 181

³⁷⁸ vgl. Ullmann, Wolfgang: Magdeburg. In: TRE XXI Walter Gruyter Berlin, New York 1991, Sp 681

³⁷⁹ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 83

³⁸⁰ vgl. Ullmann, Wolfgang: Magdeburg. In: TRE XXI Walter Gruyter Berlin, New York 1991, Sp 681

³⁸¹ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 58f

³⁸² vgl. allg. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, S 44-87, S 586f

einhergehende *imitatio Christi* propagiert. Es scheint so, als ob Mechthild ihnen es gleichtun wollte, denn wie schon an ihrem Beichtvater Heinrich von Halle, einem Dominikaner, erkennbar ist, war sie in regen Kontakt mit ihnen.³⁸³

Auch Gott spricht sich gegen den Reichtum aus. So sagt er zu ihr:

*„Der nit guotes an im hat, der kumt niemer in min riche; und der nit kann vol werden vergenglicher dingen, der sol gesattet werden mit dem ewigen hunger; und we dem, der das guot hat, das im an sim herzen klebet, und der sich über ander lúte setzen will, der sol mir enpfallen in das grundelose tal.“*³⁸⁴

„Wer nichts Gutes an sich hat, kommt niemals in mein Reich; und wer nicht satt werden kann an vergänglichen Dingen, der wird mit dem ewigen Hunger gesättigt. Und wehe dem, der ein Gut besitzt, an dem sein Herz hängt, und der sich über andere Leute setzen will – er wird mir entfallen in das grundlose Tal.“³⁸⁵

Im Umfeld der Beginen von Magdeburg entstanden, bildet das Werk heute wohl eines der wichtigsten deutschsprachigen Werke der mittelalterlichen Laientheologie.³⁸⁶

1261 verließ Mechthild Magdeburg und kehrte zu ihrer Familie zurück. Das spricht dafür, dass sie sich eher als Laienschwester dem Orden angeschlossen hatte. Ob der Grund dafür eine Krankheit war oder ob sie vor Kritikern fliehen musste, lässt sich nicht genau festmachen.³⁸⁷ Alois Haas geht von einer Krankheit aus, die sie sich durch die harten Kasteiungen zugezogen hatte.³⁸⁸

Während ihres Lebens als Begine war sie vor Verleumdungen nicht gefeit, mit unter ein Grund, warum sie an ihrem Lebensabend noch in das Kloster Helfta eintrat. 1261, das Jahr in dem Mechthild zu ihrer Familie heimkehrte, war auch das Jahr der Beschlüsse der Magdeburger Dominikanersynode gegen die Beginen, wo versucht wurde, die radikalen Ansprüche der Beginen zu disziplinieren und dem System einzuordnen.³⁸⁹ Festgelegt wurde darin, dass die Beginen von nun an den Pfarrern Gehorsam zu leisten hatten. Sie sollten nicht mehr die Priester der Armutsbewegung, die als vazierende Wanderpriester sich häufig der Zuständigkeit der Bischöfe entzogen hatten, aufsuchen, sondern hatten bei den jeweiligen ortsansässigen Pfarren in die Messe zu gehen oder die Beichte abzulegen.³⁹⁰

³⁸³ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 64

³⁸⁴ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 114 (IV, III)

³⁸⁵ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 175 (IV,III)

³⁸⁶ vgl. Ullmann, Wolfgang: Magdeburg. In: TRE XXI Walter Gruyter Berlin, New York 1991, Sp 681

³⁸⁷ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 2

³⁸⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 161

³⁸⁹ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 50

³⁹⁰ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 110

Da sie auch in ihrem Buch von Kritik und Anfeindungen spricht, ist es sehr gut möglich, dass dies mit ein Grund für ihre Heimkehr und der spätere Eintritt ins Kloster sein könnten.³⁹¹

„Ich wart vor disem buoche gewarnet, und wart von menschen also gesaget: Woelte man es nit bewaren, da moehte ein brant über varen.“³⁹²

„Ich wurde vor diesem Buch gewarnt, und man brachte Folgendes vor: Wenn man es nicht zurückhielte, könnte es ein Feuer verzehren.“³⁹³

Es sind die radikalen Ansprüche, die darin formuliert sind. Wenn man sich einmal damit befasst hat, dann kann man dem nicht mehr entgehen. Weiters bittet sie an einer anderen Stelle, „*das si niemer kein pharisei muesse gelesen*“ (dass es niemals ein Pharisäer lesen möge).³⁹⁴

Um 1270 trat sie dann in das Zisterzienserkloster Helfta bei Eisleben unter der Äbtissin Gertrud von Hackeborn ein. Dinzeltbächer nimmt an, dass sie die Anfeindungen in Magdeburg dazu getrieben hatten, ins Kloster einzutreten.³⁹⁵ Allerdings beschreibt Hubrath, dass es sehr enge familiäre Beziehungen zwischen den Schwestern von Helfta und der Magdeburger Geistlichkeit gegeben haben soll. Schließlich kommt man ja aus einer Gegend und war auch häufig miteinander verwandt und hatte so eine Art Netzwerk. Dies würde Dinzeltbachers These relativieren.³⁹⁶ Doch kann nicht genau sichergestellt werden, warum sich Mechthild dazu entschlossen hat, ins Kloster einzutreten. Mögen es Verfolgung oder auch Krankheit und Alter gewesen sein, die sie dazu veranlassten. Auf alle Fälle fand sie dort Schwestern, die ihr bei der Niederschrift des siebten Buches behilflich waren. Ein Grund könnte auch ihre voranschreitende Erblindung gewesen sein und die damit nötige Hilfe bei der Niederschrift des letzten Buches.³⁹⁷

In Helfta wurde sehr viel Wert auf Bildung gelegt. So konnten viele der Schwestern Latein und waren angehalten, Werke von Augustinus, Bernhard von Clairvaux aber auch Gregor und die Viktoriner zu lesen.³⁹⁸ Von der Äbtissin Gertrud von Hackeborn ist im Werk von Mechthild von Hackeborn ein Satz überliefert, der bezeichnend für ihre Förderung des

³⁹¹ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 50

³⁹² Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 68 (II, XXVI)

³⁹³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 70f (II, XXVI)

³⁹⁴ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 90f (III,I)

³⁹⁵ vgl. Dinzeltbächer, Peter: Mechthild von Magdeburg. In: TRE XXII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 308

³⁹⁶ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 32

³⁹⁷ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 83

³⁹⁸ vgl. Schmidt, Margot: Einführung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 15

Lernens und Lesens ist: „Wenn das Studium der Wissenschaft erlischt, so wird auch die Ausübung der Religion aufhören, da die Schwestern dann die heilige Schrift nicht mehr begreifen.“ (*Liber VII,I*)

Mechthild spürt nun ihre schlechte theologische Bildung ganz besonders. So schreibt sie: „*Ir wellent lere haben von mir und ich selber ungeleret bin. Des ir ie gerent, das vindent ir tusentvalt in úweren buochen.*“³⁹⁹

Die Schwester Gertruds von Hackeborn, Mechthild von Hackeborn, und die junge Klosterschülerin Gertrud (später die Große) sollen ihr - laut mancher Forscher - bei der Niederschrift des letzten ihrer sieben Bücher behilflich gewesen sein.⁴⁰⁰ Allerdings wird auch angenommen, dass es sich hierbei womöglich um andere Schwestern gehandelt haben könnte. Sicher ist aber, dass Gertruds und Mechthilds von Hackeborn Visionen und Schauungen erst nach dem Eintreffen von Mechthild von Magdeburg niedergeschrieben wurden und sie somit einen Einfluss auf die beiden gehabt haben muss.

Selbst der Tod von Mechthild von Magdeburg wird von Gertrud in ihrem *Legatus divinae pietatis* (V,7) erwähnt.⁴⁰¹ „Wie wird sie denn sterben?“ sagte jene. „Durch meine göttliche Kraft“, war die Antwort, „werde ich sie aufnehmen, gleich wie die glühende Sonne den Tautropfen austrocknet.“⁴⁰² Gertrud bittet darauf den Herrn, Mechthild nach ihrem Tod die Gabe der Wunder zu verleihen. Doch der Herr schlägt dies aus, da er es nicht für notwendig hält, das Buch zu verteidigen, denn er spricht zu Gertrud: „die Widersacher dieser Schrift sind jedoch nicht die einzigen die ich ertrage; denn über sie wie über alle werde ich siegen.“⁴⁰³ Darauf folgte die Letzte Ölung und „während nun die Kranke im Todeskampf lag und Gertrud mit den andern eine Zeitlang betete, erkannte letztere, wie der Herr alle Umstehenden mit einer dreifachen Wohltat beschenkte.“⁴⁰⁴

Mechthild von Magdeburg starb 1282 oder nach anderen Überlieferungen 1294 „im Rufe der Heiligkeit“.⁴⁰⁵ Ihr Todestag ist uns nicht bekannt, da sie nie kanonisiert wurde.⁴⁰⁶

³⁹⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 273 (VII, XXI)

⁴⁰⁰ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 3

⁴⁰¹ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 3

⁴⁰² Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg, Basel, Wien 2001, S 449

⁴⁰³ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg, Basel, Wien 2001, S 450

⁴⁰⁴ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg, Basel, Wien 2001, S 450

⁴⁰⁵ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 51

Das Werk: „Das fließende Licht der Gottheit“

Mechthild von Magdeburg erwähnt immer wieder, dass ihr Werk unter Gottes Befehl und durch die Eingabe des Heiligen Geistes entstanden ist. Hier kann man sehr schön den Auftragstopos, der sich auch in vielen Hagiographien findet, erkennen. Gott spricht etwa zu ihr:

„das buoche ist drivalentig und bezeichent alleine mich. [...] Nu sich in allú disú wort, wie loblich si mine heimlichheit meldent, und zwivel nit an dir selben!“⁴⁰⁷

„Das Buch ist dreifaltig und verweist allein auf mich. [...] Nun schau auf alle diese Worte, wie rühmlich sie meine Geheimnisse verkünden, und zweifle nicht an dir selbst!“⁴⁰⁸

Weiters erwähnt er, warum gerade sie ausgewählt wurde, womit ihre Schwäche und Begrenztheit noch einmal betont wird:⁴⁰⁹

„Man vindet manigen wisen meister an der schrift, der an im selber vor minen ovgen ein tore ist. Und ich sage dir noch me: Das ist mir vor inen ein gros ere und sterket die heligen cristanheit an in vil sere, das der ungelerte munt die gelerte zungen von minem heligen geiste leret.“⁴¹⁰

„Man findet viele schriftgelehrte Meister, die als Menschen vor meinen Augen Toren sind. Und ich sage dir noch mehr: Es gereicht mir vor ihnen zu großer Ehre, und es stärkt sie in ihrem heiligen Christenglauben außerordentlich, dass der ungelehrte Mund die gelehrte Zunge durch meinen heiligen Geist unterweist.“⁴¹¹

Im zweiten Kapitel des vierten Buch betont sie aber auch, dass sie ihr Beichtvater, höchstwahrscheinlich Heinrich von Halle, dazu ermutigt hat:

„Do gieng ich armú bibende in diemuetiger schame zuo minem bihter und seite ime diese rede und gerte ovch siner lere. Do sprach er, ich soelte froelich volleværn; got, der mich hette gezogen, der soelte mich wol bewærn. Do hies er mich das, des ich mich dikke weinende schemme, wan minú grossú unwirdekeit vor minen ovgen offen stat, das was, das er eim snoeden wibe hies us gottes herzen und munt dis buoch schrieben. Alsust ist dis buoch minnenklich von gotte har komen und ist us menschlichen sinnen nit genomen.“⁴¹²

⁴⁰⁶ vgl. allg. Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisation vom Mittelalter bis zur Reformation; ein Handbuch. Böhlau Verlag Köln, Wien 2005

⁴⁰⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 68 (II, XXVI)

⁴⁰⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 73 (II,XXVI)

⁴⁰⁹ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Magdeburg. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland“ Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 15

⁴¹⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 69 (II, XXVI)

⁴¹¹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 73 (II,XXVI)

⁴¹² Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 114 (IV, II)

„Da ging ich Arme zitternd in demütiger Scham zu meinem Beichtvater und sagte ihm diese Rede und fragte auch um seine Meinung. Da sprach er: ich solle frohen und zuversichtlichen Mutes vorwärtsgehn. Gott, der mich geführt hat, würde mich auch sicher bewahren. Dann hieß er mich das, worüber ich mich oft weinend schäme, weil meine große Unwürdigkeit vor meinen Augen offen steht, das war: daß er einer schwachen Frau befahl, aus Gottes Herzen und Mund dieses Buch zu schreiben. Also ist die Buch minniglich von Gott gekommen und ist nicht aus menschlichem Sinnen genommen.“⁴¹³

Heinrich von Halle war es auch, der die Aufzeichnungen Mechthild von Magdeburg ordnete und sie in sechs Bücher einteilte. Das siebte Buch entstand - wie bereits oben erwähnt - erst nach dem Eintritt in das Kloster Helfta.⁴¹⁴ Heinrich war während ihres Lebens als Begine wahrscheinlich der Freund, den sie in Magdeburg hatte. Er war sowohl ihr geistlicher Betreuer als auch der Vermittler der aktuellen politischen Ereignisse. Erst als sie ins Kloster eintrat, ließ sein Einfluss nach.⁴¹⁵ Neben Heinrich von Halle soll laut Tobin und Neumann ein gewisser Wichmann von Arnstein (nach 1180 – 1270)⁴¹⁶ einen Einfluss auf Mechthild gehabt haben. Seine Briefe wurden häufig in Beginengemeinschaften vorgelesen und sie behandelten die bei Mechthild häufig anzutreffende Brautmystik, die auf Bernhard von Clairvaux begründet wurde und vielleicht über die Vermittlung durch Wichmann von Arnstein zu Mechthild vorgedrungen war.⁴¹⁷

Schon zu ihren Lebzeiten wurde ihr Werk ins Lateinische übersetzt. Allerdings sind in der lateinischen Fassung nur die ersten sechs Bücher enthalten. Bei der Übersetzung wurde die Reihenfolge der Kapitel verändert⁴¹⁸, auch wurden manche Aussagen „aus dogmatischen Rücksichten entschärft“. Das letzte Buch, das in Helfta entstanden ist, dürfte den Übersetzern nicht vorgelegen sein.⁴¹⁹

⁴¹³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S 175 (IV, II)

⁴¹⁴ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 50

⁴¹⁵ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 249

⁴¹⁶ vgl. Lecheler, Eugenie: Wichmann von Arnstein. In: LMA 9 Artemis Winkler München, Zürich 1998, Sp 62

⁴¹⁷ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 3

sowie: vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 292

⁴¹⁸ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mechthild von Magdeburg. In: TRE XXII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 308

⁴¹⁹ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 208

Die einzige, heute erhaltene deutsche Handschrift ist die bereits oben erwähnte Einsiedler Handschrift⁴²⁰ (im Codex 277 (1014)).⁴²¹ Heinrich von Nördlingen sendete im Jahre 1245 eine Handschrift an Margarete Ebner. Anbei ein Brief, in welchem er davon schreibt, dass dieses Buch zwei Jahre lang in „unser Deutsch“ übersetzt wurde.⁴²² Außerdem unterstreicht er in diesem Brief die Einzigartigkeit des Werkes:

„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 ...“⁴²³

Margarete Ebner vermachte um 1400 das „Fließende Licht der Gottheit“ als Teil eines Codex (s.o.) den Schwesternhäusern im Einsiedler Hochtal.⁴²⁴ Dieser Codex enthält auch andere Werke, die den Überlieferungskontext und den Kontext der Verwendung erkennen lassen. So sind etwa Ausschnitte aus dem Werk von Meister Eckhart enthalten sowie andere mystische Traktate wie „von dem überschalle“, wahrscheinlich ein Gedicht und eine Glosse von Heinrich von Seuse.⁴²⁵

Das Interesse an diesem Buch verlor sich aber leider - im Gegensatz zu jenem der beiden anderen Mystikerinnen in Helfta - schneller.⁴²⁶ Allerdings tauchen Stellen ihres Werkes immer wieder auf. Etwa verwendet Dietrich von Apolda gewisse Teile für die Lebensbeschreibung des Heiligen Dominikus.⁴²⁷

Mechthilds Buch „Das fließende Licht der Gottheit“ ist das „älteste erhaltene Zeugnis weiblicher mystischer Theologie in deutscher Sprache“.⁴²⁸ Es kann laut Dinzelbacher zu den Offenbarungsbüchern gezählt werden. Bücher, die zu dieser Gattung gehören, sind von Gott persönlich mitgeteilt worden und sollen auch auf seinen Wunsch hin bekannt gemacht werden.

⁴²⁰ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 52

⁴²¹ vgl. Meier, Gabriel: Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. Einsiedeln/Leipzig 1899, S 246-248; Codex 277 (1014): www.e-codices.unifr.ch/en/description/sbe/0277 (Stand: 20. März. 2009)

⁴²² vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 6

⁴²³ Schmidt, Margot: Einführung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 11

⁴²⁴ vgl. Klimanek, Wolfgang: Verzeichnis der in DW IV benutzten Textzeugen und ihrer Siglen Universität Eichstätt 2005: www.meister-eckhart-gesellschaft.de/Hss-DW.htm#_TOC12922029 (Stand: 20. März 2009)

⁴²⁵ vgl. Nemes, Balázs J. (Freiburg i. Br.); Richter, Jonas (Göttingen): Handschriftenzensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters. Januar 2009: www.handschriftenzensus.de/4691 (Stand: 20. März 2009)

⁴²⁶ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 10

⁴²⁷ vgl. Schmidt, Margot: Einführung. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 15

⁴²⁸ vgl. Heimbach-Stein, Marianne: Mechthild von Magdeburg. In LThK 7, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1998, Sp 25

Zu dieser Gattung gehören sicher auch Gertruds „*Legatus divinae pietatis*“ und Mechthild von Hackeborns „*Liber specialis gratiae*“. ⁴²⁹

Das Werk besteht aus sieben Büchern, die insgesamt aus 267 Kapiteln zusammengesetzt sind, wobei die Themen meist unabhängig voneinander sind. ⁴³⁰ Im lateinischen Vorwort wird die Orientierung am Dominikanerorden betont, was vielleicht notwendig war, um einen Häresieverdacht von Mechthild abzuwenden. ⁴³¹ : „Sie folgte unbeirrt dem Vorbild der Brüder des Predigerordens.“ ⁴³²

Der Stil der Bücher lässt eine Veränderung erkennen. So sind die ersten fünf Bücher in einem eher lyrischen und spontanen Stil geschrieben, während die beiden letzten mehr Distanz und eine gewisse Reflexion erkennen lassen, was auch an Mechthilds höherem Alter gelegen haben mag. ⁴³³

Ihre Sprache

Eine Besonderheit dieses Werkes ist die „einzige Sprache“ ⁴³⁴, einerseits durch ihre Wendungen und andererseits durch die verwendete Volkssprache. Sie schreibt ein theologisches Werk im Deutsch ihrer Zeit. Es gab zwar bereits Werke in den einzelnen Volkssprachen, doch handelte es sich zumeist um weltliches Material. Nur selten wurden theologische Texte in Volkssprache verfasst ⁴³⁵ und wenn, dann waren sie vor der Anschuldigung der Häresie nicht geschützt (vgl. Marguerite Porète). Durch das Nutzen der Volkssprache wurde der Text einem größeren Publikum zugänglich, was einerseits zu mehr Anerkennung, aber auch zu mehr Kritik führte. ⁴³⁶ Das Deutsch, das sie verwendet hat, ist noch nicht geeignet für theologische Abhandlungen. Der Wortschatz in diesem Bereich ist noch nicht soweit ausgefeilt, um die Gedanken in Worte zu fassen, weshalb ihr auch das Deutsch bricht: ⁴³⁷

⁴²⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Mechthild von Magdeburg. In: TRE XXII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 308

⁴³⁰ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 15

⁴³¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 166

⁴³² vgl. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 9

⁴³³ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 98

⁴³⁴ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 245

⁴³⁵ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 79

⁴³⁶ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 4

⁴³⁷ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 121

„Nu gebristet mir túsches, des Latines kan ich nit.“⁴³⁸
„Nun gebricht mir mein Deutsch. Latein kann ich nicht.“⁴³⁹ (II,III)

Die Form der Sprache ist aber als solche auch zu beachten. Ihre erotischen Bilder von der Vereinigung mit Gott wurden etwa in der lateinischen Fassung umformuliert und besänftigt. Inwieweit das auch bei der deutschen Fassung passiert ist, kann leider nicht nachgeprüft werden. Es ist allerdings nicht so sehr anzunehmen, da ihre literarische Kunst gut reflektiert zu sein scheint.⁴⁴⁰ Zunächst ist das Buch natürlich zur religiösen Literatur zu zählen wie letztlich das Überlieferungsumfeld⁴⁴¹ zeigt. Es stehen auch Askese und Keuschheit im Vordergrund. Allerdings ist die Sprache eben eine andere und erinnert uns eher an die Minneliteratur des Mittelalters als an ein theologisches Werk.⁴⁴²

Einflüsse auf das Werk

Zunächst fließt natürlich ihre weltliche Bildung sowie die bereits oben erwähnte Minnellyrik in ihr Werk mit ein. Dies lässt sich an manchen Bildern, aber auch am Wortschatz erkennen.⁴⁴³ So finden sich neben der oben erwähnten Minnellyrik auch Teile aus der Volksdichtung wieder, so etwa ein Zitat aus „*Carmina burana*“: „*Waer diu werlt alliu min... des wolt ich mich darben*“ was bei Mechthild zu „*were alle die welt min,... das were mir iemer un mere*“ wird (VII, 40). Sie hat diese Worte im Ohr, dies ist geradezu typisch für diesen Text.⁴⁴⁴

Auch die Musik hat wohl einen Einfluss gehabt, da sie etwa den Spielmann beschreibt. Doch darf dabei nicht vergessen werden, dass der Tod auch in der Person des Spielmannes dargestellt werden kann. Weiters wird die Musik des Spielmannes - hier besonders die Tanzmusik - vom Klerus sehr negativ beurteilt, da mit Hilfe dieser Musik oft Erotisches

⁴³⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 40 (II,III)

⁴³⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 89

⁴⁴⁰ vgl. Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995, S 4

⁴⁴¹ vgl. Meier, Gabriel: Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. Einsiedeln/Leipzig 1899, S 246-248; Codex 277 (1014):

www.e-codices.unifr.ch/en/description/sbe/0277 (Stand: 20. März. 2009)

⁴⁴² vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 11

⁴⁴³ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 21

⁴⁴⁴ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 259

ausgelebt und zur Schau gestellt wurde.⁴⁴⁵ Trotzdem verwendet Mechthild den Tanz als wesentliches Bild für die Annäherung zur *unio mystica* mit Gott:

„Ich mag nit tanzen, herre, du enleitest mich. Wilt du, das ich sere springe, so muost du selber vor ansingen.“⁴⁴⁶

„Ich kann nicht tanzen, Herr, wenn du mich nicht führst. Willst du, dass ich tüchtig springe, so musst du selber zuerst der Vorsänger sein.“⁴⁴⁷

Neben dem Lob der Geliebten kommen im Minnegesang auch der Schmerz und die Sehnsucht nach der Geliebten vor. Beides lässt sich in Mechthilds Buch wiederfinden, auch wenn es sich hierbei um die religiöse Liebe - die *Agape* – handelt, die aber von ihr auch als Minne bezeichnet wird.⁴⁴⁸ In ihrem Werk finden sich viele Ähnlichkeiten mit dem mittelalterlichen Minnegesang. So wie im Minnegesang ist ihre Liebesbeziehung zu Gott nämlich heimlich. Den Schmerz und die Todessehnsucht sowie die neue Lebenslust, die sie beschreibt, finden sich auch im Minnegesang wieder. Auch ihre Sprache hat „einen eigenen Rhythmus und Klang. Ihre Sprache singt.“⁴⁴⁹ Um ihre religiösen Erfahrungen auszudrücken, bedient sie sich Elementen des Minnesangs und dessen erotischer Sprache. Ein wesentlicher Unterschied wird aber von Beer⁴⁵⁰ hervorgehoben: Während die Liebe im Minnesang immer eine ungleiche ist, ist die Liebe zwischen Seele und Gott für Mechthild gleich. Auch wenn Gott größer ist, so hat er doch dieselbe Natur, da die Seele von Natur aus zu ihm gehört.⁴⁵¹

Aber der Minnesang alleine reicht nicht aus, um ihre erotische Sprache zu erklären. Denn auch in der Bibel befindet sich ein erotisches Werk, das eine Liebe von Braut und Bräutigam beschreibt, die schon früh als die Liebe zwischen Seele und Gott gedeutet wurde: Das Hohelied der Liebe. Das Hohelied⁴⁵² bildet sozusagen das Bindeglied zwischen der Minnelyrik und der Gottesrede.⁴⁵³

Neben dem Hohelied spielen auch die Psalmen bei Mechthild eine wichtige Rolle. Besonders im siebten Buch lassen sich laut Andersen sogar einige direkte Zitate entdecken. Warum diese gerade im siebten Buch auffallen, lässt sich vielleicht aus dem Einfluss der Mitschwester in

⁴⁴⁵ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 23f

⁴⁴⁶ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 28 (I, XLIV)

⁴⁴⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 40f

⁴⁴⁸ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 25

⁴⁴⁹ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 27

⁴⁵⁰ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 96

⁴⁵¹ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 96

⁴⁵² vgl. Schmid, Hans U.: Hohelied. In: LMA 5 Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 81

⁴⁵³ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthilds kirchlicher Auftrag. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 27

Helfta erklären, deren Textkenntnisse womöglich in Mechthild von Magdeburgs Arbeit einfließen.⁴⁵⁴ Weiters führt sie selbst mehr oder weniger Quellenangaben an, wenn sie von den fünf Propheten schreibt, die ihr Buch erleuchten. Dabei handelt es sich um Moses, David und sein Psalter, Salomon und besonders das Hohelied, Jeremias und Daniel.⁴⁵⁵

Doch die Bibel ist nicht das einzige theologische Werk, mit dem Mechthild in Berührung kommt. Einerseits kennt sie viele Heiligenlegenden, andererseits werden ihr durch Predigten und möglicherweise volkssprachliche Übersetzungen auch manche Werke berühmter Mystiker oder zumindest Teile davon bekannt.⁴⁵⁶ Ganz besonders fällt das in ihrem häufigen Gebrauch des Lichtes⁴⁵⁷ für Gott auf, das man schon im Titel feststellen kann. So kann man die Bedeutung des Lichtes auf die Emanations- und Lichtlehre des Dionysius Pseudo-Areopagita beziehen, auf die sie vielleicht Zugriff hatte⁴⁵⁸

Die Brautmystik allgemein lässt auf eine Kenntnis von Bernhard von Clairvaux schließen, aber auch ein direktes Zitat könnte man finden, etwa als sie Seele und Gott beschreibt, die „vereint sind wie Wasser und Wein“ eine Beschreibung, die schon Bernhard so verwendet.⁴⁵⁹

Auch der Einfluss Richards von St. Viktor lässt sich erkennen, wenn Mechthild von den Attacken der Liebe spricht: „Als ich dich verwundete, da wurde ich mit dir eins.“⁴⁶⁰ Von Richard ist eine ganze Abhandlung über die „Grade der ungestümen Minne“ erhalten.⁴⁶¹ Aber auch die *amor deficiens* - beschrieben bei Wilhelm und Richard von St. Viktor - findet sich in Mechthilds Gottesentfremdung wieder. Hierbei handelt es sich um die tiefste Stufe der Minneerfahrung. Bei Richard ist dies eine Art Gnadenentzug, Mechthild hingegen schickt Gott selbst weg und wandelt diesen Gnadenentzug in einen Gnadenverzicht, um in allem Christus nachzufolgen. Die Gottesentfremdung wird bei ihr zur „Passion der minnenden Seele“. ⁴⁶² Ihre Einsamkeit und Verlassenheit sind ein wichtiges Element für das Nachempfinden der Passion.

⁴⁵⁴ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 150

⁴⁵⁵ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 109 (III,XX)

⁴⁵⁶ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthilds kirchlicher Auftrag. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 27

⁴⁵⁷ vgl. Paus, Ansgar; Schwankl, Otto: Licht. In: LThK 6, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1997, Sp 900-1004

⁴⁵⁸ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 54

⁴⁵⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 19 (I,IV)

⁴⁶⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 17 (I,III)

⁴⁶¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 263

⁴⁶² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 270-273

Neben den Texten spielt aber auch die Ikonographie eine große Rolle. Sicherlich kannte Mechthild die Bilder und Darstellungen im „neuen“ Magdeburger Dom. So entstanden um 1250 etwa die Statuen der beiden Schutzpatrone des Domes: die der Hl. Katharina und des schwarzen Hl. Mauritius sowie die Darstellung der klugen und törichten Jungfrauen⁴⁶³, Skulpturen, die Mechthild von Magdeburg bestimmt bekannt waren. Die neuen Formen sowie die Glasmalerei und die Skulpturen der Heiligen haben sie sicher beeindruckt und auch ihr Werk beeinflusst.⁴⁶⁴ Trotz all dieser Einflüsse behält sie aber ihre geistige Selbstständigkeit und scheint von niemandem wirklich abhängig zu sein.⁴⁶⁵

Stil und Textform

Der Stil und die Textform des Werkes Mechthilds von Magdeburg sind für uns heute eher ungewöhnlich, denn es handelt sich bei ihrem Buch nicht um ein Stück in Prosa oder eine Ansammlung von Lyrik. Vielmehr wechseln sich diverse Textformen und Stilelemente ab, was auch gut im Codex 277 (1014) erkennbar ist. So finden sich Gebete, Gedichte, Beschreibungen von Visionen sowie von Himmel, Hölle und dem Fegfeuer im „Fließenden Licht der Gottheit.“⁴⁶⁶ In ihrem Werk ist keine Systematik zu finden. Weder die Themen noch die von ihr verwendeten Textformen weisen ein erkennbares Schema auf. Der Dialog ist allerdings in Mechthilds Werk vorherrschend und nimmt etwa ein Drittel des Buches ein.⁴⁶⁷ Damit wird auch der lehrhafte Charakter unterstrichen, denn das Zwiegespräch ist Mittel der Lehre/des Unterrichtens. Dabei handelt es sich meist um Gespräche zwischen Gott und der Seele oder aber um Gespräche der Seele mit Personifikationen der Liebe, Tugenden etc..⁴⁶⁸ Diverse Gattungen von Minnelyrik und Volksdichtung bis zu liturgischen Formen wie Hymnus und Litanei sind in ihrem Werk zu finden.⁴⁶⁹

⁴⁶³ vgl. Berd, Werner: www.dompage.de/dom/dom.htm (Stand: 20. März. 2009)

⁴⁶⁴ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 84

⁴⁶⁵ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthilds kirchlicher Auftrag. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 27

⁴⁶⁶ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 53

⁴⁶⁷ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg. LIT Verlag Münster 2002, S 218

⁴⁶⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 155

⁴⁶⁹ vgl. Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989, S 53

Wichtige Themen im „Fließenden Licht“

Das Hauptthema ihres Buches ist bestimmt die Liebe zu Gott. Für die Liebe gibt sie alles auf:

„*Frov minne, nu sint ir har zuo mir komen und ir hant mir alles benomen, das ich in ertrich ie gewan. [...] Frovwe kúnigin, so nement reht mich selben.*“⁴⁷⁰

„Edle Liebe, Ihr habt mir Besitz, Freunde und Verwandte genommen. [...] Ihr seid eine Räuberin; dennoch bestehe ich darauf, dass Ihr mich entschädigt.“ „Edle Königin, so nehmt einfach mich selbst.“⁴⁷¹

Dabei ist die Liebe zwar größtenteils eine Liebe zur menschgewordenen zweiten Person der Trinität, welchen sie als Geliebten und Bräutigam bezeichnet, doch bezeichnet sie sich selbst auch als Braut der Trinität.⁴⁷²

„*Do erwelte mich der vatter zuo einer brut, [...] und do kos mich der sun zuo einer muoter und do enpfing mich der helige geist ze einer trútinne.*“⁴⁷³

„Da erwählte mich der Vater zur Braut [...], der Sohn zur Mutter, und da nahm mich der Heilige Geist zur Geliebten. Da war ich allein Braut der Heiligen Dreifaltigkeit.“⁴⁷⁴

Besonders die ersten drei Bücher beschreiben ihre Liebe mit Gott, das Gottschauen wird noch sehr sinnlich dargestellt. Sie ist voll von der Liebe Gottes und denkt sogar über einen Liebestrank nach, um ihren Jesus ganz für sich zu gewinnen.⁴⁷⁵ Im ersten Buch wird die erste *unio mystica*, die mystische Vereinigung mit Gott beschrieben sowie die gegenseitig gleiche Liebe, denn auch Gott sehnt sich nach der Seele.⁴⁷⁶ Danach folgen im zweiten Buch wechselseitige Lobpreise. Auch werden sieben Formen der Gottesliebe beschrieben, die sich vielleicht von Beatrijs von Nazareths (gest.1268)⁴⁷⁷ „seven manieren von minne“, welche wieder auf Richard von St. Viktor Stufentheorie zurückgehen, ableiten lassen. Im dritten Buch kommt es neben dem Aufstieg der Seele auch zu Beschreibungen des Himmels, der Hölle und des Fegefeuers. Weiters durchlebt sie die Passion Christi.⁴⁷⁸ Bei der Vision des

⁴⁷⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 5-7 (I,I)

⁴⁷¹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 14f

⁴⁷² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 170

⁴⁷³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 18 (I, XXII)

⁴⁷⁴ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 31

⁴⁷⁵ vgl. Blei, Franz: Glanz und Elend berühmter Frauen. Ernst Rowohlt Verlag Berlin 1927, S 36

⁴⁷⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 181-185

⁴⁷⁷ vgl. Vekeman, Herman: Beatrijs von Nazareth. In: LMA 1 Artemis Winkler München, Zürich 1980, Sp 1742

⁴⁷⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 189-198

Himmels kann vielleicht wieder ein Vergleich herangezogen werden. So ähnelt laut Beer die Beschreibung der himmlischen Chöre jenen von Dionysius in „*De Caelesti Hierarchia*“⁴⁷⁹ Ab dem vierten Buch tritt die Gottesentfremdung auf. Nach dem Aufstieg der Seele muss es unweigerlich zu einem Abstieg kommen. Denn die Begnadung kann auf Erden noch nicht endgültig sein, so Haas.⁴⁸⁰ Auch das Fegefeuer ist häufiger Thema ihrer Visionen sowie das Leiden, was möglicherweise auf eine Krankheit von ihr oder - besonders im letzten Buch - auf ihren bevorstehenden Tod hinweisen kann. Das Leiden ist letztlich der Lebensweg selbst.⁴⁸¹ Das vierte Buch gibt uns auch noch nähere Informationen über ihr Leben und ihre Berufung zur Mystikerinnen. Im fünften Buch nimmt dann ein lehrhafter Unterton immer mehr überhand. Es scheint, als ob sie die um sie herum lebenden Beginen unterweist, was die These bestätigen würde, dass sie ihre Meisterin war.⁴⁸² Im sechsten Buch werden die direkten Unterweisungen sowie die Kritik am Klerus immer häufiger. Das siebte Buch, das mit Hilfe der Schwestern in Helfta geschrieben wurde, besitzt einen anderen Schreibstil und wirkt viel nüchterner. Auch beinhaltet es immer wieder einen Rückblick auf die Jugendzeit⁴⁸³ sowie eine Ausrichtung auf den Tod.⁴⁸⁴

Neben ihrer Liebesbeziehung zu Gott kommt bei ihr auch immer wieder Kritik am Klerus zur Sprache.

*„Owe crone der heligen cristanheit, wie sere bistu geselwet! [...] din golt das ist verfúlet in dem pfuole der unkúscheit, wan du bist verarmet und hast der waren minne nit; din kúscheit ist verbrant in dem girigen fúre des frasses; din diemuot ist versunken in dem sumpfe dines vleisches.“*⁴⁸⁵

*„Oh weh, Krone der heiligen Kirche, wie sehr bist du beschmutz.[...] dein Gold ist verrottet im Pfuhl der Unkeuschheit, denn du bist arm geworden und besitzt die wahre Liebe nicht, deine Mäßigkeit ist verbrannt im gierigen Feuer der Völlerei; deine Demut ist versunken im Sumpf des Fleisches.“*⁴⁸⁶

⁴⁷⁹ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 88

⁴⁸⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 177

⁴⁸¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 180

⁴⁸² vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 69

⁴⁸³ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 199-210

⁴⁸⁴ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Mechthild von Magdeburg. In: TRE XXII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 309

⁴⁸⁵ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 231 (VI, XXI)

⁴⁸⁶ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 163 (VI, XXI)

Auch gibt sie durch Gott Anweisungen an den Dekan von Magdeburg, der darum gebeten hat, wie er sich verhalten soll. Dies deutet auf ihre Anerkennung auch in Klerikerkreisen hin:

*„Er sol betten iemer alsemer als ane underlas nach pfaeflicher ordenunge. [...] Er sol ovch schlaffen uf dem strovwe“*⁴⁸⁷

„Er soll immer ohne Unterlaß nach geistlicher Ordnung beten. [...] Er soll auf Stroh schlafen,“ und vieles mehr.⁴⁸⁸

Ebenso hört sie Gott zu Papst sprechen, nachdem er alles Schlechte der Kirche aufgezählt hatte, was zu verwerfen ist:

*„Sun babest, dis soltu vollebringen, so mahtu din leben lengen; das nu din vorvaren also unlange lebet, das kumt da von, das si mines heimlichen willen nit vollebringent.“ Alsus sach ich den babest an sinem gebette, und do horte ich, das im got kúndete diese rede.“*⁴⁸⁹

„Sohn Papst, dies sollst du vollbringen! So kannst du dein Leben verlängern. Dass nun deine Vorgänger ein so kurzes Leben hatten, das kommt davon, dass sie meinen verborgenen Willen nicht vollbrachten“ So schaute ich den Papst bei seinem Gebet, und da hörte ich, dass ihm Gott dies verkündete.“⁴⁹⁰

Im darauf folgenden Kapitel beschreibt sie die Domherren als Böcke, was der allgemeinen Kritik der Zeit gegenüber der Kirche entspricht⁴⁹¹:

*„Das got die tuomeherren heisset boeke, das tuot er darumbe, das ir vleisch stinket von der unkúscheit...“*⁴⁹²

„Daß Gott die Domherren Böcke nennt, tut er darum, weil ihr Fleisch vor Unkeuschheit stinkt...“⁴⁹³

Solche Aussagen wie die vorherigen könnten ein guter Grund gewesen sein, dass Mechthild Verfolgungen ausgesetzt war.

In der letzten Aussage über die Domherren zeigt sich ein weiteres wichtiges Thema für Mechthild: Nicht der Reichtum der Kirche wird angeprangert, sondern die Unkeuschheit. Nur durch Keuschheit kann die Seele Braut Gottes werden.⁴⁹⁴ Die Jungfräulichkeit stellt sie dabei

⁴⁸⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 207 (VI, II)

⁴⁸⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 276 (VI,II)

⁴⁸⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 232 (VI, XXI)

⁴⁹⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 165 (VI,XXI)

⁴⁹¹ vgl. allg. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997

⁴⁹² Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 209 (VI, III)

⁴⁹³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 277 (VI,III)

⁴⁹⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 171-173

als höchsten Wert hin, da nur den Jungfrauen die physische und seelische Brautschafft mit Gott im Jenseits möglich sein wird. Man könnte fast annehmen, dass für Mechthild die Frau damit eine nahezu privilegierte Rolle einnimmt⁴⁹⁵, besonders weil doch der Chor, der seit dem Fall der Engel leer steht, diesen Jungfrauen vorbehalten ist und sich noch über den Seraphinen befindet.

*„Die luter geistlichen megde sint, die soellent nach dem jungesten tage den bruch erfüllen obe Seraphin, da Lucifer und sin nehsten von verstossen sint.“*⁴⁹⁶

„Die, die geistlich reine Jungfrauen sind, sollen nach dem Jüngsten Tag die Lücke oberhalb der Seraphim ausfüllen, von wo Luzifer und seine Vertrauten herabgestoßen wurden.“⁴⁹⁷

Neben den Visionsbeschreibungen taucht auch die eine oder andere Prophezeiung auf, die sich vielleicht sogar mit den Prophezeiungen von Hildegard von Bingen vergleichen ließe, so von Balthasar.⁴⁹⁸ Besonders ihre Schilderung der Endzeit, die Zukunft des Predigerordens sowie die Beschreibung des Antichrists lassen sich als prophetische Texte bezeichnen.⁴⁹⁹

Ein besondere Aussage von Mechthild möchte ich hier noch hervorheben, weil ihre vielleicht häretischen Aussagen von einigen Wissenschaftlern angesprochen werden: So spricht sie im ersten Buch von Gott, „der mein Vater von Natur ist“ sowie „Frau Seele ihr seid so in meine Natur verwandelt, daß zwischen euch und mir nichts sein kann“. (I,44) In diesen Aussagen schimmert die Lehre von der Wesenseinheit von Seele und Gott durch, die etwa auch von Marguerite Porète vertreten wurde und in vielen theologischen Kreisen damals als häretisch galt.⁵⁰⁰ Allerdings relativiert sie diese Aussage im sechsten Buch (VI, 31): „Alles was Gott an uns getan hat, das ist von Gnaden und nicht von Natur“⁵⁰¹ Dabei betont sie aber:

⁴⁹⁵ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 251

⁴⁹⁶ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 80 (III,I)

⁴⁹⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 81(III,I)

⁴⁹⁸ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthilds kirchlicher Auftrag. In: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 22

⁴⁹⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 208-213 (VII, XXVII)

⁵⁰⁰ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Magdeburg. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland“ Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 18

⁵⁰¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 267

„Ich sprach an einer stat in dieseme buoche, das dú gotheit min vatter ist von nature. Das verneme du nit und spreche: „Alles, das got mit úns hat getan, das ist alles von gnaden und nit von nature“ „Du hast war und ich han ovch war.““⁵⁰²

„Ich sprach in diesem Buch an einer Stelle darüber, daß Gott von Natur mein Vater ist. Dies verstehst du vielleicht nicht und sagst: „Alles, was Gott mit uns getan hat, das ist von Gnaden und nicht von Natur“ Du hast recht, und ich habe auch recht.“⁵⁰³

Interessant ist auch, wie Mechthild von Andersgläubigen denkt. So beschreibt sie ihm zweiten Buch, dass Juden und Heiden zwar in der Hölle sind, ihre Qualen aber geringer sind als jene der Christen, da die Christen ja bewusst aufgrund der Kenntnis des Evangeliums, gegen die Vorschriften verstoßen haben.⁵⁰⁴

Anders allerdings spricht sie von den Ketzern, die sich bewusst gegen Christus entschieden haben:

„Ein sünde hab ich gehoeret nemmen. Ich danken des gotte, das ich ir nit erkenne; si dunket mich und ist ob allen sünden boese, wan si ist der hohste ungelovbe.. [...] Si wellen also helig sin, das si sich in die ewigen gotheit wellent ziehen und legen bi der ewigen heligen menscheit úneser herren Jhesu Christi.“⁵⁰⁵

„Ich habe von einer bestimmten Sünde sprechen hören. Ich danke Gott dafür, dass sie mir fremd ist; sie ist, wie mir scheint, schlimmer als alle (anderen) Sünden, denn sie ist der tiefste Unglaube. [...] Sie wollen so heilig sein, dass sie an der heiligen Gottheit teilhaben wollen, und lügen bezüglich der heiligen Menschennatur unseres Herrn Jesus Christus.“ (VII, XLVII)⁵⁰⁶

Während sie sich selbst als ungebildete Frau bezeichnet und die Schwäche der Frau ihre Unwürde noch mehr unterstreicht, ist ihre „Neufassung“ der Erschaffung der Menschen und des Sündenfalls doch ganz anders gefärbt. Hier wird die Frau nicht als das schwache Wesen beschrieben. So schreibt sie:

„Adam und Eva waren gebildet und adellich genatúret na dem ewigen sune [...] Do teilte der sun mit Adame sin himmelsche wisheit und sine irdenschen gewalt, [...] Do gab got Ade von herzeklicher liebi ein gezogne, edel, kleinliche jungfrovwen, das war Eva, [...] Ire lichamen sollten reine wesen, wan got geschuof inen nie schemeliche lide.“⁵⁰⁷

⁵⁰² Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 238 (VI, XXXI)

⁵⁰³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 310 (VI,XXXI)

⁵⁰⁴ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 255 (II, XXI)

⁵⁰⁵ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 292f (VII, XLVII)

⁵⁰⁶ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 171 (VII, XLVII)

⁵⁰⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 87 (III,IX)

„Adam und Eva waren nach dem Bild und der edlen Natur des ewigen Sohnes geschaffen. [...] Da teilte der Sohn mit Adam seine himmlische Weisheit und seine irdische Macht. [...] Da gab Gott Adam aus herzlicher Zuneigung eine wohlerzogene, edle, feine Jungfrau, das war Eva. [...] Ihre Leiber sollten rein sein, denn Gott schuf ihnen keineswegs Scham hervorrufende Glieder.“⁵⁰⁸

Dabei wird deutlich, dass sie nicht erwähnt, dass Eva von der Seite Adams geschaffen wurde, sondern ebenso ein Ebenbild Gottes ist. Im Weiteren ist es nicht Eva, die die verbotene Frucht pflückt, sondern beide essen davon:

*„Mer do si die ungenemen spise, dú nit fuogte irem reinen libe, hatten gessen, do wurden si der vergift so vol gemessen, das sie verluren der engele reinekeit und vergassen ir megtliche kúschekeit.“*⁵⁰⁹

„Als sie aber die falsche Speise, die ihrem reinen Leib nicht ziemte, gegessen hatten, wurden sie so ganz vom Gift erfüllt, dass sie die Reinheit der Engel verloren und auf ihre jungfräuliche Keuschheit nicht achteten.“⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 97-99 (III,IX)

⁵⁰⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 88 (III, IX)

⁵¹⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam 2008, S 97-99 (III,IX)

Das Kloster Helfta

Am 29. Juni 1229 wurde ein Kloster gegründet, das das spätere Kloster “Monasterium Beatae Mariae Virginis“⁵¹¹ in Helfta⁵¹² werden sollte. Sieben Nonnen des grauen Ordens, der damalige Name für den Zisterzienserorden aus dem Kloster St. Jakobi – St. Buchardi in Halberstadt, fanden hier ihr neues Zuhause.⁵¹³ Es befand sich damals in der Nähe der Burg Mansfeld, da der Graf Burchard und seine Gattin Elisabeth das Kloster als Teil ihres religiösen Absicherungsprogrammes für ihr Seelenheil gestiftet hatten. Nach seinem Tod trat Elisabeth dem Kloster bei und ließ es nach Rodarsdorf verlegen, wo sie auch 1240 starb. Aufgrund des Wassermangels musste das Kloster aber seinen Standort wechseln. So kamen die Nonnen 1258 nach Helfta, wo am 3. Juni 1258 die Gebäude geweiht wurden. Die damalige Äbtissin Gertrud von Hackeborn (Äbtissin von 1251 - 1291) hatte einen Gutshof von ihren Brüdern für das Kloster erhalten.⁵¹⁴ Das Grundstück selbst war von Erzbischof Ruprecht von Magdeburg zur Verfügung gestellt worden⁵¹⁵ Unter Gertrud von Hackeborn sollen etwa 100 Schwestern dort gelebt haben. Infolge der großen Zahl der Schwestern kam es 1262 zu einer Tochtergründung in Heltersleben.

Die Nonnen lebten nach den Regeln des Zisterzienserordens, waren dem Orden aber nicht völlig inkorporiert. Ab 1290 gibt es urkundliche Belege, dass ein Kontakt zum Kloster Sittenbach bestanden haben soll.⁵¹⁶ Dies bestätigt, dass nicht nur Kontakte zu Klöstern des Zisterzienserordens bestanden, sondern auch zu Benediktinerklöstern. Daneben berichtet eine Überlassungsurkunde des Bischofs von Naumburg, dass es sich seit 1276 um ein Benediktinerinnenkloster gehandelt haben soll. Da es sich bei den Benediktinern und den Zisterziensern um dieselbe Ordensregel handelt, kann es zu diesen Verwechslungen kommen, Bangert geht aber er von einem Zisterzienserkloster aus. Da das Kloster aber nicht völlig inkorporiert war, stand den Frauen wahrscheinlich kein zisterziensischer Beichtvater zur

⁵¹¹ vgl. Lanczkowski, Johanna: Gertrud die Große, Gesandter der göttlichen Liebe. Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 567

⁵¹² vgl. Berg, Dieter: Helfta. In: LThK 4, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, Sp 1404

⁵¹³ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 219

⁵¹⁴ vgl. Oefelein, Cornelia: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno verlag Leipzig 1999, S 16-21

⁵¹⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 219

⁵¹⁶ vgl. Oefelein, Cornelia: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno verlag Leipzig 1999, S 16-21

Verfügung. Gertrud erwähnt überhaupt keine Beichtväter.⁵¹⁷ Allerdings war man auf Priester für die Gottesdienste, etc. angewiesen Dabei handelte es sich also um örtlichen Klerus oder um Männer aus den Bettelorden⁵¹⁸, wobei hier der Dominikanerorden am wahrscheinlichsten vertreten war. Die Seelsorge der Dominikaner mag mit ein Grund gewesen sein, warum sich Mechthild von Magdeburg für den Eintritt in das Kloster Helfta entschieden hat. Ihr Bruder war schließlich Subprior in einem nahen Dominikanerkloster.⁵¹⁹

Das Kloster selbst war neben dem Gotteslob auch eine Versorgungsstätte für die Töchter der Gründer bzw. der Förderer gewesen, wie es sich unschwer etwa an der Äbtissin und ihrer Schwester Mechthild von Hackeborn erkennen lässt. Allerdings wird bei Mechthild beschrieben, dass sie gegen den Willen ihrer Eltern ins Kloster eintreten wollte. Dies kann aber durchaus als ein Topos der Hagiographie gesehen werden. Oft geschah es nämlich auch wie bei Hildegard von Bingen, dass die Familie zur Sicherung des Seelenheils ein Kind ins Kloster schickte.⁵²⁰ Die Aufgaben der Nonnen waren neben den häuslichen Tätigkeiten auch die Arbeit im Skriptorium. In Helfta wurden Bücher abgeschrieben und illuminiert. Daneben werden auch agrarische Tätigkeiten erwähnt, die darauf schließen lassen, dass die Klausur der Nonnen nicht so streng war, wie etwa in einem dem Orden inkorporierten Kloster. Die Amtszeit Gertruds von Hackeborn war die Hochblüte der mystischen Frömmigkeit und auch der Bildung der Nonnen. Die Äbtissin wurde von ihren Mitschwestern sehr geehrt, so etwa im Buch der Gertrud als Vorbild für alle Christinnen.⁵²¹

Gertrud von Hackeborn förderte ganz besonders die Bildung der Nonnen. So befasste sie sich selbst mit den sieben freien Künsten: der Grammatik, der Dialektik, der Rhetorik, der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und der Philosophie. Daneben lernte sie Latein und beschäftigte sich mit den Schriften der Väter, aber auch den Predigten von Mystikern wie Bernhard von Clairvaux. Das Studium der Heiligen Schrift war natürlich wesentlicher Bestandteil der Ausbildung.⁵²² So findet man im Werk von Mechthild von Hackeborn eine

⁵¹⁷ vgl. Bangert, Michael: Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno verlag Leipzig 1999, S 30-33

⁵¹⁸ vgl. Oefelein, Cornelia: Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 22

⁵¹⁹ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 223

⁵²⁰ vgl. Haering, Stephan: Oblaten. In: LThK 7, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1998, Sp 963f

⁵²¹ vgl. Bangert, Michael: Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno verlag Leipzig 1999, S 35-40

⁵²² vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 15

Stelle über ihre Schwester Gertrud von Hackeborn, in der die Wichtigkeit des Studiums der Wissenschaft, um die Heilige Schrift zu verstehen, hervorgehoben wird.⁵²³

„Divinam Scripturam valde studiose et mira delectatione quandocumque poterat legebat, exigens a subditis suis ut lectiones sacras amarent, et jugi memoria recitarent. Unde omnes bonos libros quos poterat, ecclesiae suae comparabat, aut transcribi a sororibus faciebat. Studiose et hoc promovebat, ut puellae in liberalibus artibus proficerent, ita dicens, si studium scientiae deperierit, cum amplius divinam Scripturam non intellexerint, religionis simul cultus interibit. Unde et juniores minus litteratas amplius addiscere saepe cogebat, et magistras eis provideat.“

„So oft sie konnte, las sie sehr eifrig und mit großem Vergnügen die Heilige Schrift. Sie forderte von den ihr Unterstellten, daß sie die heiligen Lesungen lieben und beständig im Gedächtnis aufsagen sollen. Deshalb besorgte sie für ihre Kirche alle guten Bücher, die sie konnte, oder ließ sie von den Schwestern abschreiben. Sie war eifrig darum bemüht, daß die Mädchen Fortschritte in den freien Künsten machten. So sagte sie: „Wenn der Eifer für die Wissenschaft verloren geht, wird auch die Pflege des Glaubens verschwinden, weil sie die Hl. Schrift nicht mehr verstehen.“ Oft drängte sie deshalb die jüngeren, weniger gebildeten Schwestern, mehr zu lernen und besorgte Lehrerinnen für sie.“ (*Liber VI,1*)⁵²⁴

Die Erweiterung der Bibliothek und die damit einhergehende Beschäftigung mit Theologie und anderen Wissenschaften dürfte viele Fremde interessiert haben, weswegen in den Büchern häufig von Besuchern die Rede ist. Durch diesen Zulauf lässt sich auch die frühe Neugründung in Hedersleben erklären.

Doch das Kloster schien auch wohlhabend zu sein, was die beschriebenen Plünderungen erklären würde sowie vielleicht auch das Interdikt, welches die Domherren von Halberstadt über Helfta verhängten, als diese die Geldforderungen nicht zahlen wollten. War es der Neid, der die Domherren zu dieser Handlung, wie sie im Geldgeschäft üblich war, drängte? Stölting nimmt dies zumindest an. Die Überfälle und Plünderungen nahmen nach dem Tod unserer drei Mystikerinnen immer mehr zu, sodass das Kloster noch einmal verlegt wurde und schließlich während der Reformation 1525 niedergebrannt⁵²⁵ und die Nonnen vertrieben wurden. 1545 wurde es säkularisiert.⁵²⁶

In diesem gebildeten Umfeld wuchsen die beiden Mystikerinnen Gertrud und Mechthild von Hackeborn auf. Mechthild von Magdeburg verbrachte ihre letzten Tage mit ihnen.

⁵²³ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 159

⁵²⁴ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 35

⁵²⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 220

⁵²⁶ vgl. Berg, Dieter: Helfta. In: LThK 4, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, Sp 1404

Mechthild von Hackeborn (1241 - 1298/99)

Mechthild von Hackeborn wurde 1241 als Tochter des Grafen von Hackeborn bei Halberstadt geboren. Im Alter von sieben Jahren besuchte sie im Kloster bei Rodarsdorf ihre Schwester Gertrud von Hackeborn, die spätere Äbtissin, und wollte bleiben.⁵²⁷ Mechthild von Hackeborn besuchte daraufhin die Klosterschule. Trotz der frühen Entscheidung im Kloster zu leben, scheint sie weiterhin Kontakt zur Außenwelt gehabt zu haben. Ihre Schriften bezeichnen sie als weltkundig. Balthasar nimmt daher an, dass sie zunächst nur die Klosterschule besucht hatte und immer wieder zu ihrer Familie zurückkehren durfte.⁵²⁸ Aufgrund ihrer gesanglichen Begabung wurde sie bald Vorsängerin im Chor. Es wurde ihr nachgesagt, dass sie die höchsten Töne singen konnte wie ein Engel.⁵²⁹ Auch wird sie in ihrem Werk als „Gottes Nachtigall“ bezeichnet.⁵³⁰ Der meditative und inspirierende Charakter der Musik darf hier nicht außer Acht gelassen werden. Schon als junger Frau wurden ihr beim Singen Visionen zuteil, doch diese behielt sie lange Zeit für sich. 1261 übernahm sie die Leitung der Klosterschule,⁵³¹ wo ihr auch Gertrud von Helfta anvertraut wurde.

Mechthilds Rolle als Lehrerin zeigt sich auch in ihrem Werk, so wie Gertrud in ihrem Werk oft als Schülerin bezeichnet wird. In einer Audition erhält Mechthild von Hackeborn folgende Nachricht: „Ich vertraue dir die einfältigen und unschuldigen Kinder an, [...] du sollst sie unterrichten, in dem du sie dazu vorbereitest, mich zu kennen und zu lieben.“ (Lib. IV, LIX) Außerdem finden sich in ihrem Werk immer wieder diesem ähnliche geistliche Ratschläge an die Novizinnen.⁵³²

Erst im Alter von 50 Jahren begann sie ihre Visionen - offenbar in Folge einer schweren Krankheit - mit den anderen Schwestern zu teilen, da sie sonst die Belastung nicht mehr ertragen hätte können.⁵³³

⁵²⁷ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 157

⁵²⁸ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Herder Freiburg in Breisgau 2001, S 9

⁵²⁹ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Miltitzke Verlag Leipzig 2008, S 55-58

⁵³⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 299

⁵³¹ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Miltitzke Verlag Leipzig 2008, S 55-58

⁵³² vgl. Wiberg Pedersen, Else Maria: Gottesbild- Frauenbild- Selbstbild. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 53

„Denn sie verbrachte lange Zeit der Mühsal in schwerer Krankheit des Hauptes und mehr als ein Monat, daß sie weder Schlaf noch Ruhe haben konnte. Ueberdies verlor sie alle Gnade und gewohnte Süßigkeit, sowie die Heimsuchung Gottes, [...] Dadurch kam sie in solche Traurigkeit, daß sie geraume Zeit erbarmungswürdig nach Gott, ihrem Geliebten, rief, und der Laut davon durch das ganze Haus gehört ward. Nachdem sie in dieser Verlassenheit mehr denn sieben Tage geblieben war, überströmte sie der gütige Herr, [...] In dieser Zeit offenbarte ihr der gütige Herr die wunderbarsten Geheimnisse [...] , daß sie gleichsam wie trunken nicht fürder schweigen konnte, sondern die innerlichen Gnaden, die sie so viele Jahre verborgen gehalten hatte, Allen mittheilte, welche zu ihr kamen, selbst Gästen und Fremden.“⁵³⁴ (II, XXVI)

Sie hatte ihre mystischen Erfahrungen so lange geheim gehalten bis sie es „wie eine Trunkene nicht mehr zurückhalten konnte, jene innere Gnade vor allen, die zu ihr kamen sogar vor Fremden, hervor [zu] sprudeln“ (Liber II, XLII)⁵³⁵

Ihre Visionen wurden daraufhin ohne ihr Wissen auf Befehl der neuen Äbtissin Sophie von Querfurt ab 1293 aufgeschrieben.⁵³⁶ Über die Niederschrift erfährt Mechthild durch eine neuerliche Vision, in der ihr Gott mitteilt, dass er dem Buch selbst den Titel gegeben hat: „*Liber Specialis Gratiae*“ „Buch der besonderen Gabe“ und dessen Niederschrift er auch unterstützt und scheinbar kontrolliert.⁵³⁷

Der Herr sprach zu ihr: „Alles, was in diesem Buche geschrieben steht, ist aus meinem göttlichen Herzen geflossen und wird in dasselbe zurückfließen.“⁵³⁸ Doch sie zweifelte an der Richtigkeit der Worte: „woher kann ich wissen, ob Alles wahr sei von den Dingen, welche jene Person aufgeschrieben hat, da ich ihr Buch noch nicht gelesen ...“ (V,XXII)⁵³⁹ Gott bestätigte ihr aber, dass er auch über die Schreiberinnen wache. „... und so ist Alles, was sie in mir und durch mich sprechen und schreiben, wahr.“⁵⁴⁰ Daraufhin erfährt die

⁵³³ vgl. Lanczkowski, Johanna: Mechthild von Hackeborn. In: Wörterbuch der Mystik. Peter Dinzelbacher (Hrsg.) Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998, S 348

⁵³⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 248 (II,XXVI)

⁵³⁵ Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 229

⁵³⁶ vgl. Schmidt, Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 126

⁵³⁷ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 15

⁵³⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 249 (II, 43)

⁵³⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 225 (V,22)

⁵⁴⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 225 (V,22)

unbekannte Schreiberin eine Vision, in der Gott ihr befiehlt, das Buch Mechthild zu geben, damit diese darin lesen konnte.⁵⁴¹

Mechthild nimmt schließlich auch an der Produktion des Buches teil und diktiert beziehungsweise korrigiert aufgrund ihrer auditiven Erfahrungen einige Stellen.⁵⁴² Ihre Schreiberinnen werden auch im *Liber* erwähnt, so etwa legitimiert Gott das Schreiben der beiden unbekannten Schwestern: „Aus dem Herzen Gottes fließen drei Strahlen in die Herzen der beiden Schreiberinnen.“ (V,XXII)⁵⁴³

Die Schreiberinnen thematisieren sich aber auch selbst:

„Illa ergo quae, ipsa nobis narrante, didicimus, pro modulo nostro in nomine Domini Jesu Christi conscribemus, ad gloriam summae et semper venerandae Trinitatis. Unde, charissimi, rogamus vos in Christo, ut quisquis hunc librum legerit, Domino gratias referat pro omni gratia et bonis, quae de ipso fonte omnium bonorum in hanc animam, vel unquam in aliquam creaturam profluxerunt.

„Das also, was wir aus dem, was sie uns erzählt hat, erfahren haben, wollen wir nach unserem Vermögen im Namen des Herrn Jesu Christi aufschreiben zur Ehre der höchsten und immer anbetungswürdigen Dreifaltigkeit. Deshalb, Teuerste, bitten wir euch in Christo, daß jeder, der dieses Buch lesen wird, Gott Dank sage für alle Gnade und alle Wohltaten, die aus ihm, der Quelle alles Guten, in diese Seele oder jemals in ein anderes Geschöpf geflossen sind.“⁵⁴⁴

Ziemlich sicher ist, dass nicht alles so aufgeschrieben wurde wie es Mechthild von Hackeborn erzählte, denn die Schreiberinnen sagen selbst:

„Alles, was darin geschrieben steht, ist nur wenig im Vergleich zu dem Uebergangenen; denn ich wage wirklich zu sagen, daß ihr öfters noch viel mehr geoffenbart wurde, was sie niemals sagen wollte.“ (II, 43)⁵⁴⁵

und:
„Wir haben auch sehr viel weggelassen, so daß dasjenige, was geschrieben ist, wenig zu erachten ist, gegen das, was weggelassen wurde.“⁵⁴⁶ (V,29)

Von den beiden Schwestern, die ihre Visionen aufgeschrieben haben, wird häufig angenommen, dass es sich bei einer von ihnen um Gertrud von Helfta selbst handelt.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 165f

⁵⁴² vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 54

⁵⁴³ vgl. Schmidt Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. In: Michael Bangert, Hildegund Keul (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 127

⁵⁴⁴ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 37

⁵⁴⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 249 (II,43)

⁵⁴⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 258 (V,29); sowie: vgl. NT: Joh. 20, 30.31

⁵⁴⁷ Bangert, Michael: Mechthild von Hackeborn. In: LThK 7, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1998, Sp 25

Durch wörtliche Übereinstimmungen zwischen *Liber* und *Legatus*, etwa beim Bericht über Mechthilds Tod, könnte man auf Gertrud von Helfta als mögliche Autorin schließen. Da aber Gertrud diesen Teil des *Legatus* gar nicht selbst geschrieben hat, ist es eher unwahrscheinlich, so Stölting, dass Gertrud stattdessen am *Liber* gearbeitet hat. Eine Möglichkeit wäre, dass beide Bücher von denselben Autorinnen stammen. Dem widerspricht aber Stölting und nimmt stattdessen zwei verschiedene Autorinnengruppen für wahrscheinlicher an. Ursula Peters behauptet sogar, dass Mechthild von Magdeburg am *Liber* mitgeschrieben haben soll.⁵⁴⁸

In den letzten Jahren während der Aufzeichnung des *Libers* war Mechthild von Hackeborn fast die ganze Zeit über krank. So konnte sie nicht einmal ihre Schwester, die Äbtissin, besuchen, als diese im Sterben lag.

Nach Mechthild von Hackeborns Tod am 19. November 1299⁵⁴⁹ wird sie ohne Kanonisationsprozess⁵⁵⁰ wie eine Heilige verehrt. Ihr Gedenktag ist der 19. November bzw. der 26. Feber.⁵⁵¹ Ihr Buch wurde weiter verbreitet und sogar mehr gelesen als Gertruds *Legatus*.⁵⁵²

Das Werk: *Liber specialis gratiae*

Das Werk von Mechthild beziehungsweise über Mechthild, da es ja von ihren Mitschwestern aufgeschrieben wurde, besteht aus sieben Büchern.⁵⁵³ Es dient als Hilfe „zum Erlangen des Seelenheils“ sowie - so Hubrath - auch als „Medium des Erinnerns“.⁵⁵⁴ Am Anfang steht der Eintritt ins Kloster, am Ende, im siebten Buch, werden ihre letzten Stunden und ihr Tod beschrieben. Ob es sich dabei um einen autobiographischen Text oder mehr um eine Hagiographie handelt, ist nur schwer zu unterscheiden. Viele Attribute, die Mechthild zugeschrieben werden wie Demut und die Betonung ihrer Jungfräulichkeit, lassen eher auf eine Hagiographie schließen. Denn dies sind auch die gängigen Topoi, die man in

⁵⁴⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 229

⁵⁴⁹ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Annemarie Haasl und Harro Kieser (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 23

⁵⁵⁰ vgl. allg. Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisation vom Mittelalter bis zur Reformation; ein Handbuch. Böhlau Verlag Köln, Wien 2005

⁵⁵¹ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 61,68

⁵⁵² vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Herder Freiburg in Breisgau 2001, S 17

⁵⁵³ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „*Liber Specialis Gratiae*“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 158-163

⁵⁵⁴ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „*memoria*“ im *Liber Specialis Gratiae* Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 29

Heiligenviten findet. Es wird also viel mehr ein ideales Leben einer Nonne beschreiben als vielleicht das reale Leben von Mechthild. Man hat ja Mechthild von Hackeborn bereits sehr geschätzt und so ihr Leben noch idealer ausgeschmückt. Michel Foucault und Roland Barthes gehen davon aus, dass es sich bei den Nonnenviten eher um Fiktion als um Wirklichkeit handelt. Sie behaupten „Autorinnen benutzten den Prozeß des Texteschreibens dazu, die eigene Identität zu konstruieren.“⁵⁵⁵ Da es sich bei diesem Werk aber um ein Gemeinschaftswerk gehandelt haben muss, ist der letzte Satz doch etwa fragwürdig. Die wenigen biographischen Hinweise des Werkes müssen aber trotzdem auch kritisch betrachtet werden, da es sich - wie oben angesprochen - womöglich um hagiographische Überzeichnungen bei manchen Aussagen über ihr Leben handeln könnte. So wird etwa im ersten Buch beschrieben, wie sie mit sieben Jahren ins Kloster eintreten möchte.⁵⁵⁶ Wahrscheinlicher ist es aber, dass sie vorerst nur in die Klosterschule aufgenommen wurde. Oblationen von Kindern waren allerdings auch nicht unüblich, etwa bei Hildegard von Bingen, die schon als Kind Gott übergeben wurde.

Im den sieben Büchern ist keine Chronologie zu erkennen. Den einzigen roten Faden bildet die Liturgie.⁵⁵⁷ Trotzdem lassen sich die Bücher zumindest ein wenig nach Themen ordnen.

Im ersten Buch werden vor allem die Offenbarungen Mechthilds beschrieben, diese finden sich eingeordnet in das Kirchenjahr. Im zweiten Buch ist von der besonderen Gnade Mechthilds die Rede.⁵⁵⁸ Das Verhältnis von Gott und Seele wird eingehend beschrieben. Im dritten Buch stehen der Lobpreis Gottes sowie einige Belehrungen über das tugendhafte Leben im Vordergrund. Buch vier enthält ebenfalls Belehrungen, diese sich aber nur auf den Konvent oder auf einzelne Personen beziehen.⁵⁵⁹ Das fünfte Buch handelt vom Schicksal der Verstorbenen. Es enthält Jenseitsvisionen, wobei hier besonders das Fegefeuer beschrieben wird und eher weniger die Hölle selbst. Auch ist von der Seelenbefreiung durch Gebet die Rede. Darauf folgt im sechsten Buch das Leben und der Tod ihrer Schwester, der Äbtissin

⁵⁵⁵ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 158-163

⁵⁵⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 222

⁵⁵⁷ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 163

⁵⁵⁸ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 21

⁵⁵⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 231

Gertrud von Hackeborn. Im siebten Buch werden dann Mechthilds letzte Stunden und ihr Tod, aber auch ihre Verdienste beschrieben.⁵⁶⁰

Genau das wird auch von den Schwestern im Prolog beschrieben:

„In quarum prima ponuntur revelationes de Festis per circulum anni, et de Sanctis quibusdam, et specialiter de Virgine Beata. In secunda parte, quaedam facta ad ipsam cui haec demonstrata sunt personam, in quibus etiam utilitas non mediocris poterit inveniri, et audientium sive legentium devotio et charitas excitari. In tertia parte instructiones tam ad Dei laudem quam ad hominum salutem pertinentes inseruntur. In quarta, fere similia ad utilitatem et consolationem hominum pertinentia ponuntur: primo de Congregatione in communi; postea de hominum personis in speciali. Ultimo de animabus fidelium qualiter ab ea visae sunt et adjunctae.“

„Im ersten Teil stehen Erläuterungen über die Feste im Jahreskreislauf und über einige Heilige und besonders über die selige Jungfrau. Der zweite Teil enthält Dinge, die sich auf die Person beziehen, der sie gezeigt wurden, in denen sich auch bedeutend Nützliches finden lässt und die Andacht und Liebe der Hörer oder Leser angestachelt werden kann. Der dritte Teil enthält Belehrungen, die sich sowohl auf das Lob Gottes wie auf das Heil der Menschen erstrecken. Der vierte Teil enthält Ähnliches, was Nutzen und Trost für die Menschen betrifft: zuerst über die Kongregation im Allgemeinen, dann über einige Personen im Besonderen. Der letzte Teil handelt davon, wie sie Seelen der Gläubigen sah und ihnen beistand.“⁵⁶¹

Das sechste und siebte Buch werden hier nicht beschrieben, was darauf schließen lässt, dass sie erst später hinzugefügt wurden.⁵⁶²

Hubrath teilt die sieben Bücher in drei thematische Blöcke. Erstens die Liturgie, zu der sie das erste Buch zählt, da darin die einzelnen Kapitel nach dem Kirchenjahr geordnet sind und ihre Visionen immer im Zusammenhang mit der Liturgie auftreten. Auf die Liturgie folgt die „*vita religiosa*“, die das zweite bis zum vierten Buch umschließt. Die Bücher fünf bis sieben zählt sie zur Totenmemoria, da darin die Problematik des Todes angesprochen wird. Diese Ordnung entspricht auch der Ordnung der liturgischen Bücher.⁵⁶³

Mechthilds Buch *Liber specialis gratiae* wurde erst nach ihrem Tod fertiggestellt, was deutlich macht, dass Teile des Buches auch nicht nach ihrem Diktat entstanden sind. Die Auswahl der Themen bzw. der Visionen scheinen laut Hubrath nach der „Relevanz für die klösterliche Gemeinschaft“ ausgewählt worden sein. Der „*Liber specialis gratiae*“ wirkt wie eine Art geistliche Biographie, die von Mechthild von Hackeborn und ihren

⁵⁶⁰ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 21

⁵⁶¹ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 64

⁵⁶² Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 64

⁵⁶³ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 67

Gnadenerfahrungen berichtet und in ihr die ideale Nonne und daneben den vorbildlichen Konvent vorstellt.⁵⁶⁴

Neben dem *Liber specialis gratiae* sind noch zwei Briefe von ihr erhalten⁵⁶⁵, die an eine befreundete Schwester gerichtet sind sowie zwei Ermahnungen.⁵⁶⁶

Ihre Sprache

Die Sprache des *Liber specialis gratiae* ist eine Sprache, die sich aus den Texten der Liturgie, der Heiligen Schrift sowie den Schriften der Väter zusammensetzt. Auch ihre Visionen finden meist nur während liturgischen Tageszeiten statt.⁵⁶⁷ Daneben ist ihre Bildersprache eine ganz andere als etwa jene der Begine Mechthild von Magdeburg. Man kann erkennen, dass die Bilder zur Beschreibung der Visionen gut ausgewählt werden und es bei Mechthild von Hackeborn nicht die überwältigende Erfahrung ist, die zur Niederschrift anregt. Durch diese durchdachte Beschreibung wirken die Visionen teilweise fast erstarrt, ganz im Gegensatz zur Lebendigkeit in der Beschreibung der Visionen Mechthilds von Magdeburg.⁵⁶⁸ Grund für die Starrheit kann einerseits sein, dass es sich um einen Bericht einer alten Frau handelt, aber auch die Niederschrift durch Mitschwestern kann an der fehlenden Spritzigkeit Schuld sein.⁵⁶⁹ Vielleicht wollte man durch die „Distanziertheit in der Sprache“, die beinahe kühl wirkt, den Inhalt „auf geistiger Basis“ verankern und nicht dem Gefühl, einer „gefühlsorientierten und gefühlsbetonten Frau“ „überlassen“ – damit meinte man wohl auch, den Text zu sichern. Strittig ist bis heute, ob das Original des Werkes in Latein oder Deutsch verfasst wurde. Da die Texte, welche während der Liturgie gelesen wurden, sowohl in Latein (Messe) als auch mitunter deutschsprachig (in der Liturgie des Stundengebets) sein konnten, nimmt Alois Haas an, dass das erste Sprachmedium des „*Liber specialis gratiae*“ Deutsch war. Kurt Ruh findet allerdings keine Hinweise dafür. Für ihn ist es wahrscheinlicher, dass das Werk in Latein

⁵⁶⁴ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im *Liber Specialis Gratiae* Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 37-39

⁵⁶⁵ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haas, Annemarie, Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 23

⁵⁶⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 231

⁵⁶⁷ vgl. Schmidt Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn In: Michael Bangert, Hildegund Keul (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 127

⁵⁶⁸ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „*Liber Specialis Gratiae*“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 168

⁵⁶⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 236

abgefasst wurde, da der Großteil der Liturgie im Mittelalter in Latein niedergeschrieben wurde und daher das Vokabular hier viel ausgebauter und brauchbarer war, als das Vokabular des Deutschen.⁵⁷⁰ Hinweise für eine ursprüngliche mittelhochdeutsche Fassung des Buches führt Stölting an: So nennt Apostel Johannes die Gottesmutter etwa „*vrowe mumme*“ und auch das Wort „*minne*“ lässt sich in einigen Texten wiederfinden. Allerdings können diese Hinweise auch so interpretiert werden, dass durch die Verwendung deutscher Wörter nur die Muttersprache von Mechthild zum Ausdruck kommt, die ohne Zweifel deutsch gewesen ist. Stölting meint daher, dass diese deutschen Wendungen wahrscheinlich eher als stilistische Mittel eingesetzt worden sind. Auch für sie ist die Aufzeichnung in Latein die wahrscheinlichere Option.⁵⁷¹ Sicher ist, dass es auch deutschsprachige Liturgie eben etwa im Stundengebet gab. Es scheint aber wahrscheinlicher, dass in Helfta eher das Lateinische im Vordergrund stand.

Einflüsse auf das Werk

Zunächst darf natürlich nicht außer Acht gelassen werden, dass mehrere Schwestern an diesem Buch mitgearbeitet haben und daher gewiss auch ihre Bildung und ihre Denkweise mit in das Buch eingeflossen sind. Der enge Kontakt mit/zu Gertrud von Helfta sowie der Kontakt zu Mechthild von Magdeburg haben auch eine Rolle gespielt und beeinflussten die Niederschrift sicher maßgeblich, auch wenn durch Von Balthasar angenommen wird, dass Mechthild von Magdeburg „keinen nachweisbaren [...] Einfluss“ auf Mechthild von Hackeborn ausübte.⁵⁷²

So wie Gertrud war Mechthild von Hackeborn als Lehrmeisterin im Kloster bestimmt sehr gebildet und mit der theologischen Literatur vertraut. So findet sich etwa eine Aussage Mechthilds von Hackeborn bei Richard von St. Viktor wieder: „Der Mund der Seele ist ein für Gott offenes Herz, das in dem Maße seines Verlangens von Gottes Liebe erfüllt wird.“ (I,16) Ganz ähnliches findet man bei Richard von St. Viktor: „... in dem Maße des Verlangens verleiht Gott Offenbarung oder Gottesschau.“⁵⁷³ Wie bei Richard findet sich auch bei Mechthild von Hackeborn der siebenstufige Aufstieg der Seele zu Gott, den sie wie einen

⁵⁷⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 301

⁵⁷¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 226f

⁵⁷² vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Herder Freiburg in Breisgau 2001, S 10

⁵⁷³ Schmidt, Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 129

Berg mit sieben Brunnen beschreibt. (I,13)⁵⁷⁴ Es werden aber auch andere Theologen in ihrem Werk erwähnt, von denen man ausgehen kann, dass Mechthild zumindest etwas aus deren Werk kannte. Dazu zählen: Dionysius Pseudo-Areopagita, Ambrosius, Augustinus, Gregor I, Hieronymus, die Viktoriner, Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,⁵⁷⁵ also jene Autoren, die zum damaligen Lektürekanon der geistlichen Gemeinschaft zählten.⁵⁷⁶

Benediktinische Einflüsse zeigen sich vor allem in ihrer Konzentration auf das Lob Gottes. Benedikt verstand den „Gedanken des Gotteslob als Sinn christlichen Daseins.“⁵⁷⁷ Bei Mechthild finden sich immer wieder Stellen des Lobes:

„Einmal sah sie den Herrn, von unaussprechlicher Klarheit umgeben ... Da sprach sie zu ihm: „O herrlichster Geliebter, worin soll ich mich üben, daß es dir am angenehmsten sei?“ Er erwiderte: „ Im Lobpreis“. Und sie: „ O sag mir, wie ich dich würdig zu loben vermag.“ Da lehrte sie der Herr drei Arten des Lobes und gleichsam drei Anläufe: „Lobe zuerst die Allmacht des Vaters, durch die er im Sohn und im Heiligen Geistes seinem Wollen gemäß wirkt, und deren Unermeßlichkeit kein Geschöpf im Himmel und auf Erden begreift. Lobe dann des Sohnes unerforschliche Weisheit, die er vollkommen mit dem Vater und dem Heiligen Geiste teilt, gemäß seinem Willen, die keinem Hindernis begegnet und die keine Kreatur zu ergründen vermag. Lobe endlich des Heiligen Geistes Güte, die er überschwänglich mit dem Vater und dem Sohne teilt, gemäß all seinem Wollen, und an de gleichfalls keine Kreatur je erschöpfend teilnehmen kann.““ (III,4)⁵⁷⁸

Die Bibel war aber bestimmt das zentrale Werk für sie, was man auch gut an ihren zahlreichen wörtlichen Zitaten, aber auch an Andeutungen und Paraphrasen sehen kann, da häufig Bibelstellen aus dem Gedächtnis zitiert wurden.⁵⁷⁹

Ihre Theologie

Im Zentrum ihrer Theologie stehen der bereits oben erwähnte Lobpreis und die Herz-Jesu-Verehrung. Das Herz ist nämlich „der zentrale Ort der Leibwerdung des göttlichen Wortes“. Gleichzeitig ist es aber auch „Quellpunkt des liturgisch-sakramentalen Geschehens“⁵⁸⁰:

⁵⁷⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 241

⁵⁷⁵ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 121

sowie: vgl. allg. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997

⁵⁷⁶ vgl. Niederkorn-Bruck, Meta: Wissensvermittlung im Kloster. Unterricht für den Gottesdienst. – Unterricht im Gottesdienst. In: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 112, Band 2004, S 119 - 140 insbesondere: S 132-137

⁵⁷⁷ von Balthasar, Hans Urs: Mechthild von Hakeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Herder Freiburg in Breisgau 2001, S 9

⁵⁷⁸ Mechthild von Hakeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 22 (III,IV)

⁵⁷⁹ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 122

„Wenn Du des Morgens aufstehest, grüße das blühende und liebende Herz deines himmlischen Freundes, [...] Du sollst dich befleißigen, gänzlich dein Herz in sein Herz zu gießen, [...] So sah denn diese Dienerin Gottes in der Messe das süßeste Herz Jesu in Aehnlichkeit einer Lampe, durchsichtig wie Kristall, glühend gleich einer Feuerflamme und auf allen Seiten ringsum von überreichlicher Süßigkeit überströmend. (III, XVII)⁵⁸¹

Ihre Naturverbundenheit zeigt sich auch in den Funktionsweisen des menschlichen Herzens, die drei Lebensbahnen darstellen. Die erste Bahn ist für die Luft, die zweite für die Nährstoffe, die dritte für die Glieder. Das Herz ist also für Mechthild von Hackeborn ein Motor des Körpers. Da Gott der Motor des Herzens ist, ist die Luft der Gotteshauch, die Nährstoffe sind das Wissen über die Heilige Schrift und die Predigten und die Bewegung der Glieder erfolgt durch die Liebe, den Dank und Lobpreis.⁵⁸²

Ihre Herz-Jesu-Verehrung äußert sich nicht nur in der Anbetung des Herzens, sondern auch in der Verbindung des Herzens Gottes mit dem Herz der Menschen. Dafür verwendet sie Bilder wie eine goldene Röhre, die die Verbindung zwischen den beiden Herzen herstellt.⁵⁸³

„Und sie sah aus dem Herzen Gottes etwa ausgehen wie ein goldenes Brunnenrohr, durch welches sie den Herrn lobpries.“⁵⁸⁴(I,I)

Aber auch Schnüre und Strahlen können mit Gott verbinden. Diese Bilder sind - so Hubrath - nicht unbedingt als theologische Bilder zu sehen, sondern sollen vielmehr dazu dienen, die Anwesenheit Gottes anderen Menschen näher zu bringen. Man könnte fast sagen, dass Mechthilds Visionen eine didaktische Funktion haben. Die Bilder können nämlich gut zur Interpretation oder zur Meditation verwendet werden. Sie erleichtern das Verstehen auch für jene, die den Text nicht vom Wortsinn her erfassen können.⁵⁸⁵

Der Lobpreis ist gemäß Mechthild von Hackeborn notwendig, um zu Gott zu kommen. Daneben ist aber auch die Teilhabe an der Welt mit allen Sinnen von besonderer Bedeutung. Denn dies allein führt zu Gott.⁵⁸⁶ Die Unterstreichung der sinnlichen Wahrnehmung steht im

⁵⁸⁰ vgl. von Balthasar, Hans Urs: Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Herder Freiburg in Breisgau 2001, S 11

⁵⁸¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 251

⁵⁸² vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 66f

⁵⁸³ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 230

⁵⁸⁴ Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 37 (I,I)

⁵⁸⁵ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 98f

⁵⁸⁶ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S

Widerspruch mit Augustinus Lehre, der in der Gotteserfahrung eine rein geistige Erfahrung sieht, sie allerdings sucht Gott in allem mit Hilfe ihrer fünf Sinne.⁵⁸⁷

„Qui vere Religiosus effici desiderat, oculos suos custodiat ab omni illicito et etiam inutili intuitu; similiter et aures suas abstineat, ne unquam audiat, quo cor ejus maculam contrahat; prohibeat quoque os suum ab omni inutili verbo, et si quid vidit vel audivit, nunquam os suum inde loqui permittat. Cor etiam suum maxime custodiat, ne unquam in mails cogitationibus delectetur, aut sponte immoretur. Homo enim cogitationes cordi advenire porhibere non potest; sed ne ipsis consentiat aut sponte admittat, faciliter dimittere potest.“

„Wer begehrt, ein wahrhaft geistlicher Mensch zu werden, der bewahre seine Augen vor jedem unerlaubten und auch vor unnützem Schauen; genauso enthalte er seine Ohren, damit er nichts höre, wodurch sein Herz einen Makel erhält. Auch seinen Mund halte er von allen unnützen Worten ab, und falls er etwas sieht und hört, verwehre er seinem Mund, darüber zu sprechen. Am meisten bewache er sein Herz, so daß es niemals durch schlechte Gedanken erfreut werde oder aus eigenem Antrieb dabei verweile. Wenn auch der Mensch den Gedanken nicht verbieten kann, zu seinem Herz zu kommen, so kann er sie doch leichter von sich wegschicken, damit er nicht in sie einwilligt oder sie freiwillig anhört.“(IV;5)⁵⁸⁸

Allerdings gebraucht sie selbst ihre Sinne nur wenig, wie man etwa an jener Textstelle gut erkennen kann:

„Semetipsam in tantum abnegaverat, olitaque sui Christo sic absorpta erat, ut quemadmodum de sancto Bernardo legitur, sensibus exterioribus parum uteretur; unde saepe putrida ova nesciens comedabat, donec a proxime sedentibus et odorantibus est compertum. Similiter cum hospitibus comedens, cum diceret se nullo modo carnes celle comedere, illi morem ejus scientes, carbes ante ipsam ponebant, et sic nesciens comedebat, donec per risum eorum ad se rediens, quid fecerit recognovit.“

„Sie hat sich selber so sehr aufgegeben und wurde im Vergessen ihrer selbst so durch Christus vereinnahmt, daß sie ihre äußeren Sinne wenig gebrauchte, wie man es auch über Sankt Bernhard lesen kann. Daher aß sie häufig verdorbene Eier, ohne es zu merken, bis es von denjenigen, die in ihrer Nähe saßen und es riechen konnten, bemerkt wurde. Dasselbe geschah beim Essen mit Gästen: Wenn sie sagte, daß sie auf keinen Fall Fleisch essen wolle, legten jene, die ihre Art kannten, ihr Fleisch vor. Darauf aß sie es unwissentlich, bis sie durch das Lachen der anderen zu sich zurückgebracht wurde und erkannte, was sie getan hatte.“ (V, 30)⁵⁸⁹

Im *Liber* wird Mechthild von Hackeborn als Vorbild für ihre Mitschwester und als ideale Nonne dargestellt. Gelobt wird ihr Leben und ihre Demut, die es nachzuleben gilt.⁵⁹⁰

„Caetera omnia ad religionem pertinentia perfectissime habuit; scilicet propriae voluntatis abdicationem, suimet dejectionem, obedientiae promptitudinem, orationis et devotionis studium, lacrymarum ubertatem, sedulae contemplationis fruitionem.“

⁵⁸⁷ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Miltitzke Verlag Leipzig 2008, S 64

⁵⁸⁸ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 107

⁵⁸⁹ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 107

⁵⁹⁰ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 172

„Auch alles übrige, das zum geistlichen Leben gehört, besaß sie in vollkommener Ausdehnung; nämlich die Ablegung des eigenen Willens, die Erniedrigung der eigenen Person, die Bereitwilligkeit zu Gehorsam, Eifer bei Andacht und Gebet, Überfluß an Tränen sowie Freude an ausgiebiger Betrachtung.“ (V,30)⁵⁹¹

Sie bekommt besondere Attribute zugeschrieben. So wird sie als Mittlerin zwischen Gott und dem Konvent dargestellt und übernimmt sogar - wie auch Gertrud von Helfta - in einer Vision die Mittlerfunktion, die normalerweise nur Priestern zukommt.⁵⁹²

„Videbatur enim sibi quod haec Deo digna persona de qua sermo est devotissime communicaret. Cumque a Communionem sancta rediret, habebat phialam auream maximam, longiorem cubito; et alta voce coepit decantare dicens: „Domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratum sum“; post haec dixit omnibus: „Quis vult de melle coelestis Jerusalem?“ Tum Sororibus omnibus quae in choro erant ad eam accentibus, singulis de phiala illa favum mellis propinabat. Illa autem persona quae haec in visu conspexit etiam accessit, et illa dedit ei bucellam panis de illo melle infusam; quam dum illa manibus teneret, miro modo bucella illa simul cum melle excrescere coepit, ita ut bucella in panem integrum, mollem et calidum excresceret, et favus ille panem tam intus quam foris penetrans, etiam per manus se tenentis in similitudine olei, in tanta ubertate distillabat, ut sinum ejus et deinde ipsam terram influens irroraret.“

„Es schien ihr, als ob diese Gott würdige Person, von der die Rede ist, andächtig kommuniziere. Als sie von der heiligen Kommunion zurückkam. Trug sie einen großen goldenen Pokal von der Höhe einer Elle und begann mit heller Stimme zu singen: „Herr, fünf Pfunde hast du mir übergeben, und siehe, andere fünf habe ich hinzugewonnen“ (Mt.15, 20). Darauf sagte sie zu allen: „Wer will vom Honig des himmlischen Jerusalem (trinken)?“ Und sie gab allen Schwestern, die im Chor waren und zu ihr kamen, aus dem Pokal süßen Honig zu trinken. Diejenige, welche dies in ihrer Vision gesehen hatte, trat ebenfalls hinzu, und jene gab ihr einen Brocken Brot, der mit dem Honig getränkt war. Während sie den Brocken in ihren Händen hielt, begann er auf wundersame Weise mit dem Honig zu wachsen, so daß er zu einem ganzen, weichen und warmen Brot anwuchs. Der Honig durchdrang dieses Brot von innen und außen und tropfte von ihren Händen, mit denen sie es hielt, wie Öl in solcher Ergiebigkeit herab, daß es ihr über ihren Busen und dann auf den Boden floß und alles benetzte.“ (V,24)⁵⁹³

Und auch die Rolle einer Prophetin kann sie übernehmen sowie Wundertaten vollbringen.

„Alio tempore, cum plurimum timeremus a facie regis, eo quod non longe nostro esset coenobio, orabat Dominum ut ipse Rex omnium regum Dominus nos dignaretur defendere sua paterna benignitate, ne aliquod damnum a regis exercitu pateremur. Cui Dominus: „Tu nullum de suo exercitu unquam videbis.“ At illa cogitabat quia si ipsos non videret, tamen claustrum ab eis laedi posset. Cui Dominus: „Nullus eorum coenobio vestro appropinquabit; sed ego ab his defendam vos.“ Quod et contigit; nam adeo misericorditer nos Dominus

⁵⁹¹ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 47

⁵⁹² vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hakeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 173

⁵⁹³ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 43

custodivit, quod nullum omnino ab eis sumpsimus damnum, cum tamen multa monasteria ab eis plurima incurrissent damna.“

„Zu einer anderen Zeit, als wir vieles vom König fürchteten, der sich nicht weit von unserem Kloster befand, bat sie den Herrn, daß er selbst, der König aller Könige, sich herablassen möge, uns mit seiner väterlichen Gnade zu beschützen, damit wir nicht vom Herr des Königs Schaden erleiden. Darauf antwortete ihr der Herr: „Du wirst keinen Mann aus seinem Herr zu Gesicht bekommen.“ Sie dachte jedoch, wenn sie dieselben auch nicht sähe, könnte das Kloster dennoch von ihnen beschädigt werden. Der Herr entgegnete: „Keiner von ihnen wird sich eurem Kloster nähern, vielmehr werde ich euch vor ihnen beschützen.“ Und so geschah es; denn der Herr hat uns so barmherzig behütet, daß wir keinerlei Schaden durch sie nahmen, obgleich viele Klöster große Verluste durch sie hinnehmen mußten.“ (IV,11)⁵⁹⁴

In ihrer *imitatio Christi* leidet sie wie auch viele andere Mystikerinnen mit Jesus. Einzelne Stationen der Passion und des Leidens Jesus werden nachgelebt. Auch körperlich wird mit Jesus mitgelitten, auch wenn der Körper dabei nicht ganz vernachlässigt werden darf, denn erst ist ein Geschenk Gottes:⁵⁹⁵

„Homo enim necessaria, et corporis commoda suscipere deberet in unione amoris illius, quo ipsi omnia ad utilitatem creavi.“

„Denn der Mensch soll das Nötige und für den Körper Zweckmäßige annehmen in Vereinigung mit jener Liebe, mit der ich alle Dinge zu seinem Nutzen erschaffen habe.“ (III, 45)⁵⁹⁶

Der Leib darf also nicht getötet werden, trotzdem soll er kontrolliert werden und deswegen werden Kasteiungen durchgeführt. Diese beinhalten aber nicht hauptsächlich Askese wie etwa bei Gertrud von Helfta sondern auch körperliche Schmerzen:

„Et qui peccata sua castigationibus carnis purgaverant, similia erant olfactoriis aureis, quia castigatio carnis redolet ante Deum ut thymiana suavitatis.“

„Und die Sünden derjenigen, die sie durch körperliche Züchtigungen gebüßt hatten, waren wie goldene Riechfläschen, denn die Züchtigung des Fleisches duftet vor dem Herrn wie das Aroma von Thymian.“ (I,10)⁵⁹⁷

Über ihre eigenen Züchtigungen berichtet sie:

„Denique vice quadam ante Quadragesimam, cum populum cantibus lascivientem audisset, zelo Dei et compassionis affectu nimium inardescens, ut saltem Deo aliquam faceret emandationem, testas vitrorum et alia acuta instrumenta in lecto suo composuit, et in his se projiciens tamdiu se volutabat, donec cute contracta et vulnerata, sanguine proflueret, quod prae dolore nec sedere nec jacere valebat.“

„Als sie einmal vor der Fastenzeit hörte, wie das Volk zügellose Lieder sang, entbrannte sie so heftig in heiligem Zorn und leidenschaftlichem Mitleid, daß sie, um Gott wenigstens etwas

⁵⁹⁴ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 41

⁵⁹⁵ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 104-108

⁵⁹⁶ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 107

⁵⁹⁷ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 111

Erleichterung zu verschaffen, in ihr Bett Glasscherben und andere scharfe Gegenstände legte, sich darauf niederwarf und so lange herumwälzte, bis ihre Haut zerschnitten und überall verletzt war und ihr Blut hervorströmte, so daß sie vor Schmerz weder sitzen noch liegen konnte.“ (V,30)⁵⁹⁸

Doch die Passionsmystik äußert sich nicht nur in ihren Kasteiungen, die Wunden Jesu werden von ihr verehrt und geküsst und einmal sogar mit Edelsteinen verglichen.⁵⁹⁹

„*Sicut gemmae magnas in se habent vires, ut etiam quasdam hominum expellant infirmitates, sic vulnera mea tantae efficiae sunt, quod omnem animae depellunt languorem.*“

„So wie die Edelsteine große Kraft besitzen, daß sie sie auch einige Krankheiten der Menschen vertreiben können, so sind meine Wunden von solch großer Wirksamkeit, daß sie jede Entkräftung der Seele heilen.“ (IV,37)⁶⁰⁰

Die weit verbreitete Liebesmystik zu dieser Zeit findet sich bei Mechthild in einer anderen Form. Die Gottesbeziehung wird als die Verbindung der Herzen dargestellt und nicht vordergründig mit Hilfe erotischer Sprache. Sie sieht sich als erwählte Braut, aber ohne den erotischen Gedanken, wie sie etwa bei Mechthild von Magdeburg zu finden sind.⁶⁰¹

„*Altera vice cum Deo in infirmitate querularetur, quod chorum intrare et alia bona opera facere non posset, visum est sibi quasi Dominus in lectum juxta eam reclinaret, sinistro eam braccio amplectens, ita ut vulnus Cordis ejus dulcissimi suo cordi jungeretur. Tunc ait illi: ‘Cum infirmaris, sinistra te circumcomplector, et cum sanata es, dextera te anplector; sed hoc scias quod cum sinistra mea amplecteris, multo vicinius tibi cor meum sociatur.*“

„Ein anderes Mal beklagte sie sich in ihrer Krankheit bei Gott darüber, daß sie weder den Chor betreten noch andere gute Werke vollbringen könne. Da sah sie, wie der Herr sich neben sie in ihr Bett legte und sie mit seinem linken Arm umfaßte, so daß seine Herzwunde mit ihrem Herz verbunden war. Dann sagte er zu ihr: „Wenn du krank bist, umarme ich dich mit meiner Linken, und wenn du gesund bist, mit meiner Rechten, wisse aber, daß dir mein Herz viel näher ist, wenn du mit meiner Linken umarmt wirst.“ (II,32)⁶⁰²

Die Krankheit bringt sie Gott viel näher.⁶⁰³ Hin und wieder tauchen aber doch auch brautmystische Bilder auf:

„Der Vogel senkt sich nimmer so begierig in das Grüne der Wiese, um die süße Blüte zu nehmen, als ich beriet bin, zu Deiner Seele zu kommen, so sie mich begehrt.“ (II, III)⁶⁰⁴

⁵⁹⁸ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 115

⁵⁹⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 243 (I,18)

⁶⁰⁰ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 104

⁶⁰¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 307f

sowie: vgl. Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau – Mutter – Herrscherin. Carl Hanser Verlag München, Wien 1994, S 79-83

⁶⁰² Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 110

⁶⁰³ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 305

„Hierauf neigte sich der Herr mildiglich zu ihr und bot ihr seinen rosenfarbenen Mund zum Kusse dar“ (II, VIII)⁶⁰⁵

„Die Seele aber neigte sich zu der Wunde des honigfließenden Herzens ihres einzigen Seligmachers und Schöpfers, und kostete daraus den Trunk aller Süßigkeit und alles Wohlgeschmackes [...] auch zog sie aus dem Herzen Christi eine liebliche Frucht, welche sie nahm und in ihren Mund legte, nämlich das ewige Lob, welches aus dem Herzen Gottes ausgeht [...] Danach empfang sie eine andere Frucht, das ist die Frucht der Danksagung. Denn die Seele vermag nichts aus sich selbst, wenn der Herr ihr nicht zuvorkommt.“ (II, XVI)⁶⁰⁶

Warum so wenig Liebesmystik zu finden ist, könnte laut Stölting daran liegen, dass einerseits die Liebesmystik vielleicht nur durch den Einfluss von Mechthild von Magdeburg in das Buch eingefügt wurde, andererseits könnten Mechthild von Hackeborns Aussagen aber auch gemildert worden sein um der klösterlichen Spiritualität zu entsprechen.⁶⁰⁷

Genauso wie die anderen Mystikerinnen schreibt sie über die Unsagbarkeit Gottes:

„Igitur quanta Deus mirabilia in electis suis operatus sit, nullus sermo humanus poterit explicare, quantaque dona in anima ipsum fideliter amante diffuderit, lingua non valet promere; quam benigne quamque melliflue se illi exhibebat, sola feliciter experiri meretur.“

„Welch große Wunder Gott also in seinen Erwählten gewirkt hat, wird keine menschliche Rede erklären können, und welch große Gnaden er in die ihn treu liebende Seele ausgegossen hat, vermag keine Zunge hervorzubringen; sie allein hat selig verdient zu erfahren, wie gütig und wie heilbringend er sich gegen sie erweist.“ (Prolog)⁶⁰⁸

Als größte Sünde sieht sie es, wenn jemand Gott nicht liebt:

„Orante aliquando, vidit sub se Infernum apertum et in eo infinitam miseriam et horrorem; quasi serpentes et bufones, leones et canes, et omnium ferarum atrocium species, in invicem se crudelissime dilacerantes. Tunc illa dixit: „O Domine, qui sunt ii miserrimi?“ Cui Dominus: „Isti sunt, inquit, qui nunquam dulciter una hora recordati sunt mei.“

„Als sie einmal betete, sah sie unter sich die Hölle geöffnet und darin Elend und Schrecken ohne Ende. (Und sie sah,) wie sich Schlangen und Kröten, Löwen und Hunde und grässliche Tiere aller Art gegenseitig auf das grausamste zerrissen. Da fragte sie: „O Herr, wer sind

⁶⁰⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 246

⁶⁰⁵ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 247

⁶⁰⁶ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 247

⁶⁰⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 227

sowie: vgl. Wehrli-Johns, Martina: „Tuo das guote und lâ daz übel“ Das Fegefeuer als Sozialidee. In: Himmel-Hölle-Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog der Ausstellung in Wallraff-Richartz-Museum Köln 1994, S 47-58

⁶⁰⁸ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 50

diese Erbarmungswürdigen?“ Und der Herr antwortete: „Es sind diejenigen, die sich zu keiner Stunde liebevoll meiner erinnert haben.“(V,20)⁶⁰⁹

Die Seelen können durch ihre Bitten erlöst werden, der Ablasshandel ist also nicht notwendig, was man als eine besonders deutliche Form der Kirchenkritik verstehen kann.

„So bat die Dienerin den Herrn aus allen Kräften, daß er diesen Seelen die Erlösung gebe und sie aufnehme zum Lichte seiner Herrlichkeit. Und, nimm wahr! Viele Würmer starben und fielen ab, und die erlösten Seelen flogen mit großem Frohlocken empor zu den himmlischen Freuden. Sodann nahm der Herr seine Dienerin im Geiste mit sich, und zeigte ihr das Fegefeuer. [...] Und Mechthildis betete für dieselben (Seelen im Fegefeuer, Verf.). Da empfangen sie zur Stunde Form und Gestalt [...] und erledigt von den Peinen, wanderten sie mit Freuden in den Garten.“⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 59

⁶¹⁰ Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 257 (V,17)

Gertrud von Helfta (1256 - 1301/02)

Geboren am 6.1.1256 kam Gertrud fünfjährig als Klosterschülerin und Waise nach Helfta.⁶¹¹

Über ihre Familie, ihren Namen und auch über den Ort, woher sie kam, ist nicht viel bekannt.

Nur die Hinweise in ihren Büchern lassen auf einige biographische Details schließen.⁶¹²

„Sie hat er [...], als sie erst fünf Jahre zählte, den Stürmen der Welt entrissen und ins Brautgemach des heiligen Ordenslebens verpflanzt.“⁶¹³ Dass sie durch den Willen Gottes ins Kloster kam, ist einerseits als hagiographischer Topos zu werten, andererseits aber ist hier immer die Tatsache der „*donatio*“ von Kindern durch ihre Eltern mitzubedenken. Auch hier ist es ja die Demut der Eltern Gott gegenüber, die sie zu einem solchen Schritt veranlasst. Von wenigen Beispielen wissen wir, dass es auch finanzielle Nöte gewesen sein können.

Unter der Äbtissin Gertrud von Hackeborn und ihrer Schwester Mechthild von Hackeborn, damals 19 Jahre alt⁶¹⁴, welche Novizenmeisterin war, bildete sie sich sowohl wissenschaftlich als auch geistlich weiter.⁶¹⁵ Sie war sehr wissbegierig und beschäftigte sich - wie es in ihrem Buch „*Legatus divinae pietatis*“ heißt - mit den sieben freien Künsten. Schon früh studierte sie die Bibel und konnte ihre Antworten auf theologische Fragen mit Bibelstellen belegen.⁶¹⁶

„Denn schon als sie zur Schule geschickt wurde, überragte sie alle Gleichaltrigen und Ordensschwwestern durch schnelle Auffassungsgabe und wache Intelligenz, sie war ihnen an Verstand und Wissen weit überlegen.“⁶¹⁷

Die Hinweise in ihrem Werk auf wichtige theologische Persönlichkeiten, deren Schriften ihr in Helfta zugänglich waren, deuten auf das intellektuelle Klima in Helfta hin sowie auf ihre Kenntnis von Schriften vieler Theologen. So werden Augustinus, Gregor der Große, Beda Venerabilis, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Victor explizit erwähnt,⁶¹⁸ Autoren, die alle zum „üblichen“ Kanon der geistlichen Literatur im Mittelalter zählen. Gertruds

⁶¹¹ vgl. Schmidt, Margot: Gertrud von Helfta. In: LThK 4, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, Sp 538

⁶¹² vgl. Lanczowski, Johanna: Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. *Legatus divinae pietatis*. Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 567

⁶¹³ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 31 (I,I)

⁶¹⁴ vgl. Fischer-Feckl, Elisabeth: Gertrud die Große von Helfta(1256-1301/02). Eine „Größe von anderer Art“ In: Appich, Martina; Echtermann, Andrea; Ferrari Schiefer, Valerie; Heiß, Ulrike (Hrsg.): Eine andere Tradition. Dissidente Positionen von Frauen in Philosophie und Theologie. Iudicium Verlag München 1993, S 152

⁶¹⁵ vgl. Schmidt, Margot: Gertrud von Helfta. In: LThK 4, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1995, Sp 538

⁶¹⁶ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 72f

⁶¹⁷ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. *Legatus divinae pietatis*. Johanna Lanczowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 516 (I,I)

⁶¹⁸ vgl. Wiberg Pedersen, Else Maria: Gottesbild- Frauenbild- Selbstbild. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 54

Rezeption dieser und anderer Werke ging aber über das „Übliche hinaus“. Als Mechthild von Magdeburg ins Kloster eintrat, konnte Gertrud sich weiteres Wissen aneignen und von ihr lernen. Von manchen Wissenschaftlern wird sogar angenommen, dass sie bei der Fertigstellung des letzten Buches von Mechthild von Magdeburg aber auch bei Mechthild von Hackeborns theologischem Werk mitarbeitete.⁶¹⁹ Diese Meinung ist aber umstritten und soll später noch einmal aufgegriffen werden. Am 27. Jänner 1281 hatte Gertrud ihre erste Vision. Doch erst acht Jahre später, am Gründonnerstag 1289, begann sie zu schreiben.⁶²⁰

Dieses Ereignis lässt sie an ihrem vorherigen Leben zweifeln:

„Sie hatte nämlich so begierig den Freuden menschlicher Wissenschaft angehängen und sich so selbst des süßen Geschmacks der wahren Weisheit beraubt. Plötzlich begann für sie alles Äußere an Wert zu verlieren, [...]. Und so wurde sie von einer Grammatikerin zu einer Theologin.“⁶²¹

Die späte Vision (im Vergleich zu Mechthild von Magdeburg) zeigt deutlich an, dass Gertrud sich bewusst für Gott entschieden hat, während andere Mystikerinnen bereits in frühen Jahren von Gott begnadet wurden. Gertrud hatte sich aber schon vor ihren Visionen für ein Leben in Gott entschieden. Nach ihrer ersten Vision lebte sie asketisch und war vermehrt karitativ tätig. Die Nächstenliebe war ihr von großer Bedeutung.⁶²²

Nach ihrem Tod 1301/02 wurde sie bald heilig gesprochen. Der Tag ihrer Verehrung ist bis heute der 17. November.⁶²³

Die Werke: *Legatus divinae pietatis* und *Exercitia spiritualia*

Zu ihren Werken zählen der „*Legatus divinae pietatis*“ (Gesandter/ Vermittler der göttlichen Liebe), die „Geschichte ihrer Erfahrungen“ und die „*Exercitia spiritualia*“, welche sieben Meditationen enthalten. Die *Exercitia spiritualia* sollen helfen, zu einer Gottesverbundenheit zu finden, während im *Legatus* die persönliche Beziehung zu Gott beschrieben wird.⁶²⁴

Im „*Legatus divinae pietatis*“ stammt nur das zweite Buch wirklich von ihr, die anderen Bücher wurden von Mitschwestern großteils nach ihren Angaben niedergeschrieben. Das

⁶¹⁹ vgl. Köpf, Ulrich: Gertrud von Helfta. In: TRE XII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 539

⁶²⁰ vgl. Köpf, Ulrich: Gertrud von Helfta. In: TRE XII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 539

⁶²¹ Gertrud die Grosse von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe. *Legatus divinae pietatis*. Johanna Lanczowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 517 (I,I)

⁶²² vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 77

⁶²³ vgl. Lanczowski, Johanna: Zur Verehrung Gertruds. In: Gertrud die Grosse von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe. *Legatus divinae pietatis*. Johanna Lanczowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 588

⁶²⁴ vgl. Fischer-Feckl, Elisabeth: Gertrud die Große von Helfta (1256-1301/02). Eine „Größe von anderer Art“. In: Appich, Martina; Echtermann, Andrea; Ferrari Schiefer, Valerie; Heiß, Ulrike (Hrsg.): Eine andere Tradition. Dissidente Positionen von Frauen in Philosophie und Theologie. Iudicium Verlag München 1993, S 149

erste Buch kam erst nach ihrem Tod hinzu.⁶²⁵ Dieser erste Teil wird von Kurt Ruh als „*Vita Gertrudis*“ bezeichnet, da er mit den Stilmitteln der Hagiographie Gertrud als ideale Mystikerin beschreibt und auch ihre Wundertaten und ihr tugendhaftes Leben unterstreicht.⁶²⁶ Wer am ersten Buch und den Bände drei bis fünf mitgearbeitet haben könnte, ist heute ungewiss. Während Ruh davon ausgeht, dass es sich um eine Schwester, die er Schwester N. nennt, handelt, glaubt Stölting,⁶²⁷ dass es sich eher um eine „Schreibergruppe“⁶²⁸, also um eine Autorinnengruppe handelte. Ruh nimmt weiter an, dass diese Schwester N gemeinsam mit Gertrud auch wesentlich am *Liber specialis gratiae* beteiligt war, da sich viele thematische Übereinstimmungen finden. Stölting hält dagegen fest, dass es zunächst unwahrscheinlich ist, dass Gertrud am *Liber* mitgeschrieben haben soll, während sie gleichzeitig den *Legatus* aufzeichnen ließ. Allerdings darf man hierbei nicht vergessen, dass Gertrud den *Legatus* aus Demut nicht selbst niederschreiben wollte, sehr wohl aber an den *Exercitia spiritualia* und am zweiten Buch des *Legatus* arbeitete. Weiters geht Stölting davon aus, dass es sich bei den Autorinnen des *Liber* und des *Legatus* um verschiedene Personen handelt, da sie von einem Konkurrenzverhältnis zwischen Gertrud und Mechthild von Hackeborn ausgeht. Dies sieht Stölting in einem Zitat über Mechthild von Hackeborn bestätigt: „eine ihr Aehnliche in unserem Kloster noch nie erstand und, wie wir fürchten, nie mehr erstehen wird“ Einen ähnlichen Anspruch erhebt laut Stölting auch Gertrud.⁶²⁹ Allerdings darf man dabei nicht vergessen dass hier vielleicht nur die Einzigartigkeit der beiden unterstrichen werden soll und nicht die Konkurrenz zwischen ihnen. Wer genau die beiden Werke *Liber* und *Legatus* geschrieben hat und ob Gertrud nun beim *Liber* mitgearbeitet hat oder nicht, lässt sich heute nur schwer feststellen. Ziemlich sicher ist aber, dass das zweite Buch des *Legatus* sowie die *Exercitia spiritualia* von ihr stammen, da sich auch der Stil dieser beiden Bücher sehr ähnelt.⁶³⁰

⁶²⁵ vgl. Köpf, Ulrich: Gertrud von Helfta. In: TRE XII Walter Gruyter Berlin, New York 1992, Sp 539

⁶²⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 314

⁶²⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 313

⁶²⁸ Im Nachfolgenden werde ich statt „Schreiber“ im Gegensatz zu Stölting das Wort „Autor“ verwenden, da es sich ja beim Schreiber um die Tätigkeit alleine handeln kann und es sich somit auch um in Diktat handeln könnte. Ich möchte hier aber damit ausdrücken, dass die Frauen die an dem Werk mitwirkten, auch tatsächlich ihre Ideen einfließen ließen und nicht nur ein Diktat abschrieben.

⁶²⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 314-338 sowie: Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 313

⁶³⁰ vgl. Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 14

Gertrud hatte oft Zweifel an der Veröffentlichung ihres Werkes. Allerdings hatte sie nicht Angst, sondern war sich nicht sicher, ob es sinnvoll wäre, dieses Werk den Menschen zu geben, da es ihrer Meinung nach wahrscheinlich öfter eher schlecht bewertet würde als, dass es zur Erbauung dienen würde. (*Legatus* I, XV)⁶³¹ Doch da das Werk von Gott stammt, als „Bote göttlicher Gnadenerweise“ an die Menschen gebracht werden soll und Gott ihr mehrmals versichert, dass die Niederschrift sein Wille sei, fügt sie sich in seinem Auftrag. Ihre Zweifel über die Niederschrift der Bücher drei bis fünf durch ihre Mitschwester widerlegt sie durch eine Passage, in der sie den Auftrag Gottes noch einmal hervorhebt, indem er zu ihr spricht:⁶³²

„In der gleichen Liebe, in der ich in meiner Gnade ihr alles in diesem Buch Niedergeschriebene eingegossen habe, habe ich es auch dem Gedächtnis ihrer Zuhörerinnen anvertraut und zusammengestellt und geordnet und durch ihre Hand alles zu meinem größten Wohlgefallen aufzeichnen lassen.“⁶³³

Hier ist auch der für eine Hagiographie typische Bescheidenheitstopos erkennbar. Sie lässt es niederschreiben, weil es Gott so will. Dies entspricht der Textgattung Hagiographie⁶³⁴ und der geistlichen Textproduktion. Gleichzeitig sind es neben Gott aber auch die Ordensobersten, die die Niederschrift des Buches befehlen. (III, Prolog)⁶³⁵

Legatus divinae specialis

Der *Legatus* besteht- wie bereits oben erwähnt - aus fünf Büchern, welcher von sieben Theologen, darunter Dietrich von Apolda und Hermann von Loveia geprüft und approbiert wurde.⁶³⁶ Das erste Buch ähnelt am ehesten einer Heiligenvita und führt zu den Offenbarungen hin. Auch wenn es heute als erstes Buch bezeichnet wird, ist es wahrscheinlich, dass es als letztes entstand. Das zweite Buch, das von Gertrud selbst verfasst wurde, könnte man als Bekenntnisbuch bezeichnen. Es schildert die Erlebnisse aus ihrer Sicht. Darauf folgen im dritten Buch verschiedene Erfahrungen und „Gnadengüter“ und im vierten

⁶³¹ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 90

⁶³² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 317

sowie: vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 94

⁶³³ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. *Legatus divinae pietatis*. Johanna Lanczowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 504 (V,XXXIII)

⁶³⁴ vgl. Kunze, Konrad; Gnädinger, Louise; Leonardi, Claudio: Hagiographie. In: LMA 4 Artemis Winkler München, Zürich 1989, Sp 1840-1862

⁶³⁵ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 95

⁶³⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 318

sind die Erscheinungen in den Ablauf der kirchlichen Festtage eingebettet.⁶³⁷ In den Büchern drei und vier stehen die Fragen der Spiritualität und Liturgie im Kloster im Vordergrund. Vielleicht dienten diese Werke ja auch dazu, den Ruhm des Klosters zu verbreiten. Das fünfte Buch berichtet über die Verdienste der Verstorbenen und beschreibt neben Gertruds eigenem Tod auch den der Äbtissin Gertrud von Hackeborn und jenen von Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn.⁶³⁸

Sicher ist, dass der *Legatus* nicht von einer Person allein verfasst wurde. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Autorinnen im *Legatus* lässt sich gut am Stil und den Motiven erkennen. In den Büchern III - V werden die Gedanken in „Paradigmen für klösterliche Frömmigkeit umgewandelt“ Die hier beschriebene Mystik spiegelt das klösterliche Leben wieder. Die individuelle Entfaltung ist ihnen nicht möglich. Das zweite Buch ist aber trotzdem etwa individueller gestaltet. Man erkennt darin die Bildung dieser Frau und findet hier auch mehr Liebesmystik als in den anderen Teilen. Es scheint also, dass Gertrud sehr wohl eine individuelle tiefe Erfahrung mit Gott hatte, diese aber im Rahmen des Klosters nicht so zum Ausdruck kommen konnte. Die Liebesmystik wird also nur „klösterlich kanalisiert“ ausgelebt und niedergeschrieben.⁶³⁹

Besonders auffällig ist die inhaltliche Übereinstimmung der Bücher, die nicht von Gertrud verfasst wurden, mit dem *Liber* von Mechthild von Hackeborn.⁶⁴⁰ Das fünfte Buch des *Legatus* lässt sich etwa gut mit dem fünften Buch des *Libers* vergleichen sowie auch das vierte Buch dem ersten Buch des *Libers* sehr ähnelt. Haben also doch dieselben Leute an beiden Büchern gearbeitet oder handelt es sich um unterschiedliche Autoren?⁶⁴¹

Der *Legatus* gibt uns - wenn auch nicht hundertprozentig sicher - doch einige Hinweise auf Gertruds Leben. Besonders das erste Buch beschreibt Gertruds Eintritt ins Kloster, ihr Leben so wie ihre Vorbildwirkung. Ihre Demut wird ebenso geschildert wie ihre Bildung. Ihre Enthaltensamkeit wird als oberste Tugend angeführt. In den letzten Büchern werden uns ihre Krankheit und der Tod von Mitschwestern so wie am Ende ihr eigener Tod geschildert.⁶⁴²

⁶³⁷ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 320

⁶³⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 275f

⁶³⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 265

⁶⁴⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 320

⁶⁴¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 276

⁶⁴² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 288-290

Trotz dieser Angaben ist aber bis heute nicht bekannt, wann sie gestorben ist oder wo sie beigesetzt wurde.⁶⁴³

Exercitia spiritualia

Dieses Erbauungsbuch besteht aus sieben Meditationen bzw. sieben „liturgischen Handlungssequenzen“, die an ihre Mitschwesterinnen gerichtet sind und diese zu Gott führen sollen. Ein Zusammenhang der Zahl sieben lässt sich gut mit den sieben Sakramenten und den sieben Gebetszeiten am Tag sehen.⁶⁴⁴ In den ersten vier Kapiteln über die Taufe (I), die geistliche Umkehr und der Eintritt ins Kloster (II), das Brautversprechen, welches einhergeht mit der Weihe (III) und die Profess, die die Seele vor Gott ablegt (IV) bilden den Weg zur Liebesunion, der auch im vierten Kapitel erfüllt wird. Es kommt zur *unio mystica*. Danach folgen das Kapitel von der göttlichen Liebe (V), über den Lobpreis und die Dankbarkeit (VI) und schließlich über die „Wiedergutmachung der Sünden und die Vorbereitung für den Tod“ (VII).⁶⁴⁵

Die Kapitel enthalten Beschreibungen, was zu tun ist, sowie Gebete, Litaneien und Erklärungen zu den einzelnen Themengebieten. Abläufe werden sehr genau beschrieben:

„*Signans itaque aures tuas et nares signo sanctae crucis orabis Dominum*“
„Und so bezeichne deine Ohren und deine Nase mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes;“⁶⁴⁶

Die Didaktik steht also im Vordergrund. Die Gebete sind großteils an Christus gerichtet.⁶⁴⁷

Ganz besonders auffällig ist, dass im lateinischen Textverband auch deutschsprachige Gebete zu finden sind. Es stellt sich hier die Frage, ob nicht das gesamte Werk ursprünglich in deutscher Sprache verfasst wurde.⁶⁴⁸ Geht man aber davon aus, dass Gertrud fließend Latein beherrscht hat und auch viele Stilelemente aus dem Lateinischen zu finden sind, ist eine lateinische Urfassung wahrscheinlicher.⁶⁴⁹ Trotzdem ist es möglich, dass diese Gedichte in

⁶⁴³ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 87

⁶⁴⁴ Grimes, Laura M. Bedeutung der Liturgie im Werk Gertrud von Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1998, S 69f

⁶⁴⁵ vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 35f

⁶⁴⁶ Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 52f

⁶⁴⁷ Grimes, Laura M. Bedeutung der Liturgie im Werk Gertrud von Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1998, S 72

⁶⁴⁸ vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 261

⁶⁴⁹ Lanczkowski, Johanna: Gertrud die Große, Gesandter der göttlichen Liebe. Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 19

deutscher Sprache eingefügt wurden. Schließlich handelte es sich ja um ihre Muttersprache sowie die ihrer Mitschwestern.

Interessant ist auch, dass sie teilweise ganze Stellen aus bekannten Formularen für den Gottesdienst entnimmt, die sie das ganze Jahr über hört, da sie zum üblichen Lesezyklus der Liturgie gehören. So wird beispielsweise aus der Präfation der Jungfrauenweihe das Messformular für die Keuschheit (ein Formular aus dem *ordinarium missae*) nahezu wörtlich in ihr Werk eingefügt.⁶⁵⁰ Die Jungfrauenweihe ist so durch die Anlehnung an das Formular ein Rechtsvorgang einerseits, andererseits aber auch eine „sinnlich-geistige Liebesvereinigung“.⁶⁵¹ Besonders die Brautmystik findet sich in den *Exercitia spiritualia* viel häufiger als im *Legatus*. So wird ein eigener Tag der Liebe beschrieben und viel häufiger eine erotische Sprache verwendet: „Ja schon glüht mein Herz nach dem Kuß deiner Liebe, öffne mir das vertraute Schlafgemach deiner schönen Liebe und Neigung“⁶⁵²

Ihre Sprache

Ihre Sprache ist höchstwahrscheinlich das Lateinische. Ihre Bilder erhält sie aus der Bibel oder aus Naturbeobachtungen.⁶⁵³ So schreibt sie etwa:

„[Ich] setzte an den Weiher mich nieder und betrachtete die Lieblichkeit dieses Ortes, der mir überaus wohlgefiel. Dem durchsichtig hell floß das Wasser dahin, ringsum standen grüne Bäume, Vögel und besonders Tauben flogen in Freiheit hin und her, und überaus erfreute mich die traute Ruhe des verborgenen Sitzes.“⁶⁵⁴

Das zweite Buch des *Legatus* ist teilweise so wie Mechthild von Magdeburgs „Fließendes Licht der Gottheit“ in Dialogform geschrieben. Gertrud spricht mit Gott, allerdings nicht so leidenschaftlich wie eine Mechthild von Magdeburg.⁶⁵⁵ Doch nicht nur die Form auch der Stil unterscheidet sich. So geht es in den Büchern III - V eher um Seelenzustände wie bei Mechthild von Hackeborn. Außerdem erscheint es Stölting als unwahrscheinlich, dass ein solch simpler Stil von einer gebildeten Frau benutzt wurde.⁶⁵⁶

⁶⁵⁰ vgl. Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 17; 86-89

⁶⁵¹ vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 271

⁶⁵² Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 135;145

⁶⁵³ vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 336

⁶⁵⁴ Gertrud die Große: *Gesandter der göttlichen Liebe*. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 76 (II,III)

⁶⁵⁵ vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter*. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 291

⁶⁵⁶ vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter*. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 298

Eine Besonderheit tritt in den *Exercitia spiritualia* auf. Nach Gertrud Jaron Lewis ist es ungewöhnlich, dass Gertrud weibliche Metaphern sowie weibliche Wortendungen verwendet. Nonnen hätten sich damals gemäß der Vorschriften der Liturgie mit männlichen Begriffen bezeichnet. Gertrud aber bezeichnet sich mit weiblichen Wörtern.⁶⁵⁷ Allerdings darf dabei nicht vergessen werden, dass das Publikum ja fast nur aus Frauen bestand. Die Frage des Frauseins taucht als solche, so auch Kurt Ruh, nicht auf, da ja die religiöse Erfahrung im Vordergrund steht. Das „Frausein“ an sich würde in dieser Zeit wahrscheinlich gar nicht thematisiert.

Einflüsse auf das Werk

Wie schon oben erwähnt war Gertrud die Große sehr belesen und es finden sich viele Einflüsse früherer Theologen auf ihr Werk. So etwa in der 5. Meditation der *Exercitia spiritualia* die Beschreibung der Ausbildung der Schwestern, die über drei Stufen verläuft. Dieses Ausbildungsmodell ist auch bei Hugo von St. Viktor (im „Didascalicon“) zu finden. Diese drei Stufen lassen sich auch an der Beschreibung des Lebens von Gertrud wiedererkennen. Zunächst werden die freien Künste studiert, dann folgt eine theologische Ausbildung und nur die kann schließlich zur Kontemplation führen. Es handelt sich also um einen stufenweisen Übergang von weltlichem zu spirituellem Wissen.⁶⁵⁸

Ganz besonders wichtig ist für sie die Bibel. Eine Unmenge an Zitaten lassen sich in ihrem Werk finden. Ganz besonders treten dabei die Verse aus dem Hohelied hervor sowie Psalmen.⁶⁵⁹

Die Einflüsse auf die *Exercitia spiritualia* lassen sich laut Siegfried Ringler enger fassen, so stellen Richard von St. Viktors „Über die Gewalt der Liebe und ihre 4 Stufen“ sowie die Emanationslehre von Dionysius Pseudo-Areopagita, die wesentlichen Vorbilder und Anhaltspunkte dar.⁶⁶⁰ Von der „lieblichsten süßen Fessel der Liebe“⁶⁶¹ schreibt sie so, dass

⁶⁵⁷ vgl. Grimes, Laura M. Bedeutung der Liturgie im Werk Gertrud von Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund: Vor dir steht die leere Sachte meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1998, S 71

⁶⁵⁸ vgl. Wiberg Pedersen, Else Maria: Gottesbild – Frauenbild – Selbstbild. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 54f

⁶⁵⁹ vgl. Fischer-Feckl, Elisabeth: Gertrud die Große von Helfta (1256-1301/02). Eine „Größe von anderer Art“ In: Appich, Martina; Echtermann, Andrea; Ferrari Schiefer, Valerie; Heiß, Ulrike (Hrsg.): Eine andere Tradition. Dissidente Positionen von Frauen in Philosophie und Theologie. Iudicium Verlag München 1993, S 150

⁶⁶⁰ vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 22

⁶⁶¹ Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 75

man sie gut mit der gebundenen Minne von Richard von St. Viktor vergleichen kann.⁶⁶² Auch wird von Ringler vermutet, dass sie den Minnesang in ihr Werk einbindet. Die Bilder des eisigen Winters ohne den Geliebten und des liebenswerten Frühlings, wenn der Geliebte wiederkommt, lassen sich in der Minnelyrik wiederfinden.⁶⁶³ Da sie seit dem 5. Lebensjahr im Kloster lebte, scheint es zunächst unwahrscheinlich, dass sie mit der weltlichen Minnelyrik in Berührung kam, allerdings darf man nicht vergessen, dass viele Texte des Minnesangs im Kloster überliefert wurden (z.B.: *Carmina burana* überliefert im Kloster Benediktbeuren)⁶⁶⁴ Auch ist uns aus Beschreibungen von Visitationen von Klöstern bekannt, dass im Kloster nicht getanzt werden sollte, was darauf schließen lässt, was zumindest in manchen Klöstern getanzt wurde.⁶⁶⁵ Einen wichtigen Einfluss stellte bestimmt Mechthild von Magdeburg, aber auch Mechthild von Hackeborn, ihre Lehrerin, dar. Das Verhältnis von Gnade und Natur wird im *Liber* und in den *Exercitia spiritualia* ganz ähnlich beschrieben. So findet sich in der ersten Meditation: „daß ich empfang aus Gnade, was ich nicht habe von Natur“⁶⁶⁶ Dazu schreibt Mechthild von Hackeborn: „*ut anima mea haberet omnia per gratiam quae Divinitas habet per naturam*: daß meine Seele alles durch Gnade habe, was die Gottheit von Natur aus hat.“ Diese Idee geht übrigens auf Augustinus zurück und ist ein wichtiger Satz der Scholastik: „*gratia supponit naturam et perficit eam*: die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.“ (Thomas von Aquin).⁶⁶⁷

⁶⁶² vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 266

⁶⁶³ vgl. Ringler, Siegfried: Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 325

⁶⁶⁴ vgl. allg.: de Boor, Helmut: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 3*. Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. C.H. Beck München 1961

⁶⁶⁵ vgl. Niederkorn- Bruck, Meta: Gott und die Welt. Aspekte zum Klosteralltag im Mittelalter. Ein Leben zwischen Gebet Spiritualität und Arbeit. In: *Alltagserfahrungen in der Geschichte Österreichs*. Schriften des Instituts für Österreich Kunde Band 61 1998, S 21-49

⁶⁶⁶ Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 61

⁶⁶⁷ Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 260

Ihre Theologie

Gertruds Visionen sind sehr verbunden mit der Bibel sowie mit dem liturgischen Ablauf. Die Texte der Liturgie, die sie im Jahreszyklus regelmäßig hört, bestimmen natürlich ihre gesamte Denkweise und ihre Ausdrucksformen. Einer Vision geht meist ein Gebetstext voraus oder sie erhält eine Vision während einer Lesung.⁶⁶⁸ Ihre Theologie lässt sich deshalb gut mit jener Mechthilds von Hackeborn vergleichen. Die Brautmystik sowie die Passionsmystik finden sich auch bei ihr. Und auch die Herz-Jesu-Verehrung ist bei beiden von großer Bedeutung.

Das Herz Jesu bildet im *Legatus* einen wesentlichen Bestandteil der Mystik, wobei es sich hierbei meist um eine Vermischung der Begriffe Herz Jesu und Jesus Seitenwunde handelt. Weiters erhält sie von einer Person - vielleicht von Mechthild von Hackeborn - den Rat, das Herz Jesu zu verehren. Vielleicht ist dies also nicht so sehr ihre Art der Mystik. Denn die Herz-Jesu-Verehrung findet sich bei Gertrud nicht so häufig wie etwa im *Liber* von Mechthild von Hackeborn. Im zweiten Buch, das Gertrud ja selbst verfasst hat, findet sich das Motiv seltener als in den anderen Büchern.⁶⁶⁹ Und doch finden sich auch hier Beispiele für eine Herz-Jesu-Verehrung:

„Obwohl nicht würdig, auch nur das geringste seiner Geschenke zu empfangen, flehe ich dennoch durch die Verdienste und das Verlangen aller Gegenwärtigen deine Erbarmung an, du mögest mein Herz mit dem Pfeile deiner Liebe durchbohren.“⁶⁷⁰

Daraufhin erhält sie aus der Seitenwunde Jesus einen Pfeil und eine Wunde wird ihrem Herzen zugefügt.

Im dritten Buch wird eine andere Verbindung zwischen dem Herz Jesu und dem Herz der Nonne dargestellt. Hier handelt es sich wie auch bei Mechthild von Hackeborn um eine goldene Röhre, die die beiden verbindet. (III,26)⁶⁷¹ Diese goldene Röhre hilft die Verbindung zu Gott zu visualisieren. Häufig werden dafür auch Strahlen und Schnüre als Metaphern verwendet.⁶⁷² Es ist aber auch gut möglich, dass sie dieses Bild bereits von anderen

⁶⁶⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 326

⁶⁶⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 321-323

⁶⁷⁰ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 81f (II,V)

⁶⁷¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 323

⁶⁷² vgl. Hamburger, Jeffrey F.; Suckale, Robert: Zwischen Diesseits und Jenseits. In: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen. Hirmer Verlag München 2005, S 35

Darstellungen ihrer Zeit kannte und so diese Bilder in der Vision „zum Leben erawachten“.⁶⁷³

Die Wunde, die der Pfeil der Seele zufügt, ist aber nicht die einzige Liebeswunde, die Gertrud erhält. Sie erhält auch innere Stigmata. Dies wird als Gnade angesehen, da sie so Christus ähnlicher sein kann.⁶⁷⁴ Die erste Stigmatisation ist von Franz von Assisi bekannt. Mit dem Aufschwung der Passionsmystik stieg die Zahl jener die sichtbare oder innere Stigmata erlebten.⁶⁷⁵ Die Stigmatisation Gertruds ist Ausgangspunkt für die Niederschrift des zweiten Buches.⁶⁷⁶ Durch die Stigmata trägt sie die wahrhafte, eigentlich perfekte Nachfolge Christi, und wird durch diese gleichzeitig sowohl „ausgezeichnet“ wie auch „gezeichnet.

Sie wird auch als Prophetin bezeichnet, auch wenn die prophetischen Visionen nur im ersten Buch zu finden sind und daher vielleicht nur ein Teil der Heiligenvita sind und nicht der Realität entsprechen.⁶⁷⁷ Trotz der Nachfolge Christi findet sie sich - besonders im zweiten Buch erkennbar - in einem Zwiespalt zwischen den Auszeichnungen, die die Seele erhalten hat und ihrer Unwürdigkeit.⁶⁷⁸

Die Liebesmystik findet sich vor allem im zweiten Buch, wenn auch eher wenig.

„Als du nämlich, wie gesagt, dein heißersehntes Antlitz, das die Fülle der ganzen Seligkeit gewährt, an mich Unwürdige angeschmiegt hattest, da fühlte ich, wie ein unaussprechlich beseligendes Licht aus deinen vergöttlichenden Augen durch meine Augen einging. Mein ganzes inneres Wesen durchdringend...“⁶⁷⁹

Doch nicht nur sie sehnt sich nach Gott, auch Gott sehnt sich nach ihr.⁶⁸⁰

„Und aufgewacht, streckte der Herr beide Arme aus, umarmte sie sanft, drückte sie dann herzlicher an sich und sagte: „Was ich mir gewünscht habe, das halte ich jetzt fest. [...] Und ich habe mich aus Liebe zu dir ähnlich verhalten, auf daß ich dich ganz in mich ziehe, um dich ganz zu besitzen.“⁶⁸¹

⁶⁷³ vgl. Hamburger, Jeffrey F.: Die Zellen: Alltag, Andacht und Vision. In: Krone und Schleier Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen. Hirmer Verlag München 2005, S 434

⁶⁷⁴ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 323

⁶⁷⁵ vgl. Alkofer, Andreas Pazifikus: Stigma. In: LThK Band 9, 3.Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2000, Sp1004f

⁶⁷⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 290

⁶⁷⁷ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 148-150

⁶⁷⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 291

⁶⁷⁹ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 106 (II,XXI)

⁶⁸⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 279

⁶⁸¹ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.)Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 105 (III,XXI)

In Gertruds Leiden und ihren Krankheiten - sie soll sogar die Pest gehabt haben - folgt sie Jesus auch in seinem Leiden: Hier findet sich die Passionsmystik wieder. Die Krankheit und das geduldige Ertragen der Krankheit dienen als Zeichen der Demut. Von diesem Leiden will sie aber nur erlöst werden, wenn es auch Gott so will. Außerdem ist die Krankheit vorzuziehen, weil nur während der Krankheit der Bräutigam immer bei der Braut bleibt.⁶⁸² Neben der Krankheit dient auch die Askese zur Annäherung an Gott.⁶⁸³

Selbst die körperliche Ertüchtigung lehnte sie ab und zog geistige Übungen vor. Überhaupt ist für sie die Enthaltbarkeit in allerlei Dingen von hoher Bedeutung, so weicht sie sogar Menschen aus, die sie im Bezug auf die Liebe um Rat fragen wollen.⁶⁸⁴ Ihre Enthaltbarkeit lebt sie fast übertrieben, sodass die Beschreibung ihrer Enthaltbarkeit im ersten Buch eher wie eine Kritik an ihr wirkt.⁶⁸⁵

„Sie gestand aufrichtig, daß sie in ihrem ganzen Leben niemals das Gesicht eines Mannes so genau angesehen habe, daß sie irgendetwas von dessen Form wüßte. Ebenso konnten alle bestätigen, die sie kannten, daß sie, wie heilig der Mann auch war oder wie verwandt und wie lange Zeit sie auch mit ihm sprechen musste, jedesmal von diesem schied, ohne ein einziges Mal die Augen zu ihm gewandt zu haben. Und dieses kann nicht nur vom Schauen gesagt werden, es gilt in gleicher Weise vom Reden, vom Hören und allen ihren Körperbewegungen: Sie erstrahlte im Schmuck wunderbarer Enthaltbarkeit. So pflegten ihre vertrauten Mitschwestern manchmal im Scherz zu sagen, daß sie mit Recht wegen der Reinheit ihres Herzens zu den Reliquien auf den Altar gestellt werden könnte.“⁶⁸⁶

Daneben lebt sie auch die Wunden Christi mit und will seine Schmerzen lindern:

„und sie erinnerte sich, daß sie voller Liebe aus dem Kruzifix, das sie immer bei sich hatte, die eisernen Nägel herausgezogen und statt derer wohlriechende Gewürznelken hineingesteckt hatte;“⁶⁸⁷

Die Unsagbarkeit Gottes findet sich auch bei ihr und auch die Schwerpunktlegung auf Christus ist für sie so wichtig wie für andere Mystikerinnen dieser Zeit.⁶⁸⁸

Marias Rolle ist bei Gertrud eher zwiespältig. Einerseits wird sie hin und wieder als Mittlerin dargestellt, doch größtenteils ist der eigentliche Mittler Christus und es bedarf für Gertrud nicht

⁶⁸² vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 155-163

⁶⁸³ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 269

⁶⁸⁴ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S 78;82

⁶⁸⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 290

⁶⁸⁶ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.)Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 534f (I,IX)

⁶⁸⁷ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.)Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 144f (III,45)

⁶⁸⁸ vgl. Wiberg Pedersen, Else Maria: Gottesbild- Frauenbild- Selbstbild. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 57f

vordergründig der Marienfrömmigkeit. Besonders im zweiten, von ihr selbst geschriebenen Buch wird Maria nicht als Vermittlerin dargestellt. Nein, Gertrud übernimmt sogar Marias Rolle.⁶⁸⁹

Ganz besonders und einzigartig sind aber ihre Todessehnsucht sowie ihr Erlangen der Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen. Die Todessehnsucht findet sich schon bei Augustinus und durch ihre Beschäftigung mit seinen Werken ist es naheliegend, dass sie vielleicht in ihrer Todessehnsucht ihm nacheiferte. Die Sehnsucht rührte daher, dass nach dem Tod die ewige Seeligkeit folgen würde sowie die endgültige Vereinigung mit Gott.⁶⁹⁰

Eine andere Besonderheit findet sich in der sechsten geistlichen Übung von Gertrud. Hier wird eine kühne Aussage getätigt. So könnte man meinen, dass sie die Menschwerdung Gottes mit der Erschaffung Evas vergleicht, da sie dieselben Worte wie in Gen 2,23 verwendet.

„Jubeln soll dir deines Menschseins überaus reines Fleisch: in ihm hast du mich rein gemacht; denn du bist Bein geworden aus meinem Gebein, und Fleisch von meinem Fleisch.“⁶⁹¹

Auch unterschwellige Kritik findet sich in Gertruds Werk. So tadelt sie etwa die Ordensleute:

„Plötzlich erkannte sie auch die beiden Folterknechte (Jesus): Der eine verkörperte jene Laien, die den Herrn, indem sie vor aller Augen sündigen, gleichsam mit Dornen verletzen, der andere verkörperte die Ordensleute, die, wenn immer sie gegen ihre Ordensregel verstoßen den Herrn mit geknoteten Geißeln schlagen.“⁶⁹²

Eine Besonderheit möchte ich aber noch erwähnen: dass sie nämlich über die Ketzer und Feinde des Christentums schreibt und diese in einem Atemzug mit den Verfehlungen der Priester nennt:

„weil du, o Herr des Weltalls, so oft von deinen, ich sage nicht bloß Feinden, wie Heiden und Juden, sondern leider auch Freunden, von den mit deinem kostbaren Blute erkauften Gläubigen und, unter Tränen sage ich es, zuweilen sogar von Priestern und Ordensleuten ähnliche Schmach erleidest.“⁶⁹³

⁶⁸⁹ vgl. Jaron Lewis, Gertrud: Maria im mystischen Werk Gertruds von Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 81-95

⁶⁹⁰ vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Miltitzke Verlag Leipzig 2008, S 80

⁶⁹¹ Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 189

⁶⁹² Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 267 (IV,XV)

⁶⁹³ Gertrud die Große: Gesandter der göttlichen Liebe. (Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001, S 134 (III, XII)

Neben dieser Kritik übernimmt sie auch selbst priesterliche Aufgaben, in dem sie etwa zur Mittlerin zwischen den Menschen und Gott wird.⁶⁹⁴ Auch werden ihr alle sieben Sakramente zu teil: „Sooft du es begehrt, werde ich [...] jedesmal die sieben Sakramente in deiner Seele [...] erneuern“⁶⁹⁵

Selbst Mechthild erhält eine Vision von Gott und zwar, dass es rechtmäßig ist, dass Gertrud zwischen Gott und den Menschen die Mittlerrolle übernehmen darf:

„Gewiß, ich habe sie mit diesen besonderen Vorrechten ausgezeichnet: alles, was irgendjemand durch sie erhoffen kann, soll er durch sie empfangen können; er wird es ohne Zweifel erhalten.“⁶⁹⁶

Ähnliches findet sich im vierten Buch:

„Da hauchte der Herr auch sie an und gab ihr den Heiligen Geist: „Empfanget den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben ...“ (Joh. 20,22f.).“⁶⁹⁷

Ihre Stellung ist somit fast die eines Beichtvater - sie kann die Sünden vergeben - und damit fast priesterähnlich.⁶⁹⁸

Zum Schluss soll noch erwähnt werden, dass sie nichts über die Hölle und nur selten über den Teufel schreibt. Das Böse existiert für sie nicht.

⁶⁹⁴ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 185-189

⁶⁹⁵ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 163 (III,LX)

⁶⁹⁶ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 556 (I,XVI)

⁶⁹⁷ Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 308 (IV, XXII)

⁶⁹⁸ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994, S 226

Marguerite Porète (gest. 1310)

Marguerite Porète zählt heute neben Mechthild von Magdeburg und Hadewijch zu den wichtigsten Verfasserinnen von „volkssprachlicher Frauenmystik“.⁶⁹⁹ Über sie ist uns wie auch über die anderen Frauen nur wenig bekannt. Ihr Werk gibt nur wenig Einblick in ihr Leben. Allein die Prozessakten und einige Chroniken geben uns Information über ihre Anklage und ihren Tod. Wann sie geboren wurde, kann nicht ermittelt werden.⁷⁰⁰ Irene Leicht vermutet ihr Geburtsjahr aber zwischen 1250 und 1260, da sie annimmt, dass Marguerite schon älter war⁷⁰¹, als sie ihr Buch *„Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d’amour“*⁷⁰² verfasste. Dies schließt sie aus einer Aussage im 131. Kapitel: „Von da an war ich aus der Kindheit herausgekommen und mein Geist war daran ein Greis zu werden.“⁷⁰³ Allerdings kann sich dies auch auf die Kindlichkeit und die Unverständigkeit ihres Geistes beziehen, der sich von da an entfalten konnte.

Aus den Prozessakten geht hervor, dass Marguerite Porète aus dem Hennegau stammte. Sie wird darin: „Margarete de Hannonia“ genannt.⁷⁰⁴ Heute liegt der Hennegau im Südwesten Belgiens, damals im französischen Gebiet und in Lothringen. Eine der wichtigsten Städte war Valenciennes, wo wahrscheinlich Marguerite gelebt haben könnte. Valenciennes war eine wichtige Stadt im Mittelalter. Dort befand sich eine bedeutende Tuchindustrie. Außerdem gehörte sie zu den wenigen Hansestädten und war damit sehr wichtig für den Handel. Seit 1239 ist uns eine Beginenniederlassung bekannt, auch gab es eine Lateinschule, die sowohl Buben wie auch Mädchen besuchen durften. Allgemein wurde die Kultur sehr hoch geschätzt. So fanden etwa vom Stadtpatriziat organisierte Dichterwettbewerbe statt.⁷⁰⁵ Es wird angenommen, dass Marguerite vielleicht aus diesem Patriziat abstammte, da sie sehr gebildet war, sowohl im Hinblick auf weltliche als auch auf theologische Bildung.⁷⁰⁶ Es ist auch gut

⁶⁹⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993 S 338

⁷⁰⁰ vgl. Baatz, Ursula: Marguerite Porète. In: Holl, Adolf (Hrsg.): Die Ketzer. Marix Verlag Wiesbaden 2007, S 61

⁷⁰¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 69

⁷⁰² Müller, Catherina: Margareta Porète. In: LThK 6, 3.Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 1997, Sp 1314

⁷⁰³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 69

⁷⁰⁴ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 340

sowie: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 74

⁷⁰⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 327-329

⁷⁰⁶ vgl. Baatz, Ursula: Marguerite Porète. In: Holl, Adolf (Hrsg.): Die Ketzer. Marix Verlag Wiesbaden 2007, S 61

möglich, dass sie diese Lateinschule besucht hatte.⁷⁰⁷ Vielleicht hatte sie aber auch einen Privatlehrer, was ihre Kenntnis über die scholastische Methode des Glossierens erklären würde, die damals hauptsächlich nur Männern zugänglich war.⁷⁰⁸ Auch ihr Wissen über die Universitätstheologie sowie über die lateinische Terminologie lassen auf einen Privatlehrer schließen.⁷⁰⁹ Es kann aber auch gut sein, dass sie durch intensive Lektüre alleine das System verstehen lernte und so anwenden konnte. Vielleicht führte sie aber auch Diskussionen mit Klerikern. Sie selbst nennt aber nur Gott als Lehrer, denn „nur der allein versteht es, den die edle Liebe unterrichtet.“⁷¹⁰

*«Or elle est maintenant si entree et seurmontee en divine leçon, que elle commence a lire la ou vous prenez vostre fin; mais ceste leçon n'est mie en esprit de main d'omme, mais c'est du Saint Esperit, qui escript ceste leçon merueilleusement, et l'Ame est parchemin percieusement; la est tenue la divine escole, a bouche close, que sens humain ne peut mectre en parole.»*⁷¹¹

„Jetzt aber ist sie so weit fortgeschritten und vorwärtsgekommen im göttlichen Unterricht, daß sie da zu lesen anfängt, wo ihr damit aufhört. Diese Lehrstunde wurde allerdings niemals von Menschenhand notiert. Es ist der Heilige Geist, der diese Lektion wunderbar aufschrieb, und die Seele dient ihm als kostbares Pergament: da wird der göttliche Unterricht abgehalten, bei geschlossenem Mund.“⁷¹²

Die höfischen Ideale, die sie in ihrem Werk aufzählt, deuten daraufhin, dass sie zumindest mit dem Adel in Berührung gekommen war oder eben dem städtischen Patriziat angehörte, das damals den Idealen des Adels nacheiferte. Die Tradition des Streitgedichtes, die sie wahrscheinlich in den Dichterwettkämpfen in Valenciennes erlebt hatte, führt sie in ihr Werk ein.⁷¹³

Ein möglicher Anhaltspunkt, dass Marguerite aus Valenciennes stammte, ist ihr erster Prozess im Bistum Cambrai, zu dem Valenciennes gehört und die Verurteilung und Verbrennung ihres Buches in der Stadt selbst.⁷¹⁴ Allerdings wird sie in der lokalen Geschichtsschreibung

⁷⁰⁷ vgl. Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Wien 2003, S 99

⁷⁰⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 329

⁷⁰⁹ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 104

⁷¹⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 89

⁷¹¹ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 101

⁷¹² Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich. München 1987, S 105 (Kap 66)

⁷¹³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 78

⁷¹⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 13

von Valenciennes nicht erwähnt. Nur kurz fällt ihr Name in einer Stadtgeschichte von 1982, so Leicht.⁷¹⁵

Ihre Bildung muss herausragend gewesen sein. Die Lütticher Chronik aus dem 14. Jahrhundert nennt sie etwa „*une beghine en clergrie mult suffissant*“.⁷¹⁶ Eine andere bezeichnet sie als „*une beguine clergesse*“.⁷¹⁷ Es wird also davon ausgegangen, dass Marguerite mit dem Beinamen Porète, was soviel bedeutet wie kleiner Lauch⁷¹⁸, eine Begine war. Doch es stellt sich die Frage, ob sie als Begine in der Beguinage in Valenciennes lebte oder ob sie frei umherzog, wie es manchmal behauptet wurde. Sicher ist, dass Marguerite mit den Beginen in Berührung gekommen war, denn sie kannte die Themen und auch die Ideale des Lebens als Begine. Allerdings stand sie gewissen Ansichten eher kritisch gegenüber.⁷¹⁹

Sie kritisierte etwa die traditionelle Lebensart der Beginen. Daraus kann man schließen, dass sie eher nicht in der Beguinage gelebt haben dürfte. Aber auch dass sie eine freie Begine war, die herumzog, ist eher unwahrscheinlich, so Leicht und Stölting.⁷²⁰ Auch wenn man einen Hinweis auf ein Bettelleben im *Mirouer* finden kann, muss dieses nicht unbedingt auf ihre äußere Lebensform bezogen werden, sondern kann auch auf spirituelle Art gesehen werden.⁷²¹

«*Et ainsi escripsit ceste mendiant creature ce que vous oez; (...) elle demouroit, ce sachez, mendiant et encombrée d'elle mesmes; et pource mendoit elle, que elle vouloit ce faire.*»⁷²² „Und daher schrieb diese Kreatur das, was ihr nun hört. ... Wisset aber, währenddem sie in diesem Willen verharrete, bleib sie einem mit sich selbst beladene Bettlerin. Und eben darum bettelte sie, weil sie den Willen zu diesem Vorhaben hatte.“⁷²³

⁷¹⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 20

⁷¹⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 326

⁷¹⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 13

⁷¹⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 327

⁷¹⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 107

⁷²⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 330

⁷²¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 111

⁷²² Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 150

⁷²³ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädiger) Artemis Verlag Zürich. München 1987, S 144 (Kap 96)

Die Kritik, die sie an den Idealen der Beginen äußert, kann aber auch daher rühren, dass sie vielleicht - bevor sie das Buch geschrieben hat - zumindest für einige Zeit in einer Béguinage gelebt hatte.⁷²⁴

Ein weiterer Hinweis auf ihr Leben in einer Beginengruppe könnte die Anrede an die Leser in ihrem Buch sein. So werden die Leser ein Mal mit „*Dames*“ angesprochen, was auf eine weibliche Leserschaft schließen lassen könnte und uns somit wieder eher zu den Beginen führen würde.⁷²⁵ Allerdings nimmt sie an, dass die Beginen ihr Buch nicht verstehen werden:

«*Amis, qui diront beguines, et gens de religion,
Quant ilz orront l'excellence de vostre divine chançon?
Beguins dient que je erre, prestres, clers, et prescheurs,
Augustines, et carmes, et les freres mineurs, (...)*»⁷²⁶

„Ach Freund, was werden die Beginen sagen und die geistlichen Leute, wenn sie die Vortrefflichkeit eures göttlichen Liedes vernehmen? Die Beginen sagen, ich irre – dasselbe die Priester, Kleriker und Prediger, die Augustiner und auch die Karmeliter und die Minderen Brüder, ...“⁷²⁷

Der Prozess

Nach der Buchverbrennung unter Guy II de Colmieu (1296 - 1306 Bischof von Cambrai) um das Jahr 1305/06, in welchem nur ihr Buch verurteilt wurde, folgte bald darauf eine weitere Anklage.⁷²⁸ Ruh nimmt die Verbrennung der Bücher für das Jahr 1303 an⁷²⁹. Daniela Müller unterstreicht als einzige, dass Marguerite Porète dort anwesend gewesen wäre.⁷³⁰ Warum wurde aber damals nur ihr Buch verbrannt und sie selbst nicht verurteilt? Einerseits könnte sie ihre Lehrinhalte widerrufen haben. Allerdings: wieso hat sie dann nicht später bei der zweiten Anklage nochmals widerrufen oder haben sie die positiven Gutachten geschützt, die man in einer Handschrift wiederfindet.⁷³¹ Stölting hält diese Gutachten für Fiktion, denn was würde etwa ein Gutachten bewirken, in welchem ausgesagt wird, dass das Buch nicht verstanden

⁷²⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 111-114

⁷²⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 115

⁷²⁶ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 99f

⁷²⁷ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich. München 1987, S 184 (Kap 122)

⁷²⁸ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 333

⁷²⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 340

⁷³⁰ vgl. Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 222

⁷³¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 333

wurde. Daher nimmt sie eher an, dass Marguerite Porète bei der Buchverbrennung nicht angeklagt wurde, da sie aus einer einflussreichen Familie stammte.⁷³² Andererseits war es durchaus üblich als ersten Schritt zunächst das Buch zu verbrennen, bevor die Person selbst angeklagt wurde, so geschehen etwa bei Petrus Abaelard.⁷³³ Marguerite Porète ließ sich aber durch die Anklage ihres Buches scheinbar nicht beirren und das Buch wurde weiterverbreitet. Außerdem spitzte sich die gesamte Situation der Kirche zu. So fällt ihre Anklage in eine Zeit kurz nach der Bulle *unam sanctam* (1302) von Bonifatius VIII und der darauf folgenden Exkommunizierung des französischen Königs, in der der neue Papst Clemens der V. im Gegensatz zu Bonifazius immer mehr unter dem Einfluss des französischen Königs steht.⁷³⁴ Auch wenn Stölting die Approbationen für literarische Fiktion hält, möchte ich ein bisschen näher darauf eingehen. Wahrscheinlich hatte sie diese Approbationen vor ihrem ersten Prozess eingeholt.⁷³⁵ Gnädinger nennt sogar das Jahr 1284/85 als möglichen Zeitpunkt.⁷³⁶ Demzufolge hatte Marguerite ein Gutachten aus ihrer Heimat dem Frater Johannes von Quaregnon, einem Minoriten, erhalten.⁷³⁷

*„Ille frater dixit quod iste liber erat vere factus a Spiritu Sancto et quod si omnes clerici de mundo audirent solum quod intelligerent, ipsi nichil contradicere scirent. Et rogavit quod pro Deo bene custodiretur et quod pauci viderent. Et dixit quod erat ita quod ipsemet non poterat intelligere.“*⁷³⁸

Dazu kommt eine Approbation des Zisterziensers Domnus Franco aus der Abtei Villers in Brabant: *„Qui dixit quod probaret bene per scripturas quod veritas est quicquid dicit iste liber.“*⁷³⁹

Doch auch ein bekannter Theologe stellte ihr ein Gutachten aus: Gottfried von Fontaines der von 1285/86 - 1304 Regens an der Universität von Paris, der Sorbonne, war.

Darin steht, dass Godefroy: *„nichil sinistrum de libro dixit, ita parum sicut alii. Sed bene dixit quod non consulebat quod multi haberent, quia, ut dicebat, possent dimittere vitam suam, aspirando ad istam ad quam forte numquam pervenirent, et sic per hos decipi possent. Quia, ut dicebat, liber iste factus est ab uno spiritu ita forti et fervido, quod pauci aut nulli similes*

⁷³² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 333

⁷³³ vgl. Oberste, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2007, S 110

⁷³⁴ vgl. Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte III, 2: Die mittelalterliche Kirche. Halbbd. II: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder Freiburg im Bresgau 1968, S 348-374

⁷³⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 66

⁷³⁶ Louise Gnädinger (Hrsg.): Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich. München 1987, S 216

⁷³⁷ vgl. Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 222

⁷³⁸ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 66

⁷³⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 66-67

invenirentur. Et nichilominus tamen dicebat ipse quod anima pervenire non valet ad vitam divinam seu usum divinum, donec pervenerit ad usum quem liber iste describit. Quia omnes alii usus isto inferiores, dicebat magister ille, sunt usus humani. Hic vero solus est usus divinus et nullus alius nisi iste.“⁷⁴⁰

1307 kam sie vor den Inquisitor von Hoch-Lothringen, weil sie das Buch angeblich trotz des Verbotes weiter verbreitet hatte und es sogar an den Bischof von Châlons-sur-Marne geschickt haben soll, der auch als Zeuge gegen sie auftrat. Da sie nicht erschien⁷⁴¹, wurde sie dem Generalinquisitor des Königreichs übergeben: Wilhelm Humbert von Paris,⁷⁴² einem Dominikaner aus dem Kloster St. Jacques in Paris, in welchem auch Meister Eckhart (1260-1328)⁷⁴³, wohl der bedeutendste Mystiker dieser Zeit, lebte. Grund für die Verurteilung war nicht ihr Leben als Begine, sondern, dass sie in der altfranzösischen Volkssprache eine Vollkommenheitslehre verbreitete, die der offiziellen Beginenspiritualität sowie der kirchlichen Lehrmeinung eigentlich widersprach.⁷⁴⁴

Für die Verbreitung des Buches soll es weitere Zeugen gegeben haben, die uns aber nicht näher bekannt sind. Sicher ist nur, dass es wahrscheinlich technisch so gut wie unmöglich für Marguerite war, das Buch nach der Verbrennung zurückzuziehen, da es sich natürlich ohne ihr Mitwirken auch weiter verbreitet hätte. Ob sie nun selbst an der weiteren Verbreitung mitgearbeitet hatte, kann nicht sicher nachgewiesen werden.⁷⁴⁵

Am 11.4. 1309 sollten 21 bekannte Theologen über die 15 Artikel urteilen, die von Wilhelm zusammengestellt worden sind.⁷⁴⁶ Das Buch wurde ihnen dabei zwar gezeigt, aber nicht zu lesen gegeben.⁷⁴⁷ Unter diesen Theologen befanden sich Johannes von Gent sowie Nikolaus von Lyra.⁷⁴⁸ Diese dort besprochenen 15 Artikel wurden ohne den Zusammenhang zu kennen, aus welchem sie gerissen worden waren, als häretisch beurteilt. Von ihnen sind heute nur

⁷⁴⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 67

⁷⁴¹ vgl. Zum Brunn, Emile: Marguerite Porète : Le miroir de simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour. éditions Jérôme Millon Grenoble 2001, S 10

⁷⁴² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 341

⁷⁴³ vgl. Imbach, Ruedi; Schulze, Ursula: Meister Eckhart. In: LMA 3 Artemis Winkler München, Zürich 1986, Sp 1547-1552

⁷⁴⁴ Wehrli-Johns, Martina; Opitz, Claudia (Hrsg.): Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998, S 11f

⁷⁴⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 335

⁷⁴⁶ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 337

sowie: vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d’Oingt de l’autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 15

⁷⁴⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 337

sowie: vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d’Oingt de l’autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 15

⁷⁴⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 341

mehr drei erhalten. Möglicherweise stimmen aber die 15 Anklageartikel mit den 15 Glossen des mittellenglischen Manuskriptes überein. Irene Leicht bezweifelt dies zwar, aber die Glossen können vielleicht ein paar Anhaltspunkte liefern.⁷⁴⁹

Im Protokoll selbst finden sich nur der erste und der letzte Artikel, den dritten kennen wir aus einer Chronik:⁷⁵⁰

„Der erste Artikel lautet: Daß die zunichtsgewordene Seele von den Tugenden Abschied nimmt und nicht weiter in ihrer Knechtschaft steht, da sie diese ja nicht für irgendeinen Gebrauch besitzt, sondern die Tugenden ihr gehorchen auf einen Wink.“⁷⁵¹

„*Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.*“⁷⁵²

„Desgleichen der 15. Artikel: Daß eine solche Seele sich weder um Tröstungen Gottes noch um seine Geschenke kümmert, und das auch nicht darf und kann, da sie ja ganz auf Gott bezogen ist, und anders nur ihre Bezogenheit auf Gott gestört würde.“⁷⁵³

„*Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum.*“⁷⁵⁴

Ein weiterer verurteilter Satz ist in der Chronik der Benediktiner von St. Denis wiederzufinden. Darin wird vom Tod einer Marguerites, einer „*pseudo-mulier de Hannonia*“, gesprochen: „daß die in der Liebe zum Schöpfer zunichtsgewordene Seele ohne Gewissenstadel oder Gewissensbiß der Natur gewähren kann und darf, was auch immer sie verlangt und wünscht.“

Weiters wird ihr Tod in „*Les grandes chroniques de la France*“ der Geschichte der französischen Könige, die von den Mönchen von St. Denis verfasst wurde, beschrieben. Darin wird erwähnt, dass sie die Heilige Schrift sowie die Glaubenartikel überschritten hatte und Schlechtes über das Altarsakrament ausgesagt habe.⁷⁵⁵

⁷⁴⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 335

⁷⁵⁰ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 341

⁷⁵¹ Verdeyen, Paul: Le procès p 51. In: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 20f

⁷⁵² Verdeyen, Paul: Le procès p 51. In: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 352

⁷⁵³ Verdeyen, Paul: Le procès p 51. In: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 20f

⁷⁵⁴ Verdeyen, Paul: Le procès p 51. In: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 352

⁷⁵⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999. S 19-20

sowie: vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 326

«Et le lundi ensivant (c.-à.-d. suivant le jour de l'Ascension), fu arse ou lieu devant dit (c.-à.-d. la place de Grève) une beguine clergesse, qui estoit Marguerite Porée, qui avait trespassee et transcendée l'escripture devine et es articles de la foy avoit erré, et du sacrement de l'autel avoit dit paroles contraires et prejudiciables. Et pour ce des maitres experts en theologie avoit esté condampnée.»⁷⁵⁶

Die Sätze waren völlig aus dem Zusammenhang gerissen worden. Es wurde also regelrecht nach häretischem Material gesucht, um handfeste Gründe für eine Verurteilung zu finden. Die offizielle Begründung dafür könnte gewesen sein, dass die Sätze von einfachen Leuten als häretisch verstanden werden könnten und somit gefährlich waren. Der Kontext würde dabei keine Rolle spielen.⁷⁵⁷

Warum wurden aber zur Verurteilung einer einzelnen Frau, die ein Buch geschrieben hatte, 21 führende Theologen herangezogen? Catherine Müller erklärt sich dies durch die drei Approbationen, besonders weil eine von Godefroy de Fontaine stammte⁷⁵⁸, der „doctor venerandus“ war.⁷⁵⁹ Der Prozess sollte nach diesem Gutachten noch ein weiteres Jahr dauern. Weil sie den Eid nicht leisten wollte und sich weigerte, irgendwelche Aussagen zu machen, wurde Marguerite exkommuniziert. Durch den Eid hätte sie ihre eigene Person belastet. Ihre Einstellung während des Prozesses findet sich auch in ihrem Buch. Die Seele - so Marguerite Porète im 85. Kapitel ihres Buches - „verantwortet sich niemandem, wenn sie nicht will, [...] Und darum findet einer eine solche Seele nicht auf, wenn er sie vorlädt: ihre Feinde erhalten keinerlei Antwort von ihr.“⁷⁶⁰

Marguerite blieb daraufhin etwa 18 Monate lang exkommuniziert, was schon alleine schwerwiegend gegen ihre Rechtsgläubigkeit gewesen wäre, um sie als Ketzerin zu verurteilen. Nachdem sie wahrscheinlich bereits seit 1308 im Kerker gesessen hatte, kam dann die Anschuldigung hinzu, sie wäre „relapsa“ (rückfällig) geworden. Nur wenn sie ihren Aussagen abgeschworen hätte, wäre sie dem Scheiterhaufen entkommen und zu ewiger Kerkerhaft verurteilt worden.⁷⁶¹

1308 wurde aber nicht nur sie verhaftet, sondern auch ein gewisser Guiard de Cressonessart, der sich Engel von Philadelphia wie in der Apokalypse (Apk 3,7) nannte und Marguerite

⁷⁵⁶ Verdeyen, Paul: Le procès p 91. In: Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 353

⁷⁵⁷ vgl. Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 223

⁷⁵⁸ vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 16

⁷⁵⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 337

⁷⁶⁰ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 130f (Kap.85)

⁷⁶¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 320; 338-340

verteidigen wollte. Ob er sie und ihr Werk wirklich kannte, ist nicht bekannt. Man weiß nur, dass die Prozesse nebeneinander geführt wurden und er schließlich seine Aussagen widerrief und zu ewiger Kerkerhaft verurteilt wurde.⁷⁶²

Nach der ersten Beratung über Marguerite Porète wurden ein zweites Mal im März 1310⁷⁶³ oder - nach Stölting - am 2. April 1310⁷⁶⁴ Gelehrte zusammengerufen, um über ihr Werk zu urteilen. Diesmal waren es nur mehr 11 gelehrte Theologen und 5 Kanoniker, wobei sich die 11 Theologen schon bald zurückgezogen haben. Die Kanoniker waren größtenteils Inquisitionsnotare. Manche waren schon bei den Templerprozessen, die von Wilhelm geführt worden waren, tätig gewesen.⁷⁶⁵ Weil sich Marguerite Porète weiterhin weigerte zu widerrufen, wurde sie schließlich verurteilt.⁷⁶⁶

Die Urteilsverkündung fand am 31. 5. 1310 am Place de Grève, dem heutigen Place de l'Hotel de Ville, statt, wo Marguerite am darauffolgenden Tag hingerichtet wurde.⁷⁶⁷ Ruh datiert die Verurteilung auf den 30. 5. 1310, denn er nimmt an, dass sie am 31. 5. 1310 den weltlichen Behörden übergeben wurde.⁷⁶⁸ Bei dieser Urteilsverkündung war sehr viel Prominenz anwesend. Wilhelm von Paris, der Inquisitor und Beichtvater von König Philipp des Schönen verlas sogar selbst das Urteil. Auch Kanzler Wilhelm von Nogaret und Minister Plaisians waren anwesend. Bei ihnen finden sich auch die Prozessakten über Marguerite Porète.⁷⁶⁹

Wieso kann aber eine einfache Begine soviel Prominenz anziehen? Irene Leicht nimmt an, dass der Inquisitor das Verfahren gegen Marguerite Porète benutzte, um sich selbst zu profilieren. Zuvor hatte er bei den Templerprozessen mitgemischt, was vom Papst nicht gutgeheißen wurde.⁷⁷⁰ Wilhelm von Paris wurde 1307 seiner Funktion vom Papst enthoben

⁷⁶² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 341

⁷⁶³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 350f

⁷⁶⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 335

⁷⁶⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 350f

⁷⁶⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 335

⁷⁶⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 345

⁷⁶⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 341

⁷⁶⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 345

⁷⁷⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 346

und erst auf Intervention des Königs wieder eingesetzt.⁷⁷¹ Vielleicht versuchte er so wieder in der Gunst des Papstes zu steigen. Vielleicht sollte aber auch ein Exempel statuiert werden.⁷⁷² Catherine Müller geht davon aus, dass Marguerite Porète wahrscheinlich ein gutes Ziel war, da sie von niemandem protegiert wurde. Als weitere mögliche Gründe nennt sie ihre Semireligiosität und die Tatsache, dass sie eine Frau war.⁷⁷³ Sie konnte durch ihr Leben, da es nicht einmal sicher war, wo sie sich selbst zuordnete, in kein System eingeordnet werden und stand so außerhalb der gewohnten Strukturen im Mittelalter.⁷⁷⁴ Bei der Urteilsverkündung wird auch die erste Verurteilung erwähnt und ihr Verstoß gegen das Verbot, den *Mirouer* weiter zu verbreiten. Als Zeuge werden dabei Philipp von Marigny, der neue Bischof von Cambrai, genannt, sowie der Lothringer Inquisitor.⁷⁷⁵

Von ihrem Tod berichtet Fredericq in seiner Chronik:

„Circa festum Pentecostes accidit Parisiis, quod quaedam pseudomulier de Hannonia, nomine Margaretha dicta Porrette, quemdam librum ediderat, in quo omnium theologorum iudicio, qui ipsum diligenter examinauerant, multi continebantur errores et haereses ... Dum libellum hunc aut in eo contentos errores abiurare nollet... tandem in communi platea Graviae coram clero et populo ad hoc specialiter euocatis de peritorum consilio exposita est et tradita curiae saeculari; quam Parisiensis praepositus in sua potestate statim accipiens ibidem in crastino incendio fecit extingui. Multa tamen in suo exitu poenitentiae signa ostendit nobilia pariter et deuota, per quae multorum viscera ad compatiendum ei pie ac etiam lacrymabiliter fuisse commota testati sunt oculi, qui viderunt.“⁷⁷⁶

In der Chronik des Guillaume de Nangis wird sie als Reue zeigend beschrieben. Dies steht aber im Widerspruch zu ihrem Verhalten während des Prozesses und diente vielleicht zur Beschönigung der Tatsachen.⁷⁷⁷ Die Wahl des Pfingstfestes, dem Fest der Erleuchtung für die Vollstreckung des Urteils, war sicher gewollt. Man konnte so mit zahlreichen Besuchen und einer hohen Akzeptanz rechnen.

⁷⁷¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 333

⁷⁷² vgl. Louis-Combet, Claude : Marguerite Porète Le miroir de simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Jérôme Millon Grenoble 2001, S 6

⁷⁷³ vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 15

⁷⁷⁴ vgl. allg. Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1961, ab S 240

⁷⁷⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 63f

⁷⁷⁶ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 473

⁷⁷⁷ vgl. Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 223

Auf dem Place de Grève war die Verbrennung Marguerites Porètes am 1. Juni 1310⁷⁷⁸ die erste auf diese Weise in die Öffentlichkeit getragene und auch dokumentierte Hinrichtung. Sie wurde gemeinsam mit einem Juden, der ebenso wie sie als *relapsa* (rückfällig) verurteilt worden war, verbrannt.⁷⁷⁹

Ein Jahr nach ihrem Tod wurden im Rahmen des Konzils von Vienne (1311 - 1312) die Irrtümer der Beginen zusammengefasst, wobei sich manche Punkte auch bei Marguerite Porète wiederfinden. Vor allem wurde gegen freigeistige Ideen vorgegangen. Die Folge waren Beginenverfolgungen und Verurteilungen.⁷⁸⁰

Marguerite Porète und die „Brüder und Schwestern des freien Geistes“

Romana Guarnieri, die als erstes Marguerite Porète mit ihrem Buch in Verbindung brachte, nahm an, dass Marguerite Porète zu dieser Sekte des freien Geistes zu zählen war.⁷⁸¹ Nach Marguerites Tod galt das Werk - so Baatz - als ein „Lehrbeispiel der freigeistigen Gesinnung“. ⁷⁸² Ziel der Sekte war die „Vergöttlichung des Menschen durch Selbsterkenntnis“ ⁷⁸³ sowie die Freiheit – Ideen, die sich auch bei Marguerite wiederfinden. Schweitzer sieht besonders Marguerites Vollkommenheitslehre als Hinweis für ihre Zugehörigkeit zur Bewegung des freien Geistes. Besonders betont er auch noch den Abschied von den Tugenden und die so erlangte Freiheit als Indizien.⁷⁸⁴ Ähnlich argumentiert auch Peter Dronke.⁷⁸⁵ Besonders durch das Auftauchen eines Verteidigers wie Cressonessart, der dem Gedankengut der Sekte scheinbar sehr nahe gestanden hat, wurde Marguerite Porète auch diesem Gedankenkreis zugeschrieben.⁷⁸⁶ Es ist anzunehmen, dass Marguerite Porète mit den Ideen und Motiven des freien Geistes vertraut war, ob sie aber wirklich zu dieser Sekte

⁷⁷⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 343

⁷⁷⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 61f

⁷⁸⁰ vgl. Baatz, Ursula: Marguerite Porète. In: Holl, Adolf (Hrsg.): Die Ketzer. Marix Verlag Wiesbaden 2007, S 63

⁷⁸¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 22

⁷⁸² vgl. Baatz, Ursula: Marguerite Porète. In: Holl, Adolf (Hrsg.): Die Ketzer. Marix Verlag Wiesbaden 2007, S 62

⁷⁸³ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 96

⁷⁸⁴ vgl. Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 41,47

⁷⁸⁵ vgl. Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts form Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310). Cambridge University Press 1984, S 202

⁷⁸⁶ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 97

gehörte ist, nur schwer nachvollziehbar. Stölting geht davon aus, dass Marguerite die freigeistigen Ideen nach ihrem eigenen Gutdünken verwendete, dabei aber ein eigenständiges Konzept hatte.⁷⁸⁷

Das Werk: *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*

Das Werk wurde erst sehr spät Marguerite Porète zugeordnet und war lange anonym überliefert worden. Trotzdem oder vielleicht auch weil man so nicht wusste, dass die Autorin als häretisch verurteilt worden war, konnte der *Mirouer* sich aufgrund seiner Inhalte rasch verbreiten und wurde in viele Sprachen übersetzt. Romana Guarnieri fand im Kodex der vatikanischen Bibliothek 1946⁷⁸⁸ einen Text: „*Speculum animarum simplicium in voluntate et in desiderio commorantium*“.⁷⁸⁹ Diesen verglich sie mit den Anklagepunkten von Marguerite Porète und kam so zu dem Schluss, dass Marguerite Porète die Autorin dieses Speculums gewesen sein musste. Das Werk besteht heute aus 139 Kapiteln, auch wenn man schon nach dem 122. Kapitel ein vorläufiges Ende findet.⁷⁹⁰

Der Spiegel ist im Mittelalter eine literarische Gattung und Tradition, an welche Marguerite mit ihrem Werk anknüpft. Spiegel dienen damals zur Erkenntnis und Bekehrung.⁷⁹¹ Zunächst sollte der Spiegel einen bestimmten Ausschnitt der sichtbaren Welt darstellen oder eines Idealbilds auf die eine belehrende Zusammenfassung folgte. Dieser belehrende Abschnitt nahm aber schon bald den Großteil des Speculums ein.⁷⁹² Es gibt dabei sowohl faktische als auch exemplarische Spiegel, wie den *Mirouer*. Es wurde sogar ein Vergleich mit dem Spiegel als Gegenstand aufgestellt: „Man soll möglichst oft hineinschauen um sich zu verschönern.“ Einmal eben um sich äußerlich zu verschönern, das andere Mal um innerlich schön zu werden. Auch Jesus wird als Spiegel und Beispiel dargestellt.⁷⁹³ Durch die Form des Speculum erlangt das Buch auch einen lehrhaften Charakter.⁷⁹⁴ Es handelt sich also nicht um

⁷⁸⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 393f

⁷⁸⁸ vgl. Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 225

⁷⁸⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 21

⁷⁹⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 122

⁷⁹¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 347

⁷⁹² vgl. Brunhölzl, Franz: Speculum. In: LMA 8 Artemis Winkler München, Zürich 1997, Sp 2087f

⁷⁹³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 155

⁷⁹⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 165

ein Bekenntnisbuch wie bei anderen Beginen, sondern um ein mystisches Lehrbuch.⁷⁹⁵ Formell lässt sich der *Mirouer* gut mit dem *Speculum virginum* (ungefähr um 1140), dem Jungfrauenspiegel, vergleichen. Beide sind in Dialogform abgefasst und wechseln zwischen einer einfachen Prosa und einer Reimprosa.⁷⁹⁶ Eine Besonderheit ist, dass Marguerite Porète auch die gebundene Form des Rondeaux und einer Canzone verwendet, ganz im Gegensatz etwa zu Mechthild von Magdeburg, die eher freie lyrische Passagen bevorzugt.⁷⁹⁷

Marguerite Porète benutzt in ihrem Werk nicht ihre Visionen oder Auditionen, sondern schreibt sozusagen von sich aus. Eine „Berufung auf die mystische Erfahrung fehlt.“⁷⁹⁸ Ihr Ziel ist es, dass die Schrift ein Wegweiser für andere ist. Sie versteckt ihre Lehre also nicht hinter Visionen, wie es vielleicht andere Mystikerinnen getan haben mögen, sondern formuliert sehr klar.⁷⁹⁹ Nur in Kapitel 33 erwähnt sie die Schau explizit: „daß ihr meiner Seele die Anschauung der ganzen Dreieinigkeit, der Engel und der Seelen gewährt habt.“⁸⁰⁰ „Als Gotteslehrerin, die ihre Gedanken nicht in Form von Visionen kleidet, begibt sich Marguerite Porète auf vermintes Gelände.“⁸⁰¹

Das Buch ist von Gott und der Liebe, die eins sind:

«(...) *et pour moy souvenir de lui il me donna ce livre qui represente en aucuns usages l'amour de luy mesmes.*»⁸⁰²
 „(..) und um mich an ihn zu erinnern, gab er mir dieses Buch, das gewissermaßen seine Liebe darstellt.“⁸⁰³

Es wurde geschrieben für die Kinder der Heiligen Kirche:

«(...) *enfants de Sainte Eglise, dit Amour, pour vous ay je fait ce livre, affin que vous oyez pour mieulx valoir la perfection de vie et l'estre de paix*»⁸⁰⁴

⁷⁹⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 325

⁷⁹⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 347

⁷⁹⁷ vgl. Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310). Cambridge University Press 1984, S 218

⁷⁹⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 349f

⁷⁹⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 156

⁸⁰⁰ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 65 (Kap.33)

⁸⁰¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 26

⁸⁰² Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 100

⁸⁰³ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 18 (Kap.1)

⁸⁰⁴ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 102

„(...)ihr Kinder der Heiligen Kirche! spricht die Liebe. Für euch habe ich dieses Buch geschrieben, damit ihr das vollkommene Leben und den Zustand des Friedens besser schätzen lernt.“⁸⁰⁵

Das Buch kann nur mit Demut, Eifer und Behutsamkeit verstanden werden.⁸⁰⁶

Obwohl Marguerite schreibt, dass ihr Buch von Gott kommt, sieht Peter Dronke sie mehr als eigenständige Autorin im Vergleich zu anderen Mystikerinnen. Er führt sie etwa an als Gegensatz zu Hildegard von Bingen (1098 - 1179)⁸⁰⁷, die er als Prophetin darstellt.⁸⁰⁸ Allerdings ist dabei nicht zu vergessen, dass beide zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben und so anderen Denkmustern unterworfen waren. Marguerite Porète hatte bereits andere Möglichkeiten der Profilierung, die zur Zeit Hildegard von Bingens nicht denkbar gewesen waren.

Das Buch selbst ist - wie bereits oben erwähnt - häufig wie ein Streitgedicht der damaligen Zeit formuliert.⁸⁰⁹ Hauptredner sind *l'Âme* (die Seele), *l'Amour* (die Liebe), welche die Lehre des Buches vertreten und ihr Gegenpart *la Raison* (die Vernunft), welche kritische Fragen stellt. Die Vernunft darf - so Stölting - aber nicht wie heute verstanden werden, sondern ist das „Symbol für die theologische Argumentation“.⁸¹⁰ Daneben kommen auch gewisse Tugenden als Personifikationen zu Wort, sowie *Dieu le père* (Gottvater) und die beiden Kirchenformen: *Sainte Eglise la Grande* (die aus den vernichteten Seelen besteht) und der *Sainte Eglise la Petite*, der Kirche auf Erden.⁸¹¹ Im Hintergrund der Gespräche könnten - so Stölting - vielleicht wirkliche Diskussionen mit Theologen gestanden sein.⁸¹² So berichtet sie etwa:

⁸⁰⁵ Margareta Porète: *Der Spiegel der einfachen Seelen*. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 19 (Kap.2)

⁸⁰⁶ vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. Verlag C.H. Beck München 1993, S 343

⁸⁰⁷ vgl. Gössmann, Elisabeth: *Hildegard von Bingen*. In: *LMA 5* Artemis Winkler München, Zürich 1991, Sp 13-15

⁸⁰⁸ vgl. Dronke, Peter: *Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310)*. Cambridge University Press 1984, S 203;217

⁸⁰⁹ vgl. Müller, Daniela: *Beginnenmystik als ketzerische Frauentheologie*. In: Lundt, Bea (Hrsg.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 225

⁸¹⁰ vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse*. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 350

⁸¹¹ vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. Verlag C.H. Beck München 1993, S 343f

⁸¹² vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse*. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 350

«(...) nul ne pourroit dire ne penser la rudesse ne l'encombrier de Raison: a ses disciples assez l'appert, ung asne n'y feroit oeuvre, qui les voudroit oir. Mais Dieu m'a bin gardee, dit ceste Ame de telz disciples: en leur conseil ne me tendront ilz mie, ne leur doctrine ne vueil je plus oir, car je m'y suis trop longuement tenue, combien que ce m'ait esté bon; mais maintenant ce n'est pas mon meilleur, combien qu'ilz ne le scenvent mie; (...) et se ilz entendent, si n'est ce mie souvent. (...) mais je les excuse de leur entencion.»⁸¹³

„Niemand vermöchte die Unfeinheit und Selbsteingenommenheit der Vernunft beschreiben oder ausdenken! Dies macht sich genugsam an ihren Anhängern bemerkbar. Ein Esel, wollte er sie anhören, wüsste selbst nichts damit anzufangen! Gott aber hat mich zum Glück, spricht diese Seele, vor solchen Jüngern verschont. In ihrem Rate hielten sie mich nicht, noch wollte ich weiter ihre Lehre hören. Zu lange nämlich habe ich mich dort verweilt, wie gut es mir auch immer getan hat. Jetzt aber ist dies nicht mein Bestes, wenn sie auch nicht einsehen. (...) Und wenn sie es verstehen, so geschieht dies jedenfalls nicht oft. (...) Doch entschuldige ich sie ihrer guten Absicht wegen.“⁸¹⁴

Trotz der ersten Verbrennung des Buches sowie der Androhung einer Exkommunikation bei Besitz des Buches nach ihrem Tod, verbreitete sich das Buch erstaunlich schnell. Vielleicht auch deswegen, weil der Titel des Buches in den Prozessakten nicht zu finden ist.⁸¹⁵

Heute ist eine mittenglische Version von ungefähr 1400 erhalten, die von einem anonymen M.N. verfasst wurde und sogar Kommentare enthält.⁸¹⁶ Dabei wird angenommen, dass sich diese Kommentare möglicherweise auf die verurteilten Artikel beziehen.⁸¹⁷ Daneben verbreitet sich das Werk in Italien. So predigt Bernhardin von Siena etwa gegen die Häresie in „De anima simplici“ und in flämischen Gebieten verwenden die „Brüder und Schwestern des freien Geistes“ Zitate aus Marguerites Werk.⁸¹⁸ Auch bei Meister Eckhart finden sich ähnliche Gedanken. Es könnte gut möglich sein, dass er das Buch einmal gelesen hat. Das ist sehr wahrscheinlich, da sie ja unmittelbar in seinem Lebensumfeld war. So schreibt er - wie Marguerite - von der „*ame anientie*“, vom Menschen, „der sich selben vernihtet hât“.⁸¹⁹ Margarete von Navarra verwendete den *Mirouer* in ihrem Werk „*Les Prisons*“. Heute befindet sich das einzige altfranzösische Manuskript in Chantilly und stammt aus der Zeit um 1450 -

⁸¹³ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 1151f

⁸¹⁴ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 129f (Kap. 84)

⁸¹⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 337

⁸¹⁶ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 119

⁸¹⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 335

⁸¹⁸ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 34-36

⁸¹⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 30

1530.⁸²⁰ Die ursprüngliche Schrift könnte in „alt-pikardisch“ abgefasst worden sein.⁸²¹ Ihre Sprache könnte aber auch eine Mischung aus französisch und gewissen „flandricismes“ gewesen sein. Vielleicht konnte sie sogar flämisch, da sie ja anscheinend an der Grenze gelebt hatte.⁸²² Das Buch war höchstwahrscheinlich, wie die meisten Bücher dieser Zeit, für den mündlichen Vortrag bestimmt. Dies bestätigt auch der Satz in Kapitel 37, wo die Rede von den Hörern ist, die dieses Buch lesen: „*des auditeurs qui ce livre liront*“⁸²³ Es werden aber auch die Leser an sich angesprochen:

«*Vous qui en ce livre lirez,
Se bien le voulez entendre
Pensez ad ce que vous direz,
Car il est fort a comprendre (...)
Theologiens ne aultres clers,
Point n'en aurez l'entendement
Tant aiez les engins clers
Se n'y procedez humblement
Et que Amour et Foy ensement
Vous facent surmonter Raison (...)
Humiliez dont voz sciences
Qui sont de Raison fondees, (...)
Et ainsy comprendrez ce livre
Qui d'Amour fait l'ame vivre.*»⁸²⁴

„Ihr die ihr in diesem Buche lesen werdet. Wollt ihr es richtig verstehen, so nehmt euch in acht, was ihr darüber sagt, denn es ist schwer zu erfassen. An die Demut müßt ihr euch halten,... Ihr Theologen und sonstwie Gebildeten, Ihr werdet nicht zum Verständnis gelangen, wie scharf eure Denkfähigkeit auch sei, wenn ihr nicht demütig vorgeht, und beide, Liebe und Glauben, euch nicht die Vernunft überwinden lassen: ... Laßt demütig werden eure Wissenschaften, die auf der Vernunft sich gründen, ... Und so werdet ihr dieses Buch verstehen, das aus der Liebe die Seele leben macht.“⁸²⁵

Als Adressaten werden auch die Zunichtegewordenen sowie die Verirrten gezählt. Ihr ist durchaus bewusst, dass es nur wenige verstehen werden.⁸²⁶ Das Buch soll aber den Verirrten dienen und ihnen die Wegfindung erleichtern. Dabei ist es eben für jene gedacht, die sich

⁸²⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 38-40

⁸²¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 74

⁸²² vgl. de Longchamp, Max Huot: Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Albin Michel Paris 1997, S 22

⁸²³ de Longchamp, Max Huot: Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Albin Michel Paris 1997, S 15

⁸²⁴ vgl. Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310). Cambridge University Press 1984, S 275

⁸²⁵ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 98f

⁸²⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 353

schon auf dem Weg befinden. Das Ziel ist die gemeinsame Gottesfindung. Ihre Hauptintention besteht also in der „Erziehung zur Einfachheit der Seele“.⁸²⁷

Stölting nimmt an, dass das Buch nachträglich bearbeitete wurde. So glaubt sie, dass die Kapitel ab 123 erst später hinzugefügt wurden, sei es von Marguerite Porète selbst oder von jemand anderem.⁸²⁸ Gewisse Aussagen scheinen auch nachträglich abgeschwächt worden zu sein. Das könnte zum Beispiel nach der ersten Verurteilung stattgefunden haben.⁸²⁹

Einflüsse auf das Werk

Marguerite Porètes Werk lässt, auch wenn es nur wenige Zitate gibt, doch auch auf einige Mystiker und ihre Werke rückschließen. So scheint sie sich mit Dionysius Pseudo-Areopagita, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Richard von St. Viktor und Beatrijs von Nazareth beschäftigt zu haben. Zumindest fließen diese Arbeiten in die ihre mit ein.⁸³⁰ Von Augustinus scheint sie die Willensmystik weitgehend übernommen zu haben, denn es geht ihr eher darum, dass der Eigenwille überwunden wird und man sich ganz dem Willen Gottes fügt.⁸³¹ Die Idee der Vergottung der Seele ist - so Zum Brunn - als Erbe Wilhelms von St. Thierry zu sehen, bei dem es schon heißt: „*devenir ce que Dieu est*“ (aus: *Lettres aux frères de Mont-Dieu*).⁸³² Beeinflusst hat sie wahrscheinlich auch die Minnelyrik ihrer Zeit sowie die Dichterwettbewerbe, die in Valenciennes stattgefunden haben und in welchen das Streitgedicht verwendet wurde. Diese Form findet sich auch bei Marguerite wieder.⁸³³ Insgesamt wurde mit der Stellung der Seele, der Vergottung und der damit auch verbundenen Individualisierung der Seele, weil sie ja durch ihre Verbindung mit Gott gar nicht in böses Umfeld gelangen kann, auch die Idee der Verselbstständigung der Gedanken als große Gefahr gesehen.

⁸²⁷ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 49f

⁸²⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 342-344

⁸²⁹ vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 15

⁸³⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 24

⁸³¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 369

⁸³² vgl. Zum Brunn, Emile: Marguerite Porète : Le miroir de simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Jérôme Millon Grenoble 2001 S 11

⁸³³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 78

Aber auch Texte wie „*La règle des fins amans*“, welcher vom religiösen Leben der Beginen handeln, beeinflussen sie höchstwahrscheinlich.⁸³⁴ Beide Werke beginnen zum Beispiel mit einer Erörterung des Liebesgebots. Weiters erwähnt Ruh Ähnlichkeiten in der Sprache und in den Ideen.⁸³⁵

Aus ihrer höfischen Umgebung fließen viele Motive in die Arbeit ein. So personifiziert sie in ihren Dialogen etwa die *courtoisie* oder die *franchise*.⁸³⁶ An der obersten Stelle des Wertesystems der damaligen Troubadours stand die *Fin Amour*, ein Begriff, den auch sie verwendet. Der Sänger sehnt sich nach der unerreichbaren Dame. Diese Unerreichbarkeit spiegelt sich in ihrem Begriff für Gott: dem *Loingprés*, dem Fernnahen, ein Begriff, der die ungemeine Distanz ebenso wie die vorhandene Nähe Gottes umspannt, aber auch in ihrer Version des Alexander-Romans zu Beginn, wo das Bild vom unerreichbaren König aufgegriffen wird.⁸³⁷ Ruh nennt noch weitere mögliche Einflüsse wie den Rosenroman, der am Ende eine Gottessuche mit allegorischen Figuren beinhaltet. Auch das Gedicht „*Dits de l'ame*“ ist zu erwähnen, da es Gott preist, gleichzeitig aber auch lehrhaft ist.⁸³⁸ Direkte Bibelzitate finden sich so gut wie keine, ganz im Gegensatz zu Werken von Gertrud von Helfta.⁸³⁹ Allerdings gibt es einen Bericht, dass Marguerite die Bibel ins Französische übersetzt haben soll. Vielleicht hat sie daraus Sätze verwendet.⁸⁴⁰

Ihre Theologie

In vielen Dingen hält sich Marguerite an die allgemeine theologische Meinung. Es kommt aber auch vor, dass sie die Schemata aufbricht. So etwa die vier Stufen der Gottesliebe, die wir bei Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry finden. In der ersten Stufe liebt sich der Mensch „selbst um seiner selbst willen“.⁸⁴¹ Diese Liebe ist die *amor carnalis*. In der zweiten Stufe liebt der Mensch Gott, aber noch immer „um seiner selbst willen“. Dann wird

⁸³⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 102

⁸³⁵ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 368

⁸³⁶ vgl. allg. Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1961

⁸³⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999. S 148-150

⁸³⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 368f

⁸³⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Band 2 Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 339

⁸⁴⁰ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg. LIT Verlag Münster 2002, S 101

⁸⁴¹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 175f

die Selbstliebe zur Gottesliebe. Diese Liebe ist bereits rein. Schließlich folgt für Bernhard und Wilhelm die letzte Stufe: der Mensch liebt sich nun selbst „um Gottes willen“. Dies ist der Höhepunkt, der erreicht werden kann und uns eine Vorstellung von der ewigen Seligkeit gibt.⁸⁴² Doch Marguerite bricht dieses Schema auf. Für sie „befinden sich jene, die lieben, in einer Täuschung“.⁸⁴³ Sie nennt zwar hin und wieder die ersten vier Stufen, doch diese sind nicht wesentlich. In der fünften Stufe nämlich erkennt die Seele, dass Gott alles ist und sie selbst nichts ist. Daraufhin gibt sie den freien Willen zurück. Auf der 6. Stufe sieht die Seele nichts, hier ist sie verklärt. Doch die wahre Liebe erfährt sie erst nach dem Tod auf der siebten Stufe.⁸⁴⁴

Das Ziel der Seele ist es, zu ihrem Ursprung „was sie in Gott war“ zurückzukommen. Dafür muss sie aber zunichte gemacht werden.⁸⁴⁵ Zu den sieben Stufen, die alle erst im 118. Kapitel erwähnt werden, fügt sie die drei Tode hinzu.⁸⁴⁶ Der erste Tod ist jener der Sünde und findet schon auf der ersten Stufe statt, die wie alle ersten vier Stufen der Vernunft zuzurechnen ist. Auf dieser Stufe hält die Seele die Gebote Gottes ein. Darauf folgt sodann der zweite Tod, nämlich jener der Natur. Damit einher geht die Christusnachfolge. Im dritten Zustand muss die Seele gegen ihren Willen kämpfen. Sie erkennt, dass sie nur Gott und seine Werke liebt. Der Eigenwille soll aber dafür vernichtet werden. Auf der vierten Stufe steigt die Seele in Liebe auf, ihr Geist wird perfektioniert.⁸⁴⁷ Schließlich kommt es zum dritten Tod, der Eigenwille. Das Wollen der Seele muss sterben, denn sie erkennt, dass Gott alles ist und sie nichts. Die Seele will von nun an nur mehr, was Gott will. „Sie ist nichts und gleichzeitig alles, denn sie erblickt in der Tiefe der Erkenntnis ihrer eigenen Schlechtigkeit [...] einen abgründigen Abgrund ohne Grund.“⁸⁴⁸ Im 6. Zustand erkennt sich Gott in der Seele und die Seele sieht sich nur selbst. Dieser Abschnitt der Erleuchtung ist meist nur kurz.⁸⁴⁹

⁸⁴² vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 177

⁸⁴³ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 178

⁸⁴⁴ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 178f

⁸⁴⁵ vgl. Müller, Daniela: Beginnenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 226

⁸⁴⁶ vgl. Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 169-177

⁸⁴⁷ vgl. de Longchamp, Max Huot: Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Albin Michel Paris 1997, S 34

⁸⁴⁸ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987 S174

⁸⁴⁹ vgl. de Longchamp, Max Huot: Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Albin Michel Paris 1997, S 34

«Car <c'este> une ouverture a maniere de esclar et de hastive closure, ou l'en ne peut longuement demourer, ne n'eust oncques mere, qui de ce sceust parler. (...) Ce Loingprés, que nous appellons esclar a maniere d'ouverture et de hastive clousure, prent l'Ame ou cinquiesme estat et la met ou siziesme, tant comme son œuvre demoure et dure, (...)»⁸⁵⁰

„Denn dies ist ein blitzartiges Eröffnen und schleuniges Zuschließen, bei dem man nicht lange verweilen kann....Dieser Fernnahe, den wir Blitz nennen nach der Art des Auftuns und des schnellen Wiederschließens, packt die Seele auf der fünften Stufe und versetzt sie in die sechste so lange, als sein Wirken dauert und anhält....“⁸⁵¹

Die mystische Erfahrung ist also wie bei vielen Mystikerinnen nur von kurzer Dauer. Die Stufen fünf bis sieben werden der Liebe zugeschrieben. Mittelpunkt der Beschreibungen sind die Stufen fünf und sechs, die anderen werden nur nebenbei erwähnt.⁸⁵²

Auf der Stufe 5 ist die Seele nun mehr in Gott und wird als zunichte geworden bezeichnet.

«Telles Ames ne peuvent souffrir la souvenance de nulle amour humaine, ne le vouloir des sentemens divines, pour l pure divine amour que ceste Ame a à Amour.»⁸⁵³

„Solche Seelen ertragen nicht einmal mehr die Erinnerung an irgendwelche menschliche Liebe - so wenig wie das Begehren göttlicher Empfindungen -, wegen der reinen göttlichen Liebe, die diese Seele nun zur Liebe hat.“⁸⁵⁴

Im Bezug auf die Kirche verwendet sie ähnliche Gedanken wie Joachim von Fiore (12. Jh.), der die Kirche in zwei verschiedene Arten einteilt. Bei ihm sind aber beide von gleicher Bedeutung, während Marguerite Porète die *Sainte Eglise la Grande*, die Kirche der freien Seelen über die Kirche auf Erden stellt (*Sainte Eglise la Petite*). Somit bricht sie wieder ein Schema auf.⁸⁵⁵

Hauptthema des Werkes ist bestimmt die Liebe, allerdings nicht in der gewohnten erotischen Metaphorik. Ihr Werk könnte mehr als apophatisch und abstrakt bezeichnet werden.⁸⁵⁶ So finden sich nur sehr selten wirkliche Liebesbezeichnungen:

⁸⁵⁰ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 118 (Kap. 58)

⁸⁵¹ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 94f (Kap.58)

⁸⁵² vgl. de Longchamp, Max Huot: Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour. Editions Albin Michel Paris 1997, S 34

⁸⁵³ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 122 (Kap 64)

⁸⁵⁴ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 103 (Kap. 64)

⁸⁵⁵ vgl. Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts form Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310). Cambridge University Press 1984, S 223

⁸⁵⁶ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 325

«*qui demoure en delices de plaine souffisance que l'amy donne par jointure d'amour*»⁸⁵⁷
„er verbleibt in den Wonnen der vollen Befriedigung, die der Freund in der Liebesverbindung schenkt.“⁸⁵⁸

Oder in Kapitel 85 wo die Seele „glüht in der Glut des Liebesfeuers.“⁸⁵⁹

Für Gott verwendet sie den Namen Geliebter. Doch schon zu Beginn zeigt sie, dass es sich bei ihrer Liebesbeziehung um eine eher ungewöhnliche Liebesbeziehung für die Mystikerinnen dieser Zeit handelt. Mit der Geschichte über Alexander zu Beginn und der Frau, die sich ein Bild von ihrem geliebten aber unerreichbaren König macht, wird das Bild des fernen Geliebten erstmals geschaffen und ein den Rezipienten bekanntes Bild aufgegriffen.⁸⁶⁰ Daraufhin findet man immer wieder den selbst erschaffenen Namen für ihren Geliebten: *Loingpres*, der Fernnahe. Schweitzer führt diesen Namen auf die höfische Literatur und die Fernliebe der Troubadours zurück. Er nimmt aber auch an, dass - falls Marguerite Porète die Werke von Hadewijch kannte - sie diese hier möglicherweise beeinflusst haben könnten.⁸⁶¹ Wahrscheinlich spielt hier aber auch der Neoplatonismus eine Rolle.⁸⁶² Auf alle Fälle nimmt sie aber auch - wie viele andere Mystikerinnen - die Unsagbarkeit und Unbeschreibbarkeit Gottes auf, die auf Dionysius Pseudo-Areopagita zurückzuführen ist⁸⁶³, genauso wie ihre apophatische Theologie.⁸⁶⁴

Interessant ist auch die neue Form der Trinität, die sich in ihrem Werk - so Catherine Müller - herauskristallisiert. Die besteht aus der „*Dame Amour*“, der Liebe, die ja Gott ist, dem „*Loing-près*“ dem Fernnahen und der „*Ame anéantie*“, die zunichte gewordene Seele, die als „*Deité*“, Gottheit beschrieben wird. Daraus entsteht eine vorwiegend weibliche Trinität.⁸⁶⁵ Ob dies wirklich so zu interpretieren ist und ob an dieser Auffassung Anstoß genommen wurde, kann leider nicht mit Sicherheit gesagt werden.

⁸⁵⁷ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 107

⁸⁵⁸ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 161 (Kap. 111)

⁸⁵⁹ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 131 (Kap. 85)

⁸⁶⁰ vgl. Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts form Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310). Cambridge University Press 1984, S 219

⁸⁶¹ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 42

⁸⁶² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 373

⁸⁶³ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 351f

⁸⁶⁴ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 352

⁸⁶⁵ vgl. Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999, S 17

Um das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zu erklären, teilt sie die Menschen in drei Gruppen: in Tätige, die sie gleichsetzt mit jenen, die zugrunde gegangen sind, in Kontemplative oder Verirrte, die noch auf dem Weg sind und in Zunichtegewordene.⁸⁶⁶ Ähnlich beschreibt das schon Bernhard von Clairvaux im Brief „*De caritate*“: „Einer preist den Herrn, weil er mächtig ist, ein anderer weil er zu ihm gut ist, ein dritter preist ihn, einfach weil er gut ist. Der erste ist ein Sklave, er fürchtet sich, der zweite ist ein Lohnarbeiter, er begehrt etwas für sich, der dritte ist ein Sohn, weil er sich dem Vater hingibt.“⁸⁶⁷

Brisante Punkte ihrer Lehre

Zu den brisantesten Punkten der Lehre gehören sicher jene Aussagen, die in den Artikeln des Prozessprotokolls vorkommen. Dazu gehört ihre neue Tugendlehre. Während sie im theologischen Gutachten noch zutreffend wiedergegeben wurde,

„*Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.*“ und: „*Quod talis anima non curat de consolacionibus Dei nec de donis ejus, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur ejus intentio circa Deum.*“

ist es in der zeitgenössischen Chronistik so formuliert, als habe Marguerite „alle Schranken gegen Triebe und Laster niederreißen wollen“:

„...*quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat concedere* ...“⁸⁶⁸

Diese neue Tugendlehre beinhaltet die Verabschiedung der Tugenden außer der *pitié* (Zuneigung) und der *courtoisie* (Höflichkeit). Die zunichte gewordenen Seelen tun nichts mehr um der Tugenden willen, sondern sie sind nun die Herrinnen der Tugenden. Diese Aussage wurde wohl als Ausgangspunkt für alle Irrtümer gesehen.⁸⁶⁹ Die Freiheit, die sie hier beschreibt, gilt für viele Wissenschaftler als Hinweis für eine Verbindung mit dem freien Geist.⁸⁷⁰

⁸⁶⁶ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 126

⁸⁶⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 180

⁸⁶⁸ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 41

⁸⁶⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 359f

⁸⁷⁰ vgl. Zum Brunn, Emile: Marguerite Porète : Le miroir de simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour. Editions Jérôme Millon Grenoble 2001, S 16

«Vertuz, a tousiours je prens de vous congé:
 Je en auray le cueur plus franc et plus gay.
 Voustre service est troupe constant- bien le sçay.
 Je mis ung temps mon cueur en vous, sans nulle dessevree,
 Vous savez que je estoie a vous trestoute habandonnee –
 Je estoie adonc serve de vous: or en suis delivree.
 J'avoie en vous tout mon cueur mis – bine le sçay –
 Dont je vescu, ung tandis, en grant esmay.
 Souffert en ay maint gref tourment, mainte paine enduree:
 Merveilles est quant nullement en suis vive eschappee.
 Mais puis que ainsi est, ne me chault: je suis de vous sevre,
 Dont je mercie le dieu d'enhault – bonne m'est la journee!
 De vos dangers partie sui, ou en maint ennuy j'estoie –
 Oncques mais franche ne fui, fors de vous dessevree;
 De vos dangers partie suis, en paix suis demouree.»⁸⁷¹

„Tugend, ich nehme Abschied von euch auf immer! Mein Herz ist nun ganz unbelastet und recht hochgemut. Euer Dienst ist zu sehr festgefahren, ich weiß es wohl. Eine Zeitlang hängte ich mein Herz an euch, ohne Vorbehalt; Ihr wißt, daß ich euch ganz gehörte, voll ausgeliefert. Ich war da euer Leibeigene, nun bin ich daraus befreit. Mein ganzes Herz hatte ich an euch gehängt, ich weiß es wohl. So lebte ich eine gewisse Zeit in großer Verirrung. Gelitten habe ich da manch schwere Qual, manch harte Pein erlitten. Ein Wunder ist es, daß ich noch lebend entkam! Doch da es vorbei ist, macht es mir nichts mehr aus: ich bin von euch geschieden! Dafür danke ich Gott im Himmel, gut wollte mir jener Tag! Ich bin euerem Anspruch entzogen, der viel Verdruß mir bescherte. Niemals war ich je frei, außer geschieden von euch. Entkommen bin ich aus eurer Gewalt, in Frieden verbleibe ich nun.“⁸⁷²

Ein weiterer Anklagepunkt war ihre logische Fortentwicklung der Tugendlehre: die „Ablehnung der kirchlichen Heilsgüter“.⁸⁷³ Die vernichtete Seele „verlangt nicht, verachtet aber auch nicht Armut oder Drangsal, eine Messfeier oder eine Predigt, Fasten oder Gebet.“⁸⁷⁴ Eine Heilsvermittlung durch die Kirche ist für diese Seelen nicht notwendig, da eine direkte Heilsvermittlung durch Gott stattfindet.⁸⁷⁵ Genau darin besteht die große Gefahr für die Kirche, denn ihre Heilsvermittlung und somit fast alle ihre Aufgaben wären so obsolet – ein Grund mehr, gegen Marguerite Porète vorzugehen. Selbst Jesus ist als Mittler für Marguerite nicht notwendig. Daher findet sich auch bei ihr weder eine Christumystik noch

⁸⁷¹ Marguerite Porète: lyrical moment from *Le miroir des simples ames*. In: Dronke, Peter: *Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porète (†1310)*. Cambridge University Press 1984, S 275

⁸⁷² Margareta Porète: *Der Spiegel der einfachen Seelen*. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich. München 1987, S 23 (Kap. 6)

⁸⁷³ vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. Verlag C.H. Beck München 1993, S 360

⁸⁷⁴ Margareta Porète: *Der Spiegel der einfachen Seelen*. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 27 (Kap. 9)

⁸⁷⁵ vgl. Müller, Daniela: *Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie*. In: Lundt, Bea (Hrsg.): *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*. Wilhelm Fink Verlag München 1991, S 227

eine Passionsfrömmigkeit.⁸⁷⁶ Gott hat ihr nämlich eine Gottesschau gewährt, die nicht einmal Jesus gestattet wurde.⁸⁷⁷ Damit stellt sie aber die Trinität als Glaubenslehre in Frage, was als häretisch betrachtet werden muss, denn schließlich ist Jesus Gott. Gleich nach der Ablehnung des von der Kirche vorgeschlagenen Heilswegs schreibt Marguerite Porète: „Sie gewährt der Natur alles, wessen sie bedarf, ohne Gewissenzweifel. Eine solche Natur ist jedoch so gut [...], daß die Natur gar nichts verlangte, was verboten wäre.“⁸⁷⁸ Während der erste Satz wirklich sehr frei wirkt, wird er hier durch diesen Zusatz abgeschwächt - er könnte aber sehr wohl häretisch verstanden werden.⁸⁷⁹ Die Seele verweigert sich also nicht der Natur.⁸⁸⁰ Stölting wirft die Frage auf, ob dabei auch die Leiblichkeit und damit der Geschlechtsverkehr gemeint werden könnte. Eine solche Freizügigkeit wäre natürlich anstößig gewesen, aber vielleicht ist diese Interpretation doch zu weit hergeholt.⁸⁸¹

Die Gewissensbisse, die im Zitat erwähnt werden, sind für Marguerite Porète ein Zeichen für den Mangel an Liebe.

«*Et qui tousjours auroit en sa volenté parfaite charité, il n'auroit jamais remors ne reprenement de conscience. Car remors ou reprenement de conscience en l'Ame n'est aultre chose que faulte de charité,...*»⁸⁸²

„Und wer in seinem Willen immer die vollkommene Liebe bewahrt, der wird niemals Gewissensbisse noch Skrupel haben. Gewissenzweifel und Vorwürfe des Gewissens in der Seele bedeutet nicht anderes als Mangel an Liebe.“⁸⁸³

Aus dem Inquisitionsprotokoll:

„*Est autem perfecta libertas: omnia que oculus videt et concupiscit, hoc manus assequator. Et si aliud accedens sibi occurrerit contrarium merito interficere potest, quia per hoc non infrangitur libertas, si homo predictis contrarietatibus resistit. Frater percucientem percuciendo, interficere volentem interficiendo, non de hoc habeas conscienciam, nec*

⁸⁷⁶ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 122

⁸⁷⁷ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 377

⁸⁷⁸ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 27 (Kap. 9)

⁸⁷⁹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 363

⁸⁸⁰ vgl. Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 44 (Kap.17)

⁸⁸¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 365

⁸⁸² Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 53

⁸⁸³ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 70 (Kap. 37)

sacerdoti confitearis, quia interfectum transmisisti ad suum originale principium, a quo effluxit.”⁸⁸⁴

Genau wie die oben beschriebenen Heilsgüter lehnt sie auch jede Form von Askese und Abtötung des Leibes ab⁸⁸⁵, ebenso auch übertriebene Nächstenliebe:

*«Les ungs sont qui tout mortiffient le corps, en faisant oeuvres de charité; et ont si grant plaisance en leurs œuvres, qu’ilz n’ont point de cognoissance qu’il soit null meilleur estre que l’estre de œuvres de vertuz et mort et martire (...) mais ilz perissent en leurs œuvres, pour la souffisance qu’ilz ont en leur estre.»*⁸⁸⁶

„Die einen, das sind jene, die ihren Leib vollständig abtöten, indem sie Werke der Nächstenliebe verrichten. Und so finden sie eine große Genugtuung in ihren Werken. Denn sie haben keine Kenntnis davon, daß es eine bessere Lebensweise gibt, als Tugendwerke zu üben und den Martertod zu erleiden ... aber sie gehen zugrunde mit ihren Werken, der Selbstgefälligkeit wegen, die sie in ihrem Stand haben.“⁸⁸⁷

Eine weitere gefährliche Aussage von Seiten Marguerite Porètes ist die Annahme einer potentiellen Existenz der Seele in Gott. Denn bevor die Seele geschaffen wurde, hat Gott sie. laut Marguerite Porète schon geliebt. Die Auffassung einer Präexistenz der Seele wird sehr häretisch aufgefasst, denn Gott ist Anfang und Ursprung, aus ihm entsteht alles. Darauf macht im *Mirouer* die Vernunft die Seele auch aufmerksam:

*«Donc, puisqu’il n’aymera jamais, c’est a dire sans fin, nulle chose sans moy, je di donc que il s’ensuit que il n’ayma oncques nulle chose sans moy. Car aussi, puisqu’il s’erta en moy sans fin par amour, j’ay sonc esté de luy amee sans commencement. Raison: Gardez que vous dictes, dame Ame! dit Raison. Avez vous oblié que il n’y a gueres que vous estes creee, et que vous n’estiez mie? Pour Dieu! tres doulce Ame, gardez que vous ne cheez en erreur! (...) Car aussi bien comme desa bonté il me aymera sans fin, aussi pareillement ay je esté ou savoir de sa sapience que je seroie cree(e) de l’œuvre de sa divine puissance. Ainsy donc, puisque des lors que Dieu est, qui est sans commencement, j’ay esté ou savoir divin, et que je seroie sans fin»*⁸⁸⁸

„da er niemals, das heißt ohne Ende, etwas lieben wird ohne mich, behaupte ich denn, es folge daraus, daß er niemals je irgend etwas ohne mich geliebt hat. Daher nun, da er durch die Liebe ohne Ende in mir sein wird, wurde ich von ihm auch ohne Anfang geliebt. Vernunft: Paßt auf, was ihr sagt, Frau Seele!, spricht die Vernunft. Habt ihr vergessen, daß es nicht lange her ist, seit ihr erschaffen wurdet und ihr noch keineswegs waret? Bei Gott, sehr liebenswerte Seele, gebt acht, daß ihr nicht in Irrtum fallet! ... Denn wie der <Gott> mich in

⁸⁸⁴ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 53

⁸⁸⁵ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 365

⁸⁸⁶ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 140

⁸⁸⁷ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 90 (Kap.55)

⁸⁸⁸ Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 114

seiner Güte ohne Ende lieben will, ganz ebenso war ich im Wissen seiner Weisheit gewesen, damit ich erschaffen würde durch das Wirken seiner göttlichen Macht. Also denn, da ich, seit Gott ist, der ohne Anfang ist, im göttlichen Wissen existiert habe, und zwar so, dass ich kein Ende haben würde“⁸⁸⁹

Auch ihr Angriff auf das Altarsakrament wurde - wie in einer Chronik erwähnt - als häretisch angesehen. Allerdings muss man beachten - so Leicht -, dass Marguerite Porète damit die Realpräsenz Gottes bei der Wandlung hervorheben möchte und die Hostie daher nur eine weniger wichtige Rolle spielt.⁸⁹⁰

„Nehmt dieses Sakrament, gebt es in einen Mörser zusammen mit anderen Ingredienzien, dann zerstoßt dieses Sakrament so lange, bis ihr seine Gestalt, die ihr hineingegeben habt, weder zu sehen noch zu schmecken vermögt.“ spricht das Licht des Glaubens.“⁸⁹¹

Das Problem bleibt hier sicher darin bestehen, dass gleichzeitig die Sakramentstheologie und die Transsubstantiationslehre die Grundlage hergestellt haben, die von Marguerite deutlich überschritten wurde.

⁸⁸⁹ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 67 (Kap 35)

⁸⁹⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 356

⁸⁹¹ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 41 (Kap. 15)

Vergleich der Mystikerinnen

Das literarische Werk der vier Frauen

Alle vier Frauen, mit denen ich mich in dieser Arbeit beschäftigt habe, haben zumindest ein Werk hinterlassen. Es handelt sich dabei um Mechthild von Magdeburgs „Das fließende Licht der Gottheit“, welches aus sieben Abschnitten (Büchern) besteht, Marguerite Porètes „*Mirouer des simples âmes*“, Gertrud von Helftas „*Legatus divinae pietatis*“, bestehend aus fünf Büchern und ihre „*Exercitia spiritualia*“ sowie Mechthild von Hackeborns „*Liber specialis gratiae*“, bestehend aus sieben Büchern.

Doch sind diese Bücher nicht nur Niederschriften ihrer Visionen, sondern sie haben oft auch lehrhaften Charakter. Sie entsprechen somit dem hochmittelalterlichen Ideal, eine Niederschrift aus einer „religiösen Bildungsintention“ heraus zu verfassen, wobei Bildung hier einfach Vermittlung von „Gedankengut“ bedeutet. Während Mechthild von Magdeburgs „Fließendes Licht“ eher als „Bekenntnisbuch“⁸⁹² oder als „Tagebuch“⁸⁹³ gesehen werden kann, obwohl nicht zu vergessen ist, dass man ab dem fünften Buch durchaus lehrhafte Partien findet⁸⁹⁴, könnte man Marguerites *Mirouer* als reines Lehrwerk, ja fast als eigenständige Theologie⁸⁹⁵ betrachten oder sogar als „Propagandaschrift mit pädagogischer Zweckbestimmung“⁸⁹⁶, so Schweitzer, bezeichnen. Es handelt sich also bei Marguerite Porètes Werk hauptsächlich um ein theoretisches Werk, wohingegen Mechthild von Magdeburgs „Fließendes Licht“ gut als „geistliche erotische Dichtung“ beschrieben werden kann.⁸⁹⁷ Dabei muss aber beachtet werden, dass erotisch nicht nach dem heutigen Verständnis interpretiert werden darf. Es geht viel mehr um die Körperlichkeit als Ausdrucksmittel und Hilfe zur Visualisierung sowie die Erfahrung mit allen Sinnen.⁸⁹⁸ Auch Gertrud von Helfta

⁸⁹² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 2005, S 325

⁸⁹³ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 338

⁸⁹⁴ vgl. Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 41

⁸⁹⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 300

⁸⁹⁶ Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981, S 38

⁸⁹⁷ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 280

⁸⁹⁸ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte Ferdinand Schöningh Paderborn 2007, S 111-130

hat eine theoretische und lehrhafte Schrift verfasst, nämlich die *Exercitia spiritualia*. Dagegen wirken der *Legatus* sowie der *Liber* von Mechthild von Hackeborn eher hagiographisch, insbesondere das erste Buch des *Legatus*, das später hinzugefügt wurde. Viele Topoi, die denen einer Hagiographie entsprechen, sind darin zu finden, so etwa der Bescheidenheitstopos. Dies kann aber auch daran liegen, dass diese beiden Bücher großteils von anderen Mitschwestern niedergeschrieben wurden. Kolletzi zählt diese beiden Werke sogar zu den Nonnenviten, in welchen nur das ideale Leben einer Nonne beschrieben wird. Sie sind Vorbild zum „Nacheifern“ für die anderen. Damit wird der „*imitatio*“-Gedanke aufgegriffen.⁸⁹⁹

Der Auftrag, ein Werk zu schreiben

Alle vier Frauen berufen sich auf Gott, der das Buch durch sein Wirken veranlasst hat oder zumindest in Auftrag gegeben hat (Auftragstopos). Das Wirken Gottes ist ausschlaggebend für die Niederschrift der Werke. Die Frauen können also gar nicht anders, als die Werke tatsächlich zu schreiben. Gott ist es auch, der ihnen alle Zweifel nimmt:

So etwa bei Gertrud von Helfta:

*“post haec, cum intellexisset Dei esse voluntatem ut haec per scripta ad notitiam aliquorum hominum pervenirent, admirando revolvebat mente quae utilitas in hoc posset esse, cum sciret firmum cordis sui propositum in eo esse quod nullo modo permetteret se vivente hoc alicui manifestari”*⁹⁰⁰

“Danach, als sie erkannt hatte, daß es Gottes Wille sei, dieses durch Niederschrift anderer Menschen zur Kenntnis kommen zu lassen, bedachte sie verwundert bei sich selbst, welcher Nutzen darin sein könnte. Sie kannte den festen Vorsatz ihres Herzens: sie könne, solange sie lebe, nicht zulassen, dieses jemandem zu offenbaren. [...] Und der Herr fügte hinzu: „Durch diese Schriften kann das Gemüt einiger entflammt werden, daß sie nach dem verlangen, von dem sie vernehmen, daß du es empfangen hast;“⁹⁰¹

Ähnlich Mechthild von Hackeborn:

“Ad quam Dominus: “Noli timere, ego totum feci. Meum est ergo omne opus illud. Ego dedi tibi, et tam veraciter sicut de Spiritu meo accepisti, ita vere eas meus compulit Spiritus ut scriberent et elaborarent. Noli ergo timere, nihilque in eo deleas. Ego quoque a laesione et ab errore eum conservabo [...]” Sicque omnem tristitiam ejus omnino ab ea tulit, ut ex die illa ostenderint ei librum quandocumque vellet ...”

⁸⁹⁹ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 158

⁹⁰⁰ Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 108

⁹⁰¹ Gertrud die Grosse von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 554 (I,XV)

“The Lord said to her: “Do not be afraid, I have made everything. This is therefore all my work. I have given it to you, and you have accepted it as trustworthy, as it comes from my Spirit, truly, in the same way my Spirit has compelled them to write and endeavour. Therefore do not be afraid, and do not destroy any part of it. I shall also make sure that it causes no offence and contains no error [...].” And so he completely relieved her from all her distress on the matter, so that from that day on they showed her the book whenever she wanted ...”⁹⁰²

Bei Mechthild von Magdeburg findet sich ähnliches ebenfalls in Dialogform:

„*„Eya herre got, wer hat dies buch gemachet?“ „Ich han es gemachet an miner unmaht, wan ich mich an miner gabe nût enthalten mag.“*“⁹⁰³

„[Ich sprach:] Eia, Herr Gott, wer hat dies Buch gemacht?

[Und der Herr antwortete:] Ich habe es gemacht, in meiner Ohnmacht, da ich meine Gabe nicht zurückhalten vermag.“⁹⁰⁴

Bei Marguerite wird - im Gegensatz zu den anderen Frauen - nicht Gott als die schreibende Kraft genannt, sondern die Liebe. Doch muss dabei beachtet werden, dass Marguerite Porète die Liebe und Gott gleichsetzt:

„Das Vorhaben der Liebe, und warum sie dieses Buch schreiben ließ.

Die Liebe: O all ihr Kinder der Heiligen Kirche!, spricht die Liebe. Für euch habe ich dieses Buch geschrieben, damit ihr das vollkommene Leben und den Zustand des Friedens besser schätzen lernt. Zu ihm gelangt die Kreatur durch die Tugendkraft der vollkommenen Liebe. Sie ist ihr durch die gesamte Dreieinigkeit geschenkt. Über diese Gabe werdet ihr in diesem Buch reden hören, indem die Einsicht der Liebe auf die Fragen der Vernunft antwortet.“⁹⁰⁵

Gott ist für alle vier Frauen der Auftraggeber und legitimiert auch so die Niederschrift ihrer Erfahrungen. Beim letzten Zitat von Marguerite Porète lässt sich aber bereits der erste wesentliche Unterschied zwischen den Frauen erkennen. Während die drei Frauen von Helfta alle von Gott sprechen, nennt Marguerite Porète die Liebe als Autor, die zwar Gott ist, explizit erwähnt wird es aber nicht. Vielleicht ist dies schon ein erster Hinweis, warum sie verurteilt und verbrannt wurde und nicht wie die anderen „nur“ verbal angegriffen bzw. durch die Autorität des Klosters verschont wurde.

⁹⁰² Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000, S 108 (VI,31)

⁹⁰³ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I. Hans Neumann (Hrsg.) Artemis Verlag München 1990, S 5 (I,I)

⁹⁰⁴ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag Einsiedeln 1955, S 53 (I, Prolog)

⁹⁰⁵ Margareta Porète: Der Spiegel der einfachen Seelen. (Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich, München 1987, S 19 (Kap.2)

Die Sprache

In puncto Sprache ist ganz besonders auffällig, dass die beiden Beginen, wenn man davon ausgeht, dass Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg Beginen waren, ihr Werk in der jeweiligen Volkssprache verfasst haben, während die Bücher der beiden Nonnen wahrscheinlich in Latein geschrieben wurden. Auch wenn zuvor schon erwähnt wurde, dass von manchen Wissenschaftlern angenommen wird, dass es sich bei Mechthild von Hackeborns *Liber specialis gratiae* um ein ursprünglich deutschsprachiges Werk handelt, möchte ich mich hier Kurt Ruh anschließen und zunächst annehmen, dass es in Latein abgefasst wurde.⁹⁰⁶

Warum aber wurden diese Werke einerseits in der Volkssprache, andererseits in Latein abgefasst? Zunächst kann man dies durch die Betrachtung der Umwelt der Frauen erkennen. Während von den Mitschwestern angenommen werden konnte, dass sie Latein verstanden, war für die Ausbreitung der Werke des „Fließenden Lichts“ und des *Mirouer* die Volkssprache notwendig, da die Adressaten, besonders wenn es sich um Laien handelte, wahrscheinlich nicht Latein beherrschten. Mechthild von Magdeburg sagt außerdem von sich selbst, dass sie des Lateins nicht kundig war. Von Marguerite Porète wird dagegen behauptet, dass sie sehr wohl der lateinischen Sprache mächtig war. Sie soll sogar die Bibel übersetzt haben.⁹⁰⁷ Allerdings verwendet sie wahrscheinlich auch die Volkssprache, weil ihre Leser bzw. ihre Hörerschaft ziemlich sicher nicht alle Latein beherrschten. Die Leser konnten zwar größtenteils der Liturgie des Stundengebets und in jedem Fall der Messliturgie auf Latein folgen, für das Verständnis eines solchen Textes hätte es aber wahrscheinlich nicht gereicht.

Largier nennt noch einen anderen Grund für die Wahl der Volkssprache. Für ihn wird durch die Verwendung des Volkssprachlichen, der theologische Diskurs neu konzipiert. Die Volkssprache wäre so nicht aus Mangel von Lateinkenntnissen verwendet worden, sondern um eine eigene Theologie zu schaffen. Inwieweit dies wirklich so zu sehen ist, sei dahin gestellt.⁹⁰⁸

Doch nicht nur die Sprachen sind unterschiedlich, sondern auch der Stil. So bemerkt man besonders bei Mechthild von Magdeburg, aber auch an manchen Stellen bei Marguerite Porète den Einfluss der weltlichen Sprache, zum Beispiel durch Namensgebungen für Gott,

⁹⁰⁶ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 301

⁹⁰⁷ vgl. Bunte, Monika: Beginen: selbständige Frauen sichern ihren Lebensunterhalt In: Becker- Willhardt, Hannelore (Hrsg.): Mystik, Macht und Minne. Vorträge im Rahmen der Ausstellung „Die Frau im mittelalterlichen Rheinland“ actionsring frau und welt e.V. – Haus der Kirche. Düsseldorf 1996, S 75

⁹⁰⁸ vgl. Largier, Niklaus: Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fisching 1998 Max Niemeyer Verlag Tübingen 2000, S 101

den sie beide als Geliebten bezeichnen, aber auch durch Personifikationen von höfischen Tugenden. Marguerite Porète ist dieser Sprache aber nicht so nahe wie Mechthild von Magdeburg. Sie nimmt zwar daraus Anleihen, aber ihre Sprache ist grundsätzlich gespickt mit scholastischen und wissenschaftlichen Terminologien.⁹⁰⁹ Bei Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta herrscht die liturgische Sprache und die Wortwahl der alten Mystiker vor. Wie schon oben hervorgeht, sind die Einflüsse auf die Frauen ähnlich, auch wenn zum Beispiel Mechthild von Magdeburg ihr Wissen nicht aus Büchern wie etwa Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn hatte. Trotzdem sind ihr einige Gedankengänge früherer Mystiker bekannt, da sie sie einerseits durch Predigten, aber vielleicht auch von ihrem Beichtvater erfahren hatte. In der Kirche wurden außerdem Heiligenviten und Gebete gelesen, die die Rezipienten prägten. Auch dürfen die „privaten Lektionen“ nicht unterschätzt werden. Dass Mechthild von Magdeburg viele lateinische Bücher gelesen hätte, ist eher unwahrscheinlich, da sie ja selbst angibt, des Lateins nicht besonders kundig zu sein, obwohl das natürlich auch als Bescheidenheitstopos zu sehen ist. Woher konnte aber dann Marguerite Porète Latein? Es wird angenommen, dass sie möglicherweise einen Privatlehrer hatte, womit sich ihr Bildungsstand erklären würde. Vielleicht hatte sie sogar Kontakt zu wichtigen Theologen, was ihr Wissen über die Theologie ihrer Zeit und jene der Mystiker vor ihrer Zeit erklären würde. Allerdings waren die Texte der Kirchenväter und mancher Mystiker auch weit verbreitet (Lektürekanon).⁹¹⁰ So ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie vielleicht auch Zugang zu ihnen hatte und sie möglicherweise alleine studierte. Es scheint also, dass den vier Frauen ähnliche Gedankengänge und theologische Ideen bekannt waren und doch unterscheiden sich die Werke in ihrer Theologie wesentlich.

Aber auch die Zitate, die sich in den Werken finden, sind sehr unterschiedlich. So finden sich bei Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn sehr häufig direkte Bibelzitate. Bei den beiden anderen Frauen ist dies eher seltener der Fall. Mechthild von Magdeburg zitiert einmal die Volksliteratur (*Carmina burana*)⁹¹¹, während Marguerite Porète die Heilige Schrift in der Volkssprache zitiert (Kap 7,41)⁹¹², was vielleicht auch auf eine vorherige Übersetzung

⁹⁰⁹ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 280

⁹¹⁰ vgl. dazu allg.: Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, S 31 -87

sowie: vgl. allg. Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961

⁹¹¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 299

⁹¹² vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 356

schließen lassen könnte. Allgemein wurden aber sehr häufig die Florilegien, Zitatsammlungen aus der Bibel, verwendet.

Die Formulierungen der beiden Beginen wirken sehr frei und ungebunden, während jene der beiden Nonnen stets an die Liturgie gebunden sind. Weiteres ist interessant, dass es sich bei den Büchern der beiden Beginen um Werke in Dialogform handelt, wobei der Dialog immer auch als „Unterrichtsform und Form des Textes für den Unterricht“ zu sehen ist und hier auch Personifikationen zu Wort kommen, während die Werke der beiden Klosterschwestern, vielleicht auch weil sie nicht von ihnen alleine aufgeschrieben wurden, eher einen erzählenden Charakter aufweisen.

Dies führt uns zu einem weiteren wichtigen Unterscheidungskriterium: Die Bücher von Mechthild von Hackeborn sowie der *Legatus* von Gertrud von Helfta (ausgenommen das zweite Buch) wurden nicht von ihnen selbst verfasst. Auch wenn Mechthild von Magdeburgs „Fließendes Licht“ und Marguerite Porètes *Mirouer* ziemlich sicher redigiert wurden, ist es doch ihr Werk und der Großteil der Aussagen stammt wahrscheinlich von ihnen selbst. Bei Gertrud von Helfta ist ihre eigene Denkweise wohl vor allem im zweiten Buch des *Legatus* sowie in den *Exercitia spiritualia* zu erkennen, während in den anderen Abschnitten des *Legatus*, besonders im ersten Buch, bestimmte Aussagen und Sichtweisen zu finden sind, die entweder ganz von den Mitschwestern stammen oder Gertruds Aussagen vielleicht entschärfen bzw. verändern. Bei Mechthild von Hackeborn kommen die Autorinnen sogar selbst zu Wort.⁹¹³ Man kann also bei diesen Büchern nicht so sehr davon ausgehen, dass sie wirklich die Lebensweise der Nonnen korrekt beschreiben. Dies wäre auch ein möglicher Grund, warum bei Gertrud die Brautmystik, auf die ich später noch zurückkommen möchte⁹¹⁴, fast nur im zweiten Buch sowie in den *Exercitia spiritualia*, also in ihren eigenen Büchern zu finden ist. In den anderen Werken sowie in den Werken von Mechthild von Hackeborn scheint die Brautmystik eine nicht so wichtige Rolle zu spielen.

⁹¹³ s. S 84

⁹¹⁴ s. S 149

Die Bildung

Während sich die beiden Nonnen von Helfta zwar demütig für unwürdig bezeichnen (Bescheidenheitstopos), wird in ihren Texten immer wieder ihre Bildung deutlich hervorgehoben. Besonders Gertruds Bildung wird von den Autorinnen immer wieder betont sowie ihre schnelle Auffassungsgabe. Ganz im Gegensatz dazu Mechthild von Magdeburg, die sich selbst als ungebildet und schwach bezeichnet (IV,19).⁹¹⁵ Marguerite Porète stellt sich nur sehr selten in den Fokus des Werkes. Daher findet man keine Anhaltspunkte, wie die Begine sich selbst gesehen hat.

Im Allgemeinen kann man aber davon ausgehen, dass alle vier Frauen eine gute Bildung genossen haben. Auch wenn sich Mechthild von Magdeburg gegenüber den Mitschwestern im Kloster Helfta ungebildet vorkommt, so hat sich doch eine fundierte weltliche Bildung genossen und auch wenn sie nicht über dasselbe theologische Wissen wie eine Gertrud oder Mechthild von Hackeborn verfügte, denen eine ganze Bibliothek an theologischen Texten zur Verfügung gestanden hat, besitzt sie trotzdem eine für eine Frau in ihrem gesellschaftlichen Umfeld außergewöhnliche Bildung. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass sie in allen Spektren der höfischen Bildung ausgebildet worden war. Dies schließt auch einen Grundstock an religiösem Wissen mit ein sowie rudimentären Lateinunterricht. Gleichzeitig hatte Mechthild von Magdeburg aber auch die Möglichkeit, durch die Predigermönche neue Ideen zu erfahren und von Mystikern und Kirchenvätern zu hören. Auf diesem Weg hatte sie bestimmt auch Zugang zu den Ideen eines Bernhards von Clairvaux und seiner Liebesmystik oder anderen. Überdies scheint sie sich mit Heiligenlegenden beschäftigt zu haben, die häufig dem Volk vorgelesen wurden.⁹¹⁶

Marguerite Porète scheint, so Leicht, einen Privatlehrer gehabt zu haben, der sie auch in die theologischen Schriften eingeführt hat. Aber auch bei ihr lässt sich eine weltliche, höfische Bildung erkennen. Ihre Bildung wird sogar in zwei Chroniken (*Les grandes chronique de France* und die Chronik des Jean d'Outremeuse: *Ly Myreur des Histors*) hervorgehoben, wo sie als „une begine clergesse“ bezeichnet wird.⁹¹⁷

Bei Gertrud und Mechthild von Hackeborn hingegen wirkt es, als ob die weltliche Ausbildung großteils fehlen würde bzw. eher zu Gunsten der rein geistlichen und theologischen Ausbildung in den Hintergrund geschoben worden ist. Allerdings wird von Mechthild von

⁹¹⁵ vgl. Andersen, Elizabeth A.: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*. Peter Lang AG Bern 2000, S 30

⁹¹⁶ vgl. von Balthasar, Hans Urs: *Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit*. Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S 27

⁹¹⁷ vgl. Leicht, Irene: *Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*. Herder Freiburg 1999, S 13

Hackeborn angenommen, dass sie während ihres Aufenthaltes in der Klosterschule immer wieder zu ihren Eltern zurückgekehrt ist und so vielleicht auch eine gewisse weltliche Bildung erhalten hat. Die Bildung der Gertrud von Helfta wird besonders hervorgehoben. So wurde sie nach ihrer mystischen Bekehrung von der Grammatikerin zur Theologin. Sie war also schon vor den göttlichen Erfahrungen sehr belesen und gebildet, nicht nur in der Theologie sondern in allen sieben Künsten.⁹¹⁸ Insgesamt ist festzustellen, dass sie alle das nötige Instrumentarium besaßen, um ihre Erfahrungen zu verbalisieren.

Das Lebensumfeld

Die Lebensumstände der vier Frauen waren sehr unterschiedlich. Während Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn sozusagen wohlbehütet im Kloster aufgewachsen sind und vielleicht nur teilweise durch die eigenen Erfahrungen und durch den Kontakt mit Verwandten, wie etwa Mechthild von Hackeborn, auch das Leben in der Welt erlebt haben, so sind Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète geprägt von der Welt außerhalb des Klosters. Da angenommen werden kann, dass beide Beginen eher aus reichen Familien stammten, ist ihr Umfeld sicher nicht das einer Bäuerin oder Leibeigenen im Mittelalter. Trotzdem erleben sie wahrscheinlich viel mehr die Nöte und Sorgen der armen Menschen rund um sie, besonders wenn sie als Begine - wie etwa Mechthild von Magdeburg - den Kranken und Armen beigestanden hat. Bei Marguerite Porète wird angenommen, dass sie sich eher weniger mit karitativen Tätigkeiten beschäftigt hat und ihren Schwerpunkt mehr auf ihr Werk und das Lehren verlegt hat.⁹¹⁹ Interessant ist auch, dass Mechthild von Magdeburg ihr Leben am Ende im Kloster von Helfta verbracht hat, was einerseits unterstreicht, dass die Kritik ihr gegenüber doch nicht zu stark gewesen ist, weil man sie ja sonst nicht in diesem Kloster aufgenommen hätte. Andererseits zeigt es aber auch ihre Nähe zu den Nonnen der damaligen Zeit. Auch wenn sie an manchen Zuständen in der Kirche Kritik geäußert hat, so fühlt sie sich noch immer der Kirche als Institution verbunden. Marguerite Porète hingegen scheint es nicht in Betracht gezogen zu haben, nach der ersten Verurteilung einem Kloster beizutreten. Sie trennt viel mehr als Mechthild von Magdeburg die Kirche auf der Welt – *la Sainte Eglise la Petite* – von der der freien Seelen (*La Sainte Eglise la Grande*) und zeigt auch keinerlei Verlangen nach den Heilsgütern der Kirche auf Erden. Vielleicht ist dies mit ein Grund, warum sie nicht in ein Kloster eintreten wollte. Mechthild von Magdeburg sieht

⁹¹⁸ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 223

⁹¹⁹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 330

hingegen die Kirche als Gesamtes und greift in der Beschreibung einer Vision sogar das Aussehen der Kirche als Jungfrau *Ecclesia* auf.

Als Begine ist Marguerite bestimmt mehr Anschuldigungen ausgesetzt als in einem Kloster, wie man das etwa bei Mechthild von Magdeburg, die im Alter ins Kloster gewechselt ist, gut erkennen kann. Aber auch Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn können von Visionen schreiben, in denen sie die Mittlerrolle des Priesters übernehmen und wurden - so weit bekannt - deswegen nicht angegriffen. Das Kloster bietet also einen gewissen Schutz für die Frauen und ermöglicht ihnen auch, viel Bildung zu erlangen. Ganz besonders erkennbar ist dies auch bei der Vorstellung, wie sie Gott erfahren. Mechthild von Hackeborn sieht sich als kleines Häschen bei Gott, der ihr Geborgenheit gibt, so wie sie die Geborgenheit vom Kloster her kennt: „Die Dienerin Gottes sah zu einer Zeit ihre Seele in Gestalt eines Häschens in dem Schoße des Herrn schlafend mit offenen Augen.“⁹²⁰

Dagegen sehnt sich Mechthild von Magdeburg nicht nach einem Beschützer, auch wenn sie diesen vielleicht nötig hätte. Sie sieht sich viel mehr als direktes Gegenüber und Diskussionspartnerin Christi, der ihr Geliebter ist. Sie ist also scheinbar eine viel stärkere Persönlichkeit, vielleicht auch abgehärtet vom rauen Leben als Begine und wünscht sich jemanden an ihrer Seite, der wie sie stark ist und kämpfen kann und sie liebt als seine Braut.⁹²¹

Kritik an der Kirche

Die Kritik an der Kirche äußert sich ganz unterschiedlich. Während bei Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn offiziell keine Kritik zu finden ist, nennen Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète ganz eindeutig die Missstände der Kirche. Doch auch Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn haben Visionen, in denen sie als Priesterinnen wirken und somit eigentlich die traditionelle Rolle der Frau in der Kirche auf den Kopf stellen. Gertrud darf sogar ein Beichtgespräch führen, ohne natürlich expressis verbis die Binde- und Lösegewalt zu haben. Solche Aussagen können sehr wohl - auch wenn sie im Rahmen einer Vision beschrieben werden - als Kritik aufgefasst werden. Gertrud von Helfta tadelt aber auch die Ordensleute und die Priester, so etwa im vierten Buch:

⁹²⁰ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 251 (III,34)

⁹²¹ vgl. Kolletzki, Claudia: „Über die Wahrheit dieses Buches“ Die Entstehung des „Liber Specialis Gratiae“ Mechthild von Hackeborn zwischen Wirklichkeit und Fiktion. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 168

„Plötzlich erkannte sie auch die beiden Folterknechte: [...] der andere verkörperte die Ordensleute, die, wenn immer sie gegen ihre Ordensregel verstoßen, den Herrn mit geknoteten Geißeln schlagen.“⁹²²

Allerdings richtet sich die Kritik immer nur gegen jene, die gegen eine Regel verstoßen haben. Für Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn sind die Ordensregeln neben dem Gehorsam zu Christus von großer Bedeutung. Das kann auch gegebenenfalls zu einer Ungewissheit führen und zwar dann, wenn Christus etwas anderes von ihnen verlangt als die Ordensregeln besagen. Als wichtigste Tugend sieht Gertrud von Helfta aber den Gehorsam gegenüber den Ordensoberen.⁹²³ Dieser Gehorsam wird in der Ordensregel der Benediktiner, die auch für die Zisterzienser und alle damit verwandten Ordensnormen gilt, verlangt.⁹²⁴ Dem schließt sich daher auch Mechthild von Hackeborn an.⁹²⁵

Ganz im Gegensatz dazu die beide Beginen: Besonders Marguerite Porète tritt hier mit ihrem Abschied von allen Tugenden und jeglicher Fremdbestimmung hervor.⁹²⁶ Sie lehnt jegliche Heilsgüter der Kirche ab. Fromme Übungen wären laut Marguerite Porète nicht notwendig, um zu Gott zu finden. Diese Aussage war - wie bereits oben erwähnt - einer der Artikel, die zu ihrer Verurteilung geführt haben. Interessant ist aber, dass auch Mechthild von Magdeburg ein tugend- und leistungsorientiertes Leben kritisiert.⁹²⁷ So sagt sie von sich selbst etwa in IV,19: „Ich habe keine Tugenden mehr.“ Besonders nach dem Tanz mit ihrem Bräutigam lehnt sie alle kirchlichen Gnadenmittel wie Reue und Beichte, aber auch die Tugenden ab.⁹²⁸ Allerdings folgt darauf „... mit seinen Tugenden dient mir der Herr“, was ihre Aussage relativiert: „*ich habe enkein tugende mere er dienet mir mit den tugenden sin.*“⁹²⁹ Weiters zu erwähnen wäre, dass sich beide Beginen von den anderen Beginen, die sie umgeben,

⁹²² Gertrud die Grosse von Helfta: Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis. Johanna Lanczkowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989, S 267 (IV, XV)

⁹²³ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S 80

⁹²⁴ vgl. Kap. 5 „Gehorsam“. In: RB (Regula Benedicti) Die Benediktus Regel lateinisch/deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz Beuron Kunstverlag Beuron 1992 S 94-98

⁹²⁵ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 229

⁹²⁶ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 245

⁹²⁷ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 166

⁹²⁸ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 266

⁹²⁹ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift im kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd. I Hans Neumann (Hrsg.). Artemis Verlag München 1990, S 136 (IV,19)

distanzieren, so Mechthild von Magdeburg in III,15 und Marguerite Porète, die eher frei lebt und nicht ins System passt.⁹³⁰

Erste Begegnung mit Gott und weitere Visionen

Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn sind schon in jungen Jahren ins Kloster gekommen. Die mystische Bekehrung, wie sie Eliass nennt, findet bei Gertrud allerdings erst im Alter von 26 Jahren statt. Zu diesem Zeitpunkt hat sie sich bewusst für Gott entschieden und ist - so wie es im ersten Buch des *Legatus* heißt - zur Theologin geworden. Von da an hat sie auch Visionen.⁹³¹ Wann Mechthild von Hackeborn ihre erste Vision hat, ist uns leider nicht bekannt. Interessant ist allerdings, dass sie im Gegensatz zu den beiden Beginen von einem täglichen Besuch Gottes spricht.⁹³² Genauso ist Gott für Gertrud von Helfta täglich erfahrbar(II,III).⁹³³ Mechthild von Magdeburg hingegen beschreibt die Anwesenheit Gottes als immer nur kurz. Und auch Marguerite Porète beschreibt die Erfahrung der Vision mit den Worten eines Blitzes, der einschlägt und nur für kurze Zeit die Seele auf die sechste Stufe der sieben Stufen zu Gott erhebt. Mechthild von Magdeburg hat ihre erste Vision im Alter von zwölf Jahren und auch bei ihr liegt - wie bei Gertrud von Helfta - eine Art mystische Bekehrung vor.⁹³⁴ Ab ihrem 12. Jahr, als der Heilige Geist sie grüßt, will sie in Gott leben. Ob Marguerite eine mystische Bekehrung erfahren hat, ist uns nicht bekannt. Sie beschreibt nur selten ihre Visionen und dann eben nur als kurzen Aufstieg auf die sechste Stufe auf den Weg zu Gott. Sie verkleidet ihre Lehre also nicht hinter Visionen, um sie zu legitimieren.⁹³⁵ Mechthild von Magdeburg beschreibt sehr häufig Visionen, die großteils zur Liebesmystik zu rechnen sind. Sie sind oft reich an erotischen Bildern und lassen uns die direkte Erfahrung mit Gott erahnen.⁹³⁶ So spricht Gott zu ihr:

„Kumemt ze mittem tage zuor dem brunnenschatten in das bette der minne, da soent ir úch mit im erkuelen.“ „Kommt um die Mittagszeit zum Brunnenschatten in das Bett der Liebe, dort sollt Ihr Euch an ihm erquicken!“⁹³⁷

⁹³⁰ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S. 113

⁹³¹ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S. 86
sowie: vgl. Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008, S. 76

⁹³² vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S. 306

⁹³³ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S. 88

⁹³⁴ vgl. Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995, S. 85

⁹³⁵ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S. 156

⁹³⁶ vgl. Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007 S. 96

Doch diese Körperlichkeit muss immer als Symbolik verstanden werden. Mechthild von Magdeburg schildert ihre Visionen sehr lebendig, ganz im Gegensatz zu Mechthild von Hackeborn, deren Stil eher erstarrt wirkt.⁹³⁷ Dies könnte aber auch an der Niederschrift durch die Mitschwestern liegen, die die Visionen vielleicht mit ihren eigenen Worten geschildert haben. Allgemein sind die Visionen von Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta immer in den liturgischen Rahmen eingebunden. Oft bemerkt man auch ihren didaktischen Hintergrund. Die Bilder sollen den Mitschwestern zur Meditation dienen und sie zum Nachdenken anregen. Es geht also vielleicht nicht immer um die Vision als solche, sondern um ihre Funktion als Beispiel für die Mitschwestern.⁹³⁹

Mechthild von Hackeborns und Gertrud von Helftas Visionen treten auch immer in Verbindung mit der Liturgie auf. Entweder passiert dies während einer Messe oder eines Gebetes, bei Mechthild von Hackeborn häufig auch während des Gesanges. Wann die Visionen bei Marguerite Porète auftauchen, ist uns nicht bekannt, nur dass sie kurz wie ein Blitz sind. Bei Mechthild von Magdeburg sind es immer plötzliche, unmittelbare Erfahrungen.⁹⁴⁰ Ganz im Gegensatz dazu kann Mechthild von Hackeborn etwa auf Wunsch hin entrückt werden. Aber auch um andere Dinge kann sie bitten. Mechthild von Magdeburg bittet dagegen um nichts (III,1) ebenso Marguerite Porète. Beide üben sich eher in der Selbstverleugnung.⁹⁴¹

Von den Visionen könnte man darauf schließen, dass es sich - so wie Dinzelbacher sagt - bei der Frauenmystik allgemein um Erlebnismystik handelt. Allerdings steht dem das lehrhafte Werk von Marguerite Porète gegenüber, meiner Meinung nach aber auch die *Exercitia spiritualia* von Gertrud von Helfta. Die Werke werden durch den Auftrag Gottes geschrieben, doch ist gerade in diesen beiden Werken die lehrhafte Intention dahinter zu erkennen. Man will die eigenen Erfahrungen als Lebensgrundlage für andere weitergeben.

⁹³⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl. Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008, S 42,43

⁹³⁸ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 236

⁹³⁹ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hackeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 99

⁹⁴⁰ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 21

⁹⁴¹ vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993, S 306

Theologie

Im Bezug auf die Theologie setzen die Frauen verschiedene Schwerpunkte.

Ganz besonderer Bestandteil bei Mechthild von Magdeburg ist bestimmt die Brautmystik und ihre intimen Erfahrungen mit Gott.⁹⁴² Bei Marguerite Porète findet man hingegen nur Anklänge an die Brautmystik, etwa durch die Alexanderfabel oder dann, wenn sie Gott als ihren Geliebten bezeichnet. Sonst tritt die Brautmystik eher in den Hintergrund. Auch bei Gertrud von Helfta heißt es, dass die Brautmystik zugunsten der Herz-Jesu-Verehrung zurücktritt. Betrachtet man allerdings nur die Teile, die sie selbst geschrieben hat, findet man vermehrt brautmystische Abschnitte. So wird etwa in den *Exercitia spiritualia* ein ganzer Tag der Liebe⁹⁴³ beschrieben und der Eintritt in das Kloster als Hochzeit dargestellt. Die Brautmystik im Zusammenhang mit dem Klostereintritt ist vom Verständnis des Klosters her völlig nachvollziehbar. Die Profess der Novizinnen wird auch wie eine Hochzeit gestaltet. Trotzdem ist die Beschreibung nicht so innig, wie die bei Mechthild von Magdeburg.⁹⁴⁴ Auch bei Mechthild von Hackeborn kommen brautmystische Texte nur selten vor. Stölting nimmt an, dass die Aussagen vielleicht von den Mitschwestern gemäßigt wurden. (*Liber* III, 37 und II,8).⁹⁴⁵

Die letzte endgültige Vereinigung mit Gott findet bei allen Frauen erst nach dem Tod statt. Daher entsteht auch eine Art Todessehnsucht, die ganz besonders stark bei Gertrud zu finden ist (*Legatus* V,XXVII). Auch für Marguerite Porète ist das Sterben der Seele ein Liebestod und somit Vorbedingung für ein Leben in Gott. Der Tod als Übergang in die ewige Gottesschau spielt hier eine besondere Rolle.⁹⁴⁶ Bei Mechthild von Magdeburg findet sich die Todessehnsucht erst am Ende ihres Buches, denn nur durch den Tod kann die Liebe erhalten bleiben.⁹⁴⁷

Die Trennung von Leib und Seele spielt hier eine große Rolle. Die Seele wird durch den Tod vom Körper befreit. Doch ist der Leib nicht unwichtig im Leben. Denn auch die Askese und Geiselung können näher zu Gott bringen, so zumindest die drei Frauen von Helfta. Marguerite Porète lehnt dagegen jegliche Askese und Geiselung ab. Auch wenn sie von der

⁹⁴² vgl. Andersen, Elizabeth A.: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*. Peter Lang AG Bern 2000, S 51

⁹⁴³ vgl. Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 145

⁹⁴⁴ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Christliche Mystik im Abendland*. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn 1994, S 224

⁹⁴⁵ vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter*. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 227

⁹⁴⁶ vgl. Leicht, Irene: *Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*. Herder Freiburg 1999, S 187

⁹⁴⁷ vgl. Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993, S 7

„Grobstofflichkeit des Leibes“⁹⁴⁸ spricht, die jegliche Erkenntnis der Wahrheit verhindert, so helfen doch dieserlei Übungen wenig, um die Seele zunichte zu machen. Denn durch die Kasteiung würde man sich dem Leib, „dem Kerker der Bestrafung“⁹⁴⁹ zuwenden. Dies sei aber abzulehnen, da der Leib hinter sich gelassen werden muss, um zu Gott zu gelangen.⁹⁵⁰ Ganz anders sehen das die drei Frauen von Helfta: Kasteiungen sind für alle von großer Bedeutung und notwendig. Gertrud von Helfta beschreibt in den *Exercitia spiritualia* Essenregeln⁹⁵¹ und Mechthild von Hackeborn wälzt sich in Scherben (*Liber V*,30). Mechthild von Magdeburg empfiehlt, sich selbst Gewalt anzutun (VII,3) allerdings soll man aber auch auf seinen Körper schauen (VI,1), denn „ein hungriger Mönch singt nicht schön.“ Der Körper ist für sie also gleichzeitig Feind und Freund, denn durch die Zärtlichkeit Gottes wird er wieder in den Mittelpunkt gestellt.⁹⁵² Schließlich ist es Gott, der den Menschen mit Leib und Seele erschaffen hat, deshalb ist der Mensch auch verpflichtet, seinen Leib zu erhalten. Man könnte hier fast einen Widerspruch erkennen: einerseits will sie körperlos werden, um ganz zu Gott zu gehören, andererseits ist ihr der Körper aber doch ein guter Diener.⁹⁵³ Auch Mechthild von Hackeborn nennt diese Widersprüchlichkeit: Sie spricht vom Leib als den Sack, der einen Kristall aufbewahrt, die Seele. Dieser Sack muss zwar kontrolliert werden, darf aber nicht zerstört werden, da der Kristall sonst zerbricht.⁹⁵⁴

Vielleicht kann auch ein Zusammenhang zwischen den Visionen und der Askese bzw. diverser Krankheiten gezogen werden. Über Marguerite Porète ist uns nichts zu etwigen Krankheiten bekannt. Mechthild von Magdeburg soll dagegen krank gewesen sein und war am Ende sogar blind.⁹⁵⁵ Auch Gertrud von Helfta war häufig krank, was man auch als Zeichen des Erwähltseins deuten könnte.⁹⁵⁶ Für Mechthild von Hackeborn war die Krankheit ebenso eine wesentliche Erfahrung, denn erst seit ihrer Krankheit hat sie begonnen, ihre

⁹⁴⁸ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 284

⁹⁴⁹ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 131

⁹⁵⁰ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 283

⁹⁵¹ vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 269

⁹⁵² vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, S 157

⁹⁵³ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 81

⁹⁵⁴ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 106

⁹⁵⁵ Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007, S 142

⁹⁵⁶ vgl. Dinzelsbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München Wien Zürich 1994, S 225

Visionen zu schildern. Die Krankheit ist dabei gleichzeitig Grenzerfahrung und Gotteserfahrung, ein besonderes Gefühl des Ausgeliefertseins entsteht.⁹⁵⁷

Das Ziel der Seele ist die Vereinigung mit Gott nach dem Tod, so Mechthild von Magdeburg. Ähnlich klingt dies bei Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn. Marguerite Porète nennt dagegen die Rückkehr zu Gott. Dies würde die Präexistenz der Seelen bedeuten, eine Annahme, die damals wie heute als häretisch gilt. Gleichzeitig will die Seele so Marguerite Porète zu Gott werden, während die Frauen von Helfta als Ziel der Seele die Vereinigung mit Gott sehen. Die Seele will zu Gott, doch dieser ist unerreichbar, besonders in der Entfremdung Gottes, wie sie bei Mechthild von Magdeburg beschrieben wird.⁹⁵⁸ Marguerite Porète nennt Gott „loingprés“ den Fernnahen, der gleichzeitig unmittelbar und fern ist.⁹⁵⁹ Diese Idee der Fernliebe stammt wahrscheinlich aus der höfischen Minnetradition. Aber nicht nur die Beginen sprechen von dieser Ferne Gottes und der darauffolgenden Nähe Gottes in einer Vision. Auch wenn bei Mechthild von Hackeborn Gott bis auf sieben Tage immer erscheint, spricht sie von einer Paradoxie der Gottesnähe und –ferne. (I,19)⁹⁶⁰

Der Weg zu Gott wird einerseits als Aufstieg beschrieben. Allerdings ist auch ein Abstieg notwendig, so Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète, der sich in der Entfremdung Gottes äußert sowie im Zunichtewerden der Seele. Der Aufstieg kann mit Hilfe der Bücher besonders des *Mirouers* und den *Exercitia spiritualia* erleichtert werden. Für Mechthild von Hackeborn spielt dabei der Lobpreis eine wesentliche Rolle.⁹⁶¹

Interessanterweise ist bei keiner der Frauen auf diesem Weg eine Mittlerfigur zu Gott notwendig, auch wenn teilweise Jesus diese Rolle übernimmt. Besonders bei Marguerite Porète steht die Unmittelbarkeit Gottes im Vordergrund. Weder ein Priester noch verschiedene Heilige sind notwendig, um mit Gott in Verbindung zu treten. Selbst die Trinität rückt bei ihr in den Hintergrund. Hier ist eine Radikalität zu erkennen, die möglicherweise mit ein Grund sein könnte, dass gegen sie vorgegangen werden musste. Bei Gertrud von Helfta

⁹⁵⁷ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 21

⁹⁵⁸ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 166

⁹⁵⁹ vgl. Leicht, Irene: Marguerite Porète – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999, S 307

⁹⁶⁰ vgl. Schmidt, Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999, S 128

⁹⁶¹ vgl. Unger, Helga: Mechthild von Hackeborn. In: Haasl, Annemarie; Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993, S 22

und Mechthild von Hackeborn tritt zwar Jesus als Vermittler auf,⁹⁶² allerdings scheint er nicht unbedingt notwendig zu sein, denn sie selbst sind Mittlerinnen zwischen Gott und ihren Mitschwestern.⁹⁶³

Als Mittlerinnen sind es auch die Schwestern, die die gefallenen Seelen durch ihr Bitten aus dem Fegefeuer holen können, Der Ablass ist nicht mehr notwendig.⁹⁶⁴ Ähnliches kann auch Mechthild von Magdeburg vollbringen. Die Rettung durch das Gebet ist dabei schon seit dem frühen Hochmittelalter in Gebetsgemeinschaften von großer Bedeutung.

Die Passionsmystik in Form von Wundenverehrung und Herz-Jesu-Verehrung findet sich vor allem bei Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn. Ganz besonders interessant ist hierbei die Verbindung zum Herzen in Form einer goldenen Röhre. Aber auch bei Mechthild von Magdeburg findet sich eine gewisse Herz-Jesu-Verehrung in abgeschwächter Form. Ihre *imitatio* ist nicht so sehr vom monastischen Konzept beeinflusst, sondern viel mehr von ihrer Erfahrung in der Welt.⁹⁶⁵ In Marguerite Porètes *Mirouer* hingegen findet man so gut wie keine Andeutung auf eine Herz-Jesu-Verehrung. Während bei Mechthild von Magdeburg Jesus als ihr Geliebter im Vordergrund steht, nennt Marguerite Porète vor allem den Loingpres und Gott. Jesus scheint ihr nicht so wichtig zu sein. Das Herz Jesu wird auch von Mechthild von Magdeburg verehrt, allerdings nicht in dem Ausmaß wie etwa bei Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn.

Die Hölle und das Böse werden von den Frauen ganz unterschiedlich beschrieben. Während Mechthild von Magdeburg eindeutig eine Höllenvision hat (III,21), gibt es bei Gertrud von Helfta scheinbar keine Hölle, außer kurz in den *Exercitia spiritualia*. Auch bei Mechthild von Hackeborn wird sie nur ganz kurz erwähnt, hier steht mehr das Fegefeuer im Vordergrund (V,20). Das Böse⁹⁶⁶ steht nicht im Zentrum der Bücher, selbst die Teufel unterstehen - so Mechthild von Magdeburg - Gott.⁹⁶⁷ Die Sünde ist - so Gertrud von Helfta - ein Mangel an

⁹⁶² vgl. Jaron Lewis, Gertrud: Maria im mystischen Werk Gertruds von Helfta. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund: Vor dir steht die leere Sachte meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1998, S 84

⁹⁶³ vgl. Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 42f

⁹⁶⁴ vgl. Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München Wien Zürich 1994, S 225

⁹⁶⁵ vgl. Beutin, Wolfgang; Bütow, Thomas (Hrsg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung. Beiträge der Tagung 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg. Peter Lang Verlag Frankfurt am Main 1998, S 128

⁹⁶⁶ vgl. Haag, Ernst: Das Böse. In: LThK 2, 3. Auflage Herder Freiburg, Basel, Rom, Wien 2001, Sp 604 -607

⁹⁶⁷ vgl. Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992, S 100

Gutem und nicht das Tun des Bösen.⁹⁶⁸ Laut Mechthild von Hackeborn ist die größte Sünde, Gott nicht zu lieben.⁹⁶⁹ Marguerite Porète schreibt, dass die Sünde aus dem freien Willen entsteht, dem man entsagen soll.⁹⁷⁰

Mystikerinnen als Frauen

Besonders Mechthild von Magdeburg thematisiert sich häufig selbst als ungebildete Frau. Allerdings sieht sie das Frausein auch als eine Art Privileg. Denn so kann sie mit Leib und Seele eine jungfräuliche Braut Christi sein, ganz im Gegensatz zu den Männern.⁹⁷¹ Sie thematisiert das Frausein aber auch indirekt, indem sie den Sündenfall so darstellt, dass es nicht Evas Schuld alleine war. Auch die Erschaffung Evas erfolgt nicht aus der Rippe Adams. Marguerite Porète thematisiert sich dagegen nicht als Frau.⁹⁷² Trotzdem ist eine Überzahl an weiblichen Figuren aus der Bibel in ihrem Werk zu finden. Auch Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn entschuldigen sich für ihr Frausein noch thematisieren sie es. Das „Frausein“ an sich steht nicht im Vordergrund. Die Stärke liegt hier in der Jungfräulichkeit. Die Frauen müssen keine Grenzen mehr überschreiten, sie besitzen eine ausschließlich ihnen vorbehaltene Kraft: die Keuschheit. Laut Opitz werden den Jungfrauen im Mittelalter sogar männliche Qualitäten zugeschrieben⁹⁷³

Die Jungfräulichkeit als wesentlicher Bestandteil des Lebens in Gott ist also bei den drei Frauen von Helfta von großer Bedeutung. Bei Marguerite Porète ist dazu nichts überliefert. Ruh meint aber, dass man gegebenenfalls die Aussage, dass nach der Natur nichts Unerlaubtes möglich ist, auf die freie Liebe hindeuten könnte.⁹⁷⁴ Das ist aber eine Frage des Interpretationsrahmens. Mechthild von Magdeburg sieht die Keuschheit als wesentliche

⁹⁶⁸ vgl. Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001, S 335

⁹⁶⁹ vgl. Hubrath, Margarete: *Schreiben und Erinnern*. Zur „memoria“ im *Liber Specialis Gratiae* Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996, S 59

⁹⁷⁰ vgl. Heimerl, Theresia: *Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg* LIT Verlag Münster 2002, S 146

⁹⁷¹ vgl. Heimerl, Theresia: *Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg* LIT Verlag Münster 2002, S 251

⁹⁷² vgl. Heimerl, Theresia: *Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg* LIT Verlag Münster 2002, S 137

⁹⁷³ vgl. Opitz, Claudia: *Evatöchter und Bräute Christi*. Weibliche Lebenszusammenhänge und Frauenkultur im Mittelalter. Deutscher Studienverlag Weinheim 1990, S 88

⁹⁷⁴ vgl. Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. Verlag C.H. Beck München 1993, S 363

Bedingung für die Liebe zu Gott⁹⁷⁵ und auch Gertrud erwähnt die Keuschheit explizit in ihren *Exercitia spiritualia*: „bringe das Gelübde der Keuschheit deinem himmlischen Bräutigam dar.“⁹⁷⁶ Bei Mechthild von Hackeborn nimmt die Keuschheit sogar eine eigene Stufe (die 6. von sieben) auf dem Aufstieg der Seele zu Gott ein.

Wie man in diesem Vergleich erkennen kann, gibt es sehr viele Unterschiede, aber eben auch gleiche bzw. ähnliche Ansätze. Während die einen ihre Ansichten gut in Visionen verpacken und immer wieder ihren Auftrag erwähnen, formuliert Marguerite Porète viel offener und stellt ihre eigene Theologie ohne häufige Rückversicherung, dass die Aussagen alle von Gott stammen, zur Verfügung. Ist das mit ein Grund, warum sie die einzige der Frauen war, die verurteilt wurde? Schließlich liegt im Erwähnen des Auftragstopos, der die Autorisation „mitüberliefern“ soll, auch ein wesentlicher Schutz.

Aber hat nicht auch Mechthild von Magdeburg einige Aussagen getätigt, die vielleicht nicht ganz der gängigen Meinung entsprochen haben? Doch Mechthild von Magdeburg hat einen Beschützer, ihren Beichtvater so wie ihren Bruder, der in einem Orden tätig ist. Hier spielen also wieder die vorhandenen bzw. fehlenden Netzwerke eine wesentliche Rolle. Doch Marguerite Porète hat auch - wenn man daran glauben darf - drei Approbationen von Theologen erhalten. Oder hat Stölting doch recht und es handelt sich bei den Approbationen für den *Mirouer* um reine Fiktion, was bedeuten würde, dass Marguerite Porète keinerlei Unterstützung bei ihrem Prozess erwarten konnte. Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn haben sicher den Vorteil genossen, im Kloster aufgewachsen zu sein und die Äbtissin auf ihrer Seite gehabt zu haben. Doch wären die beiden selbst darauf gekommen, ihre Visionen niederzuschreiben, wenn nicht die Begine Mechthild von Magdeburg nach Helfta gekommen wäre und dort ihr Werk fertig gestellt hätte? Vielleicht haben ja auch beide Frauen bei der Niederschrift des Werkes mitgeholfen und dann ihre eigenen Texte geschrieben bzw. diktiert. Ob nun hier ein direkter Einfluss vorliegt, kann nicht sicher gesagt werden. Sicher ist nur, dass die drei mystisch begabten Frauen wahrscheinlich Kontakt zueinander hatten, auch wenn im Kloster 100 Nonnen gelebt haben sollen. Vielleicht haben sie sich sogar gegenseitig beraten und über ihre Visionen diskutiert. Marguerite Porète hat diesen Rückhalt scheinbar nicht gehabt. Dazu muss aber hinzugefügt werden, dass sie zwar Approbationen erhalten hat, ihre Schrift aber in manchen Punkte die tatsächlichen und

⁹⁷⁵ vgl. Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porète und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002, S 173

⁹⁷⁶ Gertrud von Helfta: *Exercitia spiritualia*. Geistliche Übungen. Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humbert, Elberfeld 2001, S 71

wesentlichen Grundlagen der Theologie verlässt, ganz im Gegensatz zu den anderen Frauen. Sie war so wie Mechthild von Magdeburg wohl eher eine Einzelkämpferin, wobei zu beachten ist, dass Mechthild von Magdeburg ihren Beichtvater zur Seite hatte. Vielleicht war aber auch die Inquisition in Frankreich viel strenger und viel eher bereit, ein Urteil zu fällen als in Deutschland.

Allgemein haben die verschiedenen Auffassungen von Theologie sowie die verschiedenen Lebensumstände zu einer unterschiedlichen Behandlung der vier Frauen von Seiten der Obrigkeit geführt. Marguerite als Begine und „Theologin“ hat wohl das schwerste Los gezogen. Sie hat aber auch eindeutig die Grenzen überschritten, wenn man von den Denkmustern ihrer Zeit ausgeht. Mechthild von Magdeburg hat wie sie während ihres Lebens als Begine nur wenig Schutz vor Anschuldigungen gehabt. Wie bereits oben erwähnt, war das sicher mit ein Grund für ihre Entscheidung, ins Kloster Helfta zu gehen. Die beiden Klosterschwestern scheinen den einfacheren Weg „gewählt“ zu haben. Dafür kann man aber auch nicht sicher feststellen, welche Textstellen aus dem *Liber* und dem *Legatus* (mit Ausnahme des zweiten Buches) wirklich von ihnen diktiert wurden und wo die anderen Autorinnen ihre Hände mit im Spiel hatten.

Schlusswort

Egal inwieweit sich diese Frauen nun ähneln oder unterscheiden, sicher ist, dass sie alle vier besondere Frauen ihres Jahrhunderts waren. Sie waren einige der wenigen, wie etwa auch Hadewijch, Hildegard von Bingen oder Beatrijs von Nazareth, die den Mut hatten, ihre Erfahrungen mit Gott niederzuschreiben. Vielleicht haben auch andere Frauen ihre Erlebnisse in schriftlicher Form festgehalten, von denen aber heute noch nichts oder nur wenig bekannt ist. Schließlich wurde ja auch der *Mirouer* erst im 20. Jahrhundert wieder Marguerite Porète zugeordnet.

Doch auch bei den Werken, die uns vorliegen, sind noch viele Fragen offen. So etwa, wie weit die Werke im Nachhinein von abschreibenden Frauen und Männern redigiert wurden und welche Aussagen wirklich von den vier Frauen stammen. Um dies zu beantworten, müsste man wohl die Autographen finden, was allerdings eher unwahrscheinlich ist. Diese Frage wäre im Sinne der tatsächlichen Verschriftlichung interessant und letztlich ein wichtiger Schritt, die Entstehung von Texten nachvollziehen zu können. Die verschiedenen Redaktionsstufen geben sehr viele Aufschlüsse.

In dieser Arbeit steht aber nicht so sehr der Text und seine Redaktion im Mittelpunkt. Auch die überarbeiteten Fassungen, sei es durch Beichtväter oder spätere Abschreiber und Übersetzer, geben uns die Möglichkeit, einen ganz anderen, vielleicht sogar neuen Blick auf das Mittelalter, das heute von vielen als das „dunkle Zeitalter“ bezeichnet wird, zu gewinnen. Es war damals durchaus möglich als Frau aus höherem Stand zu einer fundierten Bildung zu gelangen und eben auch selbst Bücher zu schreiben. Vor allem, und dies ist besonders wichtig, war es möglich, dass diese Frauen Denkmuster verwendeten, die man eigentlich nicht in ihren Bereichen vermutete. Deswegen ist auch die Grenze zum Verteufeln der Aussagen so „nahe“. Es war zumindest außerhalb des Klosters vielleicht selten, aber keineswegs unüblich, wie wir es aus vielen Texten wissen, dass Frauen zu dieser Zeit zur Feder gegriffen und ihre Erfahrungen niedergeschrieben haben.

Sie geben uns mit ihren Werken einen Einblick auf ihre Religiosität und ihren Umgang mit Christus, ihrem Geliebten und Ziel ihrer Sehnsucht. Sie bieten Bilder an, damit ihre Mitschwestern oder andere Leser darüber meditieren können und so vielleicht auch einen Weg zu Gott finden. Durch ihre Werke erfahren wir Details über die Bildung der damaligen Zeit, welche Schriften zum Kanon der Literatur zählten und welche religiösen Praktiken gängig waren.

Doch sie vermitteln auch eine Lebensart, die in der heutigen Zeit undenkbar, ja wenn nicht sogar verrückt, erscheint. In jedem Fall handelt es sich um eine radikale Umsetzung einer Lebenserfahrung und einer Lebenspflicht, diese Erfahrung zu verschriftlichen. Visionen werden heute vielleicht eher als psychische Störung abgetan, anstatt als Legitimation für einen Kontakt mit Gott zu dienen.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

BBKL Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon

LMA Lexikon des Mittelalters

LThK Lexikon für Theologie und Kirche

NT Neues Testament

TRE Theologische Realenzyklopädie

Bibliographie

Quellen:

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift im kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung.

Hans Neumann (Hrsg.) Band I und II Artemis Verlag München 1990

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eine Auswahl.

Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.) Reclam Stuttgart 2008

Mechthild von Magdeburg: Ich tanze, wenn du mich führst.

Margot Schmidt (Hrsg.) Herder Freiburg im Breisgau 2001

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit.

Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln 1956

Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia. Geistliche Übungen.

Siegfried Ringler (Hrsg.) Buchverlag Oliver Humberg, Elberfeld 2001

Gertrud die Große, Gesandter der göttlichen Liebe.

(Übersetzung: Johannes Weißbrot) Herder Freiburg im Breisgau 2001

Gertrud die Grosse von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe. Legatus divinae pietatis.

Johanna Lanczowski (Hrsg.) Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1989

Mechthild von Hackeborn: Das Buch vom strömenden Lob.

Hans Urs von Balthasar (Hrsg.) Herder Freiburg im Breisgau 2001

Het boek der bijzondere genade von Mechtild van Hackeborn.

Richard Louis Jean Bromberg O.P. Nimwegen 1965

Band 1: Inleiding en tekst; Band 2: Partituur en bijlagen

Marguerite Porète : Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour.

(Traduction, Introduction : Max Huot de Longchamp) Editions Albin Michel Paris 1997

Marguerite Porete Le miroir de simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour.
(Introduction : Emile zum Brunn; Traduction : Claude Louis Combet) éditions Jérôme Millon Grenoble 2001

Margareta Porete: Der Spiegel der einfachen Seelen.
(Übersetzung: Louis Gnädinger) Artemis Verlag Zürich. München 1987

Handbücher, Nachschlagewerke,...:

TRE: Theologische Realenzyklopädie, Gerhard Müller (Hrsg.) Walter Gruyter Verlag Berlin, New York 1977-2007

LThK: Lexikon für Theologie und Kirche

LThK 2. Auflage: Josef Höfer und Karl Rahner (Hrsg.) Herder Freiburg 1957 - 1967

LThK 3. Auflage: Michael Buchberger und Walter Kasper (Hrsg) Herder Freiburg, Basel, Rom Wien 1993 - 2001

LMA: Lexikon des Mittelalters, Artemis Winkler München, Zürich 1980-1999

Dinzelbacher, Peter(Hrsg.): Wörterbuch der Mystik. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1998

Jedin, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte III, 2: Die mittelalterliche Kirche. Halbbd. II: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Herder Freiburg im Bresgau 1968

BBKL: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Verlag Traugott Bautz:
www.bautz.de/bbkl

Die Bibel von Chartres: Altes und Neues Testament.- Gesamtausgabe in der Einheitsübersetzung Augsburg: Pattloch Verlag 1998

RB (Regula Benedicti) Die Benediktus Regel lateinisch/deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz Beuron Kunstverlag Beuron 1992

Sekundärliteratur:

Andersen, Elizabeth A.: The Voices of Mechthild of Magdeburg. Peter Lang AG Bern 2000

Angenendt, Arnold: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. R. Oldenbourg Verlag München 2003

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997

Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia - Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker Theologische Forschungen, Karl-Heinz Ohlig und Gotthold Hasenhüttl (Hrsg.), Bd.3) Peter Lang Verlag Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris 1990

Baatz, Ursula: Marguerite Porète. In: Holl, Adolf (Hrsg.): Die Ketzer. Marix Verlag Wiesbaden 2007

Bangert, Michael; Keul, Hildegund (Hrsg.): Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Mystik der Frauen von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1999

Beer, Frances: Women and mystical experiences in the middle ages. The Boydell Press Woodbridge 1992

Beutin, Wolfgang; Bütow, Thomas (Hrsg.): Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung. Beiträge der Tagung 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg. Peter Lang Verlag Frankfurt am Main 1998

Blei, Franz: Glanz und Elend berühmter Frauen. Ernst Rowohlt Verlag Berlin 1927

de Boor, Helmut: Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. 3 Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. C.H. Beck München 1961

Brüning, Barbara: Mechthild von Magdeburg. Mechthild von Hackeborn. Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen. Militzke Verlag Leipzig 2008

Bunte, Monika: Beginen: selbständige Frauen sichern ihren Lebensunterhalt In: Becker-Willhardt, Hannelore (Hrsg.): Mystik, Macht und Minne. Vorträge im Rahmen der Ausstellung „Die Frau im mittelalterlichen Rheinland“ actionsring frau und welt e.V. – Haus der Kirche. Düsseldorf 1996 S 67-89

Casel, Odo: Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie. In: Casel, Odo: Mysterium der Ekklesia. Mainz 1961, S 59-87

Chenu, Marie Dominique : Die Platonismen des XII. Jahrhunderts. In: Werner Beierwaltes: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969

Chydenius, Johan: The symbolism of Love in Medieval Thought. Helsinki-Helsingfors 1970 In: Commentationes humanarum litterarum Vol.44 Helsinki-Helsingfors 1970

Dalarun, Jacques: Die Sicht der Geistlichen. In: Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frau. Bd. 2 Mittelalter. Fischer Taschenbuch o.O. 1997 S 29-55

Denter, Thomas: Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienserspiritualität In: Ferrari, Jean; Grätzel Stephan (Hrsg.): Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez! Verlag St. Augustin 1998 S 171-180

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 1994

- Dinzelbacher, Peter: Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2002
- Dinzelbacher, Peter: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte. Ferdinand Schöningh Paderborn, München, Wien, Zürich 2007
- Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993
- Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Anton Hiersemann Stuttgart 1981
- Dronke, Peter: Women Writers of the middle Ages. A critical Study of Texts form Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310). Cambridge University Press 1984
- Duby, Georges; Perrot, Michelle: Geschichte der Frau. Bd. 2 Mittelalter. Fischer Taschenbuch o.O. 1997
- Duby, Georges: Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter. Verlag Klaus Wagenbach Berlin 1989
- Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 423 Darmstadt 1983
- Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts Centaurus-Verlagsgesellschaft Pfaffenweiler 1995
- Ennen, Edith: Frauen im Mittelalter. Verlag C. H. Beck, München 1999
- Evans, G.R.: The thought of Gregory the great. Cambridge University Press 1986
- Fischer-Feckl, Elisabeth: „Gertrud die Große von Helfta (1256-1301/02). Eine „Größe von anderer Art“ In: Appich, Martina; Echtermann, Andrea; Ferrari Schiefer, Valerie; Heiß, Ulrike(Hrsg.): Eine andere Tradition. Dissidente Positionen von Frauen in Philosophie und Theologie. Iudicium Verlag München 1993 S 148-154
- Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken. Philipp Reclam jun. Stuttgart 1980
- Gnädinger, Louise (Hrsg.): Deutsche Mystik. Manesse Verlag Zürich 1989
- Große, Schwester Luitgard (Hrsg.): Lobpreis der göttlichen Gnade. Aus den Schriften der heiligen Gertrud von Helfta. Benno Verlag Leipzig 1991
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961
- Haasl, Annemarie und Kieser, Harro (Hrsg.): Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland. Böhlau Verlag Weimar, Köln, Wien 1993

Hamburger, Jeffrey F.; Suckale, Robert: Zwischen Diesseits und Jenseits. In: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen. Hirmer Verlag München 2005, S 21-39

Hamburger, Jeffrey F.: Die Zellen: Alltag, Andacht und Vision. In: Krone und Schleier Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und Ruhrlandmuseum Essen. Hirmer Verlag München 2005. S 433-470

Heimerl, Theresia: Frauenmystik- Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhardt, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg LIT Verlag Münster 2002

Hubrath, Margarete: Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Ferdinand Schöningh Paderborn 1996

Huinzinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1961

Jakobs, Hermann: Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215. R. Oldenbourg Verlag München 1999

Jantzen, Grace M.: Power, Gender and christian mysticism Cambridge University Press 1995

Keul, Hildegund: Mechthild von Magdeburg. Poetin – Begine – Mystikerin. Herder Freiburg 2007

Kuhn, Annette; Lundt, Bea (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit. Edition Ebersbach Dortmund 1997

Krafft, Otfried: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisation vom Mittelalter bis zur Reformation; ein Handbuch. Böhlau Verlag Köln, Wien 2005

Ladner, Gerhart B.: Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott Kosmos Mensch VMA-Verlag Wiesbaden 1996

Largier, Niklaus: Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fisching 1998 Max Niemeyer Verlag Tübingen 2000 S 93-119

Leicht, Irene: Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Herder Freiburg 1999

Leuschner, Joachim; Boockmann, Hartmut: Europa im Hoch- und Spätmittelalter Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Stuttgart 1982

Lundt, Bea (Hrsg.) Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991

McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Band I: Ursprünge. Herder Freiburg 1994

Mc Ginn, Bernhard: Die Mystik im Abendland Band II: Entfaltung. Herder Freiburg 1996

Müller, Catherine M.: Marguerite Porète et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1999

Müller, Daniela: Beginenmystik als ketzerische Frauentheologie. In: Lundt, Bea (Hrsg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag München 1991 S 213-233

Niederkorn-Bruck, Meta: Wissensvermittlung im Kloster. Unterricht für den Gottesdienst. – Unterricht im Gottesdienst. In: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 112, Band 2004 S 119 -140

Niederkorn- Bruck, Meta: Gott und die Welt. Aspekte zum Klosteralltag im Mittelalter. Ein Leben zwischen Gebet Spiritualität und Arbeit In: Alltagserfahrungen in der Geschichte Österreichs. Schriften des Instituts für Österreich Kunde Band 61 1998 S 21-49

Oberste, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2007

Ohler, Norbert: Mönche und Nonnen im Mittelalter. Verlag Patmos Düsseldorf 2008

Ohly, Friedrich: Hohelied-Studien. Grünzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1958

Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weibliche Lebenszusammenhänge und Frauenkultur im Mittelalter. Deutscher Studienverlag Weinheim 1990

Poirel, Dominique: Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor. In: Ferrari, Jean : Grätzel, Stephan (Hrsg.) Spiritualität im Europa des Mittelalters/ L'europe spirituelle au Moyen Age. Gardez ! Verlag St. Augustin 1998, S 27-39

Radebold, Hartmut: Die psychodynamische Sicht der zweiten Lebenshälfte. In: Leopold Rosenmayer und Franz Böhmer (Hrsg.): Hoffnung, Alter, Forschung, Theorie, Praxis Wien 2003 S 59-78

Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: Schriften zur Theologie Bd. VII Zur Theologie des geistlichen Lebens. Benzinger Verlag Einsiedeln, Zürich, Köln 1971

Riedlinger, Helmut: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren. Münster i.W. 1958

Rüegg, Werner (Hrsg.): Geschichte der Universität in Europa. Bd. I: Mittelalter. Verlag C.H. Beck München 1993

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck München 1990

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Verlag C.H. Beck München 1993

Schlotheuber, Eva/ Flachenecker, Helmut/ Gardill, Ingrid (Hrsg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. – 23. September 2005 in Frauenchiemsee Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 2008

Schmid Uta C.: „que begine appellantur“ Die Begine als Frauenfrage in der Geschichtsschreibung. In: Kuhn, Annette; Lundt, Bea (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit. Edition Ebersbach Dortmund 1997, S 54-78

Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau – Mutter – Herrscherin. Carl Hanser Verlag München Wien 1994

Schweitzer, Franz- Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei“ Verlag Peter Lang Frankfurt am Main 1981

Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historische-theologische Analyse. Matthias-Grünwald-Verlag. Mainz 2005

Tobin, Frank: Mechthild von Magdeburg. A medieval mystic in modern eyes. Camden House Columbia 1995

Torjesen, Karen Jo: Als Frauen noch Priesterinnen waren. Zweitausendeins Frankfurt am Main 1993

Uitz, Erika: Die Frau im Mittelalter. Tosa Verlag 2003

Von Euw, Anton (Hrsg.): Ars vivendi, ars moriendi (Ausstellungskatalog) Köln 2005

Weber, Georg: Geschichte des Mittelalters. Fourier Verlag Wiesbaden 2003

Wehrli-Johns Martina/ Opitz Claudia (Hg.) Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter. Herder Freiburg, Basel, Wien 1998

Wehrli-Johns, Martina: Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes. In: Haug, Walter; Schneider-Lastin, Wolfram (Hrsg.): Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Max Niemeyer Verlag Tübingen 2000, S 233-253

Wehrli-Johns, Martina: „Tuo das guote und lâ daz übel“ Das Fegefeuer als Sozialidee. In: Himmel-Hölle-Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog der Ausstellung in Wallraff-Richartz-Museum Köln 1994

Werner, Ernst; Erbstößer Martin: Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Herder Freiburg 1994

Wittmer-Butsch, Maria Elisabeth: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990

Internetquellen:

Berd, Werner: www.dompape.de/dom/dom.htm (Stand: 20. März. 2009)

Klimanek, Wolfgang: Verzeichnis der in DW IV benutzten Textzeugen und ihrer Siglen
Universität Eichstätt 2005:
www.meister-eckhart-gesellschaft.de/Hss-DW.htm#_TOC12922029 (Stand: 20. März 2009)

Meier, Gabriel: Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. Einsiedeln/Leipzig 1899, S 246-248; Codex 277 (1014):
www.e-codices.unifr.ch/en/description/sbe/0277 (Stand: 20. März. 2009)

Nemes, Balázs J. (Freiburg i. Br.); Richter, Jonas (Göttingen): Handschriftencensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters. Januar 2009: www.handschriftencensus.de/4691 (Stand: 20. März 2009)

Lebenslauf

Name: Beate Korntner

Geburtsdaten: 9. März 1985 in Linz

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:	1991 – 1995	Volksschule der Kreuzschwesternschule in Linz
	1995 – 2003	Wirtschaftskundliches Realgymnasium der Kreuzschwestern in Linz
	Seit Herbst 2003	Lehramtsstudium Geschichte/Französisch Universität Wien
	2003 - 2008	Bakkalaureatstudium Sinologie Universität Wien
	Sommer 2006	Summer course Chinese Language University Beijing
	Seit Herbst 2007	Konzertfachstudium Sologesang (BA) Anton Bruckner Privatuniversität Linz

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit vier wichtigen Mystikerinnen des Mittelalters, die ihr Leben ganz Gott gewidmet haben, sei es als Begine, einer typischen Frömmigkeitsform dieser Zeit oder als Nonne in einem Kloster. Es soll dabei der unterschiedliche Umgang von Frauen mit mystischer Begabung gezeigt werden, wobei besonders ihre Werke und ihr Leben beleuchtet werden.

Es sind Mechthild von Magdeburg, eine Begine und spätere Schwester im Kloster Helfta, Mechthild von Hackeborn, Nonne und Lehrerin im Kloster Helfta, Gertrud die Große, ebenfalls Nonne im Kloster Helfta, die hier behandelt werden und mit dem Leben und Werk der Marguerite Porète, einer französischen Begine, verglichen werden. Ob man aber wirklich solch gravierende Unterschiede erkennen kann, soll diese Arbeit aufweisen ebenso wie Ähnlichkeiten der Frauen und ihrer Werke.

Auf alle vier Frauen wirken verschiedene Einflüsse. Und auch das Lebensende ist bei allen vier Frauen unterschiedlich. Während Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn ein Leben lang als Nonne verbringen und so ihre mystischen Begabungen eher anerkannt werden, haben Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète mit der realen Welt außerhalb der Klostermauern zu kämpfen. Eine wird den Kampf gegen ihre Kritiker gewinnen und ihr Lebensalter im Kloster Helfta verbringen können, während die andere aufgrund ihrer Aussagen verbrannt wird.

Es wird aber auch das Werk der vier Frauen - so weit möglich - näher beleuchtet und Unterschiede in ihrer religiösen Denkweise, aber auch in der Sprache, aufgezeigt.

Alle vier Frauen leben ein Leben, das vollkommen Gott gewidmet war, der sich auch ihnen widmet, in dem er ihnen in Visionen oder Auditionen „erscheint“ und zumindest „Initiator“ ihrer Werke ist.

Gott als Liebe ist Zentrum ihrer Mystik. Man kann hier von Brautmystik und Liebesmystik sprechen. Es wird aber auch die Passionsmystik zur Sprache kommen. Allgemein soll die Arbeit einen Einblick in die Lebensweise von Mystikerinnen im Mittelalter geben und aufzeigen, wie unterschiedlich, aber auch wie ähnlich, Frauen mit Gott in Beziehung gestanden sind.

Abstract (engl.)

This work discusses four important mystic women of the Middle Ages and their lives, consecrated to God, either as a beguine, a typical form of devoutness in this time or as a nun in a convent.

I have tried to demonstrate the different ways of how they deal with their mystic talent. At the same time I try to examine their work and life.

These four women are Mechthild of Magdeburg, a beguine and later sister in the Convent of Helfta, Mechthild of Hackeborn, a nun and teacher at the Convent of Helfta, Gertrud the Great, like Mechthild a nun in the Convent of Helfta, just as Marguerite Porète a French bequine.

In this work I try to find out if there are really big differences between these women and what they have in common concerning their lives and their work.

All four women were influenced by different circumstances and also the end of their life was very different. Whereas Gertrud of Helfta and Mechthild of Hackeborn stayed their whole life in the convent, which implied an acceptance of their mystical power, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porète had to struggle with the problems of real life outside a convent. One of them was able to survive criticism of her book and went to the convent of Helfta in her old age. The other one (Marguerite Porète) was not so lucky and was burned because of her heretical statements.

But it should not only be their lives which are discussed in this paper. I also try to point out the differences and similarities in their work, their theology as well as their language.

Their whole lives were dedicated to God, who addressed them in form of visions and apparitions or as being the author of their books.

He is also seen as love, the centre of their mystic. That is why this kind of mystic is often called nuptial mystic and love mystic. But I will also mention a different kind of mystic: passion mystic, which can also be found with these women.

Generally this paper should give an insight in the way mystic women lived during the Middle ages. And it should show how different but also how similar their relation with God could be.