

Eine „husvrowe inwendig des lichamen“

Zur Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele im
Fließenden Licht der Gottheit Mechthilds von Magdeburg

Lea Kohlmeyer



Deutsche Philologie

**Eine »husvrowe inwendig des lichamen«.
Zur Konzeption und Darstellung der menschlichen
Seele im *Fließenden Licht der Gottheit*
Mechthilds von Magdeburg**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster (Westfalen)

vorgelegt von

Lea Kohlmeyer
aus Hemer

2013

Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Tobias

Leuker Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Honemann

Zweitgutachter: Prof. Dr. Bruno Quast

Datum der mündlichen Prüfung: 10.12.2013

Lea Kohlmeyer

Eine „husvrowe inwendig des lichamen“



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe XII

Band 23

Lea Kohlmeyer

Eine „husvrowe inwendig des lichamen“

Zur Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele im
Fließenden Licht der Gottheit Mechthilds von Magdeburg

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster
<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.
<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Lea Kohlmeyer

„Eine „husvrowe inwendig des lichamen“. Zur Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe XII, Band 23

Verlag readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster
<http://unipress.readbox.net>

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2013

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-SA 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz der Autorin oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0206-4

(Druckausgabe)

URN [urn:nbn:de:hbz:6-35149440423](http://nbn:de:hbz:6-35149440423)

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2019 Lea Kohlmeyer

Satz:

Lea Kohlmeyer

Titelbild:

Rheinischer Meister (um 1330):
Altenerberger Altar (rechter Flügel), Marientod (Ausschnitt)

© Städel Museum - ARTOTHEK

Umschlag:

ULB Münster



Für meine Familie
in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – besonders für Elisabeth

Ein Danklied sei dem Herrn
für alle seine Gnade!
Er waltet nah und fern,
kennt alle unsre Pfade,
ganz ohne Maß ist seine Huld
und allbarmherzige Geduld.

O sei zu seinem Lob
nicht träge, meine Seele,
und wie er dich erhob,
zu seinem Lob erzähle;
drum sei am Tag gleichwie zur Nacht
sein Name von dir groß gemacht.

*(Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch mit dem Anhang für das
Erzbistum Paderborn, hrsg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der
Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Paderborn 1975, Nr. 809)*



Marietod (Abguss), Straßburg, um 1220, Sandstein, H. 138 cm, B. 205 cm, T. 30 cm

Danksagung

Forschungsarbeit vollzieht sich unter gelegentlich abgeschiedenen Bedingungen und mit Mühe, die oftmals unsichtbar bleibt. Umso wichtiger sind die bleibende Faszination durch den Gegenstand und die Unterstützung durch Wegbegleiter, die mit klugen Gedanken, Fragen und Interesse aber auch durch willkommene Ablenkung vom Schreibtisch oder der Bibliothek Anteil an der Entstehung der vorliegenden Arbeit haben.

Mein herzlicher Dank gilt meinem geschätzten Doktorvater, Prof. Dr. Volker Honemann (†), ohne dessen begeisternde Anregung meine Beschäftigung mit Mechthild von Magdeburg und der Mystik wahrscheinlich erst später und sicher weniger intensiv stattgefunden hätte. Den Entstehungsprozess der Dissertation hat er durch kritische Anmerkungen, Wohlwollen, ein stets offenes Ohr und vor allem durch Ermutigung begleitet. Dass er ein gedrucktes Exemplar der Arbeit nicht mehr in Händen halten kann, bedauere ich sehr. Dankbar bin ich ebenso Prof. Dr. Bruno Quast für die Erstellung des Zweitgutachtens. In dem von ihm geleiteten Forschungskolloquium am Germanistischen Institut der Universität Münster habe ich konstruktive Kritik und bereichernde Diskussionen zu meinem Projekt erlebt. Hierfür sei ihm und den Teilnehmern an dieser über mehrere Semester abgehaltenen Veranstaltung ausdrücklich gedankt.

Der Wissenschaftlichen Schriftenreihe der WWU Münster danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe XII – Philologie; gedankt sei insbesondere dem Team „ServicePunkt Digitale Dienste der Universitäts- und Landesbibliothek“ für die Begleitung des Druckprozesses.

Dass der Rahmen für das Promotionsstudium geschaffen wurde, verdanke ich der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk. An der letzten Wirkungsstätte Mechthilds von Magdeburg, dem Cistercienserinnenkloster St. Marien zu Helfta, fand ich einen Ort, der mir ein ruhiges und konzentriertes Arbeiten in einzigartiger Atmosphäre ermöglichte. Der Gemeinschaft der Schwestern in der Benediktinerinnenabtei vom Heiligen Kreuz Herstelle danke ich für die gastfreundliche und herzliche Aufnahme während des „Klosters auf Zeit“, das für mich Refugium und Inspiration bedeutete.

Für fruchtbare Diskussionen über meine Arbeit in verschiedenen Stadien ihrer Entstehung danke ich den Mitgliedern des Tübinger Mediävistischen Nachwuchsforums. Ebenso danke ich Dr. Sara S. Poor (Princeton), Dr. Franziska Künzlen und Dr. Julia Gold für den Austausch über das *Fließende Licht* und über mein Projekt.

Die Durchsicht des beim Prüfungsamt eingereichten Textes hat Dr. Frank Schäfer übernommen und mir damit einen echten Freundschaftsdienst erwiesen. Auch ihm sei an dieser Stelle aufrichtig gedankt.

Sehr herzlich danke ich meinen Eltern, Angelika und Alfons Kohlmeyer, für ihre Unterstützung und ihr Anteil nehmendes Interesse.

Meinem lieben Ehemann, Tobias Enseleit, gilt mein besonderer Dank. Unsere anregenden Gespräche und der fachliche wie interdisziplinäre Austausch haben sehr zum Gelingen der Arbeit beigetragen. In der Zeit der Abfassung und Überarbeitung der Dissertation hat er mir – neben seinem Einsatz für eigene und gemeinsame Projekte – tatkräftige Hilfe zukommen lassen und einmal mehr Gefährtschaft bewiesen.

Münster, am Tag der Hl. Gertrud von Helfta 2018

Lea Kohlmeyer

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Versuch einer Definition von „Mystik“	11
2.1.	Christliche Mystik im Allgemeinen.....	11
2.2.	Zwei Tendenzen christlicher Mystik	15
3.	Mechthild von Magdeburg: Biographische Skizze und Einführung in ihr Werk.....	19
4.	Seele und Leib im <i>Fließenden Licht</i>	35
4.1.	Ansichten des Mittelalters zum menschlichen Körper	36
4.2.	Negative Bewertung des Körpers: Ein Rückblick auf den Sündenfall ..	40
4.3.	Seele und Leib im Widerstreit: Der Körper als Hindernis.....	48
4.4.	Herabsetzung des Leibes: Körperliches Leid und Erniedrigung	60
4.5.	Körperliches Leiden als Ausdruck der Nachfolge Christi	68
4.6.	Trennung von Seele und Leib.....	72
4.7.	Der über-menschliche Körper	78
4.8.	Der Leib Christi in Gestalt der Eucharistie.....	81
4.9.	Verbindung und Einheit von Seele und Leib.....	84
4.10.	Zusammenfassung	94
5.	Mystik und Sprache im <i>Fließenden Licht</i>	99
5.1.	Schweigenmüssen und doch Sprechenkönnen	105
5.2.	Sprechenwollen und doch Schweigenmüssen	114
5.3.	Der »ungelerte munt« und seine Ausdrucksmöglichkeiten	117
5.4.	Formen und Funktionen	122
5.4.1.	Untersuchung der Variation des Textumfangs in den Kapiteln des I. Buches.....	125
5.4.2.	Tabelle zur Untersuchung des Textumfangs	127
5.4.3.	Auswertung: Beobachtungen und Auffälligkeiten	134

6.	Sprech- und Erzählinstanzen.....	143
6.1.	Erzählen als gestaltete Mittelbarkeit	143
6.2.	Unterscheidung von Sprech- und Erzählinstanz	148
6.2.1.	Erzählinstanz.....	148
6.2.2.	Sprechinstanz	151
6.3.	Unterscheidung von Sprecher- und Erzähler-Ich	156
6.3.1.	Erzähler-Ich.....	157
6.3.2.	Sprecher-Ich.....	161
6.3.3.	Sprecher in Ich-Form	164
6.4.	Rollen	167
6.4.1.	Personifizierte Abstrakta als Sprecher in Ich-Form	168
6.4.2.	Die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form.....	171
6.5.	Tabellarische Übersicht zu sprechenden und erzählenden Instanzen im <i>Fließenden Licht</i>	178
6.6.	Zusammenfassung.....	179
6.7.	Schematische Darstellung der Sprech- und Erzählinstanzen und ihrer Beziehungen untereinander	182
7.	Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit: Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich	183
7.1.	Logische Brüche und eine Frage der Zuordnung	183
7.1.1.	Das Handschriftenfragment Mo: Ein weiterer Textzeuge des <i>Fließenden Lichts</i>	188
7.1.2.	Zusammenfassung der Untersuchung des Fragments Mo im Hinblick auf die Kapitelüberschriften.....	193
7.2.	Weitere Beispiele für logische Brüche zwischen Kapitelüberschrift und -text im <i>Fließenden Licht</i>	197
7.3.	Äußerungen des Sprecher-Ichs über die Seele	200
7.4.	Zusammenfassung.....	213
8.	»Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«: Zur personifizierten Seele im <i>Fließenden Licht</i>	217

8.1.	Vorklärungen: Allegorie, Personifikation, Personifikationsallegorie: Definitionsversuche und -schwierigkeiten	217
8.2.	Personifikationen im <i>Fließenden Licht</i> : Die menschliche Seele als Dialogpartnerin.....	221
8.3.	Kriterien der Einordnung von Personifikationen (im Werk Mechthilds)	239
8.4.	Die personifizierte Seele im <i>Fließenden Licht</i>	240
8.5.	Zusammenfassung	253
9.	Das <i>Fließende Licht</i> im Kontext mittelalterlicher Seelenvorstellungen.....	257
9.1.	Das Alte Testament als Grundlage: Mechthilds Ausgestaltung des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen	257
9.2.	Die Seele im Neuen Testament: „Innerer Mensch“ und Lebensprinzip	267
9.3.	Die Seelenvorstellung des <i>Fließenden Lichts</i> zwischen Heiliger Schrift, Theologie und Philosophie	271
9.3.1.	Mechthilds Vorstellung von der menschlichen Seele im Kontext mittelalterlicher Theologie	279
9.3.2.	Verhandlung enzyklopädischen Wissens über die Seele im <i>Fließenden Licht</i>	312
9.3.3.	Die Anschaulichkeit der menschlichen Seele: Mögliche Anleihen des <i>Fließenden Lichts</i> bei geistlicher Erzählliteratur.....	315
9.4.	Zusammenfassung	324
10.	Fazit und Ausblick.....	331
11.	Literaturverzeichnis	341
11.1.	Textausgaben.....	341
11.2.	Forschungsliteratur	343

*Quid tamen sit secundum rem anima,
pluribus est incertum.*

Bartholomäus Anglicus¹

1. Einleitung

I

Im überschaubaren Zeitraum der vergangenen Jahrzehnte ist eine vermehrte Forschungstätigkeit zum *Fließenden Licht* Mechthilds von Magdeburg zu beobachten. Diese intensivierete Beschäftigung mit dem Text der deutschen Mystikerin aus dem 13. Jahrhundert hat die wissenschaftliche Diskussion deutlich belebt und einzelne Aspekte überhaupt erst angestoßen, so dass eine (maßgebliche) Publikation oftmals weitere nach sich zog. Der Forschungsfortschritt ließ es hierbei zu, sich nach der – zumindest vorläufigen – Klärung grundlegender Fragen speziellerer Desiderate anzunehmen.

Eine fortschreitende und intensivierete wissenschaftliche Beschäftigung mit einem bestimmten, weitgehend eingrenzbaaren Thema findet sich auch im Bereich der Mechthild-Forschung. Nachdem Gall Morel in der Mitte des 19. Jahrhunderts die erste Edition des *Fließenden Lichts*² nach der Einsiedler Handschrift³ vorlegte, erschienen in der Folgezeit zahlreiche Ausgaben, die den Text zum Teil in Auswahl und Übersetzung bieten. Eine der maßgeblichen Editionen ist diejenige von Hans Neumann⁴, der sich um die Aufarbeitung der Textgeschichte des

¹ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS: *De proprietatibus rerum*, hrsg. v. Christel MEIER / Heinz MEYER / Baudouin VAN DEN ABEELE / Iolanda VENTURA, Bd. 1, Turnhout 2007 (= *De diversis Artibus*; 78, N.S.; 41), S. 152 (im Weiteren zitiert als: BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007).

² *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, aus der einzigen Handschrift des Stifts Einsiedeln, hrsg. v. P. Gall MOREL, Regensburg 1869 (im Weiteren zitiert als: MOREL 1869).

³ Zur Textgeschichte des *Fließenden Lichts* vgl. Kap. 3 der vorliegenden Arbeit.

⁴ Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. v. Hans NEUMANN, Bd. 1: *Text*, München 1990 (= *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*; 100) und Bd. 2: *Untersuchungen*, München 1993 (= *Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*; 101) (im Weiteren zitiert als: NEUMANN 1990).

1. Einleitung

Fließenden Lichts verdient gemacht hat⁵ und den Versuch einer Rekonstruktion der Biographie Mechthilds unternahm. Neumanns Beiträge zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Textes sowie seine Arbeiten zur Lebensgeschichte der Autorin bilden die Grundlage der diesbezüglichen Forschung.

Die über den Bereich der Editionen und der biographischen Verortung der Mystikerin hinausgehenden Untersuchungen entstammen verschiedenen geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen und haben sich sowohl um eine umfassende Gesamtdarstellung des *Fließenden Lichts* und um einen Überblick über Inhalt, Form und Struktur des Werkes bemüht als auch Einzelanalysen zu spezielleren Themen innerhalb des mystischen Textes geleistet. Dabei ist Mechthilds Text einerseits aus vornehmlich literaturwissenschaftlicher Perspektive und andererseits von Seiten der Theologie untersucht worden.⁶

Aufgeführt werden Publikationen – vorwiegend aus den vergangenen drei Jahrzehnten – im Folgenden nur, insoweit sie Relevanz für das Thema der vorliegenden Arbeit besitzen; eine kritische Auseinandersetzung mit Positionen und ihren Ergebnissen der Forschung erfolgt in den einzelnen Kapiteln dieser Arbeit. Auf eine umfassende Darstellung der gesamten Forschung zu Mechthild von Magdeburg wird verzichtet. Verwiesen sei für einen Überblick auf die – freilich nicht mehr aktuelle – Bibliographie zur mittelalterlichen deutschen Frauenmystik von Gertrud Jaron Lewis.⁷ Erwähnt werden soll an dieser Stelle jedoch die neuste – und damit heute maßgebliche – Edition des *Fließenden Lichts* von

⁵ Vgl. NEUMANN, Hans: *Problemata Mechtildiana*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 82 (1948/50), S. 143-172 (im Weiteren zitiert als NEUMANN 1948/50); NEUMANN, Hans: *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung; 23), S. 175-239 (im Weiteren zitiert als: NEUMANN 1964); NEUMANN, Hans: *Mechthild von Magdeburg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 6, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1987, Sp. 260-270 (im Weiteren zitiert als: NEUMANN 1987).

⁶ Vgl. etwa KEUL, Hildegund: *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Würzburg 2004 (= Innsbrucker theologische Studien; 69) (im Weiteren zitiert als: KEUL 2004).

⁷ LEWIS, Gertrud Jaron: *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*, Berlin 1989 (= Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters; 10).

Gisela Vollmann-Profe, welche die Textgrundlage für die nachfolgende Untersuchung bildet.⁸

Was den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung betrifft, so ist die Forschung zum Komplex „Seele“ in Mechthilds Text insgesamt überschaubar. Zwar finden sich Hinweise auf diesen Aspekt des *Fließenden Lichts* in nahezu allen Arbeiten zum Werk der Mystikerin, eine ausführliche Analyse ihres Seelenverständnisses und der Darstellung der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* liegt jedoch noch nicht vor.

- Die Frage nach dem Geschlecht der Seele im Werk Mechthilds von Magdeburg diskutiert jüngst Uta Störmer-Caysa.⁹
- In ihrer Dissertation über die Konzeption der Seele im *Fließenden Licht* beleuchtet Sonja Buholzer unter anderem den Aspekt des Selbstbewusstseins und seiner Verbindung zu religiösen Erlebnisstrukturen in Mechthilds Werk und geht Spuren der Biographie der Autorin nach, in deren Abhängigkeit sich diese Selbsterkenntnis vollziehe.¹⁰
- Dem Thema der Selbsterkenntnis bei Mechthild von Magdeburg widmet sich ebenfalls der Aufsatz von Niklaus Largier, in dem die menschliche Seele als Dialogpartnerin Gottes und als sprechendes Ich vorgestellt wird.¹¹
- Eng verbunden mit dem Komplex „Seele“ im *Fließenden Licht* ist der Bereich des Erzählens bzw. des Erzählers. Mechthild lässt die (personifizierte) Seele in ihrem Werk auch als Erzähler- oder Sprecher-Ich auftreten.

⁸ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hrsg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Frankfurt a. M. 2003 (= Bibliothek des Mittelalters; 19) (im Weiteren zitiert als: VOLLMANN-PROFE 2003).

⁹ STÖRMER-CAYSA, Uta: *Welches Geschlecht hat die Seele? Überlegungen zu Bernhard von Clairvaux und Mechthild von Magdeburg*, in: SIEBURG, Heinz (Hrsg.): *„Geschlecht“ in Literatur und Geschichte. Bilder – Identitäten – Konstruktionen*, Bielefeld 2015, S. 91-106 (im Weiteren zitiert als: STÖRMER-CAYSA 2015).

¹⁰ Vgl. BUHOLZER, Sonja A.: *Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg*, Bern 1988 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie; 234) (im Weiteren zitiert als: BUHOLZER 1988).

¹¹ Vgl. LARGIER, Niklaus: *„In einigkeit und in der wüestunge“*. *Entfremdung und Selbsterkenntnis bei Mechthild von Magdeburg und Hadenijch*, in: SHICHIMI, Yoshinori (Hrsg.): *Erfahren und imaginierte Fremde*, München 1991 (= Begegnungen mit dem ‚Fremden‘. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des 8. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990; 9), S. 268-280 (im Weiteren zitiert als: LARGIER 1991).

1. Einleitung

Der Bereich „Sprechen und Schreiben“, der auf das Thema der Autorschaft verweist und mit diesem in engem Zusammenhang steht, wird von Klaus Grubmüller behandelt. Er stellt fest, dass Mechthild in ihrem Werk Sprecherpositionen vervielfacht und Perspektiven vermischt.¹²

- Elizabeth Andersen untersucht ebenfalls die „Mehrstimmigkeit“ des *Fließenden Lichts*, indem sie verschiedenen Erzählstimmen im Text nachgeht sowie Ausdrucksformen in Mechthilds Text analysiert und dessen vermutbare Quellen – hier betont Andersen besonders die Psalmen und das Hohelied – einbezieht.¹³
- Unter dem Titel „Der Körper als Pergament der Seele“ betrachtet Marcus Beling den Zusammenhang von Gotteserfahrung der Seele im Austausch mit dem Körper, Erzählsubjekten im Text und Autorschaft.¹⁴
- Dem Aspekt der Subjektivität widmet sich Margret Bäurle, die das Verhältnis des sprechenden Ichs zum Du Gottes in den Dialogen des *Fließenden Lichts* analysiert.¹⁵
- Unter den Leitbegriffen „Subjekt“, „Identität“ und „Individualität“ nimmt Helena Stadler Mechthilds Werk in den Blick, wobei sie das *Fließende Licht* auch als Zeugnis eines literarisch tätigen Individuums auffasst, dessen Spuren sie nachzugehen versucht.¹⁶

¹² Vgl. GRUBMÜLLER, Klaus: *Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg*, in: JANOTA, Johannes u. a. (Hrsg.): *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 335-348 (im Weiteren zitiert als: GRUBMÜLLER 1992).

¹³ ANDERSEN, Elizabeth A.: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Bern 2000 (im Weiteren zitiert als: ANDERSEN 2000).

¹⁴ Vgl. BELING, Marcus: *Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Suse*, in: WISCHERMANN, Clemens / HAAS, Stefan (Hrsg.): *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*, Stuttgart 2000 (= Studien zur Geschichte des Alltags; 17), S. 109-132 (im Weiteren zitiert als: BELING 2000).

¹⁵ Vgl. BÄURLE, Margret: „Ich muss mich selber künden“. *Über Mechthild von Magdeburg und ihr Buch: Das fließende Licht der Gottheit*, in: HOLDENRIED, Michaela (Hrsg.): *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*, Berlin 1995, S. 21-32 (im Weiteren zitiert als: BÄURLE 1995).

¹⁶ Vgl. STADLER, Helena: *Körper und Subjekt in der Frauenmystik*, in: BENNEWITZ, Ingrid / KASTEN, Ingrid (Hrsg.): *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster 2002 (= Bamberger Studien zum Mittelalter; 1), S. 233-254 (im Weiteren zitiert als: STADLER 2002).

- Sara Poor untersucht das Problem weiblicher Autorschaft und deren Legitimierung in Mechthilds Werk sowie den Zusammenhang zwischen schriftstellerischer Tätigkeit von Frauen und der Abfassung von (geistlicher) Literatur in der Volkssprache.¹⁷

II

„Was genau soll das sein – die Seele? Und wo ist sie zu finden?“¹⁸, fragen Autoren eines Artikels im *Zeitmagazin* mit dem Titelthema „Wo bleibt in all dem Weihnachtstrubel die Seele?“. Bereits zu Beginn des Artikels weisen die Autoren darauf hin, es sei ihnen „leider nicht [gelungen], den Sitz der Seele letztgültig zu recherchieren. Wir wissen auch immer noch nicht, ob es sich bei der Seele um ein stoffliches Ding handelt [...] oder um Licht oder um Musik“, bevor sie angeben, sie haben „einige Erkenntnisse darüber erlangt, was die Seele sein könnte“.¹⁹

Zwischen dem Erscheinen des genannten Artikels und der Abfassung des *Fließenden Lichts* liegen über 700 Jahre. Es verwundert nicht, dass die Ergebnisse einer Beschäftigung mit der menschlichen Seele in den beiden Texten unterschiedlich ausfallen. Angelegt ist dies bereits aufgrund der unterschiedlichen Perspektive der jeweiligen Verfasser auf das Phänomen Seele. Dass Mechthild von Magdeburg die Frage nach der menschlichen Seele nicht explizit stellt, erstaunt möglicherweise mehr. Was sie ist – soweit sei bereits auf die Untersuchungen und Ergebnisse der vorliegenden Arbeit vorgegriffen – scheint die Verfasserin des *Fließenden Lichts* bereits zu wissen; ebenso setzt sie dieses Wissen bei ihren Rezipienten voraus, wenn sie in ihrem Werk darstellt, wie die Seele spricht, was sie tut und wie sie in Beziehungen eintritt. Ihr Handeln, aber auch ihre Verortung im Menschen interessieren Mechthild vorrangig. Gegenüber dem Artikel im *Zeitmagazin* könnte man dem *Fließenden Licht* aus dem 13. Jahrhundert damit einen „Wissensvorsprung“ in Bezug auf die Seele attestieren. Doch die Frageperspektiven und Entstehungsumstände beider Texte lassen sich nicht vergleichen. Während man im Deutschland des 21. Jahrhunderts, so die Autoren des

¹⁷ POOR, Sara S.: *Mechtbild of Magdeburg and her book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004 (= The Middle Ages Series) (im Weiteren zitiert als: POOR 2004).

¹⁸ KALLE, Matthias u. a.: Was ist die Seele? Auf der Suche nach ihrem Geheimnis, in: *Zeitmagazin* 53 (2017), S. 20-29, hier S. 22.

¹⁹ Ebd.

1. Einleitung

Artikels, „ganz unreligiös über die Seele“²⁰ sprechen könne, erfolgt die Beschäftigung des *Fließenden Lichts* mit ihr in einem religiösen Kontext, der sowohl den Inhalt als auch – wie zu zeigen sein wird – die Sprache des Textes bestimmt.

Eine weitere Arbeit mit dem Gegenstand der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* ist insofern gerechtfertigt, als die bisher erschienenen Publikationen zu Mechthild und ihrem Werk zwar bereits einen Teil der diesbezüglichen De- siderate abdecken, sich aber durch die Forschungsergebnisse weitere Fragen ergeben. Somit zielt die Beschäftigung mit der Frage nach der Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* keineswegs darauf ab, lediglich eine weitere (Einzel-)Analyse des Textes unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu werden, sondern will mit ihren Ergebnissen auch versuchen, die Frage zu klären, ob und inwieweit die personifizierte Seele im *Fließenden Licht* in ihrer Rolle als sprechendes Ich als „Stimme“ der Mystikerin Mechthild von Magdeburg identifizierbar ist – wie dies in der Forschung mehrfach und unhinterfragt erfolgte.²¹

Das Hauptanliegen dieser Arbeit besteht darin, jene Größe, die in mystischen Texten selbstverständlich erscheint, in den Blick zu nehmen und in ihren verschiedenen Facetten, Funktionen und Beziehungen zu untersuchen: die Seele. Das *Fließende Licht* präsentiert scheinbar einen eher undifferenzierten Seelenbegriff²²,

²⁰ Ebd., S. 23.

²¹ Vgl. dazu KRAUSE, Burkhardt: *Lip, min lip und ich. Zur conditio corporea mittelalterlicher Subjektivität*, in: FRITSCH-RÖBLER, Waltraud (Hrsg.): *Uf der mätze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1991 (im Weiteren zitiert als: KRAUSE 1991): „Trotz der Beobachtung, dass mit *ich* sich jemand sprechend auf *sich selbst* bezieht, wissen wir gleichwohl nicht sicher, worin der mit dem *ich* (und zusätzlichen, präzisierenden Bestimmungen) anvisierte *Zielgrund* des identitätssichernden Selbstbezugs liegt“ (S. 377). VOLLMANN-PROFE, Gisela: *Mechthild – auch „in Werktagskleidern“*. *Zu berühmten und weniger berühmten Abschnitten des „Fließenden Lichts der Gottbeif“*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), Sonderheft *Mystik*, S. 144-158 (im Weiteren zitiert als: VOLLMANN-PROFE 1994) erkennt ein „Autor-Ich“, das ab dem II. Buch sichtbar werde, im Verlauf des Textes an Kontur gewinne „und so allmählich das Bild einer begnadeten Frau geistlichen Standes entstehen läßt“ (S. 149). Eine solche Gleichsetzung der Autorin mit der Person Mechthild von Magdeburg erscheint jedoch voreilig. Zuzustimmen ist Vollmann-Profes Eindruck von einer „im Verlauf des Werkes immer geringer werdende[n] Distanz zwischen Verfasser-Figur und der Person Mechthild“ (S. 151).

²² Vgl. MÖBUSS, Susanne: *Der Individualitäts-Begriff der Mechthild von Magdeburg*, in: AERTSEN, Jan / SPEER, Andreas (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 24), S. 605 (im Weiteren zitiert als: MÖBUSS 1996).

denn eine Definition der Seele findet sich in Mechthilds Text nicht. Aufgabe wird es also sein, zu analysieren, was die Autorin mit dem Begriff der »see« benennt, welche Seelenvorstellung dem Werk der Mystikerin zugrunde liegt und wie diese im Text präsentiert wird. Die Fragestellung ist also eine zweifache – diejenige nach der Konzeption der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* einerseits und diejenige nach deren Darstellung andererseits.

Die Seele wird bei der Beantwortung dieser Frage nicht isoliert betrachtet, sondern in der Untersuchung ebenso in Beziehung gesetzt, wie der Text selbst dies vornimmt. So soll das Verhältnis der Seele zum Körper untersucht werden; es gilt hier zu fragen, auf welche Weise Mechthild die Seele vom Leib unterscheidet, wie sie deren Beziehung zueinander beschreibt und wie sie diese bewertet.

Des Weiteren wird die Verbindung der menschlichen Seele zu Gott betrachtet, die bereits in der Bibel als eine Ursprungsbeziehung grundgelegt ist. Als mystischer Text betont auch das *Fließende Licht* die Beziehung zwischen der menschlichen Seele und Gott: In der Darstellung des Minneverhältnisses der Seele zum himmlischen Bräutigam weist Mechthild der Seele die Rolle einer Dialogpartnerin Gottes zu. Diese Rolle der Seele als Gegenüber des personalen Gottes und ihre (sprachliche) Interaktion miteinander sollen untersucht werden.

Die in der Forschung bereits erwähnte Pluralität sprechender Instanzen in Mechthilds Werk wird auch auf die im *Fließenden Licht* vorgenommene Personifizierung der menschlichen Seele bezogen, die einerseits – als zum Reden fähiges Abstraktum – selbst spricht und sich andererseits mit einem nicht näher identifizierbaren Sprecher- bzw. Erzähler-Ich mischt. Eine Untersuchung und Differenzierung der verschiedenen im Text eingesetzten Sprechinstanzen ist sinnvoll, um die Funktion der Seele als Erzählerin und ihre Rolle als Gesprächspartnerin in dialogischen Passagen des Textes voneinander zu unterscheiden.

Nachdem das Verständnis des *Fließenden Lichts* von der menschlichen Seele, ihren Funktionen und Beziehungen – zum Körper und zu Gott – untersucht worden ist, soll dieses im Kontext mittelalterlicher Seelenvorstellungen betrachtet werden. Dabei werden mögliche Quellen für Mechthilds Konzeption der Seele ebenso berücksichtigt wie zeitgenössische theologische Auseinandersetzungen über die menschliche Seele. Sowohl Ähnlichkeiten des Seelenverständnisses im *Fließenden Licht* als auch Abweichungen Mechthilds von zu ihrer Zeit dominierenden Seelenvorstellungen sollen untersucht werden mit dem Ziel, das Profil der Konzeption der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* herauszuarbeiten.

1. Einleitung

Innerhalb der folgenden Untersuchung soll des Weiteren auf die Besonderheit der sprachlichen Darstellung religiösen bzw. mystischen Erlebens eingegangen werden. Rechnung zu tragen ist hier dem Umstand, dass das *Fließende Licht* wie jeder andere literarische Text den Gesetzmäßigkeiten der Literatur unterliegt. Als Autorin eines mystischen Textes ist Mechthild mit der Herausforderung konfrontiert, das eigentlich Unausagbare der Begegnung der Seele mit Gott mit sprachlichen Mitteln darzustellen. Obgleich in der vorliegenden Arbeit keine Stilanalyse des *Fließenden Lichts* unternommen wird, sollen im Text benutzte Ausdrucksmöglichkeiten – und auch deren Verstummen in Form von Schweigen – sowie Aspekte der sprachlichen und stilistisch-formalen Darstellung von Gotteserfahrung untersucht werden.

Insbesondere Mechthilds Konzept von Autorschaft soll hierbei in den Blick genommen werden: Die Legitimierung ihres Textes durch einen mehrfach erwähnten göttlichen Schreibbefehl, die Autorisierung eines sprechenden bzw. erzählenden Ichs durch Gott und die Urhebererschaft Gottes, der als eigentlicher Autor präsentiert wird, scheinen die als Verfasserin des *Fließenden Lichts* angenommene Mystikerin von einer Verantwortung für das »buoch« gänzlich zu entbinden.

Die vorliegende Arbeit geht dabei im Bewusstsein um die Problematik des Autorbegriffs vor.²³ Ohne sich auf das weite Feld der Diskussion dieses Begriffs einlassen zu können und mit Blick auf die bis heute nicht abschließend geklärte Entstehungssituation des *Fließenden Lichts* – die Frage nach dem Anteil von Redaktoren am Text wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet²⁴ –, wird im Folgenden Mechthild von Magdeburg als Autorin bzw. Verfasserin des

²³ JANNIDIS, Fotis / LAUER, Gerhard / MARTINEZ, Matias / WINKO, Simone: *Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven*, in: JANNIDIS, Fotis u. a. (Hrsg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999, S. 3 verweisen darauf, dass nach dem „radikalste[n] Angriff gegen den Autor“, als Rolande Barthes Ende der 1960 Jahre den „Tod des Autors“ proklamierte, dieser heute „in der Interpretationspraxis der Literaturwissenschaft weiterhin von großer Bedeutung“ und im „außeruniversitären Umgang mit Literatur“ ohnehin präsent geblieben sei. Des Weiteren konstatieren sie, dass die „Praxis der Interpretation(en) literarischer Texte [...] vielmehr legitime, ja notwendige Verwendungsweisen des Autorbegriffs“ (S. 4) demonstriere. Vgl. auch JANNIDIS, Fotis / LAUER, Gerhard / MARTINEZ, Matias / WINKO, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2007 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18058).

²⁴ Vgl. für diesen Aspekt Kap. 3 und Kap. 7 der vorliegenden Arbeit.

Fließenden Lichts im Sinne einer Urheberin des Textes verstanden. Über die Mitwirkung redaktioneller Bearbeiter und deren Anteil an der Entstehung des Textes sagt diese Auffassung nichts aus; sie nimmt lediglich eine Verfasserin als für das Werk hauptsächlich verantwortlich an und orientiert sich damit an der Rezeptionshaltung von Mechthilds Zeitgenossen²⁵, die der Mystikerin aufgrund des ihr „von Gott gnadenvoll offenbart[en]“²⁶ Buches offenbar Autorität zugestanden und sie zumindest als Ko-Autorin des *Fließenden Lichts* betrachteten. Damit ist die Diskussion um Mechthilds Autorschaft keinesfalls beendet; es wird lediglich ein hinter dem Text stehendes und für diesen vornehmlich verantwortliches Individuum angenommen. Die Reflexion der Autorrolle im *Fließenden Licht* dagegen entwirft – wie zu zeigen sein wird – ein abweichendes Bild.

Vorangestellt wird den inhaltlichen Untersuchungen der Versuch einer Definition des Begriffs „Mystik“, wobei eine Problematisierung zweier in der christlichen Mystik unterschiedener Tendenzen vorgenommen und jenes Verständnis des Begriffs dargestellt wird, das den nachfolgenden Ausführungen zugrunde liegt. Ferner wird eine Einführung in das *Fließende Licht* auf der Grundlage der Forschungsergebnisse zur Entstehungs- und Textgeschichte gegeben sowie der Versuch einer „biographischen Skizze“ der Autorin in kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung unternommen.

Die Betrachtung der erläuterten Fragestellung erfolgt aus der Perspektive der germanistischen Mediävistik, ohne sich dabei einer bestimmten Theorie verpflichtet zu fühlen.²⁷ Der methodische Zugang wird ein philologischer, textimmanenter sein, der sich an Mechthilds Terminologie orientiert und das *Fließende Licht* literaturwissenschaftlich interpretiert.

²⁵ Verwiesen sei hier auf den lateinischen Prolog und die deutsche Vorrede zum *Fließenden Licht*, die beide nicht von Mechthild selbst stammen.

²⁶ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 11.

²⁷ Eine möglicherweise naheliegende Betrachtung des Werkes einer Autorin aus feministischer Perspektive oder eine Interpretation unter *gender*-Gesichtspunkten erfolgt nicht. Hinzugezogen werden in bestimmten Kapiteln der Arbeit, etwa bei der Analyse der personifizierten menschlichen Seele in Kapitel 8, etablierte Theorien und Positionen der Forschung. Der Text des *Fließenden Lichts* bildet die Basis der Untersuchung und stellt den Bezugspunkt der folgenden Überlegungen dar, was größere Offenheit gegenüber Interpretationsmöglichkeiten gewährleisten und der Einnahme einer vorgegebenen Perspektive vorbeugen soll.

2. Versuch einer Definition von „Mystik“

2.1. Christliche Mystik im Allgemeinen

Die Mystik²⁸ als eines der großen religiösen Phänomene des christlichen Mittelalters ist aus historischer, sozial- und religionswissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Perspektive, vom Standpunkt der Philologien und schließlich aus dem Blickwinkel der feministischen und der *gender*-Forschung sowie unter speziellen Fragestellungen betrachtet worden. In den letzten Jahrzehnten erfolgte zudem eine verstärkte Beschäftigung mit den Texten, die unter dem Begriff der Frauenmystik zusammengefasst werden, jener Literatur religiös bewegter Autorinnen also, der auch Mechthilds Werk zuzurechnen ist.²⁹ Eine Arbeit, die sich einem solchen Text widmet, sollte zunächst umreißen, welches Verständnis von Mystik sie zugrunde legt, denn auch bei einer Beschränkung allein auf die christliche Mystik lässt sich noch keine einheitliche, allgemeingültige und uneingeschränkt anerkannte Definition finden; vielmehr stößt man auf verschiedene Definitionsansätze, die sich dem Phänomen zu nähern und es mehr oder weniger differenziert zu bestimmen suchen.³⁰

²⁸ Der Begriff der Mystik bzw. derjenige der *theologia mystica* geht zurück auf Pseudo-Dionysius Areopagita, vgl. dazu MIETH, Dietmar: *Mystik. IV. Systematisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 593-594 (im Weiteren zitiert als: MIETH 1998). – Verwiesen sei bezüglich der Person des spätantiken Verfassers mystischer Schriften einleitend auf HONEMANN, Volker / RIEDINGER, Rudolf: *(Pseudo-)Dionysius Areopagita*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 2, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1979, Sp. 154-166.

²⁹ Die Bezeichnung „Frauenmystik“ setzt einen prinzipiellen Unterschied zwischen den Texten mystisch begabter Frauen und ebensolcher Männer voraus; sie differenziert vor dem Hintergrund eines angenommenen Unterschieds in der religiösen Empfindung und deren literarischer Verarbeitung nach der Geschlechtszugehörigkeit der Autoren. Obwohl nicht unumstritten, hat sich der Begriff in Teilen der Forschung etabliert.

³⁰ Mystisches Erleben ist keineswegs auf das Christentum und innerhalb dessen auf eine bestimmte Zeit beschränkt; vielmehr handelt es sich nach PAUS, Ansgar: *Mystik. I. Religionsgeschichte*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 583-586 (im Weiteren

2. Versuch einer Definition von „Mystik“

Dabei ist eine Unterscheidung vorgenommen worden, die durchaus kritisch zu bewerten ist: diejenige zwischen sogenannter „Frauen“- und sogenannter „Männermystik“. Es ist umstritten, ob und inwiefern mystische Texte mit weiblicher Autorschaft tatsächlich strikt von denjenigen männlicher Autoren abgrenzbar sind; gleichwohl lassen sich gewisse Besonderheiten der jeweiligen Autorengruppen ermitteln.³¹ Zunächst jedoch soll das Phänomen der christlichen Mystik allgemein betrachtet werden.

„Der Begriff M[ystik] bezieht sich auf ein Element im komplexen Ganzen der Glaubensinhalte u[nd] -vollzüge, die die chr[istliche] Religion ausmachen.“³² Abgeleitet vom griechischen *μυεiv* mit den Bedeutungen „die Augen schließen“ und „schweigen, still sein“³³, bezeichnet (christliche) „Mystik“ im engeren Sinne eine „innerseelische Gottesbegegnung“³⁴, deren Zielpunkt und Zentrum eine Vereinigung der menschlichen Seele mit dem personalen Gott ist – die *unio mystica*³⁵, in welcher sich das individuelle Ich des Menschen, die Differenz zwischen dem Selbst und Gott, zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer auflöst³⁶ und

zitiert als: PAUS 1998) bei der Mystik um eine „Ausdrucksform des vorübergehenden, unmittelbaren, integralen Ergriffenseins od[er] -werdens des *homo religiosus* v[on] der numinosen anderen Wirklichkeit [...] ein universales, kulturenübergreifendes Grund-Datum der Religionsgeschichte“ (Sp. 583f.).

³¹ Die Unterteilung christlicher mystischer Texte in sogenannte Frauen- und Männermystik soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Die Besonderheiten weiblicher religiöser Begabung und deren literarischer Ausdrucksform werden in Bezug auf Mechthild und ihr Werk an späterer Stelle noch einmal aufgegriffen.

³² MCGINN, Bernard: *Mystik. III. Historisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 587-593 (im Weiteren zitiert als: MCGINN 1998), hier Sp. 587.

³³ Vgl. WENDEL, Saskia: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002 (= ratio fidei; 15), S. 18 (im Weiteren zitiert als: WENDEL 2002) sowie GERLITZ, Peter: *Mystik. I. Religionsgeschichtlich*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 1994, S. 534 (im Weiteren zitiert als: GERLITZ 1994).

³⁴ DINZELBACHER, Peter: *Die christliche Mystik und die Frauen. Zur Einführung*, in: BEUTIN, Wolfgang / BÜTOW, Thomas (Hrsg.): *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock*, Frankfurt a. M. 1998 (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; 21), S. 15 (im Weiteren zitiert als: DINZELBACHER 1998).

³⁵ Es sei hier ergänzt, dass es sich bei der Einswerdung der Seele mit Gott nicht um einen dauerhaften Zustand, sondern vielmehr um einen kurzen, oftmals als zeitlos erfahrenden, intensiven Moment handelt, vgl. dazu DINZELBACHER 1998, S. 15.

³⁶ Vgl. WENDEL 2002, S. 18.

die Ich-Du-Struktur zugunsten einer völligen Einheit von Gott und menschlicher Seele überwunden wird³⁷. Im weiteren Sinne bedeutet „Mystik“ das Bewusstsein um und die Erfahrung der göttlichen Gegenwart³⁸; Gott als *Deus absconditus*, als dem Menschen verborgener, teilt sich in der *unio* selbst mit.³⁹ Prinzipiell ist ein „myst[ischer] Kontakt mit Gott allen Christen zugänglich“⁴⁰. Der gläubige Mensch kann sich, auf die göttliche Gnade hoffend, vorbereiten durch eine christliche Lebensführung, durch Kontemplation, asketische Praktiken und durch weitgehende Abkehr vom weltlichen Leben und seinen Annehmlichkeiten; herbeiführen lässt sich die mystische Gotteserfahrung indes auch durch eine bestimmte Lebensweise nicht. Der Kontakt mit dem sich selbst mitteilenden Gott erfolgt immer nur auf seine Initiative hin und ist als unverdiente Gnadengabe zu verstehen.

Die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, der sich dem Menschen zuwendet, stellt zunächst eine ganz individuelle und persönliche Erfahrung dar; das Christentum hat jedoch zu allen Zeiten betont, dass „die Begegnung des Mystikers mit Gott ihren Ort innerhalb des gemeinschaftl[ichen] Lebens der Kirche hat“⁴¹. Das Geschenk des unmittelbaren Erlebens der göttlichen Gegenwart wird mystisch begnadeten Menschen immer auch zugunsten der gesamten Glaubensgemeinschaft zuteil.⁴² Mit der (schriftlichen) Mitteilung ihrer Erfah-

³⁷ Vgl. GERLITZ 1994, S. 540.

³⁸ DESELAERS, Paul: *Mystik. II. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 586-587, hier Sp. 586 (im Weiteren zitiert als: DESELAERS 1998).

³⁹ Vgl. MIETH 1998, Sp. 594.

⁴⁰ MCGINN 1998, Sp. 590.

⁴¹ MCGINN 1998, Sp. 588.

⁴² KEUL, Hildegund / RINGLER, Siegfried: *In der Freiheit des lebendigen Geistes. Helfta als geohistorischer Ort der deutschen Mystik*, in: RINGLER, Siegfried (Hrsg.): *Aufbruch zu neuer Gottesrede. Mystik der Gertrud von Helfta*, Ostfildern 2008, S. 21-35 (im Weiteren zitiert als: KEUL / RINGLER 2008) weisen – bezogen auf die Mystik des 13. Jahrhunderts und hier insbesondere auf die Mystiker in Mitteldeutschland – darauf hin, dass jenes Phänomen, „was erst wesentlich später ‚Mystik‘ genannt wird [...] nicht in der Beschaulichkeit entlegener, weltferner Klöster, sondern in der Dynamik der Zentren eines epochalen Umbruchs [entsteht]. So hatte sich schon zuvor im 12. Jahrhundert ‚mystische‘ Spiritualität in den expandierenden Städten Oberitaliens und Flanderns entwickelt, und zur gleichen Zeit wie in Mitteldeutschland oder nur wenig später entwickelte sie sich im Umreis der städtischen Zentren am Oberrhein

2. Versuch einer Definition von „Mystik“

rungen entsprechen die Mystiker dem Auftrag, die erfahrene Gnade im weitesten Sinne für alle Christen fruchtbar zu machen. Christliche Mystik ist damit „keineswegs exklusiv, sondern religiös kommunikativ“⁴³. Hieraus ergibt sich eine Schwierigkeit, vor die sich beinahe alle Mystiker gestellt sehen: Angesichts der herausragenden Erfahrung der unmittelbaren göttlichen Gegenwart versagt die menschliche Sprache; das Erlebte kann mit Worten nur unzureichend wiedergegeben werden. Zur sprachlichen Darstellung ihrer Erfahrungen nutzen Mystiker den Bilderschatz der Bibel⁴⁴, versuchen mit Metaphern auf das Erlebte

und von Städten wie Nürnberg, Augsburg und Ulm“ (S. 24). Dabei stellen Keul und Ringer heraus, dass „Mystik [...] offensichtlich kein Weltfluchtphänomen, sondern Antwort auf die Herausforderungen einer sich wandelnden Welt“ (ebd.) war, und betonen den Kontext von Frömmigkeit und religiösem Leben und denjenigen der Bedeutung von Gnadenerlebnissen Einzelner für eine größere Gemeinschaft, in welchem (individuelle) mystische Erfahrungen und deren Aufzeichnung stehen.

⁴³ MIETH 1998, Sp. 593.

⁴⁴ Inspiriert von den 86 Predigten Bernhards von Clairvaux (1090-1153) über das Hohelied, die ihrerseits anknüpfen an die individuelle Deutung der Braut als menschliche Seele durch Origenes († 253/254), bedienen sich die christlichen Mystiker des Mittelalters der reichen Bildersprache des *Canticum canticorum*, vgl. KÖPF, Ulrich: *Bernhard von Clairvaux und die zisterziensische Spiritualität. Zum geschichtlichen Hintergrund der Helftaer Frauenmystik*, in: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 70 (1994), S. 448ff. – „Die bernhardische Mystik ist für die Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts zur maßgeblichen Instanz geworden“, konstatiert LANGER, Otto: *Leibhaftige Erfahrung Gottes. Zu compassio und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters*, in: SCHREINER, Klaus (Hrsg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, S. 442 (im Weiteren zitiert als: LANGER 2002). – HAUG, Walter: *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003 (im Weiteren zitiert als: HAUG 2003) bemerkt, dass Bernhard eine „Wende in der ‚Hohelied‘-Interpretation eingeleitet“ (S. 469) habe: „Für das Frühmittelalter galt, daß die Braut [im Hohelied] auf die Kirche und der Bräutigam auf Christus gedeutet wurde. Im 12. Jahrhundert kam es nun zu einer folgenreichen Interpretationswende, indem an die Stelle der Kirche die Seele des einzelnen Gläubigen trat. Damit war ein neues Denk- und Vorstellungsmuster für die Gottesbegegnung geschaffen. Denn über dieses Muster konnte sich der Einzelne unmittelbar mit Christus in Beziehung setzen“ (S. 468), wobei diese Begegnung einem „Wechsel zwischen Sich-Finden und Sich-Verlieren unterworfen wurde“ (ebd.). Das Erleben „eines Einsseins, bei dem man doch zwei bleibt, die Erfahrung der liebenden Verschmelzung verbunden mit dem Bewußtsein des Anderen“ (ebd.) seien zum Bild geworden „für die augenblickhafte Unio mystica mit Gott im Wissen darum, daß er doch der radikal Andere bleibt. Die Transzendenz des Du, das erreichbar

zu verweisen. Im Bemühen, Gott und die Erfahrung seiner Gegenwart sprachlich zu begreifen, entwickeln Autoren mystischer Texte, wie auch Mechthild von Magdeburg, eigene literarische Ausdrucksformen; nicht selten finden sich in mystischen Texten Neologismen. Im Kern ist Mystik „ein Seelenerlebnis als ganzheitlich vereinigendes Gewahrwerden u[nd] Erleben des Absoluten in unmittelbarer Intuition“⁴⁵; die mystische Erfahrung bleibt mit Hilfe der menschlichen Sprache in Teilen unsagbar. „Das Unausprechliche, das *ineffabile* der mystischen Erfahrung lässt sich nur indirekt sprachlich einholen“⁴⁶, und so finden sich in den Texten von Mystikern Leerstellen, an welchen sich die Autoren letztlich nur über ein (beredtes) Schweigen mitteilen können.

2.2. Zwei Tendenzen christlicher Mystik

Innerhalb der christlichen Mystik lassen sich zwei Haupttendenzen voneinander abgrenzen. Hintergrund für beide bildet die auf den franziskanischen Theologen Bonaventura (ca. 1217-1274) zurückgehende traditionelle Definition christlicher Mystik als „*cognitio Dei experimentalis*“⁴⁷, die mystische Erfahrung als eine besondere Form der Gotteserkenntnis betrachtet. Bei den zu unterscheidenden Rich-

und doch nicht erreichbar ist, spiegelt die Transzendenz Gottes, der gnadenhaft die Unio gewährt und der doch in diesem Leben auf Dauer nicht faßbar ist“ (ebd.). – Einführend zu Bernhard von Clairvaux vgl. HÖVER, Werner: *Bernhard von Clairvaux*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 1, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 2010, Sp. 754-762.

Quellen für die Mystik im Neuen Testament bilden vor allem die Berichte über das Leben und Wirken Jesu Christi in den Evangelien. Von besonderem Interesse ist hier die Passion Christi, welche die christlichen Mystiker des Mittelalters in ihren religiösen Erlebnissen und in ihren Schriften als Zeichen der Nachfolge nachzuempfinden suchen.

⁴⁵ HAAS, Alois M.: *Mystik. VI. Mystik u. Sprache, Literatur*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 595-596, hier Sp. 595 (im Weiteren zitiert als: HAAS 1998).

⁴⁶ STADLER, Helena: *Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der unio mystica im Fließenden Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg*, Bern 2001, S. 11 (im Weiteren zitiert als: STADLER 2001).

⁴⁷ Vgl. WENDEL 2002, S. 21.

2. Versuch einer Definition von „Mystik“

tungen handelt es sich zum einen um „die unmittelbare und nicht-rationale Erfahrung“⁴⁸ der *unio*, die sich zwischen „dem menschlichen Selbst und dem trinitarischen Gott“⁴⁹, insbesondere dem Mensch gewordenen Christus, vollzieht. Diese Erfahrung völligen Einsseins mit Gott wird von Mystikern häufig als einer Liebesvereinigung ähnlich beschrieben.⁵⁰ Die Einung der menschlichen Seele mit Gott wird als intuitives Erkennen Gottes, als ekstatisches, teilweise mit der Erfahrung von Visionen oder Auditionen begleitetes Erlebnis empfunden. Während einer – teilweise jedem zeitlichen Empfinden enthobenen – Entrückung offenbart sich Gott dem Menschen bzw. dessen Seele unmittelbar; eine *unio* ist immer zeitlich begrenzt.

Bei dem Versuch, die Gotteserfahrung in menschliche Sprache zu fassen, verzichten Mystiker weitgehend „auf eine reflexive^[51] oder argumentative Auslegung des Erfahrenen [...] zugunsten einer möglichst authentischen Mitteilung des mystischen Erlebens auch mittels [...] Sprachbildern aus dem zwischenmenschlichen Bereich von Freundschaft, Liebe und Erotik“⁵². Dass eine „authentische“ Aufzeichnung von Gnadenerfahrungen im Sinne einer „Dokumentation“ bei der unüberbrückbaren Kluft zwischen dem allem Irdischen entrückten Kontakt mit dem Göttlichen und dem Bereich menschlicher Sprache unmöglich ist, thematisieren Autoren mystischer Texte selbst. Die begrenzten sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten können bei aller literarischen Begabung und schriftstellerischen Kreativität immer nur mittelbar von dem unaussprechlichen Erlebnis künden.

Jener Tendenz der christlichen Mystik, die (in ihrer sprachlichen Darstellung) vorwiegend eine affektive Dimension aufweist, wird eine zweite Richtung

⁴⁸ WENDEL 2002, S. 19.

⁴⁹ WENDEL 2002, S. 21.

⁵⁰ Vgl. GERLITZ 1994, S. 540.

⁵¹ Auch wenn Mystik häufig als der Vernunft geradezu entgegengesetzte, nicht-rationale Erfahrung betrachtet wird, beinhaltet sie in der Form einer sprachlich-literarischen Darstellung von religiöser Erfahrung durchaus ein reflexives Element. Mystische Texte sind Literatur, setzen sich als solche auseinander mit den Fragen nach der Art und Weise einer möglichen Umsetzung von Gottesbegegnungen in menschliche Sprache und sind somit sehr wohl (selbst)reflexiv.

⁵² ROSENAU, Hartmut: *Mystik. III. Systematisch-theologisch*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 1994, S. 581 (im Weiteren zitiert als: ROSENAU 1994).

gegenübergestellt, die ekstatische Erfahrungen ablehnt. Ihre philosophisch-spekulativen Ansätze betonen das reflexive und argumentative Element der Gotteschau und konzentrieren sich damit eher auf *cognitio* denn auf *experimentia*.⁵³

Während Frauenmystik als affektiv gilt, wird Männermystik vorwiegend als spekulativ betrachtet; mit der Unterscheidung zweier Tendenzen christlicher Mystik geht demnach auch jene Differenzierung einher, auf die zu Beginn dieses Kapitels hingewiesen wurde. Die Zuordnung von Autorinnen und Autoren mystischer Literatur zu einer der dargestellten Tendenzen erfolgt aufgrund ihrer Texte⁵⁴, deren Analyse die Neigung frauenmystischer Literatur zu affektiven Ansätzen bzw. zur sogenannten Erlebnismystik⁵⁵ durchaus bestätigt.⁵⁶ Ein reflexives Element kann mystisch begabten Frauen bei der sprachlichen Darstellung von Gotteserfahrungen jedoch keineswegs abgesprochen werden. Die im Fokus dieser Arbeit stehende Mechthild von Magdeburg beweist in ihrem Text einen wohlüberlegten Umgang sowohl mit religiösen Erfahrungen als auch mit

⁵³ An dieser Stelle sei auf Meister Eckhart (1260-1328) verwiesen, der als einer der bedeutendsten Vertreter der spekulativen Mystik gilt. Allerdings ist die Bestimmung Eckharts als Mystiker nicht unumstritten. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zur scholastischen Tradition, als deren „Gegenbewegung“ die Mystik teilweise gilt, wird Eckhart eher als „Philosoph“ denn als „Mystiker“ bezeichnet. Betrachtet man die Mystik und besonders deren spekulative Ansätze als eine besondere Form der Philosophie, so ist seine Zuordnung zur Mystik durchaus berechtigt. Eckhart war kein Visionär; seine Auseinandersetzungen folgen nicht dem affektiven, sondern dem vornehmlich an der rationalen Gotteserkenntnis orientierten spekulativen Ansatz der Mystik. Vgl. WENDEL 2002, S. 132. – Einführend zu Meister Eckhart vgl. RUH, Kurt: *Meister Eckhart*, in: DERS. (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 2, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1979, Sp. 327-348.

⁵⁴ Mystische Literatur unterscheidet sich freilich von anderen Textarten: Die Grundhaltung der Autorinnen und Autoren mystischer Schriften besteht in einer starken Verwurzelung im Glauben. Mystik stellt nach diesem Verständnis auch eine Lebenshaltung dar, die auf unmittelbare Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis ausgerichtet ist. Mystische Texte, die religiöse Erfahrung und Erkenntnis darzustellen versuchen (affektiver Ansatz) oder sich rein reflexiv mit der *unio mystica* beschäftigen (spekulativer Ansatz), bilden bei aller Verschiedenheit eine eigene Textsorte.

⁵⁵ Die Bezeichnung „Erlebnismystik“ bezieht sich auf das sinnliche Erleben während der *unio mystica*: „das Hören von Einsprachen (Auditionen), das Sehen von Schaulungen (Visionen, Erscheinungen), das Weissagen des Zukünftigen (Prophezeiungen)“ (DINZELBACHER 1998, S. 15).

⁵⁶ Vgl. hierzu etwa RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993 (im Weiteren zitiert als: RUH 1993).

2. Versuch einer Definition von „Mystik“

theologischen Inhalten und nicht zuletzt mit der sprachlich-literarischen Umsetzung der Begegnung zwischen der menschlichen Seele und Gott.

3. Mechthild von Magdeburg: Biographische Skizze und Einführung in ihr Werk

Auch wenn die Hinweise und Informationen zum Leben der deutschen Mystikerin – wie bei so vielen Vertretern mittelalterlicher Literatur – äußerst spärlich sind, hat bereits die frühe Mechthild-Forschung versucht, Mechthilds Lebensweg nachzuzeichnen⁵⁷. Dennoch verbirgt sich die Autorin bis heute weitgehend im Bereich der Ungewissheit.⁵⁸ Die gewonnenen Erkenntnisse zu ihrer Person sind sehr bescheiden, und Ergebnisse, die ihre – skizzenhafte – biographische Kontextualisierung ermöglichen, sind fast ausschließlich Hans Neumann zuzuschreiben, der die älteste Forschung revidierte.⁵⁹

Vor einem unkritischen Umgang mit den „wenigen ‚exakten‘ Daten“ warnt Gisela Vollmann-Profe, die zu bedenken gibt, dass die scheinbaren Hinweise auf die Vita der Autorin nicht „auf Mechthild selbst zurückgehen, sondern später hinzugefügten Vorworten entstammen [...] und] hagiographisch überformt“ sein dürften.⁶⁰

Schon der Name Mechthild findet sich lediglich im Werk der Autorin und ist nicht in historischen Quellen nachweisbar.⁶¹ Der Beiname bzw. die Herkunftsbezeichnung „von Magdeburg“ ist aus dem *Fließenden Licht* erschlossen,

⁵⁷ Vgl. etwa Mechthild von Magdeburg: „*Das fließende Licht der Gottheit*“, in Auswahl übers. v. Wilhelm OEHL, Kempten / München 1911 (= Deutsche Mystiker; 2) (im Weiteren zitiert als: OEHL 1911) und MOREL 1869.

⁵⁸ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 669 weist darauf hin, dass „[a]ußerliterarische Nachrichten über Mechthilds Leben“ nicht existieren.

⁵⁹ Ein neuer Versuch, die Lebensumstände Mechthilds – in kritischer Auseinandersetzung mit dem erreichten Forschungsstand – und damit bislang ungeklärte Fragen der Textentstehung des *Fließenden Lichts* zu erschließen, wäre nicht zuletzt für ein fundierteres Verständnis des Werkes sinnvoll und wünschenswert.

⁶⁰ Mechthild von Magdeburg: „*Das fließende Licht der Gottheit*“. *Eine Auswahl*, hrsg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Stuttgart 2008 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18557) (im Weiteren zitiert als: VOLLMANN-PROFE 2008), S. 230-232, Zitat auf S. 231f.

⁶¹ Zwei Kapitelüberschriften, die jedoch nicht sicher der Verfasserin des *Fließenden Lichts* zugeschrieben werden können, erwähnen eine »swester Mehthilt« (V,35; 408 und VI,42; 516) sowie das letzte Kapitel des VI. Buches: »Diese schrift [...] die ist gevlossen us von der lebenden gotheit in swester Mehthilden herze [...]« (VI,43; 516). Im noch zu Lebzeiten der Mystikerin verfassten deutschen Prolog zum *Fließenden*

ohne dass der Text diese Stadt nennt. In einer vor allem von der älteren Forschung biographisch gedeuteten Textpassage im zweiten Kapitel des IV. Buches lässt Mechthild ein Erzähler-Ich berichten, es habe sich »in ein stat« (IV,2; 230)⁶² begeben, in welcher es nur einen einzigen Freund gehabt habe. Identifiziert wird dieser Ort – aufgrund seiner Nähe zu Mechthilds vermuteter Heimatregion – mit Magdeburg.

Die Quelle für die spärlichen Anhaltspunkte für die Nachverfolgung des Lebensweges der Autorin stellt für Neumann fast ausschließlich ihr Werk selbst dar; er bezeichnet das *Fließende Licht* als „geistliche[...] Biographie“⁶³ sowie als „eigenhändige Zeugnischrift eines mystisch-religiösen Lebens“⁶⁴ und versucht, die möglichen Lebensumstände der Mystikerin auf der Grundlage ihres Textes zu rekonstruieren.⁶⁵ Darüber hinaus liefert ihm eine Erwähnung ihrer Mitschwester

Licht findet sich nur die Bezeichnung »wester« (vor I,1; 12). – Zum Problem der Provenienz der Kapitelüberschriften vgl. Kap. 7 der vorliegenden Arbeit.

⁶² Die Textpassagen aus dem *Fließenden Licht* werden zitiert, indem die Stellenangabe in Klammern in unmittelbarem Anschluss an das Zitat im Fließtext vermerkt wird. Die römische Zahl gibt hierbei jeweils das Buch, die arabische Ziffer das entsprechende Kapitel im *Fließenden Licht* an; die Zahl nach dem Semikolon bezieht sich auf die Seite in der Edition von VOLLMANN-PROFE 2003.

⁶³ NEUMANN 1964, S. 175. MOHR, Wolfgang: *Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg*, in: KUHN, Hugo / SCHIER, Kurt (Hrsg.): *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*, München 1963, S. 375-399 (im Weiteren zitiert als: MOHR 1963) geht davon aus, dass sich „Stationen eines geistlichen Weges [...] in dem Buche“ (S. 377) abzeichnen und spricht gar von einem „selbstbiographische[n] Faden“ (ebd.), der sich „etwa vom dritten Buch an durch das Werk [zieht], erkenntlich daran, daß die Verfasserin das Ehedem mit dem Jetzt vergleicht [...] und die Abstände nach Jahren mißt [...], und daß schließlich Krankheit [...] und der Gedanke an den eigenen Tod [...] zunehmend in den Gesichtskreis treten“ (ebd.).

⁶⁴ NEUMANN 1987, Sp. 263.

⁶⁵ Der Versuch, eine „Biographie“ Mechthilds aus ihrem Werk abzuleiten, und die hieraus gewonnenen (vagen) Erkenntnisse sind jedoch kritisch zu betrachten. Nicht immer halten sie den Ansprüchen heutiger Mystikforschung stand. Das Bewusstsein um das *Fließende Licht* als künstlerisches Produkt im besten Sinne mahnt zu äußerster Vorsicht, Rückschlüsse von einem durch die Autorin konzipierten Erzähler-Ich auf die historische Person Mechthilds von Magdeburg zu ziehen. Lediglich der Text mit seinen Eigenheiten kann helfen, im Ansatz ein Bild von seiner Verfasserin zu zeichnen.

im Kloster Helfta⁶⁶ einen Hinweis zu Mechthilds Vita.⁶⁷ Aus von ihm als autobiographisch eingestuften Aussagen im *Fließenden Licht* entsteht für Neumann das folgende Bild von Mechthilds Leben:

Ihre Geburt setzt er um 1207 an und hält die Herkunft Mechthilds aus einer Familie⁶⁸ des niederen Adels⁶⁹ aufgrund ihrer im *Fließenden Licht* nachweisbaren Bildung für gesichert⁷⁰; ohne einen Beweis liefern zu können, spricht Neumann sogar von einer „ritterlichen Burgmannenfamilie in der westl[ichen] Mittelmark“⁷¹. Ausweis für Mechthilds weltliche Bildung sind der „Wort- und Bilderschatz der höfisch-ritterlichen Welt“⁷²: Die Terminologie höfischer Literatur – besonders des Minnesangs – und Kultur im *Fließenden Licht* spiegelt eine

⁶⁶ Zu Mechthilds ebenfalls mystisch begabten Mitschwestern vgl. einführend SCHMIDT, Margot: *Mechthild von Hackeborn*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 6, Berlin / New York 1987, Sp. 251-260 sowie GRUBMÜLLER, Klaus: *Gertrud von Helfta*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 3, Berlin / New York 1981, Sp. 7-10.

⁶⁷ RUH 1993, S. 250 verweist auf die Schilderung von Mechthilds Tod im *Legatus Divinae Pietatis* der Gertrud von Helfta. In seiner Übersetzung des Textes identifiziert Johannes Weißbrot eine „Schwester M.“, deren Tod im siebten Kapitel des fünften Buches des *Legatus* beschrieben wird, mit Mechthild von Magdeburg: „Schwester Mechthildis, die als Beguine in Magdeburg lebte, dann (1278) Nonne im Kloster Helpede wurde [...]. Von ihr stammt das Buch ‚Strömendes Licht der Gottheit‘“ (Gertrud die Große: *Gesandter der göttlichen Liebe*, nach d. Ausg. d. Benediktiner von Solesmes, übers. u. hrsg. v. Johannes WEIßBROT, Freiburg i. Br. 2001, S. 449).

⁶⁸ In den *Revelationes*, der lateinischen Übertragung des *Fließenden Lichts*, wird Mechthilds Bruder Balduin erwähnt, der dem Dominikanerorden angehörte. Vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, 2., neu bearb. Übersetzung mit Einführung und Kommentar v. Margot SCHMIDT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik*; 11), S. XI (im Weiteren zitiert als: SCHMIDT 1995) sowie VOLLMANN-PROFE 2003, S. 670.

⁶⁹ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 669 betrachtet auch „die Tatsache, daß Mechthild im Alter im ‚Adels-Kloster‘ Helfta Aufnahme fand“ als deutlichen Hinweis auf ihre adlige Abstammung.

⁷⁰ Vgl. NEUMANN 1987, Sp. 260. Eine fundierte weltliche Bildung, darunter besonders das Lesen und Schreiben in der Volkssprache, das Erlernen der Psalmen und eine – zumindest durch mündlichen Vortrag vermittelte – Kenntnis weltlicher volkssprachiger Literatur gehörte durchaus zur Ausbildung adliger Töchter.

⁷¹ NEUMANN 1987, Sp. 260.

⁷² SCHMIDT 1995, S. X.

große Vertrautheit mit der adligen Lebenswelt wider.⁷³ In ihrem Text lässt die Autorin jedoch ein sprechendes Ich⁷⁴ sich selbst als »der schrift ungeleret« (III,1; 148) bezeichnen und angeben: »Nu gebristet mir túsches, des latines kann ich nit« (II,3; 82). Bei diesen Aussagen handelt es sich vermutlich eher um einen Bescheidenheits- oder Unsagbarkeitstopos, wie er sowohl in geistlicher als auch in weltlicher Literatur ganz ähnlich zu finden ist.⁷⁵ Zudem beziehen sich diese Äußerungen nicht auf den gesamten Bereich der (weltlichen) Bildung, sondern vielmehr bloß auf die fehlenden oder nur sehr geringen Lateinkenntnisse Mechthilds sowie auf einen Mangel an theologischem Fachwissen. Als zumindest des Lesens der Volkssprache mächtig darf die Mystikerin betrachtet werden; ob sie das *Fließende Licht* eigenhändig niederschrieb oder aber diktierte, ist nicht gesichert festzustellen.

Wohl um 1230 habe Mechthild »dur gotz liebi« (IV,2; 230) den elterlichen Wohnsitz verlassen, um an einen von der Forschung als Magdeburg identifizierten Ort zu ziehen. In dem einzigen Vertrauten in dieser Stadt, von dem die

⁷³ WEBER, Barbara: *Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg*, Göttingen 2000, S. 15 (im Weiteren zitiert als: WEBER 2000) verweist auf den „Reichtum an Adjektiven [...] höfischer [...] Provenienz“, der sich in Mechthilds Werk finde. Die Frage nach der Bildung Mechthilds wird in Kap. 9 dieser Arbeit aufgegriffen.

⁷⁴ Sprechende und erzählende Instanzen im *Fließenden Licht* werden im 6. Kap. dieser Arbeit ausführlich behandelt.

⁷⁵ Einen solchen Bescheidenheitstopos legt beispielsweise auch Wolfram von Eschenbach der Erzählerfigur im *Parzival* mit den Worten »ichne kan deheinen buochstap« (Pz. 115, 27) in den Mund (Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, Bd. 1: Buch 1-8, hrsg. v. Wolfgang SPIEWOK nach d. Ausg. v. Karl Lachmann, Stuttgart 2002 (= Reclams-Universal-Bibliothek; 3781)). – Diese Aussage wird besonders in der älteren Forschung auf den Autor selbst bezogen, der sich damit geradezu als *illiteratus* darstelle, obwohl seine Werke ihn als sehr gebildet ausweisen. Vgl. hierzu auch OEHL 1911, S. 9. – WITTRUCK, Wilfried: *Analphabetismus*, in: DINZELBACHER, Peter (Hrsg.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992 (= Kröners Taschenausgabe; 477), S. 34 gibt an, dass „der Begriff ‚illiteratus‘ (einer, der die Buchstaben nicht kennt)“ abzugrenzen sei von der Bezeichnung „litteratus“ als schreib- u[nd] lesemächtig, aber zugleich auch lateinkundig“. Zur Frage der Bildung Wolframs vgl. auch GRUNDMANN, Herbert: *Dichtete Wolfram von Eschenbach am Schreibtisch?*, in: Archiv für Kulturgeschichte 49 (1967), S. 391-405. Vgl. ferner auch REUVEKAMP-FELBER, Timo: *Volkssprachliche Schriftlichkeit zwischen Stift und Hof. Der Hofgeistliche in Literatur und Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln 2003 (= Kölner Germanistische Studien. Neue Folge; 4).

Verfasserin ein erzählendes Ich im zweiten Kapitel des IV. Buches berichten lässt, erkennt die Forschung Mechthilds Beichtvater.⁷⁶ Dass sich die Mystikerin in Magdeburg – wie Teile der Mechthild-Forschung vermuten – einer Beginengemeinschaft anschließen hätte⁷⁷, um ein religiöses Leben in Armut, Familien- und Heimatlosigkeit zu führen, lässt sich nicht sicher belegen.⁷⁸

Eine Textpassage, deren sprechendes Ich mit der Autorin identifiziert wird, scheint diese Vermutung zu unterstützen: Im 15. Kapitel des III. Buches heißt es: »Ir vil torechtigen beginen, wie sint ir also vrevele [...]. Nu ich die minste under úch bin, mûs ich mich schemmen, hitzen und biben« (III,15; 192). Wenn auch nicht nachweislich selbst Mitglied einer Beginengemeinschaft⁷⁹, so kam Mechthild doch möglicherweise im Umfeld der Magdeburger Beginen, deren

⁷⁶ Vgl. etwa SCHMIDT 1995, S. XIV. – »Do für ich dur gotz liebi in ein stat, da nieman min frúnt was denne ein mensche alleine« (IV,2; 230).

⁷⁷ Vgl. NEUMANN 1987, Sp. 260. – Warum Mechthild als Mitglied einer adligen Familie nicht in ein Kloster eintrat, sondern sich – wie vermutet – einer Gemeinschaft religiös lebender Frauen ohne Ordenszugehörigkeit anschloss, ist nicht geklärt. – Auf den großen Komplex der Frömmigkeits- und der religiösen Frauenbewegung des Mittelalters kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden; hingewiesen sei lediglich auf die einschlägige Literatur zu diesem Phänomen, etwa DINZELBACHER, Peter / BAUER, Dieter R. (Hrsg.): *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln / Wien 1988 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 28) und GRUNDMANN, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Darmstadt 1977. Vgl. auch die Hinweise bei BUHOLZER 1988, S. 143, Anm. 168.

⁷⁸ Auch neuere Publikationen gehen wie selbstverständlich davon aus, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* zeitweise als Begine lebte; vgl. etwa KEUL 2004. Anlass für diese Annahme bietet der lateinische Prolog zum *Fließenden Licht*, in welchem berichtet wird, das Werk sei seiner Verfasserin, „*cuidam begine*“ (vor I,1; 10), von Gott offenbart worden.

⁷⁹ PETERS, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988 (= *Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge*; 56) (im Weiteren zitiert als: PETERS 1988) äußert sich skeptisch gegenüber einer möglichen Zugehörigkeit Mechthild zu einer Beginengemeinschaft: „Die biographischen Anspielungen des ‚Fließenden Lichts‘ sind [...] so deutlich auf die *sanctitas* einer *mulier religiosa* und damit auf ein hagiographisches Konzept von Begnadung ausgerichtet, daß sich – wie ich meine – von ihnen keine Überlegungen zum faktischen Leben der Autorin und schon gar nicht zu ihrem gefährdeten Auftreten als Magdeburger Begine ableiten lassen“ (S. 64f.).

3. Mechthild von Magdeburg: Biographische Skizze und Einführung in ihr Werk

seelsorgerische Betreuung durch die Dominikaner erfolgte⁸⁰, in Kontakt mit ihrem geistlichen Begleiter Heinrich von Halle⁸¹, der ihr theologisches Wissen vermittelte⁸² und sie zum Verfassen des *Fließenden Lichts* ermunterte. Legitimiert durch einen in ihrem Werk mehrfach erwähnten göttlichen Schreibbefehl⁸³, begann Mechthild um 1250⁸⁴ mit der Aufzeichnung des *Fließenden Lichts*.

Der Entstehungsprozess des als »buoch« konzipierten⁸⁵ und bezeichneten Textes⁸⁶ gliedert sich in drei Stufen: Die Bücher I bis V entstanden von 1250 bis 1259, das VI. Buch von 1260 bis 1270 und das VII. Buch von 1270 bis 1282.⁸⁷ Über den Anteil Heinrichs von Halle – oder weiterer redaktioneller Be-

⁸⁰ Wie sich der Einfluss der Franziskaner bei der geistlichen Betreuung der religiösen Frauengemeinschaften Magdeburgs darstellte, ist bislang unbekannt. Als Seelsorger der Beginen und Ordensschwester in Magdeburg sind lediglich die Dominikaner ausgewiesen, obwohl die Franziskaner bereits seit 1220, die Brüder des Predigerordens hingegen erst ab 1225 in der Stadt vertreten waren. Vgl. dazu WEBER 2000, S. 9.

⁸¹ Zu Mechthilds geistlichem Betreuer verweist RUH 1993, S. 248 auf HÜNICKEN, Rolf: *Studien über Heinrich von Halle*, in: *Thüringisch-sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 23 (1934/35), S. 102-117. – Personen in Mechthilds Umfeld werden zugunsten einer Konzentration auf die Autorin des *Fließenden Lichts* in dieser Arbeit lediglich kurz erwähnt.

⁸² SCHMIDT 1995, S. XII weist darauf hin, dass Mechthild „eine bemerkenswerte Kenntnis geistlicher Überlieferung“ erworben habe. Auf das theologische Wissen der Autorin wird in Kap. 9 dieser Arbeit eingegangen.

⁸³ Vgl. II,26; 136ff. – PALMER, Nigel F.: *Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg*, in: HARMS, Wolfgang / SPECKENBACH, Klaus (Hrsg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, Tübingen 1992 (im Weiteren zitiert als: PALMER 1992) spricht von einem „Selbstverständnis Mechthilds als Instrument Gottes“ (S. 227f.). Das sprechende Ich nehme für sich in Anspruch, dass „sein Sprechen das Sprechen Gottes ist“. – Auf die Legitimationsstrategien des *Fließenden Lichts* wird in Kap. 5 der vorliegenden Arbeit näher eingegangen.

⁸⁴ Diese Angabe findet sich sowohl im lateinischen Prolog als auch in der deutschen Vorrede zum *Fließenden Licht*. Vgl. VOLLMANN-PROFE 2003, S. 10 u. 12.

⁸⁵ Vgl. WEBER 2000, S. 11.

⁸⁶ Dem ersten Kapitel des *Fließenden Lichts* sind zwei Passagen mit Reflexionen über die göttliche Urheberschaft und den Titel des Werkes vorangestellt. Dieses wird explizit als »büch« (vor I,1; 18) bezeichnet. Für weitere (Selbst-)Bezeichnungen des Textes – und der verschiedenen darin enthaltenen Gattungen – vgl. MOHR 1963, S. 379.

⁸⁷ Vgl. STADLER 2001, S. 22, Anm. 4. Die Angaben bei NEUMANN 1987, Sp. 262 weichen jeweils um ein Jahr ab.

arbeiter – am Entstehen des *Fließenden Lichts* besteht bislang keine letzte Gewissheit; es wird angenommen, dass Mechthilds geistlicher Berater lediglich redaktionell tätig war und die Einteilung in Bücher und Kapitel vornahm.⁸⁸

Kritik an ihrem Werk⁸⁹, Anfeindungen, möglicherweise auch die Beschlüsse der Magdeburger Dominikanersynode aus dem Jahr 1261⁹⁰, kurz: „die veränderten Rahmenbedingungen für ihre Lebensgemeinschaft“⁹¹ führten wohl dazu, dass die Mystikerin um 1270 in das 1234 gegründete Zisterzienserinnenkloster Helfta⁹² bei Eisleben eintrat.⁹³ Im Konvent unter der Leitung der Äbtissin Gertrud von Hackeborn († 1292) blühte das Geistesleben zur Zeit von Mechthilds Eintritt; die hohe geistliche Bildung und das „reflektierte Frömmigkeitsverständnis dieser Frauengemeinschaft“⁹⁴ dürften für die Verfasserin des

⁸⁸ Vgl. WEBER 2000, S. 11. – Der Frage nach der Urheberchaft der Kapitelüberschriften des *Fließenden Lichts* wird in Kap. 7 der vorliegenden Arbeit nachgegangen.

⁸⁹ Es wird angenommen, dass die Bücher und Kapitel des *Fließenden Lichts* direkt nach ihrer Fertigstellung fortlaufend veröffentlicht wurden. Vgl. VOLLMANN-PROFE 2003, S. 671.

⁹⁰ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 670 weist darauf hin, dass die Synode „darauf drängte, die seelsorgerische Betreuung der Beginnen dem Pfarrklerus zu übertragen“. Eine geistliche Begleitung der nicht an einen Orden gebunden lebenden religiösen Frauen durch die Dominikaner wurde damit erschwert oder gar unterbunden.

⁹¹ WEBER 2000, S. 11.

⁹² Zum Kloster Helfta vgl. allgemein BANGERT, Michael / KEUL, Hildegund (Hrsg.): „Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht“. *Die Mystik der Frauen von Helfta*, Leipzig 1998 (im Weiteren zitiert als: BANGERT / KEUL 1998) sowie im Einzelnen BANGERT, Michael: *Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta*, in: BANGERT / KEUL 1998, S. 29-47; OEFELIN, Cornelia: *Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta*, in: BANGERT / KEUL 1998, S. 12-28; NEUSS, Erich: *Helfta*, in: SCHWINEKÖPER, Berent (Hrsg.): *Handbuch der historischen Stätten Deutschlands*, Bd. 11: *Provinz Sachsen Anhalt*, Stuttgart 1975 (= Kröners Taschenausgabe; 314), S. 206-207; SPITZLEI, Sabine B.: *Erfahrungsraum Herz: Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik*; 9), hier besonders die Kapitel I-III (im Weiteren zitiert als: SPITZLEI 1991).

⁹³ SCHMIDT 1995, S. XLVIII führt in einer Übersicht der Sakralbauten Magdeburgs zu Mechthilds Zeit zwei Frauenklöster der Stadt auf, darunter das Zisterzienserinnenkloster St. Agnes. Hinweise dazu, warum sich Mechthild nicht für eines der Magdeburger Klöster entschied, sondern in den Helftaer Konvent eintrat, finden sich bisher nicht.

⁹⁴ SCHMIDT 1995, S. XV.

3. Mechthild von Magdeburg: Biographische Skizze und Einführung in ihr Werk

Fließenden Lichts ein Quell der Inspiration gewesen sein, den sie mit ihrem eigenen literarischen Wirken bereicherte.⁹⁵ In einer Umgebung vorwiegend lateinischer Gelehrsamkeit muss die Abfassung eines mystischen Textes in der Volkssprache wohl dennoch – wie bei anderen nicht lateinisch schreibenden Mystikerinnen – eine Irritation dargestellt haben.

Im Kloster Helfta verbrachte Mechthild ihren Lebensabend und vollendete das *Fließende Licht*⁹⁶, ihren Tod setzt Neumann „nicht viel später als 1282“⁹⁷ an.⁹⁸ Der „Glanz der Heiligkeit“⁹⁹ fiel schon bald nach ihrem Tod auf Mechthild von Magdeburg; anders als ihre Mitschwestern Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große von Helfta wurde sie jedoch nicht kanonisiert¹⁰⁰.

Da sich die vorliegende Arbeit nicht den – teilweise noch nicht vollständig geklärten – Fragen der Textentstehung und -überlieferung widmet, werden die Bemerkungen zum Werk Mechthilds wie auch der vorangestellte Nachvollzug einer biographischen Skizze der Autorin lediglich einführenden Charakter besitzen und sich an jenen Ergebnissen der Mechthild-Forschung orientieren, über die weitgehend Einigkeit herrscht.

Den etwa auf die Jahre 1250 bis 1280 einzugrenzenden Entstehungszeitraum des *Fließenden Lichts* widerlegt auch die neuere Forschung nicht.¹⁰¹ Das

⁹⁵ Die Untersuchung des tatsächlichen Einflusses Mechthilds auf die „Gemeinschaft kongenialer Geister“ (WEBER 2000, S. 12) in Helfta, auf die Spiritualität im Konvent und vor allem auf die Werke der jüngeren, ebenfalls mystisch begabten Mitschwestern Mechthild von Hackeborn (1241/42-1298/99) und Gertrud von Helfta (1256-1301/02) stellt bislang ein Desiderat dar.

⁹⁶ Eine Textpassage im vorletzten Kapitel des VII. Buches wird biographisch gedeutet und als Hinweis auf die Umstände der Fertigstellung des Textes interpretiert. Demnach hätte Mechthild hochbetagt und erblindet ihren Mitschwestern die letzten Kapitel ihres Werkes diktiert: »Herre, ich danken dir, sit du mir benomen hast die maht miner ögen, das du mir nu dienest mit vrömden ögen« (VII,64; 662). Vgl. auch SCHMIDT 1995, S. XV.

⁹⁷ NEUMANN 1964, S. 198.

⁹⁸ SCHMIDT 1995, S. XV nimmt mit der älteren Forschung das Todesjahr 1294 an.

⁹⁹ SCHMIDT 1995, ebd.

¹⁰⁰ Der Gedenktag Mechthilds von Magdeburg ist der 15. August. Vgl. BANGERT / KEUL 1998, S. 220.

¹⁰¹ Mit der Abfassung des *Fließenden Lichts*, so stellt VOLLMANN-PROFE 2008 dar, begann Mechthild „nach Aussage des Vorberichts in der Einsiedler Handschrift um 1250 und arbeitete an ihren allmählich zu einem *büch* anwachsenden Aufzeichnungen bis zum Ende ihres Lebens weiter“ (S. 232).

Werk Mechthilds umfasst sieben Bücher, die jeweils in bis zu 65 einzelne Kapitel unterteilt sind.¹⁰² Mit seinen Visionsberichten, Prophezeiungen und lehrhaften Botschaften besitzt das *Fließende Licht* Offenbarungscharakter. Neben der „erstaunliche[n] Vielfalt an literarischen Formen und stilistischen Techniken“¹⁰³ bietet der Text eine bemerkenswerte thematische Breite: Als mystische Schrift enthält das *Fließende Licht* Darstellungen ekstatischer Einigungserlebnisse; besonders erwähnenswert sind die Dialoge zwischen der dem Leib entrückten personifizierten Seele und Gott, die Mechthild als intensive Wechselgesänge mit zumeist brautmystischen Anklängen gestaltet. Traktatähnliche Passagen, Mahnkapitel an geistliche Personen und deutliche Kirchenkritik finden sich im *Fließenden Licht* ebenso wie Gebete, Hymnen und Jenseitsvisionen.

Auch wenn man den Text – wie vermutlich die zeitgenössischen Rezipienten – als von Gott offenbarte Schrift und als Darstellung religiöser Erfahrung und Erkenntnis versteht, so unterliegt die sprachliche Vermittlung doch den Grundsätzen der Literatur. Und so lassen sich – auch wenn Mechthild diese an keiner Stelle explizit vermerkt – mögliche und wahrscheinliche Quellen für ihr Werk ermitteln: Das literarische Vorbild für die autobiographisch erscheinenden Passagen im *Fließenden Licht* sieht Helena Stadler in den *Confessiones* des Kirchenvaters Augustinus (354–439).¹⁰⁴ Wie bereits erwähnt, stellt auch die Bibel

¹⁰² „Bekanntgeworden ist das Werk freilich nicht erst in der jetzt vorliegenden [...] Form, sondern in ‚Teilpublikationen‘, deren Umfang von einer ‚Veröffentlichung‘ zur nächsten zunahm“ (VOLLMANN-PROFE 2003, S. 671).

¹⁰³ STADLER 2001, S. 22. VOLLMANN-PROFE 2003, S. 678 konstatiert, es „lassen sich auch im *Fließenden Licht* jene Erscheinungen feststellen, mit denen man mystische Sprache ganz allgemein zu charakterisieren versucht: Neologismen (z. B. Abstraktbildungen auf -heit, -keit, -unge [...]), Häufung [...], Hyperbel, Oxymoron, Paradox [...], Steigerung“. Weiter verweist sie darauf, dass „man dem Werk weniger mit scharf umrissenen formalen Kategorien als mit der Annahme von ‚Grenzüberschreitungen‘ gerecht werden kann“ (S. 680). Ein solches Oszillieren wird im Druckbild der 1990 erschienenen Edition des *Fließenden Lichts* von Hans Neumann kenntlich gemacht: „Sie versucht, durch Sperrungen sichtbar zu machen, daß Prosa und Verse keineswegs abrupt wechseln, sondern die letzteren durch verstärkte Rhythmisierung der Prosa und durch Endreim der einzelnen Satzglieder (Kolonreime) gleichsam vorbereitet werden, bis sie sich schließlich verselbständigen – wobei Metrik und Reim in den Versen freilich sehr frei gehandhabt werden können“ (VOLLMANN-PROFE 2003, S. 680).

¹⁰⁴ Vgl. STADLER 2001, S. 23. Zu Augustinus vgl. einführend FLASCH, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*, 3., bibliograph. ergänzte Aufl., Stuttgart 2003.

3. Mechthild von Magdeburg: Biographische Skizze und Einführung in ihr Werk

eine wichtige Inspirationsquelle für die Autorin des *Fließenden Lichts* dar, hier besonders die Psalmen, das Hohelied in der Auslegung Bernhards von Clairvaux sowie die Evangelien.¹⁰⁵ Des Weiteren muss Mechthild – aufgrund der vermuteten fehlenden Lateinkenntnisse – mittelbaren Zugang zu lateinischen (theologischen) Texten gehabt haben; Spuren des theologischen Gedankenguts ihrer Zeit lassen sich in ihrem Werk ebenso wie Einflüsse hagiographischer Quellen¹⁰⁶ erkennen.¹⁰⁷ Zumindest Orientierung und Inspiration boten der Autorin die Liturgie¹⁰⁸ und der klösterliche Alltag; so lassen sich im Wort- und Metaphernschatz ihres Werkes Anklänge an die monastische Lebensgestaltung, an Ämter und Räumlichkeiten finden. Im reich entfalteten geistlichen Leben des Klosters Helfta wird die Mystikerin ebenfalls Anregungen für die Gestaltung ihres Werkes gefunden haben.

Die (von Mechthild) in Mittelniederdeutsch mit mitteldeutschem Einschlag¹⁰⁹ niedergeschriebene Originalfassung des *Fließenden Lichts* ist nicht mehr erhalten; eine gewisse Vorstellung davon gibt das unlängst in Moskau entdeckte Halberstädter Fragment.¹¹⁰ Die früheste vollständige Überlieferung des *Fließenden Lichts* stellt eine Abschrift der ins Lateinische übertragenen Bücher I bis VI aus dem frühen 14. Jahrhundert dar. Die *Revelationes Mechtildis*¹¹¹ oder

¹⁰⁵ Mechthilds Mystik ist in weiten Teilen Brautmystik; die Konzentration auf Christus, den mystischen Bräutigam der Seele, als menschliches Gegenüber wird durch die Berichte über Leben und Wirken Jesu im Neuen Testament inspiriert sein.

¹⁰⁶ Im *Fließenden Licht* finden sich Passagen, die der Verehrung bestimmter Heiliger gewidmet sind, darunter die zu Mechthilds Lebenszeit, 1235, kanonisierte Elisabeth von Thüringen (1207-1231), die im 34. Kapitel des V. Buches als »ein botte« (V,34; 404) Gottes beschrieben wird.

¹⁰⁷ Vgl. NEUMANN 1987, Sp. 264 sowie STÖLTING, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse*, Mainz 2005, S. 176f (im Weiteren zitiert als: STÖLTING 2005). – Auf den Umgang mit zeitgenössischem theologischem Wissen im *Fließenden Licht* geht Kap. 9 der vorliegenden Arbeit ein.

¹⁰⁸ NEUMANN 1987, Sp. 264 vermutet, dass auch die religiöse Lebensgestaltung innerhalb der Magdeburger Beginengemeinschaft Einfluss auf Mechthilds Werk nahm. Hier – so Neumann – seien der Autorin nicht zuletzt auch die Schriften der älteren mittelniederländischen Frauenmystik zugänglich gewesen.

¹⁰⁹ Vgl. NEUMANN 1987, Sp. 262. – RUH 1993, S. 252 bestimmt Mechthilds Sprache als „elbstfälisches Niederdeutsch“.

¹¹⁰ Vgl. dazu ausführlicher Kap. 7 der vorliegenden Arbeit.

¹¹¹ Der Codex Wollhusensis enthält die Abschrift einer hochalemannischen Rückübersetzung der *Revelationes* aus dem Jahr 1517. Vgl. RUH 1993, S. 255.

Lux divinitatis genannte lateinische Fassung entstand vermutlich bereits zu Mechthilds Lebzeiten und wurde 1296/98 abgeschlossen.¹¹²

Beim heute vorliegenden Text des *Fließenden Lichts* handelt es sich um die Kopie einer alemannischen Umschrift, die 1343/45 im Umkreis der Baseler Gottesfreunde¹¹³ um Heinrich von Nördlingen († nach 1356)¹¹⁴ entstand. Diese Abschrift ist um einige Jahrzehnte jünger als die Übertragung ins Oberdeutsche; sie bietet als einzige den vollständigen deutschen Text des *Fließenden Lichts*¹¹⁵, der die Grundlage für die aktuelle Edition bildet, und befindet sich im Codex 227 der Einsiedler Stiftsbibliothek¹¹⁶, wo sie nach Jahrhunderten der Vergessenheit von Carl Greith wiederentdeckt wurde, der sie 1861 in Auszügen publizierte.¹¹⁷

Besonderes Interesse hat die Forschung schon früh dem Prolog zum *Fließenden Licht* gezollt¹¹⁸; der lateinische Bericht vor dem Kapitelregister des I. Bu-

¹¹² „Die lateinische Übersetzung aus Helfta liegt zeitlich näher am ‚Original‘ als die oberdeutsche Übersetzung (1285?, aber sicher früher begonnen). Sie enthält das siebente Buch, das man sich als ‚Nachlese‘ in Helfta noch vor oder schon nach Mechthilds Tod entstanden denkt, noch nicht“ (ORTMANN, Christa: *Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des ‚Fließenden Lichts der Gottheit Mechthilds von Magdeburg‘*, in: HAHN, Gerhard / RAGOTZKY, Hedda (Hrsg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*, Stuttgart 1992 (= Kröners Studienbibliothek; 663), S. 158-186 (im Weiteren zitiert als: ORTMANN 1992), hier S. 160). Vgl. dazu auch SENNE, Elke: *Probleme der Autorschaft und Authentizität in der Überlieferung des Fließenden Lichtes Mechthilds von Magdeburg*, in: BEIN, Thomas / NUTT-KOFOOTH, Rüdiger / PLACHTA, Bodo (Hrsg.), *Autor – Autorisation – Authentizität. Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft philosophische Editionen und der Fachgruppe Freie Forschungsinstitute in der Gesellschaft für Musikforschung, Aachen, 20. bis 23. Februar 2002*, Tübingen 2004 (= Beihefte zu editio; 21), S. 139-151.

¹¹³ Zum Begriff „Gottesfreund(schaft)“ vgl. Anm. 120 der vorliegenden Arbeit.

¹¹⁴ Zu Heinrich von Nördlingen vgl. einführend WEITLAUFF, Manfred: *Heinrich von Nördlingen*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 3, Berlin / New York 1981, Sp. 845-846.

¹¹⁵ Zu den deutschen Fragmenten des *Fließenden Lichts* vgl. NEUMANN 1948/50, S. 152 u. 154.

¹¹⁶ Vgl. NEUMANN 1948/50, S. 145.

¹¹⁷ Die erste vollständige Edition des *Fließenden Lichts* bietet MOREL 1869.

¹¹⁸ Vgl. etwa NELLMANN, Eberhard: *Dis büch [...] bezeichnet alleine mich. Zum Prolog von Mechthilds ‚Fließendem Licht der Gottheit‘*, in: SCHNELL, Rüdiger (Hrsg.): *Gotes und der*

ches und eine deutsche Vorrede sind wahrscheinlich bereits zu Mechthilds Lebzeiten entstanden.¹¹⁹ In beiden Prologfassungen wird der Text als eine der Verfasserin von Gott geoffenbarte Schrift bezeichnet; die deutsche Vorrede wendet sich zudem an den Rezipienten mit der Aufforderung: »Das solt du gelöblich, diemüteklich und andehtecklich núnstunt úberlesen« (vor I,1; 12).

Nicht leicht zu beantworten ist die Frage nach den Adressaten des *Fließenden Lichts*. An wenigen Stellen¹²⁰ gibt der Text selbst einen Hinweis auf ein intendiertes Publikum, etwa wenn die Autorin in einer dem ersten Kapitel des

werlde bulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag, Bern 1989, S. 200-205 (im Weiteren zitiert als: NELLMANN 1989).

¹¹⁹ Vgl. NEUMANN 1964, S. 181. VOLLMANN-PROFE 2003 gibt an, dass „[f]ünf Bücher [...] um 1265 dem Verfasser des (lateinischen und deutschen) Vorwortes vor[lagen], wie seine Inhaltsangabe erkennen läßt“ (S. 671).

¹²⁰ Das letzte Kapitel des I. Buches endet mit der Apostrophe »Lieber gottes frúnt« (I,44; 64), die ein sprechendes Ich an einen Rezipienten richtet. Hierbei betont das Ich seine Funktion als „Schreiber“ des göttlichen Wortes: »[D]isen minneweg han ich dir geschriben, got müsse in an din herze geben!« (ebd.) MCGINN, Bernard: *Mystik im Abendland*, Bd. 3: *Blüte*, Freiburg i. Br. 2010 (Sonderausg. d. Ausg. 1999) (im Weiteren zitiert als: MCGINN 2010), S. 537 führt zum Begriff »gottes frúnt« aus: „Die Bezeichnung ‚Gottesfreunde‘ (*amici Dei/gottes vrunt*) ist so alt wie die Christenheit und wurzelt in den Texten des Alten und Neuen Testaments (z. B. in Ps 138,17 Vg. und Joh 15,13-15). Als Bezeichnung der Frommen wurde sie jahrhundertlang verwendet. [...] Im 13. und 14. Jahrhundert scheint dieser Allgemeinbegriff jedoch in den deutschsprachigen Ländern eine spezifischere soziale Bedeutung angenommen zu haben: Er diente zur Kennzeichnung von bestimmten Zirkeln, die sich trafen, einander austauschten, miteinander beteten und brieflich über ihre Sehnsucht nach dem liebenden Einswerden mit Gott korrespondierten.“ Im *Fließenden Licht* sieht McGinn den Begriff von Mechthild „gezielt für die an ihrer Lehre Interessierten“ (S. 537) eingesetzt. Das Werk der Mystikerin biete „sich selbst als eine Art ‚Volksbibel‘ dar, die zum öffentlichen Vorlesen und Diskutieren über ihre Inhalte gedacht“ sei (S. 398). Weitere Textpassagen (etwa I,22; 42 und VII,31; 588), in denen Mechthild den Begriff des Gottesfreundes bzw. der Gottesfreunde verwendet, könnten einen Hinweis darauf darstellen, dass die Autorin neben »geistlichen lúten« auch einen nicht-klerikalen, aus religiös interessierten Laien (s. u.) bestehenden Adressatenkreis anspricht. – Zur Bezeichnung „Gottesfreund“ und „Gottfreundschaft“ vgl. auch GERWING, Manfred: Gottesfreund(e), Gottesfreundschaft, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 1586-1587. Vgl. zudem jüngst NEMES, Balázs J.: *Mechthild amongst the friends of God – The friends of God in Mechthild. Or: What have the friends of God to do with*, in: SCHEEPSMA, Wybren / VAN VLIET, Gijs / WARNAR, Geert (Hrsg.): *Friends of God. Vernacular literature and*

I. Buches vorangestellten Textpassage ein Sprecher-Ich mitteilen lässt: »Dis bûch das sende ich nu ze botten allen geistlichen lûten beidú bôsen und gûten« (vor I,1; 18), und damit auf einen möglicherweise nicht (in genügendem Maße) des Lateinischen mächtigen Rezipientenkreis geistlicher Menschen verweist.¹²¹ Ebendiese Textstelle findet sich an späterer Stelle im selben Wortlaut noch einmal: Im 34. Kapitel des V. Buches wird der Ich-Sprecher der Aussage explizit als »únser herre« (V,34; 406) identifiziert; ihren Text präsentiert die Autorin damit als göttliche Offenbarung, deren „Sprachrohr“ oder „Schreibfeder“ sie ist.

Eine Lektüeranweisung für die Adressaten, die der – nicht identifizierte – Verfasser der deutschen Vorrede aus der genannten Textpassage vor dem ersten Kapitel des *Fließenden Lichts* übernimmt, fordert zur wiederholten Rezeption des Textes auf: »Alle, die dis bûch wellen vernemen, die sôllent es ze nûn malen

religious elites in the Rhineland and the Low Countries (1300-1500), Rom 2018 (= *Temi e testi*; 171), S. 33-63.

Eine weitere Textpassage, in der ein Sprecher-Ich Rezipienten des *Fließenden Lichts* direkt anredet, findet sich am Ende des ersten Kapitels im VI. Buch: »Ein warhaftigú vrowe und ein gût man der sol dis bûchelin lesen, der nach minem tode wolte gerne und mag mit mir nit reden« (VI,1; 430). Das gedachte Publikum besteht hier aus Damen und Herren von Stand, denen das *Fließende Licht* als Kommunikationspartner nach dem Tode des Sprecher-Ichs anempfohlen wird. – Auf die besonders in dieser Textpassage naheliegende Identifikation des Ichs mit der Verfasserin Mechthild und auf das von der Mystikerin entwickelte Konzept einer Autorschaft Gottes geht das 5. Kap. dieser Arbeit ein.

¹²¹ Ob sich das *Fließende Licht* an Mitglieder des Weltklerus oder an männliche wie weibliche Ordensleute oder auch an in ordensähnlichen religiösen Gemeinschaften lebende Frauen, wie etwa Beginen, und deren geistliche Begleiter richtet, muss offen bleiben. Zu Mechthilds Adressaten bestehen keine fundierten Erkenntnisse; es lassen sich diesbezüglich lediglich Vermutungen anstellen. Vgl. auch STÖLTING 2005, S. 169. – ORTMANN 1992 unternimmt den Versuch einer genaueren Bestimmung der »geistliche[n] lûte« (vor I,1; 18) und deutet diese „als Träger d[es] Bauwerks“ der Kirche, der Christenheit, des Gottesreiches und der Welt als einer erneuerten Schöpfung (vgl. ORTMANN 1992, S. 178). Dabei versteht sie die Attribute »bôse« und »gût« nicht als moralische Wertungen (vgl. ebd.), sondern als Markierung der „richtige[n] Disposition zur Aufnahme des Buches“ (ebd.). Nicht der institutionelle Status (vgl. ebd.) sondern ihre „übergreifende[...] geistliche[...] Lebensform“ (ebd.) befähige die »geistlichen lûte« zur Rezeption des *Fließenden Lichts*. „bôse und gûte sind also aus kirchlicher Perspektive angesehen und mißachtete *religi-ös*“ (ebd.). In der „Stärkung des Bauwerks der Gemeinschaft aller, die ein geistliches Leben führen“ (ebd.) bestehe demnach die Funktion des als Bote gesandten Buches – „nicht in der Stärkung der Kirche“ (ebd.).

lesen« (vor I,1; 18). In der knappen Aufforderung verbindet das hier sprechende Ich¹²² das Bemühen der Leser – und Hörer – um ein (richtiges) Verstehen¹²³ des Werkes mit dessen mehrmaliger Aneignung. Mag es sich bei der Neun auch um eine symbolische (An-)Zahl¹²⁴ an Lektüredurchgängen handeln, so wird zu

¹²² Zu den in Ich-Form sprechenden Instanzen im *Fließenden Licht* vgl. Kap. 6.3.2. und Kap. 6.3.3.

¹²³ LEXER, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Mit einer Einleitung von Kurt Gärtner*, 3 Bde., Stuttgart 1992 (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872-1878) (im Weiteren zitiert als: LEXER 1992), hier Bd. 3, Sp. 186 gibt für das Verb »vernemen« die nhd. Bedeutungen „erfassen, begreifen, verstehen“ – im Sinne des lat. *intellegere* – an.

¹²⁴ Zur Bedeutung der Zahl Neun vgl. MEYER, Heinz: *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München 1975 (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 25) (im Weiteren zitiert als: MEYER 1975). „Die Neunzahl der Stände der Engel verweist nach Honorius [Augustodunensis (um 1080-1150/60)] auf das Trinitätsgeheimnis [...]. Er bezieht die Zahl der Engel auf weitere neungliedrige Gruppen wie neun Arten erwählter Menschen [...], neun Stände der Gläubigen und neun Ämter der Kirche“ (MEYER 1975, S. 141f.). MEYER, Heinz / SUNTRUP, Rudolf: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987 (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 56) (im Weiteren zitiert als: MEYER / SUNTRUP 1987) weisen darauf hin, der „mittelalterlichen Hauptbedeutung der Neun als Zahl der Engel“ habe Gregor der Große (um 540-604) „zum Durchbruch“ verholfen (Sp. 581). Bei der Auslegung von Neunergruppen nennen MEYER / SUNTRUP 1987 „[n]eun Teile der H[eiligen] Schrift [...], Stände und Ämter der Gläubigen und der Kirche [...], Gnadengaben und Stufen der Vollkommenheit“ (Sp. 582) wie die neun Gaben des Heiligen Geistes nach 1 Kor 12,8-10. Als Zahl unter der 10 ist die Neun „Zeichen der Unvollkommenheit“ (Sp. 583): „Die Zehn bezeichnet die Gesamtheit der geistbegabten Schöpfung Gottes, die fehlende Eins verweist auf den Abfall des Menschengeschlechts bei verbliebener Neunzahl der *ordines angelorum*“ (ebd.). „Unabhängig von den Verschiebungen innerhalb des Spannungsverhältnisses von Deutungen ad bonam und ad malam partem bleibt die Neun in der Geschichte der Exegese verbunden mit der Passion und Erlösung wegen des Todes Christi in der neunten Stunde“ (Sp. 581) – vgl. Mt 27,45 und Mk 15,33 –, „auf die vor allem die biblischen und kirchlichen Gebetszeiten bezogen werden“ (MEYER / SUNTRUP 1987, Sp. 581f.). Hierbei betone Honorius „den Zusammenhang der Todesstunde mit der Sündenfallgeschichte: Wie der Mensch in der neunten Stunde des Tages von Gott verstoßen wurde, insofern er zu diesem Zeitpunkt das Paradies verlassen mußte, so wurde er auch in der neunten Stunde erlöst, weil Christus drei Stunden nach der *hora sexta* der Kreuzigung starb“ (MEYER 1975, S. 142).

In Bezug auf das Verhältnis der Neun zur unter ihr stehenden Acht geben MEYER / SUNTRUP 1987 an: „Die Achtzahl ist Zeichen der *activae vitae perfectio*, während die Neun die *speculativa suavitatis* bezeichnet, die in der Nachahmung der Engel besteht“ (Sp. 583). Auch bei „Zerlegung“ besitzt die Neun eine Bedeutung:

Beginn des Textes doch darauf hingewiesen, dass das Erfassen der nachfolgend dargestellten Inhalte nur durch Wiederholung, möglicherweise im Sinne einer Meditation (einzelner Kapitel), gelinge.¹²⁵ In Verbindung mit der Überschrift¹²⁶ dieser Textpassage, »wan got sprichet selber dú wort« (vor I,1; 18) stellt diese Empfehlung eine von höchster Stelle erlassene Instruktion zum „Gebrauch“ des *Fließenden Lichts* – durch zeitgenössische Rezipienten – dar.

Sein heutiges Publikum fasziniert das *Fließende Licht* außer aufgrund seiner thematischen Vielfalt vor allem durch seine sprachlich-literarische Gestaltung: Der Reichtum rhetorischer Stilmfiguren, die bewusste Heterogenität des Textes – „meist durch Kolonreim verbundene Prosapassagen sind häufig mit Versreden [...] durchsetzt“¹²⁷ – und nicht zuletzt die Neologismen zeugen von Mechthilds kreativem Umgang mit der Sprache, die sie einsetzt, um ihren Rezipienten – gemäß dem zur Abfassung des Textes legitimierenden göttlichen Schreibbefehl – religiöse Erfahrungen und Erkenntnisse zugänglich zu machen. Der Zuordnung zu einer bestimmten Gattung entzieht sich das *Fließende Licht* jedoch weitgehend¹²⁸; mit seiner Vielfalt an Themen und Textsorten lässt sich das Werk nicht eindeutig als Offenbarungsschrift im klassischen Sinne definieren. Folgt man dem Prolog – »wart dis bûch geoffent in túsche von gotte einer swester« (vor I; 12) – und damit der Auffassung der Zeitgenossen Mechthilds, so wird dem *Fließenden Licht* wohl am ehesten die Bezeichnung „Privatoffenbarungen“¹²⁹ gerecht.

Als Summe aus Vier und Fünf steht sie für die „Zahlen von Gesetz (Pentateuch) und Evangelien“ (ebd.) sowie für die vier Evangelien und die fünf Sinne des Menschen (vgl. MEYER / SUNTRUP 1987, Sp. 584). Als Quadrat der Drei symbolisiert die Neun die Dreieinigkeit Gottes: Bereits Cassiodor (um 485-580) „betrachtet die Neun in seinen Auslegungen von Neunergruppen im Psalter als gesteigerte Gestalt der heiligen Dreizahl der Trinität“ (ebd., Sp. 581).

¹²⁵ Vgl. zur Rezeptionsanleitung auch S. 105f. der vorliegenden Arbeit.

¹²⁶ Zur Frage nach den Kapitelüberschriften im *Fließenden Licht* und nach deren Herkunft und Urheber(n) vgl. Kap. 7.1. der vorliegenden Arbeit.

¹²⁷ WEBER 2000, S. 14.

¹²⁸ Vgl. RUH 1993, S. 255. STÖRMER-CAYSA 2015 konstatiert: „Das Werk ist in den ersten Büchern sehr poetisch, wird aber in den späteren eher traktathaft“ (S. 98).

¹²⁹ RUH 1993, ebd.

4. Seele und Leib im *Fließenden Licht*

Eine Untersuchung der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* lässt sich nicht abgelöst von einer Betrachtung des Körpers vornehmen, denn Seele und Leib gehören – für die Dauer des irdischen Daseins des Menschen – unabdingbar zusammen.

In ihrer Epoche vorherrschende Ansichten zu Seele und Körper¹³⁰ werden nicht ohne Einfluss auf Mechthild und das *Fließende Licht* geblieben sein, und damit muss man annehmen, dass sie auch Eingang in die entsprechenden Passagen ihres Werkes gefunden haben. Aus diesem Grunde erscheint ein kurzer Einblick in mittelalterliche Vorstellungen zum Verhältnis von Seele und Leib, wie es sich insbesondere in religiösem Kontext manifestiert, sinnvoll.¹³¹

¹³⁰ Der aus dem lateinischen Substantiv *corpus* entlehnte mittelhochdeutsche Begriff »körper« oder »korpor« trägt die Bedeutung „Körper“, aber auch „Leichnam“. Häufigere Verwendung fand in dieser Sprachstufe zunächst der Begriff »lichem« mit den Bedeutungen „Leib“, „Körper“ und „Leichnam“. Ein weiteres mittelhochdeutsches Substantiv, »lîp«, trägt die Bedeutungen „Leben“, „Leib“, „Körper“ und auch „Person“. Mechthild verwendet im *Fließenden Licht* vorwiegend die Bezeichnung »lichem«. Einhergehend mit der Bedeutungsverengung von »lichem« zu „Leichnam“ oder „Leiche“ trat das Substantiv „Körper“ zunehmend an die Stelle von „Leib“. Vgl. dazu MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth / PRAETORIUS, Ina: Körper der Frau/Leiblichkeit, in: GÖSSMANN, Elisabeth u. a. (Hrsg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 220 sowie LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 1897, 1930 sowie WERMKE, Matthias u. a. (Hrsg.): *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, 3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl., Mannheim 2001 (= Duden; 7), S. 442. Im Weiteren stellt LEXER 1992 die Grundlage für die Erläuterungen mittelhochdeutscher Begriffe dar. – Eine Ausnahme von der weitgehend synonymen Verwendung der Begriffe „Körper“ und „Leib“ im Neuhochdeutschen findet sich im theologischen Kontext: Es wird eine terminologische Unterscheidung zwischen dem Begriff des Körpers und dem hier häufiger verwandten Begriff des Leibes mit der Bedeutung „beseelter Körper“ unternommen.

¹³¹ Es erfolgt in diesem Zusammenhang die Beschränkung auf philosophische und theologische Ansichten zu Leib und Seele. Ein Blick auf weitere Disziplinen – wie etwa die Medizin –, die sich mit dem menschlichen Körper beschäftigen, ist hier nicht von Interesse.

4.1. Ansichten des Mittelalters zum menschlichen Körper

Mit den Vorstellungen vom menschlichen Körper in der Philosophie und besonders der Theologie des Mittelalters wird häufig der Begriff der Leibfeindlichkeit verbunden. In einer Epoche, deren Anbindung an den christlichen Glauben stärker und deren Einbindung von Religiosität und Frömmigkeit in den menschlichen Alltag sehr viel intensiver war als jene im 21. Jahrhundert, unterschied sich auch der Umgang mit Körper und Körperlichkeit deutlich von dem heutigen. Dies bedeutet keineswegs, dass die Menschen dieser Zeit ein weniger differenziertes Bild vom menschlichen Leib besessen hätten; ihre Vorstellungen hierzu waren jedoch von anderen Aspekten geprägt und speisten sich aus anderen Quellen.

Als „übermächtige[n] Körper“¹³², der das Herzstück mittelalterlicher Religiosität bildete¹³³, bezeichnet Miri Rubin den Leib Christi in der Gestalt der Eucharistie. Demnach war gläubiges Verhalten im Mittelalter auch hingeordnet auf die überhöhte, übermenschliche Leiblichkeit Christi.¹³⁴ Im weiteren Verlauf ihres Beitrags stellt Rubin zwei Positionen zur Bewertung des menschlichen Körpers dar, die das Mittelalter bestimmten: Sie verweist auf den frühchristlichen Kirchenvater Origenes, der den Körper als „Brücke zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen“¹³⁵ betrachtet. Dem Leib kommt hierbei zwar eine der Seele untergeordnete Position zu, gleichwohl ist er für den griechischen Theologen Ausgangspunkt für die Disziplinierung und weitgehende Überwindung des Körperlichen durch Askese. Ein Jahrhundert nach Origenes formuliert Augustinus seine platonisch geprägte Haltung zum Körper. Für ihn besteht

¹³² RUBIN, Miri: *Der Körper der Eucharistie*, in: SCHREINER, Klaus / SCHNITZLER, Norbert (Hrsg.): *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 27 (im Weiteren zitiert als: RUBIN 1992).

¹³³ Die Vorstellung von der (katholischen) Kirche als einem „Leib“ mit seinem „Haupt“ Jesus Christus dürfte hiermit in Zusammenhang stehen. Vgl. dazu SÖDING, Thomas: *Leib Christi. I. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1997, Sp. 771.

¹³⁴ Die Konzentration auf den Leib Christi darf nicht mit einer grundsätzlichen Körperzentriertheit verwechselt werden; eine solche lag den mittelalterlichen Christen denkbar fern.

¹³⁵ RUBIN 1992, S. 32.

eine deutliche Trennung von Leib und Seele, wobei Letztere in ihrer materiellen „Wohnung“ wie in einem Gefängnis eingeschlossen ist, aus dem sie beständig einen Ausweg sucht.

Der hier formulierte Dualismus von Körper und Seele mit seiner Abwertung bzw. Unterordnung des Leibes prägte vor allem die religiösen Vorstellungen des Mittelalters. Das distanzierte Verhältnis der Zeitgenossen zum Körper, von welchem der moderne Mensch eine Vorstellung zu haben glaubt, resultiert offenbar aus den oben angerissenen theologischen Grundsätzen. Eine Abkehr von dieser Tradition erfolgt im Hochmittelalter.¹³⁶ Es entwickeln sich Konzeptionen, die den Menschen als Einheit von Körper und Seele betrachten. Die Position des menschlichen Leibes wandelte sich vom Gefängnis zum „Gefährte[n] der Seele“¹³⁷. Die Grundlage für diese Vorstellung bildet die aristotelische Vorstellung, nach welcher die Seele zwar das Prinzip des Lebens darstellt, jedoch vom Körper nur begrifflich zu trennen ist. Die Einheit von Leib und Seele ist für Aristoteles real.¹³⁸ Einer positiveren Bewertung des menschlichen Körpers scheint mit der Aufnahme dieser Position durch die Philosophie und Theologie des Mittelalters zumindest ein Stück weit das Tor geöffnet worden zu sein.¹³⁹

Die negative Sichtweise auf den menschlichen Körper resultiert letztlich aus mehreren Quellen und Überlegungen. Nach Klaus Schreiners Darstellung führten mittelalterliche Exegeten „die Erkenntnis des Nacktseins, die im gefallenem Zustand Scham verursacht, auf einen Bruch der leib-seelischen Einheit des Menschen zurück“¹⁴⁰. Schreiner verknüpft dies mit der Lehre des Augustinus, nach

¹³⁶ Die Scholastik mit ihrer Hinwendung zu antiken Philosophen, besonders zu Aristoteles, der für die christliche Lehre vereinnahmt wurde, wird bei der neuen Konzeption des Verhältnisses von Körper und Seele eine wichtige Rolle gespielt haben.

¹³⁷ RUBIN 1992, S. 32.

¹³⁸ Vgl. TOELLNER, Richard: *Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in: SCHREINER, Klaus / SCHNITZLER, Norbert (Hrsg.): *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 132. Auf die aristotelische Seelenlehre wird in Kap. 9 dieser Arbeit im Zusammenhang mit möglichen Quellen für die Seelenvorstellung des *Fließenden Lichts* näher eingegangen.

¹³⁹ Es ist anzunehmen, dass Mechthild, die ihr Werk ab der Mitte des 13. Jahrhunderts verfasste, sich in ihrer Betrachtung und Bewertung des menschlichen Körpers nicht einer Tradition allein anschloss, sondern von beiden der oben vorgestellten Haltungen beeinflusst wurde.

¹⁴⁰ SCHREINER, Klaus: *Si homo non pecasset... Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen*, in: SCHREINER,

welcher der Geist des Menschen nach dem Sündenfall seinen Körper nicht mehr beherrschen könne und der Wille nicht mehr uneingeschränkt in der Lage sei, den Gliedern des Leibes zu gebieten;¹⁴¹ der Wille liege im Widerstreit mit „einer Begehrlichkeit, welche die Geschlechtsorgane stimulier[...].e und selbst die [...] ehrbare Vereinigung zwischen Mann und Frau [...] zum Gegenstand der Scham“¹⁴² mache. Im Zusammenhang mit dem Sündenfall wird menschliche Leiblichkeit nach mittelalterlicher Deutung vor allem reduziert auf eine Geschlechtlichkeit, die der Mensch nicht vollständig durch seinen Willen beherrschen kann und die damit unberechenbar, schamwürdig und letztlich unvermeidlich sündhaft wird.¹⁴³

Im neunten Kapitel des III. Buches greift Mechthild diesen Aspekt auf; sie beschreibt unter der Überschrift »Von dem angenge aller dingen, die got hat geschaffen von minnen« (vor III,9; 174) nach dem Vorbild der Darstellung im biblischen Buch Genesis das Wirken Gottes bei der Erschaffung der Welt. Die von Gott geschaffenen Körper der Menschen sollten rein sein, »wan got geschüf inen nie schemeliche lide« (III,9; 176). Auch ihre Kinder sollten Adam und Eva ungeschlechtlich und damit unabhängig von jeder Körperlichkeit zeugen. Aufgrund des Ungehorsams gegenüber Gott wandelte sich die leibliche Gestalt der ersten Menschen, sie wurden »schemlich verschaffen an dem libe als es úns noch an schinet« (III,9; 176). Mechthild lässt hier ihre narrative Instanz¹⁴⁴, ein erzählendes Ich, das in einer Vision die Erschaffung des ersten Menschenpaares als „Augenzeuge“ beobachtet und hierüber berichtet, die Folgen des Sündenfalls bis in die Gegenwart der Erzählung weiterführen. Das Erzähler-Ich weist darauf hin, dass der Körper des Menschen seit dessen Vertreibung aus dem Paradies

Klaus / SCHNITZLER, Norbert (Hrsg.): *Gepeinig, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, S. 59 (im Weiteren zitiert als: SCHREINER 1992).

¹⁴¹ Vgl. SCHREINER 1992, S. 60f.

¹⁴² SCHREINER 1992, S. 60.

¹⁴³ Vgl. zum Sündenfall GOETZ, Hans-Werner: *Die mittelalterlichen Vorstellungen vom Sündenfall als Interaktion zwischen Gott, dem Teufel und den Menschen*, in: HONEGGER, Thomas / HUBER-REBENICH, Gerlinde / LEPPIN, Volker (Hrsg.), *Gottes Werk und Adams Beitrag: Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter* (= Das Mittelalter. Beihefte; 1), Berlin 2013, S. 3-30, bes. S. 11-24 (im Weiteren zitiert als: GOETZ 2013).

¹⁴⁴ Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht* werden in Kap. 6 dieser Arbeit untersucht.

geradezu „entstellt“, missgestaltet und im Vergleich zu jener ersten, von Gott geschaffenen Gestalt so sehr verändert sei, dass der Mensch sich seiner schämen müsse.¹⁴⁵

Folgt man Schreiners Darstellung, so erwächst das Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zu seinem Körper aus der Auslegung der alttestamentlichen Sündenfallgeschichte.¹⁴⁶ Die oben skizzierte Deutung des Falls der Menschen beantwortet nach Schreiner grundsätzliche Fragen menschlicher Existenz; sie erklärt Erscheinungen wie Krankheit, körperlichen Schmerz, Alter und Tod und stellt nicht zuletzt die Grundlage für die Beurteilung des Körpers als mangelbehafteten, schwer kontrollierbaren, sogar das Heil der Seele gefährdenden Teil des ganzen Menschen dar. Die Trennung des menschlichen Wesens in Seele und Körper ist mithin unmittelbar auf den Sündenfall zurückzuführen: Während der Leib des Menschen zur Strafe verändert wurde zu einer schamwürdigen irdischen Hülle, strebt die Seele zurück zu Gott als ihrem Ursprung. Im Streben nach diesem Aufstieg, den sie nur mit Hilfe enormer Anstrengungen und letztlich allein durch die Gnade Gottes erreichen kann, befindet sich die Seele in dauerndem Widerstreit mit dem Körper.

Nach dieser Skizzierung von Vorstellungen mittelalterlicher Theologie und Philosophie zum Körper soll im Folgenden anhand ausgewählter Textstellen untersucht werden, wie im *Fließenden Licht* das Verhältnis von Seele und Leib zueinander bewertet wird. Hierbei ist auch von Interesse, inwiefern die Autorin die in ihrer Epoche dominierenden Ansichten in ihrem Werk teilt bzw. ob sie in der Betrachtung der Beziehung von Körper und Seele von den oben umrissenen Konzepten abweicht.

Zunächst soll der Leib unabhängig von seiner Beziehung zur Seele in den Blick genommen werden. Wenn im Hochmittelalter auch nicht mehr ein dualistisches Bild von Seele und Leib vorherrscht, so besteht mit der hierarchischen Vorstellung und deren deutlicher – auch qualitativer – Differenzierung zwischen Seele und Körper dennoch ein unübersehbarer Vorbehalt dem Leib gegenüber. Dass die als negativ zu bezeichnende Bewertung des Körpers nicht

¹⁴⁵ Hugo von St. Viktor: *De sacramentis Christianae fidei*, Buch I,7,26, in: *Patrologia Latina*, Bd. 176, hrsg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1880, Sp. 298 weiß zu berichten, dass die Entstellung (*corruptio*) des Menschen sowohl geistiger als auch fleischlicher Natur war. Vgl. dazu auch GOETZ 2013, S. 17f.

¹⁴⁶ Ansichten zu Körper und Leiblichkeit des Menschen sind letztlich nicht losgelöst von den entsprechenden Theorien und Vorstellungen von der Seele zu betrachten.

allein aus der Leib-Seele-Vorstellung resultiert, sondern auch in der alttestamentlichen Sündenfallgeschichte begründet ist, soll im Folgenden anhand der hierauf Bezug nehmenden Textpassagen des *Fließenden Lichts* dargestellt werden.

4.2. Negative Bewertung des Körpers: Ein Rückblick auf den Sündenfall

Bei der Darstellung des Zusammenhangs zwischen dem biblischen Sündenfall und einer negativen Bewertung menschlicher Leiblichkeit ist im Kapitel 4.1. bereits jene Textpassage zitiert worden, in der Mechthild ausgehend von der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu erklären versucht, wie und warum der Mensch seine nachparadiesische körperliche Gestalt erhielt. „Am Beispiel der Geschlechtsorgane legt sie nämlich dar, dass der menschliche Körper, als ganzer wie auch in seinen Gliedern, ein in ganz unbiologischem Sinne historisch gewordenes Faktum ist.“¹⁴⁷ Grundlage und Quelle für die Ausführungen im neunten Kapitel des III. Buches bildet die Sündenfallgeschichte des Alten Testaments.¹⁴⁸ Wie schon in der Kapitelüberschrift angekündigt wird¹⁴⁹,

»neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schöpfunge aller dingen und mahte úns lip und sele in unzellicher minne. Adam und Eva waren gebildet und adellich genatüret na dem ewigen sune, der ane beginne von sinem vatter ist geborn« (III, 9; 176).

Die Trinität¹⁵⁰ wendet sich aus Liebe der Erschaffung der Menschen zu und gestaltet deren Körper nach dem – in der ersten göttlichen Person, dem Vater, bereits präexistenten – Vorbild der Menschennatur Jesu Christi.¹⁵¹ Die Leiber

¹⁴⁷ KELLER, Hildegard Elisabeth: *Wan got geschuof inen nie schemeliche lide. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des Fließenden Lichts der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, in: BRINKER, Claudia u. a. (Hrsg.): *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern 1995, S. 20 (im Weiteren zitiert als: KELLER 1995).

¹⁴⁸ KELLER 1995, S. 20 geht von einer für Mechthild „universelle[n] Tatsache [aus], dass die sexuell ausgestattete Physis schambesetzt“ sei.

¹⁴⁹ Die Überschrift zum neunten Kapitel des III. Buches lautet »Von dem angege aller dingen, die got hat geschaffen von minnen« (vor III,9; 174).

¹⁵⁰ Mechthild greift mit ihrer Darstellung der Erschaffung des ersten Menschpaares durch die göttliche Dreifaltigkeit die Formulierung der alttestamentlichen Genesis auf; sie orientiert sich damit deutlich an der Verwendung der ersten Person Plural im biblischen Text: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1,26).

¹⁵¹ *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum* (Gen 1,27).

Adams und Evas »solten reine wesen, wan got geschüf inen nie schemeliche lide« (ebd.).¹⁵² Mechthild stellt hiermit deutlich heraus, dass die Menschen im Paradies eben keine Genitalien besaßen, gleichwohl aber über Möglichkeiten zur Fortpflanzung verfügten: »Iru kint solten si gewinnen in heliger minne, als dú sunne spilende in das wasser schinet und doch das wasser unzerbrochen bli- bet« (III,9; 176). Das erste Menschenpaar, das eine zwar physische, aber ungeschlechtliche Gestalt besaß, konnte sich nach der Vorstellung des *Fließenden Lichts* auf eine unkörperliche Art fortpflanzen.¹⁵³ Diese asexuelle Zeugung (und Geburt) von Menschenkindern im Paradies stellt für Mechthild eine natürliche Konsequenz des Fehlens von Geschlechtsorganen dar, die im eigentlichen göttlichen Schöpfungsplan nicht vorgesehen waren. Gott hat die Menschen ohne

¹⁵² Betrachtet man Mechthilds Bezeichnung der Geschlechtsorgane, so lässt sich eine deutliche Wertung derselben erkennen. KELLER 1995, S. 22 weist auf die ihrer Ansicht nach unbefangene Weise hin, mit welcher die Mystikerin die menschlichen Genitalien „direkt“ benenne; Mechthilds Umschreibung der betreffenden Organe als Körperglieder, die mit Scham in Verbindung stehen, wirkt jedoch durchaus befangen bzw. zumindest nicht vorbehaltlosfrei: Das mittelhochdeutsche Adjektiv »schemelich« trägt die Bedeutung „der sich schämen soll“ bzw. „der sich schämen muss“. Betrachtet man zusätzlich das Partizip »schamende« mit seinen Bedeutungen „Scham empfindend“, „sich schämend“ und „schüchtern“, so stellt Mechthild die menschlichen Geschlechtsorgane dar als Körperteile, derer sich der Mensch tatsächlich schämt oder eben schämen sollte.

¹⁵³ „Zugang zu dieser besonderen ontologischen Sphäre erlangt in der christlichen Heilsgeschichte nur noch ein Wesen, nämlich die [...] Gottesmutter Maria“ (KELLER 1995, S. 24). – Die Empfängnis Mariens und die Jungfrauengeburt im nachparadiesischen Zeitalter vollziehen sich nach dem Vorbild jener Vorstellung von Fortpflanzung, die Mechthild für die Menschen im Paradies entwickelt. Dies legt zumindest die Vermutung nahe, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* typologische Parallelen zieht zwischen jener paradiesischen Art menschlicher Reproduktion und der Geburt Jesu Christi durch die Jungfrau Maria, deren leibliche Unversehrtheit Mechthild im Verlauf ihres Werkes als ein lobwürdiges Beispiel menschlicher Keuschheit darstellt. – Hingewiesen sei an dieser Stelle noch auf Mechthilds Verwendung des Verbs »schînen« mit den Bedeutungen „strahlen“, „glänzen“, „leuchten, hervorleuchten“ und „erscheinen, sich zeigen, offenbaren“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 751. Hiermit ist zumindest über die Wortwahl eine Verbindung zu erkennen zwischen der ungeschlechtlichen Fortpflanzung der Menschen und der Art, wie Mechthild die *unio mystica* darstellt, bei der die Seele von der göttlichen Liebe „durchleuchtet“ oder „durchstrahlt“ wird. Dass die Autorin die ungeschlechtliche Zeugung von Menschen im Paradies damit in eine göttliche, über den nachparadiesischen körperlich-menschlichen Bereich erhabene Sphäre rückt, darf wohl angenommen werden.

diese Körperteile geschaffen, ihre Leiber sollten »reine« sein und doch eine Möglichkeit zur Weitergabe des Lebens besitzen.

Für die Ausstattung ihrer nachparadiesischen körperlichen Gestalt mit »schemeliche[n] lide[n]« sind die Menschen selbst verantwortlich. In seiner Erklärung folgt das *Fließende Licht* der Darstellung der körperlichen Metamorphose des Menschen in der alttestamentlichen Sündenfallgeschichte: Es führt die »vil reine spise« (III,9; 178) an, die Gott den Menschen im Paradies als Nahrung zugedacht hatte, um deren Körper in ebenjener »helikeit« (III,9; 178) zu erhalten.¹⁵⁴ Als Adam und Eva jedoch »die ungenemen spise, dú nit fúgte irem reinen libe, hatten gessen, do wurden si der vergift so vol gemessen, das si verluren der engele reinekeit und vergassen ir megtliche kúschekeit« (III,9; 178). Nachdem die Paradiesbewohner also von der verbotenen Speise gegessen hatten¹⁵⁵, »do wurden si schemlich verschaffen an dem libe« (III,9; 176). Der Genuss der ihnen nicht zugedachten Nahrung hat die körperliche Gestalt der Menschen für alle Zeit verändert. Die Autorin lässt ihr erzählendes Ich darauf hinweisen, dass die mit dem Sündenfall einhergegangene leibliche Veränderung bis in die Erzählgegenwart hinein – und damit jeweils aktuell für die Rezipienten des *Fließenden Lichts* – an den Menschen sichtbar ist.

Diese physische Umgestaltung versteht Mechthild in erster Linie als Deformation des von Gott geschaffenen menschlichen Körpers. Die ersten Menschen werden geradezu verunstaltet. Indem sie jene schamwürdigen Körperteile erhalten, verlieren sie ihre ursprüngliche, von Gott geschaffene Gestalt. Der „Zugewinn“ an Körperlichkeit bedeutet somit einen großen, unwiederbringlichen Verlust der „engelsgleichen“ physischen Erscheinung der ersten Menschen. Auf die anatomische Veränderung reagieren Adam und Eva mit einem vor dem Sündenfall nicht vorhandenen Schamgefühl angesichts der „neuen“ Körperteile und verhüllen diese voreinander ebenso wie vor ihrem Schöpfer. In

¹⁵⁴ *Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semet ipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam* (Gen 1,29).

¹⁵⁵ *Praecipitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris* (Gen 2,16-17). – Verführt durch die Schlange, kostet Eva die verbotenen Früchte vom Baum der Erkenntnis: *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit* (Gen 3,6).

dieser „seelische[n] Reaktion“¹⁵⁶ des Menschenpaares zeigt sich der Zusammenhang zwischen der Missachtung des göttlichen Verbots und der körperlichen Veränderung sehr deutlich. Die mit dem Bereich des Geschlechtlichen verbundene Scham zeugt davon, dass die Ausstattung des Menschen mit Geschlechtsorganen ein physisches Zeichen, geradezu ein „bleibendes Mahnmal für den irregegangenen freien Willen“¹⁵⁷ darstellt. Gemäß der alttestamentlichen Sündenfallgeschichte versteht Mechthild die Wandlung des menschlichen Leibes von einer „engelsgleichen“ Gestalt zu einem mit schamwürdigen Gliedern ausgestatteten Körper als Strafe für eine Grenzüberschreitung, für das Essen vom Baum der Erkenntnis.

Bei Mechthilds Darstellung der körperlichen Veränderung nach dem Sündenfall fällt ihre passivische Formulierung¹⁵⁸ auf: Während Mechthild als Schöpfer der Menschen die »helige drivaltekeit« nennt und darauf hinweist, dass Gott dem ersten Menschenpaar eben keine Genitalien geformt habe, nennt sie für die physische Umgestaltung des menschlichen Körpers nach dem Sündenfall keinen Urheber. Hier orientiert sich die Autorin am Text der Genesis, der lediglich berichtet, wie Adam und Eva nach dem Genuss der verbotenen Nahrung erkennen, dass sie nackt sind und sich aus Scham über bestimmte Körperteile mit Feigenblättern verhüllen.¹⁵⁹ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Satz, der sich unmittelbar an die Darstellung der physischen Verwandlung des Menschen anschließt: »Hette úns dú helige drivaltekeit alsust egeslich^[160] geschaffen, so enmöhten wir úns von siner edelen nature siner geschafnisse niemer geschamen« (III,9; 176,178). Deutlich lässt die Autorin ihr Erzähler-Ich hier herausstellen, dass die von Gott geschaffene menschliche Gestalt edel und gut gewesen ist; hätte Gott die Menschen also bereits bei ihrer Erschaffung mit Geschlechtsorganen ausgestattet, müssten sie sich dieser nicht schämen. Zusammen-

¹⁵⁶ KELLER 1995, S. 27.

¹⁵⁷ KELLER 1995, S. 26.

¹⁵⁸ »[D]o wurden si schemlich verschaffen an dem libe« (III,9; 176).

¹⁵⁹ *Et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata* (Gen 3,7).

¹⁶⁰ Das Adjektiv »egeslich« trägt die Bedeutungen „schrecklich“, „furchtbar“ und „abscheulich“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 512. Den Körper in seiner Gestalt nach dem Sündenfall bewertet Mechthild in dieser Textpassage eindeutig negativ.

men mit der oben genannten passivischen Formulierung unterstützt diese Aussage die Vermutung, dass im *Fließenden Licht* keinesfalls Gott als Urheber der schamwürdigen menschlichen Glieder angenommen wird.

Wie das erzählende Ich zu Beginn der hier untersuchten Passage des Kapitels III,9 betont, ist die Erschaffung der ersten Menschen ein Akt der Liebe Gottes. Ausgehend von dieser in der Bibel grundgelegten Vorstellung nimmt Mechthild an, dass die schöpferische Trinität¹⁶¹ die ersten Menschen nach göttlichem Bilde und damit ohne jegliche Glieder geschaffen hat, die es zu verbergen gälte. Sie geht aus von einer paradiesischen Ästhetik des menschlichen Körpers, die erst durch den Verstoß der Menschen gegen das göttliche Gebot verloren gegangen ist. „Was sich nach dem Sündenfall im und am Körper des Menschen ereignet, ist keine göttliche Gestaltung, sondern eine durch Abfall von Gott gezeitigte, ebenso metaphysisch zu verstehende körperliche Verunstaltung“¹⁶². Durch die Ausstattung des Leibes mit Geschlechtsorganen haben sich nicht nur einzelne Teile des menschlichen Körpers gewandelt, der Mensch ist in seiner leiblichen Gesamtheit verändert und gegenüber seiner ursprünglichen Form entstellt. Geht man davon aus, dass diese Schlussfolgerung auch den Hintergrund für Mechthilds Überlegungen zur Gestalt des menschlichen Körpers vor und nach dem Sündenfall bildet, so lässt sich ein Erklärungsansatz für die sehr spärlichen Beschreibungen von Körpern und Körperpartien¹⁶³ im *Fließenden Licht* finden.

Nach Darstellung der Mystikerin ist Gott nicht der Urheber der physischen „Entstellung“ des ersten Menschenpaares, er hat die Körper von Adam und Eva nach seinem Vorbild rein und – wie die Autorin in Kapitel III,9 vermerkt – „engelsgleich“ geschaffen. Die Menschen im paradiesischen Zustand waren nicht nur körperlich „unschuldig“, auch ihr Geist bzw. ihre Seele befand sich vor dem Sündenfall in einem Zustand (gottes)kindlicher Unschuld.¹⁶⁴ Die Veränderung des menschlichen Körpers nach dem Verzehr der unerlaubten Speise

¹⁶¹ Vgl. III,9; 176.

¹⁶² KELLER 1995, S. 29.

¹⁶³ Auf diesen Aspekt wird im Kap. 4.7. über den nicht- bzw. übermenschlichen Leib noch eingegangen.

¹⁶⁴ *Erant autem uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescabant* (Gen 2,25). – Nach dem Sündenfall verbergen die ersten Menschen ihre „neuen“ Körperteile aus Scham und verstecken sich auch vor dem Schöpfer. Adam antwortet auf Gottes Rufen mit den Worten: *Vocem tuam audivi in paradiso et timui eo quod nudus essem et*

versteht Mechthild mit dem alttestamentlichen Text als Strafe für die Missachtung des göttlichen Gebots. Verhängt wurde diese jedoch nicht durch Gott selbst. In Mechthilds wie in der biblischen Darstellung erscheint die leibliche Verwandlung des Menschen vielmehr als natürliche Folge des Ungehorsams. Gott hat die ersten Menschen mit einem makellosen Körper und einem freien Willen geschaffen, er hat sie ursprünglich gestaltet als Wesen, die eigenständig handeln und Entscheidungen treffen. Für die Konsequenzen dieser Entscheidungen tragen die Menschen die Verantwortung, und so nimmt der Schöpfer die mit dem Sündenfall einhergehende leibliche Veränderung des Menschen auch nicht zurück.¹⁶⁵

In der Folge des Sündenfalls vertreibt Gott die Menschen nicht nur aus dem Paradies, er zeigt ihnen auch jenes Leben auf, das sie mit ihrem nun veränderten Körper auf der Erde führen werden: Existentielle Bereiche des menschlich-irdischen Daseins verändern sich mit der auf den Sündenfall zurückgehenden leiblichen Verwandlung der Menschen. Die Art der menschlichen Fortpflanzung, Zeugung und Geburt vollziehen sich in der nachparadiesischen Zeit mittels der Geschlechtsorgane; sie sind nicht mehr unkörperliche Vorgänge, sondern bereiten dem menschlichen, namentlich dem weiblichen Körper Mühsal und Schmerzen.¹⁶⁶ Die Nahrungsgewinnung zum Erhalt des Lebens gestaltet sich auf der Erde als ebenso mühselig: Für sein tägliches Brot muss der Mensch körperlich arbeiten.¹⁶⁷ Die gravierendste Veränderung im Dasein des Menschen ist der Verlust seiner Unsterblichkeit¹⁶⁸: Die Menschen werden auf Erden altern

abscondi me (Gen 3,10). Gott fragt den Menschen, wer ihm gesagt habe, dass er nackt sei; der Schöpfer erkennt den Verlust der menschlichen Unschuld und sieht als Ursache hierfür die Übertretung seines Verbots durch das erste Menschenpaar. Vgl. Gen 3,11.

¹⁶⁵ Hiermit verbindet sich keinesfalls eine Einschränkung der göttlichen Allmacht; vielmehr greift Gott nicht in die von ihm konzipierte Schöpfung ein. Er hat den ersten Menschen im Paradies einen freien Willen geschenkt und lässt sie von diesem nun auch frei, aber mit allen Konsequenzen Gebrauch machen. Mit dem Vermögen zum Erkennen von guten und schlechten Handlungen bewahrt der Mensch letztlich auch sein „göttliches Erbe“. – *Et ait ecce Adam factus est quasi unus ex nobis sciens bonum et malum* (Gen 3,22).

¹⁶⁶ *In dolore paries filios* (Gen 3,16).

¹⁶⁷ *In sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram* (Gen 3,19).

¹⁶⁸ *Nunc ergo ne forte mittat manum suam et sumat etiam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum* (Gen 3,22).

und sterben, ihre Körper können durch Krankheiten geschwächt und verletzt werden.

Das zumindest von Vorbehalten geprägte Körperbild des Mittelalters, das auch die Autorin des *Fließenden Lichts* als Zeitgenossin besitzt, lässt sich jedoch nicht allein auf diese im Zusammenhang mit dem Sündenfall stehenden körperlichen Veränderungen zurückführen. Es resultiert nicht zuletzt aus dem qualitativen Unterschied, den diese Epoche zwischen Leib und Seele ansetzt, sowie aus dem hierarchischen Verständnis, nach welchem die Seele den zwar nützlichen, jedoch mangelbehafteten Körper regiert. Dabei hat die alttestamentliche Sündenfallgeschichte den mittelalterlichen Ansichten zu Seele und Leib eine Erklärungsgrundlage geboten; auch Mechthild bezieht sich in ihrer Begründung des veränderten menschlichen Leibes auf die Autorität der Bibel. Ihrer Einsicht in die Ursache für jene gewandelte Körpergestalt – und vermutlich auch allgemeine Erfahrungen mit dem menschlichen Körper und persönlichen Beobachtungen – folgend, bewertet die Mystikerin den nachparadiesischen Leib als defizitär. Er ist das Produkt des fehlgeleiteten freien Willens des Menschen. Durch die Entscheidung des Menschen zum Verstoß gegen das göttliche Verbot hat sich nicht nur sein Körper in einer für Mechthild geradezu entstellenden Weise verändert; der Mensch hat zumindest einen Teil seines hehren Daseins als Abbild Gottes verloren.

Mit der Wandlung der menschlichen Physis zu einem geschlechtlichen, verletzlichen und sterblichen Körper ist nicht nur die ursprüngliche Harmonie des paradiesischen Menschenleibes aufgehoben worden. Betrachtet man den Menschen mit der mittelalterlichen Vorstellung als Einheit von Seele und Leib, so ist mit dem Sündenfall auch das Gleichgewicht innerhalb der menschlichen Person selbst gestört. Der menschliche Körper, ausgestattet mit schamwürdigen Gliedern, verletzbar und vergänglich, ist buchstäblich an die Erde gebunden.¹⁶⁹ Zum Überleben des einzelnen Menschen muss das elementare Bedürfnis nach Nahrung befriedigt werden, für den Fortbestand ihrer Gattung zeugen die Menschen Nachkommen mit Hilfe jener Organe fort, die sie nach dem Sündenfall erhalten haben. Der Körper verlangt im irdischen Bereich sein „Recht“, er ist

¹⁶⁹ Gott hat den menschlichen Leib aus organischer Materie geschaffen, in die dieser am Ende seines irdischen Lebens wieder übergeht. – *Quia pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen 3,19).

ausgelegt auf den Erhalt seiner selbst; gleichzeitig ist er jedoch veränderlich, angreifbar durch Schmerz und Krankheit. In seiner Leistungsfähigkeit und in seiner Gestalt sind dem Körper natürliche Grenzen gesetzt, nicht immer unterwirft er sich dem menschlichen Willen. Gerade dieser Aspekt lässt Mechthild den menschlichen Leib als mangelbehaftet bewerten; er scheint zuweilen geradezu unberechenbar zu sein.

Während sich der Körper nach dem Sündenfall verändert hat, behält die Seele des Menschen ihre ursprüngliche, von Gott geschaffene „Form“. Sie ist die innigste Verbindung des Menschen zu Gott, in ihrer leiblichen Hülle strebt sie nach der (Wieder-)Vereinigung mit ihrem Schöpfer. Der Körper mit seiner Verhaftung im irdischen Bereich bedeutet jedoch nach Darstellung des *Fließenden Lichts* wie nach der Auffassung der meisten Mystiker ein Hindernis für den Weg der Seele zu Gott.

Diese vorwiegend negative Bewertung des menschlichen Leibes durch Mechthild soll im Folgenden anhand zweier Textstellen kurz belegt werden. So betont die Autorin die Defizite des Körpers im 36. Kapitel des VI. Buches, indem sie bemerkt: Was »man mit fleischlichen ögen mag gesehen, mit fleischlichen oren mag gehören, mit fleischlichem munde mag sprechen, das ist also ungelich der offenen warheit der minnenden sele als ein wachslight der claren sunnen« (VI,36; 502, 504). Die himmlischen Wahrheiten, die der Seele von Gott in mystischer Schau offenbart werden, können die menschlichen Sinne höchstens teilweise erfassen.¹⁷⁰ Im Vergleich zum Erkenntnisvermögen der Seele ist der menschliche Leib mit Möglichkeiten zum Erfassen höherer Wahrheiten nur unzureichend ausgestattet. Dass der Körper den schwächeren Teil des Menschen darstellt, ist Gott durchaus sehr bewusst, denn er versichert der Seele: »Min götlichú wisheit ist so sere über dir, das ich alle min gabe an dir also ordene, als du si an dinem armen libe maht getragen« (II,15; 128). Aus Rücksicht auf den schwachen Leib verspricht er, der Seele seine Gaben wohllosiert zukommen zu lassen, so dass der Körper durch die göttlichen Gnadenerweise nicht überfordert wird.

¹⁷⁰ Um die defizitären Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Leibes zu betonen, verwendet Mechthild hier einen Vergleich aus dem Bereich des Lichts: Die Möglichkeit der Sinne, die himmlische Wahrheit zu erfassen, ist für die Autorin lediglich wie ein »wachslight« (VI,36; 504), während die Art, mit der die Seele die göttlichen Offenbarungen zu erkennen vermag, einer leuchtenden Sonne ähnlich ist.

4.3. Seele und Leib im Widerstreit: Der Körper als Hindernis

Auf der Grundlage der biblischen Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte betrachtet die Autorin des *Fließenden Lichts* die Seele als jenen Teil des Menschen, der nach dem Genuss der verbotenen Speise im Gegensatz zum Körper unverändert geblieben ist und bereits im disseitigen Leben des Menschen dessen Verbindung zu Gott herstellt. Die Seele besteht für die Mystikerin demnach auch nach der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies in ihrer ursprünglichen, reinen, von Gott geschaffenen Form. Im irdischen Dasein ist sie an den menschlichen Leib gebunden, der sich als Folge des Sündenfalls seinerseits (negativ) verändert hat. Der Körper als Wohnstatt der Seele ist mangelhaft und schwach; allein ist er nicht fähig, weltlichen Verlockungen zu widerstehen oder seine Bedürfnisse zurückzustellen. Er bedarf der Anleitung durch den stärkeren Teil des Menschen: die Seele.

Das primäre Ziel der Seele im irdischen Bereich stellt im *Fließenden Licht* jedoch nicht die Herrschaft über den Leib dar, sondern die – auf Erden nur zeitlich begrenzt mögliche – Verbindung mit Gott in der mystischen Einung. Voraussetzung für die *unio* ist nicht zuletzt das temporäre Freiwerden der Seele, die Loslösung von allem Leiblichen. Nach Mechthilds Darstellung wirkt der menschliche Leib mit seiner Verhaftung im irdischen, materiellen Bereich beim angestrebten Aufstieg der Seele zu Gott als Hindernis.¹⁷¹ Sie bewertet den Körper an verschiedenen Stellen ihres Werkes geradezu als „Gefängnis“, in welchem die Seele eingekerkert ist. So bezeichnet sie den Körper ausdrücklich auch als »vient« (I,2; 22), gegen den die Seele ankämpfen muss. Weiter lässt sie die personifizierte, sprechende Seele ihre »fleischlich süche«¹⁷² (II,7; 94) beklagen, die ein »hindernisse geistlicher gebruchunge« (ebd.) darstellt. Die Seele sieht sich

¹⁷¹ KEUL 2004, S. 250: „Der Leib setzt der Seele Grenzen, bereitet Schmerzen und ist dem Verfall ausgesetzt. Er behindert das Leben der Seele, die weit über die körperlichen Grenzen hinaus strebt“.

¹⁷² Die Grundbedeutung des mittelhochdeutschen Substantivs »siche« bzw. »siuche« ist „Krankheit“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 945. Mechthild intendiert hier mit ihrer Wortwahl jedoch eher die Folge einer Krankheit, die Schwäche des Körpers. So versteht es auch VOLLMANN-PROFE 2003 und übersetzt »süche« mit „Schwäche“ (S. 95).

in ihrem Streben nach Gottesnähe und -erfahrung behindert durch den an irdische Bedürfnisse gebundenen Leib. Diese Schwäche des Körpers und seine Bindung an den irdisch-materiellen Bereich beeinflussen die im Leib „wohnende“ Seele und erschweren ihren Aufstieg zu Gott.¹⁷³

Explizit stellt Mechthild dies im 18. Kapitel des II. Buches dar: Hier führt die sprechende Seele ihr ungewolltes »irdensch sinken« (II,18; 102) nach der mystischen Einung auf ihr Gebundensein an den Körper zurück. Trotz der Möglichkeit eines zeitweiligen Aufstiegs der Seele zu Gott ist diese doch nicht unabhängig vom Leib, ihrer irdischen Wohnstätte. Der Körper bildet die von ihr geringgeschätzte materielle Basis der Seele, die sie zwar zugunsten einer *unio* mit ihrem himmlischen Schöpfer zu unterdrücken und zu überwinden sucht; während ihres irdischen Daseins kann die Seele ihren Leib jedoch nicht vollständig, sondern nur zeitlich befristet verlassen.¹⁷⁴

Im Dialog mit der personifizierten Erkenntnis im 19. Kapitel des II. Buches erinnert diese die Seele an deren Kraft im Kampf gegen »alle die mengi der welte« (II,19; 104). Die weltlichen Verlockungen und der menschliche Körper versuchen die Seele auf Erden gemeinsam an sich zu binden, können sie, so gibt die »bekanntnisse« (II,19; 104) anerkennend zu bedenken, in ihrem geistlichen Streben letztlich jedoch nur einschränken und nicht vollständig behindern. Mechthild rückt den Leib als nur bedingt erfolgreichen Widersacher der Seele in dieser Textpassage in die Nähe der »scharen der túvel« (II,19; 104) und der »helle« (ebd.)¹⁷⁵ und unterstreicht damit das negative Körperbild. Auch wenn

¹⁷³ Treffend fasst MUTH, Laura: „*Das du in den unvletigen pful hast ein guldin bus gebuwen*“. *Das fließende Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg unter gender-orientierter Perspektive*, in: MUTH, Laura / SIMONIS, Annette (Hrsg.): *Gender-Aspekte in den Literatur- und Kulturwissenschaften*, Berlin 2015 (= *Studia Comparatistica*; 4), S. 67-77 (im Weiteren zitiert als: MUTH 2015) zusammen: „Die Seele bleibt als Grenzgänger zwischen Immanenz und Transzendenz verortet, da sie nach Gott (und damit Transzendenz) strebt und diese zumindest flüchtig in der *unio mystica* erreichen kann, gleichzeitig aber bis zum Tod an den Körper (und damit Immanenz) gebunden bleibt“ (S. 73).

¹⁷⁴ Es fällt auf, dass die Seele in ihrer Rolle als erzählendes Ich trotz aller Vorbehalte gegenüber dem Körper von einer »einunge mines lichamen« (II,17; 102), also explizit von ihrem Leib spricht. – Das Problem der Verbindung bzw. Trennung von Seele und Leib wird in den folgenden Kapiteln näher betrachtet.

¹⁷⁵ Die Autorin nennt die weltlichen Verlockungen, den menschlichen Körper sowie die Teufel und die Hölle in einem einzigen Satz, gewissermaßen „in einem Atemzug“.

sie die Gesamtheit der weltlich-materiellen und der höllischen Elemente als störend und behindernd für den Aufstieg der Seele empfindet, lässt die Autorin durch die personifizierte Erkenntnis betonen, dass sich die Seele im Kampf gegen Leib und Welt durchsetzen und ihren Weg zu Gott finden kann.

Einen Gegensatz zu dieser Textstelle bildet eine Passage in Kapitel 23 des II. Buches: Im Gespräch tadelt die personifizierte Gottesliebe die »sele« (vor II,23; 114) dafür, dass diese sich mehr um ihren »huntlichen lichamen« (II,23; 116) kümmere als um ihren Herrn Jesus Christus. Die Seele solle sich wegen ihrer Körperbezogenheit vor Gott schämen, weist die Minne sie zurecht und wirft ihr vor, »alles umbe«¹⁷⁶ (II,23; 116) mit ihrem Leib beschäftigt zu sein. Die Verbindung zum Körper, welche die Seele in den oben vorgestellten Textpassagen stets als behindernd für ihren mystischen Aufstieg empfindet und daher ablehnt, befürwortet sie im vorliegenden Textabschnitt nach Darstellung der Gottesliebe anscheinend geradezu. Den Kern des Vorwurfs der Gottesminne bildet jedoch deren Erinnerung an den Stand der Seele: Indem die Minne der Seele ins Gedächtnis ruft, »das du doch treist geistlichen namen« (II,23; 116), gewinnt die Vorhaltung eine besondere Qualität und wird zugleich präzisiert. Die Zugehörigkeit der Seele¹⁷⁷ zum geistlichen Stand verpflichtet diese zur Abwendung vom Leib. Mit der Entscheidung für ein geistliches Leben und dem beständigen Bemühen um Gottesnähe geht demnach unbedingt die weitgehende Abkehr von allem Weltlich-Materiellen und vor allem vom eigenen Körper einher. Dadurch dass Mechthild die personifizierte Gottesliebe diese Ansicht vertreten lässt, deutet die Autorin einen Teilbereich ihrer eigenen Konzeption eines geistlich ausgerichteten Lebens an¹⁷⁸; bei deren Umsetzung, so gibt

¹⁷⁶ VOLLMANN-PROFE 2003 übersetzt diese Wendung mit „ganz und gar“ (II,23; 117).

¹⁷⁷ An dieser Stelle ist die Seele nicht allein als derjenige Teil des Menschen zu verstehen, der mit Gott in Verbindung zu treten versucht; vielmehr steht die »torehtigú sele« (II,23; 114) hier für die *g a n z e* menschliche Person.

¹⁷⁸ Damit akzeptiert die Autorin weitgehend bestehende Konzepte geistlicher Lebensformen – etwa die Entscheidung für ein entbehrensreiches, von weltlichen Gütern und Vergnügungen abgekehrtes Leben – und verinnerlicht diese so, dass sie diese in Textpassagen wie der oben genannten in Form einer mahnenden Erinnerung noch einmal anführt. Die Frage, ob es sich bei dem Vorwurf der Gottesminne vor allem um eine direkt an einen bestimmten Rezipientenkreis gerichtete Mahnung handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Fest steht jedoch, dass

die Gottesminne zu bedenken, wirkt vor allem der Körper mit seiner Bindung an alles Irdische hindernd für das geistliche Streben der Seele.

Das Bild vom Leib als einem Gefängnis¹⁷⁹ der Seele greift Mechthild im 25. Kapitel des II. Buches auf. Hier bezeichnet die Seele den Körper als ihren »pfüligen kerker[...]« (II,25; 130), auf den Gott keine Rücksicht nehmen solle. Im Gespräch zwischen dem Schöpfer und der von ihm als »[I]iebú tube« (II,25; 128) angesprochenen Seele stehen einander zwei unterschiedliche Positionen zum menschlichen Leib gegenüber: Während Gott selbst zu bedauern scheint, dass

die Autorin mit diesem kurzen Abschnitt des Kapitels II,23 auf eine der Schwierigkeiten hinweist, die der geistlich orientierten Seele in Gestalt des eigenen Körpers sowie der Verlockungen der Welt begegnen.

¹⁷⁹ Die Vorstellung vom Körper als Gefängnis ist nach ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 32005, S. 241 schon in der Patristik verbreitet; den Topos des Körper-Gefängnisses benutzen frühmittelalterliche Theologen ebenso wie Bernhard von Clairvaux, „der sich doch so bewundernd über das Haus des Leibes [...] äußern konnte“ (S. 242). Auf die bereits in der antiken christlichen Theologie verbreitete Rede vom Körper als einem Gefängnis der Seele verweist auch COURCELLE, Pierre: *Gefängnis (der Seele)*, in: KLAUSER, Theodor (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 9, Stuttgart 1976, Sp. 294-318 (im Weiteren zitiert als: COURCELLE 1976): So mache Ambrosius von Mailand (339-397) „reichen Gebrauch von der Metapher des Leib[gefängnisses]“ (Sp. 306) und betrachte „den Körper als einen dunklen Kerker“ (ebd.); die Seele sei jedoch „trotz ihrer Gefangenschaft im Leib in der Lage, zu entfliehen, wenn die körperlichen Bande sich im Schlafe locker[...]n, u[nd] Gesichte zu haben“ (Sp. 307). Die Seele sei bestrebt, „aus dem G[efängnis] zu entkommen, das unser Leib ist, u[nd] in Freiheit die Wirklichkeiten des Himmels zu schauen, die unsichtbar sind, solange der Mensch im Körper weilt“ (ebd.). Für Gregor den Großen (um 540-604) besteht das Gefängnis der Seele in der „Verdorbenheit des Fleisches; denn sie zieht die Seele trotz ihrer moralischen Fortschritte oder ihres Aufschwungs zur Kontemplation wieder auf die Erde zurück“ (COURCELLE 1976, Sp. 314). Diese Einschränkung der nach Gotteseerkenntnis und -nähe strebenden Seele durch den Leib, aber auch die Möglichkeit einer temporären Trennung vom Körper während des göttlichen Geschenks einer mystischen *unio* oder einer Entrückung und die anschließende Rückkehr der Seele in den Leib, an den sie während des irdischen Lebens gebunden ist, beschreibt die Autorin des *Fließenden Lichts* in mehreren Passagen – wie in II,25 explizit unter Verwendung des Begriffs „Kerker“ –, die im vorliegenden Kapitel untersucht werden. Einer weiteren Textstelle, Kapitel 65 im VII. Buch, in der die Gefängnismetapher benutzt wird, widmet sich Kap. 4.9. dieser Arbeit. Auf die Vorstellung vom Körper als „Haus“ der Seele wird in Kap. 9 näher eingegangen.

der Körper während der mystischen Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Herrn Schmerzen erleidet¹⁸⁰, bekräftigt die Seele einmal mehr ihre negative Haltung zum Körper. Für sie stellt der Leib geradezu ein Gefängnis dar, das von »brödekeit«¹⁸¹ (II,25; 130) gezeichnet sei und das Wohlwollen des Schöpfers nicht verdiene¹⁸². Gefangen in einem hinfalligen, vergänglichen Körper, der aufgrund seiner Schwäche durch die Verlockungen der Welt verführt werden kann, fühlt sich die Seele in ihrem Streben nach Gotteserfahrung behindert. Der „Kerker“ Leib versperrt der Seele – zumindest teilweise – den Weg in die himmlische Gottesnähe; die einzige Möglichkeit für die Seele, aus diesem Gefängnis zu entkommen, sieht Mechthild in der Geringschätzung des Leibes und seiner Bedürfnisse. So wie die Seele ihrerseits kaum Rücksicht auf ihre körperliche Hinfalligkeit nimmt, so solle auch Gott den Leib nicht schonen.

Mechthild lässt die Seele ihren Körper als »pfülig« bezeichnen, sie benennt das irdische Leben als »escheküchen« (II,25; 130), in dem die Seele »mit grosser jamerkeit« (ebd.), eingeschlossen in das Gefängnis des Leibes, existiert. Mit dieser Wortwahl bringt die Autorin die Geringschätzung des Körpers deutlich zum Ausdruck; dennoch legt sie der sprechenden Seele keine Wendung in den Mund, die auf eine vollkommene Ablehnung des Körpers oder gar Hass auf die irdische Wohnstatt schließen ließe. Gott spricht der Seele gegenüber von »dinem armen libe« (II,25; 130), und ebenso greift die Seele das Possessivpronomen auf, wenn sie den Schöpfer bittet, keine Rücksicht auf i h r e n Leib zu nehmen.

Bei allen Vorbehalten gegenüber dem Körper erkennt die Seele doch ihre notwendige Bindung an den Leib für die Dauer ihres irdischen Daseins an. Sie beklagt dessen Schwäche, klagt sie mit deutlichen Worten sogar an, sie verachtet

¹⁸⁰ »Ich kann dich nit so kleine beriben: Ich tû dir unmassen we an dinem armen libe« (II,25; 130).

¹⁸¹ Das mittelhochdeutsche Substantiv »brödekeit« trägt die Bedeutungen „Schwachheit“ sowie „fleischliche Schwäche“ und „geschlechtliche Lüsternheit“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 358.

¹⁸² Auf diese Textpassage verweist EGERDING, Michael: *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Bd. 2: *Bildspender – Bildempfänger – Kontexte: Dokumentation und Interpretation*, Paderborn u. a. 1997 (im Weiteren zitiert als: EGERDING 1997) im zweiten Band seiner Untersuchung zur Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Er versteht die Begriffe „Kerker“ und „Gefängnis“ in einem weiteren Sinne: „Als Inbegriff der Unfreiheit stehen die Metaphern *gevangnis* und *kerker* für die Unterdrückung, die ein heiligmäßiger Mensch in der Welt erleidet; denn ihre *wonunge* ist im Himmel und *ir gevangnisse ist in dieser welle*“ (S. 609).

den Körper für seine Hinfälligkeit, die sie selbst nach jeder mystischen Verbindung wieder in den irdisch-materiellen Bereich zurückzieht wie in ein Gefängnis. Die Haltung der Seele zum Leib in dieser Textpassage lässt sich wohl am treffendsten als Geringschätzung bezeichnen; unterdessen ist der Seele durchaus bewusst, dass sie während ihres irdischen Lebens grundsätzlich untrennbar an den Leib gebunden ist. Die Hoffnung, Gott möge diese Verbindung von Seele und Leib vorzeitig auflösen und die Seele zu einer überirdischen Existenz aus dem Gefängnis des Körpers befreien, wird ebenfalls enttäuscht: Gott zeigt sich nicht bereit, in die von ihm geschaffene Einheit von Seele und Leib einzugreifen.¹⁸³ Vielmehr scheint er um den Erhalt des menschlichen Körpers besorgt und bemüht zu sein, der durch die geringschätzende Einstellung der Seele gefährdet werden könnte. Mit dieser Gestaltung der unterschiedlichen Positionen der Dialogpartner präsentiert Mechthild eine ambivalente Haltung zum menschlichen Körper: Einerseits ist er ein – wenn auch durch den Sündenfall deformierter – Teil der göttlichen Schöpfung, andererseits behindert er durch seine Bindung an das Irdische und Materielle die Seele in ihrem geistlichen Streben.¹⁸⁴

Ob Mechthild die von ihr dargestellte Position der sprechenden Seele in ihrem gesamten Werk vertritt, lässt sich nur durch die Untersuchung weiterer Textpassagen feststellen. An dieser Stelle sei jedoch schon vorweggenommen, dass die Autorin die Seele im Verlauf ihres Werkes durchaus Ansichten zum Leib vertreten lässt, die von jener im Kapitel II,25 in geradezu erstaunlichem Maße abweichen.

Zunächst jedoch soll eine Textstelle im siebten Kapitel des III. Buches betrachtet werden, in der eine nicht identifizierbare Sprechinstanz die menschliche Schwäche und den Mangel an Widerstand gegenüber irdischen Verlockungen beklagt. Zwar wird hier der Körper nicht explizit genannt, durch den Hinweis der sprechenden Instanz auf die »irdensche girheit« (III,7; 172) lässt sich aber durchaus eine Verbindung zum Leib herstellen, der mit seinen Bedürfnissen im

¹⁸³ Auf den Aspekt der Verbindung von Körper und Seele im Sinne einer Einheit wird auch in Kap. 9 dieser Arbeit eingegangen.

¹⁸⁴ Es zeigt sich hier deutlich der Konflikt eines frommen Menschen, dessen Einheit durch die bewusste Aufteilung in Körper und Seele erschüttert ist. Die Frage, ob Mechthild die Einheit des Menschen eventuell gar nicht primär anstrebt, sondern vielmehr nur die Vereinigung des einen Teils seiner selbst, der Seele, mit Gott herbeiseht, wird im Verlauf dieser Arbeit noch einmal aufgegriffen.

irdischen Bereich verhaftet ist. Mechthild verwendet in diesem Kapitel das Personalpronomen der ersten Person Plural und schafft damit eine Verbindung zwischen der Sprechinstanz und dem Rezipienten: Durch das kollektive »wir« muss sich die sprechende Instanz der Gruppe von Menschen, deren »unnützekeit«¹⁸⁵ und »böse gewonheit« (III,7; 172) das Heil der Seele gefährden, ebenso zurechnen wie das jeweils aktuelle Publikum dieser Textpassage. Indem die im »wir« Angesprochenen irdischen Verlockungen nachgeben und materielle Begierden zu befriedigen versuchen, wird der Weg des göttlichen Wortes zur menschlichen Seele versperrt. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf den »mütwillen«, der »an úns vil manigen schedlichen mort« (III,7; 172) bewirkt. Der Eigenwille wäre eher dem Bereich des geistigen Strebens und damit der menschlichen Seele zuzuordnen¹⁸⁶; allerdings lässt der Kontext ebenso einen Bezug zum Körper zu, der demnach mit seinem Eigenwillen und seinem Streben nach Erfüllung seiner Bedürfnisse die Seele an ihrer ausschließlichen Ausrichtung auf Gott hindert.

Auch in ihren Erkenntnismöglichkeiten wird die Seele durch »irs lichamen unedelkeit« (III,10; 184) eingeschränkt. Der Gesichtssinn der Seele, »[i]r ögen« (ebd.), wird beeinträchtigt durch ihre Bindung an den Körper, in dessen »vinsternisse«¹⁸⁷ (ebd.) sie gefangen liegt. Auf diese Weise steht das Streben der Seele nach Gottesnähe und -erkenntnis in der Gefahr, buchstäblich ins Leere, in die Finsternis zu laufen.

Für die Seele bedeutet die *minne* ohne Erkenntnis eine *vinsternisse*, da sie dann eine orientierungslose Leidenschaft bleibt. [...] In gleicher Weise muß der Leib sein (zur Orientierung unfähiges) Herz sowie die in ihrer Wahrnehmung behinderten Sinne fürchten [...]. Die Gefahr besteht darin, daß an die Stelle der Orientierung an Gott

¹⁸⁵ VOLLMANN-PROFE 2003 wählt hier die Übersetzung „heilloses Tun“ (S. 173); das mittelhochdeutsche Adjektiv »unnütze« bzw. »unnutze« trägt die Bedeutung „ohne Nutzen“ und „schädlich“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 1921. Letztlich ist das von Mechthild beschriebene Verhalten nicht nur unnützlich, sondern steht geradezu dem Heil der Seele entgegen und ist damit tatsächlich „heillos“.

¹⁸⁶ Es sei hier kurz angemerkt, dass zwei der vielfältigen Bedeutungen des mittelhochdeutschen Substantivs »muot« „Seele“ und „Geist“ sind. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 2241.

¹⁸⁷ Die Bedeutung des Substantivs »vinsternisse« ist neben „Dunkelheit“ und „Finsternis“ auch diejenige des Gefängnisses; der weitere Verweis auf das Bild vom Körper als Kerker der Seele kann in dieser Passage von Mechthild durchaus intendiert sein. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 359.

die Ausrichtung auf die fleischliche, d. h. rein irdische, von Sünde geprägte Wirklichkeit tritt.¹⁸⁸

Doch nicht nur in ihrer Erkenntnisfähigkeit wird die Seele durch ihre Bindung an den Körper beeinträchtigt. Im 13. Kapitel des VI. Buches findet sich im Zusammenhang mit Mahnungen an Menschen geistlichen Standes der Hinweis, dass die Kraft der Seele nachlasse, »die wile si ist in irme tötlichen lichamen behaft« (VI,13; 458). Sie wird durch die Verbindung mit dem Leib »müde in ir selber« (ebd.). Denn die Schwäche des Körpers beeinflusst auch die Seele, den eigentlich stärkeren Teil des Menschen, und schränkt diese in ihrem frommen Streben ein.

Im Zusammenhang mit der Trübung des Erkenntnisvermögens der Seele aufgrund ihrer Verbindung zum Körper steht auch eine Textpassage im 15. Kapitel des III. Buches. Hier wird der Seele ein Blick auf das Fegefeuer gewährt, in dem andere Seelen schreckliche Qualen erleiden. Die schauende und berichtende Seele fragt nach der Anzahl »diser armen«, worauf Christus ihr antwortet, dass die leidenden Seelen »ane menschen zal« (III,15; 196) seien; zudem weist er die Seele auf ihre eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit hin: »[D]u maht ir zal nit begriffen, die wile din fleisch irdenschen teil mit dir haben sol« (ebd.). Solange die Seele also mit ihrem Körper verbunden ist, kann sie nicht alle himmlischen Wahrheiten, die ihr prinzipiell durchaus offenbart werden, vollständig erfassen. Mechthild verwendet an dieser Stelle statt der Bezeichnung »licham« für den menschlichen Körper den Begriff »fleisch«. Möglicherweise handelt es sich hier lediglich um einen Wechsel des Ausdrucks; allerdings beinhaltet die gewählte Bezeichnung neben der Bedeutung „Leib“ auch eine weitere Konnotation, auf welche die Autorin durch ihre Wortwahl vielleicht sogar bewusst anspielt: Das Substantiv »fleisch« stellt einen engen Bezug zu den leiblichen bzw. fleischlichen Begierden des Körpers her und verweist damit einmal mehr auf die Gebundenheit des Leibes an irdische Bedürfnisse, die auch zu einer Beeinträchtigung der seelischen Kräfte und Vermögen führen kann.¹⁸⁹

¹⁸⁸ EGERDING 1997, Bd. 2, S. 368.

¹⁸⁹ Neben der Bedeutung „Fleisch des menschlichen Körpers“ bezeichnet das mittelhochdeutsche Substantiv »fleisch« im Sinne des Gegensatzpaares »vleisch« / »geist« das Leibliche und Sinnliche. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 394. Geht man davon aus, dass Mechthild den Begriff des Fleisches bewusst anstelle des „Körpers“ benutzt, so manifestiert sich der Widerstreit oder zumindest der Gegensatz

Auf die Bedürfnisse des Körpers und ihre schädliche Wirkung für die Seele wird im zweiten Kapitel des IV. Buches verwiesen. Hier sprechen jedoch weder die mahnende Gottesliebe noch die um himmlische Erkenntnis bereicherte Seele; vielmehr legt ein Teufel im Dialog mit der Seele dar, welche Schwächen besonders der geistlichen Menschen, »die sie allerschierest von gotte scheident« (IV,2; 234), ihm einen Angriffspunkt bieten. Als erste »krankheit« nennt der Teufel die »unkúscheit«¹⁹⁰ (ebd.). Strebt der Mensch für seinen Körper Annehmlichkeiten an, die über die »rechte notdürftekeit« (ebd.) hinausgehen, so werden die fünf Sinne und der Leib »unkúsche, das ist: grob und las« (ebd.). Bemerkenswert ist in dieser Textpassage die differenzierte Formulierung, die Mechthild wählt: Nicht das nur Gewähren von körperlichen Annehmlichkeiten, sondern schon der Wunsch nach ebensolchen beschwert – so lässt die Autorin den Teufel ausführen – die Sinne des Menschen und kann die Liebe der menschlichen Seele zu Gott zum Erkalten bringen. Ebenso fällt auf, dass Mechthild den Dämon nicht allgemein über die schwachen Menschen, sondern über die Angehörigen des geistlichen Standes im Speziellen sprechen lässt. Mit der Entscheidung für ein gänzlich Gott zugewandtes Leben geht für die Autorin des *Fließenden Lichts* eine besondere Verpflichtung zur Abkehr von weltlichen Annehmlichkeiten zugunsten des Aufstiegs der Seele einher.¹⁹¹

zwischen dem geistlichen und dem leiblichen Bereich, zwischen Seele und Leib in der vorliegenden Textpassage auch hinsichtlich der Wortwahl.

¹⁹⁰ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 235 übersetzt »unkúscheit« mit „Unbeherrschtheit“. Das mittelhochdeutsche Substantiv »unkiusche« trägt die Bedeutungen „unreine Begierde“ und „Unkeuschheit“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 1901. Das Substantiv »kiusche« bedeutet neben „jungfräulicher Reinheit“ und „Keuschheit“ auch „Sittsamkeit“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 1592. Versteht man die »unkúscheit« als einen Verstoß gegen die Regeln der Sittsamkeit, so liegt die Bedeutung „Unbeherrschtheit“ durchaus nahe.

¹⁹¹ Es mag auf den ersten Blick erstaunen, dass gerade ein Teufel auf die menschlichen Schwächen hinweist, die er sich zunutze machen will. Die Begegnung zwischen dem Teufel und der erlebenden und berichtenden Seele, die durch den Dämon beim Beten gestört wird, besitzt jedoch eine ganz eigene Aussagekraft: Indem sich der Teufel in die Karten jenes Spiels schauen lässt, das er mit den Menschen zu treiben versucht, verrät er eines seiner „Geheimnisse“ und warnt die Seele damit vor seinen Fallstricken. Es ist zu vermuten, dass Mechthild den Teufel in dieser Passage absichtlich als ein Wesen darstellt, dessen Macht über den Menschen deutlich begrenzt wird, indem es nicht im Hinterhalt auf Fehlritte wartet, sondern –

Am Ende des ersten Kapitels in Buch VI geht Mechthild auf die Bereitschaft der Seele ein, sich vor weltlichen Verlockungen zu hüten: Hier wird dargestellt, dass es für die Seele notwendig sei, sich von der »unedelen liebun irs vleisches« (VI,1; 428) und der »grigen süssekeit aller irdenischer dingen« (ebd.) abzuwenden, wenn sie Gott »vollekommenlich minnen« (ebd.) will. In dieser Textpassage wird der Körper nicht explizit als Hindernis für das geistliche Streben der Seele benannt; indirekt wird jedoch auf die einschränkende Wirkung des Leibes auf dem Weg der Seele zu Gott hingewiesen. Denn wenn es der Seele gelingt, die Bindung an ihren Körper und an dessen Bedürfnisse zu lockern, sich möglichst unabhängig von ihm und allen weltlichen Annehmlichkeiten zu machen, kann sie sich ganz auf die angestrebte Gottesnähe und -erfahrung konzentrieren und »got an manig lob an allen dingen gewinnen« (VI,1; 428).

Unter der Überschrift »Von der bescheidenheit und vorhte, die die sinne bewarent von irdeneschen dingen« (vor VI,4; 436) weist ein Erzähler-Ich auf »zwene hüter« (ebd.) hin, die zwischen seiner Seele und allen weltlichen Verlockungen stehen sollen. Die »bescheidenheit«¹⁹² und die »helige vorhte« sorgen

vielleicht sogar aus Mangel an Verschlagenheit – seine Pläne kundtut. Die Bedrohung durch Dämonen, die den Menschen zur Sünde verleiten oder deren Schwächen nutzen, wird damit deutlich geringer. Es liegt nun beim Menschen bzw. beim starken Teil seiner selbst, der Seele, sich den irdischen Verlockungen durch Willensstärke zu entziehen und somit den geistlichen Weg unbeirrt und unbeeinflusst durch körperliche Bedürfnisse fortzusetzen. Zu den Dialogen mit und unter teuflischen Wesen im *Fließenden Licht* vgl. KOHLMAYER, Lea: *Du bist nit warhaftig. Kommunikation mit teuflischen Wesen im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg*, in: BOCKMANN, Jörn / GOLD, Julia (Hrsg.): *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Würzburg 2017 (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie; 41), S. 103-120 (im Weiteren zitiert als: KOHLMAYER 2017).

¹⁹² VOLLMANN-PROFE 2003, S. 437 übersetzt »bescheidenheit« mit „Klugheit“. Mit den Bedeutungen „Verstand“, „gebührlisches und kluges Handeln“ und „was für das Bedürfnis ausreicht“ – vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 204 – verweist das mittelhochdeutsche Substantiv »bescheidenheit« auf zwei für die vorliegende Textstelle wichtige Aspekte: Zum einen stellt die Tugend der Klugheit ein Vermögen des Geistes dar und gehört damit in den mentalen und auch seelischen Bereich, zum anderen bedeutet »bescheidenheit« – in einer Bedeutungsverengung hin zum Neuhochdeutschen – auch die Beschränkung auf das Notwendige. Mit dieser Tugend stellt sich somit ein „Hüter“ zwischen die Seele und die irdischen Verlockungen, der selbst im geistigen Bereich verortet ist und seinerseits so auf den Körper einwirkt, dass dieser den Annehmlichkeiten der Welt weitgehend widersteht.

dafür, dass das »fleisch« (III,4; 438), der Körper, keinen allzu großen Gefallen an irdischen Dingen findet. Indem der Leib sich mit denjenigen weltlichen Gütern und Annehmlichkeiten bescheidet, die er zum Überleben benötigt, ist die Seele so unabhängig wie möglich vom Körper. Bei den beiden genannten „Hütern“ handelt es sich um Tugenden, die so auf den Leib einwirken, dass dieser seine Bedürfnisse auf ein Minimum einschränkt bzw. einschränken lässt. Die Willensstärke als geistiges Vermögen beeinflusst den Körper und bahnt der Seele somit einen Weg zu einem freieren Dasein, in dem sich ihr Wunsch nach intensiver Gottesnähe erfüllen lässt.

Auf den Körper als Hindernis für die Seele nimmt Mechthild auch in einer weiteren Textstelle, im zweiten Kapitel des IV. Buches, Bezug. In dieser autobiographisch anmutenden Passage berichtet ein Erzähler-Ich von seiner Entscheidung für ein geistliches Leben. Der Körper erscheint der Seele als Waffe, die sich »mit grosser vollede der starken maht und mit vollekomner naturen kraft« (IV,2; 236) gegen sie richtet. Während die Seele »zū der welte urlop« (IV,2; 234, 236) nimmt, sich von den Annehmlichkeiten und Verlockungen eines weltlichen Lebens distanziert, bleibt der Körper an seine irdischen Bedürfnisse gebunden. Auf diese Weise wird der Leib geradezu zu einem ernstzunehmenden Gegner für die Seele. »Do sach ich wol, das er min viant was« (IV,2; 236), berichtet das erzählende Ich. Weiter erkennt es, dass es seinen Körper niederringen, geradezu gegen ihn ankämpfen muss, um dem »ewigen tode« (IV,2; 236) zu entgehen. Wortgewaltig lässt Mechthild hier das Erzähler-Ich seine Haltung zum Körper äußern: Mit der Entscheidung für ein geistliches Leben gewinnen die Freiheit der Seele zur Entfaltung und ihr Hinstreben zu Gott an Bedeutung; der Leib mit seiner Bindung an die Welt und seinem Festhalten an seinen Bedürfnissen kann dieses Streben jedoch behindern, und aus diesem Grunde hält die Seele ein »striten« (IV,2; 236), einen Kampf zwischen ihr und dem Körper, für unausweichlich. Aufgrund der Wortwahl wirkt dieser Textabschnitt spannungsgeladen, er trägt geradezu aggressive Züge; die Seele besinnt sich auf ihre Waffen, mit denen sie gegen den seinerseits bewaffneten Körper kämpfen will.

Die Leibvorstellung des Erzähler-Ichs scheint sich mit dem Eintritt in den neuen Lebensabschnitt radikal geändert zu haben: Mit der Entscheidung für ein Leben im geistlichen Stand wird eine Auseinandersetzung zwischen Seele und Leib eröffnet. Bestimmt wird diese jedoch nicht von einem Hass der Seele auf den Körper; der Antrieb für das Niederringen weltlicher Bedürfnisse entspringt

vielmehr dem Wunsch der Seele nach weitgehender Unabhängigkeit vom Körper. Dieser erscheint dem erzählenden Ich zu Beginn seines geistlichen Lebens mit seiner natürlichen Kraft als Bedrohung, als Widersacher, der die Seele von ihrem gottgefälligen Streben ablenkt und sie mit seinem Beharren auf irdischen Bedürfnissen zu sehr an den weltlichen Bereich bindet, aus dem sie sich eigentlich zurückziehen möchte.¹⁹³

Die letzte Textstelle, in welcher der Körper explizit als „Gefängnis der Seele“ bezeichnet wird, findet sich im 48. Kapitel des VII. Buches. Ein Erzähler-Ich¹⁹⁴ berichtet von einer mystischen Begegnung mit der Gottesliebe und gibt

¹⁹³ In dieser als autobiographischer Rückblick eines erzählenden Ichs gestalteten Textpassage muss man sich beim Leib »mit vollkommener naturen kraft« (IV,2; 236) den gesunden Körper eines jungen Menschen vorstellen, der in einem weltlichen Kontext wohl als „erblühend“ bezeichnet würde; in einer ganz auf Gott ausgerichteten Lebensform jedoch führt dieser Leib ein allzu großes Eigenleben und stellt mit seinen Bedürfnissen, seiner Verhaftung im materiellen Bereich der Welt und in seiner Suche nach Annehmlichkeiten tatsächlich eine Bedrohung, einen Feind für die Seele auf der Suche nach höchster Gotteserkenntnis dar.

¹⁹⁴ Vorausgesetzt, die Kapitelreihenfolge im *Fließenden Licht* spiegelt die Chronologie seiner Entstehung wider, könnte es sich bei der vorliegenden Textstelle um eine biographisch gefärbte Passage handeln. Versteht man diesen Abschnitt des Kapitels als literarisch gestalteten autobiographischen Hinweis der Autorin, so lässt sich das folgende Bild von der Mystikerin skizzieren: Am Ende eines entbehrungs-, aber auch schaffensreichen Lebens, das bestimmt war von gottgefälligem Tun und der Sehnsucht nach unmittelbarer Gotteserfahrung, besteht der Wunsch Mechthilds darin, ihren alten und geschwächten Körper hinter sich zu lassen und ihrer Seele damit den Aufstieg zu unbeschränkter Gottesnähe zu ermöglichen. Es ist durchaus vorstellbar, dass in die Textpassage Erfahrungen der Autorin mit dem Alter und körperlicher Gebrechlichkeit eingeflossen sind. Indem Mechthild das erzählende Ich den Leib als „alt“ und „klein“ bezeichnen lässt, weist sie zum einen auf eine lange Lebensspanne hin, zum anderen kann das Adjektiv „klein“ eine Schwäche des Körpers gegenüber der Seele implizieren. Diese fühlt sich im Leib auf engem Raum eingesperrt, und während der Körper durch sein langes irdisches Leben verbraucht ist, strebt sie selbst mehr denn je dem überirdischen Bereich und einer größtmöglichen Gottesnähe entgegen. Der Körper wird zu einer Belastung für die Seele, sie empfindet ihn als dunklen Kerker, in dem sie für die Dauer eines ganzen Menschenlebens eingesperrt war bzw. ist. – Betrachtet man die Ausführungen im Kapitel VII,48 ohne jeden Bezug auf mögliche Lebensumstände der Mystikerin, so bleibt vorstellbar, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* hier allgemeine menschliche Erfahrungen mit körperlicher Vergänglichkeit literarisch verarbeitet.

einen Dialog mit dieser wieder. Hierin beklagt es – mit dem Hinweis, die Bezeichnungen für die Welt und den Körper seien allegorisch¹⁹⁵ zu verstehen –, dass die Welt, ein Land, »das heisset »ellende« (VII,48; 622), ihm keinerlei Trost oder Freude spende. Vielmehr bereiten dem erzählenden Ich das irdische Dasein und die Bindung seiner Seele an den Leib, den sie als ein »hus, das heisset »pinevol« (ebd.) bezeichnet, Qualen. Den Körper empfindet das Erzähler-Ich als »alt, klein und vinster« (ebd.) – eine irdische „Wohnstätte“ der Seele, in welcher diese gefangen ist.

4.4. Herabsetzung des Leibes: Körperliches Leid und Erniedrigung

Obgleich die Autorin des *Fließenden Lichts* ihre sprechenden bzw. erzählenden Instanzen den Körper in den vorgestellten Textpassagen als „Kerker“, „Gefängnis“ und sogar als „Feind“ bezeichnen lässt, stellt der Leib mit seiner Schwäche, seiner Ausrichtung auf Annehmlichkeiten und weltliche Genüsse insgesamt doch weniger einen aggressiven Gegner als vielmehr eine Herausforderung dar, der sich ein Mensch mit seiner Entscheidung für ein geistliches Leben stellen muss.

Um die körperlichen Bedürfnisse so weit wie möglich einzuschränken und damit der Seele ihren spirituellen Weg in weitgehender Unabhängigkeit vom Körper zu ebnen, wird der Leib herabgesetzt. Mit der Darstellung der Erniedrigung des Körpers begibt sich Mechthild auf ein Feld, das gerade in der mittelalterlichen Frömmigkeit geistlicher Menschen einen wichtigen Stellenwert besaß. Diese Art des Umgangs mit dem eigenen Leib ist jedoch nicht unumstritten, und so lässt sich in den ausgewählten Passagen stellenweise auch Kritik der Mystikerin an einem an Vernichtung grenzenden Herabsetzen des Körpers finden. Grundsätzlich betrachtet die Autorin den Leib als den schwächeren Teil des Menschen, der zugunsten des Aufstiegs der Seele zu Gott durchaus erniedrigt werden soll; sie bezieht hierbei jedoch eine gemäßigte Position und tritt für eine Beschränkung der disziplinierenden Praktiken ein. Mechthilds ganz eigenes Konzept zur Beschränkung des Körpers ist im *Fließenden Licht* andeutungsweise erkennbar.

¹⁹⁵ Verwendet wird hier der Begriff »geistlich« (VII,48; 622).

Im ersten Kapitel des I. Buches stellt die Autorin einen Dialog zwischen der personifizierten Gottesliebe und der Seele dar: Hierin führt die Seele in der Rolle einer Sprecherin in Ich-Form zahlreiche Entbehrungen auf, die sie in ihrem Bemühen um ein geistliches Leben ertragen musste. So hält die Seele der Minne vor, sie habe ihr nicht nur die Jugend, sondern auch »güt, fründe und mage« (I,1; 20) genommen und sie damit sowohl ihrer weltlichen Güter als auch ihrer sozialen Beziehungen beraubt. Zudem hat die Seele »weltlich ere und allen weltlichen richtum« (I,1; 20) verloren und steht nun ohne gesellschaftlichen Rückhalt, Ansehen und Besitz da. Von der Liebe fühlt sie sich so sehr bezwungen, dass ihr Körper »in sunderlich krankheit« (ebd.) geraten ist, wodurch ihr »fleisch« und »blüt« (ebd.) regelrecht ausgezehrt wurden.

In dieser Passage sind Aspekte jener Herabsetzung des Körpers benannt, die nach Darstellung Mechthilds wichtige Elemente des geistlichen Lebens und eine Voraussetzung für den Aufstieg der Seele zu Gott bilden: der Verzicht auf Besitz und Ansehen, die Distanz zum gewohnten sozialen Umfeld und letztlich auch das Annehmen körperlichen Leids. Mit der Entscheidung der – in diesem Kapitel mit Ansätzen einer „Biographie“ ausgestatteten – personifiziert auftretenden Seele für die Abkehr vom weltlichen Leben in einem materiell wie sozial abgesicherten Rahmen geht die Notwendigkeit zur Anpassung an neue, sehr viel bescheidenere Lebensbedingungen einher, die für die als Sprecherin in Ich-Form berichtende Seele eine große, wenngleich freiwillig gewählte Umstellung bedeutet haben. Als Folge alltäglicher Entbehrungen und des Verzichts auf materielle Annehmlichkeiten hat sich eine zeitweilige Schwächung des Körpers bis hin zur Krankheit eingestellt. Dabei erwähnt die Autorin des *Fließenden Lichts* in diesem Kapitel nicht, dass die personifizierte Seele dem Körper absichtlich Leid zugefügt habe; vielmehr nutzt die Seele die ihr durch die Gottesliebe auferlegten Herausforderungen als Gelegenheit zur Anpassung an ein geistliches Lebenskonzept. Mechthild lässt ihre sprechende Seele das körperliche Leiden als Möglichkeit annehmen, sich noch stärker auf den spirituellen Bereich hin auszurichten: Die Disziplinierung des Leibes ermöglicht der Seele ein großes Maß an Unabhängigkeit zugunsten ihres Aufstiegs zu Gott. Im vorliegenden Dialog unterstützt die Minne diese Einstellung der Seele, indem sie ihr vor Augen hält, dass

ihr die erlittenen Entbehrungen schon auf Erden mit himmlischem Lohn vergolten werden. So werde ihr »manig helige tugent« (I,1; 20) gewährt, sie werde »gezogen in got« (ebd.) und erhalte »hohe bekantheit«¹⁹⁶ (ebd.).

Im siebten Kapitel des I. Buches findet sich unter der Überschrift »Von gottes vluch in ahte dingen« (vor I,7; 30) ein weiteres Beispiel für eine Herabsetzung des Körpers. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei dem „Fluch“ Gottes weniger um eine bössartige Verwünschung als vielmehr um ein Szenario der Geschehnisse während der *unio mystica*, dem Aufstieg der Seele über den Leib hinaus und dem temporären Einswerden mit Gott, handelt.¹⁹⁷ Hierbei verfällt der Körper, während das Herz in Gott hineinfließt und die Seele aufsteigt: »Din lichame müsse sterben, [...] din licham müsse bliben, [...] dine mōnschlichen sinne müssen vergan« (I,7; 30). Diese Worte richtet Gott an sein menschliches Gegenüber und stellt diesem als „Entschädigung“ für die Schwächung der leiblich-irdischen Existenz vor allem den Aufstieg der Seele in Aussicht. Der Mensch wird hier als ganzer, als Verbindung von Seele und Leib von Gott angesprochen, wobei das Gewicht deutlich auf der Seele und ihrer Entrückung in den überirdischen Bereich liegt. Im letzten Satz des kurzen siebten Kapitels gipfelt der göttliche „Fluch“ darin, dass Gott der Seele mitteilt, sie werde, vom Körper und den Sinnen unabhängig, »vor der heligen drivaltekeit stan« (I,7; 30), also unmittelbar in die Gegenwart der Trinität versetzt.

Mit dem mystischen Aufstieg der Seele ist im *Fließenden Licht* eine Abkehr vom Körper und eine Abwendung von demselben verbunden. Die Herabsetzung des Leibes stellt Mechthild im dritten Kapitel des I. Buches mit besonderer Intensität dar: Im Dialog zwischen der Minne und der Seele vergleicht Erstere den menschlichen Körper mit einem Gefangenen, der mit Wasser und Brot ernährt wird. Weiter spricht sie von einer »artzenie« (I,3; 26), die dem Leib verabreicht wird. Diese „Medizin“ Gottes sei jedoch »anders nüt denne ein vristunge in dis mōnschlich leben« (I,3; 26). Worin diese göttliche Arznei besteht, wird in der Textstelle nicht näher erläutert; es steht jedoch fest, dass der Körper in der vorliegenden Passage bis an seine Grenzen geführt wird. Das leibliche Leben

¹⁹⁶ Während das Substantiv »bekantnisse« unter anderem die Bedeutungen „Wissen“, „Kenntnis“ und „Erkenntnis“ trägt – vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 163 –, bedeutet »bekantheit« hier die mystische Erkenntnis.

¹⁹⁷ Der dargestellte Verfall des Körpers könnte auch als leiblicher Tod interpretiert werden.

wird auf einem Minimum gehalten, die Minne blickt in die Zukunft und hält der Seele sogar den Tod des Körpers vor Augen: »Swenne aber kumt din ostertag und din lichame enpfat den totschlag, so wil ich dich alumbe van und wil dich aldurch gan und wil dich dime lichamen stelen und wil dich dime liebe geben« (I,3; 26). Mit dem Absterben des Leibes gelangt die Seele zu ihrem Geliebten und wird ganz von der Liebe Gottes umgeben und durchdrungen.¹⁹⁸

Körperliches Leiden wird im *Fließenden Licht* auch als Liebesbeweis der Seele verstanden. So stellt die Autorin im 10. Kapitel des I. Buches dar, dass ein Mensch, indem er »die welt übersiget und sime lichamen allen unnützen willen benimet« (I,10; 32), die Liebe seiner Seele zu Gott unter Beweis stellt. Der „Sieg“ über die Welt und die Beschränkung körperlicher Bedürfnisse sind Zeichen der menschlichen Willensstärke, des Strebens der Seele nach einem vom Körper möglichst unabhängigen Dasein, das ganz auf Gott hingebunden ist. Damit sind körperliche Unannehmlichkeiten, Entbehrungen und Leid keine bloßen Kasteien, sondern auf einen hehren Zweck hin ausgerichtet.

In Kapitel 32 des I. Buches wird das Leiden als positiv zu bewertende Erfahrung dargestellt. Eine nicht näher definierte Sprechinstanz empfiehlt, sich über Qualen zu freuen, Zuwendungen dagegen mit Misstrauen zu begegnen: »[S]o man dir güt tût, solt du dich vörhten« (I,32; 52). Diese scheinbar widernatürliche Verhaltensempfehlung reiht sich ein in die Aussagen der oben vorgestellten Textpassagen, in denen die Herabsetzung des Körpers den Aufstieg der Seele ermöglicht. Die Sehnsucht »der minnenden sele« (vor II,25; 126) nach Gott ist sogar größer als der leibliche Tod, den die sprechende Seele in dieser Textpassage als »vil sanfter« (II,25; 126) betrachtet als ein Dasein in der Gottesferne – einem Zustand, in welchem sie »unmenschliche not« (ebd.) leidet. Das Absterben des Leibes dagegen scheint die Seele geradezu willkommen zu heißen, während der Seele ein Verweilen in Abwesenheit Gottes geradezu als körperlicher Schmerz erscheint. Im Dialog mit ihrem himmlischen Bräutigam, den

¹⁹⁸ Hier findet sich ein brautmystischer Anklang: Die Seele wird nach der endgültigen Trennung vom Körper ihrem himmlischen Bräutigam zugeführt. – Ein expliziter Hinweis auf das Braut- bzw. Minneverhältnis zwischen der menschlichen Seele und Christus findet sich im 29. Kapitel des I. Buches: Hier wird in der Kapitelüberschrift die »schöni des brütegömes« (I,29; 48) erwähnt, der als Sprecher in Ich-Form die Seele zu Beginn des Kapitels in lateinischer Sprache mit »Vide me, sponsa!« (ebd.) anredet.

sie mit »vil lieber« (II,25; 132) anredet, beschreibt die Seele die (eigentlich körperlichen) Qualen, unter denen sie während der Trennung von Gott leidet: »[M]in fleisch mir entvallet, min blüt vertrukent, min gebein kellet, min adern krimpent und min herze smilzet nach diner minne« (II,25; 132).¹⁹⁹

Konkrete Angaben zu Methoden, mit denen der Körper erniedrigt wird, lässt Mechthild ein Erzähler-Ich im zweiten Kapitel des IV. Buches machen. In dieser Passage, die wie ein Auszug aus einem autobiographischen Bericht des Ichs erscheint, führt dieses auf, welche »schirmeschlege« (IV,2; 236) es gegen den Leib geführt hat. Seine Waffen gegen die Begierden des Körpers sind neben emotionalen Äußerungen wie Weinen und Seufzen auch Beichten und Beten. Als Maßnahmen gegen den Körper selbst nennt das Erzähler-Ich »vasten, wachen, besemschlege« (V,2; 236). Hierdurch ist der Leib zwar überwunden, aber auch über lange Zeit hinweg so geschwächt worden, dass »bi zwenzig jaren nie die zit wart, ich were müde, siech und krank allererst von rúwen und von leide, da nach von güter gerunge und von geistlicher arbeit« (ebd.). Hinzu kamen »manig swere siechtag von nature« (ebd.). Diese Textpassage ist von besonderer Brisanz, lässt sie doch zunächst den Eindruck entstehen, als befürworte die Mystikerin Mechthild die Selbstkasteiung als Mittel zur Erniedrigung des Körpers. Berücksichtigt man jedoch, dass der Großteil der angewandten Maßnahmen zur Disziplinierung des Körpers in frommen Übungen besteht, so ist der Umfang der tätlichen Einwirkung auf den Leib deutlich eingeschränkt. Sicherlich sind die intensiven Buß- und Andachtsübungen auch für den Körper anstrengend, als einzige wirkliche Gewalteinwirkung auf den Leib nennt das erzählende Ich jedoch nur die Rutenschläge, wobei es über die Intensität von deren Anwendung nichts aussagt.²⁰⁰

Schwäche und Müdigkeit als Folge der Disziplinierung und Erniedrigung des Körpers führt das Erzähler-Ich nicht nur auf das tatsächliche körperliche

¹⁹⁹ In diesem Dialog handelt es sich bei dem Dialogpartner der Seele um die zweite göttliche Person, den Sohn Jesus Christus als mystischen Bräutigam der Seele.

²⁰⁰ Das Fasten ist in diesem Zusammenhang wohl nicht als exzessiver Entzug von Lebensmitteln, sondern als Verzicht auf Nahrung bzw. Einschränkung des Speiseplans aus religiösen Gründen und an bestimmten hierfür vorgesehenen Tagen zu verstehen. Ebenso ist vorstellbar, dass es sich beim Wachen nicht direkt um Schlafentzug, sondern um Unterbrechungen zu Andachts- und Gebetszwecken während der Nachtruhe handelt, ähnlich wie im klösterlichen Alltag.

Leid, sondern auch auf seelische Schmerzen wie Reue, Sehnsucht nach Gottesnähe und die Anstrengungen im Bemühen um ein frommes, geistliches Leben allgemein zurück. Hinzu kommen noch Krankheiten, die den menschlichen Körper von Natur aus befallen und weniger durch die Disziplinierung des Leibes als vielmehr in einer schwachen individuellen körperlichen Konstitution begründet sind.

Mit dieser Interpretation der »schirmeschlege« sollen die Waffen, welche sich gegen den Körper richten, keineswegs verharmlost werden. Dennoch ist eine differenzierte Betrachtung wichtig, um diejenige Haltung zu körperlichem Leid herauszuarbeiten, die Mechthild ihr Erzähler-Ich vertreten lässt. Denn diese ist letztlich eine gemäßigte: Die Autorin des *Fließenden Lichts* stellt eine Disziplinierung des Leibes vor, die weniger aus gewalttätigen Einwirkungen auf den Körper besteht. Der Leib wird vor allem durch geistliche Übungen diszipliniert. Zudem berichtet das Erzähler-Ich, dass es Rückschläge von außen wie Enttäuschungen, Zweifel und Sehnsucht als Herausforderung sowie Krankheit und natürliche Schwäche als Maßregelung des Leibes annimmt. So betrachtet das erzählende Ich auch im zweiten Kapitel des V. Buches körperliches Leiden als Folge von »leidigen stöbsünden^[201], die wir nit zen worten bringen können« (V,2; 322), und nimmt dieses als Strafe an, die der Körper still und ohne Klagen zu ertragen hat. Im 33. Kapitel des VI. Buches berichtet eine nicht näher bestimmbare Sprechinstanz von der Bereitschaft eines Menschen, »allen sündigen smak sines vleisches« (VI,33; 498) zu unterdrücken und um Gottes willen sogar alle erdenklichen Qualen zu erleiden. Diese werden nicht näher beschrieben, und daher könnte es sich sowohl um körperlichen als auch um seelischen Schmerz handeln. Es ist in diesem Zusammenhang mit dem Verzicht auf Annehmlichkeiten und der weitgehenden Unterdrückung leiblicher Bedürfnisse eher anzunehmen, dass »pine« (VI,33; 500) hier körperliches Leid bedeutet.

²⁰¹ Der Begriff »stoubsünde« wird bei VOLLMANN-PROFE 2003, S. 323 übersetzt mit „Sünde des Staubes“ oder auch „Sünde der Niedrigkeit“. Betrachtet man diese Bedeutung auf Grundlage der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Erschaffung des Menschen aus Erde bzw. Staub, so lässt sich vermuten, dass Mechthild mit dem Begriff der Staubsünde eine Sünde aus dem körperlichen Bereich – wie etwa die Völlerei als ein Übermaß an Nahrungsgenuss – bezeichnet.

Im 65. Kapitel des VII. Buches schließlich werden »vasten, wachen, discipline^[202], bihten, súfzen, weinen, betten, vórhten die sünde, herte getwang der sinnen und des libes« (VII,65; 664) durch eine sprechende Instanz als »werktagcleider« (ebd.) der Seele bezeichnet. Diese „Alltagsgewänder“ werden eigentlich vom Körper getragen – und zwar im wahrsten Sinne des Wortes, handelt es hierbei doch um diejenigen Maßnahmen, die bereits im zweiten Kapitel des IV. Buches zur Disziplinierung des Leibes genannt werden.

Diese Auswahl repräsentativer Textpassagen zum Aspekt des körperlichen Leidens könnte vermuten lassen, dass Mechthild die absichtliche Verletzung des Körpers durch Selbstkasteiung zu einem angemessenen Mittel zur Herabsetzung des Leibes erklärt. Blickt man jedoch noch einmal auf das zweite Kapitel des IV. Buches, so wird deutlich, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* zwar durchaus Maßnahmen zur Disziplinierung des Körpers billigt, in der Darstellung dieser Mittel durch die Seele oder durch andere Sprech- bzw. Erzählinstanzen zeigt sich jedoch, dass es sich vor allem um Andachts-, Gebets- und Bußübungen, darüber hinaus um den Verzicht auf körperliche Genüsse durch Fasten sowie um die Begrenzung der Ruhephasen und erst an letzter Stelle um tatsächliche Gewalteinwirkungen auf den Leib handelt. Damit gestaltet Mechthild ihre Vorstellung von der Herabsetzung des Körpers als ein ebenso gemäßigtes wie durchdachtes Konzept: Der Schwerpunkt liegt hier auf Elementen des geistlichen Lebens, die zur Disziplinierung des Leibes eingesetzt werden. Auf das Zufügen von Schmerzen, von der Seele als »schirmeschlege«, als Abweherschläge gegen den Körper bezeichnet, greift die Mystikerin in ihrer Darstellung körperlichen Leids nur selten zurück. Dagegen verweist sie auf natürliche Grenzen und Schwächen des Körpers, die sie annimmt und als Möglichkeiten betrachtet, den Leib zugunsten einer Konzentration auf die Seele und ihren geistlichen Weg herabzusetzen. So lässt die Autorin die sprechende Seele und das erzählende Ich Krankheit und körperliche Erschöpfung akzeptieren, um die Bedürfnisse des Körpers und seine Ausrichtung auf weltliche Genüsse einzuschränken.

²⁰² Das mittelhochdeutsche Lehnwort »discipline« lässt sich übersetzen mit „Kasteiung“ und „geistliche Züchtigung“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 440. Diese Bedeutungen sagen jedoch wenig über den Inhalt des Begriffs aus: Es lässt sich nicht eindeutig bestimmen, ob es sich hierbei um eine rein geistliche oder um eine den Körper disziplinierende Übung handelt.

In Kapitel II,1 werden indes diejenigen Menschen scharf kritisiert, die ihrem Leib ohne Überlegung Schaden und Schmerzen zufügen; ihnen fehlt die Einsicht, sie streben ein unerreichbares Ziel an. »Darumbe törent si sich vil sere, die mit grülichen, unmenschlichen arbeiten wenen erstigen die hōhi und tragent doch ein grimmes herze. Wann si hat der heligen diemütige tugent nit, die die sele in got kann leiten« (II,1; 76). Die sprechende Instanz verurteilt hier ausdrücklich die Selbstkasteiung ohne eine demgemäße fromme Haltung. Fehlt dem Menschen die Einstellung, die Ausrichtung auf ein geistliches Leben, so kann die Kasteiung über eine Verletzung des Leibes hinaus nichts bewirken; die Maßnahmen sind dann geradezu schrecklich und unmenschlich, und die Anwender betrügen sich selbst.

Das Herbeiführen von mystischen Erlebnissen kann durch Gewalteinwirkung auf den Körper, durch exzessiven Verzicht auf Nahrung und Schlaf keinesfalls erreicht werden. Indem die Sprechinstanz auf Menschen hinweist, die nur *meinen*²⁰³, mit Hilfe der bloßen Erniedrigung des Leibes zu Gott gelangen zu können, betont sie, dass die Erfahrung unmittelbarer Gottesnähe immer ein Geschenk darstellt. Der Mensch kann sich lediglich auf einen Aufstieg seiner Seele vorbereiten und auf die besondere Gnade Gottes hoffen. Zur Vorbereitung dient nicht vornehmlich die Kasteiung des eigenen Leibes; größere Bedeutung besitzen die Bereitschaft zu einem auf Gott ausgerichteten Leben, das Akzeptieren von Entbehrungen, Zweifeln und Einsamkeit, der Verzicht auf weltliche Annehmlichkeiten und Güter sowie das Annehmen von Krankheit und Schwäche des Leibes.

Die Herabsetzung des Körpers hängt im *Fließenden Licht* vor allem mit der Haltung der Seele zusammen; diese – der stärkere Teil des Menschen – wird auch dargestellt als „Waffe“ gegen den Leib und dessen Begierden. Damit versucht die Autorin den Widerstand des Leibes vor allem auf mentalem Wege zu

²⁰³ Das mittelhochdeutsche Verb »wānen« bedeutet unter anderem „meinen“, „glauben“, „hoffen“ und „erwarten“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 677f. Das Substantiv »wān« lässt sich unter anderem mit „ungewisse, nicht völlig begründete Ansicht oder Meinung“, „bloßes Vermuten, Glauben, Erwarten, Hoffen“ übersetzen. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 668.

bekämpfen und wendet sich deutlich gegen eine primär auf das Leiden ausgerichtete Mystik.²⁰⁴

4.5. Körperliches Leiden als Ausdruck der Nachfolge Christi

Körperliches Leid soll nach Mechthilds Darstellung nicht zum Selbstzweck ertragen oder gar eingesetzt werden, um ein mystisches Erlebnis herbeizuzwingen. Es dient einerseits der Begrenzung des Leibes, um der Seele den Aufstieg zu Gott zu ermöglichen. Daneben betrachtet die Mystikerin die Annahme natürlicher Körperleiden als einen Akt der Nachfolge Christi. Mit dem Ertragen von physischem Schmerz versucht der Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten und Kräfte die Passion Christi nachzuempfinden.

Im 25. Kapitel des I. Buches bezeichnet Mechthild das Erleiden und Erdulden von Schmerzen »ane sünde und ane schulde« (I,25; 46) als eine ehrenwerte Art besonders für geistliche Menschen, die Leiden Christi zu teilen. »Das ist ein wunderlich weg und ein edel weg und ein helig weg, den got selber gieng« (ebd.). Mit dieser viergliedrigen Formel²⁰⁵ stellt die Autorin körperliches Leiden dar, das der Mensch unverschuldet empfindet und das ihm nicht als Strafe für

²⁰⁴ Auch SCHMIDT, Margot: „*Frau Pein, Ihr seid mein nächstes Kleid*“. Zur *Leidensmystik im „Fließenden Licht“ der Mechthild von Magdeburg*, in: FUCHS, Gotthard (Hrsg.): *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, Düsseldorf 1989, S. 63-107 (im Weiteren zitiert als: SCHMIDT 1989) weist darauf hin, Mechthilds Buch sei das Gegenteil einer „einzige[n] Darstellung der Leiden und Schmerzen“ (S. 63). – Eine Generation nach Mechthild vertritt die „Vita“ des Dominikaners Heinrich Seuse (1295-1366) eine sehr stark am Leiden im Sinne der *imitatio passionis* ausgerichtete Mystik. Das intensive körperliche Mitleiden des Menschen mit Christus wird als Weg zu Gott dargestellt; dabei spielt – wie LANGER, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004 (im Weiteren zitiert als: Langer 2004) ausführt – neben der Meditation und Imagination des Leidensweges Christi auch die „Verkörperlichung des Leidens durch Askese“ (S. 366) eine bedeutende Rolle. Vgl. auch BIHLMAYER, Karl (Hrsg.): *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Frankfurt a. M. 1961 (unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1907) (im Weiteren zitiert als: BIHLMAYER 1961).

²⁰⁵ Mechthild erweitert die klassische Dreigliedrigkeit ihrer als Klimax gestalteten Aussage zum „Leidensweg“ um ein weiteres Element. Somit gipfelt die Formulierung nicht in der Heiligkeit des Weges; vielmehr gewinnt das körperliche Leiden seine Bedeutung vornehmlich dadurch, dass Gott selbst in der Gestalt seines Sohnes körperliche Schmerzen und Qualen ertragen hat.

Sünden auferlegt wird.²⁰⁶ Durch das schuldlose Ertragen von Qualen am Leib beschreitet der Mensch einen Weg, den Gott in Gestalt der zweiten göttlichen Person, Jesus Christus, selbst gegangen ist. Das Annehmen körperlicher Schmerzen wird damit zu einem Motiv, welches im irdischen Leben Christi, in der Passion verankert ist und ein vorbildliches Verhalten für jeden Christen darstellt. Im Ertragen von Schmerzen und Qualen folgt der Mensch Christus nach und trägt einen Teil von dessen Lebensgeschichte auf Erden mit. Der Versuch, dieses Leiden nachzuempfinden, lässt die Menschen, die Mechthild hier als »gotz kint« (I,25; 46) bezeichnet, in besondere Gottesnähe gelangen.²⁰⁷ So ist dem Kapitel der Titel »Von dem wege pine ze lidenne gerne dur got« (vor I,25; 46) vorangestellt. Um Gottes willen soll man körperliche Leiden auf sich nehmen, und Gott unterstützt diese Art frommen Strebens, »wan er wil si sinem lieben sune gelichen, der an libe und an sele gepinget wart« (I,25; 46). Schmerzen des Leibes, aber auch Qualen der Seele bedeuten demnach eine *imitatio Christi* bzw. eine *imitatio passionis*; der Mensch folgt Christus im Leiden nach, schafft über das schuldlose Ertragen körperlicher Schmerzen, über den Nachvollzug des Leidens Christi eine enge Verbindung zum Sohn Gottes und erhält so die Möglichkeit zu besonderer Gottesnähe. Hierbei stellt das Erdulden von Leid als Ausdruck der Nachfolge Christi jedoch keineswegs eine Möglichkeit der Selbsterlösung dar; ebenso wenig kann sie den Aufstieg der Seele zu Gott bewirken.

Die Bereitschaft zur *imitatio passionis* geht vom Menschen aus, aber auch Gott selbst fordert zur Christusnachfolge im Leiden auf. Im 29. Kapitel des I. Buches spricht Christus als himmlischer Bräutigam zu seiner Braut, der Seele. Seine Aufforderung »Du solt gemartert werden mit mir« (I,29; 48) beruft die Seele zur unmittelbaren Leidensnachfolge nach seinem Vorbild.²⁰⁸

²⁰⁶ Die Leiden nach dem Vorbild Christi dürfen „nicht von Sündenschuld herrühren und kein selbstzugefügtes Leid sein [...]. Nur von außen herangetragen, schuldloses Leiden wird zum Mitleiden (compassio) von Christi Leiden“ (SCHMIDT 1989, S. 66).

²⁰⁷ Die Nachahmung des Leidens, tatsächlich oder in einem eher geistigen Sinne, wird damit zur Verschmelzung. Vgl. BYNUM, Caroline Walker: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996 (= edition suhrkamp; 731), S. 119 (im Weiteren zitiert als: BYNUM 1996).

²⁰⁸ Dieses Kapitel beginnt mit der lateinischen Aufforderung „Vide me, sponsa!“ (I,29; 48). Die Autorin, die sich selbst als der Gelehrtensprache unkundig bezeichnet (vgl. II,3; 82), beweist hier – wenn auch in geringem Maße – einen sicheren Umgang

Im 12. Kapitel des IV. Buches berichtet ein Erzähler-Ich vom für die menschliche Seele schmerzhaften Erlebnis der Gottesferne bzw. der Trennung von Gott nach einer *unio*-Erfahrung²⁰⁹: »Hie nach kam dú brut in so grosse vinsternisse, das der licham swiste unde kramp in der pine« (IV,12; 264). Diese Trennung der Seele von ihrem himmlischen Bräutigam Jesus Christus empfindet der Mensch auch körperlich. Der Leib windet sich vor Schmerzen, wenn die Seele nicht länger in unmittelbarer Gottesnähe weilen kann. Unter der Entfremdung von Gott leidet die Seele so stark, dass sich ihre Qual auf den Körper überträgt. An der mystischen Vereinigung zwischen der Seele und Gott ist der Leib nicht beteiligt²¹⁰, doch das Leiden der Seele unter der Gottesferne beeinflusst auch ihn. So sendet der ganze Mensch²¹¹ in seiner Not die personifizierte Qual²¹² zu Gott und bittet sie, »das si were ein botte« (IV,12; 264). Die »pine« lässt darauf hin von Seele und Leib ab und begibt sich »gelich einem vinstern schine« (IV,12; 264) zu Gott.²¹³ Im anschließenden Dialog zwischen Christus und der Qual wird die „heilsgeschichtliche Funktion der Pein“²¹⁴ expliziert. Christus nennt sie »vro

mit der lateinischen Sprache, indem sie die Aufforderung des himmlischen Bräutigams Christus an seine Braut, die Seele, in ihren mittelhochdeutschen Text einbindet und ihre eigenen Formulierungen auf das lateinische Zitat abstimmt.

²⁰⁹ Während sie zur Darstellung der Gegenwart und Nähe Gottes bildhafte Formulierungen aus dem Bereich des Lichts heranzieht, benutzt Mechthild den Gegenbegriff der Finsternis, um die Gottesferne zu bezeichnen. Hierdurch gelingt es der Autorin zugleich, die Empfindung der Seele während der Trennung von Gott mitzutransportieren: Das Leiden unter der Abwesenheit Gottes, unter der Entfernung von ihm gleicht der Gefangenschaft in tiefster Dunkelheit.

²¹⁰ Wie in Kap. 4.6. dargestellt werden soll, bedeutet der Aufstieg der Seele zu Gott für den Körper eher eine Belastung denn ein kostbares Erlebnis.

²¹¹ Es ist anzunehmen, dass Mechthild mit dem »menschen« (IV,12; 264) nicht nur – im Sinne eines Ausdruckswechsels – die Seele, sondern die aus Seele und Leib bestehende menschliche Person bezeichnet.

²¹² LARGIER 1991, S. 272 bezeichnet die »pine« als „absolute Negation des Trostes“, als „Höhepunkt der *imitatio Christi*“.

²¹³ Das mittelhochdeutsche Substantiv »schîn« trägt in diesem Kontext die Bedeutung „Gestalt“ oder „Schattenbild“, während es in anderen Zusammenhängen unter anderem mit „Glanz“, „Strahl“ und „Heiligkeit“ übersetzt wird. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 747.

²¹⁴ HEIMBACH, Marianne: „*Der ungelehrte Mund als Autorität*“. *Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik*; 6), S. 55 (im Weiteren zitiert als: HEIMBACH 1989).

pine« und weist darauf hin, dass die Qual das »nehste cleit« (IV,12; 264) gewesen sei, das seinen Körper auf Erden bedeckt hat. Indem Leid und Schmerz als „Unterleid“²¹⁵ Christi bezeichnet werden, als dasjenige Gewand also, das er in seinem irdischen Dasein direkt auf dem Leib trug, betont Mechthild noch einmal, wie sehr körperlicher Schmerz mit der menschlichen Gestalt Christi verbunden ist. Die Schmerzen Christi auf Erden empfinden die menschliche Seele und der Körper in der Erfahrung der Gottesferne nach und stehen damit in Leidensnachfolge.²¹⁶

Das Ertragen von körperlichem Schmerz, das Annehmen von Krankheit und Schwäche des Leibes dient in den oben vorgestellten Textpassagen des *Fließenden Lichts* keineswegs der Zerstörung des menschlichen Körpers. Die Nachahmung des Leidensweges Christi soll vielmehr zur Annäherung an und zur Verschmelzung mit Christus beitragen²¹⁷; die *imitatio* bedeutet „eine Bemühung, die Tiefen der Menschlichkeit Jesu in den Momenten auszuloten, da sein Menschsein am bedrängendsten und erschreckendsten war – im Moment seines Sterbens“²¹⁸. Bis zum Absterben oder Abtöten wird die Leidensnachfolge in Mechthilds Text jedoch nicht vollzogen, und ebenso wenig stellt die Autorin die Selbstkasteiung als Mittel der *imitatio passionis* dar. Für sie erfolgt die Identifizierung des Menschen und besonders des menschlichen Körpers mit dem leidenden Christus vor allem

²¹⁵ Das Kleidungsstück als Metapher für physisches Leid greift Mechthild im 65. Kapitel des VII. Buches auf, indem sie die vom Körper zu erleidenden Entbehnungen als „Werktagskleider“ der Seele bezeichnet. – Auf die Darstellung von körperlichem Leiden bzw. Krankheit mittels der „Kleidermetaphorik“ verweist auch TOMASEK, Tomas: *Kranke Körper in der mittelhochdeutschen höfischen Literatur. Eine Skizze der Krankheitsmotivik*, in: RIDDER, Klaus / LANGER, Otto (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2002 (= Körper – Zeichen – Kultur. Body – Sign – Culture; 11), S. 97-115, hier S. 113.

²¹⁶ Obgleich die Seele die Entfernung von Gott vornehmlich als eine beinahe unerträgliche Qual empfindet, bezeichnet sie diese am Ende des Kapitels als »selige gotz vrömdunge« (I,12; 264). Diese stärkt den Willen der Seele während der quälenden Trennung von Gott und lässt deren „Gefangenschaft“ im Körper zu einer Herausforderung werden, der sie sich bereitwillig stellt.

²¹⁷ Bei der Annahme von Leid, so SCHMIDT 1989, S. 86, gerate der Mensch jedoch nicht in Passivität oder gar in Masochismus; die letzte Gebärde bleibt auch im Leid das Gotteslob, welches Schmidt entsprechend als aktives Verhalten bewertet.

²¹⁸ BYNUM 1996, S. 120f.

über das Annehmen natürlicher Körperleiden wie Krankheit, Schwäche und Alter, die ergänzt werden um konzentrierte, aber maßvolle Askesepraktiken wie Fasten und besondere Bußübungen, die auch außerhalb der Nachfolge Christi im Leiden angewandt werden, um den Körper zu disziplinieren. Ebenso wie Gottes Sohn sich den Qualen auslieferte, die das irdische Leben für ihn bereithielt, soll sich der Mensch nach Mechthilds Konzept von *imitatio Christi* den ihm begegnenden körperlichen Leiden stellen, diese annehmen als Möglichkeit, den Leidensweg Christi nachzuempfinden und damit in eine besondere Nähe zu ihm zu gelangen. Dennoch ist die Leidensnachfolge im *Fließenden Licht* nicht primär der Ort, an dem sich die Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus vollzieht.²¹⁹ In Mechthilds Text wirken Körper und Seele in der *imitatio passionis* zusammen; das Leiden um Christi willen wird nicht nur vom Leib getragen, sondern auch die Seele empfindet Schmerz und Qual. Da es sich bei der *imitatio* jedoch vornehmlich um das Nachvollziehen des Leidens Christi in der Welt und damit um ein menschliches, körperliches Leiden handelt, ist vor allem der Leib zu dieser Art der Nachfolge aufgefordert.

4.6. Trennung von Seele und Leib

Im Streben des religiösen Menschen nach Gottesnähe und -erfahrung gehen Seele und Leib im *Fließenden Licht* nicht durchweg getrennte Wege. So empfinden beide, Seele und Körper, das Leiden Christi nach; indem die Seele den Schmerz der Gottesferne erträgt und der Körper natürliche Widrigkeiten wie Krankheit und Schwäche annimmt, bemühen sich der immaterielle und der materielle Teil des Menschen um die *imitatio passionis*. Der Aufstieg zu Gott, die mystische *unio* mit dem Schöpfer schon während des irdischen Daseins des Menschen ist jedoch allein der Seele vorbehalten. Während dieser zeitlich begrenzten Vereinigung mit Gott trennt sich die Seele vom Leib, der – ohnehin im irdischen Bereich verhaftet – dann von der Seele geschieden zurückbleibt.²²⁰

²¹⁹ Auch wenn die vorliegende Arbeit auf die Brautmystik Mechthilds nur am Rande eingehen kann, soll dieser Aspekt in Kap. 4.8. über den Leib Christi in Gestalt der Eucharistie kurz behandelt werden.

²²⁰ Die *unio mystica* kann sich zwischen der Seele und jeder der drei göttlichen Personen vollziehen. Während der Seele himmlische Wahrheiten und Erkenntnisse in der mystischen Schau vornehmlich von der Trinität offenbart werden, erfolgt die Vereinigung der Seele als Braut Gottes mit der zweiten göttlichen Person, Jesus Christus, in

Die Konsequenzen dieser Trennung auf Zeit trägt vor allem der Leib, der von der Seele verlassen und damit seines Lebensprinzips beraubt wird. Für die Seele dagegen bedeuten der Aufstieg zu Gott und schließlich die *unio mystica* die Erfüllung ihres geistlichen Strebens. In der Loslösung vom Körper während der Vereinigung mit Gott erfährt die Seele die – wenn auch zeitlich begrenzte – größtmögliche Unabhängigkeit von ihrer irdischen Wohnstatt. Der Abschied aus der göttlichen Gegenwart und der Abstieg in den irdisch-materiellen Bereich bis hin zur Rückkehr in den Leib erfüllen die Seele mit Trauer, dem Gefühl des Verlassen- und Verstoßenseins, aber auch mit Wut auf ihre Bindung an den schwachen Körper.

Besonders in jenen Textpassagen, welche sich der Trennung der Seele vom Leib widmen, stellt die Autorin des *Fließenden Lichts* die beiden in ihrer personifizierten Form dar. Die Seele erfüllt hier eine Doppelrolle, indem sie außer ihrer Funktion als Erzählerin bzw. Sprecherin in Ich-Form, die von ihren eigenen religiösen Erlebnissen berichtet, auch die Gesprächspartnerin des Körpers darstellt.

Die erste Darstellung der Trennung von Seele und Leib erfolgt im zweiten Kapitel des I. Buches. Mechthild beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott und deren Schau der Trinität. Hierbei bezeichnet die Autorin die Begegnung der Seele mit Gott als »grûs« (I,2; 20)²²¹, dessen Kraft dem Körper »alle sin maht« (ebd.) raubt. Während dem Körper die Lebenskraft fast vollständig entzogen wird, trennt sich die Seele mit all ihren Eigenschaften, »mit aller ir maht, wisheite, liebun und gerunge« (ebd.) vom Leib als ihrer irdischen Wohnstatt. Hierbei verbleibt »sunder das minste teil irs lebendes [...] mit dem lichamen als in eime süssen schlaffe« (ebd.). Bei der Trennung von der Seele beschränken sich also die Lebensfunktionen des Körpers auf ein Minimum; er bleibt – einer Ohnmacht nahe – im irdisch-materiellen Bereich zurück. Er wird am Leben erhalten,

Gestalt des himmlischen Bräutigams. Eine inhaltliche Differenzierung dessen, was Mechthild jeweils in dem eher neutralen bzw. allgemeinen Begriff »got« aussagt, lässt sich nur mittels einer umfangreichen Analyse der entsprechenden Textstellen im gesamten Werk vornehmen.

²²¹ Die Bezeichnung einer Gnadenerfahrung mit dem Begriff des Grûses findet sich auch bei Mechthilds Darstellung eines mystischen Erlebnisses. Sie lässt hier ein Erzähler-Ich berichten, es »wart gegrûsset von dem heiligen geiste« (IV,2; 228); dieses erzählende Ich betont, dass ihm der »vil liebe grûs« (ebd.) seit dieser ersten unmittelbaren Begegnung mit Gott sogar täglich zuteil wurde.

um der Seele bei ihrer notwendigen Rückkehr eine „Wohnung“ bereitzustellen.²²² Dass die Seele ihre Rückkunft in die materielle Hülle nach dem Einblick in göttliche Geheimnisse als beklagenswerten Abstieg empfindet, wird deutlich im Dialog, den sie nach der Erfahrung der *unio* mit dem Leib führt.

Aufgefordert von Gott, muss die Seele nach ihrer Entrückung in den Leib zurückkehren.²²³ Bei ihrem Abstieg in den Körper bewundert dieser die Verwandlung, die offenbar durch die Gotteserfahrung mit der Seele geschehen ist. Zugleich erhebt der Leib große Vorwürfe gegen die Seele, die ihn verlassen hat: »Din wandelen hat mir benomen minen smak, rûwe, varwe und alle min maht« (I,2; 22).²²⁴ Durch die Abwesenheit der Seele fühlt sich der Körper geradezu in seiner Existenz bedroht; während der Trennung von ihr schwinden seine Kräfte. Mechthild zeigt hier auf, dass Seele und Leib während des irdischen Daseins des Menschen nur temporär getrennt sein können. Besonders der Körper ist abhängig von der Anwesenheit der Seele, von ihrer „Einwohnung“ in ihm. Während die Seele den Leib als Gefängnis betrachtet, in den sie nur gezwungenermaßen zurückkehrt, stellt sie ihrerseits das Lebensprinzip für den Körper dar, ohne das dieser absterben müsste. Die Autorin des *Fließenden Lichts* bezeichnet den Zustand des Körpers während der *unio* der Seele mit Gott zwar als einen »süssen schlaff[...].« (I,2; 20), bei dem noch ein kleiner Teil der seelischen Lebenskraft im Leib zurückbleibt. Für Letzteren gleicht das Getrenntsein von seinem Lebensprinzip dagegen eher einem Dämmer-schlaf, aus dem er erst bei der Rückkehr der Seele geschwächt wieder erwacht. Die Seele weist die Klage des Leibes zurück und bezeichnet diesen ihrerseits als »morder« (I,2; 22) und »vient« (ebd.), der sie in ihrem geistlichen Streben behindert und nach einem kurzen Augenblick unmittelbarer Gottesnähe in den irdisch-materiellen Bereich zurückzieht.

²²² Der Aspekt des Wohnens der Seele im Leib findet sich auch im siebten Kapitel des VII. Buches, in welchem Mechthild die Seele als »husvrowe inwendig des lichamen« (VII,7; 546) bezeichnet. Auf diesen Aspekt wird in Kap. 9 näher eingegangen.

²²³ »So spricht der blüjende got: „Juncfrov, ir muessent üch neigen“ (I,2; 22).

²²⁴ VOLLMANN-PROFE 2003, S. 24 übersetzt »wandeln« mit „Fernsein“ und bezieht sich damit wohl auf das mittelhochdeutsche Verb »wandeln«, das in seiner intransitiven Form „reisen“, „gehen“ und „wandeln“ bedeutet, sowie auf das Substantiv »wandelunge«, das unter anderem mit „Gang“ und „Aufenthalt“ übersetzt wird. Im »wandeln« der Seele drückt sich also sowohl ihre Abwesenheit vom Körper als auch ihre Bewegung hin zu Gott aus. Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 673f. sowie Sp. 775f.

Ein unbegrenzter Aufenthalt bei Gott wird für die Seele erst nach der endgültigen Trennung vom Leib, nach dem Tod des Körpers, möglich. »Svenne aber kumt din ostertag und din lichame enpfat den totschlag, so wil ich dich alumbe van und wil dich aldurch gan und wil dich dime lichamen stelen und wil dich dime liebe geben« (I,3; 26). Mit diesen Worten stellt die personifizierte Gottesliebe der Seele die Geschehnisse nach dem Absterben des Leibes in Aussicht. Wenn der Körper gestorben ist, wird die Seele vollkommen unabhängig von ihrer irdischen Hülle sein. Endgültig vom Leib getrennt, wird sie gänzlich und für alle Zeit von der Liebe Gottes umfassen und ihrem himmlischen Bräutigam Jesus Christus zugeführt.

Mechthild vertritt in diesen Textpassagen keineswegs eine dualistische Vorstellung von Seele und Leib; vielmehr stellt sie – für das irdische Dasein des Menschen – eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen Seele und Körper, zwischen dem geistigen und dem materiellen Teil des Menschen dar. Zum Überleben braucht der Leib die Seele mit ihrer Lebenskraft. Die Seele dagegen ist bestrebt, sich vom Körper zu lösen und zu Gott aufzusteigen. Nach einer mystischen Vereinigung oder einer Schau himmlischer Wahrheiten muss sie jedoch immer wieder in den Leib zurückkehren; erst nach dem körperlichen Tod des Menschen gewinnt die Seele endgültige Freiheit.

Eine weitere, ähnliche Darstellung der Trennung von Körper und Seele findet sich im dritten Kapitel des I. Buches. In einem kurzen Dialog zwischen Leib und Seele nach der Rückkehr der Seele in ihre irdische Wohnstatt zeigt sich der Körper verzweifelt und vorwurfsvoll. Geradezu anklagend fragt er die Seele, wo sie gewesen sei, und sein Ausruf »Ich mag nit me« (I,5; 28) weist auf die Qualen und Entbehrungen hin, die er während ihrer Abwesenheit erleiden muss. Auf den so indirekt ausgesprochenen Vorwurf reagiert die Seele abweisend und beleidigend; sie gebietet dem Körper zu schweigen, nennt ihn einen Toren und betont: »Ich will mit mime liebe wesen, soltest du niemer me genesen« (I,3; 28). Das Streben der Seele ist ganz auf eine dauerhafte Vereinigung mit Gott gerichtet, und sie nimmt für die Erfüllung ihres Wunsches nach zeitlich unbegrenzter Gottesnähe sogar die Schwächung und das (vorzeitige) Absterben des Leibes hin.²²⁵

²²⁵ Mit der Bezeichnung »liebe« bezieht sich die sprechende Seele auf die zweite göttliche Person, Jesus Christus, als ihren himmlischen Bräutigam.

Mit dieser scheinbaren Kompromisslosigkeit nimmt die Seele eine Haltung ein, die zunächst radikal und zerstörerisch anmutet. Die genannte Textstelle hat wenig gemein mit Mechthilds Vorstellung von maßvollem körperlichen Leiden, das den Leib disziplinieren und der Seele den Aufstieg zu Gott ermöglichen soll. Die Seele vertritt im dritten Kapitel des I. Buches ohne Ausnahme ihr eigenes Interesse und lässt jede Rücksicht auf den Körper vermissen. Die Autorin des *Fließenden Lichts* stellt die Sehnsucht der Seele nach Gottesnähe, nach Unabhängigkeit von allem Materiellen mit einer beinahe befremdlichen Eindringlichkeit dar. Die Seele ist bereit, Gesundheit und Überleben des Körpers zugunsten eines dauerhaften Verweilens im göttlichen Bereich zu opfern. Betrachtet man die vorgestellten Textpassagen einmal nicht aus der Perspektive des geschwächten, in seiner Existenz bedrohten Leibes, so präsentiert Mechthild hier die unbedingte Sehnsucht der Seele nach Gott, für deren Erfüllung diese sogar die Verantwortung für die Schwächung und sogar das Sterben des Körpers übernimmt. Die Entscheidung über den Zeitpunkt des leiblichen Todes ist jedoch allein Gott vorbehalten, und so sieht sich die Seele nach dem Erlebnis der *unio* immer wieder gezwungen, in den Leib zurückzukehren bzw. hinabzusteigen in den irdisch-materiellen Bereich.

Mechthild beschreibt die Seele als den zu Gott strebenden Teil des Menschen; hinsichtlich der Erfüllung ihres Wunsches nach unbeschränkter Gottesnähe ist diese jedoch angewiesen auf die Gnade des Schöpfers, der ihr ein zeitlich begrenztes Verweilen im himmlischen Bereich gewährt. Gott hat den Menschen als ein aus Seele und Leib bestehendes Wesen geschaffen, und indem er die Seele nach einer mystischen Vereinigung wieder hinabschickt in den irdischen Bereich und in ihren Körper, schützt und erhält er den Leib, von dem sich die Seele eigenmächtig lossagen will. Während des irdischen Lebens des Menschen stellt der Körper ein Hindernis, aber auch eine Herausforderung für die Seele dar. Die Erfahrung von Einschränkung und Begrenzung ist quälend für die Seele, aber letztlich muss sie sich dem Plan Gottes unterordnen, der ein dauerhaftes Verweilen in seiner Nähe erst nach dem von ihm bestimmten Absterben des Leibes vorsieht. So begegnet Gott in Kapitel V,32 der Sorge der

Seele, wie sie sich vom Leib trennen könne, mit den Worten »Alse das sol geschehen, so wil ich minen aten ziehen, das du mir volgest als einem agesteine^[226]« (V,32; 400).²²⁷

Auf zwei wichtige Aspekte weist Mechthild mit diesem Konzept hin: Zum einen betont sie noch einmal, dass es sich bei mystischen Gotteserfahrungen um ein besonderes Geschenk handelt, das der Mensch nur demütig annehmen, nicht aber einfordern kann. Zum anderen spricht sich die Autorin in jenen Textstellen, welche die Begrenzung des seelischen Strebens behandeln, für einen maßvollen Umgang mit dem Leib aus. Zwar stellt sie Praktiken zur Disziplinierung des Körpers vor²²⁸, dieser wird jedoch nicht derart geschwächt, dass er stirbt. Indirekt bringt die Mystikerin damit die Anerkennung eines göttlichen Plans und die Ehrfurcht vor der Allmacht Gottes zum Ausdruck: Gott allein bestimmt, ob einem Menschen die Gnade einer *unio*-Erfahrung zuteil wird, und er allein setzt auch dem irdischen Leben des Menschen ein Ende. Die menschliche Seele hat nicht den geringsten Einfluss auf die göttlichen Entscheidungen; sie fügt sich der Weisung Gottes und kehrt nach einem Vereinigungserlebnis in den Leib zurück, in der Hoffnung, eines Tages unbegrenzt in unmittelbarer Gottesnähe weilen zu können.

²²⁶ Das Substantiv »agestein« kann „Bernstein“ und „Magnetstein“ bedeuten. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 28. In diesem Zusammenhang ist die zweite Übersetzung zu wählen, denn Mechthild evoziert mit ihrer Wortwahl das Bild von der Seele, die gleich dem von einem Magneten angezogenen Eisenstück zu Gott hinstrebt.

²²⁷ Mit der Wahl des Begriffs »âtem« – vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 103 –, dessen Bedeutungsspektrum „Atem“, „Lebenskraft“ und „Geist“ umfasst, bemüht Mechthild zwei Bilder, die in engem Zusammenhang stehen: Im zweiten Kapitel des I. Buches präsentiert Mechthild die Seele als Lebensprinzip des menschlichen Körpers; ohne ihre Anwesenheit im Leib kann dieser nicht existieren. Damit verweist die Autorin auf die Vorstellung vom Menschen als einem beseelten Wesen, die schon in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte angelegt ist. Hier haucht Gott dem aus Materie geformten Menschen den Lebensatem ein und macht ihn so zu einem lebendigen Wesen. Das Lebensprinzip des Menschen, die Seele, kommt unmittelbar von Gott und strebt wieder zu ihm zurück. Aus diesem Grund lässt sie sich nach dem Absterben des Leibes zu ihm „zurückziehen“. Mechthild verwendet hier ein sehr anschauliches Bild, das eng an die Darstellung der Schöpfung des Menschen im Buch Genesis angelehnt ist. – Vgl. hierzu Gen 2,7. – Gott zieht seinen Atem ein, er „saugt“ die Seele geradezu aus der Materie des (toten) Körpers heraus, und die Seele ihrerseits folgt ihm wie von einem Magneten angezogen.

²²⁸ Vgl. hierzu die Kap. 4.3. und 4.4. dieser Arbeit.

4.7. Der über-menschliche Körper

In weiten Teilen des *Fließenden Lichts* ist der menschliche Körper gemeint, wenn Mechthild die Begriffe »lichem« und »lip« verwendet. Es finden sich jedoch auch Textpassagen, in denen nicht- bzw. über-menschliche Leiber dargestellt werden.²²⁹

So lässt die Autorin im dritten Kapitel des II. Buches ein erzählendes Ich beschreiben, wie dessen Seele – genauer: die »ögen miner sele« (II,3; 80) – in einer mystischen Schau den überhöhten Leib der Gottesmutter Maria erblickt. Das Erzähler-Ich beschreibt den Körper Mariens als das »here desemvas«²³⁰ (II,3; 80), in welchem Gott in menschlicher Gestalt auf die Erde gelangte. Die Gottesmutter sitzt im himmlischen Thronsaal zur Linken Gottes, und die Seele des erzählenden Ichs erblickt sie in »aller megdlicher schöpfnisse« (II,3; 82) und damit scheinbar in ihrer irdischen Leiblichkeit.

²²⁹ Auf den Bereich der Reliquien und der Reliquienverehrung soll an dieser Stelle lediglich kurz verwiesen werden. „Seit dem frühen Mittelalter werden Teile toter Menschen als Orte des Heiligen verehrt. [...] Reliquien waren [...] weit mehr als Erinnerungshilfen für ein frommes Angedenken; sie waren die Heiligen selbst, die schon in ihrem unversehrten und verklärten Körper mit Gott lebten, ein Zustand, der gewöhnlichen Sterblichen erst am Ende der Zeiten widerfahren sollte“ (BYNUM 1996, S. 150). – Während der Leib „gewöhnlicher“ Menschen diszipliniert und als untergeordnet gegenüber der Seele bewertet wurde, betrachtete man die sterblichen Überreste jener im Glauben und im christlichen Handeln vorbildhaften Menschen als heilig, als eine materielle Verbindung zu Gott und brachte den Gebenen eine Verehrung entgegen, die dem Leib der übrigen Menschen nicht zuteil wurde. – Auf den „Wert des von Askese gemarterten Körpers“ verweist KEUL 2004, S. 252, indem sie betont, dass strenge Askese und das Zurückdrängen körperlicher Bedürfnisse „unverzichtbar zur Biographie der Heiligen“ gehörten. „Schon zu Lebzeiten von Heiligen gilt die Berührung ihres geschundenen Körpers als heilsam. Wenn aber der Tod eintritt, erhält diese Umkehrung eine neue Dynamik. Erfuhr der lebende Körper Missachtung, so steht der tote Körper nun im Mittelpunkt handgreiflicher Interessen“.

²³⁰ SCHMIDT, Margot: *Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg*, in: SCHMIDTKE, Dietrich (Hrsg.): »Minnlichiu gotes erkennusse«. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen*, Abteilung I: Christliche Mystik; 7), S. 63 (im Weiteren zitiert als: SCHMIDT 1990) verweist auf das „bei Mechthild verhochdeutsche Wort“ »trisevas«, das sich vom althochdeutschen Substantiv »pismuaz« ableite. – VOLLMANN-PROFE 2003, S. 83 übersetzt »desemvas« als „Moschusgefäß“, versteht es also als ein Behältnis, in welchem kostbare Duftstoffe aufbewahrt werden.

Die sich anschließenden Beschreibungen des Marienkörpers weichen von den übrigen Darstellungen des menschlichen Leibes im *Fließenden Licht* ab.²³¹ So wird Maria als »schöne« (II,3; 82) bezeichnet, als der Seele während der Schau ein Blick auf die Gottesmutter gewährt wird, deren »menschlich licham ist getempert und geformet in die edel lühtnisse der sele únsere fröwen, und wie die lustlichen brúste unverborgene sint vol der süßen milche, das die tropfen vliessen da hin dem himelschen vatter ze eren und dem menschen ze liebe« (II,3; 82).²³²

Ein so deutlicher Hinweis auf die körperliche Schönheit und auf geschlechtsspezifische Körperteile findet sich in den Beschreibungen des „gewöhnlichen“ menschlichen Leibes im *Fließenden Licht* nicht. Dass er im Zusammenhang mit dem Körper Mariens doch erfolgt, unterstützt die Annahme, dass es sich bei der Darstellung eben nicht um jenen irdisch-menschlichen Körper der Gottesmutter handelt, »da Christus nún manot in sas mit sele und mit libe« (II,3; 80), sondern um den überhöhten Leib, der sich nach der Aufnahme Mariens in den Himmel in unmittelbarer Gottesnähe befindet. Der hier von der Seele geschaut und vom erzählenden Ich beschriebene Leib der Gottesmutter ist mehr Bild als Gestalt; in seiner überirdischen, übermenschlichen Schönheit ist er von ungleich höherer Qualität als der Körper des gewöhnlichen Menschen. Die Unabhängigkeit des Körpers Mariens von materieller irdischer Leiblichkeit zeigt sich gerade auch an der freien und offenen Darstellung durch das Erzähler-Ich. Mechthild kann es die Brüste der Gottesmutter beschreiben lassen, ohne Anstoß zu erregen, da Maria nicht nur durch ihre Erhebung zu Gott,

²³¹ Beschreibungen von Körpern und Körperpartien finden sich in Mechthilds Werk nur selten.

²³² Diese Beschreibung Mariens als nährende Mutter der Menschheit, die in ihrer Anschaulichkeit eine plastische Vorstellung von der Gottesmutter evoziert, weist deutliche Bezüge zu einem Bildtypus auf, der möglicherweise die Ausgestaltung dieser Textpassage beeinflusst und der Autorin als Vorbild für die Darstellung der stillenden Gottesmutter gedient hat: „Schon in der frühchrist[lichen] Literatur spielte das Bild der nährenden Mutter Kirche eine Rolle. Die Brüste werden z. B. bei Hippolyt, Augustinus oder Honorius Augustodunensis als AT und NT gedeutet. Doch erst das Hoch[mittelalter] schuf den entsprechenden Bildtyp der die Brust reichenden Alma Mater Ecclesia“ (MORSBACH, Peter: *Lactans (Maria lactans)*, in: BÄUMER, Remigius / SCHEFFCZYK, Leo (Hrsg.): *Marienlexikon*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 701), die mit Maria parallelisiert wurde.

sondern bereits durch ihr irdisches Leben, ihre Erwählung als Mutter des Gottessohnes und durch die jungfräuliche Empfängnis über Geschlechtlichkeit und körperliche Sündhaftigkeit erhoben ist.²³³ Neben dem Leib Christi, der Vorbild für die Annahme körperlichen Leidens im Vertrauen auf Gott ist, stellt auch der Leib Mariens eine Orientierungsgestalt dar; der verklärte und dauerhaft zu Gott entrückte Leib der Gottesmutter steht mit seiner geradezu körper-losen Reinheit und Erhabenheit über allen irdischen Körpern. Das Ideal des Marienleibes ist für die übrigen menschlichen Körper unerreichbar, und doch wird in ihrem Leib die materielle Gestalt des Menschen geheiligt, so dass »der mensche über alle creature volkomen« (II,3; 82) erscheint.

In Kapitel IV,23 berichtet ein erzählendes Ich, wie es »mit den ögen miner unwirdigen sele« (IV,23; 292) den aufgebahrten Leichnam des Evangelisten Johannes erblickt; dieser »hat nu der götlichen ewekeit also vil enpfangen, das er lühtet als ein fürig kristalle« (ebd.). Er liege dort »minneklich menschlich geschaffen« (IV,23; 292): »Sin ögbrawen sint im alleine brun und hat sin ögen zû getan und lit uf sinem ruggen« (ebd.). Mit dieser Beschreibung übernimmt Mechthild jene Körperhaltung, in welcher Verstorbene üblicherweise aufgebahrt werden. Allerdings erstaunt der Hinweis der Seele auf die Augenbrauen des Johannes und deren Farbe.²³⁴ Dass es sich beim Leichnam des Evangelisten nicht um einen gewöhnlichen toten Körper, sondern um einen bereits in himmlischen Sphären befindlichen handelt, wird deutlich durch die Lichtstrahlen, die den Leichnam umgeben, und durch die »heligen engel« (II,23; 292), die Loblieder zu Ehren des Evangelisten singen. Die Seele sieht den Körper des Johannes so sehr in die Nähe Gottes entrückt, dass ihn nur noch eine dünne Wand von

²³³ Im vierten Kapitel des III. Buches offenbart der Heilige Geist der Seele, dass Maria einerseits durchaus sündigen konnte, da sie »ein volgemachet mensche« (III,4; 166) war, den Gott »in aller vröwlicher nature und an aller meglicher schöpfenisse« (III,4; 166) gestaltet hat. Die Seele spricht die Gottesmutter mit den Worten »wrowe, edel göttinge ob allen luterer menschen« (III,4; 166) an und betont anschließend, dass Maria andererseits auch nicht sündigen konnte, zumal sie von Gott auserwählt und über alle anderen Menschen erhoben wurde.

²³⁴ Detaillierte Beschreibungen des menschlichen Körpers oder einzelner Teile finden sich im *Fließenden Licht* nur vereinzelt. Ein Hinweis darauf, warum Mechthild sich in der Beschreibung des Evangelistenleichnams durch die Seele gerade auf die Augenbrauen konzentriert, lässt sich nur nach einer genaueren Untersuchung der Bedeutungen einzelner Körperpartien gewinnen, die hier nicht geleistet werden kann.

der Stärke einer Eihaut vom Himmelreich trennt.²³⁵ Diese ist jedoch »als ewig veste, das dar kein lichame me dur mag untz an den jungosten tag« (II,23; 292). Damit befindet sich der Leichnam des Evangelisten in einem Zwischenzustand: Nach dem Absterben werden dem Körper besondere, über die Behandlung anderer Toter hinausgehende Ehren zuteil; ins Himmelreich kann er jedoch – wie alle anderen Körper – erst am Jüngsten Tag bei der Auferstehung des Fleisches gelangen.²³⁶

Im ersten Kapitel des VII. Buches berichtet ein Erzähler-Ich von seiner Vision der Seligen am Jüngsten Tag. Diese erkennen bei einem Blick in die Ewigkeit, »wie si selbe geformet sint an libe und an sele, als sie iemer mere söllent bliben« (VII,1; 530). Die „Gestalt“ der Seele im Leib der Seligen ist »gebildet menschen glich und hat den götlichen schin in ir und schinet dur den lichamen als das lühtende golt dur die clare cristen« (ebd.); in ihr spiegelt sich die Form des menschlichen Körpers.²³⁷ Am Jüngsten Tag sind Seele und Leib eng miteinander verbunden; der Körper besteht in einer anderen als der irdisch-materiellen Gestalt und bedeutet kein Hindernis mehr für den Aufstieg der Seele zu Gott, denn beide, Seele und Leib des Menschen, werden am Ende aller Tage als Einheit in die göttliche Sphäre gelangen.

4.8. Der Leib Christi in Gestalt der Eucharistie

Durch das Bemühen um Passionsnachfolge, durch das Mitleiden und das Mittragen der körperlichen Qualen besteht eine enge Verbindung zwischen der Seele im *Fließenden Licht* und dem leidenden Körper Christi. Diese Orientierung

²³⁵ Vgl. IV,23; 292.

²³⁶ Vgl. hierzu ANGENENDT 2005, S. 724f.

²³⁷ Mechthild lässt ihr erzählendes Ich die Seelen der Auserwählten am Jüngsten Tag als »menschen glich« beschreiben und kehrt damit in dieser Textpassage die Vorstellung von der Seele als einem den Leib formenden Lebensprinzip um. In diesem besonderen Fall „formt“ der Körper die Seele. Dabei steht diese Darstellung keineswegs im Widerspruch zu irdischen Verhältnissen. Indem die Autorin die Seele als nach dem Vorbild des menschlichen Körpers gestaltet beschreibt, weist sie auf die Einheit hin, die Seele und Leib bilden und die mit dem Jüngsten Tag endgültig gefestigt und auf eine neue Ebene bei Gott gehoben wird. Denn bereits im irdischen Bereich gehören Seele und Leib – wie bereits dargestellt – untrennbar zusammen, auch wenn das *Fließende Licht* das beständige Streben der Seele nach Unabhängigkeit vom Körper betont.

der Autorin am irdischen Dasein des Gottessohnes erfährt eine besondere Ausgestaltung in jenen Textpassagen, die sich mit dem Leib Christi in Gestalt der Eucharistie beschäftigen.

„Alle Frauen des 13. Jahrhunderts, von denen ausführliche Schriften über spirituelle Belange überliefert sind, legen auf die Eucharistie besonderes Gewicht“²³⁸, und so geht auch Mechthild – wenn auch nicht schwerpunktmäßig – auf diesen Aspekt der Frömmigkeit ein. Hintergrund für die Verehrung der Eucharistie bildet die Vorstellung, durch das Verzehren der Hostie könne eine vollendete Vereinigung mit Christus erreicht werden.²³⁹ Die Begegnung mit der *humanitas Christi* war im Mittelalter ein bedeutender Aspekt weiblicher Spiritualität, und das „Menschsein Christi“ bedeutete in diesem Zusammenhang vor allem „seine Leiblichkeit, seine Körperlichkeit, sein Im-Körper-Sein; die *humanitas Christi* war sein Leib und Blut“²⁴⁰.

Im 15. Kapitel des III. Buches lässt Mechthild unter der Überschrift »Mit aht tugenden soltu gan zû gottes tische [...]« (vor III,15; 192) ein Erzähler-Ich die Sehnsucht nach dem Empfang der Kommunion äußern. An Christus gewandt, wünscht sich dieses Ich, »das hütte din here lichamme den armen selen ze trost komme« (III,15; 194). Die Eucharistie wird in diesem Zusammenhang nicht primär als Möglichkeit einer – über das Brot der Hostie auch materiell vollzogenen – Vereinigung zwischen dem menschlichen Leib und der Leiblichkeit Christi ausgewiesen, sie bedeutet vornehmlich Trost und geistliche Erbauung für die Seele.

Die Art der Verbindung des menschlichen Körpers mit dem Leib Christi in Gestalt der Eucharistie erörtert Mechthild in dem kurzen achten Kapitel des IV. Buches. Die Autorin widmet sich hier dem Thema „Krankheit“ und lässt ein Erzähler-Ich auf ein konkretes Symptom für eine angeschlagene körperliche Gesundheit eingehen. So fragt das Ich, ob »ein sieche gotz lichamen nit mag enpfan, der verlasset[²⁴¹]« (IV,8; 254). Im Dialog mit der Seele weist Christus

²³⁸ BYNUM 1996, S. 113.

²³⁹ Dies führte bei den Gläubigen zu einem Bedürfnis nach häufiger Kommunion, dem die Theologen des 13. Jahrhunderts jedoch sehr zwiespältig gegenüberstanden. Vgl. BYNUM 1996, S. 115.

²⁴⁰ BYNUM 1996, S. 118.

²⁴¹ Das mittelhochdeutsche Verb »verlâzen« bzw. – in seiner kontrahierten Form – »verlân« mit seinen vielfältigen Bedeutungen ist hier mit „verlieren“, besser noch mit „(sich) übergeben“ zu übersetzen. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 153. VOLLMANN-

darauf hin, dass der Mensch Gott nicht verlieren könne, sofern er nicht sündige. Allerdings könne ein kranker menschlicher Körper die Eucharistie durch Erbrechen sehr wohl verlieren. In einer mystischen Schau sieht das erzählende Ich die Frage nach der Art der Verbindung zwischen dem Leib Christi und dem menschlichen Körper von der Trinität beantwortet: »Swenne wir gotz lichamen enpfan, so vereinet sich die gotheit mit únser unschuldigen sele und mischet sich gotz menscheit mit únserm grúwelichen lichame, und so machet der helig geist sine wonunge in únserme gelóben« (IV,8; 254). Diese Erklärung ist sehr differenziert und geht sowohl auf die Doppelnatur Jesu Christi als auch auf den mit einer Seele als geistigem und einem Körper als materiellem Teil geschaffenen Menschen ein. Denn beim Verzehr der Hostie vermischt sich die menschliche Natur Christi mit dem Leib des Menschen, während sich die göttliche Natur Christi mit der Seele des Menschen verbindet. Einen qualitativen Unterschied zwischen der Seele und dem Leib des Menschen stellt Mechthild heraus, indem sie den Körper als »grúwelich«²⁴² einstuft; dennoch geht die Leiblichkeit Christi in diesen als „abstoßend“ bezeichneten menschlichen Leib ein. Mit der Seele verbindet sich die göttliche Natur Christi, die hier dauerhaft bleibt, auch wenn der menschliche Körper die Hostie aufgrund von Krankheitssymptomen wie Erbrechen wieder verliert.

Auf die Eucharistie als Speise für den Leib und die Seele wird auch im 37. Kapitel des VI. Buches eingegangen. Hier wendet sich ein Sprecher-Ich an Christus und bittet ihn darum, dass sein »heliger licham müsse wesen und bliben die jungeste spise mines lichammen und das ewige brot miner armen sele« (VI,37; 506). Als letzte Nahrung für den menschlichen Körper und als immerwährende Speise für die Seele stellt das sprechende Ich den Leib Christi in Gestalt der Eucharistie vor. Damit nimmt Mechthild noch einmal Bezug auf die menschliche und damit auch materielle Natur Christi, der in Gestalt der Hostie

PROFE 2003, S. 255 präzisiert den Vorgang mit ihrer Übersetzung von »verlassen« (IV,8; 254) als „erbrechen“.

²⁴² VOLLMANN-PROFE 2003, S. 255 übersetzt »grúwelich« mit „abstoßend“. – Es ist anzunehmen, dass es sich bei dem Wort im *Fließenden Licht* um eine Komposition Mechthilds aus den Adjektiven »gruslich« (mit der Bedeutung „grauererregend“) und »grúwesam« bzw. »grúsamlich« (mit der Bedeutung „Schrecken erregend“) handelt, denn das in IV,8 benutzte Adjektiv findet sich in dieser Form nicht im Wörterbuch. Vgl. dazu LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 1109.

vom Körper des Menschen wie ein Nahrungsmittel zum Erhalt desselben aufgenommen wird. Für die menschliche Seele bedeutet der Leib Christi dagegen eine spirituelle Nahrung, die sich für alle Zeit mit ihr verbindet.

4.9. Verbindung und Einheit von Seele und Leib

Bei der im vorausgegangenen Kapitel dargestellten Aufnahme der Eucharistie wirken Seele und Leib des Menschen zusammen. Der menschliche Körper spielt hierbei eine wichtige Rolle, denn er nimmt die Hostie auf und ermöglicht damit allererst die nicht-materielle Verbindung der menschlichen Seele mit der der Eucharistie innewohnenden göttlichen Natur Christi. Anders als in jenen Textpassagen, welche die Erniedrigung des Leibes oder die Trennung von Seele und Leib zum Gegenstand haben, wird der menschliche Körper hier aufgrund seiner wichtigen Aufgabe – der materiellen Aufnahme des Leibes Christi in Gestalt des Brotes als Bedingung und Vorbereitung für die immaterielle Verbindung der Seele mit der göttlichen Natur Christi – positiv bewertet.²⁴³ Auf weitere positive Darstellungen des menschlichen Körpers im *Fließenden Licht* und auf die Einheit bzw. Verbindung von Seele und Leib soll im Folgenden eingegangen werden.

Neben seiner Rolle beim Empfang der Eucharistie wird der menschliche Körper im *Fließenden Licht* im Zusammenhang mit einem weiteren Sakrament dargestellt, der Taufe. Das erste Kapitel des II. Buches beschreibt, die »zierde des lichamen geschicht in dem heligen cristan töffe« (II,1; 76), während die – im Text zuerst genannte – Seele ihren Rang durch die Liebe Gotte erhalte: »Die hohe der sele geschicht in der minne« (II,1; 76). Beide, Seele und Leib, erfahren vor Gott und in der christlichen Gemeinschaft, auf unterschiedliche Art, eine Aufwertung, und indem dem Körper das Sakrament der Taufe gespendet wird, erhält er seinen Schmuck. Doch, so fährt der Text fort, »ussen der kristanheit ist enkeine zierde« (ebd.), so dass eine Auszeichnung des menschlichen Körpers allein innerhalb der Christenheit und der die Taufe spendenden Institution der Kirche erfolgen kann. Eine Verbindung zwischen Seele und Leib wird in dieser

²⁴³ Zwar betont Mechthild hier die (natürliche) Schwäche des Leibes, indem sie darauf hinweist, dass der Körper die geweihte Hostie aufgrund von Krankheit wieder verlieren könne; sein Mitwirken bei der Aufnahme der Eucharistie ist jedoch unverzichtbar, denn es schafft die Voraussetzung für die Verbindung der Seele mit dem Leib Christi.

Textpassage nicht allein durch ihre gemeinsame Nennung hergestellt, vielmehr entsteht eine enge Relation beider durch ihre erhöhende bzw. schmückende Auszeichnung mit der größten göttlichen Gabe, der Liebe, für die Seele und der Annahme des Körpers über das gespendete Taufsakrament. Dass bei dieser Darstellung die Seele an erster Stelle genannt wird, kann ein hierarchisches Verhältnis andeuten; die gemeinsame Veredlung von Seele und Leib durch die Gewährung göttlicher Gnade in unterschiedlicher Form rückt beide jedoch in einen unübersehbaren Zusammenhang.

Eine solche Verbindung von Seele und Leib thematisiert auch das 21. Kapitel des II. Buches, in dem ein Sprecher-Ich in einer Vision die Leichname soeben Verstorbener erblickt. Die menschlichen Sinne haben die toten Körper bereits verlassen, und diese liegen selbst still und unbelebt da; »nochdan hatten sel und lip beide einen willen« (II,21; 212). Unmittelbar nach dem Absterben des menschlichen Körpers besteht nach Mechthilds Vorstellung demnach noch eine Einheit von Seele und Körper. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang, dass sie dem immateriellen und dem materiellen Teil des Menschen einen gemeinsamen Willen attestiert, während Seele und Leib zu Lebzeiten des Menschen ihrer Darstellung zufolge doch vorwiegend gegensätzliche Interessen vertreten haben.²⁴⁴ Das sprechende Ich sieht hier »dú gemeinschaft libes und selen nochden ungescheiden« (II,21; 212, 214), und diese körperlich-seelische Einheit wendet sich mit der Bitte um Gnade an Gott und bereut ihre auf Erden begangenen Sünden. Ob die Reihenfolge, in welcher der Leib noch vor der Seele aufgeführt ist, ein Indiz für eine neue und größere Wertschätzung des menschlichen Körpers oder gar eine – momentane – Umkehrung der Hierarchie von Seele und Leib sein kann, lässt sich anhand dieser einen Textstelle nicht ermitteln.

Im zweiten Kapitel des IV. Buches schließt sich an die Darstellung der Maßnahmen zur Disziplinierung des Leibes ein Dialog zwischen einem Erzähler-Ich und Gott an, in welchem dieser Vertrauen und Gehorsam des erlebenden und berichtenden Ichs einfordert, ihm jedoch versichert: »alles, des du bedarft an lip und an sele, das will ich dir geben« (IV,2; 236). Auch in dieser Textpassage wird der Leib vor der Seele genannt. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass Mechthild damit auf eine Vorrangstellung des Körpers verweist; vielmehr

²⁴⁴ Vgl. Kap. 4.3. der vorliegenden Arbeit.

liegt der Schwerpunkt dieser Aussage Gottes in der Sorge des Schöpfers für den geistigen und den materiellen Teil des Menschen.

Auf den Anteil und die Aufgabe des Leibes beim mystischen Erleben verweist ein Sprecher-Ich in Kapitel IV,13.²⁴⁵ Nicht nur die „Ohren der Seele“ und die „Augen des Geistes“, sondern auch der Leib ist empfänglich für den Gnadenerweis Gottes, und das sprechende Ich bekundet, dass es »in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen geistes« (IV,13; 266) wahrnehme. Damit hat auch der Körper als schwächerer Teil des Menschen Anteil am mystischen Erleben; eine strikte Trennung von Seele und Leib während der *unio* oder der Schau himmlischer Wahrheiten wird – so lässt sich aufgrund dieser Textstelle vermuten – nicht zwingend vollzogen. Zumindest bleibt das religiöse Erleben nicht allein auf die Seele beschränkt, auch der Körper empfängt einen Teil der göttlichen Gnade.

Über eine Wiedervereinigung von Seele und Leib berichtet eine Erzählinstanz im neunten Kapitel des V. Buches. In einer Vision des Ostertages erblickt diese 70 Männer²⁴⁶, die mit Christus zusammen auferstanden sind: »Ir sele wart inen von got irem lichamen wider gegeben, also das man das wol möhte kiesen, das si tote lúte waren gewesen« (V,9; 338). Die Trennung von Geist und Materie sieht die erzählende Instanz mit der Rückkehr der Seele in den Leichnam aufgehoben. Indem Gott die Seele wieder in den toten Körper einsetzt, wird dieser zum beseelten Leib. Der Körper der Auferstandenen ist jedoch nicht der irdische, sündhafte, sondern der Leib in seiner Gestalt vor dem Sündenfall. Die Körper der 70 Auserwählten »ligent vil schöne obe dem luftu und ob den sternem« (V,9; 340). Dadurch dass die Erzählinstanz auf die Schönheit dieser Leiber hinweist, misst sie dem menschlichen Körper in seiner „verklärten“

²⁴⁵ Das sprechende Ich erweckt in diesem kurzen Kapitel den Eindruck, mit der Verfasserin des Textes identisch zu sein, denn es berichtet hier nicht nur, sondern weist darauf hin, dass es seine religiösen Erlebnisse auch niederschreibe.

²⁴⁶ Das mittelhochdeutsche Substantiv »man« trägt in erster Linie die Bedeutung „Mensch“, wird jedoch auch häufig mit „Mann“ übersetzt. Welche Bedeutung Mechthild intendiert, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Da die Autorin jedoch auch das Substantiv »mensch« mit der neutralen Bedeutung „Mensch“ benutzt – vgl. etwa Kapitel 22 im IV. Buch, S. 290 –, ist die von VOLLMANN-PROFE 2003, S. 339 gewählte Übersetzung „Mann“ bzw. „Männer“ wohl angemessen.

nachirdischen Form einen besonderen – auch ästhetischen – Wert bei, der diesem durch die wiederhergestellte Einheit mit der Seele zukommt.²⁴⁷

Besitzt der Leib während des irdischen Daseins des Menschen auch nicht eigenständig, sondern immer in Verbindung mit der Seele einen Wert, so betont ein sprechendes Ich im 22. Kapitel des V. Buches doch, dass Gott den Menschen nach dem rechten Maß geschaffen habe: »geistlich in únser sele, wislich in únser sinne, nutzhaftlich an únserme libe«²⁴⁸ (V,22; 360). In dieser dreigliedrigen Aussage stellt das Sprecher-Ich eine positive Eigenschaft des Leibes dar: Er ist nützlich, bedarf jedoch der Anleitung durch die Seele, denn »únser verbôsetes vleisch versumet mit siner unedelkeit vil manige gütliche tat« (V,22; 360). Im Zusammenwirken mit dem überlegenen Verstand und der Seele als dem stärkeren Teil des Menschen kann der Leib jedoch durchaus die guten Eigenschaften einsetzen, welche Gott in ihm angelegt hat.

Als Einheit werden Seele und Leib auch im 25. Kapitel des V. Buches betrachtet. Ein sprechendes Ich verleiht seiner Freude darüber Ausdruck, dass der Mensch durch Armut, Erniedrigung, Krankheit und Gehorsam im irdischen Dasein Gott mit ganzem Herzen loben, ihm für seine Gaben danken und seine ganze Sehnsucht auf den Himmel richten kann. Aus dieser Haltung des Gottvertrauens und des Verzichts auf weltliche Annehmlichkeiten erwachsen schließlich die guten Werke, für die »sele und lip in himmelriche also ahtber und lobsan«²⁴⁹ (V,25; 384) werden.

²⁴⁷ Die Ästhetik der Auferstehungsleiber der Auserwählten steht im *Fließenden Licht* wohl auch im Zusammenhang mit dem, was ANGENENDT, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2., überarb. Aufl., München 1997 (im Weiteren zitiert als: ANGENENDT 1997) zum Verdienst bzw. zum heiligmäßigen Betragen von Seele und Leib während des irdischen Daseins des Menschen ausführt: „Im Leib bleiben Spuren von Leben; ja, es bleibt sogar das Verdienst. Das heißt: der Leib ist nicht gänzlich tot, und das, was die christliche Heiligkeit begründet, eben das Verdienst, gehört nicht allein der Seele, sondern auch dem Leib“ (S. 113).

²⁴⁸ Bei diesem Adjektiv handelt es sich um eine Komposition Mechthilds aus »nutzhaftec« (mit der Bedeutung „Nutzen bringend“) und »nützlich« (mit der Bedeutung „nützlich“ bzw. „Nutzen bringend“). Vgl. LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 124.

²⁴⁹ Indem sie das Adjektiv »ahtbære« mit den Bedeutungen „achtenswert“ und „angesehen“ – vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 29 – auch für die Beschreibung des Leibes verwendet, lässt Mechthild ihr Sprecher-Ich dem menschlichen Körper einen positiven Wert beimessen. Diesen gewinnt der Leib durch seine Unterordnung unter den Willen der Seele, durch sein Ertragen von Leid und Entbehrung und letztlich

Im Zusammenhang mit dieser Passage ist eine Textstelle in Kapitel VI,8 zu sehen. Hier bezeichnet ein Sprecher-Ich die guten Taten, die ein Mensch auf Erden vollbringt, als Saiten im Himmelreich, »die da klingen iemer ane ende us von der getrüwen sele und von dem gütwilligen lichamen« (VI,8; 446). Damit hat auch der Leib Anteil am tugendhaften Handeln des Menschen, und er wird hierfür belohnt, indem er mit der Seele zusammen gleich einem überirdischen Instrument zum Lob der Trinität erklingen darf. Mechthild lässt das sprechende Ich hier betonen, dass der Leib – von der Seele in vielen Passagen des *Fließenden Lichts* als Hindernis für ihren Aufstieg zu Gott betrachtet – sich dem Bemühen der Seele um ein geistliches Leben durchaus anschließt und damit guten Willen beweist.

Der Sorge des Sprecher-Ichs darüber, dass es Gott nach dem leiblichen Tod nicht mehr mit Seele und Körper wird loben können, begegnet Gott im 15. Kapitel des VI. Buches mit den Worten: »Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur das si ewig ist« (VI,15; 460). Und er verspricht, Seele und Leib am Ende der Zeit wieder miteinander zu verbinden, sofern das Streben der Seele nach Gottesnähe und -erfahrung auch über das Absterben des Körpers hinaus bestehen bleibe. Am Jüngsten Tag werde Gott die Seele wieder in den Körper einsetzen, damit sie ihn im Leib »an ende« (VI,15; 462) loben kann.

Über die Würde des Leibes lässt die Autorin ein sprechendes Ich im 31. Kapitel des VI. Buches reflektieren. Diese »wirkikeit« (VI,31; 494) erhält der menschliche Körper »von dem sune des himelschen vatters« (ebd.) und ist damit in »brüderlicher geselleschaft« (ebd.) mit der menschlichen Natur Christi verbunden. Aufgewertet wird der Leib in der vorliegenden Textpassage auch dadurch, dass das Sprecher-Ich die dem menschlichen Körper verliehene Würde als Lohn für dessen »arbeit«²⁵⁰ (VI,31; 494) betrachtet. Im Vergleich zur Seele stellt der Leib nach wie vor den schwächeren Teil des Menschen dar, er

durch das Akzeptieren der Seele als den stärkeren Teil des Menschen, der in seinem Streben zu Gott dem Körper eine „Opferbereitschaft“ bis an dessen Grenzen abverlangt. Vgl. die Textpassage zur Trennung von Seele und Leib (I,5; 28).

²⁵⁰ Außer mit „Mühe“ bzw. „Mühsal“ kann das mittelhochdeutsche Substantiv »arbeit« auch übersetzt werden als „Not, die man leidet oder freiwillig übernimmt“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 88. Besonders dieser letzte Bedeutungsaspekt ist bei dem Begriff »arbeit« in der vorliegenden Passage unbedingt mitzudenken. Denn der Körper leidet auf Erden einerseits, da die Seele seine Unterwerfung fordert; andererseits – so lässt Mechthild das Sprecher-Ich darstellen – nimmt er aber auch freiwillig ein entbehrungsreiches Dasein auf sich, um die Seele in ihrem Streben nach Gottesnähe zu unterstützen.

bleibt begrenzt und verführbar durch die Verlockungen und Annehmlichkeiten der Welt; die Schmerzen und Entbehrungen, die der Körper erleidet, werden jedoch gewürdigt und belohnt.

Eine besonders eindrucksvolle Textstelle im Hinblick auf die Verbindung von Seele und Leib findet sich in Kapitel VI,35. Unter der Überschrift »Wie dú selig sele spricht zu irme lichamen an dem jungsten tage« (vor VI,35; 502) stellt Mechthild dar, wie sich die Seele an den Körper wendet. Diesen spricht sie mit »min vil lieber« (VI,35; 502) an und ermuntert ihn, sich von Schmerz, Krankheit, Traurigkeit, von all der erlebten Mühsal zu erholen. Die Seele scheint in ihrer Aufzählung der vom Leib erlittenen Qualen um Vollständigkeit bemüht zu sein, so als wolle sie diese als Verdienste und Leistungen des Körpers herausstellen. Mit der Aufforderung »Stand uf« (VI,35; 502), die das Kapitel eröffnet, spricht die Seele jene Worte aus, die eigentlich Gott am Jüngsten Tag bei der Auferweckung der Körper zukommen.²⁵¹ Ihr Ton wirkt wohlwollend, beinahe gütig, wenn sie den in anderen Kapiteln des *Fließenden Lichts* als Hindernis, gar als Feind betrachteten Körper nun als Freund bezeichnet.

Mechthild lässt die sprechende Seele Bilder aufrufen, die ein geradezu himmlisches Panorama entfalten, und sie gestaltet diese Textpassage auf solche Weise als eine der eindrucklichsten, in welcher Seele und Leib als Einheit und der Körper als wertvoller Teil des Menschen dargestellt werden: Die personifizierte Seele nennt den Morgenstern als Symbol für die Geburt Mariens, die Sonne als Zeichen für die Menschwerdung Gottes, für das Wirken Jesu Christi auf Erden und für seine Himmelfahrt und schließlich den Mond als Symbol der Unveränderlichkeit von Seele und Leib im ewigen Leben. Am Jüngsten Tag stehen Seele und Leib in einer geradezu kosmischen Harmonie als Vertraute zusammen, wobei die Seele auf ihr Verhältnis zum Körper während ihres irdischen Daseins zurückblickt. Sie betont, dass ihr Heil auch vom Leib abhängt, und

²⁵¹ Es ist nicht anzunehmen, dass Mechthild mit dieser Formulierung die Möglichkeit der Selbsterlösung des Menschen bzw. eine Auferweckung des Körpers durch die Seele ohne Zutun Gottes in Betracht zieht. Vielmehr bedeutet die Aufforderung an den Körper eine Anerkennung seiner Leistung durch die Seele. Im irdisch-materiellen Bereich als Hindernis für ihren Aufstieg zu Gott betrachtet, wird der Leib von der Seele nun, da auch er dem irdischen Dasein entrückt ist, nicht länger als Gefängnis, sondern als Unterstützung in ihrem Streben nach Gottesnähe bewertet.

verweist damit auf den Streit zwischen ihr, dem zu Gott strebenden immateriellen Teil des Menschen, und dem Körper, der ihr diesen Aufstieg nur durch Verzicht und Erniedrigung ermöglicht habe.

Das Zurückdrängen körperlicher Bedürfnisse und das Herabsetzen des Leibes tragen nach Darstellung der Seele entscheidend zu ihrem Heil bei. Dieses liegt jedoch nicht allein im Überwinden des Leibes und im Aufstieg zu Gott; erst die wiederhergestellte Verbindung zwischen Seele und (Auferstehungs-)Leib führt den ganzen Menschen in jenen Zustand ewigen Heils, den die Seele in eindrucksvollen Bildern beschreibt. Aus diesem Grunde betrachtet die Seele sich und den Körper am Jüngsten Tag als Einheit.²⁵² Mechthild lässt die Seele als Sprecherin in Ich-Form hierbei das Personalpronomen der ersten Person

²⁵² Vgl. Anm. 583 dieser Arbeit. – Nach Augustinus, so führt ANGENENDT 1997 aus, wird die Seele beim Tod des Menschen freigesetzt, sie erhält „bereits eine erste Körperlichkeit und wahrt ihren Bezug zum irdischen Leib, bis sie in der Auferstehung den früheren, nun aber verklärten Leib wiedererhält“ (S. 103). – Die Vorstellung des von der Seele (un)abhängigen Leibes und der am Jüngsten Tag aus dem Körper befreiten Seele findet sich im *Liber divinorum operum* (4. Vision, Kapitel 104) der Visionärin Hildegard von Bingen (1089-1179): „Aber solange der Leib mit der Seele zusammen im Menschen wirkt, ist jener (Mensch) ortsgebunden und schwer, und kann sich nicht von der Erde abheben. Wenn aber der Leib mit der lebenden Seele wird erneuert werden, das heisst nach dem Jüngsten Tag, dann wird er leicht und flugfähig sein gewissermaßen wie ein Vogel, der Schwingen hat“ (Hildegard von Bingen: *Das Buch der göttlichen Werke. Liber Divinorum Operum*, vollständig neu übers. durch Paul Suso HOLDENER, Ronchin 1990 (im Weiteren zitiert als: HILDEGARD VON BINGEN 1990), S. 267). Die (Ursprungs-)Beziehung der Seele zu Gott und die Möglichkeiten und Bedingungen für Gotteserfahrungen, nämlich eine – endgültige – Trennung vom Körper, fasst Hildegard folgendermaßen zusammen: „Auch sie selber [die Seele, L. K.], solange sie im Leib ist, spürt Gott, [...] weil sie von ihm her kommt. Und solange sie unter den Geschöpfen als Handwerks-geselle [...] ist, sieht sie Gott nicht. Aber nachdem sie von der Werkstätte des Leibes hinweggeführt worden ist und vor das Angesicht des Herrn gekommen ist, dann wird sie erkennen: was sie selber ist und was an ihr gehaftet hat, solange sie im Leibe verblieb“ (ebd.). Vgl. für den lateinischen Text Hildegardis Bingensis: *Liber divinorum operum*, hrsg. v. Albert DEROLEZ / Peter DRONKE, Turnhout 1996 (= Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis; 92), S. 247 (im Weiteren zitiert als: HILDEGARDIS BINGENSIS 1996): *Sed quamdiu corpus cum anima in homine operatur, ille localis et gravis est nec a terra se levare potest; cum vero corpus cum vivente anima renovabitur, scilicet post novissimum diem, tunc levis et volatilis erit quasi avis, que pennas habet. Ipsa quoque, dum in corpore est, Deum sentit, quoniam ab eo venit; et quamdiu in creaturis officialis est, Deum non videt; sed postquam ab ergastulo corporis educta ante conspectum Domini venerit, tunc cognoscat quid ipsa sit et quid ei adheserit, dum in corpore maneret.*

Plural benutzen und unterstützt damit bis in die sprachliche Darstellung hinein die Verbundenheit zwischen Seele und Leib: »Der ewige tag ist úns entstanden, nu sôn wir únsern lon enpfan« (VI,35; 502).

Das *Fließende Licht* endet mit einer weiteren Textpassage zur Einheit von Seele und Leib.²⁵³ Im 65. und letzten Kapitel des VII. Buches lässt Mechthild eine Sprechinstanz einen Dialog zwischen Seele und Leib darstellen. In diesem Zwiegespräch wendet sich der Körper an die Seele und bittet diese – nach dem Absterben des Leibes und der Trennung von geistigem und materiellem Teil des Menschen –, als Botin des Körpers bei Christus zu fungieren: »Danke im da, vrowe, fúr mich« (VII,65; 664). Der Leib nennt sich selbst »snóde und unwirdig« (VII,65; 664) und dankt Christus dafür, dass dieser die Menschennatur annahm, als er auf Erden – vom Körper als »ellende«²⁵⁴ (ebd.) bezeichnet – weilte. Weiter hofft der Leib darauf, dass Gott ihn während des irdischen Lebens vor Schuld bewahren möge, bis die Seele nach dem leiblichen Tod vom Körper getrennt wird. Der Leib befindet sich während dieses Gesprächs mit der Seele also noch in seinem „natürlichen“ Zustand als lebendiger Körper im irdischen Bereich. Dennoch klingen in seiner Rede an die Seele auch der nahende Abschied von der materiellen Welt, sein Absterben und die Trennung von der Seele an. Diese bezeichnet er als »vil liebú sele« (VII,65; 664), an die er sich mit seinem Anliegen wendet und deren Abschied von der materiellen Welt er in nicht allzu weiter Ferne liegen sieht.

Während die Seele vom Leib ehrfurchtsvoll »vrowe« (ebd.) genannt wird, wendet sie sich ihrerseits mit den Worten »Eya min allerliebste gevengnisse«

²⁵³ LANGER 2000 spricht in Bezug auf religiöse Erfahrung und Gotteserkenntnis im *Fließenden Licht* von „Mechthilds Realismus des Fleisches, der kein Nebeneinander von Leib und Geist kennt, sondern schon für das irdische Leben eine enge Interaktion annimmt. Die Transformationskraft der Liebe bringt Leib und Geist so nahe zusammen, daß die Grenzen zwischen Sinnlichkeit und Intellekt fallen, die beiden seelischen Fakultäten einander durchdringen und sich gegenseitig steigern: Die Sinnlichkeit wird intelligent und der Intellekt sinnlich“ (S. 186). Für die Mystikerin sei „der Leib nicht Leib ohne die Seele, die Seele nicht Seele ohne den Leib“ (ebd.).

²⁵⁴ Das Substantiv »ellende« bedeutet „anderes Land“, „Fremde“ und „Leben in der Fremde“. Vgl. LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 539. Mit ihrer Übersetzung „Jammertal“ für die Erde interpretiert VOLLMANN-PROFE 2003, S. 665 diese Bedeutungen deutlich negativ. – Vgl. zum der Seele beigelegten Epitheton »ellende« auch Anm. 338.

(ebd.) an den Körper.²⁵⁵ Sie reflektiert im Folgenden ihr Verhältnis zum Leib, an den sie sich einerseits gefesselt fühlt, dem sie jedoch andererseits für seinen Gehorsam und seine Unterordnung dankt.²⁵⁶ Die Seele versichert dem Körper zudem, er werde von all seiner Not »benomen an dem jungesten tage« (VII,65; 664). Mit der Verwendung des Personalpronomens der ersten Person Plural lässt Mechthild die Seele sich selbst und den Körper als Einheit am Ende der Zeit zusammenfassen: »So wellen wir nit me clagen, so sol es úns alles wol behagen, das got mit úns hat getan« (VII,65; 664). Es ist auch Aufgabe des Leibes, die Voraussetzungen für ein solches endzeitliches Miteinander von Seele und Körper zu schaffen; so endet der Wortbeitrag der Seele mit der als Reim formulierten Bedingung an den Körper »wiltu nu vaste stan und süsse hoffunge han« (ebd.).

Auf die Bedeutung des Gehorsams für Seele und Leib lässt Mechthild die sprechende Instanz am Ende des Kapitels hinweisen. Sie bezeichnet den »gehorsami« (VII,65; 664) als »ein helig bant« (ebd.), welches »die sele ze gotte und den lichamen zú Jhesu und die fünf sinne zú dem heligen geiste« (ebd.) verbindet. Damit werden einmal mehr die Herkunft und Zuordnung von Seele und Leib zu den einzelnen göttlichen Personen betont. Während die Seele am engsten mit Gott verbunden ist, erhält der Leib seine Gestalt von der menschlichen Natur Christi, und die fünf Sinne als körperliche Erkenntnismöglichkeiten des Menschen stehen in Verbindung mit dem Heiligen Geist. Ob Mechthild hier einen qualitativen Unterschied zwischen der mit Gottvater verbundenen Seele und dem mit Christus verbundenen Leib herauszustellen versucht, lässt sich nicht ein-

²⁵⁵ Die Seele bezeichnet den Leib in dieser Textpassage als „Hindernis“; durch den Kontext und vor allem durch die Verbindung mit dem Adjektiv »allerliebste« (VII,65; 664) mit durchweg positiver Bedeutung wird der Ausdruck „Gefängnis“ umgewertet.

²⁵⁶ In ihrem *Liber divinorum operum (De operatione Dei)* thematisiert Hildegard von Bingen das Verhältnis von Seele und Körper vielfach, sie bezeichnet unter anderem den Leib als „Hüllgewand“ für die Seele, welche ihrerseits „mit dem Fleisch zusammen die Ämter des Wirkens“ behalte (HILDEGARD VON BINGEN 1990, S. 285). Hildegard betont die Einheit von Seele und Körper und damit die Einheit des Menschen: „Der Leib ohne die Seele aber wäre nichts und die Seele ohne den Leib würde nicht wirken. Daher sind sie eins im Menschen, und der Mensch lässt es zu“ (ebd.). – *Corpus autem sine anima nihil esset, et anima sine corpore non operaretur; unde unum in homine sunt, et homo sunt* (HILDEGARDIS BINGENSIS 1996, S. 263).

deutig aussagen; schließlich erhält der Körper seine Würde von der menschlichen Natur Christi.²⁵⁷ Betrachtet man jedoch die Körperdarstellung im gesamten *Fließenden Licht*, so lässt sich sehr wohl erkennen, dass die Autorin den Körper als den schwächeren Teil des Menschen betrachtet. Während die Seele mit ihrem Streben nach Gottesnähe und -erfahrung schon auf Erden vornehmlich am überirdischen Bereich orientiert ist, bleibt der Körper des Menschen verhaftet in der Welt mit ihren Annehmlichkeiten und Verlockungen. Diese Bindung des Leibes an den materiellen Bereich beschreibt Mechthild, wie ausführlich dargelegt wurde, in vielen Textpassagen als Hindernis für den Aufstieg der Seele zu Gott. Erst die Unterwerfung des Leibes, die Disziplinierung der körperlichen Bedürfnisse durch Verzicht auf weltliche Güter, durch Askese, durch Gebets- und Bußübungen sowie durch das Ertragen von natürlichem Schmerz²⁵⁸ und Krankheit lässt den Körper zu einer wertvollen und nützlichen Unterstützung der Seele werden. Damit ist nicht der menschliche Leib an sich aufgewertet, denn diesen beschreibt die Mystikerin nach dem Sündenfall als entstellt und verführbar bis zur Erlösung von Seele und Körper am Jüngsten Tag. Der Körper gewinnt jedoch insofern an Wert, als er sich dem Willen der Seele unterordnet, sich ihrem Streben nach größtmöglicher Unabhängigkeit von allem Materiellen anpasst und die ihm gestellten Herausforderungen annimmt. Seine Leidensbereitschaft „adelt“ den Körper; erst indem er sich und seine Bedürfnisse zurücknimmt, wird er von der Seele angenommen und anerkannt.

Trotz dieser Forderung nach Erniedrigung des Leibes plädiert Mechthild keineswegs für eine Vernichtung des Körpers; schließlich hat Gott selbst auf Erden die körperlich-menschliche Gestalt gewählt, und die Verbindung zwischen dem Leib des Menschen und der menschlichen Natur Christi verleiht dem Körper Würde. Damit erkennt die Autorin den menschlichen Leib als Schöpfung Gottes an, die nicht mutwillig zerstört werden darf.²⁵⁹ Die Einschränkung

²⁵⁷ Es ist anzunehmen, dass Mechthild sich mit der Menschennatur Christi auf den Leib in seiner Gestalt vor dem Sündenfall bezieht. – Im monotheistischen Christentum wird die Trinität als Einheit der drei göttlichen Personen im Hinblick auf ihre Qualität und Hierarchie als differenzlos angenommen.

²⁵⁸ Auch den Schmerz der Einsamkeit, die Traurigkeit und den Zweifel rechnet Mechthild zum körperlichen Leid.

²⁵⁹ Hierbei ist mitzubedenken, dass mit dem menschlichen Körper, der im *Fließenden Licht* vorgestellt wird – von wenigen Ausnahmen, wie etwa dem verklärten Leib Mariens, abgesehen –, der Leib nach dem Sündenfall und der Vertreibung aus

des Körpers und seiner Bedürfnisse stellt für Mechthild eine Möglichkeit zur „Veredelung“ des schwachen und verführbaren Leibes dar; mit seiner Herabsetzung und Unterwerfung leistet der Körper einen Beitrag zur Befreiung der Seele hin zu Gott. Er ermöglicht ihr bereits auf Erden eine zeitlich begrenzte Unabhängigkeit von allem Leiblich-Materiellen.

4.10. Zusammenfassung

Die Autorin des *Fließenden Lichts* vertritt, wie herausgearbeitet werden konnte, keinen Leib-Seele-Dualismus, sie trennt das Materielle und das Geistige im Menschen nicht strikt voneinander. Damit folgt sie der Vorstellung von Seele und Leib, die im 13. Jahrhundert vorherrschend war.²⁶⁰ Mechthild nennt keine Quellen für ihre Ansichten zu Körper und Seele; jedoch scheint die von Thomas von Aquin in aristotelischer Tradition formulierte Definition der Seele als *forma corporis*²⁶¹ in ihrer Vorstellung auf. Die Mystikerin stellt die Seele als den willensstarken, bestimmenden Teil des Menschen dar, der den unselbständigen Leib anleitet. Damit besteht im irdischen Dasein des Menschen eine Verbindung zwischen Seele und Körper, die – so führt es Mechthild im *Fließenden Licht* aus – für die Seele nicht immer glücklich ist. Zwar zeigt sich der Körper als schwach, verletzlich und vergänglich, an seinen Bedürfnissen und seiner Orientierung an weltlichen Annehmlichkeiten hält er aber vehement fest – wie es in einigen Dialogen zwischen der personifizierten Seele und dem ebenfalls personifizierten sprechenden Leib eindrücklich präsentiert wird – und behindert die Seele so in ihrem Streben nach Gottesnähe. Erst die Disziplinierung des Leibes, die Einschränkung seines „Eigenwillens“ und sein Sich-Fügen in ein bescheidenes Dasein ermöglichen der Seele den Aufstieg zu Gott und gestalten das Verhältnis

dem Paradies gemeint ist. Damit handelt es sich, wie ausgeführt wurde, um eine veränderte, nach Mechthilds Darstellung sogar entstellte Form des Körpers, für deren Gestalt jedoch allein der Mensch verantwortlich ist. Gott hat den Leib ursprünglich als makellosen geschaffen, und dies bildet die Grundlage für die Haltung der Mystikerin zum menschlichen Leib, den sie einerseits als schwach, verführbar und die Seele behindernd, andererseits aber auch als schützens- und erhaltenswert betrachtet.

²⁶⁰ Vgl. hierzu Kap. 4.2.

²⁶¹ Vgl. auch Kap. 9.3.1., hier bes. S. 302f.

zwischen Seele und Körper als das einer starken geistigen Kraft und ihres nützlichen materiellen „Dieners“. Indem der Leib sich unterordnet und verzichtet, indem er Leid und Entbehrungen annimmt, unterstützt er die Seele in ihrer Suche nach Gottesnähe. Die Seele ihrerseits stellt für den Körper das Lebensprinzip dar, ohne dessen Anwesenheit er nicht existieren kann.

Während Mechthild das Verhältnis von Seele und Leib im irdischen Bereich als eine Auseinandersetzung, gelegentlich geradezu als Streit darstellt, besteht nach dem Absterben des Körpers und dem Wiedereinsetzen der Seele in den Leib am Jüngsten Tag (gleichwohl) eine beinahe harmonische Einheit beider. Dass die Mystikerin ein positiveres Verhältnis von Seele und Leib gerade am Ende ihres Werkes darstellt, ist bemerkenswert.²⁶² Allgemeine menschliche Beobachtungen der Beschwerden des Leibes und möglicherweise auch persönliche Erlebnisse mögen die Autorin zu einer gewandelten Haltung zum menschlichen Körper bewogen haben. Erfahrungen aus dem Leben der Person Mechthild von Magdeburg müssen jedoch nicht notwendigerweise Eingang in bestimmte Passagen des Werkes der Autorin gefunden haben und konstitutiv für die Entwicklung des Textes – und damit für die Darstellung des Seele-Leib-Verhältnisses im *Fließenden Licht* – geworden sein.²⁶³

Neben der Rolle des menschlichen Leibes als Widersacher der Seele, als zu disziplinierenden materiellen Teil des Menschen und zugleich als dienstwilliges „Werkzeug“ der Seele im geistlichen Streben stellt die Autorin den Körper in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung dar: Mit der „Entstellung“ des menschlichen

²⁶² Ob hierin jedoch eine gewandelte Haltung Mechthilds zum menschlichen Körper zu erkennen ist, ließe sich nur positiv beantworten, wenn man voraussetzte, dass die Reihenfolge der Bücher und Kapitel im *Fließenden Licht* die Chronologie ihrer Entstehung widerspiegelt. Bei der Verfasserin des VII. und letzten Buches handelte es sich dann um eine betagte Mystikerin, die auf ein langes geistliches Leben, auf ein Ringen mit sich selbst im Streben nach Gotteserfahrung, auf das Erleben von körperlichem Leiden, Alter und Schwäche zurückblickt.

²⁶³ Eine solche Vermutung lässt sich nur für einen Autor anstellen, über dessen Biographie zumindest grobe Erkenntnisse vorliegen. Da Mechthilds Lebensweg nur anhand autobiographisch anmutender Passagen ihres Werkes skizziert werden kann, bleiben Vermutungen über ihre Vita sowie ihre Prägung durch geistliches Streben und eine Orientierung am Ideal eines ganz auf Gott ausgerichteten Daseins letztlich immer ungesichert. Der durch ihre Mitschwestern belegte Aufenthalt im Helftaer Konvent bis zu ihrem Lebensende und schließlich das Abfassen ihrer mystischen Schrift können Mechthild möglicherweise als eine mit einem entbehrensreichen, aber geistlich erfüllten Leben vertraute Person ausweisen.

Leibes nach dem Sündenfall Adams und Evas erklärt das *Fließende Licht* in enger Anlehnung an die biblische Schöpfungsgeschichte die Veränderung des Körpers nach der Erschaffung des Menschen; durch die bewusste Missachtung des göttlichen Speiseverbots erfuhr der menschliche Körper eine Umgestaltung, die von der durch Gott geschaffenen ursprünglichen Form abweicht. Zugleich wurde er anfällig für Schmerz und Leiden, er altert und unterliegt der Sterblichkeit.

Dagegen stellt Mechthild den Leib der Gottesmutter Maria und des Evangelisten Johannes nach deren Entrückung zu Gott als geradezu überirdisch makellos dar. Die Erhabenheit dieser über-menschlichen Körper über Sündhaftigkeit wird nicht zuletzt dadurch erkennbar, dass die Autorin sie durch berichtende Sprechinstanzen als voller Reinheit und Schönheit beschreiben lässt. Diese Attribute kommen dem „gewöhnlichen“ menschlichen Körper – der etwa in Dialogen mit der Seele in Kontakt tritt – im gesamten *Fließenden Licht* nicht zu. Bei der Darstellung des Marienkörpers nach der Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel verweist das erzählende Ich auch auf jene Körperteile, die Maria als Frau – und Mutter – ausweisen. Hierbei steht die Erwähnung der Brüste Mariens jedoch nicht im Zusammenhang mit einer anatomisch korrekten Beschreibung eines weiblichen Körpers, vielmehr lässt die Autorin ihr Erzähler-Ich das Bild der *Maria lactans* aufrufen, deren Muttermilch zu Ehren Gottes und zur Freude der Menschen fließt.²⁶⁴ Indem Maria als teilweise unbekleidet dargestellt wird, ohne dass ihre Nacktheit Anstoß erregte, erscheint sie – „in ihrer ganzen jungfräulichen Geschöpflichkeit“ (vgl. II,3; 82) – als positives „Urbild“ des Menschen, dessen Körperlichkeit nach dem Sündenfall negativ verändert ist. Der makellose und bewundernswerte Leib der zu Gott entrückten Maria verweist auf die Hoffnung für alle Menschen, nach Tod und Auferstehung wieder mit einem Körper versehen zu werden, der frei von den nachparadiesischen „Einstellungen“ ist und – ebenso wie der Marienleib zur Linken Gottes – der Bezeichnung als »schöne« (II, 3; 82) im Sinne der ursprünglichen göttlichen Schöpfung würdig ist.

Ogleich der menschliche Körper nach Darstellung des *Fließenden Lichts* nach dem Sündenfall des ersten Menschenpaares von seiner ursprünglichen Form abweicht, im Vergleich mit der Seele der schwächere Teil des Menschen

²⁶⁴ Vgl. II,3; 82: »Do wart gesehen [...] wie die lustlichen brüste unverborgten sint vol der süssen milche, das die tropfen vliessent da hin dem himelschen vatter ze eren und dem menschen ze liebe«.

ist und deren Aufstieg zu Gott durch seine irdisch-materiellen Bedürfnisse behindert, wird der Leib doch geadelt durch die Menschennatur Jesu Christi. Indem Gott sich in der zweiten trinitarischen Person der Leiblichkeit unterworfen hat, erhält auch der menschliche, zur Sünde neigende Körper Würde. Über die *imitatio passionis* kann der Mensch mit Christus auch leiblich in Verbindung treten, indem er ihm durch das Akzeptieren von Schmerz, Schwäche und Alter im Leiden nachfolgt. Mechthild vertritt bei dieser Art der *imitatio Christi* ein gemäßigtes Konzept, das zerstörerische Selbstkasteiung ablehnt, natürliche Unbilden des menschlichen Daseins als Mittel der Disziplinierung des Leibes akzeptiert und dieses geduldige Ertragen körperlichen Leids mit moderaten Askesepraktiken kombiniert.

Die Wertschätzung des menschlichen Körpers im *Fließenden Licht* als – wenn auch durch die Schuld der Menschen partiell entstellte – Schöpfung Gottes, als „Wohnstatt“ der Seele während des irdischen Daseins und als deren Diener, der ihr durch seine Unterordnung den temporären Aufstieg zu Gott ermöglicht, wird schließlich dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die Autorin die Einheit des aus Seele und Leib bestehenden Menschen in ihrem Werk betont. Indem Mechthild dem Körper die Funktion eines „Dieners“ der Seele zuweist, erhält dieser eine nicht unbedeutende heilswirksame Funktion. Er soll die Seele durch weitgehenden Verzicht auf nicht lebensnotwendige körperliche Bedürfnisse unterstützen, und er bildet mit der leiblich-materiellen Aufnahme der Hostie die Voraussetzung für die geistlich-immaterielle Verbindung der Seele mit dem Leib Christi in eucharistischer Gestalt.

Wenn die Autorin des *Fließenden Lichts* auch einen deutlichen qualitativen Unterschied zwischen der Seele als dem stärkeren und dem Körper als dem schwächeren Teil des Menschen sieht, so sind ihre Darstellungen doch weit davon entfernt, den Leib schädigen oder vernichten zu wollen. Vielmehr betont das gesamte Werk die Zusammengehörigkeit von Seele und Körper, die beide von Gott geschaffen sind und mit ihren spezifischen Aufgaben und Fähigkeiten zum Heil des ganzen Menschen beitragen.

5. Mystik und Sprache im *Fließenden Licht*

Die Frage nach der Authentizität und – dieser vorausgehend – nach der Faktizität religiöser Erfahrung, wie sie in Texten von Mystikern literarisch dargestellt wird, „ist nicht generell zu lösen“²⁶⁵. Peter Dinzelbacher fasst seine Position folgendermaßen zusammen: „Das sich nun bei den mittelalterlichen Visionen immer wieder stellende Problem ist natürlich das, inwieweit dem Aufgezeichneten wirkliches Erleben zugrunde liegt, und inwieweit wir es mit Zusätzen oder sogar Erfindungen der Aufzeichner zu tun haben.“²⁶⁶ Er geht davon aus, dass in Werken von Mystikern deren persönliche religiöse Erfahrungen Niederschlag finden: „Es geht uns, anders als manchen Religionshistorikern [...], nicht nur um die Erfassung geglaubter Traditionen, sondern auch und vor allem um die erfahrener psychischer Phänomene.“²⁶⁷

²⁶⁵ DINZELBACHER, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*; Stuttgart 1981 (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters; 23), S. 1 (im Weiteren zitiert als: DINZELBACHER 1981).

²⁶⁶ DINZELBACHER 1981, ebd. – ANKERMANN, Maren: *Gertrud die Große. Eine Studie zum Spannungsverhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Gestaltung in mystischen Werken*, Göppingen 1997 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 670), S. 15 weist darauf hin, Dinzelbacher stehe „für die Position, das geschilderte Erlebnis als Fakt hinzunehmen“.

²⁶⁷ DINZELBACHER 1981, S. 57. Dinzelbacher räumt dabei die Möglichkeit ein, „daß auch in Visionen erteilte Offenbarungen Gottes bewußt gefälscht wurden [...]. Und das offenbar nicht von Ketzern, sondern im Gegenteil von durchaus rechtgläubigen Geistlichen“ (S. 57). – Als Beispiel für die Einschätzung der älteren Forschung sei MAGER, P. Alois: *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz 1947 genannt (im Weiteren zitiert als: MAGER 1947). „Eine einfache Überlegung sagt jedem, daß Mystik als Wirklichkeit in seelischen Vorgängen besteht“ (MAGER 1947, S. 9). Weiter konstatiert Mager, die „Mystik aller Jahrhunderte“ (S. 11) berichte von „erlebten Seelenvorgängen“ (ebd.), und er versteht Texte von Mystikern als Dokumente religiöser Erfahrung: „Klar aber ist, so will mir scheinen, daß Erfahrungen, die auf dem Wege der Beschauung gewonnen werden, nur dort gefunden werden können, wo sie gemacht werden, nämlich in den Mystikern selber“ (ebd.). Dabei unterscheidet er zwischen „Mystik als Lehre und Mystik als seelischem Zustand“ (MAGER 1947, S. 14); die Bewertung des Lehrgehalts mystischer Aufzeichnungen obliege der Theologie, während „der seelische Vorgang des mystischen Erlebens“ (ebd.) in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie falle. Magers Betrachtung des Phänomens Mystik wird entsprechend von den Disziplinen der Theologie und der Psychologie geleitet; eine Untersuchung der Texte mystischer Autoren aus literaturwissenschaftlicher Perspektive erfolgt bei ihm nicht.

Betrachtete man Texte mystischer Autoren als Berichte über religiöse Begegnungen und „Dokumentationen“²⁶⁸ von Gottesbegegnungen und *unio*-Erlebnissen, verfasst von religiös bewegten Menschen, so ergäbe sich ein einfacher Dreischritt, der erstens aus dem persönlichen Erleben, zweitens einem göttlichen Befehl zur Niederschrift oder der Ermunterung durch einen geistlichen Berater, das Erfahrene abzufassen, und drittens der Darstellung individueller religiöser Erfahrung – im Sinne einer „autobiographischen Fixierung“²⁶⁹ – in menschlicher Sprache bestünde. Die Faktizität des in mystischen Texten präsentierten Erlebens lässt sich weder sicher nachweisen noch widerlegen²⁷⁰, sondern nur vermuten. Ihre Authentizität muss in Frage gestellt werden, da man nicht hinter den Text blicken kann und sich – wie im Falle des *Fließenden Lichts* – die Entstehungsbedingungen und die neben dem Verfasser beteiligten Instanzen oftmals nur schwerlich ermitteln lassen. Es ist daher sinnvoll, die in den Werken mystischer Autoren dargestellte religiöse Erfahrung mit Ursula Peters vor allem als literarisches Faktum anzunehmen. „Für frauenmystische Literatur scheint jedenfalls“, so führt Peters aus, „in besonderer Weise die Frage des Verhältnisses von authentischer Erfahrung und literarischer Ausgestaltung, von autobiographischer Selbstoffenbarung und hagiographischer Konstruktion, d. h. die Opposition von historischer Wirklichkeit und literarischer Fiktion virulent zu sein.“²⁷¹

Während die ältere Forschung²⁷² das *Fließende Licht* selbstverständlich als „geistliche Biographie“ rezipierte und aus als autobiographisch interpretierten

²⁶⁸ Auch BUHOLZER 1988, S. 1 geht davon aus, dass Mechthilds Werk „uns Zeugnis einer Introspektion in den menschlichen Seinsgrund ab[legt]“ und ein „Dokument eines menschlichen Schaffens als Akt des ‚Mit-Schöpfens‘ und des ‚Ent-Deckens‘“ darstelle.

²⁶⁹ PETERS 1988, S. 189.

²⁷⁰ EGERDING 1997, Bd. 1, S. 119 bezeichnet es als unklar, ob „Mechthilds Inszenierung des göttlichen Handelns überhaupt eine mystische Erfahrung zugrundeliegt“. – Letztlich ist die mystische Begabung der Autorin nicht beweis- oder widerlegbar; nach dem Verständnis der vorliegenden Arbeit ist es jedoch unwahrscheinlich, dass es sich bei den Inhalten des *Fließenden Licht* zur Gänze um – brillant dargestellte – Fiktion handelt.

²⁷¹ PETERS 1988, S. 190.

²⁷² Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 3 der vorliegenden Arbeit.

Textpassagen eine Vita der Mystikerin zu rekonstruieren versuchte²⁷³, muss nach heutigem Kenntnisstand große Zurückhaltung geübt werden bei der Einschätzung der in Mechthilds Werk dargestellten religiösen Erlebnisse. Da es – aufgrund fehlender historischer Zeugnisse über die Mystikerin – bislang nicht möglich ist, „hinter den Text“ zu gelangen, bleibt dieser der einzige Ansatzpunkt für Überlegungen zum Problem mystischen Sprechens und der (literarischen) Darstellung religiöser Erfahrung. Für die folgende Untersuchung wird das *Fließende Licht* deshalb in erster Linie als literarischer Text verstanden, der den Gesetzmäßigkeiten der Literatur unterliegt, der konzipiert und redaktionell bearbeitet ist,²⁷⁴ der zurückgreift auf (hagiographische) Topoi²⁷⁵ und auf Strategien der Legitimation. Diese Strategien, auf die im Folgenden einzugehen ist,

²⁷³ Auch VOLLMANN-PROFE 1994, S. 149 erkennt im *Fließenden Licht* ein „Autor-Ich“, das ab dem II. Buch sichtbar werde, im Verlauf des Textes an Kontur gewinne „und so allmählich das Bild einer begnadeten Frau geistlichen Standes entstehen läßt“. Eine solche Gleichsetzung des von der Autorin eingesetzten Ichs mit der Mystikerin Mechthild von Magdeburg erscheint jedoch voreilig. Zuzustimmen ist Vollmann-Profes Eindruck von einer „im Verlauf des Werkes immer geringer werdende[n] Distanz zwischen Verfasser-Figur und der Person Mechthild“ (S. 151).

²⁷⁴ Auf den in seinem Umfang bisher nicht geklärten Anteil redaktioneller Bearbeiter – wie etwa des geistlichen Begleiters oder der Mitschwestern der Autorin – wird im Folgenden nicht näher eingegangen. Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 7.

²⁷⁵ Verwiesen sei hier exemplarisch auf eine Textpassage im zweiten Kapitel des IV. Buches, in der Mechthild ein erzählendes Ich von einem ersten Erleben göttlicher Gegenwart berichten lässt: »Ich unwirdigú súnlerin wart gegrúset von dem heligen geiste in minem zwólften jare also vliessende sere, do ich was alleine« (IV,2; 228). Orientierung für die Gestaltung dieses Abschnitts könnte der Autorin das Evangelium nach Lukas geboten haben: Die Kindheitserzählung endet mit dem Bericht über den zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-52). Das zwölfte Lebensjahr als Alter einer ersten Auseinandersetzung oder Begegnung mit Gott kann Mechthild durchaus nach dem Vorbild des Evangelientextes gewählt haben. Das Alter von zwölf Jahren als Zeitpunkt religiöser Erweckung könnte im *Fließenden Licht*, das der lukanischen Kindheitsgeschichte in diesem Punkt folgt, topisch verstanden werden. – Ein Vergleich von Mechthilds Altersangabe mit anderen mystischen oder hagiographischen Texten kann hier nicht geleistet werden.

Anders als bei Lukas, der den jungen Jesus aus freiem Willen und selbstbestimmt – auch gegen den Willen seiner Eltern – im Tempel als dem „Haus“ seines göttlichen Vaters verweilen lässt, wird das Erzähler-Ich im *Fließenden Licht* scheinbar unvermittelt vom »gruoz« des Heiligen Geistes getroffen. Initiator einer Auseinandersetzung mit dem Göttlichen ist bei Mechthild nicht der Mensch, sondern allein Gott. Dass diese Textpassage autobiographisch gedeutet wurde, liegt nicht nur in der

haben maßgeblich dazu beigetragen, dass Bearbeiter²⁷⁶ und zeitgenössische Rezipienten das *Fließende Licht* als Verschriftlichung religiöser Erlebnisse bewerteten. Der Text wurde als Niederschrift göttlicher Offenbarungen anerkannt, seine als begnadet betrachtete Autorin wurde respektiert und ernstgenommen. Otto Langer geht davon aus, dass „Mechthild die Realität des Berichteten voraussetzt und eine entsprechende Rezeptionshaltung verlangt“²⁷⁷.

Der Eindruck, im *Fließenden Licht* fänden persönliche religiöse Erfahrungen und Gotteserkenntnisse ihren unmittelbaren Niederschlag, liegt begründet in Mechthilds „Inszenierung“ eines Sprecher- bzw. Erzähler-Ichs²⁷⁸, das – nicht nur vom zeitgenössischen Publikum – mit der Autorin des Textes identifiziert wird. Inwieweit sich in diesem sprechenden bzw. erzählenden Ich tatsächlich Anteile der Mystikerin, d. h. der historischen Mechthild von Magdeburg, finden, lässt sich nicht ermitteln.

Das sprechende bzw. erzählende Ich wird in der Untersuchung daher vornehmlich als redende Instanz betrachtet, die von der Autorin zur Darstellung mystischer Erfahrung eingesetzt und somit auf der Ebene des Textes – und

scheinbar präzisen Altersangabe begründet, die den Nachvollzug einer Station innerhalb einer Lebensgeschichte ermöglicht, sondern wird vor allem unterstützt durch die Kennzeichnung des erzählenden Ichs als weiblich – »Ich unwirdigü sünlerin« (IV,2; 228) –, woraus eine Identifikation der nicht näher definierten Berichtenden mit der Autorin anscheinend selbstverständlich folgt. PETERS 1988, S. 57 schätzt Angaben wie diejenige in Kapitel IV,2 folgendermaßen ein: „Sie markieren jedoch zunächst nicht mehr als die prägnanten Spuren einer in der Vitenliteratur des 13. [Jahrhunderts] gängigen, geradezu idealtypischen *vita religiosa*. Dazu gehören die Ungewissheit des Kindes, frühe religiöse Erfahrungen [...]“.

²⁷⁶ Der Respekt redaktioneller Bearbeiter vor dem *Fließenden Licht* und seiner Autorin schlägt sich nicht zuletzt in den moderaten Eingriffen in den Text nieder. Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 7.1.1. der vorliegenden Arbeit.

²⁷⁷ LANGER, Otto: *Die übersinnlichen Sinne*, in: RIDDER, Klaus / LANGER, Otto (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2002 (= Körper – Zeichen – Kultur. Body – Sign – Culture; 11), S. 184 (im Weiteren zitiert als: LANGER 2002).

²⁷⁸ Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht* werden in Kap. 6 ausführlich untersucht und differenziert. Bemerkte sei hier lediglich, dass mit dem Erzähler-Ich eine unter Verwendung der ersten Person Singular redende Instanz in narrativen und mit dem Sprecher-Ich eine solche in nicht-narrativen Textpassagen bezeichnet wird.

nicht dahinter oder darüber hinausgehend – zu verorten ist.²⁷⁹ So betont auch Ursula Peters mit Blick auf die „Ich-Aussagen“ Mechthilds:

Frauenmystische Werke sind in jedem Falle – das gilt für die vermuteten Basistexte wie auch ihre redaktionellen Umarbeitungen – literarisch konzipierte und intentional ausgerichtete Texte, die eine Unterscheidung hinsichtlich ihrer Nähe zu einem möglichen religiösen Erfahrungssubstrat nicht zulassen.²⁸⁰

Hievon ausgehend, empfiehlt Peters, „den Blick weniger auf den Akt der Verschriftlichung religiöser Erfahrung als auf die literarische Technik und Funktionsbestimmung der [...] Texte zu richten“²⁸¹. Im Bewusstsein um die Literarizität des *Fließenden Lichts* werden im Folgenden Mechthilds Strategien zur Legitimierung und Autorisierung ihres Textes betrachtet.

Wie lässt sich das Sprechen über religiöse Erfahrung legitimieren? Wie kann ein von Menschen verfasster Text, der sich über höchste göttliche Wahrheiten äußert, autorisiert werden? In der Notwendigkeit, ihre Ausführungen gegen Kritik zu sichern und den Inhalten ihres Werks Glaubwürdigkeit zu verleihen, besteht eine der Herausforderungen Mechthilds.²⁸² Dabei besitzt die Autorin des *Fließenden Lichts* ein Gespür für die Möglichkeiten von (Literatur-)Sprache und ein Bewusstsein der eigenen sprachlichen Grenzen. Das Thema „Sprache“ an sich und die Frage nach den Möglichkeiten der Versprachlichung religiöser Erfahrung sind wichtige Gegenstände für die Mystikerin und nehmen in ihren Reflexionen über die Entstehung des Werkes Raum ein.²⁸³

Wenn sich das *Fließende Licht* auch einer eindeutigen gattungstypologischen Zuordnung weitgehend entzieht, so lässt sich doch feststellen, dass es sich bei Mechthilds Text nicht um einen theologischen Traktat handelt. Die Autorin erörtert keine Inhalte, sondern macht Begegnungen der menschlichen Seele mit

²⁷⁹ LANGER 2002, S. 184 betrachtet eine Inszenierung wie die des über religiöses Erleben berichtenden Ichs als „zwischen Realität und Imagination“ oszillierend.

²⁸⁰ PETERS 1988, S. 192.

²⁸¹ PETERS 1988, ebd.

²⁸² So führt auch POOR 2004, S. 12 aus: „The particular conflict about authorship expressed in Mechthild’s text pits her agency as the writer of a book, the source of which is God himself, against her social role as a woman bound to silence by Church decree“.

²⁸³ PETERS 1988 bezeichnet diese Reflexionen – ebenso wie die im *Fließenden Licht* dargestellten Visionen – als „auch poetisch befriedigend [...]“ (S. 3).

dem personalen Gott, erfahrene göttliche Wahrheiten und Einsichten sowie Visionen einem Rezipientenkreis anschaulich. Die Frage, ob es sich bei den im *Fließenden Licht* dargestellten *unio*-Erlebnissen und Jenseitsschauen um Erfahrungen der Autorin Mechthild handelt, ob dem im Text Dargestellten persönliches religiöses Erleben zugrunde liegt, kann nicht beantwortet werden. Für die Analyse des Textes ist dies auch von geringer Bedeutung – erhebt doch die Mystikerin selbst den Anspruch, von Gott offenbarte Wahrheiten zu vermitteln. Wie Otto Langer bemerkt, verlangt Mechthild eine Rezeptionshaltung, die von der „Realität des Berichteten“²⁸⁴ ausgeht. Unabhängig davon, ob eine partielle Identifikation des im Text seine religiösen Erfahrungen mitteilenden Sprecher- bzw. Erzähler-Ichs mit der Autorin des *Fließenden Lichts* möglich oder zulässig ist,²⁸⁵ stellt Mechthild mystisches Erleben doch als individuelle, an ein erlebendes und berichtendes Ich gebundene Erfahrung dar. Wenn im Folgenden also vom religiösen Erleben die Rede ist, so ist stets das erzählende oder sprechende Ich als von der Autorin eingesetzte Instanz mitzubedenken, deren Aufgabe in der Artikulation mystischer Erfahrung besteht.

Wie jeder andere Text unterliegt das *Fließende Licht* den Gesetzmäßigkeiten von Literatur, wenn es als mystischer Text auch „in einem ausdrücklicheren Sinne als andere [...] erfahrungsbezogen“²⁸⁶ ist. Alois Haas bezeichnet das *Fließende Licht* als „religiöse Zweckliteratur“, welche die „Dignität hoher Literatur aufgrund der Autonomie des religiösen Subjekts“ erhalte, „das im Medium der Sprache die reine Phänomenologie religiöser Gotteserfahrung darbietet“²⁸⁷. Diese Umsetzung von Erfahrung in ein Medium im Allgemeinen und – im Hinblick auf einen literarischen Text – in das Medium der Sprache im Besonderen

²⁸⁴ LANGER 2002, S. 184.

²⁸⁵ VOLLMANN-PROFE 2008 weist darauf hin, es sei „zu brücksichtigen, dass Autor und Autorrolle auch in einem so ‚autornahen‘ Werk wie dem ‚Fließenden Licht‘ nicht identisch sind“ (S. 231).

²⁸⁶ HAAS, Alois M.: *Sermo Mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979 (= Dokiminon. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; 4), S. 105 (im Weiteren zitiert als: HAAS 1979).

²⁸⁷ HAAS 1979, S. 71. – Bei dem hier bezeichneten religiösen Subjekt muss es sich um Mechthild in der „Rolle“ der Autorin handeln, deren persönlichen Hintergrund eben die mystischen Erfahrungen bilden. Eine Gleichsetzung von Autorin und Person bzw. Mystikerin kann Haas in dieser Formulierung eventuell unterstellt werden, wäre jedoch zu undifferenziert. Vgl. Kap. 5.9. der vorliegenden Arbeit.

lässt ein Spannungsfeld entstehen. Denn Erlebtes, Begegnungen mit dem personalen Gott, Visionen und *unio*-Erlebnisse sind unmittelbare Erfahrungen, die sprachlich – ganz gleich in welcher Form – immer nur mittelbar wiedergegeben werden können. Diese Unsagbarkeit stellt eine der Herausforderungen für Mechthild als Autorin eines mystischen Textes dar. Trotz der benannten Schwierigkeit hat sie im *Fließenden Licht* einen Weg gefunden, um sprechen bzw. sprechen lassen zu können.

5.1. Schweigenmüssen und doch Sprechenkönnen

Das *Fließende Licht* setzt sich mit Autorschaft und der Autorinnenrolle auseinander. Dabei legt Mechthild die Strategie, mit welcher die Autorin sich ermächtigt, über religiöses Erleben und göttliche Wahrheiten zu schreiben, zu Beginn ihres Werkes offen, indem sie ein Konzept der „doppelten Autorschaft“²⁸⁸ entwickelt: Dem ersten Kapitel des I. Buches unmittelbar vorangestellt ist ein kurzer Dialog zwischen einem nicht näher definierten sprechenden Ich und Gott, der durch die Anrede »Eya herre« (vor I,1; 18) identifiziert wird. Auf die Frage des Dialogpartners »wer hat dis bûch gemacht?« (ebd.) antwortet Gott, er selbst sei dies gewesen, unfähig, seine überfließende Gnade zurückzuhalten; der Frage des Ichs nach dem Titel dieses Buches begegnet er mit der Antwort, es solle »ein vliessende licht miner gotheit« (ebd.) heißen.²⁸⁹ Aus diesem Abschnitt lassen sich eindeutige Rückschlüsse auf den Sprecher in der vorangegangenen Textpassage ziehen, der zwar in der Rubrik als Gott gekennzeichnet, im Text selbst jedoch nicht identifiziert wird: »Dis bûch das sende ich nu ze botten allen geistlichen lûten^[290] beidú bôsen und gûten [...] und es bezeichnet alleine mich und

²⁸⁸ Vgl. KASTEN, Ingrid: *Die doppelte Autorschaft. Zum Verhältnis von Sprache des Menschen und Sprache Gottes in mystischen Texten des Mittelalters*, in: EGGERT, Hartmut / GOLEC, Janusz (Hrsg.): „... wortlos der Sprache mächtig.“ *Schweigen und Sprechen in der Literatur und sprachlicher Kommunikation*, Weimar 1999, S. 9-30 (im Weiteren zitiert als: KASTEN 1999).

²⁸⁹ Der Zusatz des göttlichen Dialogpartners, sein »buoch« solle »in allú dú herzen« (vor I,1; 18) fließen, »dú da lebent ane valscheit« (ebd.), kann als weiterer Hinweis auf die Adressaten des Textes verstanden werden, obgleich er sehr unpräzise bleibt. – Mechthilds Text gehöre, so merkt STÖRMER-CAYSA 2015 an, „zu den wenigen Büchern des Mittelalters, die autorisierte Titel tragen“ (S. 98).

²⁹⁰ Deutlicher als im zweiten Textabschnitt werden hier Adressaten – Menschen geistlichen Standes – genannt.

meldet loblich mine heimlichkeit« (vor I,1; 18). Bei dem folgenden Text des *Fließenden Lichts* handelt es sich nach Darstellung Mechthilds also um ein von Gott selbst verfasstes Werk; er wird als Urheber des Textes dargestellt und äußert sich, von einem Sprecher-Ich befragt, zu dessen Titel und Adressaten. In diesen beiden Textpassagen werden Verhältnisse grundgelegt, die im gesamten *Fließenden Licht* bestehen: Gott, der sich in einem »buoch« mitteilt, begegnet einem – menschlichen – sprechenden Ich und wird für dieses im Dialog unmittelbar erfahrbar. Der Text als Selbstäußerung Gottes wird „schlechten und guten“ Menschen geistlichen Standes und „arglosen Herzen“ als Bote gesandt.²⁹¹ Die „Frage nach dem Subjekt der Aussage im *Fließenden Licht*“²⁹² wird bereits zu Beginn des Textes grundlegend beantwortet: Die Urheberschaft des Buches liegt bei Gott. Dazu wird ein – zunächst nicht näher definierbares – Sprecher-Ich eingeführt, das in unmittelbarem Kontakt zu Gott steht, der ihm noch vor weiteren Rezipienten Informationen über das Buch mitteilt.

Die Autorschaft Gottes wird in einer weiteren Textpassage inszeniert, in welcher Mechthild die personifizierte Seele im Dialog mit der ebenfalls personifizierten Gottesliebe auftreten lässt: »Die sele: ‚O minne, disen brief han ich us dinem munde geschriben; nu gip mir, fröwe, din ingesigel‘« (I,3; 26). Während bislang von einem »buoch« die Rede war, lässt Mechthild die sprechende Seele hier auf einen »brief« verweisen, den diese nach dem Diktat der Gottesliebe niedergeschrieben hat. Am Ende des Kapitels nimmt ein sprechendes Ich Bezug auf den »brief«, indem es dessen vermeintliche Überlänge mit einem die Zeit vergessen machenden Entzücken zu erklären versucht: »Ist dirre brief ze lang, das ist des schult: Ich was in der matten, da ich manigerleige blümen vant« (I,3; 26). Diese Verbindung von personifizierter Seele und Sprecher-Ich²⁹³ als schreibenden bzw. nach göttlichem Diktat notierenden Instanzen wird im 26. Kapitel des

²⁹¹ STRIDDE, Christine: *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation „zwischen“* St. Trudperter Hohelied und Mechthilds von Magdeburg Das Fließende Licht der Gottheit, Stuttgart 2009 (im Weiteren zitiert als: STRIDDE 2009) bezeichnet den mystischen Text als „göttliches Sendschreiben“ (S. 143) und fasst „das Fließen des Heiligen in und aus der Seele der begnadeten Schreiberin als göttliche[n] Sprechakt“ (ebd.) auf, der sich selbst hervorbringe.

²⁹² KASTEN, Ingrid: *Formen des Narrativen in Mechthilds Fließendem Licht der Gottheit*, in: BRINKER, Claudia u. a. (Hrsg.): *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern 1995, S. 5 (im Weiteren zitiert als: KASTEN 1995).

²⁹³ Die Beziehung zwischen der personifizierten Seele und dem sprechenden bzw. erzählenden Ich wird in Kap. 7 dieser Arbeit untersucht.

II. Buches aufgegriffen, in dem die Verfasserin ein Ich beschreiben lässt: »Do offenbarte sich got zehant miner trurigen sele und hielt dis bûch in siner vordern hant [...]« (II,26; 136). Das Sprecher-Ich und seine Seele scheinen hier zu einem Gegenüber Gottes zu verschmelzen, dem sich dieser offenbart.

Auf den göttlichen Befehl zur Niederschrift des Buches verweist am Beginn des Kapitels das sprechende Ich, das sich im Spannungsfeld zwischen dem Gehorsam gegenüber der Weisung Gottes und den befürchteten Konsequenzen²⁹⁴ bei der Veröffentlichung des Textes befindet: »Do neigete ich mich zû minem liebe und sprach: ‚Eya herre, nu bin ich betrübet dur din ere; sol ich nu ungetröstet von dir beliben, so hast du mich verleitet, wan du hies mich es selber schriben‘« (II,26; 136). Der Furcht vor Verurteilung und Vernichtung des möglicherweise als häretisch bewertbaren Buches – und vor den damit verbundenen Konsequenzen für dessen irdischen Schreiber – kann das Ich im Fortgang des Kapitels nicht nachgeben, da der göttliche Schreibbefehl²⁹⁵ unwiderruflich ausgesprochen wurde und von Gott noch einmal bekräftigt wird. Den von der personifizierten sprechenden Seele geäußerten Befürchtungen begegnet Gott mit tröstenden Worten und der Versicherung seiner Allmacht, die dem Buch Schutz gewähren wird: »Lieb minú, betrübe dich nit ze verre, die warheit mag nieman verbrennen. Der es mir us miner hant sol nemmen, der sol starker denne ich wesen« (II,26; 136). In der sich anschließenden Allegorese „inkarniert“ sich Gott selbst in der Materialität der Schrift²⁹⁶, und er versichert der Seele: »Das bûch ist

²⁹⁴ Das Sprecher-Ich betrachtet die Schrift als höchst gefährdet und gibt an, man habe es vor diesem Buch gewarnt: »Wólte man es nit bewaren, da mólte ein brant über varn« (II,26; 136). Eine direkt an Gott gerichtete Bitte um Schutz des Buches vor Anfeindungen findet sich am Ende des Kapitels: »Eya herre, ich bitte dich, das du dis bûch wellest bewaren vor den ögen der valschen vare, wan si ist von der helle under úns komen« (II,26; 138).

²⁹⁵ Auf eine „im Ich-Stil vorgebrachte Aufforderung zur Verschriftlichung“, die von Christus an eine Mystikerin ergeht, verweist auch BÜRKLE, Susanne: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen / Basel 1999 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 38), S. 297 – hier allerdings bezogen auf die *Offenbarungen* der Christine Ebner (1277-1356) – in ihrem Kapitel „Mystische Texttypen – Gnadenvita und Offenbarungen: Der Schreibbefehl und die ‚schreibende Mystikerin‘“ (S. 294-306).

²⁹⁶ Hierauf kann nicht näher eingegangen werden; verwiesen sei lediglich darauf, dass Gott das Pergament des Buches, die Worte und deren Klang als die drei trinitarischen Personen auslegt. Vgl. II,26; 136.

drivalentig und bezeichnet alleine mich. [...] Dú wort bezeichnet mine wunderliche gotheit; dú vliessent von stunden ze stunde in dine sele us von minem götlichen munde« (ebd.). Damit ist buchstäblich die „Fließrichtung“ der göttlichen Offenbarung in einer vertikalen Bewegung von Gott als dem Urheber hin zu dem zur Niederschrift der göttlichen Worte beauftragten Ich und dessen Seele dargestellt. Auch die Umstände der Entstehung eines Textes nennt Mechthild hier in aller Kürze – den *auctor* des Textes, der seine Worte diktiert, und einen Schreiber, der diese vernimmt und notiert.²⁹⁷

Die Trostrede Gottes gegenüber dem Sprecher-Ich bzw. dessen Seele gipfelt in der ermunternden Aufforderung: »Nu sich in allú disú wort, wie loblich si mine heimlichkeit meldent, und zwivel nit an dir selben!« (II,26; 136) Dennoch führt das zweifelnde Ich seine mangelnde Bildung an – »Eya herre, were ich ein geleret geistlich man, und hettistu dis einig grosse wunder an im getan, so móhtistu sin ewige ere enpfahen.« (II,26; 136) –, aufgrund derer es den göttlichen Auftrag zur Niederschrift nicht oder nur unzureichend erfüllen könne.

Diese Textpassage korrespondiert mit einem Abschnitt im ersten Kapitel des III. Buches. Hier gibt ein Erzähler-Ich an, es habe »ungehörtú ding gesehen« (III,1; 148), die es von seinen Beichtigern habe beurteilen lassen, »wan ich der schrift ungeleret bin« (ebd.). Dem Verweis auf mangelnde theologische Kenntnisse und den – auch topischen – Unwürdigkeitsbekundungen des zur Niederschrift beauftragten Ichs begegnet Gott folgendermaßen:

»Ich habe von nature daz getan manigen tag; Wa ich ie sunderliche gnade gap, da súchte ich ie zú die nidersten, minsten, heimlichosten stat; die irdenschen hochsten berge mógent nit enpfan die offenbarungen miner gnaden, wan die vlút mines heiligen geistes vlúset von nature ze tal. Man vindet manigen wisen meister an der schrift, der an im selber vor minen ögen ein tore ist. Und ich sage dir noch me: Das

²⁹⁷ Ein möglicher Hinweis auf die Textentstehung findet sich in einer Bitte des Sprechers-Ichs: »Eya herre, ich súfzen und gere und bitte für dinen schriber, der das bûch na mir habe geschriben, das du im öch wellist die gnade geben ze lone, die nie menschen wart gelúhen [...]« (II,26; 138). Versteht man diese Passage – bei aller Vorsicht, was eine vollständige Identifikation der Autorin Mechthild mit dem sprechenden Ich angeht – als Spiegelung der historischen Entstehungsumstände des *Fließenden Lichts*, so ließe sich ableiten, dass die Mystikerin ihr Werk, zumindest in Teilen, diktiert hat. Am Prozess der Textgenese war bzw. waren demnach ein oder mehrere Schreiber beteiligt. Unter der Voraussetzung, dass Mechthild als Verfasserin des *Fließenden Lichts* verantwortlich für den Text bleibt, ließe sich dessen Entstehung dennoch als Gemeinschaftsarbeit mit unterschiedlichen Anteilen bezeichnen.

ist mir vor inen ein gros ere und sterket die heligen cristanheit an in vil sere, das der ungelerte munt die gelerte zungen von minen heligen geiste leret« (II;26; 136,138).

Gott versichert dem als »tohter« (II,26; 136) angesprochenen Ich, das somit als weibliche Sprechinstanz gekennzeichnet wird, er lasse seine Gnade jenen niederen, vor der Welt scheinbar unwürdigen Geschöpfen zukommen, da diese nach der Beurteilung durch seine göttliche Weisheit sogar Gelehrten überlegen seien. Die durch einen »ungelerte[n] munt« (II,26; 138) mitgeteilte göttliche Offenbarung führe sogar zu Demut und erstarkendem Glauben bei (theologisch) Gebildeten. Obwohl das Sprecher-Ich durch diese Ausführungen von Gott selbst mit Niederschrift seines Buches beauftragt wird, scheint diese Ermächtigung seine Zweifel nicht zu zerstreuen.

Im ersten Kapitel des III. Buches präsentiert Mechthild ein zwischen dem Befolgen des göttlichen Schreibbefehls und der Furcht vor Anfeindungen hin- und hergerissenes erzählendes Ich: »Nu vörhte ich got, ob ich swige, und vörhte aber unbekante lúte, ob ich scribe« (III,1; 148). Sogar an ein wohlmeinendes Publikum wendet sich das Ich hilfesuchend und überträgt damit implizit Gott die Verantwortung für die geoffenbarten Erkenntnisse und für deren Niederschrift: »Vil liebe lúte, was mag ich des, das mir dis geschicht und dike geschehen ist? In der diemütigen einvaltekeit und in dem ellendigen armúte und in der verdrukten smacheit hat mir got sinú wunder erzöget« (III,1; 148).

Mechthild arbeitet hier mit einer Bescheidenheits- bzw. Demutsformel, die das Erzähler-Ich scheinbar von jeder Verantwortung für die Darstellung der göttlichen Offenbarungen entbindet. Zugleich lässt sie das Ich seine Furcht – und Ehrfurcht – vor Gott artikulieren, dessen Schreib- bzw. Redebefehl es unbedingt zu gehorchen hat.²⁹⁸

²⁹⁸ An weiteren Stellen im *Fließenden Licht* lässt die Autorin ein sprechendes bzw. erzählendes Ich seine eigene Unwürdigkeit und den göttlichen Schreibbefehl thematisieren. Da nicht auf alle diese Textpassagen eingegangen werden kann, seien im Folgenden einige der markantesten zusammengefasst: »Nu mag etliche lúte wundern des, wie ich sündig mensche das mag erliden, das ich sogtan rede scribe. Ich sage úch werlich fúr war: Hette es got vor siben jaren nit mit sunderlicher gabe an minem herzen undervangen, ich swige noch und hette es nie getan« (III,1; 156); »Alle mine lebtege e ich dis bûches began und eb sin von gotte ein einig wort in min sele kam, do was ich der einvaltigosten menschen eines, das ie in geistlichem lebende erschein. [...] Ich mûs sprechen got ze eren und öch durch des bûches

Diese keinen Widerspruch duldende, allen Zweifeln des sprechenden Ichs mit Ermutigung und Bekräftigung des Befehls begegnende Aufforderung Gottes²⁹⁹ zur Niederschrift des »buoches« legitimiert das *Fließende Licht*. Mechthild präsentiert ihr Werk als einen zwar von Menschen geschriebenen, aber nach göttlichem Diktat entstandenen Text, dessen letzter Urheber Gott selbst ist.³⁰⁰ Das – von der Autorin als redende Instanz eingesetzte – Sprecher-Ich erfüllt damit die Funktion eines Multiplikators, dessen unbedingte Aufgabe darin besteht, die göttlichen Offenbarungen einem Adressatenkreis zugänglich zu machen,³⁰¹ d. h. diese zuallererst in Sprache zu fassen.

lere« (IV,2; 228); »Got ist selber des min urkúnde, das ich nie bat mit willen noch mit geren, das er dise ding wólte mir geben, die in disem bûche sint geschriben« (IV,2; 228,230); »Meister Heinrich, úch wundert sumenlicher worten, die in disem bûche gescriben sint. Mich wundert, wie úch des wundern mag. Mer mich jamert des von herzen sere sid dem male, das ich súndig wip schriben mûs, das ich die ware bekantnisse und die heligen erlichen anschowunge nieman mag geschriben sunder disú wort alleine; si dunken mich gegen der ewigen warheit alze kleine« (V,12; 346); »Nu mûs ich doch dise rede betwungen schriben, die ich gerne wólte verswigen, wan ich vórhte vil sere den heimlichen swank der italen ere. Aber ich vórhte michel mere, wil mir got gereht wesen, das ich gotz arme denne alze vil habe verswigen« (V,32; 400); »Das ich das sprechen getar, das ich got lieb habe, da zu zwinget mich ein sunderlichú gabe [...]« (VI,26; 484); »Das dis ein súndig munt sprechen sol und mûs, das ist mir swere und ich engetar es doch nit lassen vor gotte und vor gehorsami« (VII,8; 550); »Ich gerte des zú gotte, eb es sin wille were, das er es mich liesse verstan, das ich nit mere schribe. Warumbe? Das ich mich nu also snóde und unwirdig weis, als ich was vor drissig jaren und me, do ich es beginnen müste« (VII,36; 598).

²⁹⁹ LÖSER, Freimut: „Schriftmystik“. *Schreibprozesse in den Texten deutscher Mystik*, in: LUTZ, Eckart Conrad (Hrsg.): *Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Freiburger Colloquium 2010*, Berlin 2012 (= Wolfram-Studien; 22), S. 155-201 spricht von einem „Schreibzwang“ (S. 162).

³⁰⁰ Zu weiteren Belegen für eine solche Gestaltung des Autorschaftskonzepts vgl. MEIER, Christel: *Ecce auctor. Beiträge zur Ikonographie literarischer Urheberschaft im Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 34 (2000), S. 338-392.

³⁰¹ MOHR 1963, der damit der Annahme der älteren Forschung folgt, das Werk enthalte persönliche religiöse Erfahrungen Mechthilds von Magdeburg, versteht das *Fließende Licht* als – wenn auch „stärker von literarischen Vorbildern“ (S. 378) geprägte – „individuelle Lebenszeugnisse der einen, ungewöhnlichen Beghine Mechthild“, die „aus der Einsamkeit ihrer ersten Vision nach und nach in Aufgaben für andere Mitmenschen und für die Gemeinschaft hineingezogen wird“ (ebd.).

Die göttliche Autorschaft des Textes thematisiert auch das zweite Kapitel des IV. Buches, an dessen Ende ein erzählendes Ich berichtet:

»Do gieng ich armú bibende in diemütiger schame zú minem bihter und seite ime dise rede und gerte öch siner lere. Do sprach er, ich sôlte frôlich vollevarn; got, der mich hette gezogen, der sôlte mich wol bewarn. Do hies er mich das, des ich mich dikke weinende schemme, wan minú grossú unwirdekeit vor minen ögen offen stat, das was, das er eim snôden wibe hies us gottes herzen und munt dis bûch schriben. Alsust ist dis bûch minnenklich von gotte har komen und ist us menslichen sinnen nit genomen« (IV,2; 236, 238)³⁰².

Das Erzähler-Ich wendet sich hier auf der Suche nach Rat und Belehrung an seinen Beichtiger, der den göttlichen Schreibbefehl unterstützt und bekräftigt und die Gewissheit göttlichen Schutzes zusichert. Das Ich seinerseits bekundet seine Unwürdigkeit, den göttlichen Auftrag zur Niederschrift zu erfüllen, und identifiziert sich selbst als »wip«, das den aus dem Inneren der Gottheit – »us gottes herzen und munt« (IV,2; 238) – hervorgehenden Text niederschreiben soll. Dass diese Schreiberin bzw. Erzählerin den göttlichen Befehl befolgt, belegt nicht nur der vorausgegangene Text, sondern auch die abschließende Bezeugung des Ichs, das Buch sei »alsust« – durch göttliches Diktat und eine menschliche Schreiberin – entstanden und habe seinen Ursprung allein in Gott.

Diese Versicherung, kein menschlicher Verfasser habe Anteil am Text – »ist us menslichen sinnen nit genomen« (IV,2; 238) –, betont Mechthilds Konzept einer göttlichen Autorschaft unter Indienstnahme eines menschlichen Mediums als Schreiber. Der Legitimation und Autorisierung dieser Niederschrift dient die Bekräftigung des göttlichen Schreibbefehls durch den Auftrag des Beichtvaters zur Abfassung des Textes; in dieser Passage liegt also ein doppelter Schreibauftrag vor. Mit der Verwendung eines Unwürdigkeitstopos lässt Mechthild ihr weibliches Erzähler-Ich sich ganz der zweifachen Autorität von Gott und geistlichem Berater unterstellen; auf diese Weise überträgt das – nach eigener Aussage – allein auf die Aufgabe der Niederschrift reduzierte Ich die Verantwortung für den Text an Gott und die Verantwortung für das Befolgen des Schreibbefehls

³⁰² Vgl. zu dieser Textpassage auch PETERS, Ursula: *Hofkleriker – Stadtschreiber – Mystikerin. Zum literarischen Status dreier Autorentypen*, in: HAUG, Walter / WACHINGER, Burghart (Hrsg.): *Autorentypen*, Tübingen 1991 (= Fortuna Vitrea. Arbeiten zur literarischen Tradition zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert; 6), S. 29-49.

an den Beichtiger. Als unwürdige Frau und bloße „Schreibfeder“ Gottes, die dessen Worte in menschliche Sprache umsetzt, stilisiert die Autorin des *Fließenden Lichts* ihr Ich in dieser Textpassage und präsentiert damit die (weibliche) Autorschaft des Werkes als dennoch göttlich legitimiert.³⁰³

In der Interaktion Gottes mit dem zur Verschriftlichung von Offenbarungen aufgeforderten Ich liegt die von der Mystikerin konstruierte doppelte Autorschaft begründet. Indem die Verfasserin ein zumeist nicht näher definiertes – stellenweise als weiblich gekennzeichnetes – Ich als Instanz zwischen den göttlichen Urheber und den Text setzt, tritt sie selbst als – aus der Perspektive moderner Rezipienten – eigentliche Autorin hinter ihr Werk zurück. Eine Identifikation Mechthilds mit dem weiblichen sprechenden bzw. erzählenden Ich scheint nahezuliegen – besonders in jenen Textpassagen, in denen die Mystikerin dem Ich eine Selbstbezeichnung als »wip« in den Mund legt. Ob dieses Ich als „Maske“ der Autorin zu verstehen ist, als eine Instanz, die Distanz zwischen der Verfasserin und den Aussagen des Textes schafft, lässt sich nicht ermitteln. An der Konstruktion der Legitimationsstrategie im *Fließenden Licht* ändert weder eine positive noch eine negative Beantwortung dieser Frage etwas. Die Strategie, mit der Mechthild die Abfassung ihres Textes autorisiert und ihn vor Angriffen zu schützen versucht, fasst Ingrid Kasten folgendermaßen zusammen:

Ist es, erzähltheoretisch gesehen, in der Regel so, daß sich der Autor / Schreiber in seinem Werk mit der Erzählerrolle ein Medium schafft, das die Erzählfunktion übernimmt, so schafft sich, pointiert formuliert, in Mechthilds Werk umgekehrt ein Medium, eine Schreiberin, den ‚Autor‘ für ihr Werk.³⁰⁴

Medium und Schreiber des Textes ist das (weibliche) Sprecher- bzw. Erzähler-Ich, als Autor des Werkes wird Gott präsentiert; die Verfasserin Mechthild, die weitgehend hinter den Text zurücktritt, setzt sowohl das sprechende Ich als auch Gott als in Ich-Form sprechenden „Auftraggeber“ ein, um das *Fließende Licht* – von höchster Stelle – zu autorisieren. Das Sprecher-Ich wird im Text – indirekt – mit Mechthild identifiziert, wenn am Ende des VI. Buches eine undefinierte sprechende Instanz mitteilt: »Dise schrift, die in disem bûche stat, die ist gevlossen us von der lebenden gotheit in swester Mehthilden herze und ist

³⁰³ Stellenweise fungiert dieses Ich – wie bereits gezeigt wurde – als „Sprachrohr“ Gottes, das die ihm offenbarten Wahrheiten seinerseits einem Schreiber diktiert und sie so zur Niederschrift bringt.

³⁰⁴ KASTEN 1995, S. 5.

also getrüwelich hie gesetzt, also si us von irme herzen gegeben ist von gotte und geschriben mit iren henden. Deo gratias« (VI,43; 516). Als „Sprachrohr“ und „Schreibfeder“ Gottes – der Verweis auf die eigenhändige Niederschrift scheint den vorherigen Eindruck eines möglichen Diktats des Textes zu korrigieren – wird eine „Schwester Mechthild“ genannt, welche die göttlichen Offenbarungen – gemäß dem Schreibbefehl Gottes – sogar wortgetreu verschriftlicht habe.³⁰⁵

Die Bewertung dieser Textpassage stellt den Rezipienten vor Schwierigkeiten, äußert sich das *Fließende Licht* doch an keiner weiteren Stelle zur Identität des im Text sprechenden Ichs, welches die ihm mitgeteilten göttlichen Wahrheiten einem Publikum zugänglich macht.³⁰⁶ Die Position dieser Namensnennung – am Ende des vorletzten Buches und damit an einem bedeutenden Einschnitt im Text – kann dafür sprechen, dass mit „Schwester Mechthild“ einmal die Verfasserin des *Fließenden Lichts* hinter ihrem Werk hervortritt und die Konstruktion von göttlicher Autorschaft und Abfassung des Textes durch eine menschliche Schreiberin ein Stück weit durchbricht, indem die Mystikerin sich selbst nennt und sich damit rückwirkend mit dem sprechenden bzw. erzählenden Ich identifiziert. Andererseits spricht gerade diese Platzierung des Autorinnennamens am Ende des VI. Buches für die Möglichkeit, dieses letzte Kapitel stamme nicht von Mechthild selbst, sondern stelle einen Zusatz redaktioneller Bearbeiter dar.³⁰⁷

Obgleich das Ich im *Fließenden Licht* von Gott zum Sprechen legitimiert wird, weigert es sich an mehreren Stellen des Textes, über das ihm Offenbarte zu

³⁰⁵ MCGINN 2010 bezeichnet Mechthild als „besonderes Instrument Gottes“ (S. 399).

³⁰⁶ Ausgenommen sind hier der nicht von der Autorin stammende lateinische Prolog, der eine namentlich nicht genannte Begine – vgl. VOLLMANN-PROFE 2003, S. 10 – erwähnt, und die deutsche Vorrede zum *Fließenden Licht*, die eine »swester« (VOLLMANN-PROFE 2003, S. 12) als Adressatin göttlicher Offenbarungen benennt.

³⁰⁷ Für diese Vermutung spricht die in drei Abschnitte gegliederte Entstehung des *Fließenden Lichts*. Vgl. hierzu Kap. 3 dieser Arbeit. Das etwa um 1270 fertiggestellte VI. Buch war damit – bis zur Aufnahme der Arbeit am VII. Buch – der letzte Abschnitt des Textes, und ein Bedürfnis der Redaktoren oder der mit der Teilveröffentlichung betrauten Bearbeiter nach der namentlichen Nennung der „Ko-Autorin“ Gottes wäre entsprechend verständlich. Auch der lateinische Zusatz „*Deo gratias*“ am Ende des Kapitels ließe sich als Hinweis auf einen – vorläufigen – Schlusspunkt der Aufzeichnungen bewerten, an dem neben der Nennung der von Gott begnadeten Schreiberin des Textes auch dessen Urheber gewürdigt und für die der Schwester erwiesene Gnade gepriesen werden soll.

reden. Diese Zurückhaltung lässt Mechthild das Ich – wie bereits dargestellt – mit Unwürdigkeit und mangelnder Gelehrsamkeit begründen. Beide Einwände überwindet das Sprecher-Ich jedoch mit Hilfe der Ermutigung Gottes zum Sprechen und Schreiben und aufgrund des wiederholten unbedingten göttlichen Schreibbefehls. Dennoch finden sich im *Fließenden Licht* Textpassagen, an denen das sprechende bzw. erzählende Ich – einstweilen – vor der Aufgabe, göttliche Wahrheiten mitzuteilen, kapituliert und auf das Schweigen als letztes Ausdrucksmittel zurückgreift.

5.2. Sprechenwollen und doch Schweigenmüssen

Das Bewusstsein um die Grenzen der Sprache und die eigentliche Unaussprechbarkeit religiöser Erfahrung besitzt die Autorin des *Fließenden Lichts* ebenso wie viele Mystiker, als deren „erhabenstes Ausdrucksmittel“³⁰⁸ entsprechend das *sanctum silentium* gilt. „Die Mystiker sind des Glaubens, daß [...] die Sprache [...] schlechterdings nie genügt“³⁰⁹, wie Alois Haas zusammenfasst. Auch Mechthild ist sich – wie andere Autoren mystischer Texte³¹⁰ – der Insuffizienz von Sprache bei der Darstellung göttlicher Wahrheiten bewusst. Der Umgang ihrer im Text sprechenden Instanz, des Erzähler- bzw. Sprecher-Ichs, mit der Herausforderung durch den göttlichen Schreibbefehl vollzieht sich in zwei Schritten: Zunächst lässt Mechthild das Ich diese Insuffizienz sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten kenntlich machen, dann stellt sie dessen Versuch dar, diese zu überwinden.

Das Schweigen³¹¹ und Schweigenmüssen im Angesicht der Gotteserkenntnis, das Unvermögen, Erfahrungen mit dem personalen Gott überhaupt und in

³⁰⁸ HAUG, Walter: *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien. Berichtbände; 7), S. 494 (im Weiteren zitiert als: HAUG 1986).

³⁰⁹ HAAS 1979, S. 81.

³¹⁰ HAAS, Alois M.: *Mystik als Aussage. Erfahrung-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2007 (= Verlag der Weltreligionen Taschenbuch; 3) (im Weiteren zitiert als: HAAS 2007) weist in Anm. 3 (S. 127) auf den alten, oftmals wiederholten Topos, die Feststellung einer Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form des mystischen Sprechens bzw. Schreibens, hin.

³¹¹ Auf die Bedeutung des Schweigens in der christlichen Rhetorik, im monastischen Leben und in der Mystik geht MAYER, Heike: *Schweigen*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Tübingen 2007, Sp. 686-706 ein.

einer angemessenen Weise wiedergeben zu können, lässt Mechthild ein erzählendes Ich am Ende des dritten Kapitels im II. Buch – in einer prominenten, vielzitierten Textpassage – folgendermaßen betonen: »Nu gebristet mir túsches, des latines kann ich nit [...]« (II,3; 82). Das Erzähler-Ich gibt hier an, auf keine Sprache zurückgreifen zu können, um die Begegnung mit dem personalen Gott und die Schau der Gottesmutter Maria adäquat darzustellen. Mechthild stellt ihr Ich als des Lateinischen nicht oder nicht in genügendem Umfang mächtig dar, zugleich bezeichnet es auch die Volkssprache als nicht ausreichend, um religiöse Erfahrungen gemäß dem göttlichen Schreibbefehl wiederzugeben. Am Ende des Kapitels stellt das Ich Sprechen und Schreiben abrupt ein.

Mechthild lässt ihr Ich eine Aporie erfahren und artikulieren, mit der sich Autoren mystischer Texte häufig konfrontiert sehen. Als konstitutiv betrachtet Alois Haas das Bewusstsein der Mystiker, dass eine neue Sprache erfunden werden müsste, um über religiöses Erleben und Gotteserkenntnis berichten zu können.³¹² Als Autorin, die sich um die Versprachlichung herausragender Gotteserfahrung, um die Umsetzung göttlicher Wahrheiten in einen literarischen Text und damit in eine ästhetische Form bemüht, sieht sich Mechthild den Grenzen des Funktionierens von Sprache gegenübergestellt. Beim Abfassen ihres *Fließenden Lichts* erfährt sie geradezu das – wenn auch nur momentane – Kollabieren von Kommunikation³¹³, welches sie ihr erzählendes bzw. sprechendes Ich eindrücklich in Worte fassen lässt. Die Mystikerin präsentiert ihr Ich als vor die Wahl gestellt, entweder im Schweigen zu verharren und damit angesichts der Herausforderung durch den göttlichen Schreibbefehl aufzugeben oder aber einen Weg aus dem Schweigen hin zum Sprechen, zum Schreiben zu finden. Mit der Darstellung des erzählenden Ichs im dritten Kapitel des II. Buches reflektiert die Autorin die Notwendigkeit, neue sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten zur Darstellung mystischer Erfahrung zu finden – im Bewusstsein darum, dass, zumindest im Augenblick, eine Sprache fehlt, auf die sie zurückgreifen könnte.

Im Spannungsfeld zwischen dem Schreibenwollen und Schreibenmüssen auf der einen und dem Nichtbeschreibenkönnen auf der anderen Seite lässt Mechthild ihr sprechendes Ich nicht gänzlich verstummen, sondern nur vorübergehend – der Text wird mit dem Beginn des Folgekapitels fortgeführt.

³¹² Vgl. HAAS 2007, S. 107, Anm. 22.

³¹³ Vgl. HAAS 2007, S. 132.

Dennoch finden sich im *Fließenden Licht* weitere Passagen³¹⁴, in welchen das Sprecher-Ich jede weitere Aussage zunächst verweigert und das einstweilige Schweigen als letzte Ausdrucksmöglichkeit wählt. So begegnet das Ich am Beginn des 41. Kapitels des VI. Buches einem nicht näher bestimmbar Adresatenkreis folgendermaßen: »Ir wellent, das ich fürbas schribe, und ich enmag. Die wunne, die ere, die clarheit, die trütunge, die warheit, die sint ob mir also gros, das ich stum wurde vúrbas me ze sprechende, das ich bekenne« (VI,41; 514). Während die Kommunikation des Ichs – als „Sprachrohr“ Gottes – mit einem Publikum nach dieser Aussage abzubrechen scheint, wird der Text gleichwohl fortgesetzt. Das angekündigte Verharren im Schweigen beendet die Autorin in diesem Kapitel, indem sie ihr Ich doch über eine Vision³¹⁵ der sich selbst widerspiegelnden Trinität berichten lässt.

Eine bewusste Unterbrechung des Sprechens findet sich in einer Selbstaufforderung des Ichs zum Schweigen am Ende des ersten Kapitels des VII. Buches. Nach der ausführlichen, das gesamte umfangreiche Kapitel umfassenden Beschreibung einer (allegorischen) Krone, die Christus verliehen werden soll³¹⁶, erklärt das Ich: »Ist dise rede iht ze lang, das ist des schult, das ich in der cronen manigleie wunne vant« (VII,1; 532). Die Aussage »Doch han ich manige lange rede mit kurzen worten gesetzt« (ebd.) scheint dem Umfang des Kapitels zu widersprechen; bei aller Ausführlichkeit der Beschreibung scheint sich das Sprecher-Ich der Unzulänglichkeit seiner Darstellung der himmlischen Krone bewusst zu sein, denn Mechthild lässt das Kapitel mit einer Aufforderung des sprechenden Ichs an sich selbst enden: »Dis sprich ich uf mich selben: ‚Wie lange wiltu snöde welf bellen? Du müst doch swigen, wan das allerliebste müs ich verswigen‘« (VII,1; 532). Die Autorin des *Fließenden Lichts* lässt ihr Sprecher-

³¹⁴ MUTH 2015 fasst in Bezug auf die Begegnung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam in Kapitel I,44 des *Fließenden Lichts* – »So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.« (I,44; 64) – zusammen: „Die Freude der daraufhin folgenden Vereinigung wird in der Stille geschildert, die nun eintritt. Letztlich steht die mystische Schau doch außerhalb der menschlichen Sprachmöglichkeiten, so dass die Stille als Leerstelle symbolisch für das Unbeschreibbare, Unfassbare stehenbleiben muss“ (S. 77).

³¹⁵ Vgl. VI,41; 514.

³¹⁶ »Swenne Jhesus Christus sin jungest gerichte hat getan und sin abentessen hat gedien und begangen, so sol er diese crone von sinem himmelschen vatter in grosser ere enpfan und mit ime, die mit libe und mit sele zû der ewigen hohgezit dar mit arbeit komen sint« (VII,1; 526).

Ich sich selbst als „erbärmlichen Hundewelpen“ bezeichnen und erkennen, dass seine Darstellung der Christuskrone bei aller Ausführlichkeit doch nicht genügt, da es das »allerliebste«, das Zentrum der ihm offenbarten Schau des allegorischen Schmuckstücks, nicht zu beschreiben vermag. Mit dem Piepsen eines jungen Hundes vergleicht das Ich seine Äußerungen und verordnet sich angesichts der Unaussprechlichkeit der göttlichen Erkenntnis Schweigen.

5.3. Der »ungelernte munt« und seine Ausdrucksmöglichkeiten

Obgleich Mechthild das Konzept einer göttlichen Autorschaft des *Fließenden Lichts* darstellt und ihrem sprechenden bzw. erzählenden Ich allein die Rolle eines „Sprachrohrs“ göttlicher Mitteilungen³¹⁷ zuweist, reflektiert die Mystikerin im dritten Kapitel des II. Buches mit der Präsentation eines Ichs, das auf keine Sprache zurückgreifen kann, um dem Befehl Gottes zu gehorchen, die Notwendigkeit, neue sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten zu finden. Als Autorin besitzt Mechthild ein Bewusstsein um die Grenzen der Sprache, und obwohl sie ihr Sprecher-Ich am Ende des Kapitels II,3 in Schweigen verfallen lässt und damit die Herausforderung des Sprechens über religiöse Erfahrung und Gotteserkenntnis anschaulich thematisiert, stellt dieses Schweigen im *Fließenden Licht* nur ein Ausdrucksmittel dar.

Mechthild verfasst ihr Werk in der Volkssprache; einerseits geschieht dies aus einer Notwendigkeit heraus, da ihre Kenntnisse der lateinischen Sprache – wie die Forschung vermutet – nicht ausreichen, andererseits bietet dieses Schreiben in ihrer Muttersprache letztlich doch andere und neue Möglichkeiten, das eigentlich Unsagbare mystischer Erfahrung sprachlich darzustellen. Wie ihr sprechendes Ich im Text, dieser »ungelernte munt« (II,26; 138), kann Mechthild aus der Sicherheit ihrer Sprachkompetenz heraus experimentell und kreativ mit der ihr zur Verfügung stehenden Sprache umgehen. Beim Abfassen des *Fließenden Lichts* ist die Autorin nicht an die strengeren Gesetzmäßigkeiten der lateinischen Gelehrtensprache gebunden, ebenso wenig wird sie eingeschränkt durch eine bestimmte Terminologie oder gar durch theologische oder philosophische

³¹⁷ Genauer als MCGINN 2010, der ausführt, „Mechthild sah sich [...] als [...] Instrument Gottes“ (S. 399), ist das sprechende Ich im *Fließenden Licht* als Instrument zu bezeichnen.

Lehrgebäude, die den Hintergrund für bestimmte Begriffe besonders der lateinischen Sprache bilden.³¹⁸

In dieser Hinsicht ist die Volkssprache, in der Mechthild schreibt, ungebundener und eröffnet der Autorin einen freieren Zugang zum Gegenstand ihres Werkes. Gleichzeitig ist die Mystikerin jedoch auch gefordert, Ausdrucksformen in einer Sprache zu finden, die eben nicht über derartig deutliche Vorgaben verfügt wie das Lateinische.³¹⁹ Dies gelingt ihr, indem sie einerseits Anleihen bei Bereichen macht, deren Verbindungen zum Religiösen weniger stark sind. So finden sich im *Fließenden Licht* Anklänge an eine höfische Terminologie.³²⁰ Andererseits lehnt sich Mechthild in bestimmten thematischen Bereichen durchaus an die theologische bzw. spirituelle Literatur ihrer Zeit an, ohne jedoch deren Bilder und Motive vollständig zu übernehmen.³²¹ Das Sprechen in Bildern, die Verwendung von Metaphern³²² und Symbolen kennzeichnen das *Fließende Licht* und dienen

³¹⁸ Das Lateinische als Wissenschaftssprache ist zu Mechthilds Zeit, im 13. Jahrhundert, eng an die Scholastik mit ihrer bis in die sprachliche Gestaltung hinein standardisierten Methode gebunden. Vgl. hierzu KÖBELE, Susanne: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Laien und Volkssprache*, Tübingen 1993 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 30), S. 11.

MUTH 2015 geht von einer „bewusste[n] Abgrenzung vom Latein der Gelehrten“ (S. 72) aus, die mit der Abfassung des *Fließenden Lichts* in der Volkssprache erfolgt, und weist darauf hin, dass „verschiedene Faktoren, wie beispielsweise das weibliche Zielpublikum“ (S. 72), einem „komplexe[n] Entscheidungsprozess vorangegangen sein [müssen], der sich nicht einfach mit einer generell fehlenden Bildung“ (S. 72f.) Mechthilds erklären lässt.

Ein vornehmlich oder gar ausschließlich weiblicher Adressatenkreis des *Fließenden Lichts* ist mit den zu Beginn des Werkes genannten »geistlichen lüten« (vor I,1; 18) und den mehrfach erwähnten »gottes vründen« (VII,31;588) jedoch nicht angesprochen, vgl. zu Letzteren auch Anm. 120 der vorliegenden Arbeit.

³¹⁹ Als ein Beispiel für Spuren der literarischen Tradition des Lateinischen im *Fließenden Licht* nennt ORTMANN 1992 den Kolonreim als „ein rhetorisches Mittel der lateinischen Traktatliteratur, mit dem Satzglieder durch lautliche Entsprechungen aufeinander bezogen werden“ (S. 161).

³²⁰ Verviesen sei an dieser Stelle als ein Beispiel noch einmal auf die Bezeichnung der Seele als »husvrowe« (VII,7; 546).

³²¹ So ist Mechthilds Darstellung brautmystischer Szenen inspiriert durch Bernhard von Clairvaux. Vgl. Kap. 2 der vorliegenden Arbeit.

³²² Auf die „Bedeutung der Bilder“ und Metaphern im *Fließenden Licht* verweist VOLLMANN-PROFE 2003, S. 678.

dazu, den sprachlichen „Notstand“ zu überwinden und sich dem *ineffabile* sprachlich so weit wie möglich anzunähern.³²³

Obwohl mystische Erfahrung – unabhängig davon, ob ein solches persönliches Erleben Mechthilds ihrem Werk zugrunde liegt oder nicht – als unmittelbare Erfahrung verstanden wird und durch Sprache lediglich mittelbar und unzureichend dargestellt werden kann, begegnet dem Rezipienten im *Fließenden Licht* eine erstaunliche Unmittelbarkeit des Sprechens. Grund für diesen Eindruck sind die von der Verfasserin gewählten Formen der Darstellung. Anders als ihre ebenfalls mystisch begabten und in lateinischer Sprache schreibenden Mitschwestern im Helftaer Zisterzienserinnenkloster, Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta, bindet Mechthild das Darzustellende nicht „erzählend in den klösterlichen Alltag und in den liturgisch vorgegebenen Kontext“³²⁴ ein; in ihrem Text dominiert das Moment wiedergegebener Erfahrung³²⁵, und es gelingt der Autorin, Begegnungen der menschlichen Seele oder eines Ichs mit dem personalen Gott, Visionen und *unio*-Erlebnisse sprachlich so zu vermitteln, dass der Eindruck und die Faszination unmittelbarer Erfahrung entstehen. Dies erreicht sie durch die Aufnahme des „mystische[n] Interaktionsmodell[s]“³²⁶ in die sprachliche Darstellung der Erfahrung: Sie imitiert eine direkte und unmittelbare Gesprächssituation, in welcher Gott mit der menschlichen Seele kommuniziert, ihr begegnet oder sich mit ihr vereint. Die Dialogform, diese – zumeist – allein auf die Redebeiträge der Gesprächspartner reduzierte und nicht-berichtende Art der Darstellung von Begegnungen zwischen dem immateriellen Teil des Menschen und Gott vermag das unaussagbare mystische Erlebnis so zu präsentieren, dass beim Rezipienten des Textes der Eindruck entsteht, das *Fließende Licht* dokumentiere religiöse Erfahrung unmittelbar, unverändert und vor allem ohne allzu enge Bindung an die Gesetzmäßigkeiten menschlicher Sprache und Literatur.³²⁷ „Mechthild schafft“, so fasst Christa Ortman zusammen,

³²³ Vgl. hierzu auch HAAS 2007, S. 133, der auf die negative Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita verweist, mit der „aus der Sprachnot eine Tugend“ gemacht wird.

³²⁴ HAAS 1979, S. 75.

³²⁵ SCHMIDT 1989, S. 63: „Ihr Schreibimpuls beruht auf der Erfahrung von Gott als Liebendem [...]“.

³²⁶ HAAS 1979, S. 79.

³²⁷ Das (mystische) Gespräch sei, so HAUG, Walter: *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale*

„ein *buch*, als wäre kein Unterschied zwischen Offenbarung und Niederschrift, zwischen Heilsereignis und Buch“, und sie bezeichnet das „Strukturprinzip“ in diesem „literarischen Verfahren [...] als ‚inszenierte Mündlichkeit‘“. ³²⁸

Das *Fließende Licht* macht das Unfassbare und Unaussprechliche der Begegnung zwischen menschlicher Seele und personalem Gott einem Publikum zugänglich, und mit dieser „Veröffentlichung“ erfüllt die Autorin des Werkes den von ihr selbst konzipierten, an ein sprechendes bzw. schreibendes Ich ergangenen Auftrag Gottes, die von ihm geoffenbarten Wahrheiten einer Gemeinschaft zugänglich und sie für diese fruchtbar zu machen. Indem sie religiöses Erleben literarisch darstellt, indem sie trotz aller Schwierigkeit versucht, mystische Erfahrung in Sprache zu fassen, übernimmt Mechthild als Autorin des *Fließenden Lichts* jene Rolle eines göttlichen „Sprachrohrs“, die sie im Text ihrem Sprecher bzw. Erzähler-Ich zuweist.

Wie andere Mystiker im Bewusstsein darum, dass mystische Erfahrung nur unzureichend mit den Mitteln der Sprache darstellbar ist, versucht auch Mechthild bei allem Bemühen um die Unmittelbarkeit der Darstellung eine Übertragung jener Worte »der lebenden gotheit« (VI,42; 516) zu bieten, die im Text als Quelle und Grundlage für die Aufzeichnungen genannt werden. Das *Fließende Licht* erhebt dabei scheinbar den Anspruch, es setze von Gott geoffenbarte Wahrheiten in menschliche Sprache, in verstehbare Bilder um, indem das schreibende Ich des Textes diese nach dem Diktat Gottes notiert.

Mechthilds literarisches Talent und ihr Sprachgefühl entfalten sich im *Fließenden Licht* zwischen Reden und Schreiben, jenen Tätigkeiten, mit denen sie im Text den göttlichen Autor ein menschliches Ich beauftragen lässt, sowie Schweigen als einer letzten Ausdrucksmöglichkeit, die jedoch immer wieder überwunden wird. Der »ungelerete munt« und das als »der schrift ungeleret« (III,1; 148) bezeichnete Sprecher-Ich reflektieren dabei das Bewusstsein der Autorin um das Fehlen einer „lateinisch fundierte[n] theologische[n] Ausbildung“ ³²⁹ und die

Gesprächskultur, in: STIERLE, Karlheinz / WARNING, Rainer (Hrsg.): *Das Gespräch*, München 1984, S. 251-279 (im Weiteren zitiert als: HAUG: 1984), „als aktuelle und aktualisierende Erlebnisform ernst zu nehmen“ (hier S. 276).

³²⁸ ORTMANN 1992, S. 176.

³²⁹ ANDERSEN, Elizabeth A.: „*Das Fließende Licht der Gottbeit*“ und der Psalter: *Dialogische Beziehungen*, in: HENKEL, Nikolaus / JONES, Martin F. / PALMER, Nigel F. (Hrsg.): *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Kolloquium 1999*, Tübingen 2003, S. 225-238, hier S. 231 (im Weiteren zitiert

Notwendigkeit, ebenso wie das von ihr eingesetzte sprechende Ich einen sprachlichen Ausweg aus dem zeitweiligen Verstummen zu finden. Indem sie Gott dem zögernden Sprecher-Ich versichern lässt, einige der »weisen meister an der schrift« (II,26; 138) seien in seinen Augen Narren, und er offenbare sich in seiner unergründlichen Gnade scheinbar Unwürdigen und Unwissenden, stützt Mechthild „sich auf die Tradition der *docta ignorantia* und *sancta simplicitas*“³³⁰, rechtfertigt damit ihr eigenes Schreiben in der Volkssprache und generiert über das ungelehrte Ich eine „Selbstrechtfertigung als Autorin ihres Buchs.“³³¹

Das folgende Unterkapitel geht auf Ausdrucksmöglichkeiten im *Fließenden Licht* ein, die das Konzept göttlicher Autorschaft – mit seinem Einsatz eines sprechenden Ichs als „Schreibfeder“ Gottes und der Belehrung eines, teilweise theologisch gebildeten und der lateinischen Sprache mächtigen, Publikums durch eine ungelehrte Instanz – ergänzen.

als: ANDERSEN 2003). – KEUL, Hildegund: *Sprachfähig werden in unerhörten Gottesfragen. Die Bibel als innovatives Zentrum der Theologie bei Mechthild von Magdeburg und Gertrud von Helfta*, in: VALERIO, Adriana / BÖRRESEN, Kari Elisabeth (Hrsg.): *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, Stuttgart 2013 (= Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Mittelalter; 6.2), S. 246-261 (im Weiteren zitiert als: KEUL 2013) verortet Mechthild von Magdeburg innerhalb der europäischen Armutsbewegung, bezeichnet sie als Begine (S. 248) und weist – unter Rückgriff auf Bernard McGinn, der Mechthild als „die dreifach Ungeeignete“ (MCGINN 2010, S. 400) nennt, – auf die fehlende Eignung Mechthilds als Autorin hin: Sie sei „nicht männlich, nicht gelehrt, nicht einem Orden zugehörig“ (KEUL 2013, S. 248). Obgleich die Mystikerin damit als ungelehrt gelte, „von der Universität und damit von theologischen Debatten ausgeschlossen“ (ebd.) sei, hindere es die Verfasserin des *Fließenden Lichts* jedoch nicht daran, „den Gottesfragen ihrer Zeit nicht auszuweichen“ (ebd.).

³³⁰ ANDERSEN 2003, S. 231. Verwiesen sei hier auch auf eine bereits genannte Publikation, die den „ungelehrten Mund“ im Titel führt: HEIMBACH, Marianne: *Der ungelehrte Mund als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik; 6). – Dass Mechthild in Bezug auf theologische Vorstellungen ihrer Zeit nicht unwissend ist, versucht das 9. Kap. dieser Arbeit zu belegen.

³³¹ ANDERSEN 2003, S. 231.

5.4. Formen und Funktionen

Mit seiner Vielfalt nicht nur an Themen, sondern auch an stilistisch-rhetorischen Formen und an Gattungen³³² stellt das *Fließende Licht* einen außergewöhnlichen Text dar. Die Autorin bietet den Rezipienten ihres Werkes geradezu eine „Wirrnis“ an Formen an, deren Wechsel und Vielfalt durchaus irritierend wirken können.³³³ Die Frage nach dem Grund für diese formale Variation – besonders innerhalb des I. Buches des *Fließenden Lichts* – lässt sich keineswegs mit dem Zufall oder einer nur diffus bestimmbareren künstlerischen Gestaltungsfreiheit erklären.

Auf die bewusste sprachliche Gestaltung, die man der Autorin unterstellen darf, wurde in dieser Arbeit bereits hingewiesen. Anders als das von ihr geschaffene Sprecher-Ich in seiner Funktion als Medium göttlicher Offenbarungen, das auf seine Aufgabe beschränkt bleibt, die »us gottes herzen und munt« (IV,2; 238) hervorgehenden Worte zu notieren, besitzt Mechthild als (selbständige) Verfasserin des *Fließenden Lichts* die Freiheit, bewusst zu entscheiden, wie sie das eigentlich Unaussprechliche mystischer Begnadung in ihrem Text zur Sprache bringt.

Wie bereits dargestellt, bleibt die Sprache des *Fließenden Lichts* wie die anderer mystischer Texte eine Grenzsprache, ein intensives, kreatives Bemühen um die Substitution des Schweigens. Dieses Schweigen thematisiert – darauf wurde hingewiesen – auch Mechthild in ihrem Werk. Sie lässt ihr sprechendes

³³² MOHR 1963 weist auf die Bezeichnungen unterschiedlicher Formen und Gattungen aber auch thematischer und inhaltlicher Abschnitte durch das *Fließende Licht* selbst hin und führt folgende Beispiel auf: „Die Verfasserin selbst nennt die längeren und lehrhaften Stücke gelegentlich *rede*; [...] das erste Kapitel des sechsten Buches heißt *buechlein*. [...] Den Namen *brief* trägt im ersten Buch ein lyrischer Dialog zwischen Seele und Minne (I,3)“ (S. 379). „Einige Namen, wie *minne weg* (I,44), *boveise der minnenden sele* (I,4), *ein geistlich closter* (VII,36) sind vom Inhalt her gefunden. Die lyrischen Stücke heißen *lob*, *gebet*, *clage*, *sang* und *widersang*, *gruos* und *widergruos*, die beiden letzten Benennungen deuten auf die dialogische Form, die das ganze Werk so stark prägt“ (ebd.).

³³³ Auch ORTMANN 1992 bemerkt: „Die Form des Werks ist verwirrend“ (S. 161) und identifiziert „die lateinische Form des Bekenntnisbuchs, aber auch Elemente der Vita, des Traktats“ (ebd.) sowie die Formen „szenischer Bericht, (Wunder-)Erzählung, Disputatio, Dialog“ (ebd.). Die „außerordentlich lockere Fügung, ein Buch ohne erkennbare Systematik“ (ebd.) sei durch die Einteilung in sieben Bücher mit unterschiedlich vielen Kapiteln verschiedenen Umfangs sowie durch die Einfügung von Kapitelüberschriften durch Redaktoren „wenigstens äußerlich geordnet worden“ (ebd.).

Ich jedoch nicht in der Sprachlosigkeit verharren, sie lässt es nicht resignieren, wenn ihm – zunächst – Worte und Sprache zur Darstellung der von Gott mitgeteilten Wahrheiten fehlen. Vielmehr lässt sie ihr Ich das zeitweilige Verstummen als einen Augenblick des Innehaltens erleben. Damit leistet das Schweigen im *Fließenden Licht* Zweifaches: Erstens zeigt Mechthild, wie andere Mystiker auch, mit ihm die Grenzen in der Umsetzung religiösen Erlebens in Sprache und Literatur auf – diese Erkenntnis und dieses Bewusstsein thematisiert sie in der bereits oben angeführten Textpassage. Und zweitens beinhaltet die Reflexion darüber, dass Sprache an die Grenzen ihres Funktionierens gelangen kann, auch die Möglichkeit, nach einer Überwindung dieser Grenzen zu suchen. Schweigen, genauer Schweigenmüssen angesichts der zunächst unaussprechlichen Gotteserfahrung gestaltet Mechthild auf diese Weise als herausfordernd.³³⁴

Der Versuch, Schweigen und Sprachlosigkeit zu überwinden, äußert sich im *Fließenden Licht* als ein „Experimentieren“ mit Sprache und formalen Gestaltungsmöglichkeiten: Indem Mechthild sich nicht auf eine einzige Textgattung festlegt, sondern zwischen den Formen wechselt, trägt sie der Unmöglichkeit Rechnung, Begegnungen der menschlichen Seele mit Gott sprachlich darzustellen. Die Vielfalt der literarischen Formen stellt somit einen Versuch zur Substitution des Schweigens dar. Die Mystikerin wirkt dem Anschein einer einfachen und einheitlichen Konzeption ihres Werkes bewusst entgegen, legt offen, welche Herausforderung das Abfassen des *Fließenden Lichts* darstellt, und lässt ihre Rezipienten damit teilhaben an möglichen – jedoch nicht nachweisbaren – Überlegungen im Vorfeld der Niederschrift, an dem Ringen um Sprache, an der Suche nach sprachlichen und literarischen Ausdrucksmöglichkeiten.

³³⁴ KEUL 2013, S. 255 verweist auf Mechthilds „Ringen um eine Sprache“, die Gotteserfahrungen zum Ausdruck bringen kann, und auf den Rückgriff der Autorin auf „den erotischen Wortschatz des H[ohenlieds]“. Die Liebe zu Gott sei für die Mystikerin „so überwältigend, dass sie sprachlos macht“, und gerade deshalb „drängt sie dazu, ins Wort zu kommen“. Im *Fließenden Licht* ist das Schweigen nicht endgültig, es wird überwunden: „[I]n Auseinandersetzung mit der Bibel“ (ebd., S. 257) und durch die Nutzung biblischer Texte als Quellen und Vorbilder für das *Fließende Licht* gewinnt Mechthild „Sprachfähigkeit“ (ebd.). Auf den „Erfindungsreichtum der übertragenen Rede, de[n] eigenständige[n] und produktive[n] Umgang mit der lateinisch geprägten geistlichen Bildsprache des Hohenlieds“ und dessen „Kombination mit der volkssprachlich ausgebildeten weltlichen Liebeslyrik“ im *Fließenden Licht* weist auch ORTMANN 1992, S. 161 hin.

Das Experimentieren mit Formen und Gattungen, mit Textumfang und Formulierungen dokumentiert das Ergreifen vieler – vielleicht sogar aller – Möglichkeiten, damit doch Worte für das eigentlich Unaussprechliche gefunden werden können. Als eine Verlegenheitslösung ist die formale „Wirrnis“ des *Fließenden Lichts* dabei keineswegs zu bewerten; sie darf vielmehr als das Ergebnis intensiver Reflexionen der Autorin betrachtet werden. Mechthild legt sich mit ihrem Werk nicht auf eine Textgattung fest. Damit gelingt ihr die Darstellung von religiösem Erleben in literarischer Sprache auch und gerade angesichts beinahe unüberwindlicher Hindernisse, ohne den falschen Eindruck von scheinbarer Geschlossenheit und Harmonie zu vermitteln, den es bei ihrem Unterfangen schlichtweg nicht geben kann. Lohnenswert ist an dieser Stelle eine genauere Analyse der vielfältigen formalen Gestaltung des *Fließenden Lichts*, die in der Forschung bislang zwar mit Erstaunen festgestellt worden, jedoch ohne plausible Erklärung geblieben ist.³³⁵

Neben der Wahl des Dialogs als einer Form, die den Eindruck von Unmittelbarkeit³³⁶ und Überzeitlichkeit bzw. Zeitenthobenheit erzeugen kann, neben dem zuweilen unkonventionellen Wechsel von gereimter Rede und Prosa, der Vermischung von Gattungs- und Stilebenen benutzt Mechthild auch die bewusste Abweichung von literarischen Konventionen als Gestaltungsmittel.³³⁷ So erzeugen die oftmals gravierenden Unterschiede in der Länge der einzelnen Kapitel das Bild eines lebhaften, beweglichen Textes, der durch den scheinbaren Mangel an Maß und Einheitlichkeit im Hinblick auf den Umfang seiner einzelnen Teile wie die wortgetreue Dokumentation religiöser Erfahrungen und Erlebnisse wirkt. Auf die vielfältigen Stilmittel, die Mechthild in ihrem Text einsetzt, kann in der vorliegenden Arbeit nicht eingegangen werden, dies bedürfte

³³⁵ Vgl. etwa VOLLMANN-PROFE 2003, S. 680.

³³⁶ HAUG: 1986 verweist darauf, das Gespräch mit Gott „besitzt insofern metaphorischen Charakter, als es ins Wort bringt und erfahrbar macht, daß Gott über das Wort unmittelbar nicht erreichbar ist“ (S. 276). Bei der scheinbaren Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung, wie sie in der Form des Dialoges dargestellt wird, handelt es sich demnach auch um den Versuch, das Unausagbare mit den Mitteln und Möglichkeiten menschlicher Sprache zu fassen.

³³⁷ Vgl. HAAS 1979, S. 106. Jüngere Beiträge in MIEDEMA, Nine R. (Hrsg.): *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*, Tübingen 2007 (= Beiträge zur Dialogforschung; 36).

einer eigenen Untersuchung. Zudem wäre in diesem Zusammenhang eine Betrachtung des Verhältnisses von Form und Inhalt sowie eine Analyse möglicher sprachlich-stilistischer Unterschiede in Mechthilds Darstellung vorzunehmen.³³⁸

Die Beobachtung des Wechsels von Form bzw. Textgattung sowie der variierende Textumfang einzelner Kapitel sollte auf eine möglicherweise erkennbare Systematik hin untersucht werden – insbesondere im Buch I des *Fließenden Lichts*, in dessen Kapiteln die unterschiedliche Textlänge besonders augenfällig ist.³³⁹ Da das Hauptinteresse dieser Arbeit jedoch auf der Konzeption der menschlichen Seele – auch in ihrer Funktion als Sprecher-Ich – liegt, können die beschriebenen Schritte einer Stilanalyse hier nur in Ansätzen vollzogen werden.

Im Zusammenhang mit Mechthilds Aussage über das Schreiben in der Volkssprache (II,3; 82) wäre zudem weitergehend zu überlegen, ob die Autorin des *Fließenden Lichts* eine Gegenposition zum formvollendeten scholastischen Schrifttum ihrer Zeit einnimmt. Zu fragen wäre hier, ob die Mystikerin lediglich eine sprachliche Abgrenzung zu den lateinischen (theologischen bzw. religiösen) Texten vornimmt oder ob sie ihr Werk durch das Schreiben in der Volkssprache auch bewusst ideologisch abgrenzt.

5.4.1. Untersuchung der Variation des Textumfangs in den Kapiteln des I. Buches

Die auffällige Variation des Textumfangs in den Kapiteln des I. Buches soll im Folgenden anhand einer tabellarischen Auflistung dargestellt werden. Hierzu werden die einzelnen Kapitel mit ihren jeweiligen Überschriften erfasst; die Zählung der Zeilen bezieht sich auf das Druckbild der Textausgabe Vollmann-Profes. Um einen (möglichen) Zusammenhang zwischen Textumfang und Inhalt der Kapitel herstellen zu können, wird in einer eigenen Spalte zudem das

³³⁸ Als Beispiele für bereits angestellte Einzeluntersuchungen zu Mechthilds sprachlicher Gestaltung seien hier ERAT-STIERLI, Ruth: „*Do sprach dú ellende sele*“. *Die Verwendung von ‚ellende‘ im Fließenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, Zürich 1985; FRANKLIN, James C.: *Mystical Transformations. The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild of Magdeburg*, London 1978 sowie LÜERS, Grete: *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966 (reproduziert in: Nachdr. d. Ausg. München 1926) genannt.

³³⁹ Geht man davon aus, dass die Kapitelreihenfolge im *Fließenden Licht* der Chronologie ihrer Entstehung entspricht, dann würde die Vermutung eines „Experimentierens“ der Autorin mit Ausdrucksformen gerade zu Beginn ihres Werkes bestätigt.

5. Mystik und Sprache im *Fließenden Licht*

Thema der einzelnen Kapitel notiert. Des Weiteren wird in der Tabelle die Textform erfasst – sofern eine präzise Zuordnung möglich ist. In einer letzten Spalte wird eine knappe Bestimmung der Erzähl- bzw. Sprechinstanz(en) des jeweiligen Kapitels vorgenommen.

5.4.2. Tabelle zur Untersuchung des Textumfangs

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,1	Wie dú minne und dú küniginne zesamen sprechent	Dialog zw. Gottesliebe u. Königin (Seele)	39 Zeilen (ca. 1 Seite)	Einleitungsformel; Dialog (zw. Seele u. Gottesliebe)	Seele als Sprecherin in Ich-Form; Gottesliebe als Sprecherin in Ich-Form; Erzählinstanz (Einleitungsformel)
I,2	Von drin personen und drin gaben	Trinität, Gaben des Hl. Geistes	54 Zeilen (ca. 1,5 Seiten)	Prosa; Dialog (zw. Gott u. Seele)	Seele als Sprecherin in Ich-Form; Erzählinstanz
I,3	Von den megden der selen und von der minne schlage	Leiden der Seele durch die »minne«	40 Zeilen (ca. 1 Seite)	Dialog (zw. Seele u. Gottesliebe)	Seele als Sprecherin in Ich-Form; Erzählinstanz; Sprecher-Ich am Kapitelende
I,4	Von der hovereise der sele, an der sich got wiset	Begegnung der Seele mit Gott (unio)	14 Zeilen	Prosa; Narration; wörtl. Rede der Seele	Erzählinstanz; Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,5	Von der qwale und von dem lobe der helle	Sprecher-Ich beschreibt die Sehnsucht der Seele nach Gottesbegegnung	18 Zeilen	Prosa; Dialogbeiträge von Seele und Leib	Sprecher-Ich in narrativen Passagen; Seele als Sprecherin in Ich-Form; Körper als Sprecher in Ich-Form

5. Mystik und Sprache im *Fließenden Licht*

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,6	Von den nún kóren, wie si singet	Lobpreis Gottes durch die neun himmlischen Chöre	20 Zeilen	wörtl. Rede mit einleitender Formel; Reimprosa, parallele Satzkonstruktion	Einleitungsformel einer Sprechinstanz; wörtl. Rede der himmlischen Chöre
I,7	Von gottes vlúch in ahte dingen	„Fluch“ Gottes gegenüber dem Menschen; Vergänglichkeit alles Irdisch-Materiellen	9 Zeilen	wörtl. Rede; Reimprosa, parallele Satzkonstruktion	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,8	Der minste lobet got an zehen dingen	Lobpreis Gottes durch eine Sprechinstanz	11 Zeilen	wörtl. Rede; Reimprosa, parallele Satzkonstruktion	Sprechinstanz, die sich an Gott wendet
I,9	Mit drin dingen wonest du in der höhün	Voraussetzungen für den Eintritt ins Himmelreich	4 Zeilen	Prosa	Sprechinstanz
I,10	Der got minnet, der angesiget drin dingen	Beschreibung der liebenden Seele	11 Zeilen	Einleitungsformel in Prosa; Verse, endgereimt	Erzählinstanz
I,11	Vier sint an dem strite gottes	vier „Kämpfer“ für Gott	5 Zeilen	hymnische Form; Schlussformel in Prosa	Sprechinstanz
I,12	Die sele lobet got an fünf dingen	Lobpreis Gottes durch eine Sprechinstanz (durch die Kapitelüberschrift als »sele« identifiziert)	5 Zeilen	hymnische Form	Sprechinstanz

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,13	Wie got kumet in die sele	Gott kommt zur Seele wie Tau auf eine Blüte; Selbstsausage Gottes in Ich-Form	1 Zeile	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,14	Wie dú sele got enfahet und lobet	Lobpreis Gottes durch die Seele	7 Zeilen	hymnische Form	Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,15	Wie got die sele enfahet	direkte Anrede Gottes an die Seele	2 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,16	Got gelichet die sele vier dingen	Lob der Seele durch Gott	4 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,17	Die sele lobet got an fünf dingen	fünffacher Lobpreis Gottes durch die Seele	6 Zeilen	hymnische Form	Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,18	Got gelichet die selen fünf dingen	Lob der Seele durch Gott	6 Zeilen	hymnische Form	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,19	Got liebket mit der sele an sehs dingen	Liebender Lobpreis der Seele durch Gott	8 Zeilen	Prosa; wörtl. Rede Gottes	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,20	Dú sele widerlobet got an sehs dingen	Lobpreis Gottes durch die Seele	6 Zeilen	Prosa	Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,21	Von der bekantrnisse und von der gebruchunge	Bedeutung von Gottesliebe u. -erkenntnis für die Seele	3 Zeilen	Prosa	Sprechinstanz

5. Mystik und Sprache im *Fließenden Licht*

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,22	Von Sante Marien botschaft, und wie ein tugent der andern volget, und wie dú sele im jubilus der drivaltekeit wart gemachot, und wie Sante Maria alle heiligen hat gesöget unde noch söget	Trinität; Maria als Fürsprecherin u. Mittlerin für das menschl. Seelenheil	100 Zeilen (ca. 2,5 Seiten)	Prosa; teilweise Dialog zw. Christus u. Seele sowie zw. Seele u. Maria	Erzählinstanz; Seele als Sprecherin in Ich-Form; Christus u. Maria als Sprecher in Ich-Form
I,23	Du solt bitten, das dich got minne seze, dikke unde lange, so wirstest du reine, schöne und heilig	Anruf Gottes durch ein Sprecher-Ich (identifiziert als Seele als Sprecherin in Ich-Form durch die Überschrift des nachfolgenden Kapitels); Bitte um Gottes Liebe	4 Zeilen	Prosa, parallele Satzkonstruktion	Sprecher-Ich
I,24	Wie got antwürtet der sele	Erwiderung Gottes an die Seele	5 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,25	Von dem wege pine ze lidenne gerne dur got	<i>imitatio Christi</i> ; Leiden der frommen „Gotteskinder“	12 Zeilen	Prosa	Sprechinstanz
I,26	In disen weg zühiet dú sele ir sinne und ist vri ane herzeleit	Spirituelle Weg der Seele nach dem Willen Gotte	5 Zeilen	Prosa	Sprechinstanz

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,27	Wie du siest würdig dis wegges und in behaltest und volkommen siest	drei Stufen des Weges zu Gott	13 Zeilen	Prosa	Sprechinstanz
I,28	Die minne sol sin mortlich ane masse und ane underlas; das ist toren torheit	Liebe der Seele zu Christus bis zum Tod	13 Zeilen	Dialog zw. Seele u. Gottesminne	Seele als Sprecherin in Ich-Form; Gottesliebe als Sprecherin in Ich-Form
I,29	Von der schöni des brütégomes und wie im die brut volgen sol an XXIII gradus des crützes	Passionsnachfolge; Ansprache Christi an die Seele	18 Zeilen	Prosa	Christus als Sprecher in Ich-Form
I,30	Von den sibben ziten	Stadien der Liebe zu Gott, geordnet nach Gebetszeiten	8 Zeilen	Versform	
I,31	Du solt nüt ahten smahheit	Umgang der Seele mit Verachtung u. Erniedrigung	4 Zeilen	Narration (Prosa), Bericht eines Erzähler-Ichs; wörtl. Rede Christi	Erzähler-Ich; Gott als Sprecher in Ich-Form
I,32	Du solt nüt ahten eren, pine, güi; betrübbi nach der sünde	Anweisung Gottes an die Seele; Leiden in der Nachfolge Christi	5 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form

5. Mystik und Sprache im *Fließenden Licht*

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,33	Von der pfründe, dem trost und der minne	Unterstützung der Seele durch Gottes Zuwendung	4 Zeilen	Prosa; wörtl. Rede der Seele mit Einleitung eines Erzählers Ichs	Erzähler- Ich; Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,34	Du solt sin in der pine ein lamp, ein turtelube, ein brut	Vergleich der Seele mit sanftmütigen Tieren durch Gott	2 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,35	Die wöstin hat zwölf ding	Verhaltensregeln Gottes für die „innere Wüste“ der Seele	13 Zeilen	Verse, endgereimt	Sprechinstanz (durch Kapitelüberschrift identifiziert als Gott)
I,36	Von der bosheit, güten werken und wundere	Erhöhung der Seele durch Gott	5 Zeilen	Verse, endgereimt	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,37	Die sele antwürtet got, das si unwürdig sie der gnaden	Bekundung der Unwürdigkeit der Seele	5 Zeilen	Versform, teilweise gereimt	Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,38	Got rümet sich, das ie sele überwunden hat vier sünde	Lob der Seele durch Gott	8 Zeilen	Einleitungsformel; wörtl. Rede Gottes	Sprechinstanz in der Einleitungsformel; Gott als Sprecher in Ich-Form
I,39	Got vragnet die sele, was si bringe	Ansprache Gottes an die Seele	2 Zeilen	Versform, Kolonreim	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,40	Des antwürt si im: Das besser ist denne siben ding	Antwort der Seele	4 Zeilen	Prosa	Seele als Sprecherin in Ich-Form

Kap.	Kapitelüberschrift	Thema / Inhalt	Umfang	Form	Sprechinstanzen
I,41	Got vraget mit einem lobe, wie das cleinöter heisse	Anrede Gottes an die Seele	2 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,42	Das cleinöter heisset ‚des herzen lust‘	Erwiderung der Seele	4 Zeilen	Prosa	Seele als Sprecherin in Ich-Form
I,43	Dinen lust leg in die dri- valtekeit	Anweisung Gottes an die Seele	3 Zeilen	Prosa	Gott als Sprecher in Ich-Form
I,44	Von der minne weg an si- ben dingen, von drin klei- den der brüte und von tanzten	Dialog zw. Seele u. Hl. Geist; zw. Seele u. menschl. Sinnen; Seele u. Christus; <i>mito</i> -Beschreibung; Anrede der Rezipienten	133 Zeilen (ca. 3,75 Seiten)	Narration (Prosa); teilweise Dialog	Erzählinstanz; Seele als Sprecherin in Ich-Form; Sinne, Hl. Geist u. Christus als Sprecher in Ich-Form
I,45	Von ahte tagen, in denen vollebraht wart der pro- pheten gerunge	heilsgeschichtlich bedeutsame Tage	19 Zeilen	Verse, teilweise endgereimt	Sprechinstanz
I,46	Von der manigvaltigen zierde der brüte und wie si kumt zü irem brütégöme und wiewich ir gesinde ist; das ist núnvalt	Beschreibung der Seele als Braut Christi; Krö- nung der Seele durch Christus	73 Zeilen (ca. 2 Seiten)	Narration (Prosa); teilweise Dialog zw. Seele u. Christus	Erzählinstanz; Seele als Sprecher-Ich; Christus als Sprecher in Ich-Form

5.4.3. Auswertung: Beobachtungen und Auffälligkeiten

Durch die Eintragung der Größen „Kapitelnummer“, „Titel des Kapitels“, „Thema“ bzw. „Inhalt“, „Umfang“ und „Form“ sowie die Auflistung der Sprechinstanzen in eine Tabelle lässt sich das I. Buch des *Fließenden Lichts* im Hinblick auf seine Variationen in der Kapitellänge sowie auf die Vielfalt der verwendeten Textformen und Stilebenen leichter überschauen. Ausgehend von der Frage, ob sich bei dem formalen und dem Wechsel im Umfang der einzelnen Kapitel eine Systematik in der Gesamtkonzeption des Buches I erkennen lässt, sind folgende Beobachtungen zu verzeichnen: Zunächst sind dem ersten Kapitel des I. Buches zwei einleitende Passagen vorangestellt, die sich einerseits an »geistliche[...] lute [...]« (vor I,1; 19) als Adressaten des *Fließenden Lichts* richten und andererseits den Titel des Werkes nennen sowie die Urheberschaft Gottes für das Werk betonen. Eine solche Einleitung findet sich nur vor dem ersten Kapitel des I. Buches; die übrigen sechs Bücher des Werkes beginnen jeweils mit einem betitelten Kapitel. Der einleitenden Passage folgt der durch Kapitelzahlen und Überschriften gegliederte Teil des Buches I, das insgesamt in 46 Kapitel unterteilt ist.

Da das Interesse bei der Auswertung der Tabelle vornehmlich quantitativen bzw. formalen Aspekten gilt, wird auf eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Inhalt der einzelnen Kapitel zugunsten einer konzentrierten Untersuchung von Umfang und Form sowie ihres möglichen Zusammenhangs verzichtet.

Betrachtet man zunächst die Variation in der Kapitellänge, so fällt eine enorme „Spannweite“ auf, die von einem Umfang von lediglich einer einzelnen Zeile (I,13) bis hin zum mehrseitigen Kapitel mit 133 Zeilen (I,44) reicht. Die insgesamt 28 Kapitel mit einer Länge von bis zu 10 Zeilen machen über die Hälfte des I. Buches aus. Des Weiteren gibt es Kapitel von mittlerer Länge, die zwischen 11 und 39 Zeilen umfassen. Die Anzahl der längeren Kapitel – diejenigen, die in der Edition mehr als eine Druckseite füllen – ist mit fünf Kapiteln überschaubar; ihr Umfang reicht von 40 Zeilen, die etwa eine Seite ausmachen, bis zu 133 Zeilen, die fast vier Druckseiten füllen.

Es fällt auf, dass der überwiegende Teil des Buches I aus Kurzkapiteln mit weniger als 10 Zeilen Umfang besteht; quantitativ folgt dieser Gruppe diejenige

mit mittlerer Länge (11 Kapitel); die fünf langen Kapitel mit einem Zeilenumfang von 40 bis 133 stellen die kleinste Gruppe dar.

Ein Blick auf die Abfolge der drei vorgestellten Kapitelgruppen lässt jedoch keine Systematik in ihrer Anordnung innerhalb des I. Buches des *Fließenden Lichts* erkennen. Das Werk beginnt mit einem Kapitel mittleren Umfangs, dem zwei lange Kapitel folgen; im Wechsel schließen sich mittellange und kurze Kapitel an. Auffällig ist der Beginn des Buches, der aus Kapiteln mit mittlerem und großem Umfang besteht, sowie das Ende des I. Buches, das wiederum mit mittellangen und langen Kapiteln schließt. Des Weiteren ist erkennbar, dass die kurzen Kapitel in Gruppen auftreten: So besitzen die Kapitel 11 bis 21 eine Länge von bis zu 10 Zeilen, ebenso die Kapitel 23 bis 26, die Kapitel 30 bis 34 und die Kapitel 36 bis Kapitel 43, dem letzten Kurzkapitel in Buch I.

In Bezug auf die Kapitellängen ist auch nach der hier angestellten detaillierten Betrachtung höchstens in Ansätzen eine systematische Anordnung erkennbar. Eine weitere Größe muss also hinzugezogen werden: diejenige der formalen Gestaltung. Um anschließend den Umfang der Kapitel und deren Form in Beziehung zueinander setzen zu können, ist also zunächst eine Betrachtung der formalen Varianz im I. Buch des *Fließenden Lichts* sinnvoll.

Der überwiegende Teil der Kapitel ist in Prosaform abgefasst, wobei es sich hier teilweise auch um die Sonderform der wörtlichen Rede handelt. Um genauer zwischen kürzeren Prosapassagen und längeren, ausführlich erzählenden Textpartien zu differenzieren, wurden Letztere in der Tabelle als „Narration“ bezeichnet.³⁴⁰

Die Autorin des *Fließenden Lichts* stellt in zahlreichen Kapiteln nach einer Einleitung Dialoge zwischen der menschlichen Seele und Gott oder die wörtliche Rede Gottes dar. In den meisten dieser Textstellen sind auch die dialogischen Passagen bzw. die göttlichen Redebeiträge in Prosaform gehalten. Eine Ausnahme bildet das sechste Kapitel, in welchem der Gesang der himmlischen

³⁴⁰ MOHR 1963 beurteilt Textpassagen des *Fließenden Lichts*, in denen „reine Erzählung vorherrscht“ (S. 382), als Stücke von „eine[r] Art naive[m] ‚Märchenstil‘“ (ebd.), ohne diesen Begriff und sein Verständnis desselben näher zu erläutern. In Bezug auf das als Beispiel für einen Textabschnitt im „Märchenstil“ genannte Kapitel I,4, die »hovereise der minnenden sele« (I,4; 26, 28), führt Mohr aus: „Die einfachen Sätze folgen dem Geschehen vom *so* zum *so* Schritt um Schritt. [...] Erst nachdem die Erzählung ihre eigene Bewegung gewonnen hat, werden die Sätze länger und es stellt sich sogar vorsichtig eine begründende Glosse ein“ (S. 382f.).

Chöre in Reimprosa als wörtliche Rede dargestellt wird; anders als in den meisten Dialogkapiteln liegen hier Endreime statt der Prosaform vor. Ebenso verhält es sich mit dem siebten Kapitel, in dem Mechthild die Gottesrede in paargeimten Versen formuliert. Auch das achte Kapitel weicht von der Mehrheit der in Prosa gehaltenen Dialogkapitel ab: Das zehnfache Lob Gottes durch eine nicht näher in Erscheinung tretende Sprechinstanz weist teilweise Paar-, teilweise Kreuzreim auf.

Von den sieben in Versform verfassten Kapiteln (I,10; I,30; I,35; I,36; I,37; I,39; I,45) ist allein dem 10. eine Einleitungsformel in Prosa vorangestellt; von den übrigen Kapiteln in gereimter Rede weisen einige Binnenreime innerhalb der Verszeilen und andere Endreim auf.

Daneben ist im I. Buch des *Fließenden Lichts* eine dritte Form zwischen Prosa und gereimter Rede bzw. Versform zu beobachten. Es handelt sich hierbei um fünf in hymnischer Form gestaltete Kapitel (I,11; I,12; I,14; I,17; I,18). Diese finden sich in der ersten Hälfte des Buches I, stehen zum Teil paarweise hintereinander und sind teilweise durch einzelne Prosakapitel voneinander getrennt.

Nachdem nun sowohl der Wechsel im Umfang der Kapitel (quantitativer Aspekt) als auch der formale Aspekt hinsichtlich der Abfassung in Prosa- oder Versform betrachtet wurde, soll im Folgenden in einem dritten Schritt versucht werden, die beiden Größen „Kapitelumfang“ und „Form“ in Beziehung zueinander zu setzen. Sind etwa bestimmte literarische Darstellungsformen im I. Buch des *Fließenden Lichts* mit einer bestimmten Kapitellänge verbunden? Und in welcher Abfolge treten diese Verbindungen innerhalb des Buches auf?

Eine erste Systematik ist hinsichtlich der Kapitel in hymnischer Form erkennbar. Diese weisen durchweg einen nur geringen Umfang auf und sind damit der Gruppe der kurzen Kapitel mit einer Länge von bis zu 10 Zeilen zuzuordnen. Bei den übrigen kurzen sowie den Kapiteln mittleren Umfangs handelt es sich sowohl um Kapitel in Prosa- als auch in Versform. Des Weiteren fällt auf, dass es sich bei den fünf langen Kapiteln mit einem Umfang von 40 bis 133 Zeilen ausnahmslos um solche Kapitel handelt, die in Prosa verfasst sind und wörtliche Rede, Mono- bzw. Dialoge darstellen.

Mit Ausnahme der soeben aufgeführten besonderen Fälle lässt sich hinsichtlich des Verhältnisses von Kapitelumfang und -form kein einheitliches Gestaltungsprinzip erkennen. Obwohl sich, wie beschrieben, Blöcke von Kapiteln

ähnlicher Länge innerhalb des Buches I ausmachen lassen, wäre die Annahme einer ganz bewussten Anordnung der Kapitel durch die Autorin zu vage. Nach der Beobachtung von Kapitelform und -länge stellt sich heraus, dass die augenscheinliche formale und quantitative „Wirknis“ im I. Buch des *Fließenden Lichts* tatsächlich vorliegt und auch eine detaillierte Analyse der Größen „Form“ und „Umfang“ lediglich Ansätze einer versteckten Systematik innerhalb des Buches freigelegt hat.

Obwohl eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Inhalt der einzelnen Kapitel in Buch I, wie oben angemerkt, nicht im Vordergrund dieser vornehmlich quantitativ angelegten Analyse stehen soll, lässt sich das Verhältnis von formaler Gestaltung und Umfang zum Inhalt der Kapitel doch nicht ausblenden. Bereits bei der Untersuchung des Bezuges zwischen Kapitelform und -länge fiel auf, dass die in hymnischer Form verfassten Kapitel (I,11; I,12; I,14; I,17; I,18) einen ähnlichen Umfang aufweisen – alle sind höchstens sieben Zeilen lang – und zudem beinahe „blockartig“ in der ersten Hälfte des Buches I platziert sind. Betrachtet man nun die inhaltliche Gestaltung dieser fünf Kapitel, so stellt sich heraus, dass diese durchweg Aspekte aus dem göttlichen Bereich thematisieren: Die Seele als Sprecher-Ich preist Gott (I,12; I,14; I,17), eine nicht näher in Erscheinung tretende Sprechinstanz hebt die „vier Kämpfer“ für Gott hervor (I,11), und Gott selbst vergleicht – als Sprecher in Ich-Form – die Seele mit »fünf dingen« (I,18; 36). Des Weiteren lässt sich feststellen, dass die sieben in Versform abgefassten Kapitel (I,10; I,30; I,35; I,36; I,37; I,39; I,45) ebenfalls den überirdischen Bereich zum Inhalt haben: So wird im 10. Kapitel die auf Gott ausgerichtete Seele beschrieben, das 30. Kapitel stellt die Stadien der Liebe der menschlichen Seele zu Gott anhand der monastischen Gebetszeiten dar, eine nicht näher gekennzeichnete Sprechinstanz listet im 35. Kapitel Verhaltensregeln für die „innere Wüste“ einer gottgefälligen Seele auf, in Kapitel 36 stellt Gott als Sprecher in Ich-Form der Seele ihre Erhöhung und Belohnung in Aussicht, während im darauf folgenden Kapitel 37 die personifizierte, sprechende Seele ihre Unwürdigkeit bekundet. Als Sprecher in Ich-Form wendet sich Gott im 39. Kapitel an die liebende Seele, und schließlich zählt eine nicht weiter definierte Sprechinstanz heilsgeschichtlich bedeutsame Tage auf.

Die in hymnischer Form oder in Versen abgefassten Kapitel des Buches I des *Fließenden Lichts* widmen sich also dem Göttlichen bzw. dem Himmlischen

im weitesten Sinne. Neben listenartigen Darstellungen von christlichen Feiertagen oder Gebetszeiten, Ermahnungen und Aufforderungen an die menschliche Seele finden sich in diesen Kapiteln vor allem Ansprachen Gottes an die Seele und deren Erwidierungen in Form von Lobpreisungen.

Im Zusammenhang mit diesen beiden Kapitelgruppen ist eine weitere zu nennen: Die Kapitel 6, 7 und 8 lassen sich einerseits der großen Anzahl jener Kapitel zuordnen, die wörtliche Rede oder Dialoge darstellen. Andererseits weichen sie formal von jenen ab, da sie nicht – wie der übrige Teil der Dialogkapitel – in Prosa, sondern in der stilistisch gehobeneren Form der Reimprosa verfasst sind. Thematisch sind sie mit den Kapiteln in hymnischer und in Versform verbunden, beschäftigen sich doch auch I,6 und I,7 sowie I,8 mit Inhalten aus dem göttlichen Bereich. So bietet das sechste Kapitel den Lobpreis Gottes durch die neun himmlischen Chöre; in Kapitel sieben formuliert Gott als Sprecher in Ich-Form einen „Fluch“ gegenüber den Menschen und stellt die Vergänglichkeit alles Leiblich-Materiellen in Aussicht, während die Seele entrückt werde und die Trinität unmittelbar schaue; das zehnfache Lob Gottes im achten Kapitel erfolgt durch eine nicht näher in Erscheinung tretende Sprechinstanz.

Zusammenfassend lässt sich also konstatieren, dass bei jenen Kapiteln, die von der Prosaform abweichen, eine Beziehung zwischen formaler Gestaltung, Textumfang und Inhalt zu erkennen ist. Verfasst in Versen, in Reimprosa mit Endreimen oder in hymnischer Form, thematisieren diese Kapitel das Göttliche, stellen Gegenstände aus dem himmlischen oder heilsgeschichtlichen Bereich dar, präsentieren den Lobpreis Gottes durch die menschliche Seele oder die Engelschöre oder bieten dem Rezipienten die Erwidierungen Gottes bzw. seine direkte Hinwendung zur Seele als Sprecherin in Ich-Form.

Geht man aus von den Inhalten dieser Kapitel, so ergibt sich als Befund der vorgenommenen Untersuchung, dass Mechthild im I. Buch ihres *Fließenden Lichts* jene Themen, die sich auf Himmlisches oder Göttliches beziehen, in gebundener Rede oder in hymnischer Form darstellt. Der Umfang der entsprechenden Kapitel ist hierbei durchweg kurz bis mittellang; mit 19 Zeilen ist das 45. das längste dieser Kapitel. Die herausgehobenen Themen der hier untersuchten Kapitel, nämlich die Beschäftigung mit dem Überirdischen, mögen nach Ansicht der Autorin nach einer ebenso herausgehobenen Form verlangt haben. Die Darbietung dieser Inhalte in Versen, in Reimprosa und in hymnischer Gestaltung hebt diese Kapitel damit auch in Bezug auf ihre Form hervor.

Von einer zufälligen Wahl dieser formalen Gestaltungsmittel kann in diesem Zusammenhang wohl kaum ausgegangen werden; dazu ist der thematische Kreis zu geschlossen, und auch der ähnliche Umfang der Kapitel unterstützt diesen Befund. Es ist also anzunehmen, dass Mechthild sich zur Darstellung göttlicher bzw. himmlischer Inhalte bewusst für relativ kurze Kapitel entschieden hat, welche formal abweichen von der großen Zahl an Kapiteln in Prosa, die das Buch I bietet. Besonders die Abgrenzung im Bereich der Form ist von Bedeutung: Während die Prosa den Kapiteln mit narrativen Textpassagen und den Dialogen vorbehalten ist, präsentiert die Autorin des *Fließenden Lichts* mit ihren in Versen verfassten Kapiteln bei überschaubarem Umfang – und damit in konzentrierter Form – jene Inhalte, die über das Irdische und die menschliche Seele in ihrem weltlich-materiellen Dasein hinausgehen.

Die Ausgangsfrage dieser Untersuchung, ob es sich bei der Variation des Textumfangs und dem Wechsel in der formalen Gestaltung der einzelnen Kapitel etwa um eine Verlegenheitslösung der Autorin des *Fließenden Lichts* handle, kann also abschließend negativ beantwortet werden. Wie gezeigt wurde, sind Ansätze einer Systematik erkennbar; so sind bestimmte Formen jeweils mit einer bestimmten Kapitellänge und bestimmten Inhalten bzw. Themen verbunden. Des Weiteren überwiegt deutlich der Anteil der in Prosa abgefassten Kapitel, und innerhalb dieser Gruppe dominiert gegenüber den narrativen Textpassagen – in der Tabelle als „Narration (Prosa)“ bezeichnet – der Dialog bzw. die wörtliche Rede. Der Befund der angestellten Untersuchung lässt den Schluss zu, dass Mechthild die formale Gestaltung ihres I. Buches reflektiert vorgenommen hat, dabei jedoch keinem einheitlichen oder durchweg erkennbaren Prinzip gefolgt ist. Vielmehr handelt es sich beim ersten Buch des *Fließenden Lichts* um ein Experimentieren mit Ausdrucksmöglichkeiten sowohl im Bereich des Textumfangs als auch in demjenigen der Textform. Dadurch, dass die Autorin keine literarische Form ausschließt, sowohl in Prosa als auch in gebundener Rede formuliert und die Länge ihrer Kapitel variieren lässt, weicht sie stark von der besonders in der lateinischen Literaturtradition geforderten formalen Gleichmäßigkeit ab. Die weitgehende Abkehr von einer Regelmäßigkeit bei der Gestaltung ihres I. Buches eröffnet jedoch andere und neue Möglichkeiten bei der Versprachlichung mystischer Erfahrung. Im Experimentieren mit Umfang und Form, in der beinahe als „intuitiv“ zu bezeichnenden Textgestaltung mit ansatzweise erkennbarer Systematik erprobt die Autorin, wie die Schwierigkeiten und

Grenzen mystischen Schreibens zu erweitern oder gar zu überwinden sind. Hierzu ist es notwendig, zunächst keiner Form und keinem Umfangsrahmen den Vorzug zu geben. Lediglich jene Inhalte, die sich auf den göttlichen und himmlischen Bereich beziehen, sind durchgehend in hymnischer Form oder in Versen verfasst, in Formen der Textgestaltung also, die von der in Buch I dominierenden Prosa abweichen. In diesem Sinne besitzt das erste Buch des *Fließenden Lichts* tatsächlich den Charakter eines literarischen Experiments mit dem Ziel, das eigentlich Undarstellbare, die Begegnung zwischen der menschlichen Seele und Gott, doch formulieren zu können.

Wenn in den weiteren Büchern des Werkes³⁴¹ die Eigenwilligkeit in der Wahl der Textform und die Variation hinsichtlich des Kapitelumfangs abnimmt, so ist dies als Ergebnis des „Experiments“ zu betrachten. Die Erprobung vieler Möglichkeiten der Darstellung hat schließlich zu einer Entscheidung der Autorin für bestimmte Arten geführt, was zum Eindruck einer weitgehenden „Beruhigung“ in der formalen Gestaltung der später verfassten Bücher des *Fließenden Lichts* führt.³⁴²

Abschließend soll der Blick noch auf eine Komponente gelenkt werden, die zwar in der Tabelle aufgeführt ist, in die Analyse von Kapitelform, -umfang und -inhalten des Buches I jedoch bislang nicht einbezogen wurde. In der letzten Spalte der Tabelle ist für jedes Kapitel die Sprech- bzw. Erzählinstanz bestimmt; ein Unterschied in der Terminologie wurde hier in Anlehnung an die Textform des jeweiligen Kapitels vorgenommen. In dialogischen Passagen, in den – zumeist kurzen – Kapiteln in Vers- oder hymnischer Form, die, wenn überhaupt, lediglich durch knappe Einleitungs- bzw. Schlussformeln eingeraht sind, ist die Sprechinstanz als ebensolche bezeichnet. Eine Sonderform hierzu stellen diejenigen Kapitel dar, die durch Überschriften oder einleitende Bemerkungen die nachfolgende wörtliche Rede näher kennzeichnen. So findet sich beispielsweise im 14. Kapitel die menschliche Seele als Sprecher-Ich; in Kapitel 16 tritt Gott als Sprecher in Ich-Form auf und wendet sich an die Seele. In den beschreibenden oder narrativen Kapiteln wird die sprechende Instanz „Erzählinstanz“ genannt; ebenso werden die Einleitungsformeln, die in einigen (Vers-)Kapiteln den Dialogen vorangestellt sind, dieser Erzählinstanz zugeschrieben.

³⁴¹ Vorausgesetzt, bei der vorliegenden Reihenfolge der Bücher im *Fließenden Licht* handelt es sich um die Reihenfolge ihrer Entstehung.

³⁴² Vgl. hierzu vor allem die Bücher VI und VII.

Da die Frage nach Sprechinstanzen und besonders nach einem Sprecher-Ich, dessen Rolle im *Fließenden Licht* oftmals die menschliche Seele übernimmt, den Hauptgegenstand der Untersuchung in dieser Arbeit darstellt, soll an dieser Stelle zunächst nicht näher auf eine weitere mögliche Differenzierung der Sprech- bzw. Erzählinstanz(en) in Buch I eingegangen werden; ihr wendet sich das nachfolgende Kapitel mit einer eigenen Untersuchung zu.

Festzuhalten ist jedoch, dass sich eine solche Instanz für jedes einzelne Kapitel ausmachen lässt. Der Unterschied zwischen diesen Instanzen besteht zunächst weniger in ihrer Einbindung in eine eher narrative Textpassage (Erzählinstanz) oder in eine dialogische Partie (Sprechinstanz) als vielmehr in ihrer Bestimmbarkeit. Während vor allem die Erzählinstanz in den beschreibenden oder erzählenden Kapiteln nicht weiter in Erscheinung tritt und daher nicht näher bestimmbar ist, können in den Dialogpartien durchaus Sprecher identifiziert werden. So lässt Mechthild die menschliche Seele als Sprecher-Ich auftreten, der Gott als Sprecher in Ich-Form begegnet. In vielen der Kapitel in Vers- oder in hymnischer Form lässt sich auch die hier auftretende Sprechinstanz nicht näher bestimmen; zu unscharf ist ihr Profil, und ihre Funktion besteht zumeist darin, mit einer Einleitungsformel etwa die Partner im nachfolgenden Dialog zu kennzeichnen.³⁴³ Auffällig ist im Vergleich zur Erzählinstanz jedoch ihre stärkere Hinwendung zum Rezipienten des Textes, welche ihr beinahe personale Züge und eine etwas deutlichere Kontur verleiht.

Dennoch lässt sich bei aller vorläufigen Unbestimmbarkeit der Sprech- bzw. Erzählinstanz im I. Buch des *Fließenden Lichts* aussagen, dass die Autorin nicht nur mit Textlänge, formaler Gestaltung und der Beziehung von Form und Inhalt der Kapitel experimentiert. Auch im Hinblick auf den Einsatz sprechender Instanzen finden sich Variationen in Buch I. Der Wechsel zwischen der nicht näher in Erscheinung tretenden Erzähl- und Sprechinstanz, der Seele als Sprecher-Ich und den verschiedenen Dialogpartnern³⁴⁴ trägt bei zu jenem Eindruck, der bereits als Ergebnis der vorgenommenen Stilanalyse formuliert wurde: Trotz einer im Ansatz erkennbaren Systematik in der Gestaltung legt

³⁴³ Vgl. I,1; 18: »Die sele kam zû der minne und gruoste si mit tiefen sinnen und sprach: [...]«. – Es folgt ein Dialog zwischen der Gottesminne und der menschlichen Seele, die als „Königin“ bezeichnet wird.

³⁴⁴ Vgl. hierzu I,22. Hier treten Christus, die Gottesmutter Maria und die menschliche Seele als Gesprächspartner auf. Ebenso werden in I,44 Gesprächsbeiträge der Seele, der menschlichen Sinne, Christi und des Heiligen Geistes dargestellt.

sich Mechthild beim Abfassen ihres ersten Buches weder auf eine bestimmte Form noch auf einen einheitlichen Textumfang fest. Ebenso verhält es sich mit dem Einsatz der Sprech- bzw. Erzählinstanz, der zwar mehrheitlich an eine bestimmte Textform – Dialog, hymnische Form, gebundene Rede bzw. Narration – gebunden ist, bei dem jedoch keine der sprechenden Instanzen überwiegt. Auch hier findet ein Experimentieren statt, ein Erproben verschiedener Ausdrucksmöglichkeiten, das dazu beiträgt, dem I. Buch des *Fließenden Lichts* ein durch Variation und Vielschichtigkeit geprägtes Erscheinungsbild zu verleihen.

6. Sprech- und Erzählinstanzen

Im vorangegangenen Kapitel findet sich in der letzten Spalte der Tabelle eine kurze Bestimmung der Sprech- bzw. Erzählinstanzen in den jeweiligen Kapiteln des I. Buches. Während diese Unterscheidung verschiedener sprechender bzw. erzählender Instanzen in Buch I zunächst lediglich erfasst und auflistend verzeichnet wurde und in der anschließenden Interpretation weitgehend unberücksichtigt blieb, soll im Folgenden das Augenmerk auf diese Instanzen gerichtet werden. Eine Erweiterung des Betrachtungsfeldes über das I. Buch des *Fließenden Lichts* hinaus ist hierbei nötig, soll doch – anders als bei der exemplarisch an Buch I vorgenommenen Stilanalyse – das gesamte Werk im Hinblick auf Sprech- und Erzählinstanzen untersucht werden.

6.1. Erzählen als gestaltete Mittelbarkeit

„Wo eine Nachricht übermittelt, wo berichtet oder erzählt wird, begegnen wir einem Mittler, wird die Stimme eines Erzählers hörbar.“³⁴⁵ So fasst Franz Stanzel jenes hervorstechende Gattungsmerkmal, das erzählende Texte von dramatischen unterscheidet. Versucht man, eine solche Instanz der Mittelbarkeit im *Fließenden Licht* zu eruieren, ergeben sich verschiedene Probleme: Erstens bezieht Stanzel seine Ausführungen – und die daraus entwickelte Erzähltheorie – auf die Gattung des Romans, zweitens untersucht er Texte aus der Epoche der Moderne. Anwendbar ist Stanzels Erzähltheorie auf Mechthilds Werk mit seinen narrativen Passagen, hymnischen Formen und dialogischen Abschnitten, die ohne erzählende Rahmung wörtliche Rede präsentieren, nur schwer, da sich das *Fließende Licht* einer eindeutigen Gattungszuordnung entzieht und als mittelalterlicher Text anderen Gesetzmäßigkeiten folgt als der moderne Roman.³⁴⁶

³⁴⁵ STANZEL, Franz K.: *Theorie des Erzählens*, Göttingen 82008 (= UTB; 904), S. 15 (im Weiteren zitiert als: STANZEL 2008).

³⁴⁶ Mit mittelalterlichen Texten setzt sich STÖRMER-CAYSA, Uta: *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im böfischen Roman*, Berlin 2007 erzähltheoretisch auseinander. Ihr ausschließlicher Bezug auf epische Texte und die Konzentration auf Raum- und Zeitstrukturen als zentrale Gestaltungselemente mittelalterlicher erzählender Literatur lässt eine Analyse von Sprech- und Erzähl-

Dennoch lassen sich einige Beobachtungen und Begrifflichkeiten Stanzels auch in Bezug auf die Ermittlung sprechender und erzählender Instanzen im *Fließenden Licht* sinnvoll hinzuziehen. Erzählen als „gestaltete Mittelbarkeit“³⁴⁷ steht in Mechthilds Text im Gegensatz zu jenen Passagen, die den Eindruck größter Unmittelbarkeit erwecken, weil in ihnen keinerlei Erzählerfigur aufzutreten scheint. Die von Stanzel vorgenommene Unterscheidung dieser Mittelbarkeit in eine auktoriale Erzählsituation, deren Erzähler „außerhalb der Welt der Charaktere steht“³⁴⁸, und eine personale Erzählsituation, in welcher eine „Reflektorfigur“³⁴⁹, die „denkt, fühlt und wahrnimmt, aber nicht wie ein Erzähler zum Leser spricht“³⁵⁰, aus der Innenperspektive des Erlebten berichtet, kann eine Handreichung für die Differenzierung von erzählenden bzw. sprechenden Instanzen im *Fließenden Licht* darstellen. Dabei ist unbedingt zu beachten, dass Mechthilds Werk als eben nicht epischer Text schon aufgrund der Unmöglichkeit, ihn einer Gattung zuzuordnen, keine (einheitlich gestaltete) Erzählerfigur im klassischen Sinne aufweist.

Hilfreich bei der Ermittlung und Unterscheidung von Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht* können Stanzels Begriffe der Perspektive und des Standpunktes bzw. des Erzählwinkels³⁵¹ sein, aufgrund derer eine detaillierte Unterscheidung zwischen der Erzählerfigur und „einem personalen Medium oder einer Reflektorfigur“³⁵², das bzw. die sich innerhalb der Welt der (Roman-)Charaktere befindet, vorgenommen werden kann. Stanzel betont hierbei die notwendige Abgrenzung des Autors eines Textes vom Erzähler, wenngleich er darauf hinweist, dass ein Erzähler durchaus als „Sprachrohr des Autors“³⁵³ fungieren könne.

instanzen im *Fließenden Licht* unter Anwendung von Störmer-Caysas Theorien wenig sinnvoll erscheinen. Stanzels ältere Arbeit dagegen lässt sich aufgrund der weitgehend allgemein formulierten grundlegenden narratologischen Theoreme für eine diesbezügliche Beschäftigung mit dem *Fließenden Licht* heranziehen und erweist sich damit auch im Vergleich mit neueren Arbeiten zum Erzählen in mittelalterlicher Literatur als geeigneter.

³⁴⁷ STANZEL 2008, S. 17.

³⁴⁸ STANZEL 2008, S. 16.

³⁴⁹ STANZEL 2008, ebd.

³⁵⁰ STANZEL 2008, ebd.

³⁵¹ Vgl. STANZEL 2008, S. 21.

³⁵² STANZEL 2008, ebd.

³⁵³ STANZEL 2008, S. 25.

Indem man beachtet, dass erzählende und sprechende Instanzen im Text von der Autorin geschaffen und gestaltet sind, entgeht man bei der Rezeption und Interpretation des *Fließenden Lichts* jener problematischen Gleichsetzung, die der älteren Mechthild-Forschung unterlaufen ist: Die geradezu selbstverständliche Identifizierung eines erzählenden oder sprechenden Ichs mit der Autorin Mechthild von Magdeburg hat zwar zu einer „Rekonstruktion“ des Lebens der Mystikerin anhand ihres Textes geführt, verkannte jedoch die hohe Literarizität des Werkes und missachtete die bewusst eingesetzten Instanzen der Mittelbarkeit, die zunächst zwar den Eindruck erwecken, Mechthild persönlich teile sich dem Publikum als Erzähler- oder Sprecher-Ich mit, die aber bei gründlicher und differenzierter Analyse des Textes als verschiedene – teilweise gar experimentelle – Modi der Darstellung erkannt werden können.³⁵⁴

In diesem Zusammenhang ist der auch von Stanzel verwendete Begriff der Präsenz einer Erzählinstanz zu nennen, die im Falle des *Fließenden Lichts* den Eindruck größter Nähe zwischen erzählendem bzw. sprechendem Ich und Autorin vermittelt. Verschiedene Grade der Präsenz von sprechenden und erzählenden Instanzen gilt es bei der Untersuchung zu beachten und herauszuarbeiten. In Verbindung mit dieser unterschiedlich starken Präsenz von Erzählinstanzen muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass der Text der Mystikerin sich in Teilen gerade darum bemüht, ohne eine Gestalt der Mittelbarkeit auszukommen. Während Stanzel den Erzähler in seinen verschiedenen Formen und Ausgestaltungen als Spezifikum des Romans, einer fiktionalen

³⁵⁴ MOHR 1963 deutet an, es müsse „sich lohnen, die Formen des reinen In-Sich-Seins gegen die Reden, die sich an mitmenschliche Partner wenden, abzuheben, in den dialogischen Stücken die Wahl der Redepartner (Bräutigam, Minne, Gott usw.) zu unterscheiden“ (S. 379f.); problematisch ist – wie oben angedeutet – die nicht hinterfragte Identifizierung des Sprecher-Ichs im Text mit Mechthild von Magdeburg, indem Mohr vorschlägt, „zu untersuchen, wie sich das Ich der Mystikerin bald in der ersten Person, bald in der dritten Person als ‚Rolle‘ (Seele, Braut, Körper, und Seele usw.) darstellt“ (S. 380). Dem angezeigten Desiderat, einer Unterscheidung und Untersuchung von (unpersönlichen) Sprech- und Erzählinstanzen, von Sprechern und Erzählern in Ich-Form und von Rollen, wird mit dem vorliegenden Kapitel nachgekommen. Dabei wird festzustellen sein, ob bei den verschiedenen sprechenden und erzählenden Instanzen im *Fließenden Licht* die „Variationenfülle erstaunlich reich“ (MOHR 1963, S. 380) ist. Das Ziel der vorzunehmenden Analyse besteht indes nicht im Nachweis eines von Mohr vermuteten „merkliche[n] Stilwandel[s] von den frühen Visionen zum Altersstil der späteren Bücher“ (ebd.).

Textgattung, ausweist, finden sich im *Fließenden Licht*, das zwar narrative Passagen enthält, jedoch in seiner Gesamtheit den nicht-fiktionalen Texten zuzuordnen ist, Abschnitte – um Stanzels Terminologie aufzugreifen – von gestalteter Unmittelbarkeit. Weitgehendes Zurücktreten eines Erzählers hinter das Erzählte bis zur „Unsichtbarkeit“ bezeichnet Stanzel als szenische und erzählerlose Darstellung und nennt den Dialog – höchstens um knappe „Regieanweisungen“ erweitert – als Beispiel hierfür; davon grenzt er das eigentliche oder berichtende Erzählen ab, bei welchem ein Erzähler deutlicher erkennbar wird.³⁵⁵

Auf ein von der Forschung wahrgenommenes „eigentümliches Schwanken in der Definition und ein Ineinanderfließen verschiedener Sprecherpositionen in Mechthilds Schrift“³⁵⁶ weist Ingrid Kasten hin. Elizabeth Andersen setzt für eine Erklärung dieser „Vervielfachung und Vermengung der Perspektiven“³⁵⁷ bei dem vertrauten Muster³⁵⁸ der Psalmen an, deren verschiedene Sprecherpositionen die Autorin des *Fließenden Lichts* bei der Gestaltung ihrer erzählenden und sprechenden Instanzen beeinflusst hätten. Mittels vieler „Stimmen“, so Andersen, versuche die Mystikerin „ihre Erfahrungen gleichzeitig persönlich und verallgemeinernd [...] zu artikulieren“³⁵⁹. Obgleich bei einer solchen Lesart – der Verteilung der „persönlichen“ Aussagen der Autorin auf mehrere Sprecher – die Gefahr besteht, erzählende bzw. sprechende Instanzen (zu stark) mit der Verfasserin zu identifizieren³⁶⁰, ist Andersens Beobachtung einer Vielzahl

³⁵⁵ Vgl. STANZEL 2008, S. 70.

³⁵⁶ KASTEN 1995, S. 6.

³⁵⁷ ANDERSEN 2003, S. 235. – Auf eine „Pluralität des Redens“ verweist auch GRUBMÜLLER 1992, S. 343.

³⁵⁸ Vgl. ANDERSEN 2003, S. 236.

³⁵⁹ ANDERSEN 2003, S. 236f.

³⁶⁰ Während er sich für die Annahme „einer auf mehrere Instanzen verteilten Textproduktion“ (S. 34) ausspricht, sieht NEMES, Balázs J.: „*Eya berre got, wer hat dis buoch gemache?*“. Zum Umgang von Editoren und Redaktoren mit der „Autorin“ Mechthild von Magdeburg, in: GOLZ, Jochen / KOLTES, Manfred (Hrsg.): *Autoren und Redaktoren als Editoren. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition und des Sonderforschungsbereichs 482 „Ereignis Weimar – Jena: Kultur um 1800“ der Friedrich-Schiller-Universität Jena, veranstaltet von der Klassik Stiftung Weimar*, Tübingen 2008, S. 18-34 (im Weiteren zitiert als: NEMES 2008) den „im Nachhinein mit Mechthild identifizierte[n] Ich-Sprecher bzw. Ich-Schreiber“ (S. 34) nicht der „Verantwortung dem Text gegenüber entbunden“ (ebd.). Obwohl es Nemes hier um Zusammenhänge der Textproduktion und den Anteil von Redaktoren und Mitarbeitern bei der Ent-

eingesetzter Erzähl- und Sprechinstanzen im *Fließenden Licht* uneingeschränkt zuzustimmen.³⁶¹

Aufgabe des vorliegenden Kapitels ist es, diese Instanzen im Text zu ermitteln, zu definieren und voneinander abzugrenzen. Da der Untersuchungsschwerpunkt dieser Arbeit auf der menschlichen Seele und ihren verschiedenen Rollen im *Fließenden Licht* liegt – so erscheint die Seele etwa, wie bereits angedeutet, als Sprecherin in Ich-Form –, besteht das Ziel der Darstellung und Differenzierung der Sprech- und Erzählinstanzen im Werk Mechthilds darin, die Funktionen der menschlichen Seele als Sprecherin herauszuarbeiten. Die Analyse auch anderer im Text auftretender Sprechinstanzen zur Abgrenzung von der Seele als Sprecherin bzw. Erzählerin erscheint hierbei sinnvoll. Aus dem Bewusstsein um die Schwierigkeiten bezüglich der Anwendbarkeit moderner Erzähltheorien auf einen mittelalterlichen nicht-narrativen Text wird im Folgenden eine textimmanente, an Mechthilds Ausdifferenzierung der Perspektiven orientierte Analyse der sprechenden und erzählenden Instanzen im *Fließenden Licht* vorgenommen. Dabei werden – wie bereits angemerkt – jene Begriffe aus Stanzels Erzähltheorie als Hintergrund einbezogen, deren Anwendung auf den Text der Mystikerin unproblematisch und sinnvoll erscheint. In einem ersten Schritt werden im Folgenden die verschiedenen in Mechthilds Werk erkennbaren Sprech- bzw. Erzählinstanzen benannt, differenziert und charakterisiert, wobei der Fokus in einer anschließenden detaillierten Analyse

stehung des *Fließenden Lichts* geht, weist er implizit auf die sich geradezu aufdrängende Möglichkeit einer Identifikation des sprechenden und erzählenden Ichs mit der Autorin hin. Diese erkennt jedoch die Literarizität des Textes, der bewusst eine Vervielfachung sprechender Instanzen und damit verschiedene Zuordnungsmöglichkeiten, unterschiedliche Sprecher-Rollen und Perspektiven bietet, bei denen es sich letztlich um die Schöpfung der Autorin – nicht unmittelbar um ihre persönliche Stimme – handelt.

³⁶¹ NEMES 2008 beobachtet, dass Mechthild in der neueren Forschung „eine gewisse Inkonsequenz in der Gestaltung der Sprecherpositionen bescheinigt“ (S. 28) werde, die man jedoch nicht als literarische Unzulänglichkeit der Autorin, „sondern als eine besondere Qualität des Textes“ (ebd.) bewerte. GRUBMÜLLER 1992 sieht in der Vervielfachung sprechender Instanzen und der „Verschmelzung der Personen, der Perspektiven, der Sprechweisen“ den Versuch, die mystische *unio* als einen „von vielen Beteiligten getragene[n] Prozeß“ (S. 345) abzubilden. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum Experimentieren des *Fließenden Lichts* mit verschiedenen Darstellungsformen in Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

deutlich auf jenen Instanzen liegen wird, die in Verbindung mit der Seele als Sprecherin stehen.

6.2. Unterscheidung von Sprech- und Erzählinstanz

Es lassen sich im *Fließenden Licht* sieben verschiedene Sprech- bzw. Erzählinstanzen ermitteln, die in unterschiedlich starker Verwendung, jedoch durchweg über den gesamten Text verteilt vorkommen. Zu ihrer Bezeichnung wird der möglichst neutrale Begriff der Instanz gewählt, um – zunächst ohne nähere Bestimmung – den bedeutendsten Unterschied zwischen den beiden Großgruppen darzustellen: jenen zwischen narrativen und sprechenden Instanzen.

Obleich diese Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht* mit unterschiedlich starker Präsenz auftreten, setzt die Autorin Mechthild von Magdeburg sie in ihrem gesamten Text ein, um einerseits den Eindruck unmittelbaren Sprechens bei der Wiedergabe des göttlichen Wortes zu erzeugen und andererseits durch Variation Vielfalt, ja Vielschichtigkeit und Lebendigkeit entstehen zu lassen.

Die primäre Unterscheidung besteht also darin, die genannten Instanzen nach sprechenden und erzählenden zu differenzieren. Sprechende und erzählende Instanzen werden anhand der Art der Textstellen, in denen sie auftreten, voneinander abgegrenzt. Hierfür soll nach Indizien im Text gesucht werden, die eine solche Zuordnung rechtfertigen.

6.2.1. Erzählinstanz

Zur Bestimmung der erzählenden Instanz im *Fließenden Licht* bietet sich eine Orientierung an Signalen an, welche die vornehmlich narrativen Textpassagen kennzeichnen. Diese werden im Folgenden Narrationssignale genannt. Solche Signale bestehen zumeist aus einer adverbialen Bestimmung der Zeit wie »dô«. ³⁶²

³⁶² Präzisere zeitliche Angaben finden sich in Textpassagen, in denen das im Kap. 5.2.1. untersuchte Erzähler-Ich auftritt, wie etwa zu Beginn des 24. Kapitels im VI. Buch. Auf die Angabe »In minen grossen wetagen [...]« (VI,24; 482) erfolgt die Darstellung einer Begegnung des erzählenden Ichs mit Gott im Präteritum.

Im 24. Kapitel des II. Buches wird die wörtliche Rede der Seele³⁶³ durch eine Erzählinstanz folgendermaßen eingeleitet: »Do sprach dú sele mit gezogner wisheit: [...]« (II,24; 122). Allein mit Hilfe der Narrationssignale lassen sich die fraglichen Passagen nicht als erzählende charakterisieren; auch ein Blick auf den Kontext der jeweiligen Textstelle sowie auf deren Inhalt ist für die Bestimmung sinnvoll. Denn Mechthild von Magdeburg setzt nicht allein Bestimmungen wie »dô« ein, um narrative Passagen in ihrem Werk zu kennzeichnen, sondern gestaltet die entsprechenden Kapitel insgesamt so, dass sie narrativen Charakter erhalten.

Im achten Kapitel des VII. Buches deuten temporale Bestimmungen auf eine narrative Textpassage hin, während Mechthild bei der Tempuswahl variiert. Die wechselnde Verwendung von Präsens und Präteritum allein kann demnach noch keinen Aufschluss darüber geben, ob es sich bei einem Kapitel um eine narrative Textpassage handelt. Erst durch die Verbindung von Dargestelltem, der Verwendung von Präteritalformen und temporalen Bestimmungen lässt sich eine Textstelle als erzählende charakterisieren:

»In disem jamer wart die sele irs lieben gewar bi ir, gelich einem schönen jungeling – also schöne, das es unsprechlich ist. Und noch hette si sich verborgen. So vallet si uf sine vösse und grüset sin wunden; die sint also süsse, das si aller irer pine und alles irs alters nicht bevinden mag. So dahte si: [...]« (VII,8; 548).

Eine nicht näher in Erscheinung tretende erzählende Instanz berichtet hier von der Begegnung der Seele – als eines personifizierten Abstraktums – mit Jesus Christus. Auffällig ist der Wechsel vom klassischen Erzähltempus Präteritum ins narrative Präsens an der Stelle der Textpassage, da die Seele durch den Anblick des himmlischen Bräutigams derart beglückt ist, dass sie ihre Schmerzen und die Beschwerden ihres Alters nicht mehr wahrnimmt. Die als wörtliche Rede wiedergegebenen Gedanken der Seele leitet Mechthild mit »so« in seiner temporalen Funktion ein.

Die Verbindung einer temporalen Angabe mit der Verwendung des Plusquamperfekts findet sich zu Beginn des fünften Kapitels des III. Buches; hier leitet die Erzählinstanz die wörtliche Rede der Seele ein: »Sust klaget sich ein ellende sele, do si got hatte verworfen von siner notlichen liebi und minte si mit

³⁶³ Auf die Rolle der Seele als sprechendes personifiziertes Abstraktum wird im Kap. 6.4.2. näher eingegangen.

grosser pine: [...]« (III,5; 168). Das Verb »klagen« steht hier vermutlich im Präteritum.³⁶⁴ Die folgende Einführung des Redebeitrags Gottes – »Do sprach der minnekliche munt« (III,5; 168) – im Präteritum unterstützt den narrativen Charakter der gesamten vorliegende Passage, die die Autorin unter das Vorzeichen des Vergangenen stellt.

In Kapitel III,23 tritt die Erzählinstanz nur punktuell auf. Wie Einsprengsel im ansonsten durch wörtliche Rede und Dialogbeiträge bestimmten Kapiteltext eingesetzt, kommt ihr doch eine wichtige Funktion zu, nämlich diejenige einer Moderatorin, welche die Gesprächsbeiträge von Seele und Gott kennzeichnet. Mit der nachgestellten Bemerkung »Alsust sprach ein ellendige sele« (III,23; 218) wird die vorangegangene wörtliche Rede eindeutig der sprechenden Seele zugeordnet. Die Verwendung des Präteritums verleiht der Darstellung des gesamten Dialogs zwischen der personifizierten Seele und ihrem himmlischen Bräutigam einen narrativen Charakter. Im Verlauf des Kapitels finden sich weitere „moderierende“ Eingriffe der Erzählinstanz, welche die Redebeiträge kennzeichnen. Auf diese Weise wird in die von großer Unmittelbarkeit geprägte dialogische Sprechsituation mit der Erzählinstanz eine Instanz der Mittelbarkeit – wie Stanzel sie bezeichnet – in den Text inseriert. Auffällig ist hierbei, dass die Autorin die Präsenz der erzählenden Instanz auf ein Minimum reduziert: »Do sprach si aber« (III,23; 218), »Do klagte si« (ebd.), »Do antwürt er und sprach alsust« (ebd.). Mechthild lässt die Erzählinstanz lediglich ihre Funktion als ordnungsstiftendes Element ausüben, das eine Gesprächssituation aus der Vergangenheit darstellt, den Verlauf des Dialogs selbst jedoch so wenig wie möglich unterbrechen oder gar stören soll.

Die Verwendung des Präteritums als Erzähltempus und der Einsatz des Temporaladverbs »dô« weist das 33. Kapitel des VI. Buches als narrative Textpassage aus:

»Ein mensche pflag des lange, das er mit ein scharpfen capittel in sin herze gieng [...]. Do warf er us von sinem herzen allen sündigen smak sines vleisches [...]« (VI,33; 498). »In das kapittel kam únser herre Jhesus Christus glich ein armen bilgerin« (VI,33; 500).

³⁶⁴ Aufgrund des apokopierten e betrachtet VOLLMANN-PROFE 2003, S. 169 es jedoch als präsentische Form und übersetzt es entsprechend.

Die Autorin des *Fließenden Lichts* lässt die Erzählinstanz hier zunächst die Gewohnheit eines religiösen Menschen schildern, bevor sie eine konkrete Situation in der Vergangenheit beschreibt, in der dieser Mensch in einen Dialog mit Christus eintritt. Auch dieses Gespräch wird wie jenes in Kapitel III,²³ durch die Erzählinstanz strukturiert, welche die einzelnen Redebeiträge in knapper Form kennzeichnet.

In den dargestellten Kapiteln lässt sich die Erzählinstanz zwar mit Hilfe der Narrationssignale und über die Verwendung der Erzähltempora ermitteln, näher bestimmbar ist sie allerdings nur schwerlich. Sie erfüllt in den Textstellen grundsätzlich die Funktion, über in der Vergangenheit Geschehenes zu berichten. Zusätzlich setzt Mechthild sie ein, um dialogische Passagen zu strukturieren. Grundsätzlich ist die erzählende Instanz, die in den narrativen Textstellen aufscheint, jedoch kaum bestimmbar. Sie bleibt vielmehr im Hintergrund, tritt hinter den Text des Kapitels zurück und besitzt lediglich unscharfe Konturen, die es erlauben, sie überhaupt als Instanz zu greifen. Wichtig ist es, zu betonen, dass es sich bei der Erzählinstanz keinesfalls um eine einem Erzähler ähnliche Größe handelt; in ihr begegnet dem Rezipienten vielmehr eine undefinierte, nicht näher in Erscheinung tretende Instanz.³⁶⁵

6.2.2. Sprechinstanz

In Abgrenzung zur Erzählinstanz handelt es sich bei der Sprechinstanz – wie die Bezeichnung bereits besagt – nicht um eine narrative Instanz. Analog zur erzählenden wird auch die sprechende Instanz nach der Art der Textstellen klassifiziert und benannt, in welchen sie auftritt.

Während narrative Passagen des *Fließenden Lichts* durch die oben beschriebenen Narrationssignale erkennbar sind, lassen sich Textabschnitte, die eben keinen erzählenden Charakter besitzen, weniger eindeutig bestimmen. Da keine direkten Signale als Indizien für eine nicht-erzählende Textstelle erkennbar sind, bietet sich hier eine Bestimmung *ex negativo* an: Bei der Sprechinstanz handelt es sich um eine Instanz, die nicht in narrativen Passagen des *Fließenden Lichts* vorkommt. Diese jedoch als „sprechende“ Textstellen zu bezeichnen,

³⁶⁵ Dem Gegenstück zur undefinierten Instanz, der definierten Instanz in ihren verschiedenen Ausprägungen, widmen sich die Kapitel zum Erzähler- (6.3.1.) und zum Sprecher-Ich (6.3.2.).

wäre missverständlich; sinnvoller ist auch in diesem Fall die Bestimmung als nicht-narrative Kapitel bzw. Passagen.

Ebenso wie es sich bei der Erzählinstanz nicht um einen Erzähler handelt, stellt auch die Sprechinstanz keinen Sprecher im eigentlichen Sinne dar; sie ist ebenfalls eine undefinierte, nicht näher in Erscheinung tretende Instanz, die im Werk Mechthilds von Magdeburg lediglich in Ansätzen greifbar wird. So lassen sich ihre vagen Konturen für den Rezipienten in Einleitungspassagen und in Betrachtungen erkennen.

Im Vergleich zur Erzählinstanz fällt auf, dass die sprechende Instanz nur sehr selten vorkommt. So tritt im kurzen 13. Kapitel des II. Buches eine sprechende Instanz auf, die sich unmittelbar an den Rezipienten des *Fließenden Lichts* zu wenden scheint: Die Anweisungen an ein „Du“ über die Gestaltung von dessen Verhältnis zu Gott und zu weltlichen Dingen sind in Reimprosa verfasst.

Im vorliegenden Kapitel deutet kein Signal auf eine narrative Textpassage hin, und der geringe Umfang erschwert eine Zuordnung bzw. Charakterisierung des Kapitels im Hinblick auf Sprechinstanzen zunächst.³⁶⁶ Aufgrund der Textform und -gestaltung kann man jedoch darauf schließen, dass es sich um ein nicht-narratives Kapitel handelt. So verwendet die Autorin als stilistisches Gestaltungsmerkmal parallele Satzkonstruktionen und wählt das Präsens als Erzähltempus – beides nach den oben beschriebenen Kriterien keine Merkmale für eine narrative Textpassage. Die Sprechinstanz selbst bleibt nahezu verborgen, handelt es sich bei ihr doch um eine nicht definierte Instanz. Allein durch das angesprochene „Du“, einen Rezipienten des Kapiteltextes, erhält auch die Sprechinstanz vage Umriss: Indem Mechthild ihr kurzes Kapitel II,13 so gestaltet, dass sich aus dem Text heraus eine sprechende Instanz an ein Gegenüber zu wenden scheint, tritt diese – wenn auch nur ansatzweise als solche wahrnehmbar – hinter oder aus dem Text hervor.

³⁶⁶ Im Gegensatz zu dem im Singular verwendeten Begriff der Sprechinstanz, mit dem eine nicht deutlich in Erscheinung tretende, sprechende Instanz in nicht-narrativen Textpassagen benannt wird, bezeichnet der Begriff „Sprechinstanzen“ im Plural die Gesamtheit sprechender und erzählender Instanzen im *Fließenden Licht*. Mit ihm werden allgemein Erzähl- und Sprechinstanzen – also die undefinierten Instanzen –, aber auch die definierten Instanzen, das in späteren Kapiteln untersuchte Erzähler- und das Sprecher-Ich sowie die Sprecher in Ich-Form und die Rollen – etwa personifizierte Abstrakta als Sprecher in Ich-Form – bezeichnet.

Verwirrend ist in diesem Zusammenhang allerdings die Überschrift des Kapitels – »Zwúschen got und der sele sol die minne sin« (II,13; 100).³⁶⁷ Dadurch dass die Seele als Größe mit ins Spiel gebracht wird, ergeben sich mehrere anschließende Fragen: Handelt es sich bei dem im Kapitel angesprochenen „Du“ um die menschliche Seele als Adressatin der durch die Sprechinstanz formulierten Anweisungen? Oder versteht Mechthild die Seele gar als *pars pro toto* für den gesamten Menschen, so dass es sich beim Gegenüber, dem Ansprechpartner der sprechenden Instanz, nicht nur um den immateriellen Teil – die Seele –, sondern das ganze menschliche Wesen handelt?

Des Weiteren öffnet sich ein ungleich umfassenderer Fragehorizont, wenn man schlaglichtartig auf den Komplex der Autorschaft des *Fließenden Lichts* blickt: Faktisch handelt es sich um einen literarischen Text in menschlicher Sprache, dessen Verfasserin uns als Mechthild von Magdeburg bekannt ist. Die Mystikerin selbst bezeichnet sich jedoch als „Sprachrohr Gottes“, das lediglich göttliche Worte in einer für die Menschen verständlichen Form wiedergibt. Sie versteht sich selbst mehr als göttliche „Schreibfeder“³⁶⁸ denn als Autorin des Werkes – auch wenn sie in der literaturwissenschaftlichen Forschung als solche bezeichnet wird. Betrachtet man das 13. Kapitel des II. Buches unter der Prämisse, dass Mechthild Gott selbst als den Autor des *Fließenden Lichts* darstellt, gewinnt der kurze Text eine andere Facette. Demnach ließe sich hier nicht eine

³⁶⁷ Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf Mechthilds geistlichen Berater, Heinrich von Halle, der die Einteilung der Kapitel im *Fließenden Licht* vorgenommen und die Überschriften formuliert haben soll. Vgl. hierzu WEBER 2000, S. 11 sowie das 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit. Geht man wie die Forschung davon aus, dass Heinrich einen Anteil am Text der Mystikerin hatte, so geht vermutlich auch die Betitelung des 13. Kapitels in Buch II auf die redaktionelle Arbeit des Beichtvaters zurück. Unter dieser Voraussetzung stehen die in der Kapitelüberschrift genannte Seele und das im Text selbst angesprochene „Du“ möglicherweise in weniger engem Zusammenhang, als dies der Fall wäre, wenn Mechthild selbst die Titel der Kapitel auf deren Text und Inhalt abgestimmt hätte; beide Lesarten lassen jedoch die dargestellte Interpretation zu.

³⁶⁸ Vgl. zu diesem Komplex sowie zum Thema „Autorschaft“ die Ausführungen in Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

undefinierte Sprechinstanz ausmachen, die sich an ein Gegenüber – ein nicht näher beschriebenes „Du“ oder an die menschliche Seele – wendet, sondern Gott selbst spräche den Menschen und sein Innerstes an.³⁶⁹

In diesem Kapitel, dessen Anliegen in der Untersuchung und Darstellung der Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht* besteht, soll der Text jedoch nicht im Hinblick auf die Frage nach der Autorschaft gelesen werden, und so bleibt die zuerst dargestellte Interpretation – auf der Ebene der Sprechinstanzen – gültig, bei welcher Mechthild von Magdeburg eine nicht näher in Erscheinung tretende sprechende Instanz einem „Du“ gegenüber Anweisungen formulieren lässt.

Beinahe verborgen ist die Sprechinstanz im 38. Kapitel des VI. Buches, in dem die Autorin einen Dialog zwischen einem sprechenden Ich und Gott über den Himmel darstellt. Lediglich in den wenigen Worten, welche die Wiedergabe der wörtlichen Rede Gottes einleiten, lassen sich die vagen Konturen einer Sprechinstanz erkennen: Im Anschluss an die Frage eines sprechenden Ichs an Gott, wie lange es noch im irdisch-materiellen Bereich verbleiben müsse, findet sich die kurze Formulierung »Hörent nu dise antwurt: [...]« (VI,38; 510), der unmittelbar die Antwort Gottes folgt.

Formal handelt es sich bei dem vorliegenden Kapitel um einen Dialog, also um eine nicht-narrative Textpassage, und dieser kurze Einschub ist die einzige Unterberechnung der Dialogbeiträge. Interessanterweise lässt Mechthild ihre Sprechinstanz einen Imperativ Plural formulieren, womit sich die sprechende Instanz direkt an einen Adressatenkreis zu wenden scheint. Bewusst hat die Mystikerin hier offenbar nicht eine neutrale Formulierung gewählt, sondern stellt durch ihre sprechende Instanz einen direkten Bezug zu den Rezipienten des *Fließenden Lichts* her. Trotz der wenigen Worte, die der Sprechinstanz in dieser Textstelle vorbehalten sind, erscheint ihre Präsenz innerhalb der dialogischen Passagen des Kapitels sehr deutlich – und damit auch ihre Funktion als

³⁶⁹ Bereits an dieser Stelle sei kurz auf die Mehrdimensionalität im *Fließenden Licht* aufmerksam gemacht: Im Bereich der formalen Gestaltung weist Mechthilds Text eine erstaunliche Vielfalt auf; der unterschiedliche Umfang der Kapitel, die Variation der Gattungen und das Experimentieren mit unterschiedlichen Stilebenen konnten exemplarisch anhand des I. Buches dargestellt werden. Aber auch im Hinblick auf die Sprech- und Erzählinstanzen lassen sich verschiedene Deutungsmöglichkeiten und Bedeutungsnuancen erkennen – wenn man etwa den Komplex der Autorschaft in die Analyse einbezieht. Auf den Aspekt der Mehrdimensionalität wird in nachfolgenden Kapiteln eingegangen.

Instanz der Mittelbarkeit in einem Kontext, der mit der Dialogform größtmögliche Unmittelbarkeit des Sprechens erzeugt.³⁷⁰ Durch diese textliche Umgebung tritt die Sprechinstanz in dieser Passage besonders hervor.³⁷¹

Eine bemerkenswerte Textpassage findet sich im letzten Kapitel des VI. Buches. Unter der Überschrift »Disú schrift ist us got gevlossen« (vor VI,43; 516) wird ausdrücklich auf die Autorschaft Gottes hingewiesen, während »swe-ster« (VI,43; 516) Mechthild dem Schreibbefehl des Herrn gefolgt ist und das göttliche Wort niedergeschrieben hat.³⁷² Bei der Darstellung des Schreibvorgangs tritt die Sprechinstanz hinter den Text zurück, ist jedoch *ex negativo* als solche bestimmbar, da es sich bei dem kurzen Kapitel 43 eben nicht um eine narrative Passage handelt und diese nicht im klassischen Erzähltempus Präteritum, sondern im Perfekt verfasst ist.

Im letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* tritt die Sprechinstanz gewissermaßen als verbindendes Element auf; sie leitet das Kapitel ein, indem Mechthild sie die »hochzitcleider« (VII,65; 664) und die »werktagcleider« (ebd.) des gottgefälligen Menschen darstellen lässt. Im Präsens lässt die Autorin die sprechende Instanz beschreiben, dass unter anderem »vasten, wachen, discipline, bihten, süfzen« und »weinen« (ebd.) dem frommen Menschen den Weg zu Gott bereiten.

Darüber hinaus leitet die Sprechinstanz einen Dialog zwischen dem personifizierten menschlichen Leib und der ebenfalls personifizierten Seele ein; der ebenfalls im Präsens gehaltenen Eingangsformulierung der sprechenden Instanz, »Alsust sprichet der gepineget licham zû der ellendigen sele: [...]« (VII,65; 664), folgt unmittelbar der Dialogbeitrag des Körpers, während die wörtliche Rede der Seele noch kürzer ausfällt und auf die wesentlichen Informationen beschränkt ist. Lediglich mit zwei Worten – »Die sele: [...]« (ebd.) – lässt Mechthild ihre Sprechinstanz den Redebeitrag der personifizierten Seele ankündigen.

³⁷⁰ Vgl. STANZEL 2008, S. 70.

³⁷¹ Auf das Sprecher-Ich am Ende des Kapitels wird in diesem Abschnitt über die undefinierte sprechende Instanz nicht eingegangen. Vgl. hierzu Kap. 6.3.2.

³⁷² In der vorliegenden Untersuchung wird das 43. Kapitel des VI. Buches unter dem Gesichtspunkt der Sprech- bzw. Erzählinstanzen betrachtet. Der Komplex der Autorschaft, welcher in VI,43 so deutlich wie an kaum einer anderen Stelle im *Fließenden Licht* thematisiert wird, soll in einem der folgenden Kapitel noch genauer betrachtet werden.

Am deutlichsten tritt die undefinierte Sprechinstanz am Ende des Kapitels auf, wo dem eingeschobenen Dialog zwischen Leib und Seele eine abschließende Bemerkung folgt. Wieder formuliert die Verfasserin des *Fließenden Lichts* im Präsens, jenem Tempus, das unter anderem nicht-narrative Passagen ihres Textes kennzeichnet. Mechthild lässt die sprechende Instanz eine kurze, aber eindrucksvolle Betrachtung über den Gehorsam anstellen, nach welcher der Gehorsam ein »helig bant« (ebd.), eine Verbindung zwischen der Seele und dem Leib des Menschen mit Gott, herstelle. Während die Seele mit zunehmender Dauer dieser Verbindung eine immer größere Liebe zu Gott erfahre, gewinne der Leib mit seinen Werken umso mehr Ansehen vor Gott und den Menschen, je stärker er seine Ansprüche zurücknehme.

Der letzten Bemerkung, die Mechthild ihre Sprechinstanz gleich einer unerschütterlichen Wahrheit formulieren lässt, folgt der lateinische Hinweis auf das Ende des Werkes. Dieses »Explicit liber« (VII,65; 664) – sei es nun ein redaktioneller Zusatz oder die eigene Formulierung der Mystikerin – verleiht den letzten beiden Sätzen der sprechenden Instanz ein besonderes Gewicht, begegnet dem Rezipienten in ihnen doch die abschließende Aussage des gesamten Werkes. Dass die Autorin diese durch ihre Sprechinstanz präsentiert, lässt sich zunächst einmal lediglich konstatieren. Ob die Entscheidung für eine nicht-narrative Textpassage und die damit verbundene sprechende Instanz eine Präferenz Mechthilds hinsichtlich genau dieser Darstellungsweise bedeutet, lässt sich ohne eigenständige Untersuchung – einzuschließen wären hier umfangreiche Textvergleiche – nicht feststellen.

6.3. Unterscheidung von Sprecher- und Erzähler-Ich

In der Sprech- und der Erzählinstanz begegnen dem Rezipienten des *Fließenden Lichts* zwei Instanzen, die in ihren Konturen nur ansatzweise greifbar sind; sie treten – wie die Beispiele zeigen – zumeist hinter den Text zurück und sind, besonders im Falle der Sprechinstanz, gelegentlich nur *ex negativo* bestimmbar. Diese Instanzen werden deshalb als „undefinierte Instanzen“ bezeichnet. Zwar lassen sich Kriterien zu ihrer Ermittlung im Text und zu ihrer Charakterisierung aufstellen, doch sowohl die Sprech- als auch die Erzählinstanz treten lediglich in Ansätzen in Erscheinung, so dass sie sich nicht näher bestimmen lassen, wie es etwa bei einem Erzähler im eigentlichen Sinne möglich wäre.

Diese undefinierten Instanzen als Vorformen von Sprechern und Erzählern zu bezeichnen, würde Mechthilds Konzeption ihres Werkes und insbesondere ihrer Gestaltung im Hinblick auf Erzählperspektiven und Sprechinstanzen jedoch nicht gerecht, bedeutete dies doch eine Abwertung der undefinierten gegenüber den definierten Instanzen, die im Folgenden vorgestellt werden. Man muss der Verfasserin des *Fließenden Lichts* auch in der Konzeption ihrer sprechenden Instanzen eine bewusste Entscheidung für die Gestaltung unterstellen, so wie Mechthild ihren Text auch in formaler Hinsicht vielschichtig und variationsreich angelegt hat, wie bereits gezeigt werden konnte.

Die Wahl nicht allein einer einzigen Sprechinstanz, sondern der Einsatz von undefinierten Instanzen und definierten, die stärker aus dem Text hervortreten, trägt dazu bei, dem *Fließenden Licht* auch hinsichtlich der Erzählkonzep-tion den Eindruck eines lebendigen Kunstwerks zu verleihen, dessen Autorin sich nicht auf eine einzige sprechende Instanz beschränkt, sondern mehrere Möglichkeiten ergreift, um ihren Text sprechen zu lassen.

Ob sich neben dieser Variation der sprechenden Instanzen eine Zuordnung bestimmter Instanzen – seien sie definiert oder undefiniert – zu bestimmten Textformen oder Themen vornehmen lässt, kann erst durch eine genaue Analyse aller Instanzen festgestellt werden.

6.3.1. Erzähler-Ich

Analog zur Bestimmung der Erzählinstanz lassen sich auch für die Ermittlung des Erzähler-Ichs Hinweise im Text finden. Zunächst soll jedoch der augenfälligste Unterschied zwischen der erzählenden Instanz und dem Erzähler-Ich dargestellt werden: Während es sich bei der Erzählinstanz um eine undefinierte Instanz handelt, die lediglich in Ansätzen greifbar wird und im Text nur schemenhaft in Erscheinung tritt, begegnet dem Rezipienten im Erzähler-Ich eine Instanz, deren Konturen schärfer sind und die weniger stark hinter dem Text verborgen bleibt.

Wie die Bezeichnung bereits nahelegt, handelt es sich bei dieser definierten Instanz um ein Ich, das narrative Funktion besitzt. In Anlehnung an die Benennung der ersten undefinierten Instanz mit dem Begriff „Erzählinstanz“ wird dieses erzählende Ich entsprechend „Erzähler-Ich“ genannt. Auf eine Bezeichnung als „Ich-Erzähler“ wird verzichtet, da auch dieses erzählende Ich selbst

mehrere Facetten aufweist und nicht mit der Rolle eines klassischen Erzählers – wie etwa in epischen Texten – zu verwechseln ist. Zudem erscheint eine Bezeichnung analog zur Benennung der übrigen Sprechinstanzen sinnvoll.

Das Erzähler-Ich wird also definiert als eine in Ich-Form erzählende Instanz, die in narrativen Textpassagen auftritt. Ebenso wie im Falle der Erzählinstanz bietet es sich zur Ermittlung des Erzähler-Ichs im Text an, die oben bereits beschriebenen Narrationssignale zu betrachten, um in einem ersten Schritt erzählende Textpassagen von nicht erzählenden abzugrenzen. Die Unterscheidung zwischen der Erzählinstanz und dem Erzähler-Ich in diesen narrativen Textstellen erfolgt anhand des Personalpronomens der ersten Person Singular, welches somit das Signal bzw. das Bestimmungsmerkmal für das Erzähler-Ich darstellt.

Im 31. Kapitel des I. Buches leitet das Erzähler-Ich die Worte Gottes ein, der sich trostspendend an ebendieses Ich wendet, als es sich von seiner Umgebung verachtet fühlt. Das kurze Kapitel beginnt ohne weitere Einleitung mit dem Personalpronomen der ersten Person Singular: »Ich wart versmehet sere« (I,31; 50). Mit wenigen Worten lässt Mechthild ihr Erzähler-Ich hier seine Situation skizzieren, wobei sie das klassische Erzähltempus Präteritum wählt. Obgleich diese knappe Schilderung ohne jede Präzisierung bleibt, besitzt der erste Satz des Kapitels doch einen deutlich narrativen Charakter, der noch verstärkt wird durch die temporale Bestimmung »dô« zu Beginn des folgenden Satzes, mit welchem die wörtliche Rede Gottes eingeleitet wird: »Do sprach únser herre: [...]« (I,31; 50).

Die Konturen des Erzähler-Ichs arbeitet Mechthild im umfangreicheren Kapitel III,21 deutlicher heraus. Unter der Kapitelüberschrift »Von der helle, wie si drú teil hat; wie Lucifer und sehzehn hande lúte sint gepinet; in wirt kein helfe. Von Lucifers cleide« (vor III,21; 206) lässt die Autorin ihr Erzähler-Ich eine Vision der Hölle darstellen. Auch dieses Kapitel beginnt in der ersten Person Singular, wodurch das erzählende Ich stark hervortritt: »Ich habe gesehen ein stat, ir namme ist ‚der ewige has‘« (III,21; 206). Zu Beginn des Kapitels wird das Perfekt verwendet, nur wenig später erfolgt jedoch der Wechsel zum Präteritum. Besonders für die Beschreibungen der Vision lässt die Autorin ihr Ich im Präteritum erzählen, während die Erklärungen des Geschauten im Präsens erfolgen: »Ich sach under Lucifer der helle grunt, das ist ein hart swarz vlinssstein; der sol tragen das werk iemer mere« (III,21; 210).

Besonders deutlich tritt dem Rezipienten das Erzähler-Ich im Fortgang des Kapitels entgegen, wenn es nicht nur die Vision beschreibt, sondern auch deren Auswirkungen auf sein Befinden:

»Do ich von gotz gabe ane arbeit dise not hette gesehen, do wart mir armen von stanke und von unirdenischer hitze so vil we, das ich nit mohte sitzen noch gan unde was aller miner fünf sinnen ungewaltig drie tage als ein mensche, den der tunre het geslagen« (III,21; 210).

Durch die starken Empfindungen des Erzähler-Ichs gewinnt dieses nicht nur an Präsenz innerhalb der Textpassage, sondern seine Konturen als definierte Instanz verstärken sich noch. Die temporale Bestimmung »dô« und die Formulierung im Präteritum weisen diese Textstelle als narrativ aus, und durch die Verwendung der ersten Person Singular wird die Sprechinstanz als Erzähler-Ich gekennzeichnet. Indem die Autorin dieses Ich nicht nur über ein Geschehen in der Vergangenheit oder über in der Vision Geschautes berichten lässt, sondern ihr Erzähler-Ich gleichsam Einblicke in dessen „Innenleben“ eröffnen lässt, gewinnt die definierte Instanz beinahe Persönlichkeit. Im Gegensatz zur kaum greifbaren Erzählinstanz tritt das erzählende Ich deutlich aus dem Text heraus, und durch die Beschreibung seines Befindens nach der Vision gelingt es Mechthild, dem Erzähler-Ich beinahe individuelle, zumindest jedoch konkrete Züge und Konturen zu verleihen.³⁷³

Ähnlich ist das sechste Kapitel des IV. Buches gestaltet, in welchem das Erzähler-Ich als Fürsprecher eines Sünders bei Gott auftritt: »Ein betrübet mensche bat mich, das ich für in bete; das tet ich mit vorhten sunderlich. Do gehorte mich got mit siner ansehunge [...]« (IV,6; 252). Des Weiteren leitet das Erzähler-Ich die Wiedergabe seiner eigenen wörtlichen Rede und die Dialogbeiträge

³⁷³ Nach der erzähltheoretischen Einordnung Stanzels müsste es sich bei diesem Erzähler-Ich im *Fließenden Licht* um einen „Reflektor“ (STANZEL 2008, S. 16) handeln, der über Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen verfügt, nicht jedoch „wie ein Erzähler“ (ebd.) spricht. Mechthilds erzählendes Ich, das aus der Innenperspektive berichtet und selbst erlebte Begegnungen darstellt, kann jedoch – abweichend von Stanzels auf Romanfiguren bezogene Definition – sehr wohl als erzählende Instanz in einer personalen Erzählsituation bezeichnet werden, da das Erzähler-Ich in III,21 in jenen Passagen mit der Verwendung der ersten Person Singular im Sinne Stanzels als Reflektorfigur gilt, in Textabschnitten ohne die Verwendung des Pronomens aber stärker als Erzähler hervortritt und auf diese Weise als oszillierende erzählende Instanz gestaltet ist.

Gottes ein: »Do klagete ich für in alsus: [...]« (ebd.) sowie »Sus antwürt got: [...]« (ebd.). Die temporale Bestimmung »dô« und die Benutzung des Präteritums weisen das Kapitel als narrative Textpassage aus, und das Erzähler-Ich tritt durch die Verwendung der ersten Person Singular deutlich hervor.

Erkennbare Parallelen zu dieser Textstelle finden sich in Kapitel V,15. Hier lässt die Autorin ihr Erzähler-Ich von seiner Vision eines guten Priesters im Fegefeuer berichten: »Ein reine priester starp in siner eigner rehter pfarre. Do bat ich für in als für einen andern menschen in cristanlicher gewonheit« (V,15; 348). Erstaunlich ist die Präzisierung der Wahrnehmung, die Mechthild ihr Erzähler-Ich im Folgenden vornehmen lässt. So berichtet dieses nicht nur, wie es den Priester im Fegefeuer schaut, sondern das erzählende Ich stellt auch dar, dass seine Seele diejenige des Geistlichen erblickt: »Do sach min sele die sinen in loblicher wirdekeit also das er noch in beitunge was der himelschen ere« (ebd.). Das Erzähler-Ich gewährt dem Rezipienten damit einen weiteren, deutlicheren Blick auf seine Konturen, die Mechthild in dieser Textpassage klar herausgehoben hat.

Im vierten Kapitel des VII. Buches thematisiert die Mystikerin die Heiligung des menschlichen Körpers durch das freiwillige Erdulden von Leid. Auch in dieser Passage tritt das Erzähler-Ich gleich zu Beginn aus dem Text hervor: »Do ich ze kloster kam dar nach nit lange, do wart ich also sere gepinget von sūche [...]« (VII,4; 540). Im Zusammenhang mit dem Narrationssignal »dô« lässt sich die Sprechinstanz in diesem Kapitel durch die Verwendung der ersten Person Singular als Erzähler-Ich bestimmen. Bemerkenswert ist jedoch die Präzisierung der temporalen Angabe durch den Hinweis darauf, dass sich die im Folgenden berichteten Ereignisse nicht lange nach dem Eintritt des Erzähler-Ichs in ein Kloster ereignet haben. Mechthild konstruiert das Ich in dieser Textpassage nicht nur als eine erzählende Instanz, sondern es gewinnt durch die Zeitangabe in Ansätzen eine „Biographie“: Aus dem erzählenden Ich wird im Rückschluss ein erlebendes Ich, das zu einem bestimmten Zeitpunkt in ein Kloster eingetreten ist und in der Folgezeit bestimmte Ereignisse miterlebt hat; dem Rezipienten freilich begegnet vordergründig das Erzähler-Ich, aus dem erst im Rückschluss ein erlebendes Ich ableitbar wird.

Wieder gelingt es der Autorin mit wenigen Worten, eine deutlich konturierte definierte Instanz zu präsentieren, die – zumindest in der vorliegenden Textpassage – Züge einer eigenen Geschichte erhält. Gerade durch den Hinweis

auf einen Klostereintritt ist der Rezipient geneigt, diese Textstelle als eine stark autobiographisch gefärbte zu lesen. Möglicherweise ist die Autorin Mechthild von Magdeburg von bestimmten Ereignissen im Leben der Person zu ebendieser Gestaltung der Passage inspiriert worden; eine Gleichsetzung der Verfasserin mit dem von ihr konstruierten Erzähler-Ich wäre jedoch zu eindimensional. Bedenkt man, dass sich im gesamten *Fließenden Licht* zahlreiche Beispiele für verschiedene Lesarten und eine facettenreiche Gestaltung finden lassen, so muss auch das vorliegende Kapitel als eine jener mehrdimensionalen Textstellen betrachtet werden.

6.3.2. Sprecher-Ich

Ebenso wie es sich beim Erzähler-Ich – anders als im Falle der Sprech- und der Erzählinstanz – um eine Instanz handelt, deren Konturen im *Fließenden Licht* deutlicher hervortreten, ist auch das Sprecher-Ich als definierte Instanz zu bezeichnen. Bestimmen lässt sich diese anhand der Verwendung der ersten Person Singular, wodurch das Sprecher-Ich von der neutralen, weniger stark konturierten Sprechinstanz abgegrenzt wird. Doch anders als das Erzähler-Ich findet sich das Sprecher-Ich nicht in erzählenden Textpassagen. Damit wird diese Instanz wiederum nur *ex negativo* bestimmbar, eben über das Fehlen von Narrationssignalen. Das Sprecher-Ich als definierte sprechende Instanz erscheint in nicht-narrativen Textstellen.

Im fünften Kapitel des II. Buches, das in der Überschrift als »Ein sang der selen zû gotte [...]« (vor II,5; 92) ausgewiesen wird, wendet sich das sprechende Ich im Lobpreis an Gott. Gestaltet ist dieses Lob Gottes in Versform – wenngleich Mechthild in diesem Text kein durchgängiges Reimschema erkennen lässt, finden sich doch wenige paargereimte Verse und ein Kreuzreim. Auch inhaltlich nimmt dieses Kapitel Bezug auf die formale Gestaltung, denn im drittletzten Vers fasst das Sprecher-Ich sein Loblied zusammen: »Nu han ich dir gesungen [...]« (II,5; 92).

Dieses sprechende Ich führt die Autorin des *Fließenden Lichts* im vorliegenden Kapitel indirekt ein, wenn es sich an Gott wendet, nicht aber das Personalpronomen der ersten Person Singular benutzt. Vermittelt verbirgt sich das Sprecher-Ich zunächst hinter seiner »sele«, in die Gott hineinleuchtet. Erst im dritten Vers lässt Mechthild die Beziehung zwischen dem „Du“ Gottes und dem „Ich“

dieser definierten sprechenden Instanz auch in ihrer Wortwahl entstehen: »Swenne ich müs rûwen in dir, herre, / so ist min wunne manigvalt« (II,5; 92). Eingeführt wird das Sprecher-Ich bereits zu Beginn des Kapitels, indem die Autorin es indirekt durch die Erwähnung von dessen Seele auftreten lässt. Auf diese Weise gelingt es Mechthild nicht nur, die Präsentation des Sprecher-Ichs mit Hilfe des Personalpronomens der ersten Person Singular zu variieren, sondern sie verleiht diesem sprechenden Ich bereits am Anfang des Kapitels und noch dazu mit wenigen Worten Tiefe und deutliche Umrisse. Bei diesem Sprecher-Ich handelt es sich um eine mit beinahe individuellen Zügen ausgestattete Instanz, welche das besitzt, was ein Wesen im geistlichen Sinne erst lebensfähig und lebendig macht: eine Seele.

Das Sprecher-Ich leitet in Kapitel III,14 seine Wiedergabe der Worte des Heiligen Geistes ein: »Ich han einen meister, das ist der helig geist [...]. Nu spricht er alsust: [...]« (III,14; 190). Die Verwendung der ersten Person Singular und das Fehlen von Narrationssignalen weisen die vorgestellte Instanz als Sprecher-Ich aus, dessen Funktion hier darauf beschränkt bleibt, den Belehrungen des Heiligen Geistes über die Tugenden einen Rahmen zu geben. Mechthild stellt das sprechende Ich an den Beginn der Textpassage, lässt es im weiteren Verlauf des Kapitels jedoch nicht noch einmal auftreten; der folgende Text ist den Ausführungen der dritten trinitarischen Person vorbehalten, deren Worte in Reimprosa mit teilweise paralleler Satzkonstruktion wiedergegeben werden.

Im 35. Kapitel des V. Buches begegnet das sprechende Ich dem Rezipienten mit erstaunlich personalen Zügen. Begründet ist der Eindruck, die Autorin des *Fließenden Lichts* verleihe ihrem Sprecher-Ich in der vorliegenden Textstelle besonders klare Konturen und mache es damit konkret greifbar, in der Kapitelüberschrift »Wie swester Mehthilt danket und lobet got und bittet vúr drierleie lúte und fúr sich selber« (vor V,35; 408).

Das Auftreten des Sprecher-Ichs unterscheidet sich im Kapitel selbst nicht von den bereits vorgestellten Textbeispielen; auch in dieser Passage wird die definierte sprechende Instanz vermittelt über dessen »sele« eingeführt, während Mechthild im weiteren Verlauf des Textes die erste Person Singular verwendet, um ihr Sprecher-Ich zu kennzeichnen. Dieses Ich dankt Gott für alle Zuwendung, die er ihm gewährt, und bittet für sich und »vúr alle gepinegeten selen« (V,35; 410) um Gnade. In Verbindung mit der Nennung des Namens „Mechthild“

und der Bezeichnung »swester« in der Kapitelüberschrift gewinnt das sprechende Ich jedoch eine andere Qualität: Das in anderen Textpassagen weitgehend anonym auftretende Sprecher-Ich erhält hier personhafte Züge, indem es mit einem Namen und mit einem Stand – dem einer Ordensschwester – versehen wird. Naheliegender wäre es, diese »swester Mehthilt« mit der Autorin des *Fließenden Lichts* zu identifizieren – nicht nur aufgrund der Namensgleichheit, sondern auch wegen der Bezeichnung als geistlich lebende Frau.

Vergegenwärtigt man sich die – wenn auch nur in Ansätzen vorhandenen und wenig gesicherten – Informationen über das Leben Mechthilds³⁷⁴, insbesondere ihren Eintritt in das Helftaer Zisterzienserinnenkloster, so drängt sich eine Verschränkung von Sprecher-Ich und Mystikerin in diesem Kapitel geradezu auf. Doch anhand einer Textpassage allein lässt sich eine solche Verbindung nicht belegen³⁷⁵; es kann lediglich vermutet werden, dass die Autorin die Möglichkeit dieser Lesart bewusst konstruiert hat.

Es ergibt sich jedoch noch eine weitere Frage, nämlich jene nach der Urheberschaft der Kapitelüberschrift. Wie bereits oben bemerkt, geht die Forschung von einer redaktionellen Mitarbeit von Mechthilds Beichtvater Heinrich von Halle aus, der die einzelnen Kapitel betitelt haben soll.³⁷⁶ Wäre dies auch im 35. Kapitel des V. Buches der Fall, ergäbe sich die dargestellte Lesart durch die nachträgliche Einfügung des Namens und der Standesbezeichnung. Dennoch fragt es sich in diesem Fall, warum Mechthilds geistlicher Berater ausgerechnet im vorliegenden Kapitel³⁷⁷ eine solche Präzisierung vorgenommen haben sollte, während andere Textpassagen, in welchen das Sprecher-Ich auftritt, neutrale Überschriften tragen, wie etwa das 30. Kapitel des V. Buches, in welchem das sprechende Ich die Gottesminne lobt: »Von zwenzig kreften gottes minne und von manigvaltigen nammen« (vor V,30; 394).

Eine Hinwendung des Sprecher-Ichs zum Rezipienten bzw. zum Adressaten wird gleich zu Anfang des 21. Kapitels des VII. Buches erkennbar. Der Text be-

³⁷⁴ Vgl. hierzu Kap. 3 der vorliegenden Arbeit sowie die dort verwendete Forschungsliteratur zu diesem Thema.

³⁷⁵ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang die nicht sicher geklärte Provenienz der Kapitelüberschriften im *Fließenden Licht*.

³⁷⁶ Vgl. Kap. 7.1.1. dieser Untersuchung.

³⁷⁷ Hingewiesen sei auf eine ähnliche Kapitelüberschrift: »Dis schreib swester Mehtilt an einer cedelen irem brüder B., predier orden, und sprach: [...]« (VI,42; 516).

gint mit dem Personalpronomen der zweiten Person Plural: »Ir wellent lere haben von mir und ich selber ungeleret bin« (VII,21; 572). Hier tritt das sprechende Ich – im Sinne Stanzels – als vermittelnder Erzähler auf, obgleich es als Reflektor Wahrnehmungen aus der Innenperspektive darstellt.³⁷⁸

Die Selbstcharakterisierung des sprechenden Ichs als „ungelehrt“ verleiht ihm in Ansätzen individuelle Züge, die sich im Folgenden weiter entfalten, wenn das Sprecher-Ich sich selbst als »ich arme« (VII,21; 572) und damit als Femininum bezeichnet. Die Autorin entwirft die grob umrissenen Konturen eines weiblichen sprechenden Ichs, das sich selbst als zu unwissend empfindet, um andere zu belehren. Einmal mehr zeigt sich, dass dem Rezipienten in diesem Ich ein definierter Sprecher begegnet, welcher, mit angedeuteten individuellen Zügen versehen, den Eindruck einer personhaften Instanz vermittelt. Mechthild gelingt es hier, mit nur wenigen Worten, mit geringförmigen Variationen in Wortwahl und formaler Gestaltung, einen solchen Eindruck zu erwecken.

6.3.3. Sprecher in Ich-Form

Neben dem Erzähler- und dem Sprecher-Ich findet sich noch eine weitere Gruppe definierter sprechender Instanzen im *Fließenden Licht*. Als Sprecher in Ich-Form treten Gott, Christus, der Heilige Geist, Propheten, Heilige, Maria, der Teufel, Engel, Ordensleute und Geistliche zumeist in reinen Dialogkapiteln auf,³⁷⁹ erscheinen jedoch auch in narrativen Passagen, in welchen ihre Gesprächsbeiträge durch das Erzähler-Ich eingeleitet werden. In Abgrenzung zum

³⁷⁸ Eine gewisse „Unmittelbarkeit der Darstellung“ (STANZEL 2008, S. 16) besteht zwar in dieser Textpassage, jedoch weist das Sprecher-Ich als Instanz doch einen Grad an Präsenz auf, der dem Eindruck, es werde hier nicht „erzählt“ bzw. erzählend gesprochen, entgegensteht. Gerade durch die Publikumsapostrophe durchbricht Mechthilds sprechendes Ich Stanzels Definition einer Reflektorfigur, die denkend, fühlend und wahrnehmend auftritt, ohne jedoch „wie ein Erzähler zum Leser“ (S. 16) zu sprechen.

³⁷⁹ TILLMANN, Heinz: *Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg*, Marburg 1933 (im Weiteren zitiert als: TILLMANN 1933) unterscheidet Dialoge zwischen der menschlichen Seele und ihrem jeweiligen gegenüber nach eben jenen Gesprächspartnern und differenziert zwischen der „Seele und Gott“ (S. 17ff.) und der „Seele und überirdische[n] Gestalten (außer Gott)“ (S. 57ff.), denn der „Dialog mit Gott nimmt bei M[echthild] eine solche Sonderstellung ein, daß es berechtigt ist, ihn von den Dialogen mit anderen überirdischen Gestalten abzulösen“ (S. 57). Als überirdische Gestalten bezeichnet Tillmann „Maria, Heilige, Engel, Teufel, Abgeschiedene“ (ebd.). Die

Sprecher-Ich, einer definierten sprechenden Instanz, deren Konturen oftmals nicht weiter präzisiert werden, führt Mechthild ihre Sprecher in Ich-Form mit Namen oder Standesbezeichnungen ein. Mit dem sprechenden Ich gemeinsam ist den Sprechern in Ich-Form die Verwendung der ersten Person Singular.

Textstellen, in welchen Sprecher in Ich-Form auftreten, finden sich im gesamten *Fließenden Licht*; im Folgenden soll eine repräsentative Auswahl an Passagen untersucht werden, um die Bandbreite der Sprecher in Ich-Form darzustellen.

Im 20. Kapitel des II. Buches lässt die Autorin des *Fließenden Lichts* ihr Erzähler-Ich die wörtliche Rede einer Schwester Hildegund einleiten: »Ich was ein martererinne in der fürinen minne« (II,20; 110). Als Sprecher-Ich wird diese gekennzeichnet durch das Personalpronomen in der ersten Person Singular; ansatzweise individuelle Züge erhält dieses sprechende Ich durch die Bezeichnung als »swester Hiltegunte« (II,20; 108), welche diese Sprecherin in Ich-Form zugleich als weiblich ausweist.

Am häufigsten tritt Gott im gesamten Werk Mechthilds als Sprecher in Ich-Form auf; als erste trinitarische Person, in der Gestalt des Vaters, oder als himmlischer Bräutigam Christus wird er als Gesprächspartner der personifizierten Seele dargestellt. Im Folgenden soll dies anhand einer Textstelle beispielhaft aufgezeigt werden.

»Ich habe von nature daz getan manigen tag: Wa ich ie sunderliche gnade gap, da süchte ich ie zü die nidersten, minsten, heimlichosten stat« (II,26; 136). Mit diesen Worten wendet sich Gott im 26. Kapitel des II. Buches an ein Sprecher-Ich und beantwortet dessen Frage, warum er seine Güte gerade ihm zuteil werden lässt. Gekennzeichnet wird der Sprecher in Ich-Form durch die Anrede durch das sprechende Ich, »Eya herre« (II,26; 136), sowie durch die Einleitungsformel eines Erzähler-Ichs: »Do sprach únser herre« (II,26; 138).

Im neunten Kapitel des III. Buches wendet sich der Heilige Geist in einem innertrinitarischen Dialog an die erste göttliche Person. Eingeleitet wird diese wörtliche Rede von einer Erzählinstanz, wodurch der Sprecher in Ich-Form als Heiliger Geist gekennzeichnet wird: »Do spilte der helig geist dem vater ein spil mit grosser miltekeit und schlüg uf die heligen drivaltekeit und sprach im zü«

vorliegende Arbeit dagegen differenziert nach der Art der Sprecher bzw. der Dialogpartner; insofern es sich bei Gott, Heiligen und heilsgeschichtlichen Gestalten um Sprecher in Ich-Form handelt, werden diese hier als eine Gruppe von Gesprächspartnern der (personifizierten) menschlichen Seele zusammengefasst.

(III,9; 174). Unter Verwendung der ersten Person Singular tritt die dritte trinitarische Person als Ratgeber Gottes auf: »Herre, lieber vatter, ich will dir usser dir selber einen milten rat geben« (III,9; 174).

Eine weitere wichtige Person der Heilsgeschichte begegnet dem Rezipienten des *Fließenden Lichts* als Sprecher in Ich-Form im 23. Kapitel des V. Buches, in welchem Mechthild ihr Erzähler-Ich von einer Marienvision berichten lässt. Zu Beginn der Textpassage wird die Gottesmutter jedoch zunächst lediglich als »juncfröwe« oder »maget« (V,23; 362) bezeichnet; die Kapitelüberschrift »Von Sante Marien gebet [...]« (vor V,23; 362) gibt nähere Hinweise zur Identität dieser Jungfrau, während ihr Name im Kapitel selbst erst an späterer Stelle genannt wird. Das Erzähler-Ich leitet die Redebeiträge ein, in welchen sich Maria an Gott wendet: »Herre got, ich vröwe mich des, das du komen wilt in also edeler wise, das ein magt din müter wesen sol« (V,23; 362).

Doch nicht nur göttliche Personen oder Heilige lässt die Autorin als Sprecher in Ich-Form auftreten; auch der Teufel kommt im *Fließenden Licht* zu Wort, etwa Kapitel VI,7, das sich den Verlockungen der Menschen durch das Böse widmet. In dieser Textpassage eröffnet Gott dem Erzähler-Ich einen Blick auf den Teufel, in dessen Verlockung der Ungehorsam der Menschen begründet liegt: »Do sprach únsere herre: ‚Sich, was es wirret.‘ Do sach ich, das ein sunderlich túfel dem menschen zú hangete und zoh si wider von allen gúten dingen« (VI,7; 444). Im weiteren Verlauf des Kapitels treten das Erzähler-Ich und der Teufel in einen Dialog über die Verführbarkeit der Menschen und den freien Willen ein, während dessen sich der Teufel namentlich vorstellt: »Ich heisse ‚Widerhak‘« (VI,7; 444). Mit diesem Verweis auf seinen eigenen Namen gewinnt der dämonische Sprecher in Ich-Form nicht nur ansatzweise individuelle Züge, gleichzeitig grenzt er sich auch von einer Schar weiterer Teufel ab, die er als seine »gesellen« (ebd.) bezeichnet. Die sich aus der Benennung ergebende Frage, ob es sich bei diesem Teufel um den Teufel oder nicht vielmehr um einen Teufel, also eines jener dämonischen Höllenwesen handelt, kann an dieser Stelle lediglich aufgeworfen, nicht aber eingehend beantwortet werden.³⁸⁰

Die Untersuchung einiger beispielhafter Textpassagen zum Auftreten der in Ich-Form sprechenden definierten Instanzen zeigt einen deutlichen Unter-

³⁸⁰ Vgl. für den Komplex KOHLMAYER 2017.

schied ebenjener Ich-Sprecher sowohl zum sprechenden Ich als auch zum Erzähler-Ich. Während das Erzähler-Ich lediglich in narrativen Passagen vorkommt, sind die Sprecher in Ich-Form an keine Textform gebunden. Sie erscheinen unabhängig von der Art der Textpassage – narrativ oder nicht-narrativ – durchgängig und ausnahmslos in dialogischen Abschnitten. Kennzeichnend für die Sprecher in Ich-Form ist ihre Einbettung in die Wiedergabe wörtlicher Rede, wodurch sie untrennbar mit ihren Redebeiträgen verbunden sind. Anders als das Sprecher-Ich, das von der Autorin des *Fließenden Lichts* auch in nicht-narrativen Textstellen eingesetzt wird, sind die Sprecher in Ich-Form gebunden an ihre Beiträge im Dialog, welche zumeist durch eine Erzählinstanz oder ein Erzähler-Ich eingeleitet werden. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Ich-Sprechern und dem Sprecher-Ich besteht in der deutlicheren Konturierung Ersterer. Sämtliche Sprecher in Ich-Form werden zumindest mit einem Namen oder einer Standesbezeichnung versehen, während die Züge des Sprecher-Ichs in vielen Passagen des Werkes nur schwer greifbar bleiben.

Im Gegensatz zum sprechenden Ich mit seinem teils facettenreichen, teils verschleierte Auftreten, mit der Möglichkeit verschiedener Deutungs- und Zuordnungsmöglichkeiten und den Varianten an Lesarten gestaltet Mechthild ihre Sprecher in Ich-Form weitaus eindeutiger. Obgleich es sich bei diesen Sprechern um bedeutende Personen der Heilsgeschichte, ja auch um Gott selbst handelt, sind nicht allein sie es, die im Hinblick auf die Konzeption der Sprech- und Erzählinstanzen das Interesse und die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf sich ziehen; faszinierend sind auch die beiden schillernden Instanzen des Sprecher- und des Erzähler-Ichs.

6.4. Rollen

Bislang sind die sprechenden bzw. erzählenden Instanzen im *Fließenden Licht* in einem ersten Schritt nach der Art der Textpassagen klassifiziert worden, in welchen die Autorin sie auftreten lässt; in einem zweiten Schritt erfolgte die Differenzierung nach definierten und undefinierten Instanzen. Im Folgenden soll eine weitere Unterscheidung vorgenommen werden, die es erlaubt, die Sprecher und Erzähler in Ich-Form innerhalb der Gruppe der definierten Instanzen genauer auszdifferenzieren.

Unter der Bezeichnung „Rollen“ werden diejenigen definierten Sprecher und Erzähler in Ich-Form subsumiert, welche sich nicht in die oben untersuchte Klasse der Sprecher in Ich-Form einordnen lassen. Im Unterschied zu diesen als „Personen“ auftretenden Sprechern handelt es sich bei den Rollen nicht um in Ich-Form sprechende Figuren mit namentlicher Kennzeichnung, mit Standesbezeichnung oder ihrer in der Heilgeschichte relevanten Funktion. Die zu betrachtenden Rollen treten im Werk Mechthilds zwar ebenfalls als Sprecher bzw. als Erzähler in Ich-Form auf und sind den definierten Instanzen zuzurechnen; der entscheidende Unterschied zu den Sprechern in Ich-Form besteht jedoch darin, dass es sich bei den Rollen nicht um namentlich bezeichnete Sprecherfiguren handelt, sondern um personifizierte Abstrakta, welche die Rolle eines Sprechers bzw. Erzählers in Ich-Form übernehmen. Diese personifizierten Abstrakta – etwa die Gottesliebe oder christliche Tugenden – lässt die Autorin des *Fließenden Lichts*, wie zu zeigen sein wird, zumeist in dialogischen Passagen auftreten.

Innerhalb der Klasse der Rollen soll noch einmal unterschieden werden zwischen den personifizierten Abstrakta als Sprecher bzw. Erzähler in Ich-Form und der personifizierten Seele als Erzählerin und Sprecherin in Ich-Form. Diese Differenzierung wird vorgenommen, weil das übergeordnete Frageinteresse der vorliegenden Arbeit ebendieser menschlichen Seele und ihren verschiedenen Funktionen im *Fließenden Licht* gilt. Die gesonderte Untersuchung der personifizierten Seele in ihrer Rolle als Sprecherin bzw. Erzählerin im vorliegenden Kapitel soll den Ausgangspunkt schaffen für eine weitergehende Betrachtung ihrer Darstellung und Konzeption im Werk Mechthilds.

6.4.1. Personifizierte Abstrakta als Sprecher in Ich-Form

Gleich zu Beginn des *Fließenden Lichts* lässt die Autorin die Gottesminne, ein personifiziertes Abstraktum, als Gesprächspartnerin der Seele auftreten: Im ersten Kapitel des I. Buches wird der Dialog zwischen der in der Kapitelüberschrift als »kúneginne« (vor I,1; 18) bezeichneten Seele und der Gottesliebe durch eine nicht weiter in Erscheinung tretende Erzählinstanz eingeleitet. Auf die Klage der Seele, ihre Hinwendung zur Gottesminne habe sie geschwächt und sie von allen irdischen Freuden und Bindungen ferngehalten, antwortet die Minne: »Fröwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig hohe bekantheit« (I,1; 20).

Die personifizierte Gottesliebe spricht hier die als „Königin“ bezeichnete, ebenfalls personifizierte Seele direkt an, wobei sie selbst durch die Verwendung des Personalpronomens der ersten Person Singular als Sprecherin in Ich-Form ausgewiesen wird.

Eine weitere dialogische Passage, in welcher ein personifiziertes Abstraktum als Sprecher in Ich-Form auftritt, findet sich im 19. Kapitel des II. Buches. Bereits in der Kapitelüberschrift werden die Dialogpartner, die (göttliche) Erkenntnis und die Seele, vorgestellt. Zusätzlich leitet eine nicht näher definierte Sprechinstanz³⁸¹ zu Beginn des Kapitels den Gesprächsbeitrag der Erkenntnis ein: »Die bekantnisse spricht allererst« (II,19; 104). Im Folgenden wendet sich die Erkenntnis mit lobenden Worten und Ehrbezeugungen – »Eya vro brut« (II,19; 106) – an die Seele: »O minnendú sele, ich sach dich an, du bist harte minnenklich wunderlich getan« (II,19; 104). Indem Mechthild die personifizierte Erkenntnis die erste Person Singular verwenden lässt, kennzeichnet sie die »bekantnisse« als Sprecherin in Ich-Form.

In Kapitel VII,62 lässt die Autorin des *Fließenden Lichts* personifizierte göttliche Prädikate in Menschengestalt erscheinen. In der entsprechenden Textpassage berichtet eine nicht näher in Erscheinung tretende Erzählinstanz von der Begegnung eines pilgernden Menschen mit zwei weiteren menschlichen Gestalten: »Do sach er zwōi menschen vor im gan; der eine gieng zer lingen hant, der ander zū der rehten hant des weges. Do vragete der mensche, wer si weren und wes si pflegen« (VII,62; 654). Die Antwort eines dieser beiden stellt Mechthild in wörtlicher Rede dar: »Do sprach der zer lingen hant: ‚Ich bin gotz gerehtekeit. Gotz gerihte das wart mir gegeben [...]‘« (ebd.). Die Gerechtigkeit Gottes wird nicht nur durch ihre Darstellung als Gesprächspartnerin personifiziert; die eigentlich abstrakte göttliche Eigenschaft erscheint dem Pilger auch in „leiblicher“ Gestalt. Durch die Verwendung der ersten Person Singular wird die göttliche Gerechtigkeit als Sprecherin in Ich-Form ausgewiesen.

Obgleich es sich bei der Rolle im folgenden Beispiel streng genommen nicht um ein Abstraktum handelt – zumindest nicht in jenem Sinne, in welchem dies für die übrigen, bereits dargestellten personifizierten Abstrakta gilt –, soll noch eine weitere Textpassage untersucht werden, in welcher ein Rollensprecher

³⁸¹ Da sich in der Einleitungspassage des Kapitels keine Narrationssignale finden, wird die hier sprechende, nicht weiter in Erscheinung tretende Instanz nicht als „Erzähl-“, sondern als „Sprechinstanz“ bezeichnet.

in Ich-Form auftritt. Das 65. Kapitel des VII. Buches, zugleich das letzte Kapitel in Mechthilds Werk, endet mit einem Dialog zwischen der personifizierten Seele und dem Körper.

Der menschliche Leib stellt kein Abstraktum im eigentlichen Sinne dar; in seiner Funktion als Gesprächspartner der Seele stellt ihn die Autorin jedoch als Sprecher in Ich-Form vor, und damit übernimmt der Körper im vorliegenden Kapitel die Rolle eines Dialogteilnehmers. Eingeleitet wird der Redebeitrag des Leibes durch eine nicht näher bestimmbare Sprechinstanz: »Alsust spricht der gepineget licham zû der ellendigen sele: [...]« (VII,65; 664).³⁸² An die Seele gewandt, bittet der Körper diese um Fürsprache bei Gott, wenn sie nach dem irdischen Leben von ihrer materiellen Wohnstatt getrennt sein wird: »Und bit, das er mich ane schult behalte in sinen lutern hulden untz in ein helig ende, wenne du, vil liebú sele, von mir wendest« (ebd.). Als Sprecher in Ich-Form wird der Leib ausgewiesen durch das Personalpronomen der ersten Person Singular, das die Autorin ihn in seinem Dialogbeitrag verwenden lässt.

Im vorliegenden Textbeispiel lässt sich eine Grenze zwischen einem Sprecher in Ich-Form und einer Sprecherrolle nicht leicht ziehen, zumal es sich bei dem im Kapitel sprechenden Körper nicht um ein Abstraktum handelt wie bei den übrigen Rollensprechern. Dennoch kann man eine Abgrenzung gegenüber den Sprechern in Ich-Form vornehmen: Diese werden durchweg als Figuren mit Namen und Standesbezeichnungen dargestellt; es handelt sich bei diesen Sprechern um Personen der Heilsgeschichte, um Mitglieder der göttlichen Familie oder um Menschen geistlichen Standes. Mechthild lässt sie nicht nur in dialogischen Passagen ihres Werkes auftreten, sondern auch in narrativen Abschnitten.

Im Gegensatz hierzu übernehmen die Rollen – personifizierte Abstrakta – die Funktion von Gesprächspartnern, treten mithin nur in dialogischen Textpassagen auf. Der im 65. Kapitel des VII. Buches dargestellte Körper lässt sich damit eher in die Gruppe der Rollen einordnen, handelt es sich bei ihm doch nicht um eine Figur im eigentlichen Sinne. Zudem erscheint er in einer Dialogpassage, ebenso wie die übrigen dargestellten Rollensprecher. Dass der Leib kein Abstraktum, vergleichbar mit den göttlichen Tugenden oder der Minne, darstellt, wird in diesem Zusammenhang als nebenrangig betrachtet, erfüllt er

³⁸² Auf die Charakterisierung des Körpers als »gepineget« und die Seele als »ellende« soll nicht weiter eingegangen werden; verwiesen sei hier auf die Darstellung von Seele und Leib in Kap. 4 dieser Arbeit.

doch im vorliegenden Kapitel vornehmlich jene Kriterien, die seine Einordnung in die Gruppe der Rollen zulassen.

6.4.2. Die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form

Innerhalb der Klasse der Rollensprecher nimmt die menschliche Seele eine besondere Stellung ein: Sie ist dasjenige personifizierte Abstraktum, das im *Fließenden Licht* am häufigsten als Sprecher in Ich-Form auftritt. Bei der Analyse wird die Seele nicht nur aus diesem Grunde herausgehoben. Während es sich bei den bereits dargestellten Rollensprechern um verschiedene personifizierte Abstrakta handelt, bildet die Seele im Vergleich mit den anderen Sprechern in Ich-Form auch eine eigene, in sich geschlossene Gruppe und soll deshalb in einem eigenständigen Abschnitt untersucht werden.

Die Auftritte der Seele als Sprecherin in Ich-Form ziehen sich einem roten Faden gleich durch das gesamte Werk Mechthilds; ohne Ausnahme erscheint sie mehrfach in jedem der sieben Bücher.³⁸³ In der folgenden Analyse sollen jedoch nicht sämtliche Textstellen untersucht werden. Eine repräsentative Auswahl, bei der alle Bücher des *Fließenden Lichts* berücksichtigt werden, soll die personifizierte Seele als Rollensprecherin in Ich-Form darstellen.

Im dritten Kapitel des I. Buches lässt die Autorin die personifizierte Seele als Gesprächspartnerin der ebenfalls personifizierten Gottesliebe auftreten. Die Seele bittet die Minne um einen Botendienst bei Christus, eingeleitet wird dieser Redebeitrag durch eine nicht näher bestimmbare Sprechinstanz: »Die sele spricht: ‚[...] Sage minem lieben, das sin bette bereit sie und das ich minnesiech nach im bin‘« (I,3; 26). Durch die Verwendung der ersten Person Singular wird die Seele als Sprecherin in Ich-Form gekennzeichnet. Indem die Seele Christus als ihren „Lieben“ bezeichnet, tritt diese in der Rolle einer himmlischen Braut auf, womit die »sele« nicht nur die Funktion einer Sprecherin in Ich-Form, sondern auch eine Rolle übernimmt, die über jene der reinen Sprecherrolle hinausgeht.

Weniger deutlich wird die Seele Kapitel I,14 gekennzeichnet; hier charakterisiert nur die Kapitelüberschrift die Sprecherin in Ich-Form: »Wie dú sele got

³⁸³ Angemerkt sei hier, dass die Seele als Sprecherin in Ich-Form in den verschiedenen Büchern des *Fließenden Lichts* unterschiedlich häufig vorkommt. Im Vergleich zu ihren Auftritten in den anderen Büchern erscheint sie im V. Buch nur dreimal, während die Seele in den übrigen Büchern des Werkes jeweils zwischen sechs- und zwölfmal als Rollensprecherin auftritt.

empfahet und lobet« (vor I,14; 34). In hymnischer Form stellt Mechthild den Lobpreis der Seele auf ihren Schöpfer dar: »Herre, din wunder hat mich verwundet, / din gnade hat mich verdruket« (I,14; 34). Den Unterschied zum obigen Beispiel für den Auftritt der Seele als Sprecherin in Ich-Form bildet in dieser Textpassage die Einführung dieser sprechenden Instanz allein durch die Überschrift des Kapitels. Verwiesen sei an dieser Stelle noch einmal darauf, dass die Urheberschaft der Kapitelüberschriften im *Fließenden Licht* von der Forschung bislang nicht eindeutig geklärt werden konnte. Wie bereits erwähnt, wird vermutet, dass Mechthilds geistlicher Berater Heinrich von Halle die redaktionelle Bearbeitung ihres Werkes übernahm und die einzelnen Kapitel betitelte. Unabhängig davon, ob die Überschrift des 14. Kapitels im I. Buch auf die Autorin selbst oder auf ihren Beichtvater zurückgeht, bildet dieser Titel den einzigen Hinweis für eine Charakterisierung des Sprechers in der vorliegenden Textpassage. Ohne die Überschrift ließe sich die Sprecherin in Ich-Form nicht als die personifizierte Seele identifizieren.

In Kapitel II,19 findet sich eine ähnliche indirekte Einführung der Seele als Sprecherin. Zum einen werden die beiden Dialogpartner des Kapitels, die Erkenntnis und die Seele, durch die Überschrift gekennzeichnet, zum anderen charakterisiert Mechthild die Seele durch die Anreden, welche die personifizierte Erkenntnis ihr gegenüber verwendet. Diese bezeichnet ihre Gesprächspartnerin als »minnendú sele« und als »vröwe sele« (II,19; 104). Im Dialog selbst verwendet die personifizierte Seele die erste Person Singular und wird damit als Sprecherin in Ich-Form ausgewiesen: »Vröwe bekantnisse, ir sint wiser denne ich si, warumbe vragent ir mich?« (II,19; 104)

Die wörtliche Rede der Seele im kurzen 11. Kapitel des III. Buches wird eingeleitet durch eine nicht näher definierte Erzählinstanz: »Wenne die minnende sele sihet in den ewigen spiegel, so spricht si: [...]« (III,11; 186). Im folgenden Redebeitrag der personifizierten Seele spricht diese unter Verwendung des Personalpronomens der ersten Person Singular Gott direkt an: »Herre, zwüschent dir und mir sint alle ding schöne [...]« (ebd.). Bereits in diesem kurzen Textauszug aus der Rede der Seele zeigt sich zumindest sprachlich und formal ein Gleichgewicht zwischen der Person Gottes und der Seele, die in diesem Kapitel die Rolle eines sprechenden Gegenübers annimmt. Wenngleich ein qualitativer Unterschied zwischen der personifizierten Seele und Gott voraus-

gesetzt werden muss, so fällt doch die symmetrische Anordnung auf, in welcher Mechthild ihre Sprecherin in Ich-Form und deren himmlischen Schöpfer darstellt. Indem die Autorin die Seele das flektierte Personalpronomen der ersten Person Singular, mit welchem sie sich selbst bezeichnet, und jenes der zweiten Person Singular, mit dem die Seele Gott anredet, nebeneinander stellen lässt, entsteht der Eindruck einer zumindest in dieser konkreten Gesprächssituation bestehenden Gleichberechtigung zwischen den beiden Gesprächspartnern, der personifizierten Seele und Gott. Dass das vorliegende Kapitel neben der Einleitung allein aus der wörtlichen Rede der Seele besteht und keine Replik Gottes bietet, ist dem dargestellten Eindruck nicht abträglich, wird doch der himmlische Herr vom Rezipienten der Textstelle als Zuhörer der Ansprache durch die Sprecherin vorausgesetzt. Allein durch die Konstellation der Personalpronomina gelingt es Mechthild, der personifizierten Seele als Sprecherin eine Rolle zuzuweisen, die eben durch ihren – wenn auch nicht selbst sprechenden – Gesprächspartner Gott Bedeutung und Gewicht gewinnt.

Auf bemerkenswerte Weise findet sich die Seele als Sprecherin in Ich-Form im 17. Kapitel des IV. Buches mit dem Erzähler-Ich verwoben. Zu Beginn des Kapitels berichtet dieses erzählende Ich von seiner Fürsprache für eine Edelfrau, die allzu sehr den irdischen Verlockungen des Hoflebens erliegt. Das Erzähler-Ich setzt sich sogar so weit für diese Dame ein, dass es bereit ist, sich an ihrer Stelle von einem Teufel der Verlockung quälen zu lassen. Im anschließenden Dialog zwischen dem Ich und dem Teufel wird der Redebeitrag des Erzähler-Ichs schlicht durch die Worte »Do sprach ich:« (IV,17; 274) eingeleitet. Nach der Antwort des Teufels wäre eine Gegenrede des Ichs erwartbar, stattdessen findet sich unvermittelt die Einleitung »Do sprach dú sele:« (ebd.). Inhaltlich schließt sich deren Aufforderung an den Teufel, seinen Namen zu nennen, an die vorhergegangene wörtliche Rede des Ichs an: »Bi dem lebenden got mane ich dich, das du mir sagest dinen namen« (ebd.).

Es lässt sich nicht eindeutig feststellen, ob das Erzähler-Ich mit der personifizierten Seele gleichzusetzen ist, schließlich muss man annehmen, dass die Autorin die Zuordnungen der Redebeiträge zu den beiden verschiedenen Sprechern bewusst gewählt hat. Dennoch ist die inhaltliche Nähe nicht zu übersehen, führt die Seele als Sprecherin in Ich-Form doch die Redebeiträge des erzählenden Ichs logisch fort. Wenn diese Frage auch nicht abschließend zu klä-

ren ist, findet sich im vorliegenden Kapitel doch ein Beispiel für die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form. Dass Mechthild diese zusätzlich in eine enge Verbindung zum Erzähler-Ich setzt, zeigt einmal mehr, wie facettenreich die Autorin des *Fließenden Lichts* ihre Sprecher bzw. Erzähler konzipiert und darstellt.

Eingebettet in eine durch das Erzähler-Ich berichtete Vision einer himmlischen Prozession ist im 32. Kapitel des V. Buches ein Redebeitrag der Seele. Eingeleitet wird dieser vom erzählenden Ich: »Do sprach dú sele: ‚Herre, dirre weg behaget mir úber alle mine wirdekeit unmassen wol!« (V,32; 400). Diese wörtliche Rede bleibt der einzige direkte Beitrag der personifizierten Seele im vorliegenden Kapitel; eine weitere Frage, die sie an Gott, ihren Gesprächspartner, richtet, gibt das Erzähler-Ich in indirekter Rede wieder. Als Sprecherin in Ich-Form wird die Seele durch die Verwendung der ersten Person Singular ausgewiesen.

Auch im siebten Kapitel des VI. Buches begegnet dem Rezipienten eine enge Verbindung zwischen dem Erzähler-Ich und der sprechenden Seele. Nach einer von ihm selbst geschilderten Begegnung des Ichs mit dem Teufel und der Wiedergabe eines Dialogs zwischen dem erzählenden Ich und dem »túfel« erwähnt dieses Ich die Seele und deren Streben hin zu Gott: »Hie von wart min sele also snel zú gotte, das si sich rehte uf húp ane arbeit ir selbes« (VI,7; 446). Die Verwendung des Possessivpronomens stellt eindeutig die Zugehörigkeit der Seele zum erzählenden Ich her. Verstärkt wird diese Verbindung durch die sich anschließende Wiedergabe eines Redebeitrags der Seele, den ebenfalls das Erzähler-Ich einleitet: »Do sprach min sele mit der maht und mit der stimme aller creaturen alsust: ‚Eya vil lieber, nu bedenk mine not in disem menschen [...]!« (ebd.).³⁸⁴ In der wörtlichen Rede wird die Seele durch das Personalpronomen der ersten Person Singular als Sprecherin in Ich-Form gekennzeichnet.

Indem Mechthild zunächst ihr Erzähler-Ich auftreten lässt und dieses im Anschluss von seiner Seele berichtet, gelingt der Autorin des *Fließenden Lichts* zweierlei: Zum einen ist es möglich, die sprechende Seele als *pars pro toto* zu betrachten; stellvertretend für ein in Ansätzen mit personhaften bzw. individuellen Zügen ausgestattetes erzählendes Ich stellt die Mystikerin dessen immateriellen Teil, sein spirituelles Inneres dar – die Seele. Zum zweiten ergibt sich durch

³⁸⁴ Gemeint ist hier ein »geistlich mensch« (VI,7; 444), auf den sich das Erzähler-Ich bereits zu Beginn des Kapitels bezieht. Es gibt in seinem Bericht an, es müsse von dieser Person »dur sine bösen sitten« (ebd.) Ungemach erleiden, wober das Ich sich bei Gott beklagt.

diese Auffächerung des Erzähler-Ichs eine vertiefte Dimension desselben. Nicht nur als berichtendes Ich lässt Mechthild ihren Erzähler in diesem Kapitel auftreten; sie gestattet dem Rezipienten zudem einen Blick in die innere Struktur dieses Erzähler-Ichs, welches einmal als Ganzheit berichtet und im Verlauf der Textpassage eine einzelne, sehr bedeutsame Komponente seiner selbst zu Wort kommen lässt. All dies vollzieht sich mit wenigen Worten, ja mit geradezu erstaunlich schlichten sprachlichen Mitteln und verbleibt lediglich in einem Ansatz. Dennoch deutet die Autorin an dieser Stelle gewissermaßen den „Aufbau“ bzw. die Binnenstruktur des erzählenden Ichs an.

Ohne moderne Begriffe oder Vorstellungen – man denke hier etwa an den Aufbau der menschlichen Person mit ihrem Bewusstsein, einer physischen und einer psychischen Komponente – an diese Textpassage herantragen zu wollen, sei doch bemerkt, dass Mechthild im vorliegenden Kapitel weit über die Darstellung zweier verschiedener Sprechinstanzen, des Erzähler-Ichs und der Seele als Sprecherin in Ich-Form, hinausgeht. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf Kapitel VI,24, in welchem eine ähnliche Verbindung von Erzähler-Ich und sprechender Seele vorliegt. Zu Beginn des Kapitels berichtet das erzählende Ich von der Begegnung seiner Seele mit Gott während einer schweren Krankheit – »In minen grossen wetagen offenbarte sich got miner sele [...]« (VI,24; 482) –, worauf die Wiedergabe der wörtlichen Rede der personifizierten Seele durch das Erzähler-Ich erfolgt: »Do sprach min sele: ‚Eya herre, warumbe li-destu also grosse not? [...]‘« (VI,24; 482).

Im VII. Buch lässt Mechthild die Seele als Sprecherin in Ich-Form in dem in Versform abgefassten 31. Kapitel auftreten. Eingeleitet durch eine nicht näher definierte Sprechinstanz – »Dis ist der minnenden sele klage« (VII,31; 588) – betrauert die sprechende Seele ihre fehlende Nähe zu Gott:

»Minnen siech und libes krank,
 pinen not und harten twang,
 das machet mir den weg ze lang
 zû minem lieben herren. [...]« (ebd.).

Die Klage über die scheinbar unüberbrückbare Distanz der liebenden Seele zu Gott gestaltet sich besonders in einer Hinsicht bemerkenswert, verweist die Seele doch auf die Gebrechlichkeit des Leibes, der offenbar ein Hindernis für die größtmögliche Nähe zum Herrn darstellt. Erstaunlich ist dieser Hinweis in-

sofern, als er nicht von einem erzählenden oder sprechenden Ich stammt, sondern von der Seele als Sprecherin in Ich-Form. Damit verweist diese Seele ihrerseits auf einen Körper, der sie aufgrund seiner Hinfalligkeit auf ihrem Weg zu Gott einschränkt. Dennoch scheint dem Rezipienten in dieser Textpassage nicht allein der Gegensatz zweier menschlicher Konstituenten, Seele und Leib, zu begegnen; die Seele nimmt an dieser Stelle nicht nur die Rolle einer Sprecherin ein, sondern steht darüber hinaus für ein nicht näher greifbares Ich auf der Suche nach Gottesnähe.

Damit stellt die Seele im vorliegenden Kapitel mehr dar als nur eine Sprecherin in Ich-Form. In ihr deutet die Autorin des *Fließenden Lichts* den religiösen Menschen in seiner Gesamtheit und dessen Konflikt während des irdischen Lebens an. Seine Seele strebt zu Gott, wird jedoch durch seinen im materiellen Bereich verhafteten Körper immer wieder der spirituellen Sphäre entzogen.

Auch im letzten Kapitel ihres Werkes greift Mechthild diesen Gedanken noch einmal auf, wenn auch mit einem anderen Tenor. In einem Dialog zwischen der Seele und dem Leib tritt Erstere als Sprecherin in Ich-Form auf. Eingeleitet durch eine neutrale, nicht näher definierte Sprechinstanz wendet sich die Seele an „ihren“ Körper: »Die sele: „Eya min allerliebste gevengnisse, da ich inne gebunden bin, ich danken dir alles, des du hast gevolget mir [...]« (VII,65; 664).

Da in dieser Analyse der Schwerpunkt auf der Betrachtung der Seele als Sprecherin liegt, soll auf die Beziehung zwischen ihr und dem Körper nicht weiter eingegangen werden. Angemerkt sei lediglich, dass Mechthild die Seele am Ende ihres Werkes einen versöhnlichen Ton gegenüber dem Leib anschlagen lässt. Die Seele dankt dem Leib gar für seinen Verzicht und für seine Unterordnung unter ihre Wünsche und Bedürfnisse, durch welche er ihr bereits während der diesseitigen Existenz die Nähe zu Gott ermöglicht hat.

Das Personalpronomen der ersten Person Singular weist die Seele in der vorliegenden Textpassage als Sprecherin in Ich-Form aus. Weitaus interessanter ist jedoch die Verwendung des Possessivpronomens »mîn« (VII,65; 664), mit welchem die Seele den Leib als ihr zugehörig bezeichnet. Durch die Zuordnung des Körpers zur Seele wird die Vorstellung von einem Menschen, der aus einem immateriellen und einem materiellen Teil besteht, verschoben. Weniger erstaunlich wäre an dieser Stelle ein Sprecher- oder Erzähler-Ich gewesen, welches auf „seine Seele“ und auf „seinen Leib“ verweist. Indem die Autorin jedoch die

Seele in ihrer Rolle als Sprecherin auf „ihren“ Körper verweisen lässt, gewinnt diese Seele gleichsam eine weitere Funktion: Sie stellt nicht allein den immateriellen Teil des Menschen und ein personifiziertes Abstraktum als Sprecherin in Ich-Form dar, möglich ist in diesem Zusammenhang auch die Lesart der Seele als *pars pro toto* für den ganzen Menschen. Bei diesem Verständnis ist eine hierarchische Vorstellung vorausgesetzt, welche der Seele die Vorrangstellung gegenüber dem Leib zubilligt. Ohne weiter auf diese Deutungsmöglichkeit des vorliegenden Kapitels einzugehen, lässt sich doch konstatieren, dass Mechthild hier zumindest eine mögliche Lesart andeutet, welche der Seele eine über die reine Rolle als Sprecherin hinausgehende Bedeutung verleiht.

Einer abschließenden Zusammenfassung der Ergebnisse der Analyse von Sprech- und Erzählinstanzen des *Fließenden Lichts* sei hier eine tabellarische Übersicht über die aus dem Text eruierten Sprecher und Erzähler vorangestellt. Am Ende des Kapitels findet sich eine zusammenfassende schematische Darstellung sprechender und erzählender Instanzen im *Fließenden Licht*; enge Verbindungen zwischen einzelnen dieser Instanzen sind durch doppelseitige Pfeile markiert.

6.5. Tabellarische Übersicht zu sprechenden und erzählenden Instanzen im *Fließenden Licht*

	undefinierte Instanzen	definierte Instanzen	Rollen
narrative Passagen	Erzählinstanz	Erzähler-Ich	
nicht-narrative Passagen	Sprechinstanz	Sprecher-Ich	
narrative <u>und</u> nicht-narrative Passagen		Sprecher in Ich-Form	personalisierte Seele als Sprecherin bzw. Erzählerin
			personalisierte Abstrakta als Sprecher bzw. Erzähler

6.6. Zusammenfassung

Im *Fließenden Licht* sind sieben Sprech- bzw. Erzählinstanzen unterscheidbar, die sich in drei Gruppen unterteilen lassen. Der ersten Gruppe der undefinierten, d. h. nicht näher bestimmbaren Instanzen werden die Sprech- und die Erzählinstanz zugerechnet. Die **Sprechinstanz**, eine unpersönliche Instanz, die in nicht-narrativen Textstellen bzw. Kapiteln vorkommt, wird in Mechthilds Text insgesamt deutlich seltener eingesetzt als die Erzählinstanz. Sie tritt weitgehend hinter den Text zurück, erscheint in Passagen, die im Präsens formuliert sind, und wird von der Autorin des *Fließenden Lichts* oftmals in Kapiteln von sehr geringem Umfang verwendet.

Demgegenüber erscheint die **Erzählinstanz**, eine unpersönliche, in narrativen Kapiteln vorkommende Instanz, deutlich häufiger in Mechthilds Werk. Abgrenzbar von der Sprechenden wird die erzählende Instanz durch ihre Verwendung in narrativen Textpassagen, die durch Narrationssignale – wie das Temporaladverb »dô« – oder durch die Verwendung des Präteritums als des klassischen Erzähltempus. Als undefinierte Instanz ebenso wenig greifbar wie die Sprechinstanz erhält die Erzählinstanz im *Fließenden Licht* doch eine stärkere Präsenz, da sie in größerem Umfang eingesetzt wird. Darüber hinaus sind die narrativen Textpassagen zumeist länger als die nicht-narrativen, so dass die erzählende gegenüber der Sprechenden Instanz häufiger vorzufinden ist. In Kapiteln, die vornehmlich von definierten Instanzen bestimmt werden, erscheint die Erzählinstanz oftmals in einer Einleitungsformel zu Beginn einer Textpassage, um etwa den Dialog zweier Sprecher in Ich-Form anzukündigen, deren Gesprächsbeiträge anschließend in wörtlicher Rede wiedergegeben werden. So vermittelt die erzählende Instanz, obgleich nicht näher bestimmbar und unpersönlich, den Eindruck, sie führe – besonders bei ausführlichen narrativen Passagen wie etwa Visionsberichten – den Rezipienten durch das Kapitel. Hierbei tritt sie zwar ebenso wie die Sprechende Instanz weitgehend hinter den Text zurück, bleibt jedoch durch regelmäßig verwendete Narrationsmarker deutlicher präsent als die Sprechinstanz, die in nicht-narrativen, im Präsens formulierten Abschnitten bzw. Kapiteln aufgrund der Unmittelbarkeit ihres Auftretens beinahe gänzlich im Text aufgeht.

Die zweite Gruppe sprechender bzw. erzählender Instanzen im *Fließenden Licht* ist diejenige der definierten Instanzen. Diese treten aus dem Text hervor

und sind eher greifbar als die undefinierten Instanzen. Ein **Sprecher-Ich** erscheint in nicht-narrativen Passagen und Kapiteln – zur Bestimmung dieser Textstellen werden dieselben Kriterien verwendet wie bei der Unterscheidung von sprechender und erzählender Instanz – und ist gekennzeichnet durch die Verwendung der ersten Person Singular. Ein **Erzähler-Ich** tritt in narrativen Textstellen auf, die durch die Verwendung des Erzähltempus Präteritum und den Einsatz von Narrationssignalen deutlich als Bericht über Vergangenes gekennzeichnet sind. Obgleich weder das Sprecher- noch das Erzähler-Ich mit näheren Beschreibungen oder gar Namen versehen werden, lassen sie sich im *Fließenden Licht* doch in die Nähe von Figuren rücken, da sie deutlich aus dem Text heraustreten und durch die Verwendung des Personalpronomens »ich« und des Possessivpronomens »mîn« ein hohes Maß an Präsenz erhalten. Auf die in der schematischen Darstellung der Sprech- und Erzählinstanzen (6.7.) ange deutete Beziehung zwischen dem Sprecher-Ich und der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form wird im Kapitel 7 ausführlicher eingegangen.

Eine Sonderform innerhalb der Gruppe der definierten Instanzen bilden die **Sprecher in Ich-Form**. Sie treten zumeist in dialogischen, aber auch in narrativen Textpassagen auf – ihre Redebeiträge werden dann durch eine Erzählinstanz oder ein Erzähler-Ich eingeleitet – und sind gekennzeichnet durch einen höheren Grad an Personalität bzw. an Definiertheit, da diesen Ich-Sprechern bzw. Ich-Erzählern Namen und Standesbezeichnungen beigegeben werden. Damit sind sie im Vergleich zum sprechenden und erzählenden Ich noch näher bestimmbar. Als Sprecher in Ich-Form treten neben Gott, Christus und dem Teufel auch biblische Figuren sowie Heilige, Engel und Menschen – zumeist Personen geistlichen Standes – auf. Sie erscheinen in dialogischen Passagen zumeist in Kontakt mit einer weiteren Gruppe sprechender Instanzen, den Rollen.

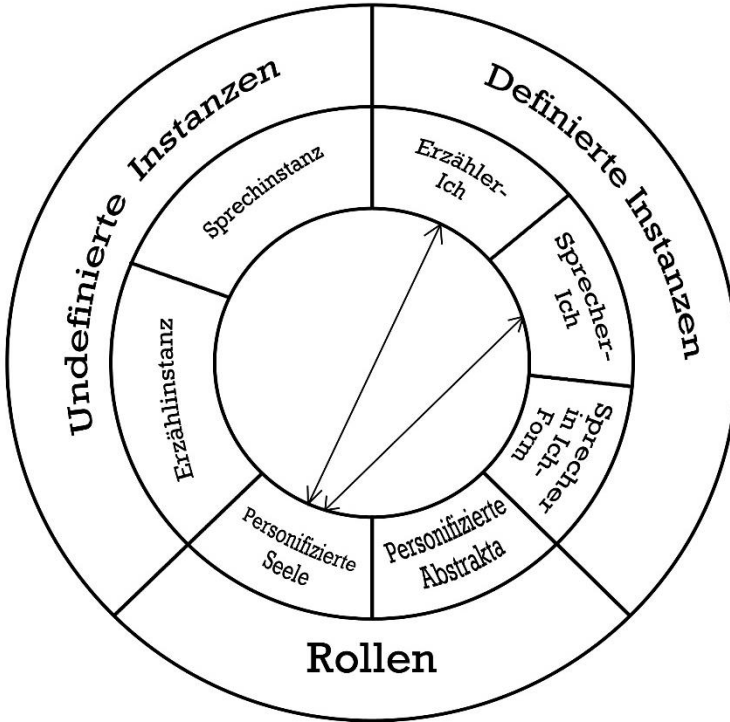
Innerhalb dieser Klasse von Sprechinstanzen nimmt die **personifizierte Seele als Sprecherin bzw. Erzählerin** eine besondere Position ein: Sie tritt in nicht-narrativen Textpassagen als Sprecherin in Ich-Form sowie in narrativen Abschnitten als Erzählerin in Ich-Form auf und wird durch eine einleitende Formel oder bereits in der Überschrift des Kapitels als »sele« identifiziert. Die personifizierte, sprechende Seele tritt in Mechthilds Werk relativ häufig auf und erscheint in dialogischen Passagen als Gesprächspartnerin der Sprecher in Ich-Form und einer weiteren Gruppe von Rollen – den **personifizierten Abs-**

trakta³⁸⁵ als Sprecher oder Erzähler. Hierbei handelt es sich um Personifikationen der göttlichen Minne, der Tugenden, des menschlichen Körpers und der menschlichen Sinne, die unter Verwendung der ersten Person Singular sprechend in Kontakt mit der ebenfalls personifizierten Seele treten. Als „Sprecher“ werden sie bezeichnet, wenn sie in präsentisch formulierten Textabschnitten unmittelbar sprechen, und als „Erzähler in Ich-Form“, wenn sie ihrerseits im Präteritum über Geschehnisse der Vergangenheit berichten.

Alle Sprech- und Erzählinstanzen erscheinen im gesamten *Fließenden Licht*, wobei der Umfang ihres Auftretens – wie gezeigt wurde – unterschiedlich ist. Der Einsatz verschiedener sprechender Instanzen in bestimmten Kontexten – etwa in narrativen oder nicht-narrativen Passagen – und Redesituationen, die Verwendung fein nuancierter definierter Sprecher und Erzähler, die beinahe als „Figuren“ zu bezeichnen sind, und der Einsatz von weitgehend hinter den Text zurücktretenden, kaum greifbaren undefinierten Sprech- und Erzählinstanzen veranschaulicht einerseits die Kreativität der Autorin bei der Präsentation ihrer Inhalte und andererseits auch ihr Bewusstsein für die Schwierigkeit, das göttliche Wort oder innerseelische Vorgänge sprachlich darzustellen. Indem die Verfasserin des *Fließenden Lichts* verschiedene sprechende Instanzen mit unterschiedlichen Präsenzgraden verwendet, indem sie Abstrakta durch Personifizierung zum Sprechen bringt und Gott selbst als Dialogpartner der menschlichen Seele auftreten lässt, begegnet sie auf anschauliche und vielfältige Weise der Herausforderung mystischer Texte, religiöses Erleben sprachlich darzustellen.

³⁸⁵ Nicht bei allen dieser Sprecher bzw. Erzähler in Ich-Form handelt es sich strenggenommen um Abstrakta; der menschliche Leib als ganz konkrete, sicht- und greifbare Erscheinung wird dennoch unter diese Gruppe der personifizierten Abstrakta subsumiert, da er nur in seiner personifizierten Form, nicht aber als natürliche Erscheinung in seiner Ganzheit zum Sprechen fähig ist. Damit wird ihm erst durch die Personifizierung ebenso wie etwa der Gottesliebe, einem wirklichen Abstraktum, die Fähigkeit verliehen, redend mit der Seele zu interagieren.

6.7. Schematische Darstellung der Sprech- und Erzählinstanzen und ihrer Beziehungen untereinander



7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit: Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Im vorhergegangenen Kapitel wurde bei der Untersuchung der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form und bei der Analyse des Sprecher-Ichs bereits auf die Verbindung hingewiesen, die an einigen – ebenfalls dargestellten – Textstellen zwischen diesen beiden sprechenden Instanzen besteht. Nicht zuletzt auf ebendieser Nähe der sprechenden Seele zum Sprecher-Ich des Textes beruht die besondere Rolle der menschlichen Seele im *Fließenden Licht*. Die Vielschichtigkeit des Begriffs von „Seele“ in Mechthilds Werk, die sich auch in der genannten Verbindung zeigt, soll im Folgenden untersucht werden. Hierbei wird mit enger Orientierung am Text abschnittsweise vorgegangen; an die zunächst reine Deskription ausgewählter Passagen aus dem gesamten *Fließenden Licht*, die aufgrund ihres Inhalts Ergebnisse im Hinblick auf die Frage nach einer Beziehung von Sprecher-Ich und personifizierter sprechender Seele erwarten lassen, schließt sich jeweils eine Interpretation der Passagen an. Ausgewählt wurden hierfür repräsentative Kapitel bzw. Textabschnitte, bei deren Analyse signifikante Ergebnisse zu erwarten sind.

7.1. Logische Brüche und eine Frage der Zuordnung

»O herre, du schonest alze sere mines pfuligen kerkers, da ich inne trinke der welte wasser und isse mit grosser jamerkeit / den eschekuchen miner brödekeit« (II,25; 130). – Mit diesen Worten lässt Mechthild die personifizierte Seele zu Christus sprechen.³⁸⁶ Der Sprecher ist aus dem Text heraus nicht zu identifizieren; eindeutig bestimmbar wird er erst durch die Kennzeichnung in der Kapitelüberschrift »Von der klage der minnenden sele, wie ir got schonot und enzihet sine gabe« (vor II,25; 126).

³⁸⁶ Auf das Verhältnis zwischen Seele und Leib, den Mechthild die sprechende personifizierte Seele hier als „modrigen Kerker“ bezeichnen lässt, wird in der Untersuchung von Mechthilds Vorstellung vom Leib (Kap. 4) sowie in Kap. 9 zu den mittelalterlichen Seelenvorstellungen näher eingegangen.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Diese „Klage“ der Seele vollzieht sich in Form eines Dialogs, in welchem sie sich an ihren himmlischen Bräutigam wendet.³⁸⁷ Im weiteren Verlauf des Zwiegesprächs der Seele mit Christus findet sich eine Textstelle, die im Hinblick auf die sprechende Instanz Fragen aufwirft. Eingeleitet wird diese Passage durch einen Redebeitrag der Seele: »Herre, ich will dich zweiger dinge fragen, / der berihte mich nach dinen gnaden:« (II,25; 130), welcher folgendermaßen fortgesetzt wird:

»Wenne min fleisch mir entvallet,
min blüt vertrukent, min gebein kellet,
min adern krimpfeut
und min herze smilzet nach diner minne
und min sele brimmet
mit eines hungerigen löwen stimme,
wie mir denne si
und wa du denne bist,
vil lieber, das sage mir« (II,25; 132).

Dadurch, dass in der Kapitelüberschrift die Seele als Sprecherin gekennzeichnet ist, muss die vorliegende Textstelle als Wortbeitrag der personifizierten Seele verstanden werden; die Verwendung von Pronomina der ersten Person Singular trägt ebenfalls zu diesem Eindruck bei. Zudem schließen sich die Worte der sprechenden Seele inhaltlich – und formal – logisch an die vorherigen Dialogbeiträge der Sprecherin in Ich-Form an, besonders an die Einleitung, die an Christus gerichtete Bitte um Auskunft. Da demnach gesichert davon auszugehen ist, dass Mechthild hier die personifizierte Seele sprechen lässt, erstaunt es umso mehr, dass diese Sprecherin in Ich-Form hier auf „ihre Seele“ und deren Leiden an der Abwesenheit ihres himmlischen Bräutigams hinweist.

³⁸⁷ Die formale Gestaltung des Dialogs zwischen der personifizierten Seele und Christus, die Mechthild beide als Sprecher in Ich-Form auftreten lässt, soll im Weiteren nicht näher untersucht werden. Erwähnt sei lediglich, dass die Verfasserin des *Fließenden Lichts* den Dialog im 25. Kapitel des II. Buches nicht als „klassisches“ Zwiegespräch in Prosa gestaltet: Der Beginn des Kapitels, der erste Redebeitrag der sprechenden Seele, weist eine hymnische Form auf, die lobende Anrufung Christi erfolgt in Form von drei parallel konstruierten Sätzen. Im Folgenden finden sich im gesamten Dialog Paarreime. – Eine Ausnahme von der dialogischen Form stellt das Ende des Kapitels dar: Hier lässt Mechthild über drei Zeilen hinweg eine nicht näher definierbare Sprechinstanz auftreten; die letzten beiden Zeilen sind ebenfalls paargereimt.

Der offensichtliche Bruch in der Logik der Seelenrede lenkt den Blick zurück auf die Sprechinstanz dieser Textpassage: Nach Angabe der Kapitelüberschrift tritt hier die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form auf, die von sich selbst jedoch folgerichtig als „ich“ und nicht als »min sele« reden würde. Handelt es sich bei dieser Textstelle um eine Ungenauigkeit, die schlicht durch einen Formulierungsfehler der Verfasserin entstanden ist? Angesichts von Mechthilds sehr bewusstem Umgang mit Sprache und ihrer wohlüberlegten Auswahl von Formulierungen – verwiesen sei hier auf die Untersuchung der Sprache des *Fließenden Lichts* am Beispiel des I. Buches im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit – scheidet dieser Erklärungsansatz jedoch am ehesten aus. Denkbar ist dagegen, dass die Kapitelüberschrift nicht von Mechthild selbst stammt, sondern von einem Redaktor nachträglich eingefügt und nicht genau auf den Inhalt bzw. insbesondere nicht auf die Sprechinstanz im Kapitel selbst abgestimmt ist. Denn ohne die Angabe der »minnenden sele« in der Überschrift ließe sich die sprechende Instanz ebenso als Sprecher-Ich verstehen, das in einen Dialog mit Christus eintritt.³⁸⁸

Eine dritte Lesart kann in Betracht gezogen werden. Danach ist die Überschrift des 25. Kapitels im II. Buch tatsächlich – sei es von der Verfasserin selbst oder von einem Redaktor – auf die im Text auftretende Seele als Sprecherin in Ich-Form bezogen. Die personifizierte Seele wird somit für das gesamte Kapitel als sprechende Instanz vorausgesetzt, und dass die „Ungenauigkeit“ in Bezug auf die Identität des Sprechers bzw. der Sprecherin in der vorliegenden Textpassage einen logischen Bruch darstellte, erscheint nur beim ersten Eindruck so. Eine bewusst erstellte Verbindung zwischen der für das Kapitel angegebenen Sprechinstanz, der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form, und einem Sprecher-Ich kann in der zitierten Textstelle sehr wohl vorliegen. Zieht man zur strukturellen Betrachtung – d. h. zur Differenzierung möglicher (verschiedener) Sprechinstanzen – einmal den Inhalt der Aussage der sprechenden Seele in der Textpassage hinzu, so entsteht beim Rezipienten folgender Eindruck: Eine durch die Kapitelüberschrift als personifizierte Seele identifizierte Sprecherin in Ich-Form beschreibt an Christus gewandt Symptome ihres Leidens unter der Abwesenheit ihres himmlischen Bräutigams. Diese Auswirkungen der Gottesferne „erlebt“ die Seele körperlich – an sich bereits ein Paradoxon – und stellt

³⁸⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen zu möglichen redaktionellen Eingriffen in das *Fließende Licht* in Kap. 7.1.1. der vorliegenden Arbeit.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

sie entsprechend dar. Von schmerzenden Knochen bis hin zum sehnsuchtsvoll wartenden Herzen lässt die Verfasserin des *Fließenden Lichts* ihre Sprecherin Teile des menschlichen Leibes und deren Verfassung in Abwesenheit Christi aufzählen, ohne jedoch den Begriff des Körpers selbst zu nennen.

Der Bruch erfolgt erst, als die Sprecherin in Ich-Form ihre Seele erwähnt, die geradezu nach Gott schreit – »und min sele brimmet / mit eines hungerigen löwen stimme« (II,25; 132). Konnte die sprechende Seele in den vorherigen Aussagen neben ihrer Funktion als Sprecherin noch als *pars pro toto* für den ganzen Menschen in seinem Leiden an der Gottesferne betrachtet werden, so ergibt sich nun ein Widerspruch, denn erwartbar wäre gewesen, dass Mechthild ihre sprechende Seele die erste Person Singular benutzen lässt. Unter der gegebenen Voraussetzung, dass es sich bei der Sprecherin um die personifizierte Seele handelt, findet sich kein logischer Anschluss, und es bleibt also zu klären, warum die Verfasserin die Seele hier nicht mit dem Pronomen „ich“ über sich selbst sprechen lässt.

Lässt man den scheinbar bestehenden logischen Bruch jedoch einmal außer Acht, so ergibt sich ein anderes, stimmiges Bild: Ein Sprecher-Ich beschreibt seine körperlichen Symptome beim Durchleben der Gottesferne; die Abwesenheit Christi erfährt es in den Knochen, den Adern und im Herzen, ebenso wie im nicht-körperlichen Bereich – der Seele. Die Verfasserin konstruiert in der vorliegenden Textpassage demnach nicht nur ein sprechendes Ich, sondern skizziert in groben Zügen einen Menschen, der die Trennung vom himmlischen Bräutigam in Leib und Seele als schmerzhaft empfindet.

Von einem Wechsel bzw. einer Erweiterung der Sprechinstanz kann man an dieser Stelle sprechen, sofern die Kapitelüberschrift mit ihrer Bezeichnung der Sprecherin konsequent auf den gesamten Text bezogen wird. Betrachtet man die Überschrift jedoch als unzureichend auf den Inhalt des Kapitels abgestimmt, so findet sich kein Bruch in der Logik der sprechenden Instanz: Von Beginn an lässt sich dann ein Sprecher-Ich identifizieren.

Zwei Fragen stellen sich abschließend. Erstens: Stammt die Kapitelüberschrift, welche die Seele als Sprecherin ausweist, nicht von Mechthild selbst? Geht man von dieser Annahme aus, so findet sich eine einfache Erklärung für den Bruch in der Sprecherlogik. Eine nachträglich von einem Redaktor eingefügte und nur unzureichend auf den Inhalt des Kapitels abgestimmte Über-

schrift berücksichtigt Mechthilds Konzeption der sprechenden Instanz in diesem Kapitel einfach nicht. So simpel und einleuchtend hiermit eine Begründung für den logischen Bruch gefunden wäre, so schwierig gestaltet sich die Suche nach Belegen dafür, dass die Kapitelüberschrift tatsächlich nicht von der Verfasserin den *Fließenden Lichts* selbst formuliert worden ist.³⁸⁹ Die hierfür nötige Aufarbeitung von Redaktionsprozessen und möglichen Eingriffen in den Text stellt eine eigene umfangreiche Untersuchung dar und kann in der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Zudem fragt es sich, warum gerade die Überschrift des 25. Kapitels im II. Buch von einem möglichen Bearbeiter so unzureichend an die im Text auftretende sprechende Instanz angepasst worden ist, dass ein irritierender Bruch auftreten kann.

Zweitens: Kann in der vorliegenden Textpassage nicht auch eine absichtlich gesetzte Verbindung von Sprecher-Ich und personifizierter Seele als Sprecherin bestehen? Auszugehen wäre dann davon, dass die Kapitelüberschrift von Mechthild selbst stammt und dass die Verfasserin den beinahe nahtlosen Übergang von der in der Überschrift angegebenen Sprechinstanz – der Seele – zu einer zweiten – dem Sprecher-Ich – bewusst konstruiert hat. Der Wechsel der sprechenden Instanzen bzw. deren Erweiterung operiert mit den bereits in der Seele als Sprecherin enthaltenen Bedeutungsnuancen: Nicht nur als personifizierter immaterieller Teil des Menschen, sondern auch als jene mit Gott am engsten verbundene Komponente der menschlichen Person tritt die Sprecherin bereits mit dem latenten Anspruch auf, Stellvertreterin für einen religiösen und spirituell erlebenden Menschen zu sein. Zwar bringt Mechthild diese zusätzliche Bedeutung der Seele in der vorliegenden Textpassage nicht explizit zum Ausdruck; die Funktion der (sprechenden) Seele als *pars pro toto* für den religiösen bzw. geistlichen Menschen konnte jedoch im sechsten Kapitel der vorliegenden Arbeit bei der Untersuchung der verschiedenen Sprechinstanzen bereits nachgewiesen werden.

In Kapitel II,25 wird nach der vorgestellten Lesart eine besondere Verbindung der Seele als Sprecherin zum Sprecher-Ich erzeugt. Durch den Übergang von der einen zur anderen sprechenden Instanz wird skizzenhaft das Bild eines

³⁸⁹ Auch STÖRMER-CAYSA 2015 weist auf die Frage nach der Urheberschaft der Kapitelüberschriften im *Fließenden Licht* hin und merkt an, es sei „nicht sicher, dass die gliedernden Abschnittsüberschriften, in denen die Rolle der Geliebten auf die Seele bezogen wird, zur ursprünglichen Dichtung gehören“ (S. 100).

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

mit personhaften Zügen ausgestatteten Ichs aufgerufen, welches die Auswirkungen der Gottesferne auf seinen Leib und seine Seele schildert. Dass die Seele hierbei zunächst die Rolle der Sprecherin übernimmt, dann vom Sprecher-Ich abgelöst und in ihrer Funktion als immaterieller Teil des Menschen bezeichnet wird, zeigt einmal mehr, wie differenziert die Verfasserin des *Fließenden Lichts* die Seele in ihren verschiedene Rollen und Bedeutungen gestaltet – und dies nicht allein in der größeren Einheit des Kapitels, sondern auch innerhalb einzelner Textabschnitte desselben.

7.1.1. Das Handschriftenfragment Mo: Ein weiterer Textzeuge des *Fließenden Lichts*

Um der Frage nach den Kapitelüberschriften und ihrer möglichen Provenienz auf die Spur zu kommen, kann es hilfreich sein, das im Jahre 2010 identifizierte Fragment einer Handschrift des *Fließenden Lichts* hinzuzuziehen: Es handelt sich hierbei um zwei Doppelblätter und den oberen Teil eines dritten Doppelblattes einer in Moskau gefundenen Handschrift, die von einem Bucheinband abgelöst wurden und zu einer ursprünglich aus Halberstadt stammenden Sammlung gehören.³⁹⁰ Die unter der Signatur „Verzeichnis I, Nr. 47“ geführten Reste einer Pergamenthandschrift waren vorläufig ins 14. bis 15. Jahrhundert datiert, jedoch nicht identifiziert worden; es lassen sich zwei Schreiberhände unterscheiden.³⁹¹ Erst unlängst wurde der Text des als „Geistliches Fragment“ bezeichneten Maku-laturfundes dem *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg zugewiesen.

Von Interesse ist vor allem der Inhalt des Handschriftenfragments, weshalb hier auf dessen Beschreibung weitgehend verzichtet wird.³⁹² Das heutige Moskauer Fragment enthält Teile aus einzelnen Kapiteln der Bücher I, II, III und VII des *Fließenden Lichts*. Neben diesen Textteilen (I,29; I,32; I,36; II,11; II,13-14; II,21; II,23; III,6; VII,65) auf den beiden Doppelblättern, die sich dem Werk Mechthilds zuordnen lassen, finden sich auf dem nur fragmentarisch erhaltenen

³⁹⁰ Ediert wurde der Text des Fragments erstmals von GANINA, Natallia / SQUIRES, Catherine: *Ein Textzeuge des „Fließenden Lichts der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibl. der Lomonosow-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 139 (2010), S. 64-86 (im Weiteren zitiert als: GANINA / SQUIRES 2010).

³⁹¹ Vgl. GANINA / SQUIRES 2010, S. 67.

³⁹² Vgl. hierzu GANINA / SQUIRES 2010, bes. S. 66-67.

oberen Teil eines dritten Doppelblatts unbekannte Passagen, die sich nicht identifizieren lassen, jedoch eine stilistische Ähnlichkeit zum *Fließenden Licht* aufweisen und möglicherweise in die Mechthild-Tradition gehören.³⁹³

Eine neue Datierung korrigiert die ältere, vorläufige zeitliche Einordnung und weist die Handschrift in einem deutlich früheren Entstehungszeitraum zu: Eine Hand sei auf 1300, spätestens auf den Anfang des 14. Jahrhunderts zu datieren, die andere Hand auf das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts. Als Entstehungszeit der gesamten Handschrift wird dementsprechend das Ende des 13. Jahrhunderts angenommen; nicht auszuschließen ist die Anfertigung der Handschrift gar zu Lebzeiten Mechthilds von Magdeburg.³⁹⁴ Mit dem Moskauer Fragment liegt damit der bislang älteste bekannte Textzeuge des *Fließenden Lichts* vor. Sowohl das hohe Alter der Handschrift als auch die Bestimmung ihres Herkunftsortes Halberstadt – nahe Mechthilds „Heimat und Lebensraum“³⁹⁵ – und die niederdeutschen Formen in Mo, dessen Sprache Hochdeutsch ist³⁹⁶, verweisen auf eine zeitlich, geographisch und sprachlich größere Nähe des Fragments zum Original des *Fließenden Lichts* als alle anderen bekannten Textzeugen. Damit stellt die Handschrift einen Beleg für die Rezeption von Mechthilds Werk im ostelbischen Raum dar, füllt eine Überlieferungslücke und beweist die Verbreitung des *Fließenden Lichts* unmittelbar nach dessen Abfassung.³⁹⁷

Die Doppelblätter sind nicht nur in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht höchst bedeutsam, sondern können auch bei der Klärung interpretatorischer Fragen hilfreich sein. Die auffällige und im Folgenden zu behandelnde Diskrepanz zwischen den Überschriften und dem Inhalt ausgewählter Kapitel in der

³⁹³ GANINA / SQUIRES 2010 deuten die Möglichkeit an, es könne sich bei den in Mo enthaltenen, nicht identifizierten Textteilen um einen „unbekannten Mechthild-Text“ (S. 68) handeln.

³⁹⁴ Ganina und Squires gehen von 1282 als dem ungefähren Todesjahr der Mystikerin aus und übernehmen damit das bereits von Hans Neumann angesetzte Datum. Vgl. Kap. 3 der vorliegenden Arbeit.

³⁹⁵ GANINA / SQUIRES 2010, S. 82. – Die Ermittlung der Provenienz des Moskauer Fragments steht noch aus, ebenso die Klärung seiner Verbindung zu Halberstadt. GANINA / SQUIRES 2010, S. 86 weisen auf einen möglichen Rezipientenkreis für das *Fließende Licht* in den Halberstädter Frauenklöstern und einem Beginnenhaus hin und stellen einen Zusammenhang zwischen dem 1199 gegründeten Zisterzienserinnenkloster St. Jacobi in Halberstadt und dessen Tochterkloster Helfta her.

³⁹⁶ Vgl. GANINA / SQUIRES 2010, S. 84.

³⁹⁷ Vgl. GANINA / SQUIRES 2010, S. 83.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Bestimmung der sprechenden Instanzen legt – wie bereits ausgeführt – zwei mögliche Begründungen nahe: Es kann sich bei den logischen Brüchen um eine von der Verfasserin bewusst gewählte Konstruktion handeln, welche die personifizierte Seele und das sprechende Ich als oszillierende Größen darstellt, deren Grenzen und Übergänge zueinander fließend sind; die nur unzureichend auf den Inhalt der Kapitel – und besonders auf die in ihnen auftretenden Sprechinstanzen – abgestimmten Überschriften können von einem Redaktor stammen. Eine solche Veränderung des Textes durch einen Bearbeiter – mag sein Eingreifen auch noch so geringfügig gewesen sein – lieferte einen Grund für den nicht in jedem Kapitel des *Fließenden Lichts* erkennbaren logischen Anschluss der Überschrift zum Inhalt.

Der Versuch, die im vorliegenden Kapitel zu untersuchenden Textpassagen und Kapitelüberschriften mit dem Moskauer Fragment abzugleichen, bietet die Möglichkeit, die Textgestalt der derzeit maßgebenden Edition auf der Grundlage der Einsiedler Handschrift einem älteren – und zudem sprachlich und geographisch näher am Original von Mechthilds Werk befindlichen – Textzeugen des *Fließenden Lichts* gegenüberzustellen. Hierbei ergibt sich jedoch ein Problem, welches gerade im fragmentarischen Charakter von Mo begründet liegt: Die Handschrift aus der ehemaligen Halberstädter Sammlung enthält nur wenige Überschriften bzw. Rubriken, und die für die Analyse der sprechenden Instanzen in Frage kommenden Textpassagen (II,23; II,25; III,2; III,3; III,5; III,16; V,6; V,16; V,21; VI,4; VII,3; VII,35; VII,53; VII,63) sind im Moskauer Fragment nicht enthalten.

Lediglich für eines der fraglichen Kapitel, einen Dialog zwischen der Gottesminne und der Seele im 23. Kapitel des II. Buches, ist ein direkter Vergleich möglich. Die in der Moskauer Handschrift überlieferten Teile des Kapitels enthalten keine Überschrift, im Unterschied zur Einsiedler Handschrift finden sich im Fragment jedoch Kennzeichnungen der Gesprächspartnerinnen. Unmittelbar vor den jeweiligen Redebeiträgen sind die Hinweise »die min(n)e« und »die sele« eingefügt. Hierbei fällt das Adjektiv auf, das zur näheren Charakterisierung der Seele bei ihrem ersten Auftritt in Mo³⁹⁸ vorangestellt ist: »Di stu(m)pe

³⁹⁸ In der Einsiedler Handschrift handelt es sich bei diesem Redebeitrag der personifizierten Seele um deren ersten Auftritt; voraus geht ihr die den Dialog eröffnende wörtliche Rede der personifizierten Gottesliebe. Es lässt sich nicht zweifelsfrei aus-

sele«³⁹⁹ findet eine Entsprechung in der jüngeren Einsiedler Handschrift, welche die Dialogpartner zwar nicht einzeln markiert, jedoch in der Überschrift »Wie dú minne vraget und leret die stumpfen selen [...]« (vor II,23; 114) eine Bestimmung der Gesprächsteilnehmer für den gesamten Text des Kapitels vornimmt.

Ein Hinweis darauf, ob auch das Kapitel II,23 im Moskauer Fragment eine Überschrift aufwies und ob diese Ähnlichkeiten zur entsprechenden Kapitelüberschrift der Einsiedler Handschrift E besitzt, lässt sich diesem Befund nicht entnehmen. Ebenso wenig kann allein aufgrund des höheren Alters der Moskauer Handschrift und seiner erwartbaren größeren Nähe zum Original des *Fließenden Lichts* zweifelsfrei darauf geschlossen werden, dass es sich bei der Kapitelüberschrift und den nicht vorhandenen Markierungen der Redebeiträge in E um eine spätere Bearbeitungsstufe handelt.

Keine der im vorliegenden Kapitel betrachteten Textpassagen bzw. Überschriften ist in Mo überliefert; dennoch soll ein Vergleich vorgenommen werden zwischen den Kapitelüberschriften der Einsiedler Handschrift und denjenigen, die im Moskauer Fragment erhalten sind. Die Doppelblätter aus der ehemaligen Halberstädter Sammlung überliefern insgesamt fünf Kapitelüberschriften, die gegenüber dem in brauner Tinte geschriebenen Text in Rot ausgeführt bzw. in roter Tinte umrahmt sind.⁴⁰⁰

Den deutlichsten Unterschied des Moskauer Fragments zu E weist die Überschrift des 36. Kapitels im ersten Buch auf: Während Mo mit der Formulierung der Rubrik »War mite de sele ge[zir]et w(er)de«⁴⁰¹ präzise angibt, dass es sich bei den im Folgenden aufgezählten Zierden um einen Schmuck der Seele handelt, bleibt die Kapitelüberschrift in der Einsiedler Handschrift aus der Mitte des 14. Jahrhunderts allgemeiner – »Von der bosheit, güten werken und wunder« (vor I,36; 54) – und verbindet das im Kapiteltext von einer nicht näher definierten Sprechinstanz adressierte „Du“, anders als Mo, nicht mit der menschlichen Seele.

sagen, ob der in Mo nur fragmentarisch überlieferte Dialog ebenfalls mit dem Redebeitrag der Minne beginnt – es fehlten in der Handschrift dann lediglich andert-halb Sätze vom Beginn des Kapitels – oder ob die Moskauer Handschrift ursprünglich über den Text von E hinausgehende Textteile am Kapitelanfang enthielt.

³⁹⁹ GANINA / SQUIRES 2010, S. 79.

⁴⁰⁰ Vgl. hierzu GANINA / SQUIRES 2010, S. 66.

⁴⁰¹ GANINA / SQUIRES 2010, S. 73.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Der umgekehrte Fall findet sich im 13. und 14. Kapitel des Buches II: Im Moskauer Fragment ist das kurze Kapitel 13 überschrieben mit dem allgemeinen Hinweis: »Wo man sich halde(n) sal«⁴⁰². Demgegenüber bestimmt die Überschrift in E das im Kapitel angesprochene „Du“ als Seele: »Zwúschen got und der sele sol die minne sin« (vor II,13; 100).

Im Vergleich zum Moskauer Fragment, welches das 14. Kapitel des II. Buches mit der Überschrift »War vo(n) itliche ding kom[en]«⁴⁰³ versieht, stellt die Kapitelüberschrift der Einsiedler Handschrift – »Wa von kumt bitterkeit, swarheit, krankheit, isunge, swindekeit, nôte ellende, selen getrôstet« (vor II,14; 100) – eine Erweiterung dar. Die jüngere Handschrift erwähnt die im Kapitel aufgezählten Beschwerden des menschlichen Lebens in der Überschrift, während Mo die Rubrik allgemeiner fasst.⁴⁰⁴ Ähnlich verhält es sich mit der Überschrift des 21. Kapitels im II. Buch: Mit der Formulierung »Wiltu den berg ansehen, so solt du haben siben ding« (vor II,21; 112) orientiert sich E an der Siebenerstruktur des Kapiteltextes und stellt dem erzählenden Ich des Kapitels einen Adressaten („Du“) gegenüber. Die Kapitelüberschrift in Mo ist mit ihrer Formulierung »Von eime berge«⁴⁰⁵ demgegenüber sehr allgemein gehalten.

Einen Sonderfall stellt die Rubrik zum 65. Kapitel des VII. Buches dar. Während E das letzte Kapitel des *Fließenden Lichts* unter der Überschrift »Wie got die sele zieret mit der pine« (vor VII,65; 662) überliefert, findet sich in dem in Mo erhaltenen Textteil des 65. Kapitels eine eigene Überschrift für die (in E) abschließende Passage von Mechthilds Werk. Das Moskauer Fragment überschreibt die in der Einsiedler Handschrift als letzten Absatz des *Fließenden Lichts* überlieferten Sätze mit der unspezifisch formulierten Angabe »Von deme horsame«⁴⁰⁶. Aufgrund der schlechten Lesbarkeit dieser Passage und allgemein des Fragmentstatus von Mo lässt sich nicht ermitteln, ob die Moskauer Handschrift als letztes Kapitel des *Fließenden Lichts* ebenjenen Text überliefert, den auch die

⁴⁰² GANINA / SQUIRES 2010, S. 70.

⁴⁰³ GANINA / SQUIRES 2010, ebd.

⁴⁰⁴ GANINA / SQUIRES 2010, S. 84 weisen die Moskauer Handschrift mit ihrer kurzen Rubrik „in eine ältere Stufe oder einen anderen Zweig des Stemmas“ und bieten damit zwei Möglichkeiten für die Erklärung der Abweichungen zwischen E und Mo in Bezug auf die Kapitelüberschriften.

⁴⁰⁵ GANINA / SQUIRES 2010, S. 71.

⁴⁰⁶ GANINA / SQUIRES 2010, S. 75.

jüngere Einsiedler Handschrift bietet, oder ob das Fragment ursprünglich eine gekürzte – oder gar eine längere – Version des Kapitels VII,65 beinhaltet hat.

Einige Fragen in Bezug auf die in Mo überlieferten Kapitelüberschriften lassen sich nicht klären; dennoch konnte der Vergleich mit den entsprechenden Überschriften der Einsiedler Handschrift Unterschiede und Abweichungen herausstellen. Ob nun der ältere, nur fragmentarisch erhaltene Textzeuge mit der vermuteten größeren Nähe zum Original des *Fließenden Lichts* oder die vollständig erhaltene jüngere Handschrift E als Maßstab betrachtet werden darf, ist ebenfalls nicht sicher. Die Kapitelüberschriften, bei denen ein Abgleich vorgenommen werden konnte, deuten jedoch an, dass die Einsiedler Handschrift ausführlichere Überschriften bietet, die stärker Bezug auf den Inhalt der Kapitel nehmen.

Eindeutige Belege dafür, dass die Überschriften der Kapitel nicht von Mechthild selbst, sondern von einem Redaktor stammen, lassen sich aus dieser kurzen Untersuchung nicht gewinnen, ebenso wenig finden sich jedoch eindeutige Hinweise darauf, dass die Verfasserin des *Fließenden Lichts* die (ursprünglichen) Überschriften formuliert hat; die Abweichungen zwischen der Moskauer und der Einsiedler Handschrift in den Kapitelüberschriften lassen jedoch auf Bearbeitungen schließen. Ob Mo als älterer Textzeuge dem Original von Mechthilds Text näher steht oder die Einsiedler Handschrift mit ihrem – wie der Vergleich überwiegend gezeigt hat – anscheinend feineren Gespür für die Zusammenhänge von Überschrift und Kapiteltext, muss dabei offen bleiben.

7.1.2. Zusammenfassung der Untersuchung des Fragments Mo im Hinblick auf die Kapitelüberschriften

Ob Mechthild von Magdeburg als Autorin des *Fließenden Lichts* auch die Überschriften der Kapitel formuliert hat, ob es sich bei den Rubriken um (zeitnah zur Entstehung des Werkes oder gar während des Entstehungsprozesses) von einem Redaktor vorgenommene Ergänzungen handelt oder ob die Überschriften erst im Laufe der Überlieferung des Textes entstanden bzw. verändert worden sind, lässt sich auch mit Hilfe des als Fragment erhaltenen bislang ältesten bekannten Textzeugen des *Fließenden Lichts* nicht belegen.

Der Abgleich der in Mo vorhandenen Kapitelüberschriften mit den entsprechenden Überschriften im vollständig erhaltenen, jüngeren Textzeugen E hat ergeben, dass die Rubriken in der Einsiedler Handschrift weniger knapp

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

formuliert sind als jene in dem älteren Fragment Mo, des Weiteren, dass sie einen größeren Bezug auf die unmittelbar nachfolgenden Kapitel und deren Inhalte nehmen. Gegenüber Mo haben – zumindest soweit ein Abgleich bei der geringen Textmenge möglich ist – die Kapitelüberschriften in E also eine Bearbeitung erfahren; hieraus ist jedoch nicht ableitbar, dass die Überschriften in dem eine ältere, mithin dem Original näher stehende Textgestalt repräsentierenden Fragment Mo von der Autorin des *Fließenden Lichts* stammen oder ob es sich bei ihnen um redaktionelle Zusätze bzw. Eingriffe handelt.

Für letztere Annahme spricht – bei aller Vorsicht angesichts der bislang noch unlösbaren Fragen und Leerstellen, die aufgrund der nicht gänzlich geklärten historischen Entstehungssituation von Mechthilds Werk bestehen – das Folgende: Der Respekt vor der Autorität des *Fließenden Lichts* als von Gott geoffenbarter Schrift hätte die Bearbeiter, Kopisten und Übersetzer⁴⁰⁷ vermutlich daran gehindert, die Kapitelüberschriften zu bearbeiten, wenn sie von der Autorin selbst stammten, zumindest aber ist anzunehmen, dass weniger starke Eingriffe erfolgt wären. Die nachgewiesene Veränderung von Rubriken des Fragments Mo in der Einsiedler Handschrift kann diese Vermutung unterstützen. Die Bearbeiter des E zugrunde liegenden Textstatus haben gegenüber dem älteren Textzeugen Mo stärker in die Kapitelüberschriften eingegriffen, indem sie diese ausführlicher formulierten, auf diese Weise deutlicher auf den Inhalt der nachfolgenden Kapitel eingingen und durch die Umgestaltung der Überschriften andere Bezüge, sogar logische Brüche zwischen Kapiteltext und Rubrik entstehen ließen.⁴⁰⁸

Unabhängig davon, ob die Kapitelüberschriften in Mo auf Mechthild zurückzuführen sind und auch davon, dass diejenigen in E sich von den Rubriken in Mo unterscheiden, tragen die in den beiden vorliegenden Textzeugen des *Fließenden Lichts* vorhandenen Überschriften – indem sie Brüche im Verhältnis

⁴⁰⁷ Zu denken ist hier sowohl an die frühe Übertragung des niederdeutschen *Fließenden Lichts* ins Lateinische als auch die spätere ins Oberdeutsche (Hs. E).

⁴⁰⁸ Dass der Autorin des Textes derartige Brüche zum Inhalt des nachfolgenden Textes bei der Formulierung von Kapitelüberschriften nicht unterlaufen wären, kann lediglich vermutet werden. Andererseits besteht – wie bereits erwähnt – die Möglichkeit, dass verschiedene, durch die Gestaltung der Rubriken sich ergebende Zuordnungen von der Verfasserin des *Fließenden Lichts* bewusst eingesetzt worden sind, um der Verbindung der personifizierten Seele zum Sprecher-Ich Mehrdimensionalität zu verleihen.

zwischen Seele und Sprecher-Ich entstehen lassen – zum Eindruck einer multifunktionalen menschlichen Seele im *Fließenden Licht* bei.

Der Umgang mit Annahmen und Vermutungen im Hinblick auf den Grad des Eingriffs von Bearbeitern in den Text und, was hier vornehmlich von Interesse ist, in die Kapitelüberschriften – sowohl während seiner Entstehung als auch im Laufe der Überlieferung – ist unbefriedigend. Angesichts bislang nicht gelöster Probleme der Textgeschichte des Werkes muss jedoch bei der Interpretation des *Fließenden Lichts* mit Leerstellen umgegangen werden, zumal als vollständige Grundlage für die Analyse des Textes allein die Einsiedler Handschrift⁴⁰⁹ und damit eine sowohl zeitlich als auch geographisch (und damit sprachlich) von Mechthilds Original weit entfernte Textstufe vorliegt – mit all den offenen Fragen, die dieser Abstand mit sich bringt.

Auch die Identifizierung des ersten Redaktors des *Fließenden Lichts* mit Heinrich von Halle⁴¹⁰, sein Anteil am Entstehungsprozess des Werkes sowie das Ausmaß seiner Eingriffe in den deutschen Text⁴¹¹ sind nicht gesichert. Zwar

⁴⁰⁹ Die dem Original zeitlich näher stehende lateinische Übersetzung des *Fließenden Lichts* wird in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt, da das Interesse der vorliegenden Arbeit der Untersuchung des volkssprachigen Textes und nicht der – überdies stärker bearbeiteten – Übertragung gilt.

⁴¹⁰ NEMES, Balázs J.: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in der Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen 2010 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 55) (im Weiteren zitiert als: NEMES 2010) zeigt auf, dass die Beantwortung „der Frage, ob sich Heinrich am deutschen oder am lateinischen Text als Redaktor betätigt hat“ (S. 102), von bestimmten – hier nicht näher darzustellenden – Lesarten abhängt. Demnach lässt sich zweifelsfrei nur aussagen, dass der Dominikaner für die Redaktion der lateinischen Übertragung verantwortlich ist.

⁴¹¹ Dass die „Entstehung des *Fließenden Lichts* ohne die Beteiligung des Dominikanerordens wohl nicht denkbar ist“, so führt NEMES 2008, S. 33 aus, dafür spreche die „vom lateinischen Schulbetrieb her bekannte buchmäßige Aufmachung des volkssprachlichen Textes: Die Einteilung in Bücher und Kapitel, die Ausstattung mit Registern, Kapitelüberschriften und Prologen [...] lässt darauf schließen, daß der deutsche Text in den Sog der lateinischen Buchproduktion der Dominikaner geraten ist [...]“. – Das dominikanische Bewusstsein um die Bedeutung des Textes und die Anerkennung der Autorschaft Mechthilds können ein Hinweis darauf sein, dass sowohl die lateinische Übersetzung des *Fließenden Lichts* als auch die textliche Gestaltung des volkssprachigen Werkes durch den Orden als ein Versuch betrachtet werden können, an ein scholastisches Ideal von Textproduktion und -einrichtung

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

unterstellt Volker Leppin, es sei „bekannt, dass Heinrich in starkem Maße die Entstehung des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ mit gestaltet hat“⁴¹², und verweist auf Sammlungs- und Abschreibearbeiten, die dem Dominikaner im deutschen und im lateinischen Prolog⁴¹³ zum *Fließenden Licht* zugewiesen werden.

Es sei jedoch, so Leppin weiter, „nicht möglich, seine redaktionelle Arbeit textkritisch präzise zu erfassen. Die vorsichtigste Annahme beschränkt sich da-

heranzureichen, ohne allzu starke Eingriffe in Mechthilds Text vorzunehmen. Die von NEMES 2008 zu Recht kritisierte „Marginalisierung von Schreibern, Beichtvätern und Mitschwestern aus dem Umfeld der Textgenese“ (S. 20) und die Annahme, bei der Entstehung des Werkes seien mehr Instanzen als nur die Autorin Mechthild von Magdeburg beteiligt gewesen, lassen sich jedoch mit der Prämisse einer einzigen Verfasserin des *Fließenden Lichts* harmonisieren, wenn man von einem Bewusstsein der redaktionellen Bearbeiter für die Urheberschaft Mechthilds und damit von einem gewissen respektvollen Umgang mit dem Text ausgeht, in den lediglich ordnend eingegriffen wurde – was durchaus bedeuten kann, dass ebendiese Redaktoren für die Kapitelüberschriften und für logische Brüche zwischen Kapiteltext und Überschrift verantwortlich sind. Von einer Behutsamkeit der Bearbeiter im Umgang mit dem Text, wie sie NEUMANN 1948/50, S. 161 postuliert, kann durchaus ohne Widerspruch zur Anerkennung der Rolle der Redaktoren gesprochen werden, wenn man Mechthilds Autorschaft im Sinne einer ersten Verfasser- oder Urheberschaft versteht, deren Produkt nachträglich – vor allem strukturierend – bearbeitet wurde, ohne dass der Umfang dieser Bearbeitungen im Laufe der Textgeschichte genau zu identifizieren ist. In diesem Sinne wird im vorliegenden Kapitel auch im Bewusstsein darum, dass es sich bei den Kapitelüberschriften um Zusätze handelt, die nicht von der Autorin stammen, von Mechthild als der „Verfasserin“ des Textes gesprochen – schon um einer begrifflichen Verwirrung bei der Interpretation der entsprechenden Textpassagen vorzubeugen, ist es sinnvoll, in den Formulierungen nicht zwischen Redaktoren und Autorin zu unterscheiden, zumal die Zusammenhänge zwischen diesen Instanzen – wenn in diesem Rahmen auch nur knapp möglich – hiermit problematisiert worden sind.

⁴¹² LEPPIN, Volker: *Begine und Beichtvater. Zu den Dominikanerpartien im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg*, in: BÜNZ, Enno / TEBRUCK, Stefan / WALTHER, Helmut G. (Hrsg.): *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, Köln 2007 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe; 24, zugleich Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung; 19), S. 543-554, hier S. 541 (im Weiteren zitiert als: LEPPIN 2007).

⁴¹³ »Aber dis bûch samente und schreib ein bûder des selben ordens« (VOLLMANN-PROFE 2003, S. 12) und *conscriptus autem a quodam fratre predicti ordinis* (VOLLMANN-PROFE 2003, S. 10).

rauf, ihm die Kapitelüberschriften zuzuschreiben. Dass er auch inhaltliche Ergänzungen oder Korrekturen vorgenommen habe, lässt sich nicht zur Sicherheit erheben.⁴¹⁴

Die vorliegende Arbeit ist an einer inhaltlichen Untersuchung des *Fließenden Lichts* interessiert und kann auf textgeschichtliche Fragen nicht ausführlicher eingehen. Dennoch ist es geboten, auf die aufgezeigten Leerstellen und die damit verbundene notwendige Arbeit mit (plausiblen) Vermutungen hinzuweisen, da die dargestellten logischen Brüche zwischen Kapitelüberschriften und -text in Bezug auf die personifizierte Seele und das Sprecher-Ich auch in Abhängigkeit von der Beantwortung der Frage nach dem oder den Verfassern der Überschriften zu bewerten sind.

7.2. Weitere Beispiele für logische Brüche zwischen Kapitelüberschrift und -text im *Fließenden Licht*

Dass es sich bei der untersuchten Textstelle im 25. Kapitel des II. Buches nicht um einen Einzelfall von erkennbarer Nähe der beiden sprechenden Instanzen – der personifizierten Seele und des Sprecher-Ichs – handelt, belegt eine weitere Passage. In Kapitel II,23 stellt Mechthild einen Dialog zwischen der Gottesliebe und der Seele dar; die Gesprächspartnerinnen werden in der Kapitelüberschrift benannt: »Wie dú minne vraget und leret die stumpfen selen und brehte si gerne zû irme liebe und sprichet allererst, und dú stumpfe sele antwúrt« (II,23; 114).

Die Gottesminne rügt die Seele wegen deren allzu starker Verhaftung im diesseitigen, materiellen Bereich und fordert von ihr, sich weniger um ihren irdischen Leib zu sorgen. Auf die Frage der Seele, wie sie sich dann »generen« (II,23; 116) solle, beschimpft die Minne sie als »untrúwe« (ebd.) und gibt an, dass Gott »die sele so edel het gemachtet, das si nût denne got essen mag« (ebd.), und er auch den Körper des Menschen nichts entbehren lasse. In diesem Gesprächsbeitrag redet die Minne ihr als personifizierte Seele gekennzeichnetes Gegenüber an, spricht im Folgenden über die »sele« unter Verwendung des Personalpronomens der dritten Person Singular. Hier ist ein Bruch festzustellen, hätte der logische Anschluss der Ansprache an die Seele doch lauten müssen:

⁴¹⁴ LEPPIN 2007, S. 541. Auf die Zuschreibung der Kapitelüberschriften an „Heinrich von Halle, M[echthild]s Seelenführer und geistlichen Berater“, verweist auch VOLLMANN-PROFE 2003, S. 700.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

»Eya untrúwe, der *dich* so edel het gemachet, das *du* nüt denne got essen *magst*, der lat noch *dinen* lichamen nit verwúschen« [Hervorhebungen: L. K.].

Mechthild lässt die Gottesliebe mit der personifizierten Seele als ihrer direkten Dialogpartnerin sprechen; hierfür verwendet die Verfasserin im restlichen Text des Kapitels das Personalpronomen der zweiten Person Singular, „du“, welches auch in der vorliegenden Textpassage zu erwarten gewesen wäre. Indem Mechthild die Minne im Dialog nicht mit der Seele, sondern über sie sprechen lässt, wird einerseits die Logik des Verhältnisses beider Gesprächspartnerinnen zueinander aufgebrochen, andererseits wird eine weitere Bedeutungsdimension eröffnet: Die Aussage der Gottesliebe bezieht sich hier nicht auf die Seele als Sprecherin in Ich-Form und damit auf ihre Dialogpartnerin, sondern auf die Seele im Sinne eines immateriellen, dem Menschen innewohnenden Lebensprinzips. Somit lässt die Autorin die Minne in der vorgestellten Textpassage zwischen der personifizierten Seele als Sprecherin und der Seele als dem geistigen Teil des Menschen unterscheiden.

Obwohl die Kapitelüberschrift ein Gespräch zwischen Gottesliebe und Seele ankündigt – womit die Funktion der Seele als Sprecherin festgelegt ist –, bezieht sich die personifizierte Minne an dieser Stelle des Kapitels eben nicht auf die Seele in ihrer Rolle als Dialogpartnerin, sondern auf die Seele als jene von Gott geschaffene Instanz, die für seine Nähe in besonderer Weise empfänglich ist.⁴¹⁵ Da auch die untersuchte Textpassage unter der in der Überschrift gemachten Vorgabe steht, ein Gespräch zu sein zwischen der Gottesliebe und der Seele in ihrer Rolle als Sprecherin, kann man die hier auftretende Seele nicht nur als menschliches Lebensprinzip verstehen – die Funktion der Sprecherin, welche sie im übrigen Text des Kapitels übernimmt, scheint auch hier auf. Durch diese beiden Zuordnungsmöglichkeiten, von denen die eine durch die Verwendung des Personalpronomens der zweiten Person Singular deutlich vorgegeben wird, wird dem 23. Kapitel des II. Buches Mehrdimensionalität verliehen. Bemerkenswerterweise erzeugt Mechthild diesen Eindruck durch einfache

⁴¹⁵ Indem die Gottesliebe darauf verweist, dass die angemessene „Nahrung“ für die Seele allein Gott sein könne, wird implizit der Gegensatz zwischen Seele und Leib angerissen: Die Seele wird als derjenige Teil des Menschen ausgewiesen, der von Gott als besonders edel gestaltet wurde – vgl. hierzu II,23; 116 – und damit für die Zuwendung Gottes besonders geeignet ist. Während der Leib für sein Überleben organische Nahrung benötigt, wird die Seele allein durch Gottes Zuwendung gespeist, die eine ungleich höherwertige Lebensquelle darstellt.

Mittel und ohne eine formal oder sprachlich komplizierte Gestaltung der Textpassage: Allein durch die Abweichung von der direkten Ansprache der Gottesliebe an ihre Dialogpartnerin gewinnt diese, die Seele, eine Doppelfunktion als Sprecherin in Ich-Form und als nicht-körperlicher Teil des Menschen.

Im sechsten Kapitel des V. Buches wird die sprechende Instanz allein durch die Kapitelüberschrift »Wie die sele lobet die heligen drivaltekeit« (vor V,6; 334) identifizierbar: Die personifizierte Seele spricht unter Verwendung der ersten Person Singular alle drei Personen der Trinität an. Bemerkenswert hierbei sind die Begriffe, mit welchen sich die sprechende Seele selbst benennt: Sie versteht sich als aus der Dreifaltigkeit geschaffen – „geistlich“ aus dem Herzen Gottvaters geflossen⁴¹⁶, leiblich aus der menschlichen Natur Christi geboren und durch den Heiligen Geist gereinigt. Dabei bezeichnet sich die personifizierte Seele als »aller menschen unwirdigeste« (V,6; 334), und sie leitet ihre lobpreisende Anrufung der Trinität ein mit den Worten »[S]o spriche ich armer betrübter mensche alsus: [...]« (ebd.).

Indem Mechthild die sprechende Seele die feminine Form des substantivierten Adjektivs »unwirdig« benutzen lässt, wird diese als weiblich charakterisiert; zusätzlich nennt sich die Seele die „Unwürdigste von allen Menschen“ und bezeichnet sich wenig später als „armer, betrübter Mensch“, womit das personifizierte Abstraktum ein Stück weit aus seiner bloßen Sprecherrolle heraustritt, in die Nähe einer Sprecherfigur und damit auch in die Nähe des Sprecher-Ichs gerückt wird. Tatsächlich ist die Lesart, nach welcher die sprechende Instanz des Kapitels als personifizierte Seele verstanden wird, abhängig von der Kapitelüberschrift: Allein durch sie wird die auftretende Sprecherin als Seele bestimmt. Interpretiert man den Text unabhängig von der Überschrift, so tritt dem Rezipienten ein sprechendes Ich entgegen, dessen menschlichen Zügen Mechthild an dieser Stelle deutlichere Konturen verleiht als in vielen anderen Textpassagen.

Auch in Kapitel V,6 bietet der Text des *Fließenden Lichts* somit zwei Möglichkeiten der Interpretation der sprechenden Instanzen, abhängig davon, ob

⁴¹⁶ Hingewiesen sei hier auf die Verwendung der Fließmetapher, welche bereits in einem Textabschnitt über die Betitelung des Werkes, positioniert nach dem Prolog und vor dem Beginn des ersten Kapitels, benutzt wird: »Es sol heissen ein vliessende licht miner gotheit« (vor I,1; 18).

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

die Kapitelüberschrift als von Mechthild stammend bewertet und in die Auslegung einbezogen oder bei der Untersuchung der Sprechinstanzen außer Acht gelassen wird. Für den Rezipienten, dem mögliche Redaktionsprozesse hinsichtlich der Gestaltung der Kapitelüberschriften nicht mehr nachvollziehbar sind, eröffnen sich dennoch und gerade durch diese Unklarheit verschiedene Bedeutungsnuancen, welche dem Text des Kapitels – ob nun von Mechthild selbst beabsichtigt oder durch spätere Redaktoren eingefügt – in Bezug auf die sprechenden Instanzen „personifizierte Seele“ und „Sprecher-Ich“ eine Mehrdimensionalität verleihen.⁴¹⁷

7.3. Äußerungen des Sprecher-Ichs über die Seele

Nicht nur durch verschiedene Zuordnungsmöglichkeiten und logische Brüche stellt die Verfasserin des *Fließenden Lichts* eine Verbindung der menschlichen Seele zur Seele als Rollensprecherin her. Indem Mechthild ihr Sprecher-Ich Bezug auf die Seele als den immateriellen Teil des Menschen nehmen lässt, wird ebenfalls eine besondere Nähe geschaffen. Obwohl die Überschrift des zweiten Kapitels im III. Buch – »Wie dú sele lobet got an siben dingen und got si. [...]« (vor III,2; 160) – als sprechende Instanzen Gott und die personifizierte Seele angibt, findet sich in diesem Kapitel eine Textpassage, die den Eindruck entstehen lässt, hier trete nicht die Seele in ihrer Rolle als Sprecherin auf, sondern ein Sprecher-Ich, welches sich seinerseits über die Seele in ihrer Funktion als menschliches Lebensprinzip äußere: »Herre, ich wolte miner sele herze inzwõ rissen / und wõlte dich dar in legen« (III,2; 160).⁴¹⁸

Anlass für diese Lesart besteht, da die in Ich-Form sprechende Instanz sich hier auf „ihre Seele“ bezieht. Ein Bruch wird bemerkbar, denn wenn es sich in der vorliegenden Textstelle um die personifizierte Seele als Sprecherin handelte, wäre es logisch, dass diese in einer auf sie selbst bezogenen Aussage nicht das Substantiv „Seele“ benutzen würde, sondern das Possessivpronomen der ersten Person Singular nur auf das Herz bezöge: »Herre, ich wolte *min* herze inzwõ rissen und wõlte dich dar in legen« [Hervorhebungen: L. K.]. Indem Mechthild

⁴¹⁷ Die Funktion dieser Mehrdimensionalität liegt möglicherweise im mystischen Sprechen begründet. Vgl. hierzu Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

⁴¹⁸ Vgl. zu dieser Textpassage auch die Ausführungen auf S. 252f. der vorliegenden Arbeit.

die sprechende Seele ihrerseits eine »sele« erwähnen lässt, ist der Rezipient gehalten, zwischen der in Ich-Form redenden, personifizierten Seele und der Seele, deren Herz – ihr innerer Kern – einen Aufenthaltsort für Gott bieten soll, zu unterscheiden, sofern man nicht davon ausgehen will, dass die Verfasserin ihre Sprechinstanz hier ein Paradoxon formulieren lässt. Auf den ersten Blick kann ein solches natürlich vorliegen; eine Vermischung der beiden Funktionen der Seele ist in der vorliegenden Textstelle jedoch – besonders im Hinblick auf bereits untersuchte, ähnliche Verschränkungen – durchaus anzunehmen.

Versteht man die mit einem Herzen ausgestattete Seele als den immateriellen Teil des Menschen, der von der Seele als Rollensprecherin unterschieden ist, so kann es sich bei dem hier auftretenden Ich nur um das Sprecher-Ich handeln, welches abweichend von der Vorgabe in der Kapitelüberschrift in der vorliegenden Textpassage die sprechende Instanz darstellt. Möglich, aber weniger wahrscheinlich ist auch die folgende Interpretation der Textstelle: Mechthild lässt die personifizierte, sprechende Seele auftreten, die sich auf die von ihr unterschiedene menschliche Seele – den immateriellen Teil des Menschen – bezieht. Problematisch an dieser Lesart ist die unscharfe Trennung zwischen den beiden Funktionen der Seele, die im *Fließenden Licht* ansonsten deutlich voneinander getrennt wird. Für einen Wechsel der Sprechinstanz, für den Übergang von der Seele als Sprecherin in Ich-Form zum Sprecher-Ich innerhalb einer Textstelle bzw. eines Kapitels liegen dagegen Beispiele in Mechthilds Werk vor. Und eine solche Differenzierung entspräche auch dem Inhalt, denn indem die Verfasserin ihr Sprecher-Ich über „seine“ Seele reden lässt, werden wiederum Konturen eines Ichs umrissen, welches – im Falle des hier untersuchten Textabschnitts – sein religiöses Streben, seine Sehnsucht nach Gottesnähe und ihre besondere Verortung in der immateriellen menschlichen Seele reflektiert und artikuliert.

Eine Bezugnahme des sprechenden Ichs auf die Seele findet sich auch im dritten Kapitel des III. Buches. Im Dialog mit Christus als dem himmlischen Bräutigam klagt das Sprecher-Ich folgendermaßen: »O herre, wel ein armú sele das ist und ellende, dú hie in ertriche von diner minne maget ist! O, wer hilfet mir clagen, wie we ir ist?« (III,3; 162) Durch die Verwendung des Personalpronomens der ersten Person Singular für die sprechende Instanz und das Pronomen der dritten Person Singular für die Seele in ihrer Funktion als Lebensprinzip des Menschen erfolgt eine deutliche Unterscheidung beider Komponenten.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Dennoch stellt Mechthild eine über die syntaktische Verknüpfung beider Elemente hinausgehende Verbindung her: Die Verfasserin präsentiert das Sprecher-Ich als eine Instanz, die Einblick in die Seele hat; es weiß um ihr Befinden, und durch die Angabe »hie in ertriche« (III,3; 162) gibt dieses Ich an, dieselbe Perspektive wie die leidende Seele einzunehmen. Am deutlichsten jedoch wird die Verbindung des sprechenden Ichs zur Seele in seinem fragenden Ausruf »O, wer hilfet mir clagen, wie we ir ist?« (III,3; 162). Rein formal gestaltet Mechthild diese Verknüpfung durch die Verwendung der Personalpronomina der ersten und der zweiten Person Singular, die noch dazu im Dativ stehen.

Hinsichtlich des Inhalts findet sich ein besonders interessanter Bezug, denn das sprechende Ich wird in der vorliegenden Textpassage geradezu als Fürsprecher der Seele dargestellt. Es klagt über das Leiden der Seele an der fehlenden Zuwendung Gottes, und mit dieser Klage scheint es ganz allein zu stehen. Implizit wird durch diese Art der Konstruktion zum Ausdruck gebracht, dass die Seele selbst sich nicht äußern kann, sondern geradezu auf ein „Sprachrohr“ angewiesen ist. Konsequenterweise scheidet Mechthild hier den Bereich der sprechenden Instanzen, welchem das Sprecher-Ich angehört, vom Bereich der „erlebenden“ Instanzen, welchem die menschliche Seele zuzurechnen ist. Als dem immateriellen Teil des Menschen, als dessen Lebensprinzip ist es der Seele offenbar nicht möglich, religiöse Erfahrungen, ihre Sehnsüchte und ihr Leid selbstständig zu artikulieren. Diese Aufgabe weist Mechthild dem Sprecher-Ich zu, das Einblick in das Innenleben der Seele hat, welches für sie die Stimme erhebt und welches ihre Nöte zu Gott trägt. Neben der Unterscheidung von sprechendem Ich und Seele liegt in diesem Textabschnitt – wenn auch nicht explizit dargestellt – eine Abgrenzung der menschlichen Seele von der personifizierten Seele vor. Denn während Erstere stumm erlebt, den Sitz des religiösen Empfindens und den Ort der Begegnung mit Gott darstellt, ist Letztere als Sprecherin zu Äußerungen fähig; sie besitzt Reflexionspotenzial, tritt in Dialogen als Gesprächspartnerin auf und kann auf die von ihr unterschiedene menschliche Seele Bezug nehmen.

Ob die hier angerissene Konzeption der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form den Rückschluss zulässt, die Seele in ihrer Funktion als menschlicher Lebensfunke sei gänzlich unmündig und bedürfe durchweg der Seele als Sprecherin oder des Sprecher-Ichs, um sich äußern zu können, lässt sich anhand einer einzelnen Textpassage nicht aussagen. Fest steht jedoch, dass Mechthild

mit dem Substantiv »sele« zwei verschiedene Instanzen benennt, die je eigene und unterschiedliche Aufgaben im *Fließenden Licht* erfüllen. Die Identifikation bzw. die Unterscheidung dieser beiden Instanzen erfolgt nicht durch ihre Bezeichnung in Kapitelüberschriften oder im Text selbst, sondern wird erst durch den Inhalt einzelner Textpassagen und Aussagen sowie vor allem durch die Bezüge der menschlichen Seele, der Seele als Sprecherin und des sprechenden Ichs zueinander möglich.

Eine weitere Textpassage, in der die beiden als »sele« benannten Instanzen auf den ersten Blick unscharf voneinander getrennt sind, findet sich in Kapitel III,5. Hier begegnen dem Rezipienten gleich mehrere sprechende Instanzen: Das Kapitel beginnt mit einer Erzählinstanz, die die Worte einer »ellende[n] sele« (III,5; 168) einleitet; es folgt die wörtliche Rede der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form, welche bereits in der Kapitelüberschrift »Wie dú sele klaget, das si keine messe noch die zit hõret, und wie got si lobet an zehen dingen« (vor III,5; 168) angekündigt ist; unterbrochen wird diese Rede von der erzählenden Instanz.⁴¹⁹ Ein Erzähler-Ich⁴²⁰ leitet die wörtliche Rede Christi ein, der seinerseits als Sprecher in Ich-Form auftritt. Von Interesse sind hier vornehmlich die Seele als Sprecherin und das erzählende Ich.

Eingeleitet durch die Erzählinstanz, lässt Mechthild die personifizierte Seele darüber klagen, dass sie nicht an der Messe und den Stundengebeten teilnehmen kann. Unter diesem Mangel an geistlicher Erbauung leidet die sprechende Seele: »Eya herre, nu bin ich vil arm an minem siechen lichamen und bin vil ellendig an miner armen sele [...]« (III,5; 168). Durch den Verweis der Sprecherin in Ich-Form auf „ihre“ Seele wird der Unterschied zwischen der sprechenden personifizierten Seele und der menschlichen Seele deutlich: Mechthild präsentiert die Seele in ihrer Funktion als Sprecherin in der vorliegenden Textstelle als ein Ich, welches sich aus der immateriellen Seele und dem materiellen Körper konstituiert sieht. Die Verbindung der sprechenden Seele zum Körper und besonders zur Seele als Lebensfunke wird sprachlich durch die Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular – hier im Genitiv flektiert, »miner sele«

⁴¹⁹ Die hier auftretende Erzählinstanz wird aufgrund des Narrationssignals »sust« als solche identifiziert.

⁴²⁰ Analog zur Definition der Erzählinstanz wird das hier auftretende Ich als erzählendes betrachtet: Neben dem Narrationssignal »dõ« weist auch die Verwendung des Präteritums – »do sprach« (III,5; 168) – das berichtende Ich als Erzähler-Ich aus.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

(III,5; 168) – angezeigt. Bei aller Nähe zueinander sind die Sprecherin Seele und die menschliche Seele in der vorliegenden Passage dennoch erkennbar voneinander abgegrenzt.

Komplizierter wird das Geflecht von Sprechinstanzen im folgenden Abschnitt des Kapitels: Durch den Einsatz des Narrationssignals »dó«, die Verwendung des Personalpronomens der ersten Person Singular und die Tempuswahl – Mechthild formuliert im Präteritum – lässt sich das hier auftretende Ich als Erzähler-Ich identifizieren, welches die wörtliche Rede Christi einleitet: »Do sprach der minnekliche munt, der mine sele durwunt mit sinen grossen worten, die ich nie wirdige horte« (III,5; 168). Eine Beziehung des erzählenden Ichs zur Seele wird durch den Einsatz des Possessivpronomens der ersten Person Singular hergestellt. Da das Erzähler-Ich in der vorliegenden Textpassage die Sprechinstanz bildet und Mechthild die Seele von diesem Ich als „seine“ Seele bezeichnen lässt, ist auch die Funktion der »sele« in diesem Abschnitt deutlich erkennbar. Sie tritt hier nicht wie zu Beginn des Kapitels als Sprecherin auf, sondern stellt den inneren Kern des Menschen, seinen Lebensfunken dar. Damit lässt die Verfasserin des *Fließenden Lichts* ihr Erzähler-Ich Bezug nehmen auf die menschliche Seele, welche von der Seele als Sprecherin in Ich-Form unterschieden ist.

Bis zu dieser Passage des Kapitels präsentiert Mechthild dem Rezipienten also drei Sprechinstanzen: eine neutrale, nicht näher bestimmbare Erzählinstanz, die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form und ein Erzähler-Ich. Die im Folgenden auftretende sprechende Instanz lässt sich nicht charakterisieren; es finden sich weder Narrationssignale, noch wird die nachfolgende wörtliche Rede eines Ichs durch eine nicht definierte Sprechinstanz eingeleitet. Betrachtet man diesen Abschnitt ohne den Rückbezug auf das gesamte Kapitel, so lässt sich die auftretende Instanz als Sprecher-Ich bestimmen. Mechthild lässt dieses Ich das Personalpronomen der ersten Person Singular verwenden. Aufgrund der fehlenden Hinweise auf eine narrative Textstelle handelt es sich demnach nicht um ein erzählendes, sondern um ein sprechendes Ich.

Bezieht man dagegen den Eingang des Kapitels auf diese Passage, so liegt es nahe, im sprechenden Ich ebenjene »ellende sele« (III,5; 168) zu erkennen, deren wörtliche Rede zu Beginn von einer Erzählinstanz eingeleitet wird. Statt eines Sprecher-Ichs ließe die Verfasserin hier also die personifizierte Seele als

Sprecherin in Ich-Form auftreten. Ein eindeutiger Beleg findet sich jedoch weder für die eine noch für die andere Lesart. Zwar erwähnt dieses Ich seinen Körper – »wand mir der tote hunt, min lichamen, ane underlas mit jamer zú stinket« (III,5; 170) – unter Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular, doch es bleibt unklar, ob hier ein Sprecher-Ich auf „seinen“ Leib Bezug nimmt oder ob die personifizierte, sprechende Seele auf den Körper als die materielle Komponente des Menschen verweist. Auch der im Folgenden skizzierte *raptus* gibt keinen Aufschluss über die Identität des Sprechenden Ichs: »[S]o hast du, herre, mich mir benomen und hast dich in mich verstolen« (III,5; 170). Das Ich wird in dieser Entrückung seiner selbst beraubt, während Christus sich in es „hineinstiehlt“, um die – scheinbare – Leere durch die vollkommene Fülle zu ersetzen. Allein der Vergleich mit anderen ähnlichen Textpassagen im *Fließenden Licht* legt die Folgerung nahe, dass es sich in diesem Abschnitt nicht um ein Sprecher-Ich, sondern um jene bereits zu Beginn des Kapitels auftretende personifizierte Seele handelt. Denn die Begegnungen mit Gott verortet Mechthild in der Seele als der geistlichen Mitte des Menschen, und der Bericht über jene innerseelischen Erlebnisse erfolgt im *Fließenden Licht* nicht nur durch ein erzählendes Ich, sondern auch durch die personifizierte Seele in ihrer Funktion als Sprecherin in Ich-Form. Zum einen schließt sich bei dieser Lesart gewissermaßen der Kreis dadurch, dass die Verbindung zwischen sprechender Seele und menschlicher Seele hergestellt wird, zum anderen gibt der weitere Verlauf des Kapitels – es folgt die wörtliche Rede Christi – keinen Hinweis darauf, dass es sich bei dem auftretenden Ich zweifelsfrei um ein Sprecher-Ich handelt.

Im 16. Kapitel des III. Buches findet sich ebenfalls eine Verbindung der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form zum Sprechenden Ich. Durch eine nicht näher bestimmbare Erzählinstanz⁴²¹ wird die wörtliche Rede der personifizierten Seele eingeleitet: »Dise sele ermanet únern herren siner alten worten alsust« (III,16; 198). Im Anschluss wendet sich die sprechende Seele unter Verwendung der ersten Person Singular an Christus; Mechthild stellt hier einen Dialog zwischen der Seele und ihrem himmlischen Bräutigam dar, der als in der Vergangenheit verortet präsentiert wird: »Du seitost mir öch vor úber sehs jar, mich solten geistliche lúte noch vil sere versmahen« (III,16; 198). Die personi-

⁴²¹ Die Sprechende Instanz wird durch das Narrationssignal »alsust« als Erzählinstanz identifizierbar.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

fizierte Seele erinnert Christus an seine Zusage, dass auf Leid und erlittene Erniedrigung die Erhöhung des Menschen durch Gott erfolge. Christi ebenfalls in wörtlicher Rede dargestellte Erwiderng leitet ein Erzähler-Ich⁴²² ein: »Do antwürte mir únser herre und sprach: [...]« (III,16; 198).

In diesem kurzen Kapitel finden sich also vier Sprechinstanzen: die Erzählinstanz am Beginn, die sprechende Seele, ein Erzähler-Ich und Christus als Sprecher in Ich-Form; von Bedeutung sind hier die personifizierte Seele und das erzählende Ich.

Die Gestaltung des Kapitels hinsichtlich der sprechenden Instanzen wirft die Frage auf, warum Mechthild die eine wörtliche Rede durch die Erzählinstanz, die andere aber, diejenige Christi, durch das Erzähler-Ich einleiten lässt, denn aus dem Inhalt des Textes heraus erscheint es auf den ersten Blick nicht nötig, die Worte des Herrn durch das erzählende Ich anzukündigen.

Indem die Verfasserin an die wörtliche Rede der in Ich-Form sprechenden personifizierten Seele die einleitenden Worte des Erzähler-Ichs anschließt, ergibt sich zumindest eine lockere Verbindung zwischen diesen beiden sprechenden Instanzen. Ähnlich wie in der oben untersuchten Textpassage im 25. Kapitel des II. Buches kann man auch bei der Konzeption der sprechenden Instanzen in der vorliegenden Textstelle von einem Wechsel und gar von einer Erweiterung sprechen. Die in der ersten Hälfte des 16. Kapitels im Buch III auftretende personifizierte Seele besitzt vordergründig zwar die Funktion einer Rollensprecherin, zugleich aber besteht zwischen ihr, dem sprechenden Abstraktum, und der menschlichen Seele eine implizite Verbindung, welche auch der personifizierten Seele die Bedeutung eines *pars pro toto* für den religiösen bzw. geistlichen Menschen zukommen lässt. Mittels der Erweiterung der Sprechinstanz durch jene einleitenden Worte des Erzähler-Ichs wird ebendiese Perspektive eröffnet: Ein bereits in der sprechenden Seele angedeutetes religiöses Subjekt tritt nun in der Funktion einer erzählenden Instanz auf; vorbereitet durch den Redebeitrag der personifizierten Seele scheint das Erzähler-Ich an dieser Stelle beinahe personhafte Umrisse zu erhalten, wenn es im Folgenden die Worte wiedergibt, welche Christus in der Vergangenheit an es gerichtet hat.

⁴²² Als Erzähler-Ich wird diese Sprechinstanz aufgrund des Narrationssignals »dô« und der Verwendung des Präteritums identifiziert.

Auch innerhalb des gesamten Kapitels lässt sich eine Erweiterung der Sprechinstanzen bzw. eine zunehmende Konkretisierung konstatieren: Während der Kapiteltext mit einer neutralen und nicht näher bestimmbareren Erzählinstanz beginnt, folgt mit der personifizierten sprechenden Seele zwar ein Abstraktum, jedoch eine Sprechinstanz, die klarer definiert ist und deutlicher aus dem Text heraustritt. Im letzten und dritten Schritt lässt Mechthild mit dem Erzähler-Ich eine definierte sprechende Instanz auftreten, welche das – wenn auch lediglich grob – skizzierte Bild eines religiösen Menschen aufscheinen lässt.

Die vierte sprechende Instanz im 16. Kapitel des III. Buches, Christus als Sprecher in Ich-Form, reiht sich in diese aufeinander aufbauende Konzeption der Sprechinstanzen nicht ein; seine vom Erzähler-Ich in wörtlicher Rede wiedergegebene Aussage stellt die Antwort auf die Frage der personifizierten Seele – »Ist dis, herre, das wunder, des ich geren sol?« (III,16; 198) – dar und bildet zugleich den Abschluss des Kapitels. Der letzte Satz des Redebeitrags Christi, in welchem das Personalpronomen der zweiten Person Singular verwendet wird, lässt sich sowohl auf die fragende personifizierte Seele als auch auf das Erzähler-Ich beziehen, das die Worte Christi wiedergibt bzw. einleitet.

Im 16. Kapitel des V. Buches lässt Mechthild das sprechende Ich zwar nicht auf die personifizierte, sprechende Seele Bezug nehmen, aber die Verfasserin stellt eine Verbindung zwischen dem Sprecher-Ich und der menschlichen Seele her, welche den Eindruck erzeugt, in der vorliegenden Textstelle werde eine „Person“ konstituiert.

Die sprechende Instanz in diesem Kapitel lässt sich durch die Verwendung der ersten Person Singular als sprechendes Ich identifizieren, welches über die Behauptung der Gelehrten reflektiert, »es si menschlich, das man sündet« (V,16; 350), dabei jedoch aufgrund eigener Erfahrungen zu dem Schluss gelangt, »es si túfellich, das man sünde tút« (ebd.). Diese Erkenntnis leitet das Sprecher-Ich aus menschlichen Erfahrungen ab, so dass es in der »bekorunge mines sündigen lichamen«, der »gevülunge mines herzen«, der »bekantnisse miner sinnen« und in der »edelkeit miner sele« (ebd.) nach eigener Aussage einsieht, die Sünde sei nicht menschlich, sondern »der túfel ist ie ir genos« (ebd.).

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang weniger die theologische Reflexion über die Natur der Sünde, welche das Sprecher-Ich anstellt, sondern vielmehr die Aufzählung materieller und nicht-materieller Konstituenten des

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Menschen. Das sprechende Ich nennt vier von ihnen und versieht sie mit Attributen: den sündigen, von Anfechtungen bedrohten Leib, das fühlende Herz, den zu Einsicht fähigen Verstand und die edle Seele. Neben den Aufgaben dieser ein menschliches Wesen konstituierenden Teile wird durch deren Eigenschaften bzw. Fähigkeiten und die Reihenfolge ihrer Aufzählung zugleich eine Hierarchie angedeutet, an deren Spitze die immaterielle Seele steht, während der materielle Leib den untersten Platz belegt; das Herz als Sitz von Emotionen und der Verstand als Instrument rationaler Erkenntnisse nehmen dabei eine Zwischenstellung zwischen dem immateriellen und dem körperlichen Bereich ein.⁴²³ Indem das Sprecher-Ich diese seine Komponenten aufzählt, konstituiert es sich als „Person“, die mit Leib und Seele, Verstand und Gefühl ausgestattet ist, und gewinnt in diesem Kapitel damit die über die bloße Sprecherfunktion hinausgehende Präsenz eines menschlichen Wesens.

Eine ähnliche Textstelle findet sich in Kapitel V,21. Im Unterschied zum 16. Kapitel tritt hier jedoch nicht das sprechende Ich auf, sondern der personifizierte Verstand des Menschen. Eingeleitet durch eine Erzählinstanz⁴²⁴ »sprechent des menschen sinne« (V,21; 356) an Christus gewandt; in der wörtlichen Rede erscheint dann jedoch – anders als bei der Pluralform des Substantivs »sinne« erwartbar – ein sprechendes Ich, welches das Possessiv- und das Personalpronomen der ersten Person Singular verwendet. Es gibt an, »min lichame ist getötet in der verwandelunge aller bosheit. [...] Aber, herre, min sele die ist lebendig in dir. [...] Eya hercelieber brútegöme, min süsser Jhesu Christe, ich segene mich ane underlas in minem herzen vúr allú irdenschú ding« (V,21; 356, 358).

Auch in diesem Textabschnitt nennt das Sprecher-Ich den Leib als den materiellen, durch Versuchungen gefährdeten Teil des Menschen und die Seele sowie das Herz als immaterielle Bereiche, welche über irdische Verlockungen erhaben sind und mit Gott in Kontakt stehen. Unklar in dieser Passage bleibt die Bestimmung der sprechenden Instanz in der Einleitungsformel zu Beginn des Kapitels: Obwohl aus dem Text selbst deutlich hervorgeht, dass sich hier ein Sprecher-Ich an Christus als den himmlischen Bräutigam wendet, wird als Sprechinstanz der

⁴²³ Das Sprecher-Ich versteht das Herz hier nicht allein als Organ, sondern als denjenigen Teil des Menschen, in welchem die Wahrnehmung von Gefühlen verortet ist. Auch die »sinne« werden nicht als (rein) organisch betrachtet und damit auch dem nicht-materiellen Bereich zugeordnet.

⁴²⁴ Als solche wird die hier sprechende Instanz aufgrund des Narrationssignals »alsus« (V,21; 356) bestimmt.

Geist bzw. der Verstand genannt. Dadurch, dass Mechthild das Substantiv »sin«⁴²⁵ im Plural verwendet und das Verb »sprechen« im Numerus entsprechend anpasst, entsteht zunächst ein Bruch in der Logik der Textpassage, wenn im Anschluss ein Ich-Sprecher auftritt. Bezieht man die wörtliche Rede hingegen stärker auf die Angabe »des menschen sinne« (V,21; 356) [Hervorhebung: L. K.], so ist die Verbindung zwischen der in der Einleitung genannten Sprechinstanz und dem sprechenden Ich deutlicher sichtbar.

Nach dieser Lesart lässt Mechthild im vorliegenden Kapitel ein Sprecher-Ich auftreten, in groben Zügen bestimmt als Mensch, »der die wahrheit hat er-varen« (V,21; 356). Als Ort der Erkenntnis – auch der religiösen – wird der Verstand, der innere Sinn genannt, aus welchem heraus sich im Folgenden das sprechende Ich äußert. Ähnlich wie im 21. Kapitel des V. Buches werden auch hier die Umriss eines Menschen bzw. einer „Person“ mit ihren materiellen und nicht-materiellen Komponenten, mit Leib, Seele, Herz und Verstand gezeichnet.

Mit einem klagenden Ausruf beginnt das vierte Kapitel des VI. Buches, in welchem die Verfasserin des *Fließenden Lichts* das Sprecher-Ich über Hüter reflektieren lässt, welche die menschliche Seele vor irdischen Verlockungen schützen. Bereits im ersten Satz des Textes bezeichnet das sprechende Ich sich selbst unter Verwendung der femininen Form als »vil arme« (VI,4; 436) und wird damit aus der Geschlechtsneutralität herausgehoben und als weibliches Sprecher-Ich identifizierbar. Auch hinsichtlich der Situierung des sprechenden Ichs in einer zeitlichen Dimension findet sich eine Angabe im Kapitel: Es klagt vor Gott, dass es »nu arger« sei »denne [...] vor drissig jaren« (VI,4; 436), und lässt den Rezipienten damit zurückblicken in eine Zeit vor drei Jahrzehnten, die als Abschnitt in der „Biographie“ des Sprecher-Ichs verstanden werden kann.

Durch die Bestimmung des Geschlechts und den Hinweis auf eine weit hinter dem aktuellen Sprechzeitpunkt⁴²⁶ zurückliegende „Lebenszeit“ gewinnt das sprechende Ich menschliche Züge, die noch verstärkt werden durch die nachfolgende Erwähnung: Das Sprecher-Ich betont die Notwendigkeit, »zwene

⁴²⁵ LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 927 gibt die Bedeutungen des mittelhochdeutschen Substantivs »sin« unter anderem mit „körperlicher, wahrnehmender Sinn“, „der innere Sinn“, „der denkende Geist“, „Verstand, Bewusstsein, Besinnung“, „Weisheit“, „Sinn, Meinung, Ansicht, Absicht“ an.

⁴²⁶ Durch die Verwendung des Präsens als Tempus gewinnt die Rede des Sprecher-Ichs am Kapitelanfang eine Unmittelbarkeit, die den Eindruck erweckt, der Rezipient sei in diesem Augenblick Zeuge der Klage des Ichs gegenüber Gott.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

hüter« (VI,4; 436) zu setzen »zwüschent mine sele und allú irdenischú ding, das mir die an minem vleische nit mere smekken« (ebd.). Die Hüter werden im Fortgang des Kapitels näher charakterisiert, sind für diesen Zusammenhang jedoch nicht weiter von Interesse. Zu beachten ist hier, dass sich das weibliche sprechende Ich mit seiner Seele und seinem Leib wiederum auf den immateriellen und den materiellen Teil des Menschen bezieht. Zusammen mit den beiden genannten Angaben, der Geschlechtszuordnung und der temporalen Dimension trägt dies bei zu dem Eindruck, Mechthild skizziere hier eine „Person“ und gestatte dem Rezipienten des Textes einen Einblick in deren religiöses Empfinden.

Ähnliche zeitliche bzw. scheinbar „biographische“ Angaben finden sich auch im dritten und vierten Kapitel des VII. Buches. Hier klagt das sprechende Ich gleich einem hochbetagten Menschen über die Beschwerden seines Alters:

»Owe leider, min alter stat mir nu sere ze scheltende, wan es ist unnütze an schinenden werken und ist leidor kalt an gnaden. Es ist öch unmehtig, das es der jugent nit hat, da es die vürigen gotz minne mitte tragen mag. Es ist öch unlidig, das ime kleinú pine vil we tût, da dú jugent nit uf enahetet« (VII,3; 536).

Im nachfolgenden Kapitel verweist das Erzähler-Ich auf eine Krankheit, die es kurz nach seinem Eintritt in ein Kloster habe durchleiden müssen: »Do ich ze kloster kam dar nach nit lange, do wart ich also sere gepinget von süche, das es mine vrowen erbarmete« (VII,4; 540). Diese Aussage am Kapitelanfang bildet die Einleitung für einen in wörtlicher Rede wiedergegebenen Dialog zwischen dem Erzähler-Ich und Christus.

Der Hinweis des erzählenden Ichs⁴²⁷ auf eine klösterliche Gemeinschaft findet sich auch im 53. Kapitel des VII. Buches: »Mich erbarmet in minem herzen der kumber dirre samenunge, da ich bin« (VII,53; 634). Auf den mit dem nachfolgenden Satz eingeleiteten Dialog zwischen dem Ich und Christus soll hier nicht eingegangen werden, ist die vorliegende Textpassage doch lediglich herangezogen als weiteres Beispiel für Angaben, die das sprechende bzw. erzählende Ich deutlicher konturieren. Neben den bereits dargestellten zeitlichen Angaben findet sich hier (noch einmal) eine lokale Situierung des Ichs, das sich als Mitglied eines Konvents bezeichnet.

⁴²⁷ Aufgrund des im nächsten Satz verwendeten Narrationssignals »dô« und der Tempuswahl Präteritum wird das hier sprechende Ich als Erzähler-Ich bestimmt.

Betrachtet man diese Textpassagen im Zusammenhang, so konstruiert die Verfasserin des *Fließenden Lichts* hier ein sprechendes bzw. erzählendes Ich, das einen geistlichen Lebensweg gewählt, Krankheit und Anfechtung überstanden hat und in seinen späten Jahren seine Gebrechlichkeit bedauert, die es an der Verrichtung frommer Werke hindert. Zwar sind diese Angaben zu unspezifisch, um vom Generieren einer regelrechten Person mit individuellen Zügen und einer rekonstruierbaren Biographie zu sprechen, doch in Ansätzen lässt Mechthild die Skizze eines „menschlichen“ Ichs entstehen, welches eine Dimension über seine Sprecherfunktion hinaus aufweist, mit den materiellen – dem Körper – und immateriellen Konstituenten – Seele, Herz und Verstand – eines Menschen ausgestattet ist, ein in einigen Textpassagen eindeutig bestimmtes Geschlecht besitzt und über punktuell aufscheinende „biographische“ Stationen und Reflexionspotential verfügt.

Im 35. Kapitel des VII. Buches wendet sich das Sprecher-Ich mit einer siebenfachen Bitte an Christus. Im folgenden Abschnitt charakterisiert sich das sprechende Ich als „Schwester“ Christi und damit als eindeutig weiblich: »Ich bitte dich, lieber herre, das du denne wellest komen als ein getrúwer brúder zú siner lieben swester und bringe mir das helige waffenkleit, da min sele mit werde bereit« (VII,35; 596).⁴²⁸ Die Bestimmung als weibliches Ich und die Bezugnahme auf die menschliche Seele reihen sich in die bereits untersuchten Textpassagen ein; auch in diesem Kapitel verleiht Mechthild dem sprechenden Ich Züge, die für seine Funktion als Sprechinstanz nicht zwingend notwendig sind, sondern zu seiner differenzierteren Ausgestaltung beitragen.

Eines der letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* bietet den Bericht des erzählenden Ichs über sein vermeintlich baldiges Sterben: »Ich was zwene tage und zwo naht in also gros ungemach komen, das ich hoffnunge hate, das min ende were komen« (VII,63; 658, 660). Im Anschluss an diese Schilderung leitet das Erzähler-Ich seine in wörtlicher Rede formulierte Bitte um Erlösung vom irdischen Leben ein: »Do gerete ich zú gotte, das er mich zú ime neme, ob es sin liebste wille were. Jedoch, herre, mag din lop da von iht gemeret werden, so wil

⁴²⁸ Ob das Bruder-Schwester-Verhältnis zwischen dem – hier weiblichen – sprechenden Ich und Christus als geistliche Verwandtschaft zu betrachten ist oder sich auf die Vorstellung der Gotteskindschaft bezieht, nach welcher alle Menschen miteinander verwandt sind, lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Auffällig ist jedoch die Abweichung von dem in vielen Textpassagen dargestellten Minneverhältnis zwischen dem himmlischen Bräutigam Christus und der personifizierten Seele als seiner Braut.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

ich gerne dur dine liebün bliben in disem armen libe [...]« (VII,63; 660). Nicht nur formal, durch die Schachtelung von einleitenden Worten des erzählenden Ichs und die Wiedergabe von dessen wörtlicher Rede zu Gott, sondern auch inhaltlich ist dieser Abschnitt ausgefeilt gestaltet: Nach der Ankündigung seines baldigen Sterbens formuliert das Erzähler-Ich die Bitte an Gott, er möge sein Leben beenden. Die Einschränkung, die das Ich hierbei macht, zeugt von differenzierter Reflexion und Demut, gibt es doch an, sich ganz dem Willen Gottes zu unterwerfen und noch länger in seinem irdischen Dasein zu verharren, wenn dadurch das Lob des Herrn vergrößert werden könne. Indem Mechthild hier nicht – wie in ähnlichen Textabschnitten – die personifizierte Seele, sondern das auf seinen Leib Bezug nehmende erzählende Ich zu Wort kommen lässt, wird Letzteres einmal mehr mit personhaften Zügen versehen und mit einer Rolle ausgestattet, die über die einer bloßen Sprechinstanz hinausgeht.

Die an die Bitte um Erlösung angeschlossene Vision von Heiligen und bösen Geistern, die zum Sterbebett des Erzähler-Ichs kommen, endet beinahe abrupt und geht über in einen Bericht des Ichs über die Rückkehr in die Leiblichkeit nach der Schau: »In disen dingen wart mir in minem libe eine wandelunge gegeben, das ich müste bliben in disem bitterm, ellendigem leben« (VII,63; 660). Noch einmal nimmt das erzählende Ich Bezug auf seinen irdischen Körper, aus dem es während der Vision anscheinend entrückt worden ist; die Rückkehr in die materielle Welt und den eigenen Leib stellt das Erzähler-Ich als unangenehme Pflicht dar, und doch unterwirft es sich damit ganz dem Willen Gottes, der das irdische Leben des Ichs noch nicht für beendet erklärt. Zwar schließt sich der Rückkehr des Erzähler-Ichs in seinen Körper ein dreifacher Wehruf an, es vertraut jedoch auf Gottes Güte und bekräftigt den Wunsch, Gott zu dienen.

Die Besonderheit in der Gestaltung dieses Kapitels liegt in der Rolle, die das erzählende Ich einnimmt. Während in ähnlichen Textabschnitten Visionen und die Wiederverbindung mit dem Leib nach einem *raptus* aus der Sicht der personifizierten Seele – als Gegensatz zum materiellen Körper – geschildert werden, lässt Mechthild hier das Ich sprechen, welches implizit die menschliche Seele als Ort religiöser Erfahrungen beinhaltet. Indem jedoch nicht die personifizierte Seele als Sprecherin auftritt, sondern ein erzählendes Ich mit den bereits im gesamten Werk angedeuteten Dimensionen zu Wort kommt, wird nicht nur der Rahmen der Sprechinstanzen erweitert. Auch inhaltlich erfährt die dar-

gestellte Rede (des Ichs) eine Erweiterung, werden hier doch all jene personhaften Züge – Seele, Leib, Geschlecht, „biographische“ Stationen – aufgerufen, welche die Umriss eines menschlichen Wesens bilden. Dass Mechthild den Gegensatz von irdisch-materiellem Leib und temporär mit Gott verbundener immaterieller Seele in einem der letzten Kapitel ihres Werkes aufbricht bzw. erweitert, verleiht zugleich all jenen Textabschnitten besondere Bedeutung, die im Hinblick auf die sprechenden Instanzen der personifizierten Seele, des Sprecher- und des Erzähler-Ichs untersucht worden sind. Sie fügen sich als Teile zu einem Gesamteindruck zusammen. Die mehrfach angedeuteten Konturen eines menschlichen Ichs kulminieren nach dieser Lesart in den letzten Kapiteln des *Fließenden Lichts*.⁴²⁹ Zwar lässt die Verfasserin auch am Ende ihres Werkes kein deutliches Bild dieses sprechenden Ichs mit seinen einzelnen Konstituenten entstehen; im Zusammenhang mit den genannten Passagen lässt sich jedoch wohl berechtigt von einer bewussten Konzeption der eng miteinander verbundenen Sprechinstanzen der personifizierten Seele und des Sprecher-Ichs ausgehen.

7.4. Zusammenfassung

Zwischen der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form und dem Sprecher-Ich besteht – wie die vorangegangene Untersuchung ausgewählter repräsentativer Textstellen gezeigt hat – eine Verbindung, die sich durch ihre Intensität von denjenigen anderer sprechender bzw. erzählender Instanzen im *Fließenden Licht* unterscheidet. Dabei ist das Verhältnis der sprechenden Seele zum Sprecher-Ich jedoch nicht nur durch Nähe gekennzeichnet, sondern weist innerhalb der analysierten Textpassagen auch Unklarheiten in der Zuordnung dieser beiden Sprechinstanzen und sogar logische Brüche auf. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit in der Interaktion von personifizierter sprechender Seele und Sprecher-Ich werden im *Fließenden Licht* auch verursacht durch die Möglichkeit verschiedener Lesarten und sind abhängig von der Art der Beantwortung offener Fragen.

⁴²⁹ Vorausgesetzt wird hier die Annahme, das *Fließende Licht* sei buchweise entstanden und sogleich publiziert worden und die vorliegende Kapitelreihenfolge spiegle somit die Chronologie ihrer Entstehung wider. Vgl. die Ausführungen hierzu in Kap. 3.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Am vordringlichsten bei der Bewertung der aufgezeigten logischen Brüche in der Darstellung der sprechenden Seele und des Sprecher-Ichs ist eine Positionierung zur Frage nach der Urheberschaft der Kapitelüberschriften in Mechthilds Werk: In ihnen finden sich Ankündigungen sprechender Instanzen, die in den nachfolgenden Kapiteltexten nicht eingelöst werden und somit für Irritationen oder gar den Eindruck fehlerhafter Zuordnungen und ungenauer Formulierungen seitens der Autorin sorgen. Um der – auch in der aktuellen Forschung noch nicht sicher beantworteten – Frage nach der Provenienz der Rubriken im *Fließenden Licht* wenigstens plausible Antwortvorschläge beizustellen, hat sich der Versuch eines Abgleichs von Kapitelüberschriften der Einsiedler Handschrift E aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit einem unlängst entdeckten älteren Textzeugen des *Fließenden Lichts*, dem auf das Ende des 13. Jahrhunderts datierten Fragment Mo, angeboten. Obgleich diese Untersuchung aufgrund der geringen Materialmenge nur den Charakter einer Stichprobe besitzen kann, zeigt der Befund doch die Tendenz der jüngeren Handschrift E – als der Grundlage für die aktuell maßgebliche Textedition –, Kapitelüberschriften ausführlicher zu formulieren als im älteren Textzeugen Mo und einen größeren Bezug auf Inhalte der jeweils nachfolgenden Kapitel zu nehmen. Eindeutig haben die Rubriken in E gegenüber Mo eine Bearbeitung erfahren.

Damit ist die Frage nach der Urheberschaft der Kapitelüberschriften noch nicht beantwortet, doch es erscheint plausibel, sie als durch – zumindest – einen redaktionellen Bearbeiter verantwortet zu betrachten, so dass es sich bei den aufgezeigten Veränderungen der Rubriken von E gegenüber Mo um Eingriffe in die Beiträge früherer Redaktoren und nicht um Veränderungen an Mechthilds Text selbst handelt. Logische Brüche zwischen den in einzelnen Kapitelüberschriften angekündigten Sprechinstanzen und den im jeweiligen Kapiteltext tatsächlich auftretenden Sprechern lassen sich demnach entweder mit Ungenauigkeiten aufgrund der Formulierungen der Redaktoren oder aber mit der bewussten Gestaltung von Mehrdimensionalität erklären. Möglicherweise handelt es sich bei den Brüchen zwischen den Kapitelüberschriften in der Einsiedler Handschrift und den ihnen zugeordneten Kapiteln um eine Imitation jener Vielschichtigkeit und eine bewusste Anlage verschiedener Zuordnungen

und Lesarten, die das *Fließende Licht* auch in anderen Zusammenhängen aufweist. Die Bearbeiter hätten dann kongenial ein bereits von der Autorin vorgegebenes Prinzip der Mehrdeutigkeit verfolgt.⁴³⁰

In den dargestellten Fragen der Text- und Entstehungsgeschichte des *Fließenden Lichts* muss mit unbefriedigenden Leerstellen, offenen Fragen und – anstelle gesicherter Antworten – mit Plausibilitäten gearbeitet werden. Eine Analyse des Textes im Hinblick auf die Verbindung von Sprecher-Ich und personifizierter Seele ist dennoch möglich und kann ertragreich sein, sofern bei der Feststellung von logischen Brüchen, Vielschichtigkeit und verschiedenen Möglichkeiten der Zuordnung die unklare Herkunft der Kapitelüberschriften als ein Grund für den Eindruck von Mehrdimensionalität betrachtet wird. Dass dieser Eindruck nicht allein durch die im Kapiteltext nicht immer vollständig eingelöste Ankündigung von Sprechinstanzen der Rubriken entsteht, konnte durch die Untersuchung einzelner Textpassagen gezeigt werden. So generiert die Autorin nicht nur eine Verbindung zwischen der personifizierten Seele als Rollensprecherin und dem sprechenden Ich, sondern lässt das Sprecher-Ich auch über die Seele in ihrer Funktion als Lebensprinzip des Menschen reden und so Bezug nehmen auf das unsichtbare, ungreifbare spirituelle Zentrum, welches durch die personifizierte Seele – zumindest durch ihr Denk- und Sprachvermögen – handlungsfähig und damit anschaulich gemacht wird.

Durch die Darstellung von Einblicken des Sprecher-Ichs in die Seele als immateriellen Teil des Menschen, durch das Vermögen des sprechenden Ichs, auf diese Weise in Ansätzen die Perspektive der leidenden Seele einnehmen zu können, und durch seine Auseinandersetzung mit der personifizierten sprechenden Seele wird im *Fließenden Licht* eine Verbindung zwischen dem Sprecher-Ich und der menschlichen Seele als Rollensprecherin im Bereich der Sprechinstanzen geschaffen, die in einzelnen Textpassagen ausgeweitet wird zu einer Beziehung des sprechenden Ichs zur menschlichen Seele an sich. Dieses mehrdimensionale Verhältnis zwischen dem Sprecher-Ich, der personifizierten Seele und der Seele als Lebensprinzip des Menschen ist dabei nicht abhängig von der

⁴³⁰ Eine mögliche Funktion dieser Mehrdeutigkeit kann darin bestehen, die Un(b)greifbarkeit und Unverfügbarkeit, die Entzogenheit Gottes darzustellen, der sich zwar offenbart, dessen Botschaften jedoch der – teilweise mühevollen – Übertragung in menschliche Sprache und der Interpretation bedürfen. In diesem Sinne spiegelt Mehrdimensionalität das dem mystischen Sprechen eigene Ringen um (literarische) Ausdrucksmöglichkeiten wider. Vgl. hierzu auch Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

7. Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit:
Die personifizierte Seele und ihre Verbindung zum Sprecher-Ich

Bewertung der Kapitelüberschriften, ihrer Provenienz und ihrer Unstimmigkeiten in Bezug auf die nachfolgenden Kapiteltexte; in der Gestaltung dialogischer Passagen, in Aussagen des sprechenden Ichs über die Seele sind ebenso jene Bedeutungsnuancen angelegt, die verschiedene Möglichkeiten der Zuordnung eröffnen. Unabhängig von den Brüchen zwischen Rubriken und Kapiteltext handelt es sich beim Verhältnis von Sprecher-Ich, personifizierter Seele als Rollensprecherin und menschlicher Seele um eine durch Mehrdimensionalität geprägte Beziehung. Dabei lassen sich von der Autorin – und möglicherweise auch von redaktionellen Bearbeitern – bewusst gestaltete Mehrdeutigkeiten verstehen als ein Spiel mit Unschärfen und Eindeutigkeit in einem Verhältnis, das aufgrund der „Phänomenologie“ einer seiner Komponenten – die menschliche Seele ist immateriell, mithin nicht sinnlich wahrnehmbar und in Mechthilds Werk nur als personifizierte Rollensprecherin oder in der Rede anderer sprechender Instanzen über sie greifbar – sprachlich nur mit Hilfe von Kunstgriffen darstellbar ist: Vieldeutigkeit, logische Brüche, die Möglichkeit verschiedener Zuordnungen und die Einnahme unterschiedlicher Perspektiven erweisen sich im *Fließenden Licht* als ein solcher.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«: Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

8.1. Vorklärungen: Allegorie, Personifikation, Personifikationsallegorie: Definitionsversuche und -schwierigkeiten

„Die Personifikation ist diejenige sprachliche Ausdrucksweise, welche Wesen oder Dinge, die in Wahrheit nicht persönlich, d. h. mit Bewusstsein begabt sind wie der Mensch, dennoch als persönliche Wesen erscheinen lässt. Ein ganz entsprechender deutscher Ausdruck für Personifikation wäre folglich: ‚Vermenschlichung‘⁴³¹. – Auf diese Weise definiert im ausgehenden 19. Jahrhundert Richard Galle die rhetorische Figur der Personifikation.⁴³² Eine so eindeutige wie – im besten Sinne – einfache Definition existiert in der jüngeren Vergangenheit und bis heute nicht bzw. nicht mehr, wie bereits ein kurzer Blick auf eine Auswahl von Beiträgen zur Allegorieforschung zeigt: So weist Christel Meier auf die „komplexe Begriffsgeschichte der Allegorie“⁴³³ hin und stellt dar,

⁴³¹ GALLE, Richard: *Die Personifikation (als poetisches Kunstmittel und ihre Verwendung) in der mittelhochdeutschen Dichtung bis zum Beginne des Verfalls*, Leipzig 1888, S. 1 (im Weiteren zitiert als: GALLE 1888).

⁴³² HARTMANN, Volker: *Personifikation*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 810-813 gibt an, dass der Begriff der Personifikation „vor allem seit dem 18. [Jahrhundert] die Darstellung oder Deutung besonders von Abstrakta, aber auch unbelebten Konkreta, Pflanzen, Tieren und Kollektiven als Wesen“ bedeute, „die individuell denken, handeln und wollen können“. Weiter verweist Hartmann auf die „humanistische Lehnbildung *personificatio* [...] als Übersetzung des in mittellateinischen Quellen nur einmal belegten *prosōpopoïēsis*“ (Sp. 811) und konstatiert, dass „*prosōpopeia* primär die Zuschreibung der Fähigkeit zu reden und deren Produkt bezeichnet“ (Sp. 811). Gerade diese Redefähigkeit wird für die Untersuchung der Personifikationen – und besonders der personifizierten Seele – im *Fließenden Licht* von Bedeutung sein.

⁴³³ MEIER, Christel: *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 10 (1976), S. 1-69, hier S. 1 (im Weiteren zitiert als: MEIER 1976). Vgl. hier Anm. 1 und den Verweis Meiers auf Günter Hess. Eine kurze Entfaltung der Begriffsgeschichte der Personifikation – insbe-

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die selec:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

dass in Bezug auf die Bedeutungsebenen und Funktionsbereiche dieser rhetorischen Figur Konfusion und allgemein Begriffsdiffusion herrsche.⁴³⁴ Eindeutig jedoch arbeitet Meier den Zusammenhang von Allegorie und Personifikation heraus, indem sie die Personifikationsallegorie als Unterart bzw. Sonderform der Allegorie bezeichnet. In einem kurzen Abriss der Forschungsgeschichte zum Begriff der Allegorie führt sie unter anderem Georg Friedrich Wilhelm Hegel an, dessen „bekannte Bestimmung der Allegorie [...] ganz auf die Personifikationsallegorie abgestellt“⁴³⁵ sei.

Der Allegorie und Personifikation in der mittelalterlichen Literatur gesteht 1924 Johan Huizinga „Echtheit und Lebenskraft“⁴³⁶ zu, indem er konstatiert: „Will der Gedanke, der der Idee selbständiges Wesen zuerkannt hat, sichtbar werden, so kann er das nicht anders als durch Personifikation.“⁴³⁷

Eine Abgrenzung der Personifikationsallegorie als eines eigenen Typs von anderen Allegoriearten erfolgt in den 1930er Jahren. Im Bereich der Minneallegorie jedoch, so gibt Friedrich Ranke 1933 zu bedenken, könnten Personifikationen – wie Frau Minne oder Frau Gerechtigkeit – nicht als Allegorie gelten: „Die Erzählung bedarf nicht wie die echte Allegorie der nachträglichen Deutung (die sie ja auch tatsächlich nicht enthält), sondern was sie erzählt, ist in Wahrheit nichts anderes, als was die Worte sagen“⁴³⁸.

Seit den 1960er Jahren wird eine Differenzierung innerhalb der Personifikationsallegorie selbst vorgenommen, welche nun in (a) einfache Personifikationen und (b) Personifikationsallegorien unterteilt wird.⁴³⁹ Meier gibt jedoch zu

sondere seit den 1920er Jahren – sowie den Versuch einer Abgrenzung von Personifikation und Allegorie und die Untersuchung der Funktion der Personifikation, besonders jener der Liebe bzw. Minne, bietet SCHNELL, Rüdiger: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern 1985 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 27), hier bes. S. 351-358 u. S. 391-396.

⁴³⁴ Vgl. MEIER 1976, S. 1.

⁴³⁵ MEIER 1976, S. 59.

⁴³⁶ HUIZINGA, Johan: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*, Stuttgart 1965, S. 290 (im Weiteren zitiert als: HUIZINGA 1965).

⁴³⁷ HUIZINGA 1965, S. 290.

⁴³⁸ RANKE, Friedrich: *Zur Rolle der Minneallegorie in der deutschen Dichtung des ausgehenden Mittelalters*, in: RUPP, Heinz / STUDER, Eduard (Hrsg.): *Kleine Schriften*, Bern / München 1971, S. 37f.

⁴³⁹ Vgl. MEIER 1976, S. 61.

bedenken, dass allein das Auftreten eines personifizierten Abstraktums nicht ausreicht, um aus einer Personifikation eine Allegorie zu machen.⁴⁴⁰

Die Personifikation selbst sagt mit ihrem Namen bereits, was sie ist. Die allegorische Bedeutung wird erst durch Beziehungen der Personifikation(en) innerhalb ihres Kontextes, insbesondere durch Handlungen und Situationen von bestimmter Verweisabsicht des Autors, konstituiert, deren allegorischer Sinn also auf einer zweiten Ebene liegt.⁴⁴¹

Bis zu den 1970er Jahren setzt sich die Unterscheidung von Personifikation und Personifikationsallegorie in der Forschung durch, ebenso wird die Existenz zweier Sinnebenen als Wesensmerkmal der Allegorie festgehalten.⁴⁴² So gehören etwa als Personen auftretende Tugenden nicht dem gleichen bzw. nicht ausschließlich dem gleichen Wirklichkeitsbereich an wie Figuren eines (narrativen) Textes.⁴⁴³

Die Abgrenzung der Personifikation von der Personifikationsallegorie betrachtet Meier als nicht unproblematisch, da die Differenzierungskriterien nicht sicher geklärt seien.⁴⁴⁴ Ohne neue Kriterien, so führt sie weiter aus, sei die mehrheitlich befürwortete Trennung von Personifikation und Personifikationsallegorie gegenüber der Auffassung, bei der Personifikation handle es sich um eine eigene Art der Allegorie, nicht zu halten.⁴⁴⁵

Im Folgenden soll keine Darstellung der Begriffsgeschichte der Allegorie bzw. der Personifikation vorgenommen werden. Einleitend wird die Auseinandersetzung Christel Meiers mit der Forschungsgeschichte und -literatur bis in die späten 1970er Jahre hier lediglich angerissen, um zum einen auf Uneinigkeiten in Bezug auf die Abgrenzung von Allegorie und Personifikation hinzuweisen und zum anderem das Fehlen einer allgemein anerkannten Definition des Begriffs „Personifikation“ herauszustellen. Ohne auf die genannte Diskussion näher eingehen oder gar das weite Feld der Allegorieforschung auch nur in Umrissen darstellen zu können, soll in diesem Kapitel die Personifikation der Seele im *Fließenden Licht* untersucht werden.

⁴⁴⁰ MEIER 1976, ebd.

⁴⁴¹ MEIER 1976, ebd.

⁴⁴² Vgl. MEIER 1976, S. 62.

⁴⁴³ Vgl. MEIER 1976, ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. MEIER 1976, ebd.

⁴⁴⁵ Vgl. MEIER 1976, ebd.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Eine kurze Vergewisserung über die Bedeutung und das Verständnis von „Personifikation“ bis in die aktuellere Forschung hinein ist dennoch unabdingbar, und so sollen zunächst Christian Kienings Ausführungen hinzugezogen werden: „Festzuhalten bleibt, daß das Phänomen der Personifikation ursächlich als eines der Sprache und der Imagination [...] begriffen werden muß“⁴⁴⁶. In einem Nennakt konstituiere Sprache eine Personalität als ontologische Realität, wobei eine Differenz bestehe zwischen dem Namen und der fingierten Person. Es handle sich bei der Personifikation demnach um ein „Phänomen eines Nicht-Identischen von Wort und Personalität“⁴⁴⁷, wobei „Wechselbeziehungen zwischen den Achsen abstrakt/un-belebt und konkret/belebt“⁴⁴⁸ bestehen.

Weiter führt Kiening aus, bei der Personifikation handle es sich um „eine Weise des Denkens und Vorstellens, einen ‚geistigen Habitus‘ und Repräsentationsmodus, den die Sprache spiegelt“⁴⁴⁹, und er bezeichnet die Personifikation als „Phänomen der Einblendung [...] von Bildhaftem im Diskurs der Rede“⁴⁵⁰. Während er die Frage, welcher Realitätsgehalt Personifikationen in der Literatur des Mittelalters zukomme, ob sie „geglaubt“ worden seien⁴⁵¹, für weniger wichtig hält, spricht sich Kiening deutlich für eine Untersuchung der „Verwandlung von Allgemeinem oder Abstraktem in Figürliches“⁴⁵² aus und regt – an Johan Huizinga angelehnt – an, zu eruieren, was „die Umsetzung des Wahrgenommenen in die Vorstellung von einem sich bewegenden Lebendigen“⁴⁵³ leisten kann. Des Weiteren sei nach der Kohärenz und der Präsenz einer Figur zu fragen, nach ihrer Ausgestaltung und ihrer Personalität, dem Kontext ihres Auftretens

⁴⁴⁶ KIENING, Christian: *Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur*, in: BRALL, Helmut / HAUPT, Barbara / KÜSTERS, Urban (Hrsg.): *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Düsseldorf 1994 (= *Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance*; 25), S. 347-387, hier S. 354 (im Weiteren zitiert als: KIENING 1994).

⁴⁴⁷ KIENING 1994, S. 354.

⁴⁴⁸ KIENING 1994, ebd.

⁴⁴⁹ KIENING 1994, ebd.

⁴⁵⁰ KIENING 1994, ebd.

⁴⁵¹ KIENING 1994, S. 355.

⁴⁵² KIENING 1994, ebd.

⁴⁵³ HUIZINGA, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956 (= rowohlts deutsche enzyklopädie; 21), S. 137f.

und ihrem Verhältnis zu anderen Figuren desselben Textes und nach ihrem Einfluss auf den Handlungsablauf.⁴⁵⁴ Denn, so gibt Kiening zu bedenken, auch die Personifikation enthalte eine Erkenntnisleistung; so könne sie etwa Kontraste verdeutlichen und Identifikationsmöglichkeiten bieten.⁴⁵⁵ Allerdings stellt er ebenso fest, dass Personifikationen, die „als Verkörperung von ‚Existenzialien‘ und Eigenschaften, von Stimmungen und Moralaspekten“⁴⁵⁶ auftreten, oftmals recht blass blieben.

8.2. Personifikationen im *Fließenden Licht*: Die menschliche Seele als Dialogpartnerin

Derartig konturlose Gestalten findet Kiening im *Fließenden Licht* Mechthilds von Magdeburg jedoch nicht. Er verweist auf die personifizierte Gottesminne im dritten Kapitel des I. Buches, die im Dialog mit der menschlichen Seele auftritt: »Der selen süsser urdrutz claget der minne ir not: ‚Eya allerliebste jungfröwe [...] Du hast mir manigen kulenschlag geben, sage mir, sol ich ze jungest vor dir genesen?« (I,3; 24) – Hier lässt Mechthild die Gottesliebe zwar einzig als sprechendes personifiziertes Abstraktum, als Gesprächspartnerin der Seele auftreten; indem Letztere jedoch auf die „Handlungen“ der Minne in der Vergangenheit verweist, gewinnt die als »allerliebste jungfröwe« angeredete Gottesliebe figürliche Konturen: Bereits durch die Schilderung des Verhaltens der Minne gegenüber der Seele entsteht Interaktion zwischen den beiden personifizierten Abstrakta über den Rahmen des Dialogs hinaus. Sie treten einander nicht nur als Gesprächspartnerinnen gegenüber, sondern rekurren im Verlauf des Dialogs immer wieder auf eine gemeinsame Vergangenheit und ihr gegenwärtiges Verhältnis.⁴⁵⁷

Kiening stellt fest, dass syntagmatische Beziehungen der Personifikation im Text am aussagekräftigsten seien, wenn sich eine Personifikation „aspektreich entfaltet und mit anderen Figuren oder menschlichen Protagonisten in

⁴⁵⁴ KIENING 1994, S. 358.

⁴⁵⁵ Vgl. KIENING 1994, S. 358. In diesem Zusammenhang scheint Kiening die Begriffe „Figur“ und „Personifikation“ synonym zu verwenden, wobei unter den „Figuren“, zu denen die Personifikation in Beziehung steht, wohl tatsächlich Figuren im Sinne des „Personals“ narrativer Texte zu verstehen sind.

⁴⁵⁶ KIENING 1994, S. 359.

⁴⁵⁷ Im Fortgang des vorliegenden Kapitels wird diese Textpassage noch eingehender betrachtet.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Beziehung tritt, [...] wenn sie sich als Personalität in einem imaginären Raum profiliert und ihr Doppelcharakter als Begriff und zugleich figürliches Element einer entworfenen Welt deutlich wird⁴⁵⁸. In der vorgestellten Textpassage des *Fließenden Lichts* finden sich Ansätze einer solchen Entfaltung: Zwar lässt Mechthild die Gottesliebe lediglich als sprechendes personifiziertes Abstraktum auftreten; indem die menschliche Seele der Minne jedoch deren – teilweise gewaltsame – Maßnahmen zur spirituellen Vervollkommnung ihr gegenüber vorwirft, werden in der Vergangenheit liegende Handlungen der Gottesliebe und deren Motive dargestellt: »Die minne: ‚[...] Do ich dich wundote, do wurde du mit mir vereinet [...]‘« (I,3; 24). Ebenso erfolgt durch die Erklärung ihres Tuns eine rückwirkende Verbindung von personifizierter Gottesliebe und personifizierter Seele: Die für die Seele – und besonders für den Leib⁴⁵⁹ – in der Vergangenheit mit Schmerzen verbundene *unio mystica* wurde allein durch das Einwirken der Minne und mithin als Akt göttlicher Gnade herbeigeführt. Des Weiteren stellt die Gottesliebe der Seele eine immerwährende Verbindung mit dem himmlischen Bräutigam nach dem Absterben des irdischen Leibes (und ihrer Loslösung von allem Materiellen) in Aussicht: »Die minne: ‚[...] Swenne aber kumt din ostertag und din lichame enpfat den totschlag, so wil ich dich alumbe van und wil dich aldurch gan und wil dich dime lichamen stelen und wil dich dime liebe geben‘« (I,3; 26). In ihrem Dialogbeitrag spannt die personifizierte sprechende Gottesliebe somit einen Bogen von ihren zurückliegenden Handlungen an der menschlichen Seele bis zu den zu erwartenden zukünftigen Gnadenerweisen. Die Minne setzt sich in Vergangenheit und Zukunft – und, durch die Dialogform, auch mittelbar in der Gegenwart – in Beziehung zur

⁴⁵⁸ KIENING 1994, S. 359.

⁴⁵⁹ Vgl. I,3; 26. Hier verweist die Minne auf eine »arzenie« in Form von Wasser und Brot, die Gott dem Menschen während des irdischen Daseins verabreicht, um den Leib zu erhalten. Implizit wird damit die Vorläufigkeit der Verbindung von Seele und Gott auf Erden benannt. Während die Seele noch im Leib „gefangen“ ist, kann eine *unio* lediglich zeitlich begrenzt stattfinden. Der Körper, in den die Seele nach ihrer temporären Vereinigung mit Gott zurückkehren muss, wird – bei kärglicher Versorgung und damit ganz im Sinne eines asketischen Ideals – für die Dauer des irdischen Daseins (notdürftig) am Leben gehalten. Die angekündigte endgültige Trennung von immaterieller Seele und materiellem Körper nach dem Absterben des Leibes vollzieht sich ähnlich der Befreiung eines Gefangenen aus seinem Kerker: Am »ostertag« werde die Seele aus ihrer leiblichen Hülle entführt und ihrem himmlischen Bräutigam übergeben.

menschlichen Seele und begegnet deren Vorhaltungen und Fragen als Sprechende mit dem Verweis auf ihre Handlungen.

Eine Profilierung „als Personalität in einem imaginären Raum“ oder eine aspektreiche Entfaltung der personifizierten Gottesliebe im Sinne Kienings (s.o.) finden in dieser Textpassage des *Fließenden Lichts* nur annähernd statt, da Mechthild sowohl die personifizierte, sprechende Seele als auch die Minne unvermittelt – und ohne narrative Einleitung und Kennzeichnung des Schauplatzes der Begegnung geradezu im „luftleeren Raum“ – als Dialogpartnerinnen auftreten lässt. Dennoch ist auch allein aus den Redebeiträgen von Seele und Gottesliebe erstens ein hierarchisches Verhältnis beider ablesbar: Der Gesprächsanteil der Minne ist größer, und vor allem stellt sie sich als die maßgebliche Instanz für die von der Seele erlebte mystische Einung mit Gott dar. Demgegenüber wird die Seele als Empfangende und zeitweise als Erleidende präsentiert. Unterstützt wird die überlegene Position der Gottesliebe durch die Benennung als »Min keyserinne« (I,3; 24), mit welcher die Seele sie anspricht. Zweitens – und dies zu erwähnen, erscheint beinahe überflüssig – wird im dritten Kapitel des I. Buches eine enge Beziehung von Seele und Gottesminne skizziert: Beide treten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Interaktion miteinander. Den Charakter figürlicher Elemente nach Kiening (s. o.) besitzen sowohl die personifizierte Seele als auch die personifizierte Gottesliebe in der dargestellten Textpassage.

Im Hinblick auf den Grad der Entfaltung einer Personifikation als figürliches Element sei noch ein Beispiel Kienings angeführt: Im *Trost der Philosophie* des Boethius (ca. 475-525) tritt die personifizierte Philosophie⁴⁶⁰ einem Menschen gegenüber, dabei sei diese jedoch wenig eindeutig. Die Präsenz der Figur ergebe sich, so Kiening, vielmehr vornehmlich aus der Situation der Begegnung selbst⁴⁶¹; im Dialog mit einer menschlichen Figur wirke die Personalität der personifizierten *philosophia* fort.⁴⁶² Bei Boethius repräsentiert die Philosophie „eine eigentümliche Mischung aus Konkretem und Abstraktem“⁴⁶³, und obwohl sie tätig handelt und nicht nur spricht, bleibe sie schwer greifbar.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Vgl. KIENING 1994, S. 362.

⁴⁶¹ Vgl. KIENING 1994, ebd.

⁴⁶² Vgl. KIENING 1994, S. 365.

⁴⁶³ KIENING 1994, S. 363.

⁴⁶⁴ KIENING 1994, S. 365 verweist darauf, dass dieses von Boethius vorgestellte Modell der Begegnung mit einem personifizierten Abstraktum in der Literaturgeschichte

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Als wenig konkret begegnen dem Rezipienten im *Fließenden Licht* die menschliche Seele und die Gottesliebe in Kapitel I,3: Sie werden zunächst allein durch ihre Redebeiträge im Dialog präsent und gewinnen erst allmählich im Laufe des Zwiegesprächs ein wenig an Kontur, indem sie über ihre Handlungen und ihr Verhältnis zueinander sprechen. Fehlen der menschlichen Seele und der Minne auch deutliche (figürliche) Umrisse, so dürfen sie als redende – und daher denkende – Instanzen wohl als mit einem eigenen Bewusstsein versehen vorgestellt werden. Mit ihren Verweisen auf zeitlich Zurückliegendes und den Ankündigungen zukünftiger Geschehnisse verortet die Verfasserin des *Fließenden Lichts* Seele und Gottesliebe in der Zeitlichkeit, ja in der Geschichtlichkeit, und verleiht ihnen damit ein Merkmal, welches – zusätzlich zu ihrer gegenseitigen Betitelung als Damen von Stand: »allerliebste jungfröwe« und »keyserinne« (I,3; 24) – zum Eindruck zweier mit personhaften Zügen ausgestatteter Dialogpartnerinnen beiträgt.

Zwar widerspricht Mechthilds Gestaltung von Minne und Seele im vorliegenden Kapitel nicht der Einschätzung Christel Meiers, nach welcher Personifikationen nicht (ausschließlich) dem gleichen Wirklichkeitsbereich angehören wie die Figuren in einem (narrativen) Text, aber die personifizierte Seele und die Gottesliebe treten im vorliegenden Kapitel – und, wie zu zeigen sein wird, auch in weiteren Passagen – doch nicht unähnlich jenen handelnden, sprechenden, mit Namen und Standesbezeichnungen versehenen Figuren in narrativen Textstellen des *Fließenden Lichts* in Erscheinung. Man würde wohl die knapp skizzierten Personifikationen überstrapazieren, wollte man ihnen ein größeres Maß an Personalität oder Individualität zuschreiben; es wird jedoch deutlich, dass Mechthild ebendiese durch ihre Gestaltung von Seele und Gottesliebe mit aufruft, sie andeutet, ohne die personifizierten Dialogpartnerinnen stärker zu konturieren. Damit sind die Personifikationen von Minne und Seele klar erkennbar nicht als reine Begriffe angelegt, sondern vor allem als figürliche Elemente – ohne Figuren im klassischen Sinne zu sein.⁴⁶⁵ Allein als Begriff und nicht als Personifikation erscheint die Seele in Textpassagen, in denen mit dem Substantiv »sele« nur der immaterielle Teil des Menschen – im Gegensatz zum materiellen Körper – gemeint ist. So erwähnt etwa das 25. Kapitel des I. Buches die

„unzählige Male aufgegriffen“ worden oder in jüngeren Texten „zumindest im Hintergrund präsent“ gewesen sei. Vgl. hierzu auch KIENING 1994, Anm. 60.

⁴⁶⁵ Vgl. MEIER 1976, S. 62.

Leiden Christi auf Erden, »der an libe und an selen gepinget wart« (I,25; 46). Es besteht kein Zweifel daran, dass mit der Seele Christi hier tatsächlich jener immaterielle Teil gemeint ist, der während der Passion Qualen ebenso wie der Körper erlitt.⁴⁶⁶

Im 44. Kapitel des I. Buches findet sich ein Auftritt der menschlichen Seele, den die Autorin des *Fließenden Lichts* – verglichen mit anderen ähnlichen Textpassagen – bemerkenswert plastisch ausgestaltet: Nach einem kurzen Dialog mit dem Heiligen Geist beginnt innerhalb des Kapitels eine Passage, in deren Verlauf die Seele abwechselnd mit den personifizierten Sinnen und einem »jungeling[e]« (I,44; 58), dem himmlischen Bräutigam, spricht. Eingebettet in ein narratives Geschehen, welches durch eine nicht näher definierte Erzählinstanz im Präsens und stellenweise auch im Präteritum dargestellt wird, lässt Mechthild die fünf Sinne als Kämmerer der Seele auftreten. Diese sprechen sie als »vröwe« an und fordern sie auf, sich anzukleiden. Bereits hierdurch wird die Seele im vorliegenden Kapitel implizit als figürlich im Sinne eines Ausgestattetseins mit einem – wie auch immer gearteten – Körper vorgestellt und gewinnt damit deutlichere Konturen als die lediglich sprechende personifizierte Seele in Kapitel I,3. Auf ihre an die fünf Sinne gerichtete Frage »Liebe, wa sol ich hin?« (I,44; 58) antworten die Angeredeten, der »fürste« (ebd.) wolle die Seele treffen, und ermahnen diese zur Eile. Im Folgenden schildert die erzählende Instanz, wie sich die personifizierte Seele mit (allegorischen) Gewändern bekleidet: Sie trägt »ein hemede der sanften demütekeit« (I,44; 58), darüber »ein wisses kleit der luterer kúschekeit« (ebd.) und legt schließlich »einen mantel des heligen geruchtes« (I,44; 58) an. Obgleich all diese Kleidungsstücke übertragene Bedeutungen besitzen und vielmehr die spirituelle Haltung der menschlichen Seele und ihre Vorbereitung auf eine Begegnung mit dem himmlischen Bräutigam repräsentieren als tatsächliche Textilien, machen sie doch den Rezipienten geneigt, sich die personifizierte Seele als höfisch gekleidete »juncfröwe« (I,44; 60) und damit figürlich vorzustellen.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Ähnlich verhält es sich im siebten Kapitel des VII. Buches, in welchem ein das Publikum einschließendes Erzähler-Ich erklärt, wie die Menschen Gott danken können »aller milten gaben, die er úns ie gegab in ertrich an libe oder an sele« (VII,7; 544). Auch hier ist mit dem Begriff der Seele allein der immaterielle Teil des Menschen gemeint, es liegt keine Personifikation der Seele vor.

⁴⁶⁷ Da das vorliegende Kapitel der Frage nach der Personifikation der Seele nachgeht und Passagen vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, kann auf die

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die selec:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Die implizite Ausstattung der Seele mit einem Körper wird im Zusammen treffen mit Christus noch fortgeführt. In den Worten der sprechenden Seele, »Ich mag nit tanzen, herre, du enleitest mich« (ebd.), lässt sich neben der metaphorischen auch eine wörtliche Ebene lesen: Wenn die Seele, vom himmlischen Bräutigam zum Tanz aufgefordert, auf das Bedürfnis nach Führung und Vorgabe des Taktes hinweist, so kann sie tatsächlich als figürlich-körperliche Erscheinung vorgestellt werden, die Kleider trägt und sich bewegt. Verstärkt wird dieser Eindruck im Fortgang der Passage, wenn die Seele sich wiederum an ihre Kämmerer, die Sinne, wendet und angibt: »Nu bin ich ein wile tanzens müde, wichent mir, ich müs gan, da ich mich erküle« (I,44; 60). Im weiteren Verlauf des Kapitels lässt Mechthild die Erzählinstanz mit knappen Worten die Begegnung der Seele mit Christus in einem überirdischen Brautgemach beschreiben: »So gat dú allerliebste zú dem allerschönesten in die verholnen kammeren der unschuldigen gotheit« (I,44; 64).

Im Vergleich mit dem dritten Kapitel des I. Buches erscheint in I,44 eine menschliche Seele, die einen stärkeren Grad an Personalität aufweist. Die Seele in der beschriebenen Textpassage wird nicht allein durch ihr Sprechen personifiziert, sondern vor allem durch ihr Handeln – sie legt Gewänder an, sie bewegt sich in verschiedenen Räumen, sie tanzt sogar. Liest man diese Angaben auf der Litteral- und nicht auf einer übertragenen Ebene, so erscheinen viel deutlicher die Konturen einer Gestalt als im vorangehend beschriebenen Kapitel I,3. Die Seele in ihrer Begegnung mit den fünf Sinnen und Christus wird als weit über die bloß redende Personifikation hinausgehend gestaltet. Sie ist mit einem Körper versehen – nicht zu verwechseln mit dem irdischen, die Seele beherbergenden Leib – und wird damit in der Gegenwart der beschriebenen Situation

allegorische Ebene der hier beschriebenen Textstelle nicht eingegangen werden. – Angemerkt sei lediglich, dass sich die Begegnung der Seele mit Christus in I,44 in einem Spannungsfeld zwischen dem Versuch plastischer Darstellung der eigentlich unaussprechlichen *unio mystica* und dem Rückgriff auf Gestaltungsmuster mystischen Sprechens befindet. Deutlich wird dies in den zwei möglichen Lesarten, der übertragenen, welche das Dargestellte als innerseelisches und jeglichem Materiellen entrücktes Geschehen versteht, dem die Mittel menschlicher Sprache nicht gerecht werden können, und jener wörtlichen Lesart, bei der die personifizierten Gestalten ganz plastisch-figürlich vorgestellt werden und beinahe wie auf einer Bühne agieren. Zu diesem Eindruck trägt sicherlich die Art der Kapitelgestaltung als narrative Textpassage – in Abgrenzung von der Dialogform und den lediglich sprechenden Personifikationen – bei.

handlungsfähig, obgleich sie sich gottergeben ganz der Leitung durch Christus anvertraut.

Die Seele folgt dem himmlischen Bräutigam in ein entrücktes Gemach, sie lässt sich von ihm zum Tanz führen, sie empfindet Erschöpfung nach der körperlichen Anstrengung, und – nicht zu vergessen – sie wird als unverkennbar weiblich charakterisiert, nicht allein aufgrund der Verwendung des Personalpronomens der dritten Person Singular Femininum, sondern vor allem durch die Konstellation mit den anderen Handelnden bzw. Sprechenden. Ihr, einer „Dame“ in der Kemenate, warten die fünf Sinne als Kämmerer auf, während sie Frauenkleider anlegt.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Diese Gestaltung der menschlichen Seele als ein weibliches „Wesen“ muss nicht spezifisch sein für den Text einer Autorin. Schon allein aufgrund des grammatischen Geschlechts der sie im Deutschen wie im Lateinischen bezeichnenden Substantive, wird die Seele (*anima*) auch bei männlichen Mystikern als weiblich dargestellt. – Als Beispiel sei hier die „Vita“ Heinrich Seuses genannt; zitiert wird nach der Textausgabe von BIHLMAYER 1961: »[D]o ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. [...] [O]b dú sel in dem lip belibi oder von dem lip gescheiden veri, des enwüst er nit. [...] Die kreft siner sele waren erfüllet dez süssen himelsmakes [...]« (S. 10f.). – Eine Ausnahme hiervon findet sich mit der Darstellung der Seele als männliche Gestalt im *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach; vgl. Kap. 9.3.3, S. 327. – STÖRMER-CAYSA 2015 verweist auf die „eher weiblich-figürliche Vorstellung“ des Mittelalters von der Seele (S. 92), nennt jedoch auch „eine andere Spur [...] der bildenen Kunst“, welche zu „Zeugnissen geschlechtsneutraler oder geschlechtsloser Vorstellung von Seele“ (S. 93) führe, nämlich die „mittelalterliche Rezeption des antiken [...] Bildtyps des *eidolon*, einer Darstellung der Seele als meist geschlechtsindifferentes Menschlein“ (ebd.). – Die Vorstellung des *Fließenden Lichts* von der Seele als einer Art *homuncula* wird in Kap. 9.3.1 (hier bes. S. 319ff., vgl. auch Anm. 651) behandelt. – STÖRMER-CAYSA 2015, S. 94 geht weiter darauf ein, dass „die Mystik in den europäischen Sprachen“ seit der wirkungsmächtigen Auslegung des *Hohen Liedes* durch Bernhard von Clairvaux „den sprachlich ausgemalten und auch gezeichneten Bildtyp ‚Christus und die minnende Seele‘ [...], das Bild der liebenden, als Frau vorgestellten Seele, die sich nach Gott sehnt“, besitze. „Die Seele“, so führt sie aus, „auf die Bernhard die Liebende im *Hohen Lied* programmatisch bezieht, wird immer weiblich und gegenüber Gott oder Christus als in der [...] sich sehnenenden, wünschenden Position gedacht“ (S. 97).

Dabei sei es unerheblich, „ob der Mensch dazu weiblich oder männlich ist; insbesondere gibt es also nicht etwa männliche Seelen der Männer und weibliche Seelen der Frauen“ (ebd.). Bezogen auf die im *Fließenden Licht* dargestellte minnende Seele (eines Sprecher-Ichs) konstatiert Störmer-Caysa, dass Mechthild „zwar in der Bildlichkeit des Hohen Liedes und in brautmystischen Metaphern und Bil-

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Mit dieser Darstellung gewinnt die menschliche Seele eine Anschaulichkeit, wie sie in dieser Form im *Fließenden Licht* selten begegnet – zumeist erfolgt die Personifikation allein über ihre Redebeiträge im Dialog mit anderen Gesprächspartnern wie der personifizierten Gottesliebe. Sicherlich lässt sich bei Mechtilds Gestaltung der Seele in I,44 ein höherer Grad an Personalität feststellen – man darf im textimmanenten Vergleich wohl von einer „erweiterten“ Personifikation sprechen. Bei Personifikationen ist, wie Kiening ausführt, Individualisierung in verschiedenen Graden möglich.⁴⁶⁹ Die Figuren treten teilweise deutlich heraus aus ihrer Isolation, begeben sich „zwischen die Agierenden und tangieren mehr oder weniger stark die Grenzen der Personalität. Sie stehen im Verhältnis der Spannung, der Identität und Differenz zu den literarisch-realen Hauptfiguren des Textes“⁴⁷⁰. Dabei blieben die verschiedenen Personifikationen – wie etwa Philosophia und Natura, Minne und Aventure, Welt und Tod – doch in einem Zwischenreich, das emotional oder topologisch ausgezeichnet sei. Personifikationen beschränkten sich jedoch nicht allein auf die Veranschaulichung abstrakter Phänomene, sie besäßen nicht nur Verweischarakter.⁴⁷¹ Vielmehr führe die Beziehung einer Personifikation zu einer fingierten Person des Textes über die Relation von Begriff und Bild oder Symbol und Allegorie hinaus. Personifikationen könnten sich, so Kiening, als Figuren der Andersheit profilieren⁴⁷² und als Phänomene der Sprache und des Bewusstseins behaupten⁴⁷³.

der“ dichte, wobei „ihre Imagination [...] mit einem hierarchischen Liebesverhältnis besetzt, sie [...] eindeutiger in ihrem Bezug als der Prätext“ sei. „Die Geliebte ist für [Mechthild] die Seele, der geliebte Bräutigam ist Gott“ (S. 100). Mithin wird die Seele im *Fließenden Licht* nicht allein aufgrund ihres grammatischen Geschlechts, sondern auch durch ihre Identifikation als Geliebte des himmlischen Bräutigams als weiblich vorgestellt. Auch MUTH 2015 beobachtet eine offenbar weiblich gedachte Seele, die indes keinem (biologischen) Geschlecht eindeutig zugeordnet wird, obwohl „durch die weitestgehend als weiblich markierte Erzählinstanz die Vermutung der geschilderten Vereinigung der Seele einer Frau mit Gott“ (S. 77) nahegelegt wird. Aus dem „natürlichen Vorteil der Frauen, das Geschlecht der Seele zu besitzen“, so fasst STÖRMER-CAYSA 2015 ihre oben genannte Untersuchung zusammen, habe „im deutschen Sprachgebiet“ allein Mechtild von Magdeburg „in geistlicher Hinsicht poetisches Kapital geschlagen“ (S. 104).

⁴⁶⁹ Vgl. KIENING 1994, S. 383.

⁴⁷⁰ KIENING 1994, ebd.

⁴⁷¹ Vgl. KIENING 1994, S. 384.

⁴⁷² Vgl. KIENING 1994, ebd.

⁴⁷³ Vgl. KIENING 1994, S. 387.

Im dritten Kapitel des I. Buches lässt Mechthild mit der menschlichen Seele und der Gottesminne keine Figuren im Sinne handelnder Personen – wie etwa in Erzählungen – auftreten; vielmehr begegnen einander im genannten Dialog zwei Personifikationen, deren angedeutete personhafte Züge sich allein ihren im Gespräch reflektierten Handlungen in Vergangenheit und Gegenwart verdanken. Ihr Grad an Individualisierung bzw. an Personalität sollte nicht allein im Kontext dieses einen Kapitels zu bestimmen versucht werden. Sinnvoll ist ein Vergleich mit ähnlichen Textstellen im *Fließenden Licht*, wobei als Auswahlkriterium für exemplarische Passagen das Auftreten der personifizierten Seele gilt.

Im Hinblick auf das von Kiening erwähnte Heraustreten von Personifikationen „aus der Isolation“⁴⁷⁴ lässt sich bezüglich der Seele und der Minne in I,3 feststellen, dass eine solche isolierte Situation der personifizierten Gesprächspartnerinnen aufgrund der Kapitelform nicht besteht: Mechthild legt die Begegnung der menschlichen Seele mit der Personifikation der Gottesliebe als Dialog an und damit in einer Textform der Unmittelbarkeit, die einerseits keinen konkreten Rahmen aufweist – eingeführt wird das Zwiegespräch allein durch die Nennung der miteinander Kommunizierenden, Seele und Minne, seitens einer Sprechinstanz am Beginn des Kapitels⁴⁷⁵ – und andererseits aufgrund der nicht vorhandenen Einbindung in narrative Zusammenhänge einen eigenständigen, unabhängigen „Raum“ bietet, in welchem die Personifikationen von Seele und Gottesminne ohne direkten Bezug zu anderen Figuren allein miteinander in Kontakt treten. Da sich im zu untersuchenden Kapitel keinerlei Hinweise darauf finden, an welchem Ort die Seele und die Gottesliebe miteinander sprechen, kann lediglich auf die zeitliche Dimension verwiesen werden. Die Dialogpartnerinnen begegnen einander in der – nicht näher bestimmbar⁴⁷⁶ – Gegenwart

⁴⁷⁴ KIENING 1994, S. 383.

⁴⁷⁵ Das Kapitel endet mit dem Kommentar eines Sprecher-Ichs, welches die mögliche „Überlänge“ dieser Textpassage zu erklären versucht. Für die Betrachtung der Personifikationen in I,3 ist dieses Auftreten eines sprechenden Ichs jedoch nicht von Bedeutung.

⁴⁷⁶ Eingeleitet werden der Dialog und speziell der erste Redebeitrag der Seele durch eine undefinierte sprechende Instanz; der Kontext der Begegnung von Minne und Seele wird jedoch keineswegs umrissen. Allein durch die Dialogform wird dem Rezipienten der Eindruck vermittelt, unmittelbarer Zeuge eines gegenwärtig stattfindenden Gesprächs zu sein.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

und tauschen sich sowohl über vergangene als auch über zukünftige Geschehnisse aus, ohne diese jedoch konkret zeitlich zu situieren.⁴⁷⁷

Ob man sich dieses Gespräch im geradezu „luftleeren“ und zeit- oder überzeitlichen Raum als innerseelisches Geschehen oder als Erleben innerhalb einer *unio mystica* vorzustellen hat, kann an dieser Stelle nicht ermittelt werden. Unabhängig von einer solchen Einordnung des in Kapitel I,3 dargestellten Dialogs lässt sich feststellen, dass die Begegnung der personifizierten Seele mit der personifizierten Minne in einer geradezu minimalistischen Form präsentiert wird, die gänzlich auf eine lokale Präzisierung und größtenteils auf eine temporale Situierung verzichtet. Die personifizierten Gesprächspartnerinnen werden allein durch ihre Bezeichnungen durch eine Sprechinstanz – »die sele« und »die minne« – identifizierbar.⁴⁷⁸ Dabei kommt die Verfasserin des *Fließenden Lichts* ohne Hinweise auf eine optisch wahrnehmbare Erscheinung von Seele und Gottesliebe aus; es bleibt dem Rezipienten überlassen, ob und wie er sich die Personifikationen vorstellt, die allein durch ihre Beiträge im Dialog – und mittelbar über ihre geschilderten Handlungen – als solche erkennbar werden.

Ogleich die beiden Personifikationen im dritten Kapitel des Buches I nicht aus ihrer – wenn man sie nach Kiening als solche betrachten will – isolierten überzeitlichen und räumlich entgrenzten Situation heraustreten, um mit (narrativen) Figuren des Textes zu interagieren, auch wenn ihr äußeres Erscheinungsbild noch nicht einmal angedeutet wird, handelt es sich bei der menschlichen Seele und der Gottesliebe doch um personifizierte Abstrakta, die als Sprechende (und Handelnde) nur in der von Mechthild vorgeführten Form der Personifizierung auftreten können und wahrnehmbar werden.

Als „Verdinglichung von abstrakten Begriffen, Vorgängen, Verhältnissen in Wort und Bild, häufig unter Verwendung von Personifikationen“⁴⁷⁹ definiert Peter Dinzelbacher die (gestaltende, illustrierende) Allegorie und weist darauf hin, dass dieses Mittel rhetorischer Gestaltung häufig in der Visionsliteratur zu finden sei.⁴⁸⁰ Eine Versinnfälligung und Verdinglichung von Abstrakta im Sinne

⁴⁷⁷ In den Redebeiträgen der Seele und der Gottesminne finden sich lediglich unpräzise temporale Angaben wie etwa »lange«, »ze jungest« und »dikke« (I,3; 24, 26).

⁴⁷⁸ Einige der Anreden – »allerliebste jungfröwe«, »min keyserinne« (I,3; 24) –, welche die Seele für die Gottesliebe wählt, sind ohne die vorherige Angabe der sprechenden Instanz nicht eindeutig.

⁴⁷⁹ DINZELBACHER 1981, S. 169.

⁴⁸⁰ DINZELBACHER 1981, S. 170.

Dinzelbachers liegt neben dem bereits vorgestellten Dialog zwischen Seele und Gottesliebe in I,3 auch im allerersten Kapitel des *Fließenden Lichts* vor. Hier lässt die Autorin ebenfalls die personifizierte Seele und die personifizierte Minne als Gesprächspartnerinnen auftreten. Eingeführt werden diese durch eine undefinierte Erzählinstanz: »Die sele kam zû der minne und grüste si mit tieffen sinnen und sprach: [...]« (I,1; 18). Anders als im dritten Kapitel des I. Buches wird hier ein minimaler narrativer Rahmen für die Begegnung von Seele und Gottesliebe abgesteckt; das Kapitel selbst ist als Dialog formuliert und endet mit dem Redebeitrag der Minne. Der bedeutende Unterschied zu I,3 besteht im ersten Kapitel des *Fließenden Lichts* in dieser Einleitung der erzählenden Instanz, mit welcher die Autorin skizzenhaft den Kontext der Begegnung von Minne und Seele andeutet. Durch die Verwendung des klassischen Erzähltempus Präteritum wird der Dialog zwischen den personifizierten Abstrakta in der Zeit, genauer: in der Vergangenheit verortet. Die Seele und die Gottesliebe verwenden die Anreden »vro minne« und »vro kúneginne« und begegnen einander durch diese Betitelung als „Herrin“ bzw. „edle Dame“ als gleichberechtigte Dialogpartnerinnen. Des Weiteren erhalten sie durch die Anredeform trotz fehlender Konturen eine Eindeutigkeit, bei welcher der Schritt zu einer plastischen Vorstellung von den personifizierten Gesprächsteilnehmerinnen als körperliche Figuren nicht mehr weit ist – zumindest scheint sie mit den Betitelungen angelegt zu sein.

Richard Galle weist auf die Apostrophe als eine „Weise zu personifizieren“⁴⁸¹ hin, die den geringsten Grad an Anschaulichkeit besitze, jedoch „einem unpersönlichen Dinge oder Wesen Gehör oder menschliches Verständnis“⁴⁸² zuerkenne. Eben dies geschieht in der vorgestellten Textpassage: Durch die Anrede als „Herrin Minne“ und „edle Königin“ werden Gottesliebe und Seele personifiziert, mit menschlichen Eigenschaften – vornehmlich der Fähigkeit zu sprechen – versehen und treten als Redende miteinander in Kontakt.

Eine ähnliche Konstellation findet sich auch im 22. Kapitel des II. Buches, das aus einem Dialog zwischen der »beschowunge« (II,22; 112) und der Seele besteht. Die Schauung spricht die Seele als »[v]rowe sele« (ebd.) an, und ebendiese Anrede verwendet auch die Seele selbst für ihre Dialogpartnerin.⁴⁸³ Damit

⁴⁸¹ GALLE 1888, S. 8.

⁴⁸² GALLE 1888, ebd.

⁴⁸³ Eingeleitet wird der erste Redebeitrag der personifizierten Seele durch den knappen Hinweis einer nicht näher in Erscheinung tretenden sprechenden Instanz: »Dú

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

werden die Gesprächsteilnehmerinnen zumindest auf der Ebene der Anrede als gleichberechtigte Sprecherinnen (in Ich-Form) dargestellt. Gegenstand des Zwiegesprächs ist die von der Schauung aufgeworfene Frage, ob die Seele lieber dem höchsten Chor der Engel angehören oder als »ein mensche mit libe und mit sele« (II,22; 112) dem untersten Engelchor zugerechnet sein wolle. Im Fortgang des Kapitels erörtert die Seele mit ihrer Gesprächspartnerin, welche Wesen der Schöpfung – Engel oder Menschen – inniger mit Gott verbunden sein können.

Festzuhalten ist zunächst, dass sowohl die Schauung als auch die Seele in erster Linie als Sprecherinnen (in Ich-Form) auftreten. Mechthild konstruiert die beiden Personifikationen demnach primär über ihr Reden und ihre sprachlichen Äußerungen. Ein Hauch von „Kontur“ wird den Dialogpartnerinnen durch die wechselseitige Anrede als edle Dame verliehen, in der möglicherweise die Andeutung einer figürlich-körperlichen Vorstellung von »schowunge« und »sele« mitschwingt.

Bemerkenswert jedoch ist die Formulierung vom „Menschen mit Leib und Seele“ in der Eingangsfrage der Schauung. Zunächst mag eine solche Wendung – an die als unkörperlich zu denkende Seele gerichtet – in sich widersprüchlich erscheinen; und auch wenn man sich die personifizierte, sprechende Seele als figürliche Gestalt und mit einem „Körper“ ausgestattet vorstellt, erscheint die von der »beschowunge« erwähnte »sele« in diesem Zusammenhang unpassend. Präsentiert Mechthild hier eine personifizierte Seele, die ihrerseits über – wie auch immer geartete – Seele und Leib verfügt? Oder deutet sie mit der Personifikation der »sele« und ihrer „leiblichen-seelischen Erweiterung“ vielmehr einen Menschen in seiner Ganzheit an? Mitzubedenken ist hierbei, dass nach dem Verständnis mystischer Gotteserfahrung allein die immaterielle Seele, gewissermaßen als spirituelles Zentrum des Menschen, mit Abstrakta wie der göttlichen Betrachtung in Kontakt treten kann. In dieser Textpassage scheint eine Vermischung mehrerer Ebenen bzw. Wirklichkeitsbereiche vorzuliegen:

Auf der Ebene der Personifikation begegnen einander die Schauung und die Seele, wobei eine Ausstattung Letzterer mit einem „Körper“ unproblematisch ist. Daneben verhandelt das Kapitel auf einer theoretischen Ebene eine theologische Frage, die jedoch unter Zuhilfenahme personifizierter Diskussi-

sele zu der beschowunge: [...]« (II,22; 112). Eine ähnliche „Regieanweisung“ bzw. Sprecherankündigung ist dem zweiten Redebeitrag der Schauung vorangestellt.

onspartnerinnen erörtert wird. Auf einer dritten Ebene, die gegenüber dem Gespräch etwas in den Hintergrund rückt, lässt sich die von der Schauung gestellte Frage konkret auf einen religiösen Menschen beziehen, der vor die (theoretische) Entscheidung gestellt wird, ob er Gott lieber als höchster Engel oder als (niedriger) Mensch mit Seele und Leib dienen wolle. Versteht man die personifizierte Seele als Repräsentantin eines solchen Menschen, so löst sich der Widerspruch von einer „Seele der Seele“ ein Stück weit auf, denn natürlich verfügt ein Mensch in seiner Gesamtheit über einen materiellen Körper und eine immaterielle Seele – die nicht mit der personifizierten sprechenden Seele im Kapitel zu verwechseln ist.⁴⁸⁴

In der vorliegenden Textstelle vermischen sich der Bereich der Personifikation, in welchem wie auf einer Bühne zwei Dialogpartnerinnen auftreten, der Bereich der „spirituellen Realität“, in dem Menschen (mit Seele und Leib) leben und glauben, und der Bereich der Theorie, in welchem theologische Betrachtungen angestellt werden. Kompliziert wirkt das Kapitel II,22 durch die fließenden Übergänge dieser Ebenen, die fehlenden Abgrenzungen und die Ineinanderschachtelung dreier unterschiedlicher Bereiche, durch welche – zumindest auf den ersten Blick – Paradoxa wie die „Seele der Seele“ zu entstehen scheinen.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Unterstützung kann diese Lesart durch den zweiten Redebeitrag der Schauung finden: Hier erklärt sie, »der niderste mensche« (II,22; 114) könne Gott – durch Glauben, Reue, Sehnsucht und guten Willen – ebenso sehr preisen, verehren und erkennen wie die Engel. Allein die Seele des Menschen könne, so vermeldet die Schauung, »in der gotheit so sere nüt brennen« (ebd.), wie es die Engel vermögen.

⁴⁸⁵ Der Begriff des Paradoxon wird hier mit CELENTANO, Maria S.: *Paradoxon*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 524-526 als „das wider die Meinung/Erwartung Stehende“ (Sp. 524), „das Unvermutete“ (ebd.) verstanden – „eine Gedankenfigur, durch die [...] etwas Unvorgeesehenes, Unerwartetes“ (ebd.) präsentiert wird.

Auf das Paradoxon als eine jener „Erscheinungen [...], mit denen man mystische Sprache [...] zu charakterisieren versucht“, verweist auch VOLLMANN-PROFE 2003, S. 678. NEUMEYER, Martina: *Paradoxe, das*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 516-524 führt an, dass das Paradox als „Gedankenfigur und Aussageform in der von Disputierkunst geprägten Denk- und Gesprächskultur mittelalterlicher Theologen präsent“ (Sp. 518) gewesen sei, und verweist auf die negative Theologie des Dionysius Areopagita, die „um das Problem [kreist], Gott, der das Fassungsvermögen des Menschen über-

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Um zur Ebene der Personifikation zurückzukehren: In ihrem zweiten Redebeitrag grenzt die Seele die Engel aus dem Chor der Seraphim – zugleich Kinder und Knechte Gottes – von der menschlichen Seele ab: »Dú minste sele ist ein tohter des vatters und ein swester des sunes und ein vrúndinne des heligen geistes und werliche ein brut der heligen drivalteikeit« (II,22; 114). Indem die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form die Seele des Menschen in ein verwandtschaftliches Verhältnis mit den drei göttlichen Personen setzt, definiert sie deren Verhältnis zu Gott als sogar enger als dasjenige der Seraphim.⁴⁸⁶

Der Mensch bzw. seine Seele ist damit in der gesamten Schöpfung das Wesen, welches mit Gott am innigsten verbunden ist. Weiter führt die sprechende Seele aus: »Den werdesten engel Jhesum Christum, [...], der mit sinem vatter ein ungeteilet got müs sin, den nim ich minstú sele in den arm min und isse in und trinke in und tûn mit im, swas ich wil« (II,22; 114). Neben der unkonventionell anmutenden Charakterisierung Christi als „edelster der Engel“ und der erstaunlichen Behauptung der Seele, sie tue mit Christus (wohl genauer: seinem Leib), was sie wolle, findet sich in dieser Aussage ein stärkerer Grad von Personifikation als im ersten Redebeitrag der Seele.⁴⁸⁷

Indem sie vom Umfangen Christi mit ihren Armen und vom Essen und Trinken spricht, tritt die personifizierte Seele mit der Andeutung einer körperlichen Erscheinung auf. Vorstellbar ist auch in dieser Textpassage eine Gestalt, die zwar vornehmlich aufgrund ihres Sprechens in Erscheinung tritt, die je-

steigt [...], sprachlich zu erfassen. Aufgrund des Ungenügens menschlicher Ausdrucksfähigkeit vor Gott empfiehlt Dionysius Areopagita daher, Aussagen über ihn negativ [...] zu formulieren. Denn durch das Kombinieren von Worten mit ihrem Gegenteil, die je einzeln den Sinn verfehlen, wird das sprachliche Defizit [...] kompensiert“ (Sp. 519). Auf diese Weise werden dem Menschen eine „Annäherung an das Mittelbare“ (ebd.) und „größtmögliche Erkenntnis“ (ebd.) erlaubt. Weiter führt Neumeyer an, dass dieser „auf Paradoxa rekurrierende Diskurs“ (ebd.) auch in der Mystik gepflegt werde.

⁴⁸⁶ Eine geistliche Verwandtschaft der Seele mit Gott wird auch im 44. Kapitel des I. Buches thematisiert, wenn diese spricht: »Ich müste von allen dingen in got gan, der min vatter ist von nature, min brüder von siner monscheit, min brútegöm von minnen und ich sin ane aneenge“ (I,44; 62).

⁴⁸⁷ Während es sich bei dem durch die personifizierte Seele Umarmten um Christus als den himmlischen Bräutigam handelt, ist der von der Seele zu sich genommene Christus wohl in der Gestalt der Eucharistie in Form von Brot und Wein vorzustellen.

doch die Grenze hin zur Figürlichkeit bereits überschritten hat. Wenn die personifizierte Seele von der »minste[n] sele« (II,22; 114) spricht – sich damit auf die menschliche Seele allgemein beziehend – und diese als Tochter Gottes, Schwester Christi und Freundin des Heiligen Geistes charakterisiert, lässt sich durchaus eine Verbindung zwischen menschlicher und personifizierter Seele herstellen: Letztere kann man als figürlich auftretende Repräsentantin der immateriellen Seele des Menschen verstehen. Die von der Personifikation aufgezählten Beziehungen der menschlichen Seele lassen sich dann – auf umgekehrtem Wege – auch auf die Seele als Sprecherin in Ich-Form in Kapitel II,22 beziehen. Die (mittelbare) Einbindung auch der personifizierten Seele in das Netz dieser spirituellen Verwandtschaftsbeziehungen der „trinitarischen Familie“ tragen zum figürlichen Eindruck der personifizierten Seele bei.

Im letzten Abschnitt des Kapitels bezieht sich die personifizierte Seele nicht mehr allgemein auf die »minste sele«, sondern spricht von sich selbst, die sie Christus umarmt und ihn – in Gestalt der eucharistischen Gaben – sogar zu sich nimmt.⁴⁸⁸ Hierdurch wird die Seele, die bislang nur als Sprecherin aufgetreten ist, zur handelnden Gestalt. Das vorliegende Kapitel endet mit der geäußerten Gewissheit der personifizierten Seele, die Gottheit Christi werde ihr »niemer so túre, ich müsse ir ane underlas allú minú gelide vol bevinden« (II,22; 114). Schließlich versichert die sprechende Seele, ihre Liebe zu Gott werde niemals abkühlen, und bezogen auf die eingangs von der Schauung gestellte Frage gibt sie an, es sei ihr gleichgültig, was die Engel erleben, und bekräftigt damit noch einmal die Entscheidung, nicht dem obersten Chor der Engel angehören zu wollen.

⁴⁸⁸ Dass es sich bei der Umarmung Christi durch die (personifizierte) Seele um eine Darstellung der *unio mystica* handelt, kann in diesem Zusammenhang nur erwähnt werden. Ebenso muss darauf verzichtet werden, näher auf die Möglichkeit einer Aufnahme des Leibes Christi (in eucharistischer Gestalt) durch die Seele einzugehen. Angemerkt sei lediglich, dass Mechthild in dieser Textpassage zwei Wege der Vereinigung der Seele mit Christus aufzeigt, deren einer in der beinahe unbeschreibbaren mystischen *unio* der entrückten Seele mit dem himmlischen Bräutigam besteht und deren anderer sich körperlich über den Empfang von Brot (und Wein) im Sakrament der Eucharistie vollzieht. Bemerkenswerterweise stellt die Autorin des *Fließenden Lichts* die spirituelle Bedeutung der Kommunion in den Vordergrund, indem sie die personifizierte Seele den Leib Christi „essen“ lässt, und verzichtet auf die Darstellung der körperlich-materiellen Seite dieses Vorgangs, nämlich den an den Leib gebundenen Verzehr der Hostie während der Messfeier.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Im Vergleich zu den bereits vorgestellten Kapiteln I,1 und I,3 ist die Seele im Dialog mit der »beschowunge« in II,22 deutlicher als Personifikation ausgestaltet; mit der Umarmung Christi erscheint sie als Handelnde, durch die Erwähnung ihres Armes im Besonderen und ihrer Glieder, die von der Liebe zu Gott erfüllt sind, im Allgemeinen erhält sie sogar (partielle) Körperlichkeit⁴⁸⁹ und entwickelt sich von einer reinen Sprecherin (in I,1 und I,3) zu einer – wenn auch nicht deutlich konturierten – figürlichen Erscheinung, die präsenter auftritt als die rein sprechende personifizierte Seele im Dialog mit der Gottesminne.

Wie man sich auftretende Allegorien bzw. Personifikationen „körperlich vorzustellen“⁴⁹⁰ habe, merkt Dinzelbacher an, gehe aus Texten oftmals nicht hervor, und so bleiben auch die durch Erzählinstanz und Anreden angedeuteten Umrisse der personifizierten Seele und der personifizierten Minne in ersten Kapitel des Buches I lediglich schemenhaft. Dass Tugenden, Laster und Abstrakta allgemein zum Zwecke ihrer Verkörperung redend eingeführt werden, stellt er als Gemeinsamkeit von Visionsliteratur fest.⁴⁹¹ Dinzelbacher gibt jedoch zu bedenken, es sei nicht zu erwarten, dass „allegorische Figuren, Personifikationen also, in echten Visionen gesehen werden“⁴⁹²; sie wurden nicht als „materiell existierend geglaubt“⁴⁹³. In Bezug auf Mechthilds im ersten Kapitel des *Fließenden Lichts* auftretende Gottesliebe ist dies nachvollziehbar; ob jedoch die als Gesprächspartnerin dargestellte Seele von der Verfasserin nicht als eine – in welcher Art auch immer – zu Lebzeiten des Menschen materiell im Körper befindliche Entität mitgedacht ist oder ob eine solche Vorstellung mit der Anlage des Kapitels bei den zeitgenössischen Rezipienten hervorgerufen wurde, lässt sich – zumindest auf Grundlage einer einzelnen Textpassage – nicht ermitteln.⁴⁹⁴

Mag es sich bei der menschlichen Seele in Mechthilds Werk auch um eine besondere Personifikation handeln, so ist im Hinblick auf die personifizierte

⁴⁸⁹ Ähnlich verhält es sich mit der Personifikation der Seele in der bereits dargestellten Textpassage im 44. Kapitel des I. Buches.

⁴⁹⁰ DINZELBACHER 1981, S. 172.

⁴⁹¹ Vgl. DINZELBACHER 1981, S. 171.

⁴⁹² DINZELBACHER 1981, ebd.

⁴⁹³ DINZELBACHER 1981, S. 171.

⁴⁹⁴ Vgl. hierzu Kap. 9 über mittelalterliche Vorstellungen von der menschlichen Seele.

Minne in I,1 die von Dinzelbacher vorgeschlagene Möglichkeit einer „sekundäre[n] Verdinglichung von vielleicht als ‚visio intellectualis‘ empfangenen Sachverhalten“ nachvollziehbar.⁴⁹⁵

Dinzelbacher geht davon aus, dass es sich bei mystischen Texten vornehmlich um die Umsetzung visionärer Erlebnisse in (literarische) Sprache handele, wobei er einräumt, dass sich die Frage, „inwieweit dem Aufgezeichneten wirkliches Erleben zugrunde liegt“⁴⁹⁶, nicht abschließend beantworten lasse. Und letztlich bedarf diese Frage für die Lektüre des *Fließenden Lichts* unter der Leitfrage nach der Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele auch keiner Klärung. Als gesichert gilt, dass mit Mechthilds Werk vornehmlich ein literarischer Text und damit ein Kunstwerk, etwas bewusst Gemachtes vorliegt; möglicherweise greift die Autorin bei dessen Abfassung in manchen Passagen auf persönliche religiöse Erlebnisse der historischen Mechthild von Magdeburg zurück und flicht diese – in umgestalteter Form – in das Werk ein. Unabhängig davon lassen sich die Personifikationen von menschlicher Seele, Gottesliebe, Tugenden und anderen Abstrakta jedoch textimmanent und in ihrem Bezug aufeinander betrachten. Zunächst kann man feststellen, dass Personifizierungen im *Fließenden Licht* nur in einigen Kapiteln in ausdrücklich als Visionen ausgewiesenen Szenen auftreten. Wie die Untersuchung der Kapitel I,1 und I,3 gezeigt hat, finden sich Personifikationen auch in Dialogen ohne (umfangreiche) narrative Rahmung.

Als Beispiel für eine Textpassage mit ansatzweise narrativen Zügen sei hier das 24. Kapitel des VI. Buches genannt. Hier findet – auf engstem Raum – eine Verbindung von Erzähler-Ich, personifizierter Seele und menschlicher Seele statt. Das Kapitel beginnt mit dem knappen Bericht eines erzählenden Ichs, dessen Seele während einer schweren Krankheit in einer Vision Christus erscheint. Der Großteil des Kapitels ist als Dialog zwischen Christus und der sprechenden Seele gestaltet, welche – anders als in bereits vorgestellten Textpassagen – hier eine Doppelrolle übernimmt: Einerseits versteht das Erzähler-

⁴⁹⁵ DINZELBACHER 1981, S. 174. Zwar bezieht sich der Autor hier auf die Visionen Hildegards von Bingen, deren Werk sich erheblich von jenem Mechthilds unterscheidet; im Hinblick auf die als Personifikation auftretende Gottesliebe im *Fließenden Licht* ist eine solche „Umwandlung“ von – wie auch immer geschauten – Abstrakta beim Abfassen des literarischen Textes jedoch vorstellbar.

⁴⁹⁶ DINZELBACHER 1981, S. 1. Vgl. auch die Ausführungen hierzu in Kap. 5 der vorliegenden Arbeit.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Ich unter »miner sele« (VI,24; 482) den immateriellen Teil seiner selbst – im Gegensatz zum materiellen Leib –, andererseits tritt die Seele nach der Einleitung des erzählenden Ichs »Do sprach min sele: [...]« (ebd.) als personifiziertes Abstraktum auf. Durch die Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular, die in der Ankündigung des zweiten Redebeitrags der Seele entfällt, lässt Mechthild einen engen Bezug zwischen dem Erzähler-Ich und der Seele in ihrer Doppelfunktion entstehen. Durch den Wegfall des Pronomens bei der Ankündigung ihres zweiten Redebeitrags – »Do sprach dú sele« (ebd.) – erscheint die hier sprechende Seele dagegen lediglich als personifiziertes Abstraktum.

Ob es sich hier um eine Variation der *inquit*-Formel oder um eine bewusst unternommene Abschwächung einer Verbindung von Seele und Erzähler-Ich handelt, lässt sich nicht erweisen. Deutlich wird in diesem kurzen Kapitel jedoch Mechthilds Spiel mit Bezügen und Beziehungen sowie eine mögliche Zuweisung einer doppelten Funktion an die Seele, welche im Abstand weniger Zeilen als immaterieller Teil des Menschen und als personifiziertes sprechendes Abstraktum dargestellt wird. Im Gegensatz etwa zu Kapitel II,22 sind die Einleitungen der Redebeiträge von personifizierter Seele und Christus in der vorliegenden Textpassage ein wenig ausführlicher gestaltet; durch die Verwendung des Narrationssignals »dô« und des Verbs »sprechen« im Präteritum erhalten die Ankündigungen der Dialogbeiträge in VI,24 einen stärker narrativen Charakter als die knappen Hinweise auf einen Sprecherwechsel in II,22 – etwa »Dú sele zû der beschowunge: [...]« (II,22; 112) –, die lediglich die Rednerin und ihre Gesprächspartnerin nennen.⁴⁹⁷

Im *Fließenden Licht* tritt die personifizierte Seele am häufigsten in Kapiteln in Dialogform auf, und dort – im Gespräch mit Dialogpartnern wie der personifizierten Gottesliebe, Christus oder den personifizierten fünf Sinnen – erscheint die bei Mechthild insgesamt sparsam ausgestaltete Personifikation der Seele am stärksten konturiert. Teils durch den Inhalt ihrer eigenen Redebeiträge, teils durch die narrative Rahmung der Dialoge erhält die personifizierte Seele eine figürliche Erscheinung und mitunter sogar (partielle) Körperlichkeit. Sie tritt zumeist lediglich als Sprecherin auf, verweist in einigen Textstellen jedoch auf ihre Handlungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wird damit zur

⁴⁹⁷ Ähnlich verhält es sich im 23. Kapitel des III. Buches: Auch hier finden sich Einschübe unter Verwendung von Verben im Präteritum, welche die Dialogpartner, Christus und »ein ellendige sele« (III,23; 218), identifizieren.

Aktantin – ohne jedoch (handelnde) Figur eines narrativen Textes zu sein⁴⁹⁸ – und erhält ein höheres Maß an Personalität, weist einen stärkeren Grad der Personifikation auf als in denjenigen Passagen, in welchen sie allein sprechend erscheint.⁴⁹⁹

8.3. Kriterien der Einordnung von Personifikationen (im Werk Mechthilds)

Um sich den Personifikationen im *Fließenden Licht* und besonders der personifizierten Seele zu nähern, ist es sinnvoll, mit Kriterien der Einordnung von Personifizierungen zu operieren, und so wird im Folgenden zurückgegriffen auf Richard Galles Unterscheidungsmerkmale, die – obgleich einen weit zurückliegenden Forschungsstand repräsentierend – aufgrund ihrer Eindeutigkeit und Einfachheit im besten Sinne für die Anwendung auf die Personifikationen im *Fließenden Licht* geeignet erscheinen. Die Arbeit mit Galles Personifikationsdefinition erfolgt vor dem Hintergrund und im Wissen um die – im vorigen Kapitel kurz ausgeführte – Komplexität des Begriffs „Personifikation“ und seiner Geschichte.

Galle unterscheidet Personifizierungen zunächst nach **Inhalt** und differenziert hier noch einmal zwischen (a) Abstrakta wie etwa Zeitverhältnissen (Nacht, Frühling etc.), geistigen Verhältnissen (Freude), gesellschaftlichen Verhältnissen und Institutionen (Kirche) sowie (b) Konkreta wie Naturerscheinungen (Sonne, Erde, Flüsse), Teilen des menschlichen Körpers (Auge, Herz) sowie von Menschen gefertigten Gegenständen (Schwert etc.). Ein zweites Unterscheidungsmerkmal stellt die **Form** der Personifikation dar; es wird personifiziert, indem man einem Gegenstand (a) menschlichen Geist beilegt, d. h.

⁴⁹⁸ Vgl. MEIER 1976, S. 62.

⁴⁹⁹ Textpassagen, in welchen die Seele als einzige Sprecherin auftritt, sind etwa jene Kapitel in hymnischer Form (I,14; I,17; I,37; V,6), in denen allein die Überschrift die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form ankündigt. Ohne die entsprechenden Kapitelüberschriften wäre die Seele nicht als solche identifizierbar; lediglich ein Sprecher-Ich, das Gott preist oder sich an Christus wendet, ist erkennbar. – In V,6 wird dieses sprechende Ich als »ich aller menschen unwürdigeste« (V,6; 334) und »ich armer betrübter mensche« (ebd.) vorgestellt und durch das Genus des substantivierten Adjektivs als weiblich gekennzeichnet.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die selec:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

geistige Eigenschaften, Zustände und Fähigkeiten (Liebe, Verstand, Emotionen), und/oder ihn mit (b) einem menschlichen Körper ausstattet. Letztere Beigabe differenziert Galle wiederum in (1) einen menschlichen Leib oder dessen Teile (Hand, Ohren, Augen) und (2) persönliche Handlungen, Gewohnheiten sowie gesellschaftliche Verhältnisse (Sichkleiden und Wohnen, Familien- und Standesbezeichnungen).⁵⁰⁰

8.4. Die personifizierte Seele im *Fließenden Licht*

Nach der Identifizierung verschiedener Sprechinstanzen sowie der Untersuchung der Verbindung zwischen der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form und dem sprechenden Ich soll im Folgenden die rhetorische Figur der Personifikation im *Fließenden Licht* genauer in den Blick genommen werden, um die Beschäftigung mit dem Komplex erzählender und sprechender Instanzen abzuschließen. Es erfolgt eine weitgehende Konzentration auf die Personifizierung der menschlichen Seele in Mechthilds Werk.

Vorausgesetzt werden die im Kapitel sechs definierten narrativen und sprechenden Instanzen, unter denen die personifizierte sprechende Seele eine besondere Rolle einnimmt. Anzusetzen ist im Hinblick auf die Personifikation bei den aus dem Werk Mechthilds eruierten personifizierten Abstrakta als Sprecher in Ich-Form, einer Gruppe definierter sprechender Instanzen, die als „Rollen-sprecher“ bezeichnet wurden.⁵⁰¹ Ihr gemeinsames Kennzeichen besteht in der Verwendung der ersten Person Singular. Im gesamten *Fließenden Licht* lässt die Verfasserin in Kapiteln mit unterschiedlichen Themen und Textformen die personifizierte Gottesliebe, menschliche Tugenden, gesellschaftliche Gruppen wie die »cristanheit« und göttliche Prädikate auftreten. Eine Ausnahme bildet der personifizierte menschliche Leib, bei dem es sich eigentlich um ein Konkretum handelt. Zumeist sind die personifizierten Abstrakta allein durch *inquit*-Formeln einer undefinierten Sprech- oder Erzählinstanz, durch ihre gegenseitige Anrede – teilweise unter Verwendung von Standesbezeichnungen – oder aufgrund ihrer eigenen Redebeiträge zu identifizieren. Nur in wenigen Textpassagen nehmen sie eine konkretere Erscheinungsform an als diejenige von Sprechenden oder Dialogteilnehmern. So findet sich im 62. Kapitel des VII. Buches

⁵⁰⁰ Vgl. GALLE 1888, S. 23.

⁵⁰¹ Vgl. Kap. 6.4.

im Rahmen einer Vision die Begegnung eines mit der Schauung begabten – und nicht näher beschriebenen – Menschen mit zwei göttlichen Prädikaten, die in Menschengestalt auftreten: »Do sach er zwõi menschen vor im gan; [...] Do vragete der mensche, wer si weren und wes si pflegen. Do sprach der zer lingen hant: ‚Ich bin gotz gerehtekeit [...]‘« (VII,62; 654). Abgesehen von der knappen Beschreibung ihrer Bewegung – die göttlichen Prädikate gehen Seite an Seite einen Weg entlang – treten die beiden personifizierten Abstrakta auch in diesem Fall vor allem durch ihre Redebeiträge in Erscheinung. Ihre menschliche oder menschenähnliche Gestalt wird erwähnt, nicht aber konkretisiert oder näher beschrieben. Die Ausgestaltung der mit den »zwõi menschen« angedeuteten Erscheinungen wird der Vorstellungskraft des Rezipienten überlassen.

Innerhalb der Klasse der Rollensprecher nimmt die menschliche Seele eine besondere Stellung ein. Sie ist dasjenige personifizierte Abstraktum, welches in Mechthilds Werk am häufigsten als Sprecher bzw. als Sprecherin in Ich-Form auftritt; sie bildet eine eigene, in sich geschlossene Gruppe, die von den übrigen Sprechern in Ich-Form getrennt betrachtet werden soll. Ohne Ausnahme finden sich Auftritte der personifizierten Seele (mehrfach) in jedem der sieben Bücher des *Fließenden Lichts*. Die Seele manifestiert sich⁵⁰², wie bereits gezeigt werden konnte, überwiegend allein durch ihre (direkten) Redebeiträge. Identifizierbar wird sie teilweise über die Nennung von Gesprächsteilnehmern in einem Dialogkapitel durch die Kapitelüberschrift, durch kurze narrative Rahmungen seitens einer Erzählinstanz, durch Einleitungen bzw. *inquit*-Formeln einer Sprechinstanz (»Die sele spricht:«) oder – in noch knapperer Form – durch die Namensnennung ähnlich einer „Regieanweisung“ (»Die minne:«).

Mechthilds Werk beginnt und endet mit Kapiteln, in denen die sprechende personifizierte Seele – in I,1 im Dialog mit der Minne, in VII,65 im Gespräch mit dem Leib – auftritt, bevor die allerletzte Passage des *Fließenden Lichts* mit den

⁵⁰² Im *Fließenden Licht* wird die (personifizierte) Seele mit Epitheta versehen, von denen »minnende« und »sellende« am häufigsten vorkommen. Aufgeführt sind im Folgenden diejenigen Textstellen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden. Zur »minnenden sele«: vor II,25; 126, Kap. 4.4. und Kap. 7.1.; III,2; 160, Kap. 8.4.; III,11; 186, Kap. 6.4.2. und Kap. 8.4.; VI,36; 502, 504, Kap. 4.2.; VII,31; 588, Kap. 6.4.2. Zur »sellenden« bzw. »sellendigen sele«: III,5; 168, Kap. 6.2.1.; III,23; 218, Kap. 6.2.1.; VII,65; 664, Kap. 6.2.2. und 6.4.1.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Ausführungen einer Sprechinstanz schließt. Eingeführt wird die sprechende Seele mit einem recht unvermittelten Einstieg in den Text.⁵⁰³

Zum ersten Mal tritt die personifizierte Seele im ersten Kapitel des I. Buches in Erscheinung. Im Dialog mit der personifizierten Gottesliebe wird sie allein über die Benennung der Gesprächspartner durch eine Erzählinstanz identifizierbar: »Die sele kam zû der minne und grûste si mit tieffen sinnen und sprach: ‚Got grüsse úch, vro minne‘« (I,1; 18). Bei der nachfolgenden Anrede der Seele durch die Gottesminne mit der Standesbezeichnung „Königin“ handelt es sich nach Richard Galle um eine Form der Personifizierung, bei welcher dem Abstraktum ein menschlicher Körper beigegeben wird, konkret: Sie wird in ein gesellschaftliches Verhältnis gesetzt. Zwar findet sich im entsprechenden Kapitel keine Beschreibung einer möglichen körperlich-materiellen Gestalt der Seele – wie sie Galle nach seiner Klassifizierung wohl voraussetzt –, durch den Ehrentitel „Königin“ werden jedoch Vorstellungen einer umrisshaften leiblichen Gestalt der personifizierten Seele aufgerufen. Ihr wird, wenn auch nur mittelbar, ein menschlicher Körper beigegeben, sie erhält eine Standesbezeichnung, die ihr Ansehen bei der Gottesliebe zum Ausdruck bringt, und sie wird mit persönlichen Handlungen versehen, die – wie bereits dargelegt wurde – über die Redebeiträge von Seele und Minne Erwähnung finden. Darüber hinaus wird durch die Bezugnahme auf Ereignisse und Handlungen in der Vergangenheit sowie durch Verweise auf die gemeinsame Zukunft von Seele und Gottesliebe eine „Biographie“ der personifizierten Seele angedeutet und ihre Situierung in der Zeitlichkeit vorgenommen.

Auch im dritten Kapitel des I. Buches lässt Mechthild die personifizierte Seele als Gesprächspartnerin der Gottesliebe auftreten. Die Seele bittet die Minne um einen Botendienst bei Christus. Eingeleitet wird der Redebeitrag der Seele durch eine nicht näher bestimmbare Sprechinstanz: »Die sele spricht: ‚[...] Sage minem lieben, das sin bette bereit si und das ich minnesiech nach im bin‘« (I,3; 26). Durch die Verwendung der ersten Person Singular wird die Seele als Sprecherin in Ich-Form gekennzeichnet. Indem die Seele Christus als ihren „Lieben“ bezeichnet, lässt Mechthild jene in der Rolle einer himmlischen Braut

⁵⁰³ Vorausgesetzt ist hier – wie auch in Bezug auf den Auftritt der personifizierten Seele am Ende des Werkes – die Annahme, dass die (vorliegende) Chronologie des *Fließenden Lichts* stimmt, dass also die Kapitelreihenfolge die Konzeption des Werkes durch die Autorin widerspiegelt.

aufzutreten, womit die »sele« nicht nur die Funktion einer Sprecherin in Ich-Form, sondern auch eine Rolle übernimmt, die über diejenige einer reinen Sprecherrolle hinausgeht.

Die wörtliche Rede der Seele im kurzen 11. Kapitel des III. Buches wird eingeleitet durch eine Erzählinstanz: »Wenne die minnende sele sihet in den ewigen spiegel, so spricht si:« (III,11; 186). Im folgenden Redebeitrag der personalisierten Seele spricht diese Gott direkt an: »Herre, zwüschent dir und mir sint alle ding schöne« (ebd.). Bereits in diesem Textauszug aus der Rede der Seele zeigt sich zumindest sprachlich und formal ein Gleichgewicht zwischen Gott und der Seele, die in diesem Kapitel die Rolle eines sprechenden Gegenübers annimmt. Es entsteht der Eindruck einer – zumindest in dieser konkreten Gesprächssituation bestehenden – Gleichberechtigung zwischen den beiden Gesprächspartnern. Das vorliegende Kapitel besteht (neben der Einleitung) allein aus der wörtlichen Rede der Seele und bietet keine Replik Gottes; er wird als Zuhörer der Ansprache durch die Seele vorausgesetzt.

Im siebten Kapitel des VII. Buches begegnet dem Rezipienten eine enge Verbindung zwischen dem Erzähler-Ich und der sprechenden Seele. Nach einer von ihm selbst geschilderten Begegnung des Ichs mit dem Teufel und der Wiedergabe eines Dialogs zwischen dem erzählenden Ich und dem »túfel« erwähnt dieses Ich die personalisierte Seele und gibt deren wörtliche Rede wieder: »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele: ‚Du bist nüt warhaftig‘« (VI,7; 546).

Indem sie zunächst ihr Erzähler-Ich auftreten und dieses im Anschluss von einer Seele berichten lässt, gelingt der Autorin zweierlei: Zum einen ist es möglich, die sprechende Seele als *pars pro toto* zu betrachten; stellvertretend für ein in Ansätzen mit personhaften Zügen ausgestattetes Erzähler-Ich stellt die Mystikerin dessen immateriellen Teil, sein spirituelles Inneres dar – die Seele. Des Weiteren ergibt sich durch diese Auffächerung des Erzähler-Ichs eine vertiefte Dimension desselben. Nicht nur als berichtende Instanz lässt Mechthild ihr Erzähler-Ich in diesem Kapitel auftreten, sie gestattet dem Rezipienten zudem einen Blick in dessen innere Struktur. Es berichtet einmal als Ganzheit und lässt im Verlauf der Textpassage eine einzelne Komponente seiner selbst zu Wort kommen. All dies vollzieht sich mit wenigen Worten, mit einem geradezu erstaunlich minimalen sprachlichen Aufwand und verbleibt lediglich im Ansatz, ohne weiter ausgeführt zu werden.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Während Mechthild im Kapitel I,1 eine Situierung der personifizierten Seele in der Zeitlichkeit andeutet, nimmt sie in VI,7 deren räumliche Verortung vor: Durch den präzisierenden Zusatz der »husvrowe inwendig des lichamen« wird die menschliche Seele nicht allein als im Leib befindlich vorgestellt. Die (Standes-)Bezeichnung „Hausherrin“ verweist auf die Personifikation der Seele und geht damit über die Vorstellung vom biologischen menschlichen Körper mit einer ihm inwohnenden immateriellen Seele hinaus. Auf der Ebene der Personifizierung wird der Seele hier – nach Richard Galles Kriterien – eine „gesellschaftliche“ Position zugewiesen, welche sie mit Befugnissen über den und innerhalb des Körpers ausstattet. Das (spirituelle) Verhältnis von Seele und Leib wird nicht in Form einer theologischen Erörterung beschrieben, sondern mit der knappen Präzisierung der personifizierten sprechenden Seele skizziert. Im Hintergrund ruft die Verwendung der Anrede für adlige Damen, »frouwe«⁵⁰⁴, zudem das Geschlechterverhältnis des hohen Minnesangs mit einem dienenden Minder und einer höhergestellten Dame auf, ebenso wie konkrete Verhältnisse

⁵⁰⁴ RÖSENER, Werner: *Die höfische Frau im Hochmittelalter*, in: FLECKENSTEIN, Josef (Hrsg.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, Göttingen 1990 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 100) (im Weiteren zitiert als: RÖSENER 1990), S. 171-230 führt zur Begriffsgeschichte des lateinischen *domina* aus: „Mit dem Wort *domina* wird in antiken und frühmittelalterlichen Texten zunächst vor allem die Hausherrin bezeichnet; seit dem Hochmittelalter wird mit diesem Wort dann allgemein die Frau des edelfreien Herrn und Ritters benannt [...]. Minnedichtung und Ritterepik tragen dann offenbar wesentlich zur Ausbreitung des Wortes *domina* (fr. *dame*, mdt. *frouwe*) als Bezeichnung für die höfische Frau bei“ (S. 198, Anm. 114).

adliger Hofhaltung und Haushaltführung⁵⁰⁵, bei welcher der Herrin des Hauses bestimmte Pflichten, aber auch Befugnisse zugeordnet werden.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ RÖSENER, Werner: *Frau. C. Die Frau in der mittelalterlichen Gesellschaft. II. Die höfische Dame*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 863-864 weist hin auf „wirtschaftl[iche] und herrschaftl[iche] Funktionen, die adlige F[rau]en auf Gutshöfen und Burgen ausübten“ (Sp. 863). – In seinem Erziehungs-traktat *De eruditione filiorum regaliū* gibt Vincenz von Beauvais (um 1190-1264) unter anderem „regere familiam“ (S. 197) und „gubernare domum“ (ebd.) als Aufgaben verheirateter adliger Frauen an, auf deren Erfüllung Mädchen vor der Eheschließung vorbereitet werden sollen (Vincent of Beauvais: *De eruditione filiorum nobilium*, hrsg. v. Arpad STEINER, New York 1970 (= The Medieval Academy of America; 32) (reprograph. Nachdr. d. Ausg. Cambridge, Mass. 1938)). Einführend zu Vincenz von Beauvais vgl. WEIGAND, Rudolf K.: *Vincenz von Beauvais OP*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 10, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1999, Sp. 365-369. Den Begriff der *familia* und seine mehrfache, auch Wandlungen unterzogene Bedeutung im Mittelalter problematisiert GOETZ, Hans-Werner: *Familie. A. Bedeutung und Begriff. II. Begriff*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 256-257. Unterschieden wird die Verwandtschaftsfamilie von der „Haushalts-F[amilie] als Wohngemeinschaft aller im Hause lebenden Personen (einschließlich Dienerschaft, Gesellen usw.)“ (Sp. 257).

⁵⁰⁶ RÖSENER 1990 stellt die Aufgaben und Möglichkeiten der (politischen) Mitwirkung früh- und hochmittelalterlicher adliger Frauen in ihrer chronologischen Entwicklung – und Wandlung – dar und verweist auf die „beachtliche[n] Einflußmöglichkeiten und Handlungsspielräume“ (S. 179) etwa von karolingischen und ottonischen Königinnen, die trotz allgemeiner rechtlicher Benachteiligung der Frau bestanden. So war die Königin gemeinsam mit dem ihr unterstellten Kämmerer „für die innere Hausverwaltung und die Leitung des königlichen Finanzwesens verantwortlich“ (S. 179ff.). Auch außerhalb der Königshöfe „kümmerten sich die Frauen des Adels neben ihren sonstigen standesgemäßen Verpflichtungen auch um die hauswirtschaftlichen Belange und die Verwaltung der Landgüter“ (S. 182). Unter Rückgriff auf Konrad von Megenberg (1309-1374) fasst Rösener zusammen, dass die adlige Ehefrau, obgleich „ihrem Mann grundsätzlich untergeordnet“ (S. 199) „als Hausherrin (*domina*) nächst ihrem Mann eine herrschaftliche Gewalt über die ganze Hausgemeinschaft und das Hausvermögen“ (ebd.) besaß. Einführend zu Konrad von Megenberg vgl. STEER, Georg: *Konrad von Megenberg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 5, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1985, Sp. 221-236. Im *Capitulum quartumdecium, que et quanta potestas sit danda mulieri* seiner um 1350 entstandenen *Ökonomik (Yconomica)* beschreibt Konrad von Megenberg die „Schlüsselgewalt der Frau in ihrem häuslichen Wirkungsbereich“ (RÖSENER 1990, S. 199): *Approbata vero in sua bonitate mulier ipsa thesauraria digna est mariti sui, ut scilicet tamquam prima clavigera omnium clavium domus*

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Eine ähnliche räumliche Situierung der (personifizierten) Seele findet sich im 32. Kapitel des V. Buches. Hier beschreibt ein – in der Kapitelüberschrift als »swester Mehthilt« (vor V,32; 400) bezeichnetes – Erzähler-Ich, wie Gott ihm sein Ableben in Form einer Prozession offenbart. Christus, Maria, personifizierte Tugenden und Heilige gehen einen Weg entlang, und unvermittelt lässt das erzählende Ich die personifizierte Seele als Sprecherin auftreten: »Do sprach dú sele: „Herre, dirre weg behaget mir [...]. Aber ich vôrhte sere, wie ich us

potens domina sit venerabilis ac magistra (Konrad von Megenberg: *Werke. Ökonomik (Buch I)*, hrsg. v. Sabine KRÜGER, Stuttgart 1973 (= Monumenta Germaniae Historica. 500-1500: Staatsschriften des späteren Mittelalters; III: Die Werke des Konrad von Megenberg. 5. Stück: Yconomica) (im Weiteren zitiert als: KONRAD VON MEGENBERG 1973), S. 47. Des Weiteren besitzt die Hausherrin die „Befugnis, den Untergebenen Befehle erteilen und über ein eigenes Haushaltsbudget verfügen zu können“ (RÖSENER 1990, S. 199): *Etsi mulier prothoserva aut certe archifamula est mariti sui, non tamen est simpliciter serva. Nam licet marito suo in maximis precipuisque serviat, ipsa tamen secundum habet imperium super totam familiam et totam substanciam domus* (KONRAD VON MEGENBERG 1973, S. 40).

Als Beispiel für eine hochmittelalterliche adlige Hausherrin nennt Rösener Elisabeth von Thüringen, eine Zeitgenossin Mechthilds von Magdeburg, die während der häufigen Abwesenheit ihres Ehemannes, des Landgrafen Ludwig IV., „die volle Leitungsgewalt über den landgräflichen Hof ausübte und [...] alle damit verbundenen Pflichten“ (RÖSENER 1990, S. 206) übernahm. Die Landgräfin habe bewiesen, so Rösener, dass sie „ihre Rolle als Herrin über eine große Hofhaltung vollgültig ausfüllte und allgemein ihren Pflichten als Fürstin nachzukommen bemüht war“ (ebd.). Die Übernahme wirtschaftlicher und herrschaftlicher Aufgaben während der Abwesenheit der aligen Ehemänner sei für deren Ehefrauen durchaus üblich gewesen: „Sie kontrollierten die Grundherrschaftsverwaltung, gaben den Hofpächtern und Amtleuten Anweisungen und veranlaßten die Hörigen zur pünktlichen Ablieferung der Natural- und Geldrenten“ (S. 211). Während der Teilnahme der Landesherren an „Kriegen und Heerfahrten [...] übernahmen ihre Frauen die Leitung der Gutswirtschaft und bebauten die Herrenhöfe mit Hilfe von Knechten und der Fronarbeit von abhängigen Bauern“ (S. 212). Rösener nennt als Beispiel für einen entsprechenden instruktiven Text das für Margarete, die Witwe des Grafen von Lincoln, verfasste Handbuch der Haus- und Gutsverwaltung des Robert Grosseteste von Lincoln: Hier werden unter anderem „Verhaltensregeln zur Haus- und Hofverwaltung zusammengestellt, wobei die Beaufsichtigung des Dienstpersonals, der Empfang von Gästen [...] und viele andere Probleme der Hoforganisation angesprochen werden. Die Güterverwaltung und insbesondere die Haushaltsführung stellten somit zentrale Aufgaben für [adlige] Ehefrauen dar“ (ebd., S. 213).

minem lichamen sölle komen'« (V,32; 400). Angesichts des in der Vision geschauten Todes (des Erzähler-Ichs) sorgt sich die Seele um ihre Trennung vom Leib nach dem Ende des irdisch-materiellen Lebens. Durch die Verwendung des Verbs »ûzkomen« in der indirekten Frage wird eine „Befreiung“ der Seele aus dem „Gefängnis“ des Körpers angedeutet. In dieser Textpassage stellt Mechthild die Seele als im Körper befindlich vor; bemerkenswert ist die Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular, mit welchem die sprechende Seele den Leib als ihr zugehörig – und möglicherweise auch als ihr untergeordnet – kennzeichnet.

Präzisiert wird das Verhältnis von Seele und Leib noch einmal in Kapitel VII,65. Hier tritt die personifizierte Seele in einem Dialog mit dem personifizierten Körper auf. Eingeleitet durch eine neutrale, nicht näher definierte Sprechinstanz wendet sich die Seele an „ihren“ Körper: »Die sele: „Eya min allerliebste gevengnisse, da ich inne gebunden bin, ich danken dir alles, des du hast gevoltet mir; [...]“« (VII,65; 664).

Interessant ist hier wiederum die Verwendung des Possessivpronomens »mîn« (VII,65; 664), mit welchem die Seele den Leib als ihr zugehörig bezeichnet. Durch die Zuordnung des Körpers zur Seele wird die Vorstellung von einem Menschen aufgerufen, der aus einem immateriellen und einem materiellen Teil besteht. Weniger erstaunlich wäre an dieser Stelle ein Sprecher- oder Erzähler-Ich gewesen, das auf „seine Seele“ und auf „seinen Leib“ verweist. Indem die Autorin jedoch die Seele in ihrer Rolle als Sprecherin auf „ihren“ Körper verweisen lässt, gewinnt diese Seele gleichsam eine Doppelfunktion: Sie stellt den immateriellen Teil des Menschen und ein personifiziertes Abstraktum als Sprecherin in Ich-Form dar.

Gemäß Richard Galles Unterscheidung von Personifizierungen handelt es sich bei der Personifikation der Seele in der vorliegenden Textpassage um eine Personifikation „der Form nach“⁵⁰⁷, bei welcher „einem Gegenstande“⁵⁰⁸ unter anderem „persönliche Handlungen“⁵⁰⁹ beigelegt werden. Unter diesen Handlungen versteht Galle auch Wohnen und Sichkleiden⁵¹⁰, und insofern lässt sich die personifizierte Seele in Kapitel VII,65 durchaus mit Hilfe der Galle'schen

⁵⁰⁷ GALLE 1888, S. 23.

⁵⁰⁸ GALLE 1888, ebd.

⁵⁰⁹ GALLE 1888, ebd.

⁵¹⁰ Vgl. GALLE 1888, ebd.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele«:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

Kriterien fassen. Das Eingeschlossensein der Seele im Körper ist dann im Sinne eines Sichaufhaltens zu verstehen und ihr Sprechen im Dialog mit dem ebenfalls personifizierten sprechenden Leib als aktive (Rede-)Handlung zu betrachten.

Während sich die sprechende Seele in den hier (exemplarisch) dargestellten Textpassagen des *Fließenden Lichts* mit Galles Form-Kriterien eindeutig als Personifikation identifizieren lässt, fällt diese Zuordnung anhand der Inhalts-Kriterien schwerer: Am ehesten ließe sich die personifizierte Seele der Gruppe der „Abstracta“ und hierin den „geistigen Verhältnissen“⁵¹¹ zurechnen, wobei Galle unter diesen vornehmlich Tugenden (wie etwa Mut) und Emotionen (wie etwa Freude) versteht.⁵¹² Die personifizierte Seele, die in der vorliegenden Arbeit – vor allem in ihrer Rolle als Sprecherin in Ich-Form – als „Abstraktum“ bezeichnet wird, lässt sich demnach mit Galles Klassifizierung nicht gänzlich erfassen. Das Beigeben persönlicher Handlungen als eine Form der Personifikation im Galle’schen Kriterienkatalog lenkt jedoch die Aufmerksamkeit (noch einmal) auf die Darstellung der personifizierten Seele im *Fließenden Licht*.

Wie herausgearbeitet wurde, tritt die personifizierte Seele zumeist allein als Sprechende auf, nur selten „handelt“ diese aktiv.⁵¹³ Zu betrachten ist diese Feststellung im Kontext der Frage nach der Leistung der Personifikation der menschlichen Seele in Mechthilds Werk allgemein. Die Autorin des *Fließenden Lichts* präsentiert die personifizierte Seele vornehmlich in Dialogen und damit in einer Textform großer Unmittelbarkeit: Verdichtet auf ein Zwiegespräch zwischen der personifizierten Seele und Gott oder der personifizierten Gottesliebe stellt Mechthild in sprachlich knapper, aber inhaltlich anschaulicher Weise die eigentlich unbeschreibliche mystische Erfahrung der Seele dar. Durch deren räumliche Entrückung in den Bereich des Göttlichen präsentiert die Mystikerin das Geschehen nicht als innerseelisches – als welches es theologisch zu verstehen ist –, sondern enthebt die erlebende Seele der irdisch-materiellen Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten. In der Erfahrung mit ihrem Schöpfer, mit der Minne als göttlicher Botin oder mit Christus als dem himmlischen Bräutigam

⁵¹¹ Vgl. GALLE 1888, S. 23 sowie die Zusammenfassung seiner Unterscheidungskriterien für Personifikationen im vorliegenden Kapitel.

⁵¹² Vgl. GALLE 1888, S. 23.

⁵¹³ Eine Ausnahme bildet hier das 44. Kapitel des I. Buches, in dem die Seele spricht, sich ankleidet und tanzt.

wird die Seele, jener immaterielle, dem Körper innewohnende Teil des Menschen, in eine Sphäre hineingezogen⁵¹⁴, die sie temporär aus allen irdischen Bindungen löst und ihr geradezu überirdische Fähigkeiten verleiht. Als Partnerin tritt sie – literarisch dargestellt in Form der Personifizierung – sprechend mit Gott in Kontakt, der ihr seine Gegenwart zuteil werden lässt.

Der auffällig geringe Handlungsanteil der personifizierten Seele in Dialogen mit Gott lässt sich möglicherweise zurückführen auf ihre Rolle bei der *unio mystica*. Allein auf Gottes Gnade angewiesen und mit einer religiösen Erfahrung begabt, kommt der Seele eine gewisse Passivität zu. Sie ist abhängig von der ihr geschenkten Güte Gottes, da sie eine mystische Erfahrung nicht selbst herbeiführen kann. Zwar kann sich die Seele in ihrer spirituellen Einstellung auf eine Gotteserfahrung vorbereiten und diese herbeisehnen, die Initiative zu einem unmittelbaren religiösen Erlebnis geht jedoch immer von Gott aus. Auch zum Körper steht die Seele in einem Verhältnis der – wechselseitigen – Abhängigkeit. Während des irdischen Lebens ist die Seele an den Leib als ihre materielle „Wohnstatt“ gebunden, der seinerseits auf die lebensspendende Kraft der Seele angewiesen ist.⁵¹⁵

Ein freies und gänzlich unabhängiges „Handeln“ ist der Seele nicht möglich, und so erscheint Mechthilds Darstellung der personifizierten Seele als Erlebende und Sprechende nur folgerichtig und gemäß der Vorstellung von einer Bindung der Seele an Gott einerseits und an den Körper andererseits. Dass die Abhängigkeit der Seele vom Leib bei der mystischen Erfahrung durchbrochen, gar aufgehoben wird, verdankt sich allein der Allmacht Gottes. Vorstellbar ist, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* diese grenzenlosen Möglichkeiten des Schöpfers als Ursache für die Sprachfähigkeit der Seele betrachtet. Auf der Ebene der literarischen Darstellung religiöser Vorstellungen und Erfahrungen bietet gerade die Personifikation der Seele eine Möglichkeit, ein unsichtbares Geschehen – die Begegnung zwischen der nicht sichtbaren menschlichen Seele und ihrem mit menschlichen Sinnen nicht erfassbaren göttlichen Partner – zu

⁵¹⁴ Vgl. hierzu die Wortwahl Mechthilds in Kapitel I,2. Die personifizierte, sprechende Seele wendet sich dort folgendermaßen an Gott: »Herre, nu hast du mich hie so sere verzogen [...]« (I,2; 22).

⁵¹⁵ Vgl. hierzu die Seelenvorstellung des *Fließenden Lichts* im Vergleich mit zeitgenössischen theologischen Seelentheorien in Kap. 9.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

veranschaulichen. Der Unbegreifbarkeit und der Unbeschreibbarkeit einer solchen religiösen Erfahrung ist möglicherweise auch die nur wenig ausgestaltete Darstellung der personifizierten Seele geschuldet.

Die Kenntniss zeitgenössischer Seelenvorstellungen bei ihrem Publikum voraussetzend⁵¹⁶, deutet Mechthild ihre sprechende Seele lediglich an; skizzenhaft umreißt sie Konturen einer teilweise mit personhaften Zügen ausgestatteten Seele, ohne eine konkretere Darstellung zu bieten. Dennoch nutzt sie mit diesem bildhaften Sprechen die einzige Möglichkeit, um ein unbeschreibbares Phänomen – mit ungreifbaren Akteuren – zu thematisieren. Die Leistung der Personifikation der menschlichen Seele liegt in ebendieser Kraft der Andeutung, die bei den Rezipienten des *Fließenden Lichts* Vorstellungen aufruft und auf ein Vorverständnis von der menschlichen Seele zurückgreift, zugleich mit der Gestaltung von vagen Konturen der personifizierten Seele einen Grad an Konkretheit und Lebendigkeit erreicht, der über denjenigen theologischer Traktate zur menschlichen Seele hinausgeht. Abschließend sollen jene Textpassagen in den Blick genommen werden, in denen die menschliche Seele zwar personifiziert wird, jedoch nicht als Sprecherin in Ich-Form auftritt.

Im kurzen Kapitel IV,13 weist ein Sprecher-Ich darauf hin, es »enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ögen miner sele und höre es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen geistes« (IV,13; 266). Ebenso finden sich „Augen“ der Seele im dritten Kapitel des II. Buches, in dem ein erzählendes Ich berichtet: »das allergröste lieht hat sich ufgetan gegen den ögen miner sele« (II,3; 80), sowie in einem Dialog zwischen der Seele und der personifizierten Gottesliebe, die im 23. Kapitel des II. Buches fordert: »Stumpfü sele, sich dich umb und umbe und tû uf din blinden ögen«.⁵¹⁷ Mit den „Augen“ werden der immateriellen Seele als dem Lebensprinzip des Menschen in den beiden Textstellen Körperteile beigegeben, so

⁵¹⁶ Vgl. hierzu ebenfalls Kap. 9 dieser Arbeit.

⁵¹⁷ Vgl. zu den „Seelenaugen“ Kap. 9.3.3. der vorliegenden Arbeit. Auf die Verbreitung von „Körperteil-Metaphern“ in der christlichen Antike weist CURTIUS, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen ¹¹1993 (im Weiteren zitiert als: CURTIUS 1993), S. 146f. hin. Als Beispiel für die „Ohren des Geistes“, die auch im *Fließenden Licht* Erwähnung finden, nennt er das Werk des um die Mitte des 4. Jahrhunderts geborenen Bischofs von Nola, Meropius Pontius Paulinus (Paulinus Nolanus): *Ergo oculos mentis Christo reseremus et aures* (PAULINUS

dass sie in gewisser Weise personifiziert wird. Nach Richard Galles Einteilung handelt es sich hierbei um eine Personifikation der Form nach, bei welcher der zu personifizierende „Gegenstand“ mit einem menschlichen Körper oder Teilen davon ausgestattet wird. Obgleich dies in der vorliegenden Textstelle der Fall ist, gewinnt man dennoch den Eindruck, es handle sich bei der über Schfähigkeit verfügenden Seele – und ebenso bei dem mit „Ohren“ ausgestatteten Geist – um eine andere Art der Personifikation als diejenige, welche bei der personifizierten sprechenden Seele vorliegt.

Zu beachten ist der Kontext, in welchem der Seele hier Körperteile beigegeben werden: Es handelt sich nicht um Dialoge, in denen die Seele als Sprechende bzw. Handelnde losgelöst vom menschlichen Körper auftritt und einem Gesprächspartner begegnet, sondern um den Bericht eines sprechenden bzw. erzählenden Ichs, das Bezug nimmt auf seine Seele, die hier als Lebensprinzip bzw. immaterielles Zentrum des Menschen zu verstehen ist. Die Ausstattung der Seele mit Augen und Ohren, also „Organen“ der Wahrnehmung, dient in diesem Zusammenhang weniger der Personifikation einer als sprechende Gestalt auftretenden Seele, sondern veranschaulicht möglicherweise die Erkenntnisfähigkeit des Geistes und der menschlichen Seele.

Im zweiten Kapitel des III. Buches lässt die Autorin des *Fließenden Lichts* die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form⁵¹⁸ das Folgende äußern:

NOLANUS: *Opera omnia*, Poema XXXIV, in: *Patrologia Latina*, Bd. 61, hrsg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1847, Sp. 675-690, hier Sp. 681, V. 225).

Im Prolog der Benediktsregel erscheint ebenfalls ein „Ohr des Herzens“ (vgl. *Die Regel des heiligen Benedikt*, hrsg. i. A. d. Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 2008, S. 29). – *Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple* (*Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch*, mit d. Übers. d. Salzburger Äbtekonferenz hrsg. v. Ulrich FAUST, Stuttgart 2009 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18600), S. 6.

⁵¹⁸ Der Text des Kapitels scheint zunächst nahezuiegen, die in der ersten Person Singular redende Instanz als Sprecher-Ich zu identifizieren. Der Einschub einer Erzählinstanz nach dem ersten Gesprächsbeitrag weist diesen jedoch der Seele als Sprecherin in Ich-Form zu – »Do lobte got die minnende sele loblich [...]« (III,2; 160) –, worauf die wörtliche Rede des himmlischen Bräutigams folgt. Auch die Kapitelüberschrift – deren Urhebererschaft, wie bereits angemerkt, jedoch nicht zweifelsfrei Mechthild zugeschrieben werden kann – gibt an, es handle sich bei dem nachfolgenden Text um einen Dialog zwischen der Seele und Gott: »Wie dú sele lobet got an siben dingen und got si« (vor III,2; 160). Auch ohne die Berücksichtigung der Kapitelüberschrift geht aus dem Text hervor, dass es sich bei den auftretenden

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

»Herre, ich wolte miner sele herze inzwōi rissen und wōlte dich dar in legen« (III,2; 160). Der Wunsch der Sprecherin nach einer Verinnerlichung Christi wird veranschaulicht über das „Herz“ der Seele. Durch das Hineinlegen des himmlischen Bräutigams in das „Herz“ der Seele, die ihrerseits die immaterielle Mitte des Menschen darstellt, wird die – abgesehen von der mystischen *unio* mit Gott – größtmögliche Nähe zu Christus erreicht. Durch die Ausstattung der Seele mit einem „Herzen“⁵¹⁹ gewinnt diese nicht nur den Anschein von Körperlichkeit, sondern sie verfügt damit auch über ein Zentrum, einen „Ort“ größter Innerlichkeit, an welchem sich eine spirituelle Verbindung der menschlichen Seele mit Christus vollzieht. Dass eine Begegnung mit dem himmlischen Bräutigam als innerseelisches Geschehen dargestellt wird, verwundert nicht – erstaunlich an dieser Textpassage ist die „Materialität“ dieses Ereignisses, die als eine weitere Lesart neben die metaphorische Bedeutung des Dargestellten tritt. Während die in Dialogpassagen auftretende personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form kaum über Körperlichkeit verfügt, wird die Seele in ihrer Funktion als Lebensprinzip in dieser Textstelle mit jenem Organ ausgestattet, das als seelisch-geistige Mitte, als Repräsentant der höheren Seelenkräfte⁵²⁰ und als „Sitz von [...] Gemütsbewegungen“⁵²¹ gilt.

Zwar stattet Mechthild die menschliche Seele hier nur mit angedeuteter Körperlichkeit aus, wodurch sie eher „räumliche Tiefe“ gewinnt – versteht man

Sprechern um Gott bzw. Christus in Gestalt des himmlischen Bräutigams der Seele und um die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form handelt, die ihrerseits Bezug nimmt auf die immaterielle Seele – und deren Herz – in ihrer Funktion als Lebensprinzip und spirituelles Zentrum des Menschen.

⁵¹⁹ MOHR 1963 spricht im Zusammenhang mit der zitierten Textpassage von einem „Körpergefühl [d]er Seele“ (S. 381), mit welchem die – sprachlich-literarisch dargestellten – sinnlichen Eindrücke der Gottesbegegnung im *Fließenden Licht* „erspürt“ werden.

⁵²⁰ Vgl. WENZEL, Horst: *Frauentienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie*, Berlin 1974 (= *Philologische Studien und Quellen*; 74), S. 156. Wenzel verweist des Weiteren auf die Darstellung des Herzens als „Symbol für das innere Selbst des Menschen“ durch WISNIEWSKI, Roswitha: *Hartmanns „Klage“-Büchlein*, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 57 (1963), S. 359f.

⁵²¹ LAUER, Hans H. / HÖDL, Ludwig: *Herz*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 2187. – Durch die Erwähnung des „Herzens“, des „Sitz[es] von Liebe und Emotionen“ (ebd.), wird das Minneverhältnis zwischen der menschlichen Seele und Gott noch einmal betont.

das Herz als inneres Zentrum der Seele und als einen „Ort“, über den hinaus ein weiteres Vordringen und eine größere Innerlichkeit nicht möglich sind –, jedoch wenig äußere Kontur erhält. Dennoch werden mit diesem Verfügen über ein zentrales Organ physiomorphe Vorstellungen von der menschlichen Seele aufgerufen wie diejenige einer mit (geistigen) Gliedern und Sinnen versehenen Seele bei Origenes, worauf Arnold Angenendt verweist.⁵²² Die mögliche Grundlage für eine solche Darstellung der Seele bildet die Unterscheidung zwischen „innerem“ und „äußerem“ Menschen bei Paulus.⁵²³ Nicht allein in den genannten Textpassagen, in welchen die menschliche Seele mit Körpergliedern ausgestattet oder durch die Fähigkeit zu sprechen und zu „handeln“ personifiziert wird, deutet sich eine Verbindung der Seelenkonzeption des *Fließenden Lichts* zu theologischen Theorien über die menschliche Seele an. Ein Vergleich der Seelendarstellung in Mechthilds Werk mit zeitgenössischen philosophischen und theologischen Vorstellungen von der Seele wird in Kapitel 9 unternommen.

8.5. Zusammenfassung

Als Sprecherin in Ich-Form nimmt die personifizierte Seele im *Fließenden Licht* eine besondere Position ein. Während sie in narrativen Textpassagen vornehmlich in ihrer Funktion als spirituelle Mitte oder als immaterieller Teil des Menschen Erwähnung findet, tritt sie besonders in dialogischen Kapiteln, ähnlich einer Figur, auf und mit anderen Sprechern redend in Kontakt. In diesen Textabschnitten wird nicht über die Seele gesprochen – sie spricht selbst. Als personifiziertes Abstraktum in der Rolle einer Sprecherin in Ich-Form tritt die

⁵²² ANGENENDT 2005, S. 256. – MCGINN, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, Freiburg i. Br. 2010 (Sonderausg. d. Aug. 1994), S. 182 verweist auf die Bezeichnungen der Fähigkeiten und Vermögen der Seele als „Glieder“ durch Origenes.

⁵²³ Vgl. 2 Kor 4,16. Zur Vorstellung von innerem und äußerem Menschen in der griechisch-philosophischen Literatur – insbesondere bei Platon – und bei den Kirchenvätern sowie zur – auf Paulus (s. o.) zurückgehenden – Unterscheidung von *homo interior* und *exterior* im christlichen Mittelalter vgl. stellvertretend für die diesbezügliche Literatur MARKSCHIES, Christoph: *Innerer Mensch*, in: DASSMANN, Ernst u. a. (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. XVIII, Stuttgart 1998, Sp. 266-312 und HAAS, Alois M.: *Innerer und äußerer Mensch – eine tragende Unterscheidung der mittelalterlichen Seelengeschichte*, in: BERLINGER, Rudolph u. a. (Hrsg.): *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Bd. 23, Amsterdam / Atlanta 1997, S. 3-17.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die selec:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

menschliche Seele etwa Gesprächspartnern wie der ebenfalls personifizierten Gottesliebe gegenüber. In rein dialogischen Kapiteln bleibt der Rahmen eines solchen Zwiegesprächs dabei höchst unpräzise; eine genauere Verortung der Dialogpartner im Raum findet nicht statt, lediglich eine räumliche Dimension wird entfaltet, indem Seele und Minne in der Gegenwart der Gesprächssituation über gemeinsame Begegnungen in Vergangenheit und Zukunft sprechen. Die Seele rekurriert zwar auf ihr eigenes und das Verhalten der Gottesliebe in der Vergangenheit, sie selbst tritt im Dialog jedoch nur redend und nicht handelnd in Erscheinung.

Interaktion zwischen zwei personifizierten Abstrakta findet im *Fließenden Licht* allein über das Sprechen, nicht über Handlungen statt; der Rahmen einer solchen Gesprächssituation bleibt dabei nur minimal umrissen. Nur durch ihre Redebeiträge, denen *inquit*-Formeln oder kurze einleitende Bemerkungen einer undefinierten Sprech- oder Erzählinstanz vorangestellt werden, sind die Dialogpartner präsent. Sie gewinnen im Fortgang des Kapitels bzw. Textabschnitts vor allem dadurch an Kontur, dass sie sich über zurückliegende (gemeinsame) Handlungen und ihr Verhältnis zueinander austauschen. Umrissen werden personifizierte Abstrakta im *Fließenden Licht*, deren figürliche Konturen und räumliche Verortung gänzlich und deren zeitliche Situierung weitgehend fehlen, also über ihre Relationalität.

Einen höheren Grad an „Personalität“ gewinnen die Seele und die personifizierte Gottesminne durch ihre gegenseitige Betitelung als „Damen“ von Stand: Indem sie einander als „Herrin“ und „Kaiserin“ anreden, erhalten beide Gesprächspartnerinnen scheinbar personhafte Züge; zumindest werden sie ständisch verortet – nach Richard Galle kann ein Gegenstand personifiziert werden, indem ihm gesellschaftliche Verhältnisse wie etwa Familien- oder Standesbezeichnungen beigegeben werden⁵²⁴ –, wenn ihnen auch „körperliche“ Umrisse fehlen. Diese erhält die personifizierte Seele in den wenigen (narrativen) Textabschnitten, in welchen sie sich ankleidet, sich tanzend in einem (imaginären) Raum bewegt und von den personifizierten menschlichen Sinnen als „Dame“ angesprochen wird. Zwar wird ein „Körper“ der personifizierten Seele dort nicht erwähnt, durch das Anlegen von Gewändern wird eine solche Vorstellung jedoch mit aufgerufen, und die Seele erhält als sich bewegende – damit

⁵²⁴ Vgl. GALLE 1888, S. 23.

handelnde – und „bekleidete Dame“ deutlichere Konturen als die bloß redende Seele. Ohne eine Figur im klassischen Sinne zu sein⁵²⁵, erscheint die personifizierte Seele als figürliches Element mit einem Minimum an Personalität, Körperlichkeit und Handlungsfähigkeit.

In der Beschreibung ihrer Begegnung mit Christus als ihrem himmlischen Bräutigam durch die personifizierte Seele und in der Erwähnung einer Umarmung erhält sie partielle Körperlichkeit, damit figürliche Konturen und ihr Grad an Personalität steigt – nach Galles Kriterien – durch die Beigabe von Handlungen und Körperteilen. Dennoch liegt auch in diesem angedeuteten Ausgestattetsein der personifizierten Seele mit einem gewissen Maß an Körperlichkeit eine bloß minimalistische Form der Personifikation vor. Im gesamten *Fließenden Licht* werden Abstrakta wie die Seele, Tugenden, die Gottesliebe, dazu der menschliche Körper und die Sinne mit Hilfe weniger Beigaben im Sinne der Galle'schen Kriterien personifiziert: Zumeist allein durch ihre Fähigkeit zu sprechen, seltener über Handlungen wie das Ausführen von Bewegungen, das Vollziehen einer Umarmung, das Anlegen von Kleidung, durch das Verfügen über Körperteile, durch temporale oder lokale Situierung, mit Hilfe von Beziehungen – wie etwa der (spirituellen) Verwandtschaft der Seele zu den drei trinitarischen Personen – und durch die Anrede mit Titeln oder Standesbezeichnungen erfolgt in Mechthilds Werk die Personifikation eigentlich unbelebter oder unkörperlicher „Gegenstände“.

Dabei präsentiert die Autorin ihre personifizierten Abstrakta in einer als minimalistisch zu bezeichnenden Form, indem sie weitgehend auf Präzisierungen verzichtet, die Beigabe von Fähigkeiten und Attributen stark reduziert und eher über Andeutungen und das Aufrufen von Vorstellungen – besonders von der menschlichen Seele – arbeitet. Auf eine sehr verdichtete, dabei wenig konkrete Weise gestaltet Mechthild ihre Personifikationen, indem sie die Umrisskörperlich-figürlicher Gestalten lediglich skizziert und Personalität über Vergangenheit und gesellschaftliche Stellung der Abstrakta andeutet. Im Spannungsfeld zwischen Andeutung, Vagheit und skizzenhaften Umrissen auf der einen und partieller Konturierung in Bezug auf „Gestalt“ und „Personalität“

⁵²⁵ Vgl. MEIER 1976, S. 62.

8. »Do sprach die husvrowe inwendig des lichamen, die sele:
Zur personifizierten Seele im *Fließenden Licht*

auf der anderen Seite befindet sich im *Fließenden Licht* besonders die menschliche Seele, die im gesamten Werk das am häufigsten personifizierte Abstraktum darstellt.

9. Das *Fließende Licht* im Kontext mittelalterlicher Seelenvorstellungen

Die Legitimierung des Werkes über den Topos des göttlichen Schreibbefehls und der wiederholte Hinweis der Verfasserin auf Gott als den eigentlichen Autor des *Fließenden Lichts*⁵²⁶ können nicht darüber hinwegtäuschen, dass Mechthild in ihrem – wenngleich als göttlich inspiriert dargestellten – Text in ihrer Vorstellung von der menschlichen Seele durch die Theologie und die Philosophie ihrer Zeit beeinflusst ist.

Das Ansinnen des vorliegenden Kapitels besteht jedoch nicht darin, die Quellen für Mechthilds Seelenvorstellung – wie etwa zeitgenössische theologische Traktate – zu ermitteln; vielmehr geht es darum, das im *Fließenden Licht* dargestellte Bild bzw. die Bilder von der Seele mit den zur Zeit seiner Entstehung vorherrschenden Ansichten zu vergleichen. Hierfür wird ein vornehmlich systematischer statt eines durchgehend chronologischen Abgleichs der Position Mechthilds mit Seelenvorstellungen ihrer Epoche vorgenommen.

9.1. Das Alte Testament als Grundlage: Mechthilds Ausgestaltung des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen

Dass Mechthild sich bei ihrer Darstellung der menschlichen Seele an der Heiligen Schrift orientiert und durch biblische Aussagen zur Seele beeinflusst ist, verwundert nicht, stellt doch die Bibel nach christlichem Verständnis das Wort Gottes und somit die erste grundlegende Autorität in Bezug auf Glaubensinhalte dar.

Die erste (auch für das Christentum relevante) Aussage zur menschlichen Seele findet sich im Buch Genesis, im Schöpfungsbericht des Alten Testaments: Gott formt die körperliche Gestalt des Menschen aus zunächst unbelebter Ma-

⁵²⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 5 dieser Arbeit.

terie, zum Leben erweckt er den ersten Menschen anschließend durch das Einhauchen seines Lebensatems.⁵²⁷ Mit diesem erhält der Mensch den Geist Gottes; gleichzeitig ist eine Unterscheidung zwischen Leib und Seele, zwischen „außen“ und „innen“⁵²⁸ grundgelegt: Die Differenzierung zwischen dem materiellen Körper⁵²⁹ und der immateriellen Seele unterteilt den Menschen zunächst in zwei Komponenten, von denen ihn die eine, der Leib, mit der Materie verbindet, während über die andere, die Seele, eine Verbindung zu Gott besteht.

In ihren Ausführungen zum Seelenverständnis des Alten Testaments gibt Karin Schöpflin zu bedenken, dass der heutige „anthropologische Begriff der Seele im europäischen Sprachraum durch die griechische Philosophie und deren dichotom- (Leib – Seele) bzw. trichotomisches (Leib – Seele – Geist) Menschenbild sowie die christliche Aneignung derselben geprägt ist“⁵³⁰. Das breite Bedeutungsspektrum des Begriffs „Seele“ umfasse zum einen das Lebensprinzip oder ein „das Lebendig-Sein ausmachende[s] Element“⁵³¹, welches Menschen und Tieren zu eigen sei, zum anderen gelte die Seele als immateriell und das Absterben des Körpers überdauernd; des Weiteren verstehe man unter „Seele“ das „Innere bzw. Innerste eines Menschen“⁵³², besonders dessen Gefühle (im Unterschied zu Körper oder Verstand), und schließlich bezeichne die Seele „den individuellen Menschen als Person“⁵³³, stelle dessen „Wesenskern“⁵³⁴ dar. Ein Äquivalent im Sinne einer Wortgleichung lasse sich demnach in der hebräischen

⁵²⁷ *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem* (Gen 2,7). – Die lateinische Bibelübersetzung verwendet den Begriff *anima vivens* als Bezeichnung für ein lebendiges, d. h. beseeltes Wesen, zu dem der aus Erde geformte Mensch nach dem Einhauchen des göttlichen Atems wird.

⁵²⁸ Verviesen sei bereits hier auf die Unterteilung des Menschen nach Augustinus, auf die im Verlauf dieses Kapitels noch einzugehen sein wird.

⁵²⁹ Der menschliche Leib ist organisch, veränderlich und vergänglich, er unterliegt den Gesetzen von Raum und Zeit, kurz: Er ist endlich, er altert und löst sich nach dem Tod wieder in Materie auf.

⁵³⁰ SCHÖPFLIN, Karin: *Seele. II. Altes Testament*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999, S. 737 (im Weiteren zitiert als: SCHÖPFLIN 1999).

⁵³¹ SCHÖPFLIN 1999, S. 737.

⁵³² SCHÖPFLIN 1999, ebd.

⁵³³ SCHÖPFLIN 1999, S. 738.

⁵³⁴ SCHÖPFLIN 1999, ebd.

Sprache nicht finden. Schöpflin führt aus, dass in der Sprache des Alten Testaments einige Begriffe vorkommen, „die gewöhnlich zwar nicht mit Seele übersetzt werden, doch etwas bezeichnen, was unserer Seelenvorstellung gleichkommt“⁵³⁵, und weist darauf hin, dass die Frage nach der Seele im Alten Testament zum Teil eine Rückprojektion darstelle.⁵³⁶

Ob Mechthild der biblische Schöpfungsbericht in der lateinischen Übersetzung, der *Vulgata*, zugänglich war oder ob der alttestamentliche Text mittelbar durch exegetische Ausführungen oder Predigten (in der Volkssprache⁵³⁷) zu ihrer Kenntnis gelangte, lässt sich nicht ermitteln. Offensichtlich ist jedoch das Aufgreifen des Begriffs oder einer Umschreibung der Seele auf der Grundlage des Buches Genesis durch die Autorin. Unabhängig davon, ob ihr die lateinische Bezeichnung *anima* oder der deutsche Begriff »sele« im Zusammenhang mit der biblischen Darstellung von der Schöpfung des Menschen – in einer der oben angedeuteten Formen – explizit vorgestellt wurde, versteht Mechthild den dem ersten Menschen durch Gott eingehauchten Lebensatem als Lebensprinzip⁵³⁸ und innere, immaterielle Kraft des Menschen, die sie in ihrem Werk als

⁵³⁵ SCHÖPFLIN 1999, ebd.

⁵³⁶ Vgl. SCHÖPFLIN 1999, ebd.

⁵³⁷ Mit Blick auf den im *Fließenden Licht* mehrfach auftauchenden Hinweis auf die mangelnde Gelehrtheit der Autorin – die jedoch durchaus auch als Topos verstanden werden kann – sind die Wege der Vermittlung von Kenntnissen biblischer Texte und theologischer Literatur höchstens erahnbar. Vgl. die Ausführungen zu Mechthilds möglicher Bildung in Kap. 3 der vorliegenden Arbeit.

⁵³⁸ Durch das Einblasen des göttlichen Lebensatems – hebräisch *nišmat hayyim* – in die Nase des aus Erde geformten Menschen wird dieser zu einem „lebendigen Wesen“ (Gen 2,7) – hebräisch *napaš hayyab* (vgl. SCHÖPFLIN 1999, S. 738). „Das Lebendig-Werden des Menschen hängt mit der Gabe der Atemfunktion zusammen; Gott gibt den Seelenhauch, beseelt so den Menschen. So bezeichnet *nišmat* das Lebensprinzip des Menschen, das sich Gott verdankt [...]“ (SCHÖPFLIN 1999, S. 738). Der hebräische Begriff „*napaš*“ mit der Bedeutung „Lebenskraft, Leben“ bezeichne auch „den einzelnen Menschen in seiner ganzen Existenz, die einzelne Person im Bewusstsein ihrer selbst [...]“ (ebd., S. 739), so führt Karin Schöpflin aus und verweist auf den Beginn des Psalms 103: „Lobe den Herrn, meine Seele (*napš*) [...]“ (ebd., S. 739). – Dieses Verständnis von Seele einerseits als Lebensprinzip, andererseits als (individuelles) Inneres findet sich auch im *Fließenden Licht*. Ob sich die Mystikerin dabei ausdrücklich am lateinischen Begriff der *anima* (und der christlichen Vorstellung desselben) bzw. der Umschreibung *anima vivens* für den Menschen orientiert, ist nicht gesichert. Bemerkenswert an Mechthilds Ausgestaltung des biblischen Berichts von der Erschaffung des Menschen mit Leib und Seele ist jedoch

»sele« bezeichnet. Den bereits im Buch Genesis angelegten Gegensatz von Seele und Körper – bzw. Leib als dem beseelten Körper –, materieller und nicht-materieller Komponente im Menschen, deutet die Mystikerin an, indem sie im Kapitel III,9 ein erzählendes Ich von der Erschaffung des ersten Menschen mit »lip und sele« (III,9; 176) berichten lässt.

Mit dem großen Trinitätskapitel III,9 nimmt das *Fließende Licht* deutlich Bezug auf den biblischen Schöpfungsbericht: Aus der Perspektive eines erzählenden Ichs wird ein Einblick in die inneren Vollzüge der Dreieinigkeit geschildert, die sich dem Rezipienten vor allem als eine unmittelbare Beobachtung des göttlichen Ratschlusses zur Erschaffung des Menschen darbieten.⁵³⁹ Ähnlich einer Aufführung auf einer Bühne⁵⁴⁰ entfaltet Mechthild den Trilog der drei göttlichen Personen; durch den Blick des Erzähler-Ichs wird der Leser

die Verbindung Letzterer mit Gott: Durch Mechthilds Interpretation des Lebensatems als die von Gott geschaffene Seele, eine Braut der Trinität, hat diese Anteil an ihrem Schöpfer selbst: Gott erschafft den Menschen – also Seele und Leib – nach seinem Bilde (III,9; 176: »[S]o bilden wir den mensch na mir!«; VI,31; 492, 494: »Er hat si gebildet nach im selber [...] und hat siner götlichen nature so vil in si gegossen, das si anders nit gesprechen mag, denne das er mit aller einunge me denne ir vatter ist.«) und versieht den noch leblosen, aus Erde geformten Körper mit seinem Lebensatem, jenem Prinzip, welches nach dem Verständnis des *Fließenden Lichts* als menschliche Seele aufgrund einer Ursprungsbeziehung auf ewig mit seinem Schöpfer verbunden bleibt.

⁵³⁹ Das Motiv des *consilium trinitatis* geht nach RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, S. 283f. zurück auf die Schrift *De natura et dignitate amoris* des Wilhelm von St. Thierry (1075/80-1148).

⁵⁴⁰ TILLMANN 1933 konstatiert, der „Dialog zwischen überirdischen Gestalten, sei es zwischen den Personen der Trinität oder den Teufeln, zeigt gewisse Ansätze zu einem dramatischen Dialog“ (S. 82), befindet es jedoch für kaum lohnend, „für M[echthild] dem weiter nachzugehen“ (S. 83), da es sich „nur um geringe Ansätze handelt“ (ebd.). Er gibt jedoch zu bedenken, dass „diese Übereinstimmung“ (ebd.) im Hinblick auf das Passionsspiel interessant sei, und wirft die Frage auf, ob die Verfasserin des *Fließenden Lichts* nicht „von den Frühformen dieser Passionsspiele irgendwie beeinflusst ist“ (ebd.). „Die plastische Darstellung der Szenen“, so Tillmann, könne ein Anhaltspunkt dafür sein, dass Mechthild „hier aus der Erinnerung eines Geschauten schöpft“ (ebd.). Seinen Ansatz zu Art und Herkunft möglicher Quellen für Inhalte und deren Darstellungsweisen im *Fließenden Licht* verfolgt Tillmann nicht weiter.

bzw. Hörer des Kapitels zum „Augen-, bzw. „Ohrenzeugen“ dieses dramatischen Geschehens.⁵⁴¹

Indem Mechthild die Initiative zum Schöpfungsakt⁵⁴² vom Heiligen Geist ausgehen lässt, der den Vater anspricht und die Erschaffung der Welt vorschlägt, gestaltet sie die Textpassage im Buch Genesis auf der Grundlage der hier verwendeten ersten Person Plural – „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen [...]“⁵⁴³ – trinitarisch aus und stellt das *consilium trinitatis* als eine auf Kommunikation und Interaktion begründete Gemeinschaft in Gott selbst dar, deren Zusammenwirken im Schöpfungsakt gipfelt.

Das Zwiegespräch zwischen Vater und Geist wird erweitert, indem die zweite trinitarische Person, »der ewig sun« (III,9; 176), »die Bühne betritt«. Beinahe als wörtliches Zitat aus dem Schöpfungsbericht⁵⁴⁴ gestaltet Mechthild den Gesprächsbeitrag des Sohnes, der vorschlägt: »nu wir wonders wellen beginnen, so bilden wir den mensch na mir!« (III,9; 176). Der eigentliche Beschluss zur Schöpfungstat erfolgt durch die erste trinitarische Person, den Vater⁵⁴⁵, dessen überfließende Liebe geradezu zur Schaffung der Welt hindrängt:

⁵⁴¹ MOHR 1963 formuliert einen ähnlichen Eindruck einer (Bühnen-)Inszenierung bei der Untersuchung „der Vision von tausend Seelen im Fegefeuer (II,8)“ (S. 381): Er betrachtet die Autorin des *Fließenden Lichts*, sozusagen das Ich Mechthilds, als „selbst in den Vorgang hineingezogen“ (ebd.); indem sie „als tätige oder leidende Partnerin an ihm teilnimmt, bekommt der Vorgang dramatische Qualitäten“ (ebd.). Das Dramatische bezieht sich nach Mohr in diesem Kapitel nicht (allein) auf die mimische Darstellung einer Rolle (vgl. ebd), sondern wird vor allem „im agonalen Sinn“ (ebd.) verstanden, wenn in Kapitel II,8 „die Partner ihre Strebungen und Kräfte aneinander messen, und das Ziel der Szene ist erreicht, wenn der Wettstreit ins Ziel kommt“ (S. 381f).

⁵⁴² Bereits vor dem großen trinitarischen Kapitel III,9 findet sich im *Fließenden Licht* eine Textpassage zur Erschaffung der menschlichen Seele; im 22. Kapitel des I. Buches lässt Mechthild die personifizierte Seele im Dialog mit Maria ihren eigenen Ursprung in der Trinität und ihr Brautverhältnis zum Erlöser Christus erklären: »Eya, wa wart ünser loser brütgöm? In dem jubilus der heligen drivaltekeit, do got nit me mohte sich enthalten in sich selben, do mahte er die selen und gab sich ir ze eigen von grosser lieb« (I,22; 40).

⁵⁴³ Gen 1,26 [Hervorhebung: L. K.].

⁵⁴⁴ Vgl. Gen 1,26.

⁵⁴⁵ Gegenüber der Darstellung des Beschlusses zur Erschaffung des Menschen in der Heiligen Schrift bietet das *Fließende Licht* eine Ausdifferenzierung, indem nicht allgemein Gott Vater, sondern auch die zweite göttliche Person, der Sohn, und der Heilige Geist als Sprecher in Ich-Form auftreten. Auf diese Weise betont Mechthild die

9. Das *Fließende Licht* im Kontext mittelalterlicher Seelenvorstellungen

»Sun, mich rüret öch ein kreftig lust in miner götlichen brust und ich dönen al von minnen. Wir wellen fruchtber werden, uf das man úns wider minne und das man úns er grossen ere ein wenig erkenne. Ich wil mir selben machen ein brut, dú sol mich mit irem munde grüssen und mit irem ansehen verwunden; denne erste gat es an ein minnen!« (III,9; 176)

Im anschließend knapp geschilderten eigentlichen Akt der Erschaffung des Menschen betont Mechthild die Einheit der Trinität, indem sie das Erzähler-Ich berichten lässt: »Do neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schöpfung aller dingen und mahte úns lip und sele in unzeller minne« (III,9; 176). Mit der expliziten Erwähnung von Seele und Körper des Menschen geht Mechthild über den Bericht in Gen 2,7 hinaus, der diese Begriffe nicht verwendet, sondern die Belebung des Menschen durch das Einhauchen des göttlichen Atems erklärt. In der Schau des göttlichen Ratschlusses und der Inszenierung des Schöpfungsaktes erweitert das *Fließende Licht* die biblische Darstellung; Mechthild interpretiert offenbar den Lebensatem, den von Gott eingeblasenen Hauch, als immaterielle Seele, während sie die „Erde vom Ackerboden“⁵⁴⁶ als Grundlage für die materielle körperliche Gestalt des Menschen betrachtet.

Auf den im weiteren Verlauf des Kapitels III,9 ebenfalls dargestellten Sündenfall und dessen Folgen sowie den abermaligen Rat der Dreifaltigkeit und den Beschluss zur Sendung des Sohnes soll hier nicht weiter eingegangen werden. Von Interesse ist nämlich vorrangig die Verbindung zwischen dem dreieinigen Gott und der menschlichen Seele, deren Ursprung nach Mechthilds Darstellung – auf der Grundlage der biblischen Schöpfungsgeschichte mit dem Einhauchen des Lebensatem durch Gott – in der Trinität liegt.

Während das 22. Kapitel des II. Buches das enge Verhältnis der Seele zur Dreieinigkeit über (geistliche) Verwandtschaftsbeziehungen darstellt⁵⁴⁷, konstituiert das Trinitätskapitel III,9 eine Verbindung zwischen der Seele und Gott über die Ursprungsbeziehung⁵⁴⁸: In seiner überfließenden Liebe will der Vater

Schöpfung als gemeinsames Werk der Trinität, welche die Autorin im biblischen Bericht offenbar durch die Verwendung der ersten Person Plural angedeutet sieht.

⁵⁴⁶ Gen 2,7.

⁵⁴⁷ Vgl. hierzu S. 240f. der vorliegenden Arbeit.

⁵⁴⁸ Auf die Darstellung der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild in Gen 1,26 geht Mechthild in Kapitel VI,31 ein, indem sie ein erzählendes Ich über das (Ursprungs-)Verhältnis zwischen Gott und der menschlichen Seele berichten lässt: »Er hat si gebildet nach im selber; er hat si gepflanzet in im selber« (VI,31; 492, 494).

sich eine „Braut“ erschaffen, die ihn lobpreist und mit der er in ein Minneverhältnis tritt⁵⁴⁹. Spezifiziert wird diese Gefährtin der ersten trinitarischen Person zunächst nicht – auch der Heilige Geist, der sie dem Vater zuführen will, greift lediglich auf dessen Bezeichnung zurück und nennt sie »brut«. Erst durch den kurzen narrativen Einschub des Erzähler-Ichs über die Erschaffung des Menschen mit »lip und sele«⁵⁵⁰ (III,9; 176) lassen sich Rückschlüsse auf jene Braut der Trinität ziehen, die nun – auch aus rein sprachlichen Gründen über das feminine Genus – mit der menschlichen Seele identifiziert werden kann. Bestätigt wird diese Identifikation auch im Fortgang des Kapitels, indem Gott Vater das innige Verhältnis zur menschlichen Seele auch nach dem Sündenfall und der damit einhergehenden körperlichen Entstellung des ersten Menschenpaares als Strafe für die Missachtung des göttlichen Verbots ohne Einschränkungen aufrechterhält: »Der himmelsche vatter teilte mit der sele sin götlich minne und sprach: ‚Ich bin got aller götten, du bist aller creatures göttinge und ich gibe dir mine hantrüwe, das ich dich niemer verkiese‘« (III,9; 178).⁵⁵¹

Das *Fließende Licht* verzichtet in diesem Kapitel auf eine an die Genesis⁵⁵² angelehnte Darstellung der Vertreibung des ersten Menschpaares aus dem Paradies und setzt diese voraus, wenn Gott die menschliche Seele seiner immerwährenden Liebe versichert und ihr, seiner Braut, das Versprechen gibt, sie niemals aufzugeben. Der Fokus wird dadurch auf die Seele und ihre Verbindung zu ihrem Schöpfer gelegt, welche auch dann bestehen bleibt, wenn – wie im Kapitel III,9 angedeutet – der Körper des Menschen zur Strafe entstellt und er

⁵⁴⁹ Vgl. III,9; 176.

⁵⁵⁰ Die hier genannte Reihenfolge von Seele und Leib ist wohl nicht als Hinweis auf deren spätere Hierarchie (vgl. Kap. 4.9. zum Verhältnis von Seele und Körper) zu verstehen; Mechthild orientiert sich hier lediglich an den in der biblischen Schöpfungsgeschichte (Gen 2,7) dargestellten Handlungen Gottes bei der Erschaffung des Menschen: Zunächst erfolgt das Formen des Körpers aus Erde, dann das Einhauchen des göttlichen Lebensatems, den die Autorin in ihrer Darstellung als menschliche Seele identifiziert.

⁵⁵¹ Vgl. III,9; 176: »Mere do si assen die verbottenen spise, do wurden si schemlich verschaffen an dem libe als es uns noch an schinet«. – Das *Fließende Licht* interpretiert diese körperliche Veränderung des Menschen nach dem Sündenfall als Verunstaltung aufgrund der in der Genesis dargestellten Erkenntnis der eigenen Nacktheit des ersten Menschpaares und der plötzlich empfundenen Notwendigkeit, den Leib vor Gott (und voreinander) zu bedecken, vgl. Gen 3,7-10. Vgl. auch Kap. 4 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁵² Vgl. Gen 3,22-24

selbst aus der unmittelbaren Gottesnähe verbannt wird. Indem Mechthild ihr erzählendes Ich, das den Rezipienten durch diese Schau der innertrinitarischen Geschehnisse führt und ihm einen unmittelbaren Blick auf die Erschaffung des Menschen eröffnet, nicht über die Seelen Adams und Evas sondern über die menschliche Seele allgemein berichten lässt, erhält diese Textpassage grundsätzliche Bedeutung.

Mit der „Braut Gottes“ wird der Prototyp der menschlichen Seele erschaffen, die Seele an sich, jene immaterielle, dem menschlichen Körper innewohnende Instanz, die aufs Engste mit ihrem Schöpfer verbunden ist. Mit der Darstellung der Seele als der geliebten Gefährtin der Trinität erklärt Mechthild nicht nur die Hinwendung der Menschen zu Gott als dem Ursprung der Seele, sondern gibt auch implizit Hinweise auf das mystische Verhältnis zwischen der Einzelseele und ihrem „himmlischen Bräutigam“: So wie die Erschaffung des immateriellen Teils des Menschen von Gott ausgegangen ist, so kann auch nur Gott Initiator einer intensiven spirituellen Begegnung mit der Seele sein; die *unio mystica* als zeitlich begrenzte Hinwendung Gottes zu seiner Braut als der »göttin« aller Kreaturen (III,9; 178) während ihres Verhaftetseins im Leib wird damit im umfassenden Zusammenhang mit der Schöpfung des Menschen und dessen Zusammensetzung aus einem immateriellen und einem materiellen Teil verstanden.

Die Zurückführung der Sehnsucht der menschlichen Seele nach Gott auf deren Erschaffung und auf den im Kapitel III,9 von der Trinität selbst geschlossenen unverbrüchlichen Liebesbund erklärt Mechthild damit aus den Anfängen des göttlichen Wirkens in Form der Schöpfung. Dass die Autorin des *Fließenden Lichts* damit einerseits einen zeitlichen Rahmen vom Beginn der Welt bis in ihre eigene Gegenwart und ihre Erfahrungen als mystisch Begabte spannt, andererseits die Kontinuität der göttlichen Hinwendung – gemäß der »hantrüwe« (III,9; 178) Gottes – zur Seele des Menschen vom Anbeginn menschlichen Lebens andeutet, verleiht dem Trinitätskapitel auch innerhalb des gesamten Werkes eine Schlüsselbedeutung. Mechthild entfaltet hier, angelehnt an den biblischen Schöpfungsbericht, einen Aspekt ihrer „Seelenlehre“, nämlich die Erklärung für die Entstehung der Seele und für deren Bedürfnis nach Rückkehr zu Gott als ihrem Schöpfer. Erschaffen vom dreieinigen Gott, sehnt sich die Seele im Anschluss an die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies zurück zu ihrem Ursprung. Während Mechthild die Formung des menschlichen Leibes

und die Erschaffung der Seele als Entstehung des Menschen allgemein darstellt – obgleich sie sich bei ihrer Ausgestaltung der entsprechenden Passage des biblischen Buches Genesis auf das erste Menschenpaar bezieht –, scheint es sich bei der als Sprecherin in Ich-Form auftretenden Seele nicht nur um die menschliche Seele an sich, sondern auch um eine individuelle Seele zu handeln, die flehentlich zu Gott ruft.

Die im Anschluss an die Darstellungen des Sündenfalls und des Bundes zwischen der menschlichen Seele und Gott in wörtlicher Rede wiedergegebene Klage der Seele erfolgt recht unvermittelt und scheint aus dem Bericht über die Erschaffung des Menschen und die Schau der innertrinitarischen Kommunikation – beide sind in narrativem Stil gestaltet und mit direkten Redebeiträgen durchsetzt – herauszufallen. Zwar stellt der Aufschrei der Seele – »O herre liep, war ist komen din übersüssú minne? Wie sere hastu verkebset din elich küneginne!« (III,9; 178) – keinen Bruch in der Logik der erzählten Ereignisse dar, er wirkt jedoch deutlich wie ein Einschub und könnte, obwohl ihm die Beschreibung des zweiten göttlichen Ratschlusses – Sendung des Sohnes zur Erlösung der Menschheit – folgt, aus seinem Kontext herausgelöst gelesen und damit aus der als vergangene Geschehnisse dargestellten Schöpfung enthoben verstanden werden. Der flehentliche Ausruf der Seele in ihrer Sehnsucht nach Gottesnähe stellte dann nicht den Grund für den unmittelbar folgenden Beschluss der Trinität zur Entsendung Christi als höchsten Akt göttlicher Barmherzigkeit dar, sondern gewönne präsentische (und überzeitliche) Bedeutung: So wie die menschliche Seele in Mechthilds Darstellung von Erschaffung und Sündenfall des Menschen zu Gott ruft, so wendet sich jede einzelne Seele – und besonders diejenige eines religiös begnadeten Menschen – an ihren Schöpfer mit dem unbedingten Bedürfnis nach Nähe und Rückkehr zu ihrem Ursprung.⁵⁵³

⁵⁵³ Betont wird das Liebesverhältnis zwischen Seele und Gott durch Termini aus der Rechtssprache zur Institution Ehe: Der Gegensatz zwischen einer dem Geliebten ehelich verbundenen Frau („Königin“) und damit einer rechtlich und statusmäßig gesicherten Gefährtin und dem „Kebsweib“, einer Konkubine, könnte kaum größer sein. Der Vorwurf der Seele gegenüber Gott erweist sich jedoch als nicht gerechtfertigt, da direkt im Anschluss an ihre Klage der Beschluss zur Erlösungstat Christi erfolgt: Gott hat seine zur Königin erhobene Braut, die menschliche Seele, nicht vergessen, und mit dem zweiten *consilium trinitatis* wird Christus zur Errettung aller Menschen gesandt. Das Eingeständnis der sprechenden Seele am Ende ihrer wörtlichen Rede – »Mer, herre, allú dinú getat ist doch vollekomen, also ist öch din

Bei einer grundsätzlichen Orientierung am biblischen Schöpfungsbericht gestaltet Mechthild die in der Genesis nur knapp dargestellte Erschaffung des Menschen mit Leib und Seele narrativ aus, indem sie vor dem Rezipienten eine „Aufführung“ des göttlichen Ratschlusses inszeniert, in welcher die menschliche Seele selbst zu Wort kommt. Während über die innertrinitarische Kommunikation und das Wirken Gottes in Bezug auf den Menschen anschaulich berichtet wird, scheint die wörtliche Rede der sprechenden Seele unvermittelt aus der Logik der Narration herauszufallen⁵⁵⁴; wie ein der erzählten Zeit entthobener Einschub kann das Wehklagen der Seele im Zustand der Gottesferne präsentisch verstanden und auf eine individuelle Seele bezogen werden. Zugleich aber lässt sich der Ausruf der Gesamtheit der menschlichen Seelen zuordnen, die nach der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies unter der räumlichen Trennung von Gott leiden.

Obgleich die Autorin des *Fließenden Lichts* die bei ihren Rezipienten als bekannt vorauszusetzenden Ereignisse um die Erschaffung des Menschen mit wenigen Hinweisen auf deren zeitliche und räumliche Verortung skizziert, vermittelt das trinitarische Kapitel III,9 den Eindruck einer anschaulichen, lebendigen Erzählung, gar einer szenischen Aufführung, deren „Zuschauer“ das Wirken der drei göttlichen Personen – wie auf einer Bühne – unmittelbar beobachten können. Die eigentliche Leistung dieses Kapitels besteht jedoch in der Ausgestaltung der im biblischen Schöpfungsbericht nur angedeuteten Erschaffung der menschlichen Seele; sie steht im Mittelpunkt der Ausführungen des Kapitels »Von dem angeenge aller dingen, die got hat geschaffen von minnen« (vor III,9; 174). Zwar gibt Mechthild der Beschreibung der beiden göttlichen Ratschlüsse durch das Erzähler-Ich viel Raum; der Ursprung der Seele, ihr Verhältnis zu Gott und ihr Wunsch nach Rückkehr zu ihm nach Sündenfall und Vertreibung bilden jedoch den Schwerpunkt der Ausführungen. Deutlich erklärt das *Fließende Licht* in diesem Kapitel⁵⁵⁵ die Verbindung zwischen der menschl-

zorn« (III,9; 178) – kann entsprechend als ein Sichfügen in die göttlichen Beschlüsse und als Vertrauen auf Gottes Versprechen des ewigen Minnebundes verstanden werden.

⁵⁵⁴ Für Irritation sorgt hier vor allem die Zeitangabe »manig jar« (III,9; 178), die nicht zu dem in der Vorzeit stattfindenden Schöpfungsakt zu passen scheint.

⁵⁵⁵ Warum ein so grundlegendes Kapitel nicht am Beginn des Werkes steht, lässt sich nicht erklären; das Buch I,1 beginnt ganz unvermittelt mit einem Dialog zwischen

chen Seele und Gott als Ursprungsverhältnis und begründet damit die immerwährende Beziehung⁵⁵⁶ beider zueinander ebenso wie die Sehnsucht der Seele nach Rückkehr zu ihrem Schöpfer.

9.2. Die Seele im Neuen Testament: „Innerer Mensch“ und Lebensprinzip

Die Bedeutung der Seele als Lebensprinzip des Menschen und als Trägerin der Lebenskraft findet sich auch im Neuen Testament. Hier meint „S[eele] das Leben u[nd] die Lebenskraft des Menschen in seiner psychosomat[ischen] Ganzheit als Individuum u[nd] Person [...] mit seiner wesenhaften Offenheit für Gott“⁵⁵⁷. Die im Schöpfungsbericht der Genesis angelegte Verbindung der menschlichen Seele mit Gott und die Ausrichtung der Seele auf ihren Schöpfer (als Ursprung und Ziel) werden im Neuen Testament bekräftigt.⁵⁵⁸

Eine Beschäftigung mit dem Verhältnis von Seele und Leib, um dessen Bestimmung sich das *Fließende Licht* in mehreren Textpassagen bemüht⁵⁵⁹, erfolgt bei Paulus ohne explizite Nennung der Seele.⁵⁶⁰ So stellt er dem „äußeren

der sprechenden Seele und der personifizierten Gottesliebe. Geht man davon aus, dass die vorliegende Reihenfolge der Bücher und Kapitel der Chronologie ihrer Entstehung entspricht, so nimmt sich das Kapitel III,9 als nachträgliche ausführliche Erläuterung jener Seele aus, die bereits in zahlreichen vorangegangenen Textpassagen erwähnt wird oder als Sprecherin auftritt.

⁵⁵⁶ Das enge Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott erklärt das *Fließende Licht* nicht nur durch den Akt der Schöpfung – die Ursprungsbeziehung – und das Versprechen ewiger Treue, das Gott seiner „Braut“ gibt; im 31. Kapitel des VI. Buches führt Mechthild aus, Gott habe sich »allermeist mit ir [der Seele] vereinet under allen creaturen« (VI,31; 494).

⁵⁵⁷ HAAG, Ernst: *Seele. IV. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 374 (im Weiteren zitiert als: HAAG 2000).

⁵⁵⁸ *Deliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua* (Lk 10,27). – Vgl. auch HAAG 2000, Sp. 374.

⁵⁵⁹ Vgl. hierzu Kap. 4 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁶⁰ DAUTZENBERG, Gerhard: *Seele. IV. Neues Testament*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999 (im Weiteren zitiert als: DAUTZENBERG 1999) findet im 2. Korintherbrief „[d]eutliche Bezüge zur platonischen [...] Seelenlehre unter (bewußter?) Vermeidung des Terminus technicus ψυχή“ (S. 747).

Menschen“, der „aufgerieben wird“, den „inneren Menschen“⁵⁶¹ gegenüber, der „Tag für Tag erneuert“ wird.⁵⁶²

Obleich hier eine Dichotomie von Außen und Innen, von Materiellem und Immateriellem vorzuliegen scheint, begreift Paulus den Menschen in seiner Gesamtheit doch als aus einem inneren und einem äußeren Bereich bestehend, indem er sowohl das Äußere, den materiellen, durch äußere Einflüsse angreifbaren Körper, als auch das Innere, die immaterielle, unzerstörbare Seele als „Mensch“ bezeichnet. Die Bedeutung der Seele als inneres Prinzip oder Lebensprinzip des Menschen geht hieraus deutlich hervor; zugleich lässt sich ableiten, dass der Mensch – zusammengesetzt aus Innerem und Äußerem – zumindest während des irdischen Lebens erst im Zusammenwirken von (innerer) Seele und (äußerem) Körper ganz und damit wirklich Mensch ist.⁵⁶³

Im anschließenden 5. Kapitel des Korintherbriefes nimmt Paulus eine Verortung der Seele im Leib und eine Verhältnisbestimmung der beiden zueinander

⁵⁶¹ An der Terminologie des Paulus orientiert sich offenbar auch Hildegard von Bingen bei der Beschreibung ihrer Visionen im Prolog des *Scivias*: „Die Gesichte aber, die ich sah, empfang ich nicht im Traum, nicht im Schlaf oder in Geistesverwirrung, nicht durch die leiblichen Augen oder die äußeren menschlichen Ohren, [...], sondern ich erhielt sie in wachem Zustand, bei klarem Verstand, durch die Augen und Ohren des inneren Menschen“ (Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege. Scivias. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, übers. u. hrsg. v. Walburga STORCH, Augsburg 1997 (im Weiteren zitiert als: HILDEGARD VON BINGEN 1997), S. 5f.). – *Visiones uero quas uidi, non eas in sonis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditiis locis percepi, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi. Quod quomodo sit, carnali homini perquirere difficile est.* (Hildegardis *Scivias*, hrsg. v. ADELGUNDIS FÜHRKÖTTER, Turnhout 1978 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 43), S. 4 (im Weiteren zitiert als: HILDEGARD VON BINGEN 1978).

⁵⁶² 2 Kor 4,16.

⁵⁶³ Isidor von Sevilla greift bei der Beschreibung und Bestimmung des Menschen auf die Einteilung – und die Terminologie – des Paulus zurück, indem er ausführt: *Duplex est autem homo: interior et exterior. Interior homo anima, (et) exterior homo corpus* (LINDSAY, Wallace Martin (Hrsg.): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum. Libri XX*, Tomus II, Oxford 1962 (Nachdr. d. Ausg. Oxford 1911) (im Weiteren zitiert als: ISIDOR VON SEVILLA 1962), Buch XI, Kap. 1, Abschnitt 6. In Abgrenzung zum Geist (*animus*) bestimmt Isidor die Funktion der Seele als Lebensenergie bzw. als Sitz des Lebens: *Sed anima dicta propter quod uivit: spiritus autem vel pro spiritali natura, vel pro eo quod inspiret in corpore. Item animum idem esse quod animam; sed anima vitae est, animus consilii* (ISIDOR VON SEVILLA 1962, Buch XI, Kap. 1, Abschnitte 10-11).

vor: Er bezeichnet den Körper als „irdisches Zelt“⁵⁶⁴ und versteht die christliche Gemeinde als noch von Gott entfernt lebend, „solange wir in diesem Leib zu Hause sind“⁵⁶⁵. Dieser Leib als Wohnstatt des inneren Menschen, der Seele, stellt einen vorläufigen Aufenthaltsort dar, der unmittelbare Gottesnähe kaum ermöglicht. Erst das „Auswandern“⁵⁶⁶ aus dem Körper nach dessen Absterben verschafft der unsterblichen Seele „eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel“⁵⁶⁷. Zwar versteht Paulus den Menschen als ein aus einer inneren und einer äußeren Komponente gebildetes Wesen,⁵⁶⁸ dass der Leib als „äußerer Mensch“ für ihn jedoch nur den Status einer zeitlich begrenzten Behausung der Seele besitzt und sie nach dem irdi-

⁵⁶⁴ 2 Kor 5,1. Diese paulinische Vorstellung liegt offenbar auch Hildegards von Bingen Bezeichnung des Leibes als „Zelt“ zugrunde: Hildegard lässt die Seele im 1. Buch, 4. Schau, Kapitel 4 selbst aussagen: „Ich bin der lebendige Hauch im Menschen, der so in das Zelt von Mark und Adern, Knochen und Fleisch eingesenkt ist, daß ich diesem Zelt Lebenskraft (viriditatem) verleihe und es zu all seinen Bewegungen antreibe“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 62). – *Spiraculum tamen vivens in homine sum, posita in tabernaculum medullarum, venarum, ossium et carnis, ita quod eidem tabernaculo viriditatem tribuo et quod illud ubique in motibus suis circumfero* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 67).

An anderer Stelle (1. Buch, 4. Schau, 23. Kapitel) nennt Hildegard die Funktion des Leibes (im Zusammenwirken mit der Seele): „Der Leib ist nämlich das Zelt und die Stütze der Seelenkräfte“ (ebd., S. 75). – *Corpus autem omnium virium animae tabernaculum et sublevamen est* [...] (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 82).

⁵⁶⁵ 2 Kor 5,6.

⁵⁶⁶ Vgl. 2 Kor 5,8.

⁵⁶⁷ 2 Kor 5,1. – Auf den Auferstehungsleib als neue Wohnstatt der Seele bei Gott kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden; von Interesse ist Paulus' Verständnis des irdischen Leibes und dessen Verhältnis zur Seele.

⁵⁶⁸ ANGENENDT 1997 führt aus, es gelte für Paulus „grundsätzlich, daß es Heil nicht ohne Leib gibt. [...] So wird es einen Auferstehungsleib geben, der nicht mehr der Leib des Erdenlebens ist; vielmehr werden wir ‚nach dem Bilde des Himmlischen gestaltet werden‘ (1 Kor 15,49b). [...] Aber deswegen will Paulus nicht eine Leiblosigkeit oder gar die ‚Nacktheit der Seele‘ erstreben, wie es das Ideal der antiken Todeserwartung erforderte“ (S. 108). Ein Zusammenwirken von Seele und Leib während des irdischen Lebens betont auch Hildegard von Bingen im 1. Buch, 4. Schau, 23. Kapitel: „[D]enn die Seele wohnt im Leib und wirkt mit dem Leib, und der Leib mit ihr, Gutes oder Böses“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 75). – [...] *quoniam anima in corpore manens cum corpore operatur et corpus cum illa, sive bonum sive malum sit* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 82).

schen Tod des Menschen aus diesem „Haus“ befreit wird zu einer ewigen Existenz bei Gott, deutet eine Hierarchie von Seele und Körper an, die im *Fließenden Licht* in einigen Textpassagen von wertendem Charakter ist: In Kapitel VII,65 präsentiert Mechthild einen Dialog zwischen der sprechenden Seele und dem Leib, in dessen Verlauf die Seele „ihren“ Körper als »gevangnisse« (VII,65; 664) bezeichnet.⁵⁶⁹ Obgleich die Autorin mit dem Begriff des Gefängnisses ein deutlich negativ konnotiertes Substantiv als Bezeichnung für den Leib wählt, scheint sie sich – zumindest in Bezug auf das strukturelle Verhältnis von Seele und Körper – an den soeben aufgeführten paulinischen Textstellen zu orientieren⁵⁷⁰; dem irdischen Haus bei Paulus entspricht bei Mechthild der Körper als Kerker der Seele.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Im 25. Kapitel des II. Buches lässt Mechthild die sprechende Seele den Körper gar einen »pfüligen kerker[...]« (II,25; 130) nennen. Das Verhältnis der Seele zum Leib wird in der Abschlusspassage des *Fließenden Lichts* dagegen als versöhnlich dargestellt: Die Seele dankt dem zuweilen als Gefängnis empfundenen Leib für seine Unterordnung unter ihre Bedürfnisse. Nichtsdestotrotz wird hier zum einen ein hierarchisches Verhältnis angedeutet, zum anderen lässt die Autorin die Seele zurückblicken auf eine ambivalente Beziehung zum Körper, dem sie vorhält: »[A]lleine ich dike betrübet bin von dir« (VII,65; 664). – Eine ausführliche Analyse dieser Textstelle wird in Kap. 8 der vorliegenden Arbeit vorgenommen.

⁵⁷⁰ Noch einmal sei darauf verwiesen, dass die Wege, auf denen die Autorin des *Fließenden Lichts* zur Kenntnis der entsprechenden Bibeltexte gelangte, unklar sind. Unter dem Vorbehalt mangelnder Lateinkenntnisse kommt wohl das Selbststudium der lateinischen Bibel als Quelle weniger in Frage als das Vorlesen und Übersetzen durch Dritte, die mündlich vorgetragenen volkssprachigen Zusammenfassungen von biblischen und theologischen Texten (etwa in Predigten) oder der Dialog über die Heilige Schrift mit geistlichen Begleitern.

⁵⁷¹ Die Vorstellung vom Körper als einer „Behausung“ der Seele – und den Vollzug der Trennung vom Leib am Ende des irdischen Lebens – lässt Hildegard von Bingen im *Scivias* (1. Buch, 4. Schau, 8. Kapitel) die menschliche Seele folgendermaßen formulieren: „Darauf sah ich Armselige, daß eine andere Kugel sich von den Umrissen der Gestalt absetzte, ihre Fesseln löste, sich seufzend von ihr befreite und traurig ihren Wohnsitz zerstörte“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 66). – *Sed deinde ego pauperula vidi quod alia quaedam sphaera ex lineamentis formae suae se contrahens nodos eius resolvit et se ab eis cum gemitu extraxit, sedemque suam maerens dirupit* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 71). Zur Kugelform der Seele vgl. Anm. 742 der vorliegenden Arbeit.

9.3. Die Seelenvorstellung des *Fließenden Lichts* zwischen Heiliger Schrift, Theologie und Philosophie

Mit der Darstellung einer – wenn auch zeitlich begrenzten – Trennung der Seele von dem sie einschließenden Leib während der mystischen *unio* offenbart das *Fließende Licht* eine zentrale Bedeutung der Seele als Lebensprinzip des Menschen, die bereits im biblischen Schöpfungsbericht des Alten Testaments angelegt ist und die bei Paulus mit dem Bild der im Körper „wohnenden“ Seele aufgegriffen wird.

Im siebten Kapitel des VII. Buches lässt Mechthild ein erzählendes Ich die Seele als »husvrowe^[572] inwendig des lichamen« (VII,7; 546) bezeichnen.⁵⁷³ Versehen mit dem Titel einer Hausherrin tritt hier die personifizierte⁵⁷⁴ sprechende Seele auf, die als dem Körper innewohnend vorgestellt wird. Mit der Verwendung des Begriffs »husvrowe« nimmt die Autorin des *Fließenden Lichts* anschaulich eine ganz konkrete Verortung der Seele im Leib vor. Während diese in den Kapiteln II,25 und VII,65 als Gefangene im Kerker des Körpers präsentiert wird, liegt in VII,7 der Fokus deutlich auf der Seele als dem Zentrum des Leibes. Als freie „Bewohnerin“, nicht als Eingeschlossene, hat die Seele als Herrin des

⁵⁷² Bei LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 1407 wird »husvrouwe« mit der Bedeutung „Herrin im Hause, Gattin“ angegeben, bei BENECKE, Georg Friedrich / MÜLLER, Wilhelm / ZARNCKE, Friedrich: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Hildesheim 1963 (Repr. d. Ausg. Leipzig 1854), Bd. 4, Sp. 424a mit der Bedeutung „Gemahlin des Hausherrn, Herrin im Hause“.

⁵⁷³ Ob Mechthild den Begriff der »husvrowe« analog zum femininen Substantiv »sele« gewählt hat oder ob der Bezeichnung „Hausherrin“ eine Vorstellung der menschlichen Seele als dezidiert weibliche zugrunde liegt, kann nicht ermittelt werden. Einen Hinweis zugunsten der erstgenannten Option gibt jedoch die Verwendung des Begriffs »wirt« (I,2; 22) mit der Bedeutung „Hausherr“ für Gott. Vgl. LEXER 1992, Bd. 3, Sp. 932. Während Gott in seiner Funktion als Schöpfer, als himmlischer Bräutigam oder in der Erscheinungsweise einer der drei trinitarischen Personen im *Fließenden Licht* durchgehend als männlich dargestellt und mit den entsprechenden maskulinen Bezeichnungen versehen wird, erscheint die Gottesliebe, die »minne«, als weiblich – bei ihren Auftritten als personifizierte Sprecherin in Ich-Form sogar als höfische Dame. Es ist wohl am ehesten davon auszugehen, dass die Autorin die Bezeichnung »husvrowe« nach dem grammatischen Genus des Substantivs „Seele“ auswählt, welches durch den Begriff der Hausherrin näher bestimmt werden soll.

⁵⁷⁴ Eine Untersuchung dieser Textpassage unter anderen Gesichtspunkten findet sich in Kap. 8 zur Personifizierung der Seele.

leiblichen „Hauses“⁵⁷⁵ den Status einer Verwalterin inne und besitzt Weisungsbefugnis über den Körper. Die Vorstellung von der Seele als einer adligen Dame räumt ihr eine übergeordnete Stellung gegenüber dem Leib ein; zugleich ist ihr

⁵⁷⁵ Nach OHLY, Friedrich: *Haus III (Metapher)*, in: KLAUSER, Theodor (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 13, Stuttgart 1986, Sp. 905-1063 (im Weiteren zitiert als: OHLY 1986) überführte Paulus „die der Antike geläufige Vorstellung vom Leib als H[aus] der Seele [...] in die vom Leib als dem H[aus] Gottes. [...] Er lieferte der Tradition damit ein grundlegendes Argument für eine christl[iche] Hochschätzung des Leibes“ (Sp. 952). Nach diesem Verständnis sei die Funktion des Körpers „im Hinblick auf die Seele nicht nur abwertend im Sinne eines hinfällig-vorübergehenden u[nd] zu verlassenden, sondern auch positiver im Sinne eines von Gott oder der Natur ihr für die Lebenszeit zum Aufenthalt in einer Funktionsgemeinschaft angewiesenen H[auses] zu beurteilen“ (Sp. 954). Indem die Autorin des *Fließenden Lichts* die menschliche Seele in Kapitel VII,7 als „Hausherrin“ im Leib bezeichnet, versteht sie diesen als Haus im Sinne einer irdischen Wohnstatt der immateriellen Seele. Die Bewertung des Verhältnisses von Seele und Körper als eine „Funktionsgemeinschaft“ deutet sich in Kapitel VII,65 an, in welchem Mechthild die sprechende Seele ihren Körper als „allerliebstes Gefängnis“ bezeichnen lässt, das der Seele gehorcht hat und ihr eine Hilfe gewesen ist (vgl. VII,65; 664). – Die Vorstellung von der Seele als Herrin im „Haus“ des Leibes führt OHLY 1986 auf den Philosophen Apuleius (um 123-170) zurück und gibt an, dessen Definition *anima corporis domina* sei „dem M[ittelalter] noch geläufig“ (Sp. 956) gewesen. Als frühen Beleg für eine christliche Tradition dieser Rede vom Körper als Haus der Seele zitiert Ohly den antiken Kirchenvater Ambrosius: *anima in corpore, quod est pater familias in domo sua* (Sp. 957). Die Ähnlichkeit zwischen den genannten metaphorischen Definitionen und der Bezeichnung der Seele als »husvrowe« im *Fließenden Licht* sind deutlich. Ohne die Entwicklung der antiken Vorstellung bis hin zu Mechthild an dieser Stelle verfolgen zu können, lässt sich doch vermuten, dass der Mystikerin diese Tradition vermittelt wurde und sie auf die Formulierungen zurückgegriffen hat. Die Kenntnis dieser Vorstellung im Allgemeinen und vielleicht sogar der genannten Zitate – in Übersetzung oder Paraphrase – schmälern jedoch nicht die literarische Kreativität der Autorin; die treffende Übertragung des Begriffs der *domina* bei Apuleius und die prägnante Zusammenfassung der ambrosianischen Seelendefinition mit der ständisch konnotierten Bezeichnung »husvrowe« als weiblichem Äquivalent zum römischen *pater familias* bezeugen Mechthilds Verständnis für die Essenz der metaphorischen Rede vom Körper als dem Haus der Seele, die ihrerseits als Herrin über diesen gebietet, für ihn verantwortlich und auf seine Unterordnung angewiesen ist.

Rang mit Verantwortung für den sie, ganz wörtlich, umgebenden Körper verbunden.⁵⁷⁶ Als Hausherrin besitzt sie Befugnisse und kann Kontrolle über das „Haus des Leibes“ ausüben, muss jedoch der Pflicht nachkommen, für den Körper zu sorgen. Der Umfang ihrer Macht und ihrer Rechte wird bestimmt und beschränkt durch die Pflichten gegenüber dem Leib, für dessen Wohlergehen sie verantwortlich ist. Die Vorstellung der Seele als Herrin im Leib erscheint ebenfalls bei Hildegard von Bingen, die ihre Ausführungen über die Funktion und Bedeutung der Seele in der vierten Vision des I. Buches des *Scivias* prägnant – und im Wortlaut ähnlich den Formulierungen im *Fließenden Licht* – zusammenfasst: „Die Seele aber ist die Herrin, das Fleisch jedoch eine Magd. Wieso? Die Seele belebt und beherrscht den Leib [...], der Leib aber überläßt sich ihrer belebenden Führung; denn wenn die Seele den Leib nicht beleben würde, würde der Körper sich auflösen und vergehen“⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Auch im *Rolandslied* (*Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, hrsg. v. Dieter KARTSCHOKE, Bd. I: Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, München 1971) findet sich die Bezeichnung der Seele als „Hausherrin“, während der Körper „leibeigene Dienerin“ bzw. „Magd“ (mittelhochdeutsch »diu« bzw. »diuwec«) genannt wird. In der Rede des Erzbischofs Turpin heißt es: »ze ware sagen ich iz iu: / der brode liche name ist diu deû/ di sele ist diu früwe« (V. 267-269). TILLMANN 1933 betrachtet diese Verse des *Rolandsliedes* im Hinblick auf das Motiv „von der Knechtschaft des Leibes unter die Seele“ (ebd., S. 67), welches er im *Fließenden Licht* weiterentwickelt sieht. Da Mechthilds Benennung der Seele als »husvrowe« an dieser Stelle des Textes weniger der Verhältnisbestimmung von Seele und Leib, sondern vielmehr der Definition der Seele selbst dient, wird der von Tillmann genannte Aspekt nicht weiter verfolgt. Verwiesen sei auf die Untersuchung der Beziehung von Körper und Seele im *Fließenden Licht* in Kapitel 4, hier insbesondere Kap. 4.3. und 4.9., der vorliegenden Arbeit.

⁵⁷⁷ HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 76. – *Anima autem est magistra, caro vero ancilla. Quomodo? Anima totum corpus in vivificatione regit [...] quoniam si anima corpus non vivificaret, corpus in solutione diffluet* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 83).

Die Herrschaft der Seele – als Hausherrin – über den Körper thematisiert Hildegard in einem weiteren Bild: „Die Seele steht an einer Ecke des Hauses, d. h. in der Festung des Herzens, wie ein Mann, der sich in einem Winkel seines Hauses aufhält, um das ganze Haus zu überschauen und das Hauswesen zu leiten“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 73). – *Anima stat in angulo domus id est in firmamento cordis velut aliquis homo qui in aliquo angulo domus suae consistit, ut totam domum perspicies omnia instrumenta domus regat [...]* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 80).

Explizit bezeichnet die Visionärin die Seele als Hausherrin im *Liber divinatorum operum*. „Die Seele ist also die Hausherrin [...] ihres Leibes, in dem Gott alle Wohnungen, die jene in Besitz nehmen sollte, gebildet hat“ (HILDEGARD VON BINGEN

Dass Mechthild die Seele nicht als Alleinherrscherin innerhalb des Körpers versteht, sondern mit deren Stellung als Hausherrin vornehmlich die Aufgaben einer Verwalterin und Organisatorin verbindet, ohne deren Wirken das leibliche „Haus“ zugrunde ginge, zeigt anschaulich das zweite Kapitel des I. Buches mit seiner Darstellung einer *unio mystica* der Seele mit dem dreieinigen Gott, während derer sie entrückt und vom Leib getrennt wird: »So scheidet dú sele von dem lichamen mit aller ir maht, wisheite, liebun und gerunge, sunder das minste teil irs lebendes belibet mit dem lichamen als in eime süssen schlaffe« (I,2; 20). Während der zeitlich begrenzten Verbindung der Seele mit der Trinität und ihrer vollkommenen Loslösung vom Körper werden dessen Lebensfunktionen auf ein Minimum reduziert; in einem Zustand der Ohnmacht bleibt er ohne lebenskraftspendende Seele zurück im materiellen Diesseits.

Zwar lässt die Autorin die erzählende Instanz dieser Textpassage die Verfassung des Leibes während der Abwesenheit der Seele als einen angenehmen⁵⁷⁸ Schlaf beschreiben, doch in diesem Dämmerzustand kann er lediglich für eine überschaubare – und relativ kurze – Zeitspanne verweilen, ohne Schaden zu nehmen. Während des *raptus* der Seele wird der Körper durch den Verbleib eines sehr geringen Teils ihrer Lebenskraft in ihm versorgt und am Leben erhalten, um ihr bei der Rückkehr in den irdisch-materiellen Bereich eine „Wohnung“ bereitzustellen; zugleich ist diese Rückkunft der „Hausherrin“ unbedingt

1990, S. 266). Auch die Unsichtbarkeit der Seele wird kurz thematisiert: „Und keiner kann sie sehen, wie auch sie selber Gott nicht sieht, solange sie in dem Leibe bleibt, außer soweit sie ihn im Glauben sieht und erkennt“ (ebd.). – *Anima itaque magistra domus corporis sui est, in qua deus omnia habitacula, que illa possessura erat, formavit, nec eam ullus videre potest, sicut nec ipsa Deum videt quamdiu in corpore manet, nisi quantum eum in fide videt et cognoscit* (HILDEGARDIS BINGENSIS 1996, S. 246).

⁵⁷⁸ Die von VOLLMANN-PROFE 2003, S. 21 gewählte Übersetzung „erquickend“ für »süeze« scheint dem Vorwurf des Körpers, die Abwesenheit der Seele habe ihm all seine Kraft geraubt, zu widersprechen. Um der Logik des Kapitels mehr zu entsprechen, wird hier die Übersetzung mit „angenehm“ vorgeschlagen. Die Vorstellung eines zunächst als angenehm empfundenen Schlafes des Leibes – ähnlich einer erholsamen Nachtruhe –, während nur ein geringer Teil der Lebensenergie der Seele bei ihm verbleibt, wird in dieser Textpassage zunächst aufgerufen; erst die nach seinem Ermessen allzu lang ausgedehnte Trennung von der Seele erfährt der Körper als schwächend. SCHMIDT 1995 erkennt die Formulierung „süßer Schlaf“ als „Terminus aus der Hoheliedauslegung. [...] Bei Mechthild, der Ekstaterin, umschreibt er eine besonders innige Verbindung mit Gott bis hin zur Entrückung und zur Trennung von Leib und Seele“ (S. XXIII).

notwendig, um den Leib durch die Vorenthaltung ihrer Lebensenergie nicht vollständig zu zerstören. Mit dem Befolgen der Aufforderung des dreieinigen Gottes, Abschied zu nehmen⁵⁷⁹, und mit der Einsicht »Lieber herre, es muß sin als der wirt gebütet« (I,2; 22) fügt sich die Seele der göttlichen Weisung.⁵⁸⁰ Bei ihrer Rückkehr in ihre irdische „Behausung“ seufzt die Seele so stark, dass der Körper dadurch geweckt wird und mit seiner „Hausherrin“ zu reden beginnt: »Eya fröwe, wa bist du nu gewesen? Du kumest so minnenklich wider, schöne und creftig, frie und sinnenrich« (I,2; 22).

Der Körper nimmt die Veränderung wahr, die sich durch den unmittelbaren Kontakt mit Gott an der Seele vollzogen hat. Sie erscheint ihm kraftvoll, prächtig, klug und verständig – verwandelt und geradezu aufgeblüht nach der *unio*-Erfahrung; zugleich wirft er ihr ihre Abwesenheit vor, die ihn geschwächt hat: »Din wandelen hat mir benomen minen smak, rūwe, varwe und alle min maht« (I,2; 22). Von seinem Lebensprinzip verlassen zu werden, bedroht die Existenz des Körpers; seine Sinne, sein Wohlergehen und seine ganze Kraft sind während der Trennung von der Seele geschwunden. Allein indem »das minste teil irs lebendes« (I,2; 20) im Leib verblieben ist, konnte er zeitlich begrenzt überleben.⁵⁸¹ Die Macht, welche die Seele als Lebensfunke über den Körper

⁵⁷⁹ »Juncfrö, ir müssent úch neigen« (I,2; 22). – VOLLMANN-PROFE 2003, S. 23 übersetzt das Verb »neigen« mit „verabschieden“ (S. 23) und interpretiert damit die bei LEXER 1992, Bd. 2, Sp. 49 angegebene Bedeutung „senken, wenden“ als Abschiednehmen in Form einer Trennung der Seele von Gott und der Hinwendung zum Körper.

⁵⁸⁰ Betrachtet man die vorliegende Textpassage im Zusammenhang mit der in Kapitel VII,7 gewählten Betitelung der Seele als „Hausherrin“, so lässt sich in I,2 ein hierarchisches Geflecht erkennen, in welchem der ohne Standesbezeichnung dargestellte Körper der »husvrowe« Seele untersteht – in Kapitel VII,65 verwendet der Körper selbst die Anrede »vrowe« (VII,65; 664) für sie –, die sich ihrerseits dem allmächtigen Hausherrn – »wirt« (I,2; 22) – Gott unterzuordnen hat.

⁵⁸¹ ANGENENDT 1997 weist auf Spuren (der Lebenskraft) der Seele im Leib und auf einen bleibenden Verbund von Körper und Seele auch nach dem Tod hin: „Die ‚volkstümlichen‘ Vorstellungen werteten den verstorbenen Leib anders, nämlich auch ohne Seele noch irgendwie belebt. So ist uns aus Rom eine christliche Grabinschrift des 5. Jahrhunderts überliefert, in der es heißt: *linquunt namque suis animae vestigia membris et miscent meritum corpora mensque suum*. – Denn die Seelen lassen Spuren in ihren [Leibes-]Gliedern zurück und es vermischen der Geist sein Verdienst und die Körper (Inscriptiones Christianae urbis Romae. Nova series 7 (1990), Nr. 18944, S. 259)“ (S. 113). „Religionsgeschichtlich gesehen“, so führt er weiter aus, „möchte man an eine ‚interpretatio christiana‘ der Doppelseele denken, wobei

besitzt, zeigt eindringlich das fünfte Kapitel des I. Buches, in dem die Autorin den Leib die aus der göttlichen Entrückung wiederkehrende Seele beinahe anklagend fragen lässt: »Wa bistu gewesen? Ich mag nit me« (I,5; 28). Auf die durch ihre Abwesenheit hervorgerufene völlige Erschöpfung des Körpers reagiert die Seele unwillig und gleichgültig: »Swig, du bist ein tore. Ich wil mit mime liebe wesen, soltest du niemer me genesen« (ebd.). Eine Schwächung und sogar das Absterben des Leibes nimmt die Seele in ihrer Sehnsucht nach immerwährender Verbindung mit ihrem göttlichen Bräutigam in Kauf; sie scheint die dauerhafte, endgültige Loslösung vom Körper, ihrem irdischen Gefängnis, geradezu zu begrüßen, ermöglicht ihr diese doch ein Verweilen bei Gott ohne eine erzwungene Rückkehr in ihre „Wohnstatt“.

Die beiden vorgestellten Textpassagen zeigen deutlich die Spannung zwischen der Stellung der Seele als über den Körper gebietende „Hausherrin“ auf der einen und ihrem Gefangensein in einer materiellen Hülle, die eine Vereinigung mit Gott lediglich in engen temporären Grenzen zulässt, auf der anderen Seite. Die Macht der »husvrowe« Seele endet mit der göttlichen Anweisung zur Rückkehr in den Körper, denn obwohl sie als Lebensprinzip den Leib regiert, untersteht sie selbst ihrem Schöpfer, der in seiner Allmacht entscheidet, wann er ihr die Gnade einer mystischen *unio* zuteil werden lässt und wann sie ihren Pflichten als lebenskraftspendendes Element innerhalb des Leibes wieder nachkommen und in den Körper zurückkehren muss.⁵⁸² Die unbedingte Zugehörigkeit des Leibes zur Seele während des irdischen Lebens des Menschen findet

die ‚Vitalseele‘ nach dem Tode mindestens für eine Zeitlang noch mit Resten von Lebenskraft verbleiben kann, während die ‚Freiseele‘ in die andere Welt hinübergeht“ (ebd.).

⁵⁸² Auf das Gottesbild Mechthilds kann hier nicht näher eingegangen werden; in Gottes ausdrücklicher Aufforderung zur Rückkehr in den Körper deuten sich jedoch auch das Wohlwollen, die Güte und die Liebe eines Schöpfers gegenüber seiner *creatura* an, für deren Wohlergehen er in seiner Weisheit und Weitsicht besser sorgen kann als sie selbst, die vornehmlich auf eine immerwährende Vereinigung mit Gott ausgerichtet und für die Erfüllung ihrer spirituellen Sehnsucht offenbar allzu bereit ist, ihrer – von Gott geschaffenen – irdischen „Wohnung“ jegliche Lebensenergie zu entziehen und den Körper dadurch sterben zu lassen. – Das Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit von Seele und Körper zueinander drückt sich auch in Kapitel II,18 aus: Die Seele wendet sich an Gott und begründet ihre notwendige Rückkehr in den irdischen Bereich nach einer *unio* mit ihrer Körpergebundenheit; anschließend weist sie ihren Schöpfer darauf hin, dass er die Macht besitze, ihr eine längere Phase der Trennung vom Leib zu gewähren: »[I]e grösser lösunge du mir gist, ie langer ich in dir müs sweben« (II,18; 102). So wie der

sich im *Fließenden Licht* ausgedrückt durch die Verwendung von Possessivpronomina. So weist die sprechende Seele darauf hin, dass ihre Rückkehr in den irdischen Bereich nach einer mystischen Vereinigung mit Gott durch ihre Verbindung mit dem und ihre Bindung an den Leib während ihrer diesseitigen Existenz begründet ist: »Herre, [...] min irdensch sinken kumt von der einunge mines lichamen« (II,18; 102). Ob die Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular ein implizites Einverständnis der Seele mit der Art ihrer von Gott geschaffenen Beziehung zum Leib darstellt – ebenso gut hätte Mechthild in dieser wörtlichen Rede der Seele den bestimmten Artikel verwenden können – oder ob die Seele sich mit ihrer Wortwahl trotz ihrer Vorbehalte gegenüber dem Körper als ihrem irdischen „Gefängnis“ in die Zusammengehörigkeit mit dem Leib fügt, lässt diese Textpassage nicht erkennen.

Dass Mechthild die Seele und „ihren“ Körper jedoch auch – und vor allem – von Gott als zueinander gehörend verstanden sieht, zeigt das 25. Kapitel des II. Buches, in welchem der himmlische Bräutigam der Seele versichert, er teile ihr seine Gnade nur in dem Maße mit, »als du sie an dinem armen libe maht getragen« (II,25; 128). Diese Rücksicht Gottes auf die Schwäche des Leibes, der ohne die Lebenskraft der Seele vernichtet würde, scheint der Seele selbst weitgehend fremd zu sein. Indem sie den Körper als „Gefängnis“ bezeichnet, der sie an einem dauerhaften Aufstieg zu Gott hindert, und den Zeitrahmen einer mystischen Vereinigung möglichst auszudehnen sucht, wird die Seele im *Fließenden Licht* als ambivalent zu beurteilende „Hauherrin“ präsentiert: Einerseits verfügt sie über die Lebenskraft zur Erhaltung des Körpers, über den sie regiert und dessen innere Organisatorin sie ist, andererseits vernachlässigt sie ihre Pflicht als beschützende „Herrin“ und lebensspendendes Prinzip des Leibes bereitwillig, wenn sie durch längeres Verweilen außerhalb des Körpers ihre mystische Vereinigung mit Gott ausdehnen kann. Indem sie sich dem Leib entzieht und seine Schwächung während ihrer Abwesenheit zulässt, übt die Seele Macht,

Körper auf die ihm innewohnende Seele als Lebensprinzip angewiesen ist, so besitzt die Seele ihrerseits nur auf Gottes Initiative hin zeitlich begrenzte Unabhängigkeit vom Leib. Die Rückkehr in ihre materielle „Wohnung“ nach einer Vereinigung mit Gott ist während der Dauer ihrer irdischen Existenz unumgänglich. Zwar kommt im *Fließenden Licht* mit der Bezeichnung der Seele als »(hus)vrowe« im Körper ein hierarchisches Verhältnis von Seele und Leib zum Ausdruck, innerhalb dessen dem immateriellen Lebensprinzip des Menschen der Vorrang gebührt; gänzlich unabhängig ist die Seele jedoch erst nach dem Absterben des Körpers.

ja beinahe Gewalt, auf ihre irdisch-materielle Wohnstatt aus und wird der Rolle einer maßvollen, klug entscheidenden Hausherrin nicht gerecht. Erst das weise Eingreifen Gottes zwingt sie zur Ausübung ihrer Pflicht gegenüber dem Körper.

Mit dem in Kapitel VII,7 dargestellten Konzept der »husvrowe« innerhalb des Leibes betont Mechthild nicht nur anschaulich die Funktion und Bedeutung der Seele als Lebensprinzip des Menschen, dessen Körper allein durch ihre ihm innewohnende Lebenskraft gesund erhalten wird.⁵⁸³ Im Hinblick auf die Seele als spirituelles Zentrum des Menschen präsentiert die Autorin diese als unruhige, sehnsüchtige „Braut Gottes“⁵⁸⁴. Bei ihren Auftritten als „Hausherrin“ im

⁵⁸³ Die Funktion der Seele als ein den Körper durchdringendes Lebensprinzip beschreibt Hildegard von Bingen in der vierten Schau des I. Buches ihres *Scivias* mehrfach: „[D]enn sie [die Seele] ergießt sich in alle Glieder des Menschen, denn sie verleiht dem ganzen Leib Lebenskraft für Mark, Adern und alle Glieder, wie ein Baum aus seiner Wurzel allen Zweigen Saft und Grünkraft spendet“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 71). – [...] *ac se per omnia membra hominis transfundit, quoniam viriditatem medullarum ac venarum et omnium membrorum toti corpori tribuit, velut arbor ex sua radice sucum et viriditatem omnibus ramis dat* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 78).

Dabei betont Hildegard – wie auch die Autorin des *Fließenden Lichts* – das Zusammenwirken von Seele und Körper, indem sie ausführt: „Denn wenn der Mensch im Mutterschoß den lebensspendenden Geist empfangen hat und geboren ist, regt er sich in Taten. Nach den Werken, welche die Seele gemeinsam mit dem Leib vollbringt, richten sich seine Verdienste“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 71). – [...] *secundum opera illa quae anima cum corpore operatur, secundum haec etiam et merita ipsius existunt* [...] (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 78).

Das Aufeinanderhingeordnetsein von Körper und Seele, das auch Mechthild beschreibt (vgl. Kap. 4.9. der vorliegenden Arbeit), ist für die Autorin des *Scivias* ebenso charakteristisch für das Verhältnis von immateriellem und materiellem Teil des Menschen, vgl. dazu noch einmal Anm. 568 dieser Arbeit.

Durch den Vergleich mit natürlichen Vorgängen aus dem Bereich der Botanik macht Hildegard die Funktion und Bedeutung der Seele anschaulich (1. Buch, 4. Schau, Kapitel 25+26): „Und die Seele durchströmt den Körper wie der Saft den Baum. Was bedeutet das? Der Saft läßt den Baum grünen und so bringt er Blüten hervor und trägt dann Frucht. [...] Die Seele ist also im Leib, was der Saft im Baum ist und ihre Kräfte sind gleichsam die Gestalt des Baumes. [...] Auf diese Weise wird der Leib des Menschen von der Seele gefestigt und gestützt“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 76). – *Et anima corpus ita pertransit velut sucus arborem. Quid est hoc? Per sucus arbor viret et sic flores producit ac deinde fructum facit. [...] Sed et anima in corpore est velut sucus in arbore, et vires ipsius quasi arbores forma. [...] Et secundum hunc modum corpus hominis ab anima solidatur et sustentatur* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 83f.).

⁵⁸⁴ Auf die Personifikation der Seele und ihre Ausgestaltung als sprechende und handelnde Figur im *Fließenden Licht* wird in Kap. 8 dieser Arbeit eingegangen.

Fließenden Licht sind ein Zerrissensein zwischen ihrer Aufgabe als Organisatorin und Lebensprinzip des Körpers und ihrer spirituellen Suche nach Gottesnähe, dem unbedingten Verlangen nach (dauerhafter) Vereinigung mit Gott konstituierend für die Seele. Mechthild gestaltet sie in diesen Textpassagen nicht als klar umrissenes immaterielles Element des Menschen, sondern in ihrer Doppelfunktion als Lebensprinzip im Körper und als Gefährtin der Trinität, deren widerstreitende Wünsche und Verpflichtungen während des irdischen Lebens erst durch Gottes Weisung miteinander versöhnt werden können. Die Seele als Liebende und Suchende trägt Züge eines in Entwicklung befindlichen Wesens, dem es allein nicht gelingt, einen Kompromiss zwischen der spirituellen Sehnsucht einerseits und der Verhaftung im irdisch-materiellen Bereich mit den entsprechenden Verpflichtungen gegenüber dem Körper andererseits zu schließen.⁵⁸⁵

9.3.1. Mechthilds Vorstellung von der menschlichen Seele im Kontext mittelalterlicher Theologie

Das Werk Mechthilds bietet keine Seelenlehre im Sinne eines durchgängigen, über den gesamten Text hinweg entwickelten und klar erkennbaren Konzepts. Selbst eine – noch so knappe – Definition dessen, was die Autorin unter »sele« versteht, fehlt im *Fließenden Licht*. Unvermittelt beginnt das erste Kapitel⁵⁸⁶ mit der Einleitung einer Erzählinstanz: »Die sele kam zû der minne und grüste si mit tieffen sinnen und sprach« (I,1; 18). Nachfolgend wird ein Dialog zwischen

⁵⁸⁵ Eine Entwicklung der Seele in ihrer Fähigkeit, Wünsche und Pflichten miteinander zu vereinbaren, wird im 65. Kapitel des VII. Buches angedeutet, in welchem die Seele ihren Körper als „allerliebstes Gefängnis“ bezeichnet und ihm für seine Unterordnung dankt: »[I]ch danken dir alles, des du hast gevolget mir; alleine ich dike betrübet bin von dir, so bistu doch mir ze helfe komen; dir wirt noch alle din not benomen an dem jungesten tage. So wellen wir nit me clagen, so sol es uns alles wol behagen, das got mit uns hat getan – wiltu nu vaste stan und süsse hoffunge han« (VII,65; 664). – Eine Analyse dieser Textpassage findet sich auch in Kap. 4. (S. 91ff. dieser Arbeit) – Geht man von einer durch die Kapitel- und Buchreihenfolge gespiegelten Entstehungschronologie des *Fließenden Lichts* aus, so lässt sich eine Entwicklung der Seele in ihrer zunehmend positiveren Bewertung des eigenen Verhältnisses zum Leib im Verlauf des gesamten Werkes erkennen.

⁵⁸⁶ Für die Frage nach der unvermittelten Einführung des Begriffs der Seele ohne Definition ist die Kapitelreihenfolge und die Frage, ob diese die Chronologie ihrer Entstehung widerspiegeln, weniger bedeutend, da sich in keinem der Bücher des *Fließenden Lichts* eine Seelendefinition findet.

der personifizierten Seele und der ebenfalls personifizierten Gottesliebe entfaltet. Auch im weiteren Verlauf des Gesamttextes findet sich keine Bestimmung des Begriffs der Seele, der im ersten Kapitel so unvermittelt eingeführt wurde. Offenbar setzt die Autorin bei ihren Rezipienten eine Vorstellung und ein (Vor-)Verständnis der menschlichen Seele voraus und kann deshalb auf eine Definition verzichten.⁵⁸⁷

Bereits die Analyse ausgewählter Textpassagen im vorliegenden Kapitel macht deutlich, dass das *Fließende Licht* in Bezug auf die menschliche Seele nicht vordergründig auf die Entwicklung einer Seelenlehre ausgerichtet ist, vielmehr interessieren Mechthild als Mystikerin die Verbindung zwischen der Seele und Gott, das Verhältnis der Seele zum Körper und die inneren Vorgänge, die in weiten Teilen des Werkes als personifizierte Sprecherin in Ich-Form auftretenden Seele sowie deren spirituelle Sehnsüchte und Konflikte. Es lässt sich vorab bereits konstatieren, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* auf der Grundlage gewisser Kenntnisse der (zeitgenössischen) theologischen Vorstellungen von der menschlichen Seele und unter Hinzuziehung der Bibel vorrangig die Beziehung der Seele zu Gott betrachtet.

Im Folgenden soll Mechthilds Darstellung der Seele mit theologischen bzw. philosophischen Positionen ihrer Zeit abgeglichen werden, wobei keinesfalls ein detaillierter Vergleich des *Fließenden Lichts* mit den Schriften von Theologen (des 13. Jahrhunderts) zum Thema „Seele“ angestrebt wird. Es sollen neben Ähnlichkeiten und (weitgehenden) Übereinstimmungen zwischen dem *Fließenden Licht* und Aussagen theologischer Texte zur Seele auch Abweichungen und Widersprüche in den Blick genommen werden, um über mögliche Unterschiede das Profil von Mechthilds Seelenvorstellung herauszuarbeiten. Des Weiteren liegt der Schwerpunkt dieser Analyse nicht auf einer Prüfung der Überzeugungskraft von Mechthilds Darstellung der Seele im Vergleich mit denjenigen (zeitgenössischer) theologischer Abhandlungen – schon aufgrund der Verschiedenheit der Textgattungen erscheint dies wenig sinnvoll. Ein in der Volkssprache verfasster mystischer Text erhebt einen anderen Anspruch und

⁵⁸⁷ Vor dem ersten Kapitel des *Fließenden Lichts* werden »geistliche[...] lüte[...]« (vor I,1; 18) als Adressaten des Werkes genannt; deren Verständnis von der menschlichen Seele ist demnach auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der (zeitgenössischen) Theologie zu suchen.

folgt in seinen Aussagen über die menschliche Seele anderen Zielen als der lateinische Traktat eines (scholastischen) Theologen.

Mechthild gibt sich und ihren Rezipienten keine Fragen auf, die es argumentativ zu lösen gilt. Ihr Text scheint weniger theoretisch-argumentativ als vielmehr anschaulich-narrativ ausgerichtet zu sein auf das Erleben der gläubigen Seele, auf ihre Begegnung mit Gott und ihre Vereinigungen mit dem himmlischen Bräutigam, auf die Möglichkeiten mystischer Erfahrung und die Grenzen und Hindernisse derselben – etwa durch die Bindung der Seele an den Körper. Mechthilds Werk versucht nicht, eine volkssprachige Alternative zu lateinischen theologischen Seelenlehren anzubieten; das *Fließende Licht* als mystischer Text stellt in den Vordergrund, was sich zwischen der menschlichen Seele und Gott vollzieht, und verzichtet (deshalb bewusst) weitgehend auf theoretische Erörterungen zur Seele. Dennoch interessiert sich Mechthild für das Wesen der Seele, für ihren Ursprung, ihre Kräfte und Vermögen und für ihre Beziehungen zu Gott einerseits und zum Körper andererseits. Versteht man den Text der Mystikerin auch als Ausgestaltung und Veranschaulichung der Vorstellungen ihrer Zeitgenossen von der menschlichen Seele, so ist anzunehmen, dass die Autorin des *Fließenden Lichts* – wenn auch nur mittelbare und möglicherweise eher basale, weniger tiefgehende – Kenntnis der zu ihrer Zeit vorherrschenden Seelenvorstellungen hatte.⁵⁸⁸ Bereits die nicht vorhandene Definition von »sele« weist darauf hin, dass Mechthild bei den Rezipienten ihres Werkes ein Verständnis der menschlichen Seele voraussetzt; mit der unvermittelten Einführung des Begriffs geht die Autorin offenbar von einem ungefähren Wissen ihres Publikums über die Seele aus. Erst im Verlauf des Werkes lässt sich ihr eigenes Seelenkonzept erkennen, das jedoch nicht linear entwickelt, sondern nur mittelbar aus der Darstellung der Seele in ihren verschiedenen Funktionen und Beziehungen ablesbar wird. Ob eine fehlende Definition der Seele auch auf deren Unsichtbarkeit bzw.

⁵⁸⁸ Zu unterscheiden ist hier zwischen theologisch gebildeten Laien – wie etwa den Angehörigen geistlicher Gemeinschaften – und Klerikern mit umfassendem lateinisch-theologischem Bildungshorizont. Beide Gruppen sind für Mechthild und ihr Werk bedeutend: »[A]llen geistlichen lüten« (vor I,1; 18) lässt die Mystikerin ihren Text „als Boten“ (vgl. ebd.) durch ein Sprecher-Ich anempfehlen; aus ihren Darstellungen der menschlichen Seele geht hervor, dass sie zumindest oberflächliche Kenntnis theologischer Positionen (gelehrter Autoren) zur Seele besessen haben muss. Auf diesen Aspekt wird noch weiter einzugehen sein.

Nichtgreifbarkeit hinweist, muss im Folgenden die Analyse von Textpassagen ergeben, aus denen sich Hinweise auf die Seelenvorstellung im *Fließenden Licht* gewinnen lassen.

Eine der ersten inhaltlich bedeutsamen Aussagen des *Fließenden Lichts* über die Seele findet sich im zweiten Kapitel des I. Buches; die Darstellung der Seele als Lebensprinzip innerhalb des Körpers folgt, was ihre lokale Verortung im Leib angeht, dem Vorbild des Neuen Testaments – auf die entsprechende Passage im 2. Korintherbrief wurde bereits eingegangen –, und zudem lassen sich Parallelen zur Unterscheidung des „äußeren“ und des „inneren“ Menschen⁵⁸⁹ durch **Augustinus** erkennen. Auf der Grundlage des Neuen Testaments⁵⁹⁰ und der (neu)platonischen Philosophie⁵⁹¹ teilt der spätantike Kirchenvater den Menschen in einen materiellen Bereich, den Körper, und einen immateriellen, die Seele, ein. Dabei beinhaltet die Antithese von Leiblichem, Vergänglichem, Irdischem auf der einen und Seelisch-Geistigem, Unvergänglichem, Göttlichem auf der anderen Seite jedoch keine kontrastive Wertung.⁵⁹² Die grundsätzliche Differenzierung des Menschen in Seele und Körper bedeutet zunächst noch keinen qualitativen Unterschied; erst das jeweilige Vermögen des „inneren“ Menschen (*homo interior*) bzw. des „äußeren“ Menschen (*homo exterior*)⁵⁹³ charakterisiert die beiden Teile. Die Seele als das dem Leib innewohnende Lebensprinzip

⁵⁸⁹ Vgl. DAUTZENBERG 1999, S. 747.

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu auch die bereits angeführte Passage 2 Kor 4,16: *Propter quod non deficimus sed licet is qui foris est, noster homo corrumpatur, tamen is, qui intus est, renovatur de die in diem* [Hervorhebungen: L. K.].

⁵⁹¹ Vgl. DAUTZENBERG 1999, S. 747 sowie HORN, Christoph: *Seele, Geist und Bewusstsein bei Augustinus*, in: CRONE, Katja / SCHNEPF, Robert / STOLZENBERG, Jürgen (Hrsg.): *Über die Seele*, Berlin 2010 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1916), S. 80 (im Weiteren zitiert als: HORN 2010).

⁵⁹² Vgl. HORN 2010, S. 81. – Für Augustinus „ist die Seele geistig und unvergänglich, aber eben auch leiblos. Der christlich gleichwohl gebotenen Ganzheitsauffassung will er dadurch Genüge tun, daß die Seele nach dem Tod eine Art ‚Abbild des Leibes‘ an sich trage und vor allem eine Hinneigung zum eigenen Leib behalte. Genau das wird für die folgenden Jahrhunderte die Grundvorstellung: Seele und Leib sind eigentlich zwei Wesenheiten, und im Tod wird der bessere Teil, die Seele, zunächst freigesetzt“ (ANGENENDT 1997, S. 103).

⁵⁹³ Vgl. HORN 2010, S. 80.

bezeichnet Augustinus als den eigentlichen Menschen, da sie den Körper „regiert“.⁵⁹⁴ Ihre Bedeutung erhält die Seele nicht allein dadurch, dass sie sich des Leibes wie eines Instruments bedienen kann, sondern dadurch, dass sie in Verbindung mit Gott steht und „Zugang zur Erkenntnis der geistlich göttlichen Welt“⁵⁹⁵ besitzt.⁵⁹⁶ Damit nimmt die menschliche Seele bei Augustinus die Stellung einer Mittlerin zwischen Gott und Leib ein.⁵⁹⁷ „Als das eigentliche Bild der Trinität ist sie dazu berufen, sich vom Endlichen ab- und dem Göttlichen zuzuwenden.“⁵⁹⁸

In zweifacher Hinsicht finden sich im *Fließenden Licht* Anklänge an augustinische Positionen zur Seele:

1) Die grundsätzliche Unterscheidung von Leiblich-Materiellem und Seelisch-Immateriellem im Menschen nimmt auch Mechthild vor; eine strikte Trennung des Körpers von der Seele besteht aber in der Vorstellung des *Fließenden Lichts* offenbar nicht, denn wie Augustinus⁵⁹⁹ betrachtet auch Mechthild den

⁵⁹⁴ Vgl. GRESHAKE, Gisbert: *Seele. V. Theologie- u. dogmengeschichtlich*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 376 (im Weiteren zitiert als: GRESHAKE 2000).

⁵⁹⁵ GRESHAKE 2000, Sp. 376.

⁵⁹⁶ Auf die Fähigkeit der Seele, Gott zu erkennen, wird auch hingewiesen bei BRACHTENDORF, Johannes: *Augustins Begriff des menschlichen Geistes*, in: MEIXNER, Uwe / NEWEN, Albert (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein – Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin 2003, S. 90-123, hier S. 120.

⁵⁹⁷ Vgl. GRESHAKE 2000, Sp. 376 und dessen Verweis auf Augustinus' *De immortalitate anima* 15, 24.

⁵⁹⁸ GRESHAKE 2000, Sp. 376.

⁵⁹⁹ Den auf dem Neuplatonismus basierenden Dualismus von Körperlichen und Seelischem sieht HORN 2010, S. 77ff. bei Augustinus abgemildert durch die Betonung des Zusammengesetztseins des Menschen aus Seele und Leib. Zwar sind die beiden Teile, aus denen der Mensch qua Schöpfung besteht, voneinander zu unterscheiden, eine wirkliche Trennung der Seele vom Körper erfolgt jedoch erst bei ihrer Rückkehr in den unkörperlichen, göttlichen Bereich, aus dem sie hervorgegangen ist. Obgleich der materielle, sterbliche Leib gegenüber der immateriellen, ewigen Seele als defizitär und als schwächerer Teil des Menschen betrachtet wird, ist die Seelenvorstellung des Kirchenvaters doch geprägt von der Betonung einer leiblich-seelischen Einheit des Menschen. So wie die nicht durchweg negative Bewertung des Körpers bei Augustinus maßgeblich von den Berichten des Neuen Testaments über die Inkarnation Christi und sein irdisches Leben in einem menschlichen Leib beeinflusst ist (vgl. HORN 2010, S. 81), so betrachtet auch Mechthild den Körper nicht nur als „Gefängnis“ der Seele, sondern – innerhalb eines hierarchischen Verhältnisses als untergeordnet – als ein zuweilen nützlich

Menschen erst in seiner Zusammensetzung aus immaterieller, unveränderlicher, unsterblicher Seele und materiellem, veränderlichem, sterblichem Leib als solchen, indem sie etwa bei der Darstellung der Erschaffung der ersten Menschen im neunten Kapitel des III. Buches das Erzähler-Ich sowohl die Seele als auch den Körper⁶⁰⁰ als göttliche Schöpfung beschreiben lässt.⁶⁰¹

Die Vorstellung der Autorin von der Seele als einem dem Körper innewohnenden Lebensprinzip manifestiert sich in Kapitel I,2 durch die Darstellung des während der Abwesenheit der Seele geschwächten Leibes: Infolge der Trennung von der temporär bei Gott weilenden Seele ist der Körper seiner Lebensenergie beraubt. Erst durch ihre Rückkehr aus der mystischen *unio* und die wiederaufgenommene Verbindung mit ihm wird der bis dahin im Dämmer Schlaf befindliche Körper erneut belebt. Auch die von Augustinus dargestellte Funktion der Seele als Bewegungsprinzip des Leibes⁶⁰² übernimmt Mechthild, indem sie die Seele bei ihrer Rückkehr in den Körper so aufseufzen lässt, »das der lip erweget wirt« (I,2; 22). Beseelte Körper – besonders diejenigen der Menschen – sind nach Augustinus in einem aktiven Sinne⁶⁰³ bewegt aufgrund der ihnen innewohnenden Seele. Der »süsse[...] schlaff[...]« (I,2; 20) des Körpers während der Abwesenheit der Seele im zweiten Kapitel des *Fließenden Lichts* repräsentiert dementsprechend einen Status der Passivität, in den der – entsprechend als unselbständig charakterisierte – Leib ohne die lebenskraftspendende Seele versetzt wird. Im Unterschied zum spätantiken Theologen geht die Mystikerin offenbar – zumindest in ihren Ausführungen in Kapitel I,2 – nicht absolut von der Unteilbarkeit der menschlichen Seele aus. Während Augustinus diese – während des irdischen Lebens – als mit einem bestimmten Körper verbunden und damit lokalisierbar, jedoch ohne dreidimensionale Ausdehnung,

Instrument, einen gehorsamen Diener, der den Anweisungen der Seele folgt. Vgl. hierzu die Ausführungen zum Ende des Kapitels VII,65 des *Fließenden Lichts* in Kap. 4.9. dieser Arbeit.

⁶⁰⁰ Dass das erzählende Ich den Körper nach dem Sündenfall als „verunstaltet“ bezeichnet, hat seine Ursache keinesfalls in einer mangelhaften Schöpfung des Leibes durch Gott, sondern bezieht sich auf die Folge des Übertritts des göttlichen Verbotes. Vgl. Gen 2,17 sowie Gen 3,7-10.

⁶⁰¹ »Do neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schöpfung aller dingen und mahte úns lip und sele in unzellerlicher minne« (III,9; 176).

⁶⁰² Vgl. HORN 2010, S. 79.

⁶⁰³ Vgl. HORN 2010, S. 80.

unteilbar und stets überall im Leib präsent beschreibt⁶⁰⁴, erscheint die Seele in Mechthilds Vorstellung als zumindest partiell teilbar, denn während ihres Aufstiegs zu Gott und der Dauer ihrer Vereinigung mit ihrem Schöpfer verbleibt »das minste teil irs lebendes« (I,2; 20) im Körper, um ihn am Leben zu erhalten.

Durch diese Darstellung charakterisiert die Autorin des *Fließenden Lichts* zum einen die Seele als Lebensprinzip des Körpers, zum anderen gibt diese Textpassage Einblick in eine anschauliche, logisch nachvollziehbare Vorstellung von der *unio mystica*. Der möglichen Frage der Rezipienten, wie denn der Leib ohne die Lebenskraft der Seele erhalten bleiben könne – wenn nicht allein durch göttliche Einwirkung –, kommt Mechthild zuvor, indem sie als Erklärung das Verbleiben eines Restes der seelischen Energie im Körper anführt. Als Teilung der Seele im eigentlichen Sinne scheint die Autorin diesen Vorgang nicht zu verstehen, formuliert sie doch deutlich, dass allein ein „kleiner Teil ihrer Lebenskraft“ im Leib zurückbleibt – nicht also die gesamte Seele bzw. die Seele an sich.⁶⁰⁵

Der augustinischen Vorstellung von der Ungeteiltheit und Unteilbarkeit der Seele entspricht diese Darstellung nicht vollständig – Mechthild weicht damit in diesem Aspekt vom Seelenverständnis des Augustinus ab –, sie bietet jedoch jenseits detaillierter theologischer Ausführungen eine Möglichkeit an, die eigentlich unbeschreibbare Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott und deren Rückkehr in den Körper zu erklären.

2) In einem zweiten Aspekt finden sich Ähnlichkeiten des *Fließenden Lichts* zur Seelenvorstellung bei Augustinus: Wie die Seele das Lebensprinzip für den Körper darstellt, so ist – bei Augustinus wie bei Mechthild – für sie selbst wiederum Gott die Lebensursache.⁶⁰⁶ Geschaffen als „Braut“⁶⁰⁷ der Trinität und als Abbild Gottes⁶⁰⁸ ist die Seele stärker mit dem Schöpfer verbunden als der Körper, und sowohl die Gotteseben- bzw. Abbildlichkeit der Seele als auch ihre Ursprungsbeziehung zur Trinität begründen in Mechthilds Werk den Wunsch der Seele nach einer Rückkehr zu Gott. Auch Augustinus’ „Anthropologie der

⁶⁰⁴ Vgl. HORN 2010, S. 79f.

⁶⁰⁵ Dieses Quäntchen Lebensenergie stellt nicht die Seele selbst dar, sondern ist lediglich ein Teil von ihr.

⁶⁰⁶ Vgl. SEIDL, Horst: *Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999, S. 758.

⁶⁰⁷ Vgl. III,9; 176.

⁶⁰⁸ Vgl. III,9; 174 sowie Gen 1,26.

Innerlichkeit⁶⁰⁹ sieht die Seele als *imago trinitatis*⁶¹⁰ dazu berufen, eine weitgehende Abkehr vom Endlichen vorzunehmen und sich dem Göttlichen und Ewigen zuzuwenden.⁶¹¹

Die bereits im Alten Testament angelegte Ebenbildlichkeit des Menschen bzw. der Seele mit dem Schöpfer erfährt im *Fließenden Licht* eine Erweiterung, indem die Autorin die Seele nicht nur über das Ursprungs- und Abbildverhältnis mit Gott verbindet, sondern sie als Braut und geliebte Gefährtin des dreieinigen Gottes darstellt. Mit diesem bereits bei der Erschaffung des Menschen eingegangenen Minnebund zwischen der Seele und der Trinität wird die Beziehung intensiviert und gewinnt gegenüber dem bei Augustinus dargestellten Verhältnis der Seele zu Gott einen „persönlichen“ Charakter. Das Verhältnis der Seele zu Gott im *Fließenden Licht* besitzt exklusive und individuelle und exklusive Züge:⁶¹² Wenn Mechthild die Verbindung der Braut und »aller creaturen göttin« (III,9; 178), der Seele, zu ihrem Schöpfer und Geliebten beschreibt, so wird der in zahlreichen Kapiteln des Werkes dargestellte unbedingte Wunsch der Seele nach Rückkehr zu Gott umso verständlicher und in seiner Dringlichkeit nachvollziehbarer als die allein auf der Ebenbildlichkeit basierende Anziehung der Seele durch ihren Schöpfer.

In seinen Ausführungen zur menschlichen Seele betont einer der Hauptvertreter der scholastischen Theologie, **Albertus Magnus**⁶¹³ (ca. 1200-1280),

⁶⁰⁹ HORN 2010, S. 80. Der Begriff der Anthropologie bzw. Theologie der Innerlichkeit beruht auf Augustinus' Unterscheidung von „äußerem“ und „innerem Menschen“, deren Grundlage im Neuen Testament zu finden ist.

⁶¹⁰ Vgl. ANGENENDT 2005, S. 253.

⁶¹¹ Vgl. GRESHAKE 2000, Sp. 375.

⁶¹² Zwar wird die (personifizierte und sprechende) Seele, die in Mechthilds Werk mit Gott in Kontakt tritt, nicht explizit als Seele eines bestimmten Menschen ausgewiesen, ebenso wenig jedoch wird diese als die menschliche Seele allgemein dargestellt; die Konzeption und Präsentation der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* oszilliert zwischen dem Individuell-Persönlichen und dem Allgemeinen.

⁶¹³ Auf Albertus' Position als Vermittler zwischen der platonischen und aristotelischen Tradition kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden; es sei lediglich bemerkt, dass sich der Theologe bei der Bestimmung der Seele an sich am Platonismus, bei der Betrachtung ihrer Bezogenheit auf den Körper aber am Aristotelismus orientiert. Vgl. RUNGALDIER, Edmund: *Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem*, Münster 2010 (= Lectio Albertina; 11), S. 12 u. 28 (im Weiteren zitiert als: RUNGALDIER 2010).

die Einheit der Seele, die keinesfalls „als zusammengesetztes Individuum zu verstehen sei, ganz im Gegenteil: ‚*anima non est compositum*‘“⁶¹⁴. Der Theologe bestimmt die Seele als *substantia*⁶¹⁵, als etwas *per se* Existierendes⁶¹⁶; als Trägerin der geistigen Fähigkeiten des Menschen ist sie unkörperlich (*incorporea*)⁶¹⁷, obgleich sie unterschiedlichen Organen des Körpers⁶¹⁸ zugeordnet ist, die sie als „Instrument“ verwendet⁶¹⁹. Dabei ist die Seele selbst einfach (*simplex*)⁶²⁰, denn aus ihrer Bestimmung als *substantia* folge nicht, dass sie als zusammengesetzt zu verstehen sei.⁶²¹ Das Problem der Einheit der Seele bei gleichzeitiger Dreiteilung ihrer seelischen Funktionen – in die vegetative, die sensitive und die rationale – beschäftigt Albertus möglicherweise aufgrund der darin enthaltenen Gefahr eines Missverständnisses und der Annahme dreier unterschiedlicher Seelen.

Die Grundlage dafür, dass einem Lebewesen eine Seele zugeschrieben werde, sieht der Theologe in dessen Fähigkeit, vegetative, sensitive und – im Falle des Menschen – rationale Funktionen ausüben zu können.⁶²² Damit versteht er die Seele als Quelle für Lebensvollzüge im Körper und als „eine Art Wirkkraft und aktive Potentialität“⁶²³. Diese Vorstellung von der Seele als dem Leib innewohnendes Lebensprinzip und Bewegungsursache findet sich im *Fließenden Licht* eindrucksvoll ausgestaltet im zweiten Kapitel des I. Buches, welches

⁶¹⁴ RUNGALDIER 2010, S. 25.

⁶¹⁵ Einer Tradition verhaftet, welche die Seele als ontologisch selbständig existierende geistige Entität betrachtet, die den Körper belebt und lenkt und die selbst denken und erkennen kann, zitiert Albertus in seiner Schrift *De homine* Johannes von Damaskus (ca. 675-749), der die menschliche Seele folgendermaßen definiert: „Die Seele ist eine Substanz, die lebendig, einfach und unkörperlich ist, gemäß ihrer eigenen Natur für die körperlichen Augen unsichtbar, unsterblich, vernunftbegabt, geistig, bildlich nicht darstellbar; sie bedient sich des organischen Körpers und teilt diesem Wachstum und Sinnesvermögen zu“. – *Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam naturam invisibilis, immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore et huic vitae, augmentationis et sensus tributiva* (RUNGALDIER 2010, S. 24).

⁶¹⁶ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 12.

⁶¹⁷ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 13.

⁶¹⁸ Albertus nimmt eine grundsätzliche Unterscheidung von materiell-körperlicher und seelisch-geistiger Wirklichkeit vor.

⁶¹⁹ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 14.

⁶²⁰ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 13.

⁶²¹ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 26.

⁶²² Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 32.

⁶²³ RUNGALDIER 2010, S. 30.

die zeitlich begrenzte Trennung der Seele vom Körper und deren Folgen für seinen vitalen Status darstellt. Die Seele als Grund für Lebensvollzüge kann nach Albertus auch ohne den Körper weiterexistieren, sie übe dann jedoch keine vegetativen und sinnhaften Funktionen mehr aus, „dafür aber andere, dem Intellekt entsprechende“⁶²⁴. Dabei betont der Scholastiker, dass die vegetative und die sensitive Seele „keine zusätzlichen Arten von Seelen neben der Vernunftseele“⁶²⁵ darstellen, sondern zugrunde liegende Vermögen. Die Seele selbst sei nur eine, im Falle des Menschen die Vernunftseele, welche die übrigen Lebensfunktionen enthalte.⁶²⁶ Allerdings, so bemerkt Albertus, sei das Vernunftvermögen weniger an den Körper gebunden als die übrigen seelischen Vermögen.⁶²⁷ Die *anima vegetativa* als Lebenskraft beeinflusse alle Teile bzw. Organe eines Lebewesens, lasse sich selbst aber nicht eindeutig lokalisieren.⁶²⁸

In dieser groben Verortung der menschlichen Seele – in ihrer Funktion als Lebensenergie – innerhalb des Körpers entspricht die Darstellung im Kapitel I,2 des *Fließenden Lichts* der Position des scholastischen Theologen; auch der durch Albertus betonten unbedingten Einheit der Seele scheint Mechthild zu folgen, indem sie während der *unio mystica* „einen Teil ihrer Lebenskraft“⁶²⁹ – ähnlich der *anima vegetativa* – im Körper verbleiben lässt, während der Großteil der Seele – nach Albertus’ Terminologie die zu rationaler Erkenntnis fähige Vernunftseele – bei Gott weilt. Nur scheinbar wird in dieser Textpassage des *Fließenden Lichts* die Einheit der Seele aufgehoben; versteht man unter der zu Gott entrückten Seele jedoch das Vernunftvermögen als diejenige seelische Funktion mit der am wenigsten starken Bindung an das Leiblich-Materielle, so bleibt auch in Mechthilds Darstellung einer temporären Trennung der Seele vom Körper in Kapitel I,2 die Seele als *substantia simplex* erhalten.

Bezüge Mechthilds auf die Einteilung der Seele in verschiedene Funktionen durch Albertus lassen sich möglicherweise im kurzen 13. Kapitel des IV. Buches erkennen, in dem ein Sprecher-Ich ausführt, es »enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ögen miner sele und hõre es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen

⁶²⁴ RUNGGALDIER 2010, S. 34.

⁶²⁵ RUNGGALDIER 2010, ebd.

⁶²⁶ Vgl. RUNGGALDIER 2010, ebd.

⁶²⁷ Vgl. RUNGGALDIER 2010, S. 34.

⁶²⁸ Vgl. RUNGGALDIER 2010, S. 44.

⁶²⁹ Vgl. I,2; 20.

geistes« (IV,13; 266)⁶³⁰. Der Hinweis auf einen Gesichts- und einen Gehörsinn von Seele und Geist lässt sich auf die albertinische *anima sensitiva*, die sinnhaft wahrnehmende Seele, beziehen und bedeutet dann nicht nur eine Personifikation⁶³¹ der menschlichen Seele – eben durch deren Ausstattung mit Sinnesorganen –, sondern veranschaulicht auch das Vermögen der Seele zu sinnlicher Wahrnehmung und Erkenntnis.

Anklänge an die nach Albertus der sensitiven Seelenfunktion übergeordnete Vernunftseele können im „ewigen Geist“ zu finden sein, dessen Erkenntnisfähigkeit in dieser Textpassage des *Fließenden Lichts* offenbar vornehmlich auf dem Hörsinn gründet. Der mit „Ohren“ ausgestattete Verstand bei Mechthild scheint nur auf den ersten Blick im Widerspruch zu stehen zu der von Albertus beschriebenen Fähigkeit des menschlichen Verstandes, ohne körperliches Organ denken zu können.⁶³² Als Abbild des „allumfassenden göttlichen Intellekts“⁶³³, der ohne Bindung an Körperlich-Materielles zu denken vermag, ist auch die menschliche Vernunftseele imstande, ohne *corpus* zu denken.⁶³⁴ Wie anhand des Kapitels III,9 über die Schöpfung bereits gezeigt wurde, versteht auch das *Fließende Licht* den Menschen als Abbild Gottes⁶³⁵, und es ist möglich, in dem mit Ohren versehenen Geist bei Mechthild durchaus jenes Abbild des vom Körperlichen unabhängigen göttlichen Intellekts des Albertus zu erkennen. Die Beigabe des Gehörs ist dann zu verstehen als Manifestation der Erkenntnisfähigkeit des »ewigen geistes«.

Warum die Mystikerin neben dem Geist – in Analogie zur albertinischen *anima rationalis* – auch die Seele nennt – welche mit ihren „Augen“ dann die *anima sensitiva* repräsentiert –, lässt sich nur vermuten. Nach Albertus formt Gott bei der Erschaffung der Seele alle ihre Funktionen, d. h. ihr vegetatives, ihr sensitives und ihr rationales Vermögen.⁶³⁶ Die Vernunftseele als die höchste der seelischen Funktionen enthält dabei die *anima vegetativa* und die *anima sensitiva*,

⁶³⁰ Vgl. hierzu eine Paralleltextstelle im 23. Kapitel des IV. Buches, an dessen Beginn ein erzählendes Ich die »ögen miner unwirdigen sele« (IV,23; 292) nennt.

⁶³¹ Vgl. hierzu Kap. 8 dieser Arbeit zur Personifikation der menschlichen Seele.

⁶³² Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 45.

⁶³³ RUNGALDIER 2010, S. 46.

⁶³⁴ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 45f.

⁶³⁵ Vgl. III,9; 176.

⁶³⁶ Vgl. RUNGALDIER 2010, S. 49.

welche auf sie hingeordnet sind und von ihr bestimmt werden.⁶³⁷ Die ersten beiden Seelenvermögen, das rationale und das sensitive, werden in der genannten Textpassage des *Fließenden Lichts* möglicherweise durch den »geist« und die »sele« repräsentiert – verwirrend ist zunächst die Terminologie Mechthilds, die von der stringenten Verwendung der Begriffe in der scholastischen Theologie abweicht. Dennoch ist vorstellbar, dass die Autorin hier Seele und Geist in Anlehnung an die Seelenlehre des Albertus verwendet, um unterschiedliche Vermögen der einen einheitlichen Seele darzustellen.⁶³⁸

Neben einer metaphorischen Bedeutung und einer möglichen Anlehnung an die albertinischen Seelenfunktionen lässt sich für die Ausstattung von Seele und Geist mit Körperteilen bzw. Organen⁶³⁹ im *Fließenden Licht* eine weitere Grundlage ermitteln, die Mechthild bei der Ausgestaltung der menschlichen Seele in ihrem Werk möglicherweise als Orientierung genutzt haben könnte: Die „auf Plato zurückgehende [...] Unterscheidung zwischen dem ‚äußeren‘ und dem ‚inneren‘ Menschen“⁶⁴⁰ bildet den Ausgangspunkt für eine **Ikonomie der menschlichen Seele**. „Mit der Seele meist ineins gesetzt, wurde er [der *homo interior*] ‚physiomorph‘ gesehen, stellte einen ‚Seelenkörper‘ oder auch eine ‚Körperseele‘ dar“⁶⁴¹. Bei Origenes besitzt der innere Mensch „geistige Augen

⁶³⁷ Vgl. RUNGALDIER 2010, ebd. Obgleich Albertus die Seele als (ungeteilte und unteilbare) Einheit versteht, ordnet er ihre drei verschiedenen Funktionen nach einem hierarchischen Prinzip, an deren Spitze die Vernunftseele steht, gefolgt vom sensitiven und dem vegetativen Seelenvermögen.

⁶³⁸ Im Großteil der Kapitel des *Fließenden Lichts* wird der Terminus »sele« verwendet; der Begriff des Geistes findet sich beispielsweise im fünften Kapitel des V. Buches bei der Beschreibung einer Entrückung der Seele und der Vision (der Seele) einer adligen Dame: »In dem zuge mines geistes sach ich iren geist; der was clar an im selber als die sunne« (V,5; 332). Dass Mechthild bei der (seltenen) Verwendung des Begriffes »geist« bestimmten Kriterien folgt, ihn etwa dann wählt, wenn sie dasjenige Seelenvermögen beschreibt, dem die *anima rationalis* bei Albertus Magnus entspricht, ist nicht erkennbar.

⁶³⁹ In Kapitel III,2 lässt Mechthild ein sprechendes Ich »miner sele herze« (III,2; 160) anführen. Eine weitere Erwähnung des „Herzens der Seele“ findet sich beim Bericht eines Erzähler-Ich über die Begegnung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam im ersten Kapitel des III. Buches; als die Seele ihren Geliebten erblickt, »smaltz ir hertze« (III,1; 146).

⁶⁴⁰ DAUTZENBERG 1999, S. 747, vgl. auch ANGENENDT 2005, S. 254.

⁶⁴¹ ANGENENDT 2005, S. 256.

und Ohren, Nase und Mund, Geschmacks- und Tastsinn, weiter auch Körperglieder wie Hände und Füße. Augustinus sprach vom ‚Haupt der Seele‘ (*caput animae*)⁶⁴². Der bei Paulus bezeugte innere Mensch wird in der mittelalterlichen Frömmigkeitspraxis bildhaft verstanden und in der bevorzugten Vorstellungsförmigkeit einer inneren oder geistigen Menschengestalt dargestellt.⁶⁴³ Die Verbildlichung der Seele erfolgt „seit der Spätantike durchgängig bis zum Ende des Mittelalters“⁶⁴⁴; dabei wird sie beispielsweise „als (unbekleidetes) Kind [...] undifferenziert nach Alter und Geschlecht (in Romanik und Gotik dominierend, etwa bei spätgotischen Darstellungen von Marias Tod [...])“⁶⁴⁵ dargestellt.

⁶⁴² ANGENENDT 2005, ebd.

⁶⁴³ Vgl. ANGENENDT 2005, S. 254.

⁶⁴⁴ KOCH, Laurentius: *Seele. VIII. Ikonographisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 380 (im Weiteren zitiert als: KOCH 2000). KEMP, Wolfgang: *Seele*, in: KIRSCHBAUM, Engelbert u.a. (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Darmstadt 2012 (Sonderausg. d. Ausg. Freiburg i. Br. 1968), Bd. 4, Sp. 138-142 weist ebenfalls darauf hin, dass die griechische, römische und etruskische Kunst die Seele „als kleinen Menschen“ (Sp. 138) darstellt. „Dieser Typus wird v[on] der chr[istlichen] Kunst rezipiert, das hohe u[nd] späte M[itte]lalter hat ihn als bevorzugte Form der Darstellung“ (ebd.). Diese erfolge zumeist als „verkleinertes nacktes Menschenbild, undifferenziert n[ach] Geschlecht u[nd] Alter, meist ohne Flügel, getragen durch Engel“, dabei häufig mit „Betgestus“ (ebd.).

⁶⁴⁵ KOCH 2000, Sp. 380. – Darstellungen der menschlichen Seele finden sich auch unter den Miniaturen einer um 1100 entstandenen bebilderten Abschrift der *Vita secunda sancti Liudgeri*: Während der Steinigung eines zum Tode verurteilten Diebes „erscheint Christus [...] und nimmt die menschengestaltige Seele des Sterbenden zu sich“ (ANGENENDT, Arnold: *Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter*, Münster 2005 (im Weiteren zitiert als: ANGENENDT 2005), S. 148). Die Seele des Diebes ist dargestellt als kleine unbekleidete Menschenfigur – jedoch ohne Hinweise auf Alter oder Geschlecht –, die dem Körper des Verurteilten durch die Mundöffnung entströmt. Bei einer weiteren Miniatur handelt es sich um die Darstellung der Sterbeszene des Bischofs Liudger (um 742-809), über dessen eingehülltem Leichnam die kleine nackte Seele schwebt: Sie „steigt als Feuerkugel empor, denn sie ist das göttliche Lebenslicht und strebt zu ihrem Ursprung zurück“ (ANGENENDT 2005, S. 153). Innerhalb der abgebildeten Feuerkugel ist die Seele selbst „als Personkern und darum als Menschengestalt dargestellt“ (ebd.), wobei durch die Zeichnung der Tonsur eine Differenzierung des Geschlechts sowie die Zuordnung des Toten zum geistlichen Stand erfolgt. Dass auch die Seele des heiligen Liudger nicht „aus eigener Kraft aufzusteigen“ (ebd.) vermag, veranschaulichen zwei die Feuerkugel tragende Engel. „Im Himmel empfängt sie Christus oder aber, weil der Kreuznimbus fehlt, der Erzengel Michael“ (ebd.).

Die Vorstellung einer körperlichen Seele, eines „Menschleins im Menschen“ findet sich im *Fließenden Licht* an mehreren Stellen; neben den bereits genannten Textpassagen⁶⁴⁶ werden Seelen mit menschenähnlicher Gestalt explizit im 15. Kapitel des III. Buches dargestellt. Der Bericht eines Erzähler-Ichs über eine Fegefeuertvision beschreibt auch Seelen als Insassen des Purgatoriums: »Da lagen die selen inne gelich als die krotten in dem horwe. Ir geschöpfnisse was menschen gelich, si waren doch geiste« (III,15; 194). Im ersten Kapitel des III. Buches lässt Mechthild eine mit „Körperlichkeit“ versehene Seele auftreten: Sie »knúwete [...] nider« (III,1; 148) vor Gott, wird also implizit als über Gliedmaßen verfügend dargestellt; bei einer Umarmung legt der himmlische Bräutigam⁶⁴⁷ »sin vetterliche hant uf ire brúste und sach si an ir antlút« (III,1; 148). Unabhängig davon, ob in dieser Textpassage tatsächlich eine „eindeutig erotische Färbung“⁶⁴⁸ erkennbar ist und »ire brúste« als weibliche Attribute der Seele – wie »die lustlichen brúste« (II,3; 82) der Gottesmutter Maria – oder geschlechtsneutral und im Sinne von »herze«⁶⁴⁹ zu verstehen sind, erscheint hier die Seele in (skizzenhafter) körperlicher Gestalt, die je nach Interpretation sogar als eindeutig weiblich⁶⁵⁰ charakterisiert werden kann und die physisch in Kon-

⁶⁴⁶ Verviesen sei hier auf die Analyse der Personifikation der menschlichen Seele in Kap. 8, hier bes. Kap. 8.2. und 8.4., der vorliegenden Arbeit. Hier werden Textstellen in den Blick genommen, in welchen die Seele als sprechende, sich bewegende – also mit Körperteilen ausgestattete – und bekleidete (weibliche) Gestalt skizziert wird.

⁶⁴⁷ Die im späteren Verlauf des Kapitels gewählte Anrede »O du lustliches lamp und wunniklicher jungeling Jhesu« (III,1; 154) lässt erkennen, dass hier die Begegnung der Seele mit der zweiten trinitarischen Person beschrieben wird.

⁶⁴⁸ FELD, Helmut: *Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile*, Köln 2000 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 50), S. 188.

⁶⁴⁹ LEXER 1992, Bd. 1, Sp. 1270 verweist auf die Bedeutung des Substantivs »herze« als „Sitz der Seele, des Gemütes, Mutes, Verstandes, der Vernunft“.

⁶⁵⁰ Eine eindeutige Geschlechtskennzeichnung der Seele erfolgt im 44. Kapitel des I. Buches mittels der Apostrophe. Hier tritt die Seele im Dialog mit Christus auf: »So spricht únsere herre: ‚Stant, vröwe sele! ‚Wa gebütest du, herre?‘« (I,44; 64). Seine Anweisung, »Ir sont úch usziehen!« (ebd.), begründet der himmlische Bräutigam folgendermaßen: »Fröw sele, ir sint so sere genatúrt in mich, das zwúschent úch und mir nihtes nit mag sin‘« (ebd.), und er fordert die Seele auf, ihre (allegorischen) Kleider, »vorhte und schame und alle uswendig tugent« (ebd.) abzulegen. Die als „Herrin“ angeredete Seele folgt dem Wunsch Christi: »Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezietet got [...]‘« (ebd.).

takt mit Christus tritt. Dass sie in ihrer Darstellung als *homunculus* bzw. „*homuncula*“ über ein Antlitz verfügt und damit über jenes Merkmal, durch das der Mensch am stärksten individuiert wird, lässt die Vorstellung von einer „Körperseele“ umso plastischer erscheinen.⁶⁵¹

Die Vorstellung von der Seele als einer den Körper durchdringenden, belebenden und gestaltenden Wirkkraft findet sich bei **Thomas von Aquin** (1225/26-1274), dem wohl bedeutendsten Theologen der Scholastik. Er formuliert seine Seelenlehre in Orientierung an Aristoteles und übernimmt dessen hylemorphistische Seelenvorstellung, die von einer deutlichen Leiborientierung der Seele ausgeht. Mit Aristoteles geht Thomas davon aus, dass konkrete Gegenstände aus Form (*morphé*) und Materie (*hylé*) zusammengesetzt sind, überträgt diesen Ansatz auf das Verhältnis von Seele und Körper und definiert die Seele

⁶⁵¹ Die Darstellungen einer körperlichen Seele bleiben im *Fließenden Licht* skizzenhaft. Mit wenigen Merkmalen – etwa durch die Implikation von Gliedmaßen der tanzenden Seele oder dem Verweis auf sie bedeckende Kleider – zeichnet die Autorin die Umrisse einer leiblichen Gestalt. Dagegen lässt sie die Seele häufig als Sprecherin in Ich-Form – und damit als mit einem Mund – und als berichtende Erzählerin von Visionen – und damit als mit Augen (und Ohren) ausgestattet – auftreten.

Der nach Johannes von Damaskus (vgl. Anm. 615 der vorliegenden Arbeit) unmöglichen bildlichen Darstellbarkeit der menschlichen Seele widerspricht das *Fließende Licht* ebenso wie die mittelalterliche Seelenikonographie insofern nicht, als es sich auch bei der von Mechthild skizzierten, mit körperlichen Konturen versehenen Seele lediglich um eine Vorstellung vom *homo interior* handelt, der auch bei Paulus „für die körperlichen Augen unsichtbar“ ist und lediglich eine Umschreibung der unkörperlichen geistigen Seele darstellt.

Ob allein die in Texten angelegte Vorstellungen die Grundlage von Mechthilds Ausführungen bilden, wie etwa das Neue Testament mit dem paulinischen *homo interior*, oder ob die Mystikerin von bildlichen Darstellungen einer physiomorphen Seele inspiriert worden ist, lässt sich nicht ermitteln. Als mögliche Vorbilder wären in diesem Zusammenhang sowohl Abbildungen in Handschriften vorstellbar als auch Bildwerke in Kircheninnenräumen, wie etwa die noch erhaltenen Wandgemälde im Nonnenchor des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Wienhausen in der Lüneburger Heide (spätes 13. Jahrhundert). Vgl. hierzu APPUHN, Horst: *Kloster Wienhausen*, Wienhausen 1986. – Eine solche kostbare Gestaltung ist für zisterziensische Architektur ungewöhnlich, und es ist daher fraglich, ob das Kloster Helfta zur Zeit von Mechthilds Aufenthalt über annähernd reiche Bildwerke verfügte. Grundsätzlich darf der Einfluss der ikonographischen Ausstattung von Kirchen und Klöstern, auf die sich in mystischen Texten widerspiegelnden Bildwelten jedoch nicht unterschätzt werden.

als „Form eines belebten Körpers“⁶⁵². Der Theologe unterscheidet den toten von einem lebendigen, d. h. beseelten Körper, der über bestimmte Fähigkeiten, wie etwa das Wachstumsvermögen, die Fähigkeit zur Wahrnehmung und Bewegung und – beim Menschen – die Fähigkeit zu denken verfüge.⁶⁵³ Einem Lebewesen kommen Vermögen wie Wachsen, Wahrnehmen und Denken durch seine Seele zu; dabei versteht die hylemorphistische Theorie jedoch weder Form (Seele) noch Materie (Körper) „für sich genommen [als] eigenständige, zählbare Individuen“⁶⁵⁴. Wie Aristoteles wendet sich Thomas gegen einen solchen Dualismus⁶⁵⁵ und begreift den Menschen als eine aus Leib und Seele bestehende Einheit⁶⁵⁶. Damit muss auch die Körperlichkeit für den Menschen – wie für alle Sinnenwesen – als wesentlich betrachtet werden.⁶⁵⁷ Für Thomas bedarf der menschliche Intellekt zwar nicht unmittelbar des Körpers, die Sinneswahrneh-

⁶⁵² RAPP, Christof: *Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt*, in: MEIXNER, Uwe / NEWEN, Albert (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin 2003, S. 127 (im Weiteren zitiert als: RAPP 2003).

⁶⁵³ Vgl. RAPP 2003, S. 127.

⁶⁵⁴ RAPP 2003, S. 128.

⁶⁵⁵ Dieser dominiert die platonische Tradition. – Der Begriff des Dualismus ist in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch: Streng genommen ist die Unterteilung des Menschen in einen immateriellen (Seele) und einen materiellen Teil (Leib) dualistisch. Die philosophischen und besonders die theologischen Positionen des Mittelalters zum Leib-Seele-Thema vermeiden den Begriff jedoch bewusst, um sich vom Dualismus häretischer Strömungen mit ihrer Vorstellung von der Materie – und damit auch vom Leib – als dem „Werk eines bösen Gottes“ (BYNUM 1996, S. 130) zu distanzieren. Vgl. hierzu auch STADLER 2002, S. 235.

⁶⁵⁶ PHILIPOWSKI, Katharina: *Der geformte und der ungeformte Körper. Zur „Seele“ literarischer Figuren im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 123 (2004), S. 67-86 weist darauf hin, dass der Mensch „auf dem vierten Laterankonzil 1215 als ein Wesen bestimmt [wurde], das aus Körper und Seele besteht“ (S. 71), und verweist weiter auf das Konzil von Wien (1311-1312), das „den zum Häretiker [erklärte], der die Seele nicht als Form des Körpers akzeptiert“ (S. 71).

⁶⁵⁷ Vgl. RAPP 2003, S. 131. – Diese wesentliche Zugehörigkeit des Körpers zum Menschen erscheint vor dem Hintergrund der im Alten Testament berichteten, auch den menschlichen Leib betreffenden Folgen des Sündenfalls zunächst erstaunlich. Es wird im Zusammenhang mit einer Betrachtung der leiblich-seelischen Einheit im *Fließenden Licht* hierauf zurückzukommen sein.

mung (zur Erkenntnis des Einzelnen und des Allgemeinen) sei jedoch nur mittels eines Körpers möglich, weshalb der menschliche Verstand notwendig mit dem Leib verbunden sei.⁶⁵⁸

Mit seiner Einteilung der Seele in verschiedene Fähigkeiten wendet sich Thomas unmissverständlich gegen die Vorstellung von mehreren Seelen; in dieser Differenzierung wird darüber hinaus deutlich, dass der Theologe die intellektuelle Seele, das *principium intellectuale*, als von der materiellen Welt unabhängig versteht – geistiges Erkennen vollziehe sich nicht durch ein körperliches Organ –, zugleich aber ausdrücklich nicht die absolute Unabhängigkeit der Seele vom Körper annimmt.⁶⁵⁹ Ein Lebewesen sei erst durch die Einheit von Leib und Seele vorhanden; dabei stellt die Seele „das formhafte Prinzip des Körpers“⁶⁶⁰ dar, durch welches dieser erst zu einem Etwas wird und als Seiendes bezeichnet werden kann⁶⁶¹. Zu einem einzigen und selbstständigen Ganzen gelangen Seele und Körper nur zusammen, wobei dieses zusammengesetzte Ganze sein selbständiges Sein der Seele als dem formgebendem Prinzip verdanke⁶⁶²: Die Seele als *forma* sei dasjenige, was zusammen mit der *materia*, dem Körper, die Gesamtheit des Menschen ausmache.⁶⁶³ Es erscheint nur als Widerspruch zu seinem Verständnis von der Einheit von Körper und Seele, dass Thomas die Seele (bzw. den Intellekt⁶⁶⁴) für subsistent erklärt und ihr die Möglichkeit zuspricht, unabhängig von anderen Entitäten zu existieren⁶⁶⁵. Da die Seele als Formprinzip ein Individuum erst ermöglichen müsse sie (vor der Formung der Materie) selbständig sein und unabhängig vom Körper „aus eigener Kraft subsistieren“⁶⁶⁶. Ihr Tätigsein in Verbindung mit dem Leib versteht der

⁶⁵⁸ Vgl. RAPP 2003, S. 132.

⁶⁵⁹ Vgl. RAPP 2003, S. 136.

⁶⁶⁰ RAPP 2003, S. 133.

⁶⁶¹ Vgl. RAPP 2003, ebd.

⁶⁶² Vgl. RAPP 2003, ebd.

⁶⁶³ Vgl. RAPP 2003, S. 133.

⁶⁶⁴ Unter dem Begriff der *anima rationalis* oder *anima intellectiva* versteht Thomas die menschliche Seele als ganze, bezieht sich dabei besonders auf deren intellektuelle Fähigkeiten und betrachtet die Sinnen- und die Ernährungsseele als in der Verstandesseele enthalten. Vgl. RAPP 2003, S. 135.

⁶⁶⁵ Vgl. RAPP 2003, S. 138.

⁶⁶⁶ RAPP 2003, S. 140.

Theologie als natürliche Eigenschaft der Seele, und er beschreibt die Betätigung einer *anima separata* als widernatürlich.⁶⁶⁷

Als *forma* des Körpers ist die Seele nach Thomas dessen erstes Lebensprinzip, sein „erster Grund des Lebens (*primum principium vitae*)“⁶⁶⁸, sie ist unzerstörbar (*incorruptibilis*) und unsterblich (*immortalis*);⁶⁶⁹ die *anima rationalis*, der Intellekt, übt eine Tätigkeit für sich aus, an welcher der Leib keinen Anteil hat. Dennoch ist die subsistente Seele in der Konzeption des scholastischen Theologen nicht getrennt vom Körper, insofern der Mensch sich (als Einheit) aus Leib und Seele konstituiere:

Form und Materie müssen zu einem einzigen Sein zusammenkommen. Dabei ist die geistige Substanz, obwohl sie selbständig seiend (*subsistens*) ist, gleichzeitig für die Materie das formale Seinsprinzip; sie teilt der Materie sozusagen ihr Sein mit (*communicans*). Das *compositum* aus Form und Materie besitzt also dasselbe Sein wie die Form selbst.⁶⁷⁰

Thomas betont, dass nicht mehrere Seelen in einem Körper existierten, sondern dass die eine Seele über verschiedene Kräfte verfüge.⁶⁷¹ Die hylemorphistische Seelendefinition *anima forma corporis* der aristotelischen Tradition formuliert Thomas entsprechend präzise als *anima – unica forma corporis*.⁶⁷² Indem er „die Seele so konzipiert, daß sie beides in Identität ist: Form des Leibes und subsistenter, unzerstörbarer Geist, der sein Sein dem Körper mitteilt“⁶⁷³, stellt er die Bedeutung der Seele als Lebensprinzip des Körpers bzw. des Menschen heraus – eine Funktion, die sie auch im *Fließenden Licht* besitzt.

⁶⁶⁷ Dabei räumt Thomas ein, dass „die Grundsätze einer auf das Diesseits bezogenen Seelenkonzeption nicht ohne Weiteres auf das postmortale Dasein anwendbar“ (RAPP 2003, S. 151) seien.

⁶⁶⁸ RAPP 2003, S. 133.

⁶⁶⁹ Vgl. RAPP 2003, S. 135.

⁶⁷⁰ KLÄDEN, Tobias: *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005 (= *ratio fidei*; 26), S. 66.

⁶⁷¹ Vgl. MAGER, Alois: *Seele. Thomas von Aquin. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“*, Wien 1937, S. 125f. (im Weiteren zitiert als: MAGER 1937), der zwischen Ernährungs-, Empfindungs-, Bewegungs-, Strebe- und Denkvermögen unterscheidet.

⁶⁷² GRESHAKE 2000, Sp. 377.

⁶⁷³ GRESHAKE 2000, ebd.

Die in Kapitel I,2 dargestellte Abhängigkeit des Körpers von der Seele als Kraftspenderin widerspricht nicht Mechthilds Verständnis vom Menschen als einer grundsätzlichen Einheit von Seele und Leib. Zwar präsentiert sie den Körper als schwächeren Teil des Menschen, der von der Lebensenergie der Seele abhängig ist und ohne seine – um es mit der thomistischen Terminologie auszudrücken – *forma* vergehen würde, zugleich aber wird im versöhnlichen Dialog zwischen der Seele und ihrem Leib im letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* erkennbar, dass die Mystikerin den Menschen in seinem ganzen Wirken und besonders in seinem spirituellen Streben erst in der von Gott geschaffenen Einheit⁶⁷⁴ aus Körper und Seele als vollständig betrachtet.⁶⁷⁵ Dabei unterstreicht Mechthild jedoch das hierarchische Verhältnis von unabhängiger Seele und abhängigem Körper, der auf die seelische Lebenskraft angewiesen ist und sich ihrer Wirkkraft unterordnet.

Thomas' Vorstellung von der Seele als formendem und Lebensprinzip veranschaulicht das *Fließende Licht* durch eine eigene, nicht der lateinischen theologischen Tradition verhaftete Terminologie, indem die Verfasserin die Seele im siebten Kapitel des VII. Buches eine »husvrowe inwendig des lichamen« (VII,7; 546) nennt. Hiermit liegt die einzige als solche zu bezeichnende Definition der Seele im gesamten Werk Mechthilds vor, und so knapp formuliert sie auch erscheint, beinhaltet sie doch essentielle Aspekte der Seelenvorstellungen zeitgenössischer Theologen. Das Bild einer als Hausherrin über den Körper gebietenden Seele komprimiert Thomas' Formel von der Seele als *forma corporis* und veranschaulicht diese zugleich durch die Verwendung eines höfischen Begriffs anstelle theologischer Termini. Zwar darf Mechthilds »husvrowe« nicht als kongruent mit oder als Synonym für die thomistische *forma* verstanden werden; die Funktion der Seele als ordnendes, gestaltendes Prinzip drückt sich in dieser aus dem höfischen Bereich entlehnten Bezeichnung mit ihren entsprechenden Implikationen jedoch aus.

⁶⁷⁴ Die Grundlage für Mechthilds Verständnis vom Menschen als einem aus Seele und Körper bestehenden Wesen bildet der biblische Schöpfungsbericht, auf den sich auch ihre im Kapitel III,9 dargestellte Erschaffung des Menschen bezieht. Dass der menschliche Leib nach dem Sündenfall korrumpiert ist, stellt eine Strafe für das Vergehen des ersten Menschenpaares dar, den ursprünglichen, von Gott geschaffenen Körper betrachtet die Autorin entsprechend als makellos.

⁶⁷⁵ Vgl. VII,65; 664.

Die bei Thomas ausgeführte grundsätzliche Subsistenz der Seele bzw. des Intellekts nimmt auch das *Fließende Licht* an, wenn in Kapitel I,2 die Seele zu Gott »verzogen« (I,2; 22) wird und ihren himmlischen Bräutigam – ähnlich der *anima intellectiva* des Theologen, die unabhängig vom Körper tätig ist⁶⁷⁶ – ohne Bindung an den Leib erkennt. Die unbedingte Einheit der Seele, die Thomas betont, wird bei Mechthild nicht explizit herausgehoben; die Mystikerin lässt die Seele – in der Rolle einer personifizierten Sprecherin in Ich-Form oder als Braut Gottes, in ihrer Funktion als Lebensprinzip des Körpers oder allgemein als immateriellen Teil des Menschen – jedoch durchweg einzeln und allein, unter der Verwendung des Begriffs »sele« im Singular, auftreten. Wenn, wie etwa in der Vision vom Fegefeuer im 15. Kapitel des III. Buches (III,15; 194), die »sele« im Plural verwendet wird, handelt es sich immer um die Seelen mehrerer Menschen. Anklänge an die Verstandessele des Thomas und die Gliederung der einen menschlichen Seele in verschiedene Vermögen sind in Kapitel III,15 erkennbar in der Einleitung eines erzählenden Ichs »Do sprach des menschen geist: [...]« (III, 15; 196), der ein Dialog zwischen diesem Geist und Gott folgt. Zwei weitere ähnliche Einleitungen zu wörtlichen Redebeiträgen finden sich im Anschluss: »Do vragete der menscheliche geist: [...]« (ebd.) sowie »Do betrübete sich des menschen sele vil sere [...] und sprach: [...]« (ebd.). Scheinbar verwendet Mechthild die Begriffe »geist« und »sele« in dieser Textpassage synonym; dennoch muss der Autorin eine Differenz zwischen „Geist“ (im Sinne von Verstand) und „Seele“ bewusst sein, denn in Kapitel IV,13 stellt sie die Begriffe nebeneinander und lässt ein Sprecher-Ich die »ögen miner sele« (IV,13; 266) und die »oren mines ewigen geistes« (ebd.) erwähnen, woraus man die Vermutung ableiten kann, dass Mechthild „Seele“ und „Geist“ – wenn auch ohne Explikation – voneinander unterscheidet. Eine inhaltliche Nähe des „menschlichen Geistes“ zur *anima intellectiva* des Thomas und eine entsprechende (implizite) Vorstellung von unterschiedlichen seelischen Fähigkeiten wie Denk- und Empfindungsvermögen kann für das *Fließende Licht* vermutet, nicht aber eindeutig belegt werden.

Bei ihrer narrativen Darstellung der Schöpfung des Menschen in Kapitel III,9 stehen für Mechthild die menschliche Seele und deren Ursprung in der Trinität im Vordergrund. Zwar erwähnt die Autorin Leib und Seele zunächst

⁶⁷⁶ Vgl. RAPP 2003, S. 135.

gleichermaßen, mit dem menschlichen Körper befasst sie sich in diesem Kapitel jedoch nur, insofern er nach dem Sündenfall »schemlich verschaffen« (III,9; 176) wurde.⁶⁷⁷ Die Beschreibung und Erklärung der (Ursprungs-)Verbindung der Seele zum dreieinigen Gott nimmt im genannten Kapitel deutlich mehr Raum ein als die Beschäftigung Mechthilds mit der Schöpfung der leiblichen Komponente des Menschen. Wie Thomas von Aquin geht die Mystikerin davon aus, die *anima humana* verdanke ihr Sein einem göttlichen Schöpfungsakt⁶⁷⁸ und „sei unmittelbar zu Gott“⁶⁷⁹.

Anders als den Theologen beschäftigt die Verfasserin des *Fließenden Lichts* jedoch nicht die Frage nach dem Zeitpunkt der Entstehung einer individuellen menschlichen Seele oder diejenige nach Zeugung und biologischer Verwandtschaft des Menschen mit seinen Eltern angesichts der menschlichen Seele als einer „unmittelbar von Gott geschaffenen Grösse unabhängig von der [...] Verwurzelung in Vater und Mutter“^{680,681} Mechthilds Ausführungen zur menschlichen Seele verfolgen weniger jenes naturwissenschaftliche Interesse, das bei Thomas von Aquin – und bereits bei seinem Lehrer Albertus Magnus – im Dienste der theologisch-philosophischen Erörterungen steht.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Zur veränderten Gestalt des menschlichen Körpers nach dem Sündenfall vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.

⁶⁷⁸ Vgl. SCHULZE, Markus: *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1992 (= *Studia Friburgensia*. Neue Folge; 76), S. 114 (im Weiteren zitiert als: SCHULZE 1992).

⁶⁷⁹ SCHULZE 1992, S. 114.

⁶⁸⁰ SCHULZE 1992, S. 115.

⁶⁸¹ Bei der Zeugung wird Leben weitergegeben, so führt SCHULZE 1992 aus, es handle sich dabei nicht um einen seinspendenden, sondern um einen seinsvermittelnden Akt; dieser setze „als Unterlage die ‚*materia*‘“ (S. 114) voraus, welcher „der ‚*creator*‘ als schlichthin Sein verleihenden Urgrund“ (ebd.) nicht bedürfe.

⁶⁸² „Dass die Theorie von der Nichtzeugtheit der menschlichen Seele im Bund mit der Theorie von der ‚*anima humana*‘ als ‚*unica forma*‘ gegen das Phänomen der Zeugung stehe, war schon im Mittelalter eines der Hauptbedenken gegen den thomastischen Ansatz im Leib-Seele-Problem [...]“ (SCHULZE 1992, S. 118). – Da die Frage nach der Beseelung des Menschen die Autorin des *Fließenden Lichts* nicht explizit beschäftigt, soll der entsprechenden Vorstellung des Aquinaten hier nicht nachgegangen werden; festzuhalten bleibt jedoch, dass Mechthild ihr Konzept von der Schöpfung der menschlichen Seele (und des Körpers) entwickelt, um deren Verhältnis zu und Bindung an den trinitarischen Gott zu begründen.

Das *Fließende Licht* geht durchaus auf das Verhältnis des seelisch-immateriellen zum körperlich-materiellen Teil des Menschen ein; eine Vorstellung von der „Beseelung“ des (soeben) gezeugten bzw. neugeborenen menschlichen Körpers entwickelt die Mystikerin dagegen nicht. Ihr Interesse gilt weniger dem ontologischen Ursprung der Seele und der – auch naturwissenschaftlichen – Ergründung ihres Verhältnisses zum (von menschlichen Eltern gezeugten) Leib. Mechthilds in Kapitel III,9 ausführlich narrativ dargestelltes Konzept von der Schöpfung der Seele in der Trinität dient vornehmlich dazu, die Ursprungsbeziehung zwischen Gott und seiner »brut« (III,9; 176) sowie die Sehnsucht der Seele nach Rückkehr zu ihrem Schöpfer zu erklären. Das *Fließende Licht* präsentiert sich mit seiner Vorstellung von der Erschaffung des Menschen bzw. dessen Seele als ein dezidiert mystischer Text, der sich – anders als zeitgenössische theologische Traktate – weniger am Werden und Sein der menschlichen Seele, sondern vor allem an ihrer Beziehung zu Gott, ihrem Umgang mit dem göttlichen Partner⁶⁸³ und ihrem Verhältnis zum Körper interessiert zeigt.

Mit den zu ihrer Zeit maßgeblichen theologischen Seelenkonzeptionen hat Mechthilds Werk die unaufgebbare, deutliche Unterscheidung von Seele und Leib gemeinsam, die im *Fließenden Licht* nicht näher ausgeführt wird, sondern sich vor allem ergibt aus der Terminologie der Autorin und der Darstellung der unterschiedlichen Funktionen und Vermögen von Körper und Seele – wie etwa der Möglichkeit der Seele zu einem temporären Aufstieg zu Gott. Dass die Mystikerin den materiellen, sterblichen, dem irdischen Bereich verhafteten Leib dabei als abhängig von der Seele als Spenderin der Lebenskraft versteht,

⁶⁸³ Während im Kapitel über die Erschaffung der Seele der dreieinige Gott vorwiegend in der Rolle des Schöpfers dargestellt wird, lässt die Autorin die zweite göttliche Person, Christus, in anderen Kapiteln des Werkes als Dialogpartner der Seele und als ihren himmlischen Bräutigam auftreten; der Heilige Geist begegnet der menschlichen Seele als Botschafter der Liebe Gottes. Obgleich Mechthild die Seele in ihrer Beziehung zu allen drei Personen der Trinität darstellt, differenziert sie die einzelnen Verhältnisse jeweils aus: So erscheint die erste göttliche Person vornehmlich als Vater, die zweite als Partner im Sinne eines geistlichen Liebesverhältnisses und die dritte als Ratgeber. Hinweise darauf, dass das Gottesbild des *Fließenden Lichts* bei aller Differenzierung der drei göttlichen Personen ein trinitarisches ist, finden sich etwa in Kapitel III,9, in welchem der Schöpfergott zugleich als Bräutigam der menschlichen Seele (»brut«) präsentiert wird.

entspricht ebenfalls den vorgestellten Seelentheorien. Thomas von Aquin versteht unter Seele und Leib zwei Einzelwesen und nicht etwa nur

irgendwelche Bestimmtheiten eines einzigen Einzelwesens. [...] Die Substantialität der Seele [...], aber auch die Beschreibung des Intellekts, die [ihn] als selbständiges Erkenntnissubjekt, das erst gewissermaßen nachträglich individuiert wurde, darstellte, erweisen gemeinsam die Tatsache, daß die Seele ein Wesen, ja geradezu ein ‚Ding‘ für sich ist.⁶⁸⁴

Der Theologe erweitert die „logische und reale Zweiheit von Seele und Leib“ zu einer „absoluten Andersartigkeit“⁶⁸⁵. Unendlich weit seien die immaterielle intellektive Seele und der Leib voneinander verschieden; es bestehe zwischen Seele und Leib keine Analogie.⁶⁸⁶ Diese bei Thomas ausgeführte logische Zweiheit von Seele und Leib ist im *Fließenden Licht* vor allem über die begriffliche Zweiheit, die verwendete Terminologie erkennbar. Bereits im ersten Kapitel des Werkes begegnen dem Rezipienten die Begriffe »sele« und »licham«. Eingeführt werden sie jedoch ohne nähere Erläuterung; offenbar setzt Mechthild ein Verständnis und eine Vorstellung von Seele und Leib bei ihrem Publikum voraus. Zudem scheint die Autorin unter dem Terminus »sele« stillschweigend die menschliche Seele zu verstehen.⁶⁸⁷ Ihre Vorstellung des Verhältnisses von Körper und Seele zueinander entfaltet die Mystikerin im gesamten Text; das *Fließende Licht* wartet nicht bereits in einem der ersten Kapitel mit der Darstellung der Beziehung von Seele und Leib auf. Angedeutet wird die Verbindung der »sele« zum Körper bereits in Buch I: Die personifizierte Seele tritt im Dialog mit der ebenfalls personifizierten Gottesminne als Sprecherin in Ich-Form auf und wirft ihrer Gesprächspartnerin vor, sie derart bedrängt zu haben, »das min

⁶⁸⁴ MUNDHENK, Johannes: *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980, S. 64f. (im Weiteren zitiert als: MUNDHENK 1980).

⁶⁸⁵ MUNDHENK 1980, S. 65.

⁶⁸⁶ Vgl. MUNDHENK 1980, ebd.

⁶⁸⁷ Eindeutig als auf Menschen bezogen zu verstehen ist der Begriff »sele« erst im Fortgang des Werkes, etwa im 15. Kapitel des III. Buches, in welchem eine Erzählinstanz die wörtliche Rede der personifizierten Seele einleitet: »Do betrübete sich des menschen sele vil sere [...] und sprach: [...]« (III,15; 196). Das zweite Kapitel des Buches IV besteht aus dem Bericht eines Erzähler-Ichs, das sich selbst als Menschen bezeichnet und Bezug auf seine eigene Seele nimmt: »Alle mine lebtage [...] eb sin von gotte ein einig wort in min sele kam, do was ich der einvaltigosten menschen eines [...]« (IV,2; 228).

lichem ist komen in sunderlich krankheit« (I,1; 20). Neben der begrifflichen wird hier im Ansatz auch eine logische Unterscheidung von Seele und Leib erkennbar. Beide sind als „Einzelwesen“ zu verstehen, wobei der Körper der Seele – deutlich erkennbar an der Verwendung des Possessivpronomens der ersten Person Singular – offenbar zugehört; auch scheint eine Wechselbeziehung beider zu bestehen, denn das Einwirken der Gottesliebe auf die Seele hat (ebenfalls) Einfluss auf den Leib.

Als „ontologische [...] Wesensteile des Menschen“⁶⁸⁸ bezeichnet Klaus Bernath Leib und Seele im Verständnis des Thomas von Aquin. Der Vorrang komme dabei der Seele zu:

Dieser Vorrang wird bei Thomas mit dem stärksten möglichen Vergleich ausgedrückt: *anima humana est tota in corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum.* [...] Die Seele durchherrscht als Ganze den gesamten Leib des Menschen und sie ist als Ganze, d. h. mit ihrer gesamten Wirkmächtigkeit, auch in jedem seiner Teile anwesend. Sie verhält sich zu dem von ihr aufgebauten und beherrschten Leib wie Gott zu der von ihm geschaffenen Welt. Der Leib und seine Beschaffenheit ist zwar nicht ohne Einfluß auf die Seele [...], und kraft der Disposition des Leibes sind manche Menschen besser oder schlechter für bestimmte Tugenden disponiert, aber diese mögliche Behinderung geht nicht so weit, daß der Leib als das Gefängnis (*carcer*) der Seele bezeichnet werden kann.⁶⁸⁹

Die Vorstellung einer im Körper gefangenen Seele findet sich im *Fließenden Licht* durchaus im Sinne einer eingrenzenden Beeinträchtigung durch den Leib. Im fünften Kapitel des I. Buches wird die Rückkehr der Seele in den Körper nach einem *raptus* zu Gott als ihrem himmlischen Bräutigam und einer mystischen Vereinigung mit der Trinität beschrieben. Die Seele beschimpft den Körper, der sie aufgrund seiner schwindenden Kräfte aus der *unio* herausgerissen zu haben scheint – »Swig, du bist ein tore« (I,5; 28) –, und äußert den dringenden Wunsch, für immer mit ihrem göttlichen Geliebten zusammen zu sein, selbst auf die Gefahr hin, der Leib könne dann »niemer me genesen« (ebd.). Die Bindung der Seele an den Körper während des irdischen Lebens des Menschen lässt Mechthild die

⁶⁸⁸ BERNATH, Klaus: *Anima Forma Corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bonn 1968 (=Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; 57), S. 60 (im Weiteren zitiert als: BERNATH 1968).

⁶⁸⁹ BERNATH 1968, S. 60.

sprechende Seele hier als Hindernis für deren spirituelles Streben darstellen; seine einschränkende Wirkung kommt nach ihrem Empfinden einer Inhaftierung gleich. Noch deutlicher wird die von der Mystikerin dargestellte Wahrnehmung des Leibes durch die Seele im 65. Kapitel des VII. Buches, in welchem die Seele ihren Körper anspricht als »Eya min allerliebste gevengnisse, da ich inne gebunden bin« (VII,65; 664). Obgleich Mechthild die sprechende Seele im letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* insgesamt einen eher versöhnlichen Ton gegenüber dem Leib anschlagen lässt, bleibt das aufgerufene Bild einer in ihrem leiblich-materiellen Kerker gefangenen Seele eindrucksvoll, denn wenn die Autorin in den übrigen Kapiteln ihres Werks auch nicht explizit diese Bezeichnungen für den Körper wählt, so finden sich doch – wie gezeigt wurde – Passagen, in welchen der Leib als Hindernis für die Seele dargestellt wird.

Das *Fließende Licht* als mystischer Text schätzt die Behinderung der Seele durch den Körper – besonders in Bezug auf eine dauerhafte Vereinigung mit Gott – größer ein als eine vornehmlich theologisch oder im weitesten Sinne naturwissenschaftlich ausgerichtete Erörterung des Leib-Seele-Verhältnisses. Im Begriff des Gefängnisses fasst Mechthild die von der Seele erfahrene Einschränkung durch den Körper anschaulich zusammen und weicht mit ihrer Darstellung und Einschätzung der hemmenden Wirkung des Leibes ab von der Vorstellung des Thomas von Aquin, der das Verhältnis von Seele und Körper allgemein und nicht im Hinblick auf mystische Gotteserfahrung untersucht.

Dass Mechthild Seele und Körper trotz ihrer zuweilen als nicht unbelastet dargestellten Beziehung grundsätzlich als ein Gefüge, ja eine Einheit, versteht, geht aus dem Abschlusskapitel des *Fließenden Lichts* hervor: Im Dialog zwischen Leib und Seele im letzten Kapitel des VII. Buches dankt die Seele dem Körper für alles, »des du hast gevolget mir« (VII,65; 664). Weiter räumt sie ein, oft durch den Leib betrübt worden zu sein, erkennt ihm gegenüber jedoch an, »so bistu doch mir ze helfe komen« (ebd.). Bezug nehmend auf den Jüngsten Tag weist der Körper seinerseits darauf hin, dass Gott die Seele von ihm trennen werde: »Und bit, das er mich ane schult behalte in sinen lutern hulden untz in ein helig ende, wenne du, vil liebú sele, von mir wendest« (ebd.). Die Beziehung von Seele und Leib gestaltet sich nach Mechthilds Vorstellung einerseits als Miteinander: Beide Wesensteile des Menschen bilden eine Einheit, die nach dem Ende der irdischen Existenz aufgehoben wird. Zugleich beinhaltet das Verhältnis der Seele zum Körper ein hierarchisches Moment. Indem der Leib sich auf eine

Scheidung von der Seele bezieht, wird implizit auf die Immortalität der Seele verwiesen; zudem drückt die personifizierte, sprechende Seele durch ihren Dank für den Gehorsam des Körpers ihren Vorrang gegenüber allem Leiblich-Materiellen aus. Dennoch besteht während der irdischen Existenz des Menschen eine relative Abhängigkeit von Seele und Körper.⁶⁹⁰ Die Bindung der Seele an den Leib auf der einen und die Ausstattung des Körpers mit seelischer Lebensenergie auf der anderen Seite verdeutlichen die Vorstellung des *Fließenden Lichts* vom Menschen als einer leiblich-seelischen Einheit.

„Zwei Gesichtspunkte der Unterordnung des Leibes unter die Seele“⁶⁹¹ betont Thomas von Aquin:

Die Seele ist die Form des Leibes, insofern dieser von ihr das Leben und die übrigen Bestimmungen empfängt, die ihm innerhalb seiner Art zukommen, und die Seele ist das bewegende Prinzip (motor) des Leibes, weil dieser ihr als Instrument der Fortbewegung dient. Bemerkenswert ist nun, daß diese Unterordnung nicht vollständig durchgeführt ist, oder, anders ausgedrückt, daß der Leib der Seele nicht in jeder Hinsicht gehorcht.⁶⁹²

Der Dank für den Gehorsam, den die personifizierte Seele ihrem Leib im letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* ausspricht, ist möglicherweise in diesem Kontext zu sehen.⁶⁹³

Während Mechthild die Verbindung von Körper und Seele weniger untersucht, sondern vielmehr darstellt, erörtert und begründet Thomas von Aquin diese: Der Theologe geht davon aus, dass „die Einheit zwischen Seele und Leib *keine zufällige* sein kann, *sondern eine notwendige* sein muß. [...] Der Leib ist der Seele nicht aus Konvenienz- oder gar Inkonvenienzgründen vorübergehend beigefügt, sondern er ist ein der Natur der Sache nach unentbehrliches Integral der erkennenden Seele.“⁶⁹⁴ Thomas sieht „die Notwendigkeit der Verbindung

⁶⁹⁰ Vgl. hierzu den im Kapitel I,1 angedeuteten Einfluss der Gottesliebe, den diese mittelbar über die Seele auch auf den Leib ausübt. Die wechselseitige Abhängigkeit von Seele und Leib behandelt auch das Kap. 4 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁹¹ BERNATH 1968, S. 61.

⁶⁹² BERNATH 1968, ebd.

⁶⁹³ Klagen der Seele über den Leib, der durch seinen Eigenwillen ihren Aufstieg zu Gott hindere, finden sich mehrfach im *Fließenden Licht*. Verwiesen sei hier exemplarisch auf das Kapitel II,18, in dem die Gebundenheit der Seele an den irdisch-materiellen Körper thematisiert wird.

⁶⁹⁴ MUNDHENK 1980, S. 20.

von Intellekt und Leib um des Intellekts willen⁶⁹⁵ als erwiesen an; zusammenführen lassen sich intellektive Seele und Leib – die ihrem Wesen nach gänzlich verschieden voneinander sind – „[d]adurch, daß der menschliche Leib zum Substrat der erkennenden Seele erhoben wird. Oder umgekehrt: Dadurch, daß die Erkenntnisseele als Form dem Leib vereint wird.“⁶⁹⁶ Die grundsätzliche Fähigkeit der Seele zur Erkenntnis Gottes leitet Mechthild aus ihrem Geschaffensein durch die Trinität und die der ihr eingegebenen Sehnsucht nach Rückkehr zu Gott als zu ihrem Ursprung ab; eine Gotteserfahrung der menschlichen Seele während ihrer diesseitigen – mit dem Körper verbundenen – Existenz in Form eines *raptus* oder einer *unio mystica* verdankt sich dagegen allein der Gnade Gottes. Der Leib behindert den Aufstieg der Seele eher, statt ihn zu begünstigen, während die Seele selbst gänzlich auf die Erkenntnis Gottes und die Verbindung mit ihrem himmlischen Bräutigam ausgerichtet ist.

„Das Ziel, auf das hin der Mensch geschaffen ist“, fasst Klaus Bernath das menschliche Erkenntnisinteresse bei Thomas von Aquin zusammen,

ist die Betrachtung der Wahrheit, und zwar schon während seines irdischen Lebens, soweit dies möglich ist, und in vollendeter Weise im Leben nach dem Tode in der Anschauung Gottes [...]. Diesem Ziel der Erkenntnis ist nun alles im Menschen untergeordnet; die Seele ist mit dem Leib verbunden, weil sie der Sinne bedarf. Sinn und Zweck des Leibes ist also die Geistseele und ihre Tätigkeit, das Erkennen [...].⁶⁹⁷

Dieser Vorstellung scheint Mechthilds Seelendarstellung zu widersprechen, lässt sie die Seele den Körper doch als Hindernis bei der Erfahrung göttlicher Nähe beschreiben. Eine Indienstnahme der leiblichen Sinne durch die Seele mit dem Ziel der Gotteserkenntnis findet sich im *Fließenden Licht* nicht; dagegen lässt die Autorin ein Sprecher-Ich auf die »ögen miner sele« und die »oren mines ewigen geistes« (IV,13; 266) und damit eine nicht-körperliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen verweisen. Das – metaphorische – Vermögen sinnlicher Wahrnehmung wird hier statt dem Leib der Seele bzw. dem Geist zugesprochen, und Mechthild deutet mit den Begriffen »sele« und »geist« zwei – zumindest begrifflich – verschiedene unkörperliche erkenntnisfähige Instanzen des Menschen an, ohne deren Verhältnis zueinander näher zu erläutern.

⁶⁹⁵ MUNDHENK 1980, S. 21.

⁶⁹⁶ MUNDHENK 1980, ebd.

⁶⁹⁷ BERNATH 1968, S. 61.

Eine Differenzierung zwischen Seele und Intellekt im Sinne des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin lässt sich im *Fließenden Licht*, wie bereits dargestellt, nicht zweifelsfrei nachweisen. Schließlich besteht Mechthilds Anliegen nicht in der Konzeption einer volkssprachigen Seelenlehre in Analogie zu den lateinischen theologischen Theorien; weniger das Wesen der Seele und die Beantwortung von Fragen zu ihren Eigenschaften sind für die Mystikerin von Interesse, für Mechthild stehen die Beziehung der Seele zu Gott einerseits und ihr Verhältnis zum Körper andererseits im Vordergrund. Das Frageinteresse des *Fließenden Lichts* in Bezug auf die menschliche Seele unterscheidet sich also eminent von demjenigen theologischer Texte⁶⁹⁸, und Mechthild gibt vor allem den Schilderungen dessen breiten Raum, was sich zwischen der »minnenden sele« und Gott vollzieht.

Statt argumentativ eine Seelentheorie zu entwickeln, präsentiert die Autorin ihren Rezipienten das Geschehen zwischen der (personifizierten) Seele und dem Körper sowie zwischen der Seele und Gott als ihrem himmlischen Bräutigam. Dass Mechthild die Seele hierbei als Gefährtin der Dreieinigkeit oder als Geliebte der zweiten trinitarischen Person auftreten lässt, weicht von den strengen Konventionen theologischer Traktate ab. Besonders im untersuchten Kapitel III,9 über die Erschaffung des Menschen mit Seele und Leib drängt sich der Eindruck einer Bühnenszenierung auf. Wie Mechthild ihre Protagonisten beim *consilium trinitatis* auftreten, gar „spielen“ lässt, so scheint sie selbst bei ihrer Darstellung der menschlichen Seele mit theologischen Vorstellungen zu spielen. Möglich ist dies nur, indem sie bei ihrem Publikum Vorkenntnisse von Seelenlehren voraussetzt und diese offenbar selbst besitzt, so dass sie mit der Verwendung bestimmter zentraler Begriffe Kenntnisse und Vorstellungen aufrufen kann. So geht sie aufgrund der unterschiedlichen Eigenschaften, über die Seele und Leib verfügen, von einer deutlichen Differenz zwischen ihnen aus, auch wenn beide Teile des Menschen ursprünglich auf die göttliche Schöpfung zurückgehen.

Die Autorin des *Fließenden Lichts* entwickelt keine zusammenhängende Seelenlehre, ihre Vorstellungen lassen sich nur aus den Ausführungen in ihrem Text ableiten, und die Lektüre des gesamten Werkes ist nötig, um zu erkennen, welche Positionen zur menschlichen Seele die Mystikerin vermittelt. Die weit-

⁶⁹⁸ Das *Fließende Licht* wird hier zwar als geistliche Literatur, nicht jedoch als genuin theologischer Text im Sinne einer gelehrten Abhandlung verstanden.

gehend fehlende Definition der Seele und die nicht klar differenzierte Verwendung der Begriffe »seele« und »geist« erschweren das Verständnis von Mechthilds Seelenvorstellung teilweise, lassen Raum für und erfordern Interpretationen, die es durchaus erlauben, Bezüge des *Fließenden Lichts* zu maßgeblichen theologischen Seelentheorien des Mittelalters – bzw., im Falle des noch Jahrhunderte fortwirkenden Augustinus, der Spätantike – zu vermuten. Wie stark die Autorin sich tatsächlich an einzelne Theologen und deren Seelenvorstellungen anlehnt, lässt sich nicht ermitteln, denn an keiner Stelle ihrer Ausführungen nennt sie Quellen oder inseriert eindeutige Zitate, die eine Identifikation ihr bekannter Texte zuließen. Überhaupt kann und will das vorliegende Kapitel nicht eine Eruiierung wahrscheinlicher textlicher Grundlagen für Mechthilds Seelenkonzeption zum Ziel haben, vielmehr besteht sein Ansinnen darin, Linien von Positionen zur menschlichen Seele zu verfolgen, deren Spuren im *Fließenden Licht* erkennbar sind. Die Bezüge der Autorin auf den Schöpfungsbericht des Alten Testaments und auf paulinische Aussagen über den Menschen und die Seele sind dabei deutlicher zu erkennen als diejenigen auf (mittelalterliche) theologische Positionen zur Seele. Wie herausgestellt werden konnte, partizipiert Mechthild zumindest in einem allgemeinen Sinn an diesen Vorstellungen, so dass deren Spuren in ihrem Werk nachweisbar sind.

Auf welchen Wegen die Autorin diese Kenntnisse erlangte, bleibt dagegen verborgen; dass Mechthild direkten Zugang zu lateinischen theologischen Texten hatte, muss bei dem bislang unklaren Ausmaß ihrer Bildung, der Frage nach ihrer Lesefähigkeit und besonders nach ihren Lateinkenntnissen ungeklärt bleiben. Unabhängig davon wird ihr jedoch der Weg der mündlichen Vermittlung von Wissen offengestanden haben, dessen Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Durch Predigten, Gespräche mit geistlichen Begleitern⁶⁹⁹ und eventuell auch

⁶⁹⁹ Nimmt man wie Hans Neumann den Dominikaner Heinrich von Halle als geistlichen Berater Mechthilds an, so ist die rasche Distribution von aktueller theologischer Literatur in den strukturell gut organisierten Bettelorden zu berücksichtigen. Eine Weitervermittlung zeitgenössischer Diskussionen über die menschliche Seele an die Mystikerin, möglicherweise stark verkürzt und nicht in lateinischer Sprache, wäre dann vorstellbar. – Während die *Summa theologica*, das Hauptwerk Thomas' von Aquin, bis 1273 entstand, vollendete der Theologe seinen Kommentar zu Aristoteles' *De anima* im Jahre 1265. Eine zügige Verbreitung dieses Textes innerhalb des Dominikanerordens macht eine mittelbare Kenntnis des Werkes durch Mechthild möglich. Vgl. ELDERS, Leo J.: *Thomas von Aquin*, in: AUTY, Robert u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, Stuttgart 2009 (unveränd. Nachdr. d.

durch Auseinandersetzungen mit den Mitschwestern⁷⁰⁰ im Kloster Helfta über (zeitgenössische) Seelenvorstellungen können ihre theologische Positionen zur menschlichen Seele – in einem nicht ermittelbaren Umfang – zur Kenntnis gelangt sein.

Ein weiterer Weg des Kenntniserwerbs könnte die Ikonographie sein, auf deren Rolle als mögliche Vermittlerin von Seelentheorien bereits hingewiesen worden ist. Bildliche Darstellungen in Handschriftenillustrationen, Wandgemälden, Textilien und Skulpturen im Kontext sakraler Architektur und Liturgie können Vorstellungen von der menschlichen Seele in komprimierter Form anschaulich darstellen. Eine mögliche Wechselwirkung zwischen Seelendarstellungen in der Kunst, entsprechenden Vorstellungen in theologischer Literatur und letztlich im *Fließenden Licht* wurde angedeutet. Gerade diese (plastische) Ausgestaltung von Aspekten theologischer Theorien zur Seele in Mechthilds Werk, ihre Verwandlung der Positionen in nahezu „bildliche Ansichten“ wie etwa die Schilderung der Vorgänge zwischen Seele und Leib beim *raptus* der Seele in Kapitel I,2 charakterisieren den literarischen Umgang der Autorin mit der menschlichen Seele und den Vorstellungen von ihr. Im Versuch, das unaussagbare Geschehen der mystischen Einung zwischen Gott und der Seele darzustellen, bietet Mechthild dem Rezipienten einen Einblick in den inneren Aufbau des Menschen und präsentiert in einer Art „Anatomieschau“ eine Vorstellung von der eigentlich nicht sichtbaren (innerkörperlichen) Verbindung von Seele und Leib.

Studienausg. 2002), Sp. 706-711, hier Sp. 707 sowie OBENAUER, Klaus: *Thomas von Aquin, Thomismus*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg i. Br. 2009 (durchges. Ausg. d. 3. Aufl. 1993-2001), Sp. 1509-1517, hier bes. Sp. 1516; VERBEKE, Gérard: *Quellen und Chronologie des Kommentars zu „De anima“*, in: BERNATH, Klaus (Hrsg.): *Thomas von Aquin*, Bd. 1: *Chronologie und Werkanalyse*, Darmstadt 1978 (= Wege der Forschung; 188), S. 224-251 geht davon aus, der Kommentar des Aquinaten zu Aristoteles' *De anima* sei „nicht früher als etwa 1268 anzusetzen“ (S. 228).

⁷⁰⁰ Eine direkte Einwirkung der Helftaer Nonnen auf das *Fließende Licht* lässt sich nicht nachweisen; dagegen meint Johanna Lanczkowski einen Einfluss von Mechthilds Darstellung der Seele als Königin im Liebesverhältnis zu Gott auf ihre jüngere Mitschwester, die Mystikerin Gertrud von Helfta zu erkennen. Vgl. hierzu das Nachwort zu einer neuhochdeutschen Übersetzung von Gertruds Werk: Gertrud die Große von Helfta: *Gesandter der göttlichen Liebe. [Legatus divinae pietatis]*, ungekürzte Übersetzung v. Johanna LANCKOWSKI, Heidelberg 1989, S. 577.

Dass Mechthild bei dieser Art der Darstellung das Bild von der Seele als einer „*homuncula*“ innerhalb des menschlichen Körpers evoziert, unterscheidet sie deutlich von Thomas von Aquin:

Alle Vorstellungen, als sei die Seele ein innerer unsichtbarer Homunculus, wie spiritualisiert sie auch auftreten mögen, stehen im Gegensatz zur thomistischen Psychologie. Deshalb sind die meisten Vorstellungen über die Seele aus der Kontradiktion gewonnen. Die Beobachtung der körperlichen Welt lehrt, den Begriff der Seele als Gegensatz zum Körperlichen herauszugestalten. Weil die körperliche Welt materiell ist, darf die Seele es nicht sein (Immaterialität der Seele); weil die körperlichen Dinge sich als individuell darstellen, so darf in der Seele nichts von Individualität enthalten sein (die Seele empfängt die ‚species‘ der Dinge ‚universaliter‘); weil die Körper sich in Bewegung befinden, muß die Seele unbeweglich sein (Ruhe der Seele), weil dort Zerstörung und Zeitlichkeit herrschen, muß die Seele unzerstörbar und unzeitlich sein (Unsterblichkeit der Seele).⁷⁰¹

Im *Fließenden Licht* werden die Vorstellungen von der Seele weniger im Gegensatz zum oder in Abgrenzung vom Körper dargestellt, sie werden vielmehr erkennbar im Zusammenwirken und im Verhältnis von Seele und Leib. Während der scholastische Theologe Thomas die menschliche Seele an sich untersucht, scheint Mechthild vielfach eine mit individuellen Zügen ausgestattete Seele zu beschreiben. Deutlich wird dies vor allem durch die Andeutung einer „Biographie“ der Seele, die sich aus verschiedenen, durch eine Erzählinstanz berichteten und narrativ ausgestalteten Gotteserfahrungen ansatzweise rekonstruieren lässt. Indem die Seele über Vergangenheit und Gegenwart, mithin über Zeitlichkeit verfügt, besitzt sie ihre eigene „Geschichte“ und damit Individualität, die bei Mechthild jedoch nicht im Sinne einer deutlich erfassbaren individuellen Persönlichkeit ausgestaltet wird. Ein Hinweis darauf, ob die Seele im *Fließenden Licht* als beweglich innerhalb des Körpers vorgestellt wird, lässt sich nicht erkennen, unabhängig vom Leib – etwa während einer Entrückung zu Gott oder einer *unio* – beschreibt die Autorin die Seele jedoch als mobil.

So vollzieht sich die mystische Vereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam im 44. Kapitel des I. Buches in Form eines Tanzes, der die Seele derart erschöpft, dass sie um eine Ruhepause bitten muss: »Nu bin ich ein wile tanzens müde, wichent mir, ich müß gan, da ich mich erküle« (I,44; 60). Eine Abwärtsbewegung der Seele wird in Kapitel II,18 angedeutet, in welchem

⁷⁰¹ MUNDHENK 1980, S. 65-66.

die Seele als Sprecherin in Ich-Form sich an Gott wendet: »min irdensch sinken kumt von der einunge mines lichamen; ie grösser lösunge du mir gist, ie langer ich in dir müß sweben« (II,18; 102).

Das „Zurücksinken“ der Seele nach einer Entrückung zu Gott wird erklärt durch ihre Bindung an den Körper während ihres irdischen Daseins. Dass Mechthild ihren Zustand bzw. ihre Bewegung dabei als ein „Schweben“ bezeichnet, impliziert die Fähigkeit der Seele zur Bewegung (außerhalb des Körpers). Während ihre Aufwärtsbewegung, der Aufstieg zu ihrem himmlischen Bräutigam durch Gottes Gnade und auf seine Initiative hin geschieht, erfolgt die Abwärtsbewegung der Seele aufgrund ihrer Leibverhaftetheit. Zu autonomer Bewegung scheint die Seele im *Fließenden Licht* nicht fähig zu sein, dennoch besitzt sie die Fähigkeit zur Mobilität außerhalb des Körpers, wobei der Impuls hierzu von Gott ausgeht.

„Weniger klar tritt das Problem hervor, inwieweit die Seele neben ihrer Immaterialität auch unörtlich sein, ob überhaupt die Anwendung des Begriffs ‚Ort‘ auf sie einen Sinn habe“⁷⁰², fasst Johannes Mundhenk die ungenaue räumliche Verortung der Seele bei Thomas von Aquin zusammen. Indem Mechthild die Seele als »husvrowe inwendig des lichamen« (VII,7; 546) bezeichnet, weist sie ihr einen Platz zu: Die Seele befindet sich nach der Darstellung der Autorin im Inneren des Körpers, wird hier jedoch nicht konkreter situiert. Ob die Seele im *Fließenden Licht* an eine bestimmte Körperpartie gebunden ist, den ganzen Leib „ausfüllt“ oder sich innerhalb des Körpers bewegen kann, bleibt offen. Die Vorstellung einer sich im Körperinneren befindenden Seele wird auch in Kapitel V,4 aufgerufen, in welchem Mechthild eine nicht näher definierte Sprechinstanz die Fähigkeiten und Eigenschaften der Seele während ihres irdischen Daseins aufzählen lässt: »Aber die sele ist also schöne in irme lichamen als im himmelriche« (V,4; 328). Auch hier wird die Seele allgemein als im Körper dargestellt, und die von Mundhenk – in der Anwendung auf die Seelentheorie des Thomas – aufgeworfene Frage nach der Unörtlichkeit der Seele kann für Mechthilds Text negativ beantwortet werden. Das *Fließende Licht* stellt die Seele als im Körper befindlich, also durchaus konkret verortet vor, ohne sie explizit als mitten im Leib befindlich zu beschreiben. Im Sinne ihrer Rolle als »husvrowe« stellt die Seele das „regierende Zentrum“ im Körper dar, womit zugleich

⁷⁰² MUNDHENK 1980, S. 66.

ein hierarchisches Verhältnis von Seele und Leib angedeutet und die – vermutlich auf Paulus zurückgehende⁷⁰³ – Vorstellung eines „Menschleins im Menschen“ (*homunculus* bzw. „*homuncula*“) aufgerufen wird.

Damit erfahren abstrakte theologische Seelentheorien, die dem *Fließenden Licht* möglicherweise zugrunde liegen, eine erstaunliche Konkretisierung, in der eine Leistung der Autorin besteht. Mechthild versteht sich gerade in der Formulierung ihrer – nicht eigentlich ausformulierten – Seelenkonzeption darauf, bei ihrem (zeitgenössischen) Publikum mit wenigen Zentralbegriffen Vorstellungen von der menschlichen Seele hervorzurufen und unter Rückgriff auf Vorkenntnisse ihre eigene Position zur Seele im Verlauf des gesamten Werkes zu entfalten. Dabei benutzt die Mystikerin statt einer etablierten lateinischen theologischen Terminologie überwiegend allgemeinverständliche Begriffe wie »sele«, »geist« und »licham«, die jedoch keinesfalls frei von theologischen Implikationen sind und ihrerseits Vorstellungen aufrufen. Mechthilds Verwendung von Begriffen aus dem höfischen Bereich, wie etwa die Bezeichnung »husvrowe« für die Seele, eröffnet einen neuen Horizont und zeigt ihren kreativen Umgang mit Seelenvorstellungen.

Indem das *Fließende Licht* teilhat an zeitgenössischen theologischen Positionen zur menschlichen Seele, kann die Seelenkonzeption seiner Verfasserin durchaus als auf der Höhe ihrer Zeit betrachtet werden. Dass sich die Ausführungen einer nicht theologisch gelehrten, vermutlich der lateinischen Sprache unkundigen Autorin nicht mit den Traktaten scholastischer Theologen oder den Erörterungen eines Kirchenvaters messen lassen, steht außer Frage. Ein solcher Vergleich soll auch keinesfalls unternommen werden.⁷⁰⁴ Da sich jedoch Spuren zeitgenössischer theologischer Seelentheorien in ihrem Werk nachweisen lassen, kann jenes Bild vom „ungelehrten Mund“, das bei Mechthild neben seiner Funktion als Legitimationsstrategie auch als Bescheidenheitsformel⁷⁰⁵ eingesetzt wird, revidiert werden. Zwar kann man die Mystikerin im Vergleich mit gebildeten

⁷⁰³ Vgl. 2 Kor 16.

⁷⁰⁴ Das *Fließende Licht* stellt keine theologische Abhandlung dar, und das Ansinnen der Autorin besteht auch nicht darin, eine solche abzufassen. – Vgl. hierzu die Bemerkungen, die dem Kapitel I,1 vorangestellt sind. – Ein umfassender und allgemeiner Vergleich dieses mystischen Textes mit (zeitgenössischen) theologischen Traktaten wäre daher inadäquat.

⁷⁰⁵ Vgl. hierzu S. 22 der vorliegenden Arbeit.

geistlichen Frauen ihrer Zeit und besonders mit hochgelehrten männlichen Vertretern des Klerus als „ungelehrt“ bezeichnen; ein „mystisches Naturtalent“, dessen Werk und seine Inhalte sich allein göttlicher Inspiration verdanken, ist sie jedoch nicht – dazu offenbart das *Fließende Licht* doch zu viele, wenn auch nur allgemeine, Kenntnisse in Bezug auf theologische Seelenvorstellungen.

9.3.2. Verhandlung enzyklopädischen Wissens über die Seele im *Fließenden Licht*

Mittelalterliche Enzyklopädien als Sammelwerke des Wissens von der Welt behandeln neben eher naturwissenschaftlichen Inhalten auch Themen, die genuin zum Gegenstandsbereich der Theologie gehören. So findet sich im dritten Buch⁷⁰⁶ des um 1235 in Magdeburg fertiggestellten Werks *De proprietatibus rerum* des Franziskaners Bartholomäus Anglicus († nach 1250) eine umfangreiche Abhandlung über die menschliche Seele. Dem Abschnitt über den Menschen als die würdigste der körperlichen Kreaturen (*dignissima creaturarum*)⁷⁰⁷ zugeordnet, nimmt die Seele einen Sonderstatus ein, indem Bartholomäus sie als unkörperlich (*substantia incorporea*)⁷⁰⁸ und, mit Bezug auf Augustinus, als von geistiger Art – *habet naturam spiritus*⁷⁰⁹ – bezeichnet. Als immateriell und über keine Körperlichkeit verfügend wird die menschliche Seele auch im *Fließenden Licht* dargestellt. Eine Ausnahme bilden, wie gezeigt wurde, jene Textpassagen, in denen die Seele durch Beigabe von Gliedern oder die Fähigkeit zu handeln bzw. zu

⁷⁰⁶ In diesem 19 Bücher umfassenden Text wendet sich der Autor zunächst dem Bereich des Unkörperlichen, danach dem des Körperlichen zu; der Seele als zwar geschöpflicher aber immaterieller Wirklichkeit widmet sich Bartholomäus in einem der ersten Bücher und folgt somit ein Strukturmodell nach dem „Adel in der Seinsordnung“, wie MICHEL, Paul: *Ordnungen des Wissens. Darbietungsweisen des Materials in Enzyklopädien*, in: TOMKOWIAK, Ingrid (Hrsg.): *Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens*, Zürich 2002, S. 45 feststellt. Vgl. auch MEIER, Christel: *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädie. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, in: GRENZMANN, Ludger / STACKMANN, Karl (Hrsg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Stuttgart 1984 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände; 5), S. 467-500, hier S. 484.

⁷⁰⁷ Zugrundegelegt wird die Textausgabe BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, das Zitat befindet sich dort auf S. 149.

⁷⁰⁸ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 150.

⁷⁰⁹ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, ebd.

sprechen personifiziert wird. Das Fehlen einer Seelendefinition in Mechthilds Werk erschwert die Ermittlung des grundsätzlichen Seelenverständnisses der Autorin, jedoch legt die ebenso wenig vorhandene Beschreibung „körperlicher“ Umriss – mit Ausnahme der genannten Textstellen mit Sonderstatus – der Seele eine Vorstellung Mechthilds von der Seele als *substantia incorporea* nahe.

Bartholomäus überschreibt das zweite Kapitel des III. Buches mit dem Titel *De definitione anime rationalis*⁷¹⁰. Dieser kurze Abschnitt bildet eine Überleitung zwischen dem ersten Kapitel, in dem der Mensch mit Isidor definiert wird – *[D]uplex sit homo, scilicet interior et exterior, primo ab interiore, scilicet ab anima, est tractandum*⁷¹¹ –, und dem dritten, das sich ausführlich um eine Definition der Seele bemüht. Die Bezeichnung der Seele als „innerer Mensch“ findet sich bei Paulus⁷¹²; im 2. Korintherbrief unterscheidet dieser zwischen innerem und äußerem Menschen. Gegen eine Vorstellung der Seele als eines geistigen *homunculus* im Körper wendet sich Thomas von Aquin⁷¹³, im *Fließenden Licht* jedoch scheint eine solche durch die Gestaltung der personifizierten Sprechenden, Tanzenden, sich kleidenden und mit partieller Körperlichkeit ausgestatteten Seele auf. Ob Mechthild sich mit dieser Darstellung an die Seelenvorstellung in *De rerum proprietatibus* anlehnt, sie aus dem Neuen Testament übernimmt oder andere Quellen für ihr Konzept der Seele verwendet, lässt sich nicht ermitteln. Fest steht, dass die Autorin mit ihrer Vorstellung von der menschlichen Seele als „*homuncula*“ eine deutliche Nähe aufweist zu theologischen Traktaten über die Seele und zu Seelentheorien in zeitgenössischen enzyklopädischen Werken. Unter Rückgriff auf Isidor von Sevilla⁷¹⁴ († 636) als Autorität definiert Bartholomäus den Menschen als zweifaches und über Inneres und Äußeres verfügendes Wesen.

Bartholomäus zitiert mit der Apostrophe *O anima insignita Dei imagine*⁷¹⁵ Bernhard von Clairvaux, er definiert die Seele unter anderem als *deiforme spiraculum*

⁷¹⁰ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, ebd.

⁷¹¹ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 149-150.

⁷¹² Vgl. 2 Kor 4,16.

⁷¹³ Vgl. hierzu auch MUNDHENK 1980.

⁷¹⁴ Vgl. BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 149: *Cum etiam secundum Isidorum duplex sit homo [...]*.

⁷¹⁵ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 152.

*vite*⁷¹⁶ und setzt sie in eine Ursprungsbeziehung zu Gott⁷¹⁷, ebenso wie Mechthild im neunten Kapitel des III. Buches anschaulich den göttlichen Ratschluss zur Erschaffung des Menschen darstellt. An Gott Vater gewandt lässt sie Christus den Vorschlag zur Schöpfung des Menschen nach seinem Bilde machen – »Lieber vatter, min nature sol öch frucht bringen; nu wir wonders wellen beginnen, so bilden wir den mensch na mir!« (III,9; 176) –, und eine Erzählinstanz beschreibt diesen Vorgang, in dem der Mensch in seiner materiellen und immateriellen Gestalt geschaffen wird: »Do neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schöpfunge aller dingen und mahte úns lip und sele in unzellicher minne« (ebd.).

Die Schöpfung der Seele aus dem Nichts durch Gott stellt Bartholomäus deutlich heraus und beschreibt zugleich ihre belebende Funktion in Bezug auf den Körper: [*A*]nima est quedam spiritalis et rationalis substantia, ad vivificandum et perficiendum corpus humanum a Deo ex nihilo sic creata⁷¹⁸. Dagegen definiert Mechthild die Seele nicht explizit als Lebenskraft des menschlichen Körpers, sondern veranschaulicht diese Funktion im zweiten Kapitel des I. Buches, wenn sie die Seele nach einer mystischen *unio* mit Gott in den durch ihre Abwesenheit geschwächten Leib zurückkehren lässt. Der Redebeitrag des leidenden Körpers stellt die Bedeutung der Seele als „Lebensfunke“ deutlich heraus: »Din wandelen hat mir benomen minen smak, rúwe, varwe und alle min maht« (I,2; 22).

Mit der Charakterisierung der Seele als »husvrowe inwendig des lichamen« (VII,7; 546) findet sich die einzige „Definition“ der Seele im *Fließenden Licht*; die Vorstellung von einer über den Körper herrschenden Seele erscheint ebenfalls in *De rerum proprietatibus*, wenn Bartholomäus die Seele folgendermaßen lokalisiert und beschreibt: [*S*]ic et anima in centro cordis residens sine sui distensione totum corpus vivificat et omnium membrorum motus dirigit et gubernat⁷¹⁹. Eine konkrete Verortung der Seele im Körper wie in der Enzyklopädie nimmt Mechthild nicht vor; ebenso wenig äußert sie sich explizit zur Unkörperlichkeit der Seele. Indem die Seele im *Fließenden Licht* jedoch als „Hausherrin“ im Körper bezeichnet wird, weist Mechthilds Werk eine deutliche Ähnlichkeit mit dem Text des Bartholomäus Anglicus auf, der die Seele auf zwei Weisen mit dem Körper

⁷¹⁶ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 151.

⁷¹⁷ Vgl. BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 151: *Sexto autem modo definitur in comparatione ad Deum tanquam ad suam causam efficientem sic: [...]*.

⁷¹⁸ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 153.

⁷¹⁹ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 151.

verbunden sieht: Wie ein „Motor“ das Bewegliche, so bewege auch sie den Körper und verhalte sich wie ein Steuermann zu einem Schiff – kurzum, die Seele stelle eine unkörperliche Substanz dar, die ihrerseits den Körper beherrsche.⁷²⁰ Diese Funktion der Seele als über den Leib Gebietende impliziert Mechthilds Formulierung von der »husvrowe«, einem eigentlich ständisch konnotierten Begriff. Indem sie die Seele als »inwending des lichamen« lokalisiert, nimmt Mechthild zumindest eine grobe Verortung der Seele vor, bleibt darin jedoch weniger präzise als Bartholomäus, der die Seele als im Zentrum des Herzens befindlich – *in centro cordis residens*⁷²¹ – vorstellt.

Auch wenn das *Fließende Licht* weitgehend auf eine explizite Definition der menschlichen Seele verzichtet, weist Mechthilds Darstellung der Seele – ihre Funktion, ihr Ursprung in Gott und ihr Verhältnis zum Körper – eine Nähe zur Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus auf, der im III. Buch seines Textes theologische Seelenvorstellungen zusammenträgt und neben mehreren einander ergänzenden Definitionen die Eigenschaften der Seele, ihre Herkunft von Gott und ihre Wirkung auf den Körper darstellt. Während dies bei dem franziskanischen Theologen unter Berufung auf Autoritäten und in erörternder Weise bzw. rein deskriptiv erfolgt, lässt sich eine Vorstellung von der Seele im *Fließenden Licht* nicht unmittelbar erkennen; Mechthild gestaltet einzelne Aspekte der Seele aus, die sich ebenfalls in (zeitgenössischen) theologischen Seelentheorien finden, und präsentiert ihre Seelenvorstellung damit eher anschaulich als erklärend.

9.3.3. Die Anschaulichkeit der menschlichen Seele: Mögliche Anleihen des *Fließenden Lichts* bei geistlicher Erzählliteratur

Um Anschaulichkeit in der Darstellung der menschlichen Seele bemüht sich auch der zwischen 1219 und 1223 entstandene *Dialogus miraculorum* des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach.⁷²² In Form eines Dialogs zwischen einem

⁷²⁰ *Item, in quantum est anima definitur dupliciter, quia dupliciter unitur corpori, scilicet ut motor mobili et nauta navi, et secundum hoc definitur a Remigio sic: Anima est substantia incorporea regens corpus* (BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 150).

⁷²¹ BARTHOLOMÄUS ANGLICUS 2007, S. 151.

⁷²² Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, 1. Teilbd., eingeleitet v. Horst SCHNEIDER, übers. u. kommentiert v. Nikolaus NÖSGES u. Horst SCHNEIDER, Turnhout 2009 (= Fontes Christiani; 86/1), S. 59

Mönch und einem Novizen lässt der Autor „wunderbare Geschichten aus allen Bereichen des mittelalterlichen Lebens“⁷²³ erzählen, und obgleich das Werk nicht vornehmlich die Seele des Menschen zum Gegenstand hat, stellt Caesarius diese in mehreren Kapiteln seines Textes in den Vordergrund.

Im 32. Kapitel der ersten Distinktion⁷²⁴ – *De conversione* – berichtet der Mönch vom Tod und der Wiedererweckung des späteren Abtes von Morimond, dessen Seele von Dämonen „zu einem tiefen, schrecklichen Tal“⁷²⁵ getragen wurde. Zu beiden Seiten dieses Tales stellen sich die Teufel auf und werfen einander die Seele wie einen Ball zu⁷²⁶, wobei die Klauen der Teufel die Seele beim Auffangen verletzen und das „Spiel“ der Dämonen einer Folter gleicht. Durch göttliche Gnade wird der Seele des Verstorbenen jedoch gestattet, in den Körper zurückzukehren: Sie „belebte die leblosen Glieder, richtete sie auf“⁷²⁷ und schickte die um die Totenbahre Versammelten fort.

(im Weiteren zitiert als: CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009; Einleitung im Weiteren zitiert als: SCHNEIDER 2009).

⁷²³ SCHNEIDER 2009, S. 67.

⁷²⁴ Der *Dialogus miraculorum* ist in zwölf Distinktionen gegliedert, deren jede sich einem bestimmten Themenbereich widmet. Vgl. SCHNEIDER 2009, S. 68-73.

⁷²⁵ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 293.

⁷²⁶ *Daemones animam tollentes et ad vallem profundam, terribilem, fumumque sulphureum evaporantem, illam portantes, ordinabant se ex utraque parte vallis; et qui stabant ex una parte, animam miseram ad similitudinem ludi pilae proiciebant [...]*. (Ebd., S. 292). – Zum Ballspiel und zu dieser Passage bei Caesarius von Heisterbach vgl. ZELLMANN, Ulrike: *Lusus erat. Tanz und Spiel auf dem Labyrinth in der Kathedrale von Auxerre*, in: BRITTNACHER, Hans Richard / JANZ, Rolf-Peter (Hrsg.): *Labyrinth und Spiel. Umdeutungen eines Mythos*, Göttingen 2007, S. 36-74. Zellmann führt unter Hinweis auf GILLMEISTER, Heiner: *Kulturgeschichte des Tennis*, München 1990 aus, dass der *ludus pilae* wie das Spiel *Pilota* Vorstufen des *Jeu de paume* seien, bei welchem ein Ball weggestoßen und mit den Handflächen (*paumes*) aufgefangen werde (vgl. S. 61f.). Der *ludus pilae* im genannten Kapitel des *Dialogus miraculorum* sei „keine Erfindung der Hölle, sondern das Erinnerungsbild einer traumatischen Pervertierung einer Spielleidenschaft [...]. Die Zuschreibung an die Teufel spielt mit der ‚höllischen‘ Drohung kirchlicher Moral, die im Ballspiel eher den Quell eines strafwürdigen Vergnügens erblickte als eine gottzugewandte Freude. Als Modell der Folter [der Seele durch die Teufel, L. K.] diente also ein Mannschaftsspiel, das nur aufgrund seiner offenkundigen Verbreitung unter den Geistlichen des französischen Mittelalters die Funktion eines musterhaften Strafwunders übernehmen konnte.“ (S. 62).

⁷²⁷ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 295. – *Quae [i. e. anima] reversa ad corpus, membra exanimata vivificavit, vivificata erexit, scholares circumsedentes in fugam convertit.* (Ebd., S. 294).

Nach der Schilderung dieser Begebenheit wünscht der Novize zu erfahren, ob der Wiedererweckte „etwas über die Gestalt und Kraft der Seele gesagt“⁷²⁸ habe, woraufhin der Mönch den Bericht des späteren Abtes wiedergibt: Er gab an, „seine Seele sei wie ein kugelförmiges, gläsernes Gefäß gewesen mit Augen vorne und hinten“⁷²⁹ und sie habe über großes Wissen verfügt und habe sehen können, dass die mit der Totenwache betrauten Schüler sich neben dem vorgeesehenen Singen von Psalmen auch mit Würfelspiel und gegenseitigem Necken beschäftigten.⁷³⁰

Die Fähigkeiten und Eigenschaften der Seele werden sehr ähnlich auch im 16. Kapitel der siebten Distinktion – *De Sancta Maria* – beschrieben: Der Mönch Christian von Himmerod fühlt, „wie durch eine wunderbare Kraft seine Seele vom Körper getrennt wurde.“⁷³¹ Nach Begegnungen mit Maria, mit dem Kaiser Friedrich I., mit Engeln und Dämonen⁷³² „spürte er, daß seine Seele in den Körper zurückgekehrt war. Über die Art und den Grund dieses Hinübergangs wollte er keinem etwas sagen. Jedoch bezeugte er, daß seine Seele überall Augen hatte und ein so großes Wissen besaß, solange sie außerhalb des Körpers war, daß er sich nach seinem Erwachen über die Finsternis seiner Blindheit wunderte.“⁷³³

Vorstellungen von der menschlichen Seele, die sich den genannten Textpassagen des *Dialogus miraculorum* entnehmen lassen, finden man in vergleichbarer Weise auch im *Fließenden Licht* Mechthilds von Magdeburg: Die belebende Kraft der Seele und ihre Wirkung auf den Leib stellt die Autorin im zweiten

⁷²⁸ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 297. – *Miror si aliquid dixerit de forma et virtute animae.* (Ebd., S. 296).

⁷²⁹ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 297. – *Etiam; asserebat enim animam suam fuisse tanquam vas vitreum et sphaericum, oculatam retro et ante, plurimum habuisse scientiae, vidisse universa.* (Ebd., S. 296).

⁷³⁰ *Nam scholaribus circa feretrum sedentibus, quaecunq; acitaverant, manifestavit. „Vos“, inquit, „tesseribus lusistis; vos invicem capillis vos traxistis; vos diligenter psallebatis.“* (Ebd., S. 296).

⁷³¹ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 1333. – *Et mox mirabili quadam virtute animam suam a corpore separari sensit.* (Ebd., S. 1332).

⁷³² Vgl. CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 1332.

⁷³³ Ebd. – *Repente se corpori restitutam invenit. De modo illius transitionis et causa nemini aliquid dicere voluit. Testatus est autem animam suam ubique fuisse oculatam, et tantae scientiae, quamdiu exuta fuit a corpore, ut post suscitationem caecitatis suae caliginem miraretur.* (CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 1332).

Kapitel des I. Buches dar, in welchem durch das tiefe Seufzen der Seele – nach ihrer temporären Trennung vom Körper – »der lip erweget wirt« (I,2; 22).⁷³⁴

Wenngleich die „Organe“ der Seele in Kapitel IV,13 des *Fließenden Lichts* vornehmlich allegorische Bedeutung⁷³⁵ besitzen, so werden bei einer Lesart nach dem Litteralsinn Parallelen zur Seelendarstellung im *Dialogus miraculorum* erkennbar: Die mit den »ögen miner sele« (IV,13; 266)⁷³⁶ und den »oren mines ewigen geistes« (ebd.) gemachten Wahrnehmungen bezeichnet ein Sprecher-Ich als Voraussetzung für die Niederschrift⁷³⁷ göttlicher Wahrheiten. Augen (und Ohren) als Sinnesorgane zur Wahrnehmung irdischer Gegebenheiten aber auch göttlichen Wissens und göttlicher Mitteilungen lässt Mechthild das sprechende Ich in diesem kurzen Kapitel als unverzichtbare Instrumente darstellen, mit deren Hilfe der Mensch die ihm von Gott offenbarten Erkenntnisse aufnehmen kann, um sie – wie mit dem *Fließenden Licht* geschehen – übertragen in menschliche Sprache und in Form eines Textes einem breiteren Rezipientenkreis zugänglich zu machen. Eben diese enge Verbindung zwischen den Augen als Sinnesorgane und der Erkenntnis⁷³⁸ bzw. der Wahrnehmung sowohl göttlicher Of-

⁷³⁴ Vgl. zu dieser Textstelle auch S. 297f. der vorliegenden Arbeit.

⁷³⁵ Vgl. die Ausführungen zu den allegorischen Gewändern der Seele im *Fließenden Licht* auf S. 226ff. der vorliegenden Arbeit.

⁷³⁶ Ein mit Sehorganen ausgestattetes Herz – ähnlich der in körperlicher Gestalt vorgestellten Seele im *Fließenden Licht* – findet sich bei Paulus. Der Apostel weist die Gemeinde von Ephesus auf die „Augen eures Herzens“ hin, die von Gott „erleuchtet“ werden, um seine Herrlichkeit zu erkennen. Diese allegorischen Augen stehen im Epheserbrief im Zusammenhang mit Weisheit, geistiger Erkenntnisfähigkeit und mit Gotteserkenntnis. – *Ut Deus Domini nostri Iesu Christi Pater gloriae det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius inluminatos oculos cordis vestri ut sciatis quae sit spes vocationis eius quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis et quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos qui credidimus secundum operationem potentiae virtutis eius* (Eph 1,17-19).

⁷³⁷ »Ich enkan noch mag nit schriben« (IV,13; 266).

⁷³⁸ Auf die Beziehung von Auge und Erkenntnis weist auch MEIER, Christel: *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, Teil 1, München 1977 (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 34/1) in ihren Ausführungen zu Vorstellungen von augenheilenden Edelsteinen im Mittelalter hin: „Mit dem Organ und dem Vorgang des Sehens zusammen war auch die Blindheit oder Sehstörung als Mangel an geistiger Erkenntnisfähigkeit oder -bereitschaft [...] gegeben“ (S. 396). Auch CURTIUS 1993, S. 146 verweist darauf, dass

fenbarungen als auch weltlich-diesseitiger Geschehnisse findet sich in den genannten Seelendarstellungen des Caesarius von Heisterbach. Augen, die nach vorn und hinten zugleich und damit in beinahe alle Richtungen⁷³⁹ blicken können, und eine geradezu überweltliche *scientia*⁷⁴⁰, die sich nach dem Wiedereintreten der Seele in den Körper verliert, zeichnen die Seele im *Dialogus miraculorum* während des *raptus* aus.

Eine solche Entrückung der Seele aus dem Leib erfährt im 39. Kapitel der vierten Distinktion – *De tentatione* – auch eine Rekluse, die nach der Rückkehr ihrer Seele in den Körper ihrem geistlichen Begleiter, einem Zisterzienserabt, die Gestalt (*effigies*) der Seele beschreibt: Diese sei „ein geistiges Wesen und von Natur aus rund wie der Vollmond; sie sieht nach allen Seiten.“⁷⁴¹ Auch in diesem

„die Sehkraft des leiblichen Auges auf das geistige Erkenntnisvermögen übertragen“ werde.

Der Kirchenvater Hieronymus führt in seinem Kommentar zu Koh 2,10 aus: „Die Augen der Seele und der Blick des Verstandes sehnen sich nach geistiger Schau [...]“ – *Oculi animae et mentis intuitus contemplationem desiderant spiritalem* [...]. (BIRNBAUM, Elisabeth (Hrsg.): *Der Koberlekommentar des Hieronymus. Einleitung, revidierter Text, Übers. u. Kommentierung, Revision des lat. Textes* durch Michael Magoni-Kröger, Berlin 2014, S. 83).

Isidor von Sevilla beschreibt die enge Beziehung von Seele und Augen folgenmaßen: *Oculi* [...] *inter omnes sensus viciniore animae existunt* (ISIDOR VON SEVILLA 1962, Buch XI, Kap. 1, Abschnitt 36).

Im *Fließenden Licht* wird in einem Kapitel über die »passio der minnenden sele« (vor III,10; 182) eine Trübung bzw. Seh- oder Erkenntnischwäche der Seelenaugen auf eine (noch) zu starke Verhaftung der Seele im Leib zurückgeführt: »Ir ögen werdent verbunden mit irs lichamen unedelkeit, wan si so sere in sinder vinsternisse gevangen lit« (III,10; 184).

⁷³⁹ Mehrägige Wesen (Engel), die vorwärts und rückwärts blicken können, erscheinen in der Beschreibung des göttlichen Thrones in der Apokalypse: [...] *E]t in circuitu sedis quattuor animalia plena oculis ante et retro* (Off 4,6).

⁷⁴⁰ Die Erkenntnis als Geschenk für die Seele zählt zu den Gaben an die Auserwählten nach der Auferstehung, welche in der 12. Distinktion dargestellt werden: *Dotes vero animae sunt, agnitio, dilectio, fruitio. Anima beata Deum agnoscet, agnitum diliget, dilecto fruetur.* (CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 230,6).

⁷⁴¹ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 771. – *Interrogata ab Abbate, qualis esset effigies animae; respondit: Anima substantia spiritualis est, et in sui natura sphaerica, ad similitudinem globi lunaris. Ex omni parte videt* [...].‘ (Ebd., S. 770).

Bericht wird die Seele als kugelförmig⁷⁴² dargestellt. Die seelischen Fähigkeiten und ihr Vermögen – neben dem Sehen in sämtliche Richtungen – nennt die Rekluse in ihrem Bericht über den *raptus* nur implizit, indem sie beschreibt, sie sah mit den Augen der Seele⁷⁴³ ihren Körper „auf dem Boden meiner Zelle so bleich und blutleer liegen, wie getrocknetes Gras ohne Saft.“⁷⁴⁴ Hier wird die belebende Wirkung der Seele auf den Leib angedeutet, der während ihrer temporären Abwesenheit beinahe leblos zurückbleibt.

Diese Funktion der Seele als Lebensprinzip und -kraft im Körper thematisiert auch das *Fließende Licht* mit einem Dialog zwischen Seele und Leib im zweiten Kapitel des I. Buches. Beim Wiedereintritt der Seele in ihre irdische Wohnstatt nach einer Entrückung kritisiert der Körper die Abwesenheit seines „Lebensfunken“: »Eya fröwe, wa bist du nu gewesen? [...] Din wandelen hat mir benomen minen smak, rüwe, varwe und alle min maht.« (I,2; 22) Auch nach Mechthilds Darstellung bleibt der Leib während des *raptus* der Seele einer unbelebten Hülle

⁷⁴² Vgl. die Beschreibung der menschlichen Seele im 32. Kapitel der ersten Distinktion des *Dialogus miraculorum* und die Ausführungen hierzu auf S. 315f. der vorliegenden Arbeit. – Die Vorstellung einer kugelförmigen Seele findet sich bei Hildegard von Bingen zu Beginn der vierten Schau des I. Buches ihres Werkes *Scivias*: „Ebenso sah ich eine Frau, die in ihrem Schoß gleichsam einen voll ausgebildeten Menschen trug. Und plötzlich regte sich nach der verborgenen Anordnung des himmlischen Schöpfers diese Gestalt mit lebhafter Bewegung, so daß eine Feuerkugel das Herz dieser Gestalt in Besitz zu nehmen schien. Sie war ohne menschliche Körperumrisse, berührte ihr Gehirn und ergoß sich durch all ihre Glieder. Doch als dann dieses belebte menschliche Gebilde aus dem Schoß der Frau hervorging, wechselte es, je nach der Bewegung, die diese Kugel in ihm ausführte, seine Farbe“ (HILDEGARD VON BINGEN 1997, S. 57). – *Et ita vidi quasi mulierem velut integram formam hominis in utero suo habentem. Et ecce per secretam dispositionem superni conditoris eadem forma motum vividae motionis dedit, ita quod velut ignea sphaera nulla lineamenta humani corporis haben scor eiusdem formae possedit, et cerebrum eius tetigit et se per omnia membra ipsius transfudit. Sed deinde eadem forma hominis de utero eiusdem mulieris hoc modo vidificata egrediente, secundum motus quos ipsa sphaera in eadem forma hominis habuit, secundum illos etiam et colorem suum mutavit* (HILDEGARD VON BINGEN 1978, S. 61).

⁷⁴³ Diese Formulierung – »die ögen miner sele« (IV,13; 266) – findet sich wörtlich ebenso im *Fließenden Licht*. Vgl. die Ausführungen hierzu auf S. 298 und S. 305 der vorliegenden Arbeit.

⁷⁴⁴ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 771. – *Corpus autem meum vidi oculis animae in pavimento cellulae meae ita exsangue iacere et pallidum, sicut herbam sine succo et arefactam.* (Ebd., S. 770).

ähnlich, sämtlicher Kräfte und Fähigkeiten beraubt – wie das trockene Gras, als das die entrückte Seele den Körper im *Dialogus miraculorum* beschreibt.

Die unbedingte Angewiesenheit des Leibes auf die Seele und deren lebenspendende Eigenschaften wird in den genannten Textpassagen sowohl bei Caesarius von Heisterbach als auch bei Mechthild von Magdeburg deutlich. Neben der Vorstellung von der Seele als einer (gläsernen) kugelförmigen und über Augen verfügenden Gestalt präsentiert der *Dialogus miraculorum* eine weitere Erscheinungsweise der Seele: Im 93. Kapitel der achten Distinktion – *De diversis visionibus* – zeigt Gott einem Mönch die Reinheit seiner Seele und „entrückte deshalb seinen Geist“.⁷⁴⁵ Der Mönch sieht während der Entrückung „in seinem Innersten einen wunderschönen Knaben. Als er wieder zu sich kam, erkannte er, daß dieser Knabe seine Seele gewesen war“⁷⁴⁶. Als Begründung für die Knabengestalt der Seele lässt Caesarius den Mönch im Gespräch mit dem Novizen erklären, dass der Begriff „*puer*“ (Knabe) vom Wort „*puritas*“ (Reinheit) abzuleiten sei⁷⁴⁷ und begründet damit die männliche Erscheinungsform der Seele des entrückten Mönchs etymologisch.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 1727. – *Monacho cuidam Deus ostendere volens animae suae puritatem, in excessum mentis illum adduxit.* (Ebd., S. 1726).

⁷⁴⁶ Ebd. – *In quo excessu puerum pulcherrimum intra sua viscera contemplatus est. Ad se autem reversus, intellexit eundem fuisse animam suam [...].* (Ebd., S. 1726).

⁷⁴⁷ Vgl. CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 1727. – *Puer enim a puritate dictus est* (ebd., S. 1726). Eine solche etymologische Erklärung des Wortes *puer* findet sich bereits bei Isidor von Sevilla: *Puer a puritate vocatus, quia purus est [...]* (LINDSAY, Wallace Martin (Hrsg.): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum. Libri XX, Tomus II, Oxford 1962* (Nachdr. d. Ausg. Oxford 1911), Buch XI, Kap. 2, Abschnitt 10 (im Weiteren zitiert als: ISIDOR VON SEVILLA 1962)). Der Name ergibt sich hier „aus dem Wesen einer Sache“ (MÖLLER, Lenelotte (Hrsg.): *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Wiesbaden 2008, S. 13) (im Weiteren zitiert als: MÖLLER 2008). Möller bezeichnet die *Etymologiae* – in Anlehnung an Ernst Robert Curtius – als ein „Grundbuch des Mittelalters“ (S. 16) und als „das im Mittelalter wirkmächtigste“ Werk Isidors (S. 7). Das Wort „Seele“ (*anima*) selbst wird in den *Etymologiae* folgendermaßen erklärt: *Anima autem a gentilibus nomen accepit, eo quod ventus sit. Vnde et Graece ventus ἀνεμος dicitur, quod ore trahentes aerem vivere videamur: sed apertissime falsum est, quia multo prius gignitur anima aequam concipi aer ore posit, quia iam in genericis utero vivit. Non est igitur aer anima, quod putaverunt quidam qui non potuerunt incorpoream eius cogitare naturam* (ISIDOR VON SEVILLA 1962, Buch XI, Kap. 1, Abschnitte 7-8).

⁷⁴⁸ Zur als weiblich gedachten und dargestellten Seele im *Fließenden Licht* s. o. S. 227, Anm. 468.

Im achten Kapitel der 11. Distinktion – *De morientibus* – hat ein Mönch am Sterbebett eines Mitbruders eine Vision von dessen Seele in Gestalt eines „sehr schönen Knaben“⁷⁴⁹, der von einem „Konvent weißgekleideter Männer“⁷⁵⁰ davongetragen wird, während die Mitbrüder des Verstorbenen „die üblichen Sterbebräuche“⁷⁵¹ vollziehen.

Folgendermaßen wird diese Vision im *Dialogus miraculorum* erklärt: „So wurde das zweifache Wesen dieses glücklichen Bruders von einem zweifachen Konvent fortgebracht und geleitet: Die Seele wurde nämlich von den Weißgekleideten zur seligen Ruhe getragen, der Leib wurde von denen, die einmal weiße Gewänder tragen sollen (sc. von den Mönchen), in die Kirche getragen.“⁷⁵²

Diese Vorstellung von der Seele als einer anthropomorphen Erscheinung findet sich auch im *Fließenden Licht*, wenn Mechthild die personifizierte Seele sprechen (vgl. etwa I,3; 24), sich bewegen, knien (vgl. III,1; 148), tanzen (vgl. I,44; 60) und sich kleiden (vgl. I,44; 58) lässt und ihr durch die Nennung einzelner Körperteile – wie der bereits erwähnten Augen, aber auch der Brüste und eines Antlitzes (vgl. III,1; 148) – zumindest eine angedeutete Körperlichkeit verleiht.⁷⁵³

Im Unterschied zum *Dialogus miraculorum* und seiner Darstellung der Seele als (geschlechtsneutrales) kugelförmiges geistiges Wesen oder als schöner Knabe – und damit eindeutig männlich – schreibt das *Fließende Licht* der menschlichen Seele ein weibliches Genus zu. Besonders deutlich wird dies mit der „Definition“ der Seele als Hausherrin im Leib (vgl. VII,7; 546), mit welcher die Seele im Werk der Mystikerin als eine „*homuncula*“ im Inneren des Körpers erscheint, während Caesarius von Heisterbach mit der knabengestaltigen Seele die Vorstellung eines im Körper verorteten *homunculus* aufruft.

⁷⁴⁹ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 2065.

⁷⁵⁰ Ebd.

⁷⁵¹ Ebd. – *Quo morientem circumstante, et exequias ex more celebrante, stetit frater quidam inter alios, cui talem visionem Dominus revelare dignatus est. Vidit, et ecce alius conventus supervenit hominum albatorum, qui in loco quo moriens iacebat, speciosum valde puerum accipiens, cum gaudio magno et canticis abiit.* (Ebd., S. 2064).

⁷⁵² Ebd., S. 2065. – *Itaque gemina felicitis huius fratris substantia, a gemino conventu delata atque deducta est, anima scilicet a conventu albatorum ad beatam requiem, corpus vero a conventu albandorum ad ecclesiam [...].* (Ebd., S. 2064).

⁷⁵³ Zu einer allegorischen Lesart der Körperteile der Seele vgl. die Ausführungen in Kap. 8.2. sowie zur Leiblichkeit der personifizierten Seele im *Fließenden Licht* allgemein diejenigen in Kap. 8.4. der vorliegenden Arbeit.

Die Beschaffenheit des Menschen als ein aus Seele und Leib bestehendes Geschöpf wird im vorgestellten Kapitel des *Dialogus miraculorum* durch die Aussage des Mönchs, der verstorbene Bruder besitze ein „zweifaches Wesen“ (*gemma felicitis huius fratris substantia*)⁷⁵⁴ thematisiert. Caesarius lässt hier sowohl die alttestamentliche Grundlage⁷⁵⁵ als auch einen Rückgriff auf Formulierungen des Neuen Testaments erkennen: Im zweiten Korintherbrief bezeichnet Paulus den Körper als „äußeren Menschen“⁷⁵⁶, die Seele als „inneren Menschen“, ohne jedoch die Begriffe „Seele“ und „Leib“ selbst zu verwenden.⁷⁵⁷

Die Gesamtheit des Menschen, der aus Seele und Körper besteht, wird im *Dialogus miraculorum* beim Tod eines Ordensbruders in ein inneres und ein äußeres Wesen ausdifferenziert, wenn dessen Seele „zur seligen Ruhe getragen“⁷⁵⁸ wird, während der Konvent den Leichnam des Verstorbenen in der Kirche aufbahrt und für die Bestattung vorbereitet. Nicht durch den Tod, sondern durch eine Entrückung der Seele zu Gott werden im *Fließenden Licht* Seele und Leib temporär voneinander getrennt: Der dreieinige Gott besitzt »so grosse kraft, das er dem lichamen benimet alle sin maht« (I,2; 20) und so »scheidet dú sele von dem lichamen [...], sunder das minst teil irs lebendes belibet mit dem lichamen als in eime süssen schlaffe.« (Ebd.) Gekennzeichnet als Lebensprinzip des Menschen, das bei Abwesenheit lediglich einen notwendigen kleinen Teil der Lebensenergie im Körper belässt, stellt Mechthild von Magdeburg die Seele in dieser Textpassage als beweglichen Teil des menschlichen Wesens dar; das *Fließende Licht* weist damit Ähnlichkeiten zur Darstellung des zweifachen Wesens des Menschen im *Dialogus miraculorum* auf, wobei die Bewegung der Seele aus dem toten Körper endgültig und die Trennung der Seele vom Leib während des *raptus* bei Mechthild zeitlich begrenzt ist. Die Vorstellung von einem grundsätzlich – wie im vorliegenden und in vorangegangenen Kapiteln dargestellt – und biblisch

⁷⁵⁴ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 2065, lateinisches Zitat auf S. 2064.

⁷⁵⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen zur Erschaffung des Menschen (durch Formung des Körpers aus unbelebter Materie und durch Einhauchen des göttlichen Lebensatem) im Alten Testament in Kap. 9.1. der vorliegenden Arbeit.

⁷⁵⁶ 2 Kor 4,16. [P]ropter quod non deficimus sed licet is qui foris est noster homo corrumpitur tamen is qui intus est renovatur de die in diem.

⁷⁵⁷ Vgl. zu dieser Darstellung des zweifachen Menschen auch Kap. 9.2. der vorliegenden Arbeit.

⁷⁵⁸ CAESARIUS VON HEISTERBACH 2009, S. 2065.

fundierten zweifachen Wesen des Menschen findet sich im Werk der Mystikerin ebenso wie in der Exempelsammlung des Caesarius von Heisterbach.

9.4. Zusammenfassung

Ob und inwieweit die Autorin neben theologischen Traktaten zur menschlichen Seele, auf deren Spuren im *Fließenden Licht* in der vorliegenden Arbeit ausführlich hingewiesen wurde, auch enzyklopädische Texte und theologische bzw. geistlich erbauliche Exempelsammlungen⁷⁵⁹ als Quellen für ihre Seelenkonzeption benutzte und auf welche Weise sie Zugang zu diesen hatte, lässt sich – wie bei anderen möglichen Quellen Mechthilds – nicht ermitteln. Denkbar ist eine mündliche Vermittlung etwa über Predigten, bei welcher die in Bezug auf Mechthild ungeklärte Frage nach ihrer Lesefähigkeit und ihren Lateinkenntnissen nicht relevant ist. In der Situation einer mündlichen Unterweisung in theologischen Inhalten durch einen geistlichen Begleiter, möglicherweise auch im Austausch mit den lateinisch gebildeten Mitschwestern im Helftaer Konvent und durch das Hören volkssprachiger Predigten könnten Mechthild Seelenvorstellungen auch enzyklopädischer Werke wie etwa des *De proprietatibus rerum* sowie Darstellungen der menschlichen Seele in Texten zur geistlichen Erbauung wie dem *Dialogus miraculorum* zugänglich geworden sein.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Mit seiner Entstehungszeit von 1219 bis 1223 (vgl. SCHNEIDER 2009, S. 66) ist Mechthilds Kenntnis des *Dialogus miraculorum* möglich, zumal dieser „geradezu einen ‚Bestseller‘ mittelalterlicher Klosterlektüre darstellt“ (SCHNEIDER 2009, S. 85). Wenn die Autorin des *Fließenden Lichts* die Geschichten der „in einem leicht verständlichen Latein“ verfassten Exempelsammlung auch nicht durch eigene Lektüre rezipierte, so ist doch eine mittelbare Rezeption des Textes denkbar, da der *Dialogus miraculorum* einen großen Einfluss auf Predigt- und Exempelsammlungen ausgeübt hat (vgl. SCHNEIDER 2009, S. 85) und der Mystikerin durch Predigten oder im Gespräch mit einem geistlichen Berater zur Kenntnis gelangt sein könnte. Eine zügige Verbreitung des *Dialogus miraculorum* innerhalb des Zisterzienserordens, dem der Autor Caesarius von Heisterbach angehörte, vorausgesetzt, könnte der Text bald ins Kloster Helfta gelangt und Mechthild durch ihre lateinisch gebildeten Mitschwestern vermittelt worden sein. – Ob die Wahl des Dialogs als eine der häufigsten Textformen im *Fließenden Licht* durch den als Lehrgespräch zwischen einem Mönch und einem Novizen gestalteten *Dialogus miraculorum* inspiriert wurde, lässt sich nicht belegen.

⁷⁶⁰ Die enge Beziehung von mittelalterlicher Enzyklopädie und Predigt thematisiert Thomas von Cantimpré (um 1201-1270) in seinem *Liber de Natura Rerum* aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts; er sieht den Nutzen (*utilitas*) seines Werkes in

Deutliche Leerstellen im Hinblick auf die Bildung Mechthilds und die Fragen bezüglich der vermuteten und möglichen Vermittlungswege theologischen Wissens an sie müssen bis auf Weiteres offen bleiben. Es fehlen schlichtweg Hinweise und Grundlagen, die eindeutig belegen könnten, in welchem Maße die Autorin des *Fließenden Lichts* (vermittelten) Zugang zu bestimmten Texten besaß. Allein aufgrund der – etwa im vorliegenden Kapitel nachgewiesenen – Spuren⁷⁶¹ möglicher Quellen Mechthilds lassen sich Hypothesen formulieren: So ist es durchaus plausibel, dass der Mystikerin über geistliche Begleiter eine inhaltlich anspruchsvolle Vermittlung von Theologie zuteil wurde. Denkbar ist in diesem Rahmen die volkssprachige Paraphrase theologischer Traktate und Predigten. Auf diesem Wege könnten Mechthild auch die Werke zeitgenössischer Theologen – in Teilen oder in Form von Zusammenfassungen – zur Kenntnis gelangt sein. Einfluss auf die Entstehung des letzten Buches des *Fließenden Lichts*⁷⁶² und deren theologische Inhalte kann auch der Austausch mit lateinisch-theologisch

einer Handreichung für die Verfasser einer Predigt (*predicatio*), vgl. Thomas Cantimpratensis: *Liber de Natura Rerum, Editio Princeps Secundum Codices Manuscriptos*, hrsg. v. Helmut BOESE, Berlin 1973, S. 4: *Nunc igitur quantum hoc opus prosit et quantam utilitatem prestare possit hiis, qui verbo predicationis volunt insistere, ad plenum scire hominum estimo neminem, nisi cui in profundioribus divina sapientia dederit intellectum.* Auch Vincenz von Beauvais (um 1190-1264), der in seiner dem *Speculum Maius* vorangestellten *Apologia Actoris* ein breites und verschiedenartiges Benutzerinteresse im Blick hat, misst der *utilitas* seines Werkes für den Prediger einen hohen Stellenwert bei. Vgl. VON DEN BRINCKEN, Anna-Dorothee: *Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais. Die Apologia Actoris zum Speculum Maius*, in: *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 469.

Für eine mittelbare Kenntnis der Enzyklopädie des Bartholomäus Anglicus durch Mechthild spricht die räumliche und zeitliche Nähe des Werkes *De rerum proprietatibus*, aufgrund derer es möglicherweise diejenige zeitgenössische Enzyklopädie ist, welche am ehesten in Mechthilds Umfeld gelangte.

⁷⁶¹ STÖRMER-CAYSA 2015, S. 101f. verwendet den Begriff des „versteck[t]e[n] Bildungsgut[es]“, um auf Reminiszenzen des *Fließenden Lichts* an zeitgenössische Texte und Wissensinhalte hinzuweisen.

⁷⁶² Zur Frage der Chronologie bzw. der Kapitelreihenfolge des *Fließenden Lichts* vgl. Anm. 194 der vorliegenden Arbeit.

gebildeten Mitschwestern im Helftaer Konvent gehabt haben. Die Arbeit in einem in „höchster Blüte“⁷⁶³ stehenden geistlichen Umfeld wird nicht ohne Auswirkung auf Mechthild geblieben sein.

Eine Vermittlung theologischen Wissens an die Autorin des *Fließenden Lichts* – über einen sie regelmäßig umgebenden Personenkreis aus geistlichen Beratern und Mitschwestern oder auch bei punktuellen Gelegenheiten wie dem Hören von Predigten⁷⁶⁴ – muss angenommen werden; andernfalls wäre der Mystikerin neben ihrer literarischen eine ungewöhnliche theologische Kreativität zu unterstellen, die zu den gleichen oder sehr ähnlichen Ergebnissen gekommen wäre wie die Theologen ihrer Zeit. Obgleich Mechthild in ihrem literarischen Werk keine Quellen für ihre Ausführungen zur menschlichen Seele nennt oder explizit auf Vorbilder für die (theologischen) Inhalte ihres Textes hinweist, sind deren Spuren im *Fließenden Licht* nachzuweisen. Die deutlichsten dieser Spuren hat die Bibel⁷⁶⁵ hinterlassen, dadurch dass die Autorin in Anlehnung an den

⁷⁶³ SCHMIDT 1995, S. XV. Das Kloster Helfta zeichnete sich unter der Leitung der Äbtissin Gertrud von Hackeborn (1250-1291) „durch eine ungewöhnliche Bildungsstufe“ und ein „reflektierte[s] Frömmigkeitsverständnis“ (SCHMIDT 1995, S. XV) aus. SCHMIDT, Margot (Hrsg.): „*Ich tanze, wenn du mich führst.*“ *Ein Höhepunkt deutscher Mystik*, Freiburg i. Br. 2001 verweist darauf, dass das Helftaer Zisterzienserkloster zur Zeit von Mechthilds Aufenthalt ein Zentrum weiblicher Bildung und mystischer Literatur war. Sie nennt „Texte von Augustinus, Hieronymus [...], Bernhard von Clairvaux“ (S. 37) als Lektüre der Schwestern. KEUL / RINGLER 2008 bezeichnen Helfta unter der Leitung Gertruds von Hackeborn als „Zentrum des humanwissenschaftlichen und theologischen Studiums“ (S. 29), das „über eine reich ausgestattete Bibliothek sowie über ein Skriptorium“ (ebd.) verfügte, so dass die Schwestern „zum grundlegenden Wissen ihrer Zeit Zugang finden“ (ebd.) konnten. Auf die Unterstützung der literarischen Produktion der beiden lateinisch schreibenden Mystikerinnen Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn durch die Schwestern weisen Keul und Ringler ebenfalls hin. Dass auch die begabte – wenn auch in der Volkssprache schreibende – Autorin des *Fließenden Lichts* durch die Helftaer Gemeinschaft getragen und begleitet wurde, ist anzunehmen.

⁷⁶⁴ Da über Mechthilds Leben vor ihrem Eintritt in das Kloster Helfta keine gesicherten Informationen bestehen, vermutet die Forschung, dass sie sich einer religiösen Frauengemeinschaft angeschlossen hatte. Vgl. NEUMANN 1987, Sp. 260. Während dieser Lebensphase ist die Begegnung mit verschiedenen Predigern vorstellbar.

⁷⁶⁵ ANDERSEN 2003 attestiert Mechthild eine gute Kenntnis des Psalters und schreibt das gehäufte Zitieren aus Psalmen, dem Hohelied und den Evangelien im VII. Buch ihres Werkes „dem Einfluß ihrer gelehrten Betreuer in Helfta“ (S. 227) zu. Das umfangreiche Bibelstellenverzeichnis bei SCHMIDT 1995, S. 413-423 belegt

Schöpfungsbericht des **Alten Testaments** die Seele als Braut Gottes bzw. der Trinität darstellt und mit der Erschaffung des Menschen mit materiellem Körper und immaterieller, unsterblicher Seele die immerwährende Verbindung zwischen Gott und seiner „Geliebten“ erklärt. Über diese Ursprungsbeziehung der Seele mit der göttlichen Dreieinigkeit ist bei Mechthild die Sehnsucht der Seele nach Rückkehr zu Gott begründet. Die Einhauchung des göttlichen Lebensatems in die noch unbelebte Materie des ersten Menschenkörpers in der Schöpfungserzählung der Genesis kann der Mystikerin zudem Vorbild für ihre Darstellung der Seele als dem Körper innewohnendes Lebensprinzip gewesen sein.

Die im *Fließenden Licht* vorgenommene Differenzierung des Menschen in ein Innen und ein Außen, in Geist und Materie scheint die Autorin dem **Neuen Testament** entnommen zu haben. Paulus unterscheidet im 2. Korintherbrief einen „inneren“ von einem „äußeren Menschen“⁷⁶⁶ und bezeichnet den Körper des Menschen als „irdisches Zelt“⁷⁶⁷ und Wohnstatt der Seele. Die Einwohnung der Seele als lebenspendende Kraft im Körper wird in Mechthilds Werk – wie gezeigt werden konnte – an mehreren Stellen veranschaulicht.

Wie **Augustinus** betrachtet die Autorin des *Fließenden Lichts* den Menschen als Einheit. Während des irdischen Daseins besteht er aus Seele und Körper, wobei Mechthild deren Verhältnis als ein hierarchisches darstellt: Die Seele als der stärkere Teil des Menschen gebietet dem schwächeren Leib.

Ob die Mystikerin ebenso wie **Albertus Magnus** von einer Unteilbarkeit der Seele ausgeht, geht aus ihrem Text nicht eindeutig hervor. Ihre Beschreibung des Verbleibens seelischer Lebenskraft im Körper während der temporären Entrückung der Seele zu Gott lässt jedoch Bezüge zur Bestimmung der Seele als *substantia simplex* durch Albertus zu, der dieser verschiedene Vermögen oder Seelenkräfte zuweist. Bezüge zur albertinischen *anima vegetativa*, einem der drei Seelenvermögen, weist im *Fließenden Licht* jene Kraft auf, die beim *raptus* der

Mechthilds Kenntnisse des Alten und Neuen Testaments. „Ein Blick in das Bibelregister zeigt, wie stark Mechthilds Sprache vom Alten und Neuen Testament beeinflusst ist. Der größere Teil der nachgewiesenen Stellen sind zwar keine wörtlichen Zitate, sondern mehr oder weniger nahe Anspielungen, die teilweise frei gestaltet werden“ (SCHMIDT 1995, S. XXXVIII).

⁷⁶⁶ 2 Kor 4,16.

⁷⁶⁷ 2 Kor 5,1.

»sele« im Körper verbleibt – ohne hier jedoch, wie bei Albertus dargestellt, genau lokalisierbar zu sein – und diesen am Leben erhält. Auch nach Mechthilds Verständnis wäre die Seele dementsprechend nicht teilbar.

Mit ihrer Darstellung der Seele als erstes Lebensprinzip des Körpers weist das Werk der Mystikerin eine Parallele zur hylemorphistischen Seelentheorie des **Thomas von Aquin** auf. Die bei Mechthild veranschaulichte Abhängigkeit des Leibes von der lebenspendenden Kraft der Seele und die Bereitschaft des Körpers, sich der Seele unterzuordnen⁷⁶⁸, erinnern an die Formel *anima forma corporis*, mit welcher Thomas seine Seelenvorstellung zusammenfasst. Diese Formel scheint im *Fließenden Licht* mit dem von der Seele als »husvrowe inwendig des lichamen« (VII,7; 546)⁷⁶⁹ eindrucksvoll übertragen. Anstelle theologischer Termini bedient sich die Autorin eines Begriffs aus dem höfischen Bereich, um die Funktion der Seele als gestaltendes Prinzip im Körper darzustellen. Hiermit ruft Mechthild beim Rezipienten eine beinahe physiomorphe Vorstellung von der Seele als einer „*homuncula*“ im Körper auf und veranschaulicht die neutestamentliche Rede vom *homo interior* damit eindrucksvoll, während sie die Seele im überwiegenden Teil ihres Werkes als unkörperlich bzw. nur mit angedeuteten körperlichen Umrissen beschreibt.

Bezüge des *Fließenden Lichts* auf die zeitgenössische **Ikonographie** der menschlichen Seele – etwa Darstellungen des Marientodes⁷⁷⁰, in welchen Christus die soeben aus dem Körper der Gottesmutter entwichene Seele in

⁷⁶⁸ Für diese Folgsamkeit dankt die personifizierte Seele dem Körper im letzten Kapitel des *Fließenden Lichts* in einem versöhnlichen Dialog (vgl. VII, 65; 664).

⁷⁶⁹ Nimmt man an, dass es sich beim VII. Buch um das zuletzt entstandene Buch des *Fließenden Lichts* handelt, so fällt dessen Abfassung in die Zeit von Mechthilds Aufenthalt in Helfta und macht einen möglichen Zugriff der Autorin auf theologische Texte (zum Thema der menschlichen Seele) wahrscheinlicher.

⁷⁷⁰ Vgl. etwa die auf um 1220 datierte Darstellung des Marientodes über dem Portal des südlichen Querhauses des Straßburger Münsters. Eine Abbildung eines Abgusses (Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. Nr. DG 132) findet sich vor der Danksagung in der vorliegenden Arbeit, entnommen aus: BENGEL, Sabine: *II.1 Marientod (Abguss)*, in: KROHM, Hartmut / KUNDE, Holger (Hrsg.): *Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen. Ausstellungskatalog, Naumburg, 29. Juni 2011 bis 02. November 2011*, Bd. 1, Petersberg 2011 (= Schriftenreihe der Vereinigten Domstifter zu Merseburg und Naumburg und des Kollegiatstifts Zeitz; 4), S. 216-218, Abbildung S. 216. In der Mitte der dargestellten Szene „segnet Christus die Verstorbene und nimmt ihre Seele in Gestalt einer kleinen mädchenhaften Figur auf“ (ebd.).

Gestalt eines kleinen (weiblichen) Menschen auf dem Arm hält – sind vorstellbar, lassen sich jedoch wiederum nicht nachweisen.

Die Bezeichnung der Seele als „Hausherrin“ im Körper widerspricht nicht Mechthilds vermutlich grundsätzlich unkörperlicher Vorstellung von der »sele«. Auch **Bartholomäus Anglicus** betitelt ein Kapitel mit der Überschrift *De homini interioris, scilicet anima* und definiert die Seele in seiner Enzyklopädie als *substantia incorporea*. In der Veranschaulichung dieses immateriellen, geistigen Teils des Menschen besteht die Leistung des *Fließenden Lichts* in Bezug auf seine Darstellung der Seele. Hierbei orientiert sich Mechthild außer an biblischen Vorstellungen möglicherweise auch an Seelenvorstellungen enzyklopädischer Texte und adaptiert damit das Wissen ihrer Zeit über die Seele, um ihren Rezipienten diese zur Anschauung zu bringen.

Veranschaulicht werden im *Fließenden Licht* auch die Eigenschaften der Seele, welche – ähnlich der mit (vielen) Augen ausgestatten wissenden *anima* im *Dialogus miraculorum* – die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis besitzt. Mit der Seelendarstellung im Text des **Caesarius von Heisterbach** hat die »sele« im *Fließenden Licht* ihre Funktion als Lebensenergie im Körperinneren ebenso gemeinsam wie die Vorstellung von einem zweifachen Wesen des Menschen, der während seiner irdischen Existenz eine Einheit aus Seele und Leib bildet. Während die im Körper befindliche Seele im *Dialogus miraculorum* neutral als Kugel oder, in seiner anthropomorphen Gestalt, als *homunculus* beschrieben wird, ist die Seele im Werk Mechthilds von Magdeburg konsequent als weiblich dargestellt und entspricht damit den bereits beschriebenen Seelenvorstellungen zeitgenössischer (theologischer) Autoren.

10. Fazit und Ausblick

Im Folgenden sollen die Befunde der vorangegangenen Untersuchung zusammengefasst und an diese anknüpfende, weitergehende Fragestellungen in Form eines Ausblicks formuliert werden. Dabei werden Desiderate und offene Fragen direkt an die Ergebnisse der vorliegenden Analyse angeschlossen.

Ungewissheit bzw. Unsicherheit darüber, was unter der Seele zu verstehen ist – um das dieser Arbeit vorangestellte Zitat von Bartholomäus Anglicus aufzugreifen –, findet sich im *Fließenden Licht* nicht; seine Autorin hat eine Vorstellung von der menschlichen Seele, die sie im Verlauf ihres Werkes entfaltet. In Mechthilds Text stellt die Seele – neben Gott – die Größe dar, die am häufigsten auftritt. In Bezug auf den Begriff „Seele“ setzt die Mystikerin, wie die Analyse gezeigt hat, dabei ein Vorverständnis der Rezipienten voraus, ohne jedoch explizit auf ein solches einzugehen. Nur scheinbar präsentiert Mechthild dabei einen undifferenzierten Seelenbegriff, wenn sie auf eine Definition der »seele« verzichtet. Indem die menschliche Seele als »husvrowe« im Inneren des Körpers bezeichnet wird, deutet die Autorin sowohl das hierarchische Verhältnis von Seele und Leib als auch die je eigenen Aufgaben und Funktionen dieser beiden Komponenten an, aus denen der Mensch besteht.

Im gesamten *Fließenden Licht* wird die Beziehung von Körper und Seele mehr dargestellt als erklärt: Durch die Verortung der Seele im Leib befindet sich diese im Spannungsfeld zwischen ihrer Funktion als „Hausherrin“ mit Weisungsbefugnis und Verantwortung für das leiblich-materielle „Haus“ einerseits und der Gefangenschaft im „Kerker“ des Leibes andererseits, der sie mit seiner Verhaftung im irdischen Bereich am spirituellen Aufstieg hindert. Dass der Leib als sich den Bedürfnissen der Seele unterordnender Diener eine heilswirksame Bedeutung hat, als Werk Gottes und materielle Hülle der Seele auf Erden geschätzt wird, thematisiert das *Fließende Licht* ebenso wie die Bedeutung der Seele für den Körper, dessen Lebensenergie sie darstellt. Bei aller wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander unterstreicht Mechthild doch die Stärke der immateriellen, auf Gotteserkenntnis und die jenseitige Welt ausgerichteten Seele gegenüber dem schwachen materiellen Leib mit seiner Orientierung an körperlichen Annehmlichkeiten und seiner Verhaftung im Diesseits.

Die Mystikerin vertritt keine dualistische Vorstellung von Leib und Seele, dennoch sind Seele und Körper im *Fließenden Licht* weitgehend trennbar – und getrennt denkbar –, etwa für die zeitlich begrenzte *unio mystica* der Seele mit Gott; für die Dauer des irdischen Lebens bilden sie aber eine gottgewollte Einheit mit klar gegliederten Aufgaben, Kompetenzen und Verpflichtungen. Damit definiert Mechthild die Seele nicht *per se*, sondern präsentiert ihr Verständnis von der menschlichen Seele, indem sie diese in Beziehung setzt.

Präsenz erhält die Seele vornehmlich durch ihre Auftritte als Dialogpartnerin, etwa wenn sie – als personifiziertes Abstraktum – mit dem Körper spricht. Auch mit Gott tritt die Seele in Kontakt und „interagiert“ vornehmlich redend mit Christus als ihrem himmlischen Bräutigam. Die Beziehung der menschlichen Seele zu Gott und ihre Sehnsucht nach einer – immerwährenden – Verbindung mit ihm erklärt das *Fließende Licht* unter Rückgriff auf den biblischen Schöpfungsbericht über den Ursprung der Seele im dreieinigen Gott: Als Geschöpf des Vaters und als Braut des Sohnes entstand sie nach dem Ratschluss der drei trinitarischen Personen; mit der „Einwohnung“ der Seele im menschlichen Körper während des irdischen Lebens besteht der unbedingte Wunsch der Seele nach Rückkehr zu Gott. Ihr spirituelles Streben, ihr Bedürfnis nach Unabhängigkeit vom Leib und der daraus resultierende Konflikt werden im *Fließenden Licht* auf diese Ursprungsbeziehung zurückgeführt.

Während jene Passagen, die die Erschaffung des Menschen darstellen, die menschliche Seele allgemein thematisieren, lässt die Autorin in anderen Kapiteln eine als „individuell“ zu bezeichnende Seele auftreten. In der Rolle einer „Braut“ begegnet diese als Dialogpartnerin dem personalen Gott. In diesem weniger auf Körperlichkeit als vielmehr auf geistige Innigkeit ausgerichteten Minneverhältnis wird die personifizierte Seele vornehmlich als Sprechende und weniger als „Handelnde“ dargestellt. Auch in narrativen Textabschnitten beschreibt die Autorin des *Fließenden Lichts* die Seele zumeist als nichtkörperliches Abstraktum, das weniger handelnd als vielmehr redend mit ihrem himmlischen Bräutigam interagiert. Eine Andeutung von Körperlichkeit verleiht Mechthild dieser erlebenden, sprechenden Seele, indem sie sie in Bewegung setzt. Christus umarmt die Seele und führt sie zum Tanz, sie wird bekleidet, und auf diese Weise erhält die eigentlich immaterielle „Braut“ Ansätze körperlicher Konturen.

Versteht man auch das Sprechen der Seele, ihren Eintritt in den Dialog mit Gott, als eine Form der Interaktion und mithin des „Handelns“ im weitesten

Sinne, so ließe sich in einer über die vorliegende Untersuchung hinausgehenden Betrachtung fragen, ob neben dem *Fließenden Licht* noch weitere Texte aus dem Bereich der geistlichen Literatur die Seele als „Aktantin“ aufweisen oder ob es sich hierbei um ein singuläres Phänomen – und damit um ein Alleinstellungsmerkmal von Mechthilds Werk – handelt.

Auch die nicht eindeutig zu beantwortende Frage nach der Zuordnung des *Fließenden Lichts* zu einer Gattung könnte zumindest unter diesem Gesichtspunkt neu in den Blick genommen werden: Versteht man die Seele als „Protagonistin“ im Text, die sprechend agiert, deren Erlebnisse mit Gott beschrieben, deren Verhältnis zum Körper und deren Gedanken und Empfindungen dargestellt werden, so erhielte die Einordnung des Werkes als „geistliche Biographie“ möglicherweise Berechtigung. Zwar bezöge sich diese Biographie nicht – wie dies in der älteren Forschung unhinterfragt erfolgt ist – auf Mechthild von Magdeburg, sondern auf die Seele als eine über Beziehungen, Vergangenheit und Zukunft, Sprach- und Denkfähigkeit sowie spirituelle Sehnsucht und geistig-geistliches Entwicklungspotential verfügende Instanz innerhalb des Textes.

Die grundsätzliche Immaterialität der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* wird durch ein Minimum an (auch metaphorischer) Körperlichkeit, das die Seele erhält, und durch Andeutungen handelnden – statt sprechenden – Tätigseins nicht in Frage gestellt; vielmehr ist zu überlegen, ob die Darstellung der personifizierten Seele als überwiegend Redende und nur ansatzweise – und unter der „Regieführung“ Gottes – Handelnde nicht ebendieser Vorstellung von ihrer Unkörperlichkeit Rechnung trägt.

Überlegungen zu Individualität und Subjektivität, die sich ausgehend von diesen der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* verliehenen Umrissen anstellen ließen, könnten das als persönlich dargestellte Erleben der Seele näher beleuchten. Der in der vorliegenden Untersuchung festgestellte in Ansätzen vorhandene Grad von Individualität, den die menschliche Seele in Mechthilds Werk aufweist, könnte einbezogen werden in die Frage danach, „wie Individualität im Mittelalter gedacht und verstanden worden ist“⁷⁷¹, ob und wie Individualität und Subjektivität insbesondere in (volkssprachigen) mystischen Texten thematisiert werden. Eine solche Analyse ginge weit über die Fragestellungen der

⁷⁷¹ AERTSEN, Jan A.: *Einleitung: Die Entdeckung des Individuums*, in: DERS. / SPEER, Andreas (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 24), S. IX-XVII, hier S. IX.

vorliegenden Arbeit hinaus und kann deshalb nur als möglicherweise lohnenswert angezeigt werden.

Die in der älteren Forschung beinahe automatisch und unhinterfragt vorgenommene Identifikation der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form oder des Sprecher- bzw. Erzähler-Ichs mit der Verfasserin des *Fließenden Lichts* weist zumindest auf den Themenkomplex individueller religiöser Erfahrung hin – wenngleich die vorgenommene Untersuchung gezeigt hat, dass es sich bei der personifizierten Seele um eine von der Autorin eingesetzte Sprechinstanz handelt.

Für die Vermutung, hinter der erzählenden oder sprechenden Seele verberge sich die „Stimme“ der Mystikerin, findet sich im Text keine gesicherte Grundlage. Zu überlegen ist in diesem Zusammenhang, ob die Seele im *Fließenden Licht* in ihrer Funktion als Sprecherin bzw. Erzählerin und als Dialogpartnerin eingesetzt wird, um eine zum Sprechen über theologische Inhalte ermächtigte Instanz in den Text zu inserieren. Der Seele als Braut Christi werden göttliche Wahrheiten offenbart, die sie – gemäß dem Befehl Gottes – geradezu mitteilen muss. Mit einer solchen Aufspaltung redender Instanzen wird das Sprechen über Gegenstände aus den Bereichen Mystik und Theologie legitimiert, zugleich bedeutet die Autorisierung dieser Instanzen zum Sprechen mittels des göttlichen (Schreib-)Befehls auch eine Absicherung des gesamten Werkes gegen mögliche Angriffe: Die Verantwortung für den Inhalt des Textes liegt bei Gott selbst, während verschiedene Sprechinstanzen, insbesondere die menschliche Seele, seine Botschaft auftragsgemäß mitteilen. Dass die Seele im *Fließenden Licht* neben der Funktion als Lebensenergie im menschlichen Körper und als spirituelles Zentrum des Menschen auch die Rolle einer Sprecherin in Ich-Form übernimmt und damit höchst unterschiedliche Aufgaben im Text erfüllt, zeigt, wie differenziert Mechthild die menschliche Seele in ihrem Werk gestaltet.

Die Aufteilung einer als »seele« bezeichneten Größe im *Fließenden Licht* in eine Erzählerin, eine religiös Erlebende, einen Lebensfunken im Körper und eine Dialogpartnerin Gottes lässt sich beobachten, ohne gänzlich erklärbar zu sein. In ihrer Funktion als Erzählerin und ihrer Rolle als Sprecherin in Ich-Form sowie als Gegenüber im Gespräch mit dem göttlichen Partner in dialogischen Textabschnitten lässt sich die Darstellung der Seele über die Kategorie der Mittelbarkeit bzw. der Unmittelbarkeit differenzieren. Während die Seele in narrativen Passagen mit größerer Distanz über das Geschehen und auch über ihr

eigenes Erleben berichtet, weisen dialogische Kapitel, in denen die personifizierte Seele mit einem Gesprächspartner in Kontakt tritt, einen deutlich höheren Grad von Unmittelbarkeit auf.

Im Rahmen der im *Fließenden Licht* herrschenden Pluralität sprechender und erzählender Instanzen nimmt die Seele eine besondere Position ein; dabei verwischen – wie gezeigt wurde – gelegentlich die Grenzen zwischen der personifizierten Seele als Sprecherin in Ich-Form und einem nicht näher definierten Sprechenden bzw. erzählenden Ich. Im Text vorhandene unterschiedliche Zuordnungsmöglichkeiten, Leerstellen, Brüche und fehlende Eindeutigkeit bei der Identifikation und der Differenzierung zwischen sprechender Seele und Sprecher-Ich lassen die Seele in ihrer Funktion als sprechende Instanz in einem Spektrum verschiedener Nuancen oszillieren. Das Register der Sprech- und Erzählinstanzen im *Fließenden Licht*, in welches auch die sprechende Seele eingereiht ist, gewährt einen Einblick in die Konstruktion des Textes: Durch ein „Orchester“ von Stimmen wird versucht, das eigentlich Unsagbare religiösen Erlebens darzustellen; dabei legt sich die Autorin nicht auf einen Aussagemodus fest – weder führt allein eine undefinierte Sprechinstanz durch den Text, noch tritt durchgehend die personifizierte Seele als Sprecherin in Ich-Form auf.

Die Themen- und Formenvielfalt des *Fließenden Lichts* könnte sich in der differenzierten und vielfältigen Gestaltung der Sprechenden Instanzen widerspiegeln. Möglicherweise beinhaltet die Pluralität der Sprechinstanzen in Mechthilds Werk aber auch einen Bedeutungsüberschuss. Ob die verschiedenen Erzähler und Sprecher in jeder Textpassage bewusst oder – ähnlich wie beim „Experimentieren“ mit Formen und bei der Variation der Textumfänge im I. Buch – zum Teil eher intuitiv eingesetzt sind, lässt sich nicht eindeutig aussagen. Eine gezielte Untersuchung des *Fließenden Lichts* allein unter narratologischen Gesichtspunkten könnte hier erhellend sein; die vorliegende Arbeit hat die verschiedenen Sprechenden und erzählenden Instanzen im Hinblick auf die menschliche Seele in ihrer Funktion als Sprecherin analysiert und die Differenzierung zwischen weiteren Instanzen vorgenommen, um die personifizierte, sprechende Seele von diesen abzugrenzen und um diese Untersuchung für weitere narratologische Analysen anschlussfähig zu machen.

Nicht nur durch den Einsatz einer Vielfalt sprechender Instanzen wird das *Fließende Licht* als differenzierter Text gestaltet. Wie die vorliegende Arbeit mit der exemplarischen Untersuchung der Variation im Kapitelumfang und der

scheinbaren „Wirrnis“ der Textformen in Buch I gezeigt hat, versucht sich Mechthild mit den gewählten sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten jenen Leerstellen zu nähern, die die Unaussprechbarkeit des Geschehens zwischen der menschlichen Seele und Gott offen lässt. Das mystische Schweigen wird überwunden durch die Wahl verschiedener einander ergänzender Aussagemodi; dabei nutzt die Autorin des *Fließenden Lichts* zur Legitimation des Sprechens über mystische Erfahrung den mehrfach erwähnten göttlichen Schreibbefehl. Indem ein sprechendes bzw. erzählendes Ich und die Seele in ihrer Rolle als Sprecherin in Ich-Form als von Gott selbst zum Berichten über religiöses Erleben und Gotteserkenntnis autorisiert dargestellt werden, überträgt Mechthild auf der Textebene die Verantwortung für das *Fließende Licht* an Gott selbst als den (eigentlichen) Urheber des Werkes. Die Mystikerin tritt – wie gezeigt werden konnte – weitgehend hinter den Text zurück und setzt sowohl die personifizierte Seele als auch die übrigen Sprechinstanzen als „Schreibfedern“ bzw. „Sprachrohre“ Gottes ein. Auf der Grundlage der angestellten Überlegungen zu Mechthilds Konzept einer doppelten Autorschaft und der in dieser Arbeit vorgenommenen Untersuchung sprachlicher Ausdrucksmittel wäre zu fragen, ob die Autorin des *Fließenden Lichts* eine Poetik des mystischen Sprechens entwirft. Die vorliegende Analyse mit ihrem Interesse an der menschlichen Seele in ihren verschiedenen Funktionen kann dieser Fragestellung nicht weiter nachgehen. Ebenso wenig lässt sich beantworten, ob – und wenn ja, in welchem Maße – dem *Fließenden Licht* persönliche religiöse Erfahrungen der Autorin zugrunde liegen.

Mechthilds Reflexionen zur Autorschaft legen nahe, der Mystikerin zum einen ein Bewusstsein für die Schwierigkeiten der Darstellung mystischen Geschehens und zum anderen ein Gespür für die Angreifbarkeit eines Textes zu unterstellen, der für sich in Anspruch nimmt, göttliche Wahrheiten zu präsentieren. Das Konzept der doppelten Autorschaft, die im *Fließenden Licht* genutzten Autorisierungs- und Legitimationsstrategien können – über die in dieser Arbeit vorgenommene und auf den Themenkomplex der menschlichen Seele konzentrierte Untersuchung hinausgehend – die Grundlage für eine Analyse des Verfasserbewusstseins in Mechthilds Text bilden.

Die vorliegende Untersuchung hat die Frage nach der Konzeption und der Darstellung der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* gestellt; der Begriff der Konzeption suggeriert dabei eine Einheitlichkeit, die der Text in Bezug auf die

Seele nicht einlöst. Vielmehr bietet das *Fließende Licht* auf seiner gesamten Breite die Entfaltung einer Seelenvorstellung, die erst rückblickend und in der Zusammenschau aller Kapitel erkennbar wird. Offensichtlicher als eine Konzeption ist die Darstellung der menschlichen Seele: Obgleich die Seele auch in nicht-narrativen Kapiteln des Textes erscheint, vollzieht sich ihre Darstellung gerade über die Narration. Indem im *Fließenden Licht* über die Seele und ihre Begegnung mit Gott berichtet wird, indem sie selbst als Erzählerin – und Protagonistin – ebenso wie als Gesprächspartnerin in dialogischen Passagen auftritt und indem sie in ihrer Beziehung zu Gott wie auch zum Leib dargestellt wird, nimmt der Text eine für den Rezipienten leicht erkennbare Konzeption der menschlichen Seele zugunsten einer Performativität der Seele zurück.

Diese Gewichtung ist jedoch nicht als Defizit des *Fließenden Lichts* zu bewerten; vielmehr liegt die Stärke des Textes in Bezug auf die Darstellung der menschlichen Seele in seiner Anschaulichkeit. Mechthild lässt die Seele auftreten und sprechen, und obwohl sie nur andeutungsweise über „körperliche“ Konturen verfügt, interagiert die Seele redend mit dem himmlischen Bräutigam, mit der personifizierten Gottesliebe und dem ebenfalls sprechenden Leib. Das Abstraktum Seele wird damit in Beziehung und in Bewegung gesetzt. Besonders in den dialogischen Textpassagen des *Fließenden Lichts* finden sich beinahe als „szenisch“ zu bezeichnende Auftritte der Seele, die dem Rezipienten wie auf einer Bühne vor Augen gestellt wird; umfangreiche erzählende Kapitel präsentieren die Seele in ihrer Funktion als Lebensenergie im Körper, in ihrem religiösen Erleben, mit ihren Fähigkeiten zur Erkenntnis Gottes und mit ihrem spirituellen Streben. Ein Seelenkonzept manifestiert sich dabei vor allem über die Positionierung der Seele – zum Leib als ihrer irdischen „Wohnstatt“ einerseits, zu Gott als ihrem Schöpfer und himmlischen Bräutigam andererseits – und über ihre Funktion als Sprecherin bzw. Erzählerin im *Fließenden Licht*. Narration und Konzeption stehen einander dabei nicht diametral gegenüber, vielmehr veranschaulicht Mechthild Wesen, Bedeutung und Aufgaben der Seele – und damit die Seelenkonzeption ihres Textes – auch narrativ.

Dass die Autorin in ihrer Vorstellung von der menschlichen Seele nicht unbeeinflusst von theologischen Seelenkonzepten ihrer Zeit geblieben ist, konnte die vorliegende Untersuchung nachweisen. Spuren mittelalterlicher und biblischer Seelenvorstellungen finden sich im *Fließenden Licht*, ohne dass einzelne

Quellen eindeutig identifizierbar wären. Bei der Veranschaulichung ihres Seelenverständnisses funktionalisiert Mechthild (zeitgenössisches) theologisches Wissen über die Seele; ihr Werk steht damit im Kontext mittelalterlicher Seelenvorstellungen. Neben Ähnlichkeiten in Mechthilds Seelenverständnis – wie etwa der weitgehenden Übernahme des hylemorphistischen Seelenkonzepts der scholastischen Theologie – konnten die Abweichungen des *Fließenden Lichts* von theologischen Vorstellungen von der Seele aufgezeigt und so das Profil von Mechthilds Seelenverständnis herausgestellt werden: Mit biblischen und theologischen Seelenkonzeptionen gemeinsam hat Mechthilds Text die Vorstellung von der Seele als belebende Energie im Körper, die Annahme ihrer Immaterialität, ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Erkenntnisfähigkeit. Dass die Mystikerin darüber hinaus in ihrem Werk teilweise eine physiomorphe Seelenvorstellung andeutet, die seitens der zeitgenössischen Theologie abgelehnt wird, trägt durchaus der Funktion einer Sprecherin in Ich-Form, der Rolle als Dialogpartnerin Gottes und als Erlebende und Erzählende Rechnung, in welcher die Seele im *Fließenden Licht* auftritt.

Offen bleiben musste die Frage, von welchen theologischen Texten die Mystikerin Kenntnis hatte und auf welche Weise ihr Positionen zur Seele vermittelt wurden. In diesem Zusammenhang wäre ein möglicher Einfluss der theologisch gebildeten Helftaer Mitschwestern auf das *Fließende Licht* zu prüfen und zu untersuchen, ob umgekehrt Mechthilds volkssprachige Mystik Einfluss auf die Werke Gertruds von Helfta und Mechthilds von Hackeborn hatte.

Die Veranschaulichung dessen, was im lateinisch-theologischen Kontext als *anima* bezeichnet wird, mit klar formulierten Vorstellungen verbunden ist und doch abstrakt bleibt, zeichnet das *Fließende Licht* aus. Obgleich Mechthild – an das scholastische Seelenverständnis anknüpfend – weitgehend die Immaterialität der Seele vertritt, stellt sie ihren Rezipienten die Seele geradezu vor Augen: Anschaulich wird die »see« in ihrem Text durch ihre Abgrenzung vom Körper, in ihrem Verhältnis zu Gott und – als Sprecherin und Erzählerin – indem sie über ihre Erfahrungen mit dem himmlischen Bräutigam berichtet oder unmittelbar im Dialog mit ihm auftritt. Dabei gestaltet die Mystikerin die Seele zwar als ansatzweise mit körperlichen Konturen, mit einer „Biographie“ und damit mit Personalität bzw. Individualität ausgestattet. Das Abstraktum Seele jedoch kann auch das *Fließende Licht* mit seinem facettenreichen, über die

Gesamtheit des Textes hinweg entfalteten Seelenkonzept letztlich nur umkreisen. Mechthilds Leistung in Bezug auf die Darstellung der menschlichen Seele besteht in dem gelungenen Versuch, die Seele als Lebensenergie im Körper, als spirituelles Zentrum und in ihrer Hinwendung zu Gott anschaulicher zu machen, als dies zeitgenössische theologische Traktate zur Seele vermögen. Mechthild interessiert offenbar mehr, was die Seele „tut“ und in welchen Beziehungen sie steht, als das, was sie ist.

Anders als etwa scholastische Auseinandersetzungen mit ihren detaillierten Erörterungen über die Seele nimmt die Mystikerin bei den Rezipienten ihres Textes offenbar ein Vorverständnis in Bezug auf das Wesen und die verschiedenen Vermögen der Seele an. Ausgehend von allgemeinen Vorstellungen, entfaltet sie ein Bild von der Seele, das diese umfassend darstellt: Als personifiziertes Abstraktum tritt sie auf und begegnet damit nicht nur ihrem jeweiligen Dialogpartner, sondern scheint auch für die Rezipienten des *Fließenden Lichts* geradezu unmittelbar zu beobachten zu sein; als Erzähler-Ich lässt sie das Publikum an mystischen Vereinigungen mit ihrem himmlischen Bräutigam und an Visionen rückblickend teilnehmen; als „Hausherrin“ im Inneren des Körpers spendet sie Lebensenergie und gestattet einen Einblick in den Menschen als von Gott geschaffene leiblich-seelische Einheit. Die in der vorliegenden Untersuchung herausgearbeiteten Facetten und Funktionen der menschlichen Seele im *Fließenden Licht* ergänzen und überlagern einander zuweilen, so dass Bedeutungsnuancen entstehen, die sich einer klaren Zuordnung entziehen. Mehrdimensionalität konnte besonders in der Beziehung von personifizierter Seele als Sprecherin in Ich-Form und sprechendem Ich nachgewiesen werden. Nicht alle Leerstellen lassen sich in diesem Zusammenhang füllen, nicht alle Fragen in Bezug auf die bewusste Gestaltung von Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit in der Seelendarstellung des *Fließenden Lichts* können beantwortet werden.

Der Text selbst bietet einen Hinweis zur Ermöglichung fortschreitender Erkenntnis, indem er zu Beginn empfiehlt, man solle ihn »ze nún malen lesen« (vor I,1; 18). Wiederholte Lektüre und die Rezeption von Mechthilds Werk in Abschnitten werden durch die Gestaltung des Textes erleichtert: Die unterschiedlich langen Kapitel, die Variation der Formen und Textgattungen, die Vielfalt der Themen scheinen ein Angebot zu – je nach Anlass – selektiver und nicht-konsekutiver Lektüre zu unterbreiten. Ein solches Rezipieren in „Portionen“ lässt jedoch die Konzeption und Darstellung der menschlichen Seele im

Fließenden Licht nur schwerlich wahrnehmbar werden. Mechthilds Vorstellung von jener als »husvrowe« im Leib bezeichneten Größe erschließt sich nicht in einzelnen Kapiteln des Textes; alle Passagen, in denen die Seele in einer ihrer verschiedenen Funktionen erscheint, setzen sich zusammen zum Seelenverständnis des *Fließenden Lichts*, das sich erst nach der Lektüre des ganzen Textes zu erkennen gibt.

Das »büchelin« als die Zeit überdauernde Quelle, gar als Kommunikationspartner eines Rezipientenkreises »nach minem tode« (VI,1; 430), wie ein sprechendes Ich in Aussicht stellt, besitzt bleibende Gültigkeit als ein Text, der zur mehrmaligen Rezeption einlädt. Seine Vielfältigkeit und seinen Facettenreichtum, gerade auch im Hinblick auf die Darstellung der menschlichen Seele, offenbart das *Fließende Licht* möglicherweise nicht in einem ersten Zugriff. Faszination übt das Werk Mechthilds von Magdeburg auch wegen seiner gelegentlichen Sperrigkeit, der Irritationen, der bis heute nicht abschließend gelösten Fragen und der Mehrdimensionalität noch Jahrhunderte nach seiner Entstehung – nicht nur auf sein wissenschaftliches Publikum – aus.

11. Literaturverzeichnis

11.1. Textausgaben

- Albert der Große: *Liber de natura et origine animae. Über die Natur und den Ursprung der Seele. Lateinisch – Deutsch*, übers. u. eingeleitet v. Henryk ANZULEWICZ, Freiburg i. Br. 2006 (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 10).
- Bartholomäus Anglicus: *De proprietatibus rerum*, hrsg. v. Christel MEIER / Heinz MEYER / Baudouin VAN DEN ABEELE / Iolanda VENTURA, Bd. 1, Turnhout 2007 (= De diversis Artibus; 78, N.S.; 41).
- BIRNBAUM, Elisabeth (Hrsg.): *Der Koberlethkommentar des Hieronymus. Einleitung, revidierter Text, Übers. u. Kommentierung*, Revision des lat. Textes durch Michael Magoni-Kröger, Berlin 2014.
- Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, 5 Bde., eingeleitet v. Horst SCHNEIDER, übers. u. kommentiert v. Nikolaus NÖSGES / Horst SCHNEIDER, Turnhout 2009 (= Fontes Christiani; 86/1).
- Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, hrsg. v. Dieter KARTSCHOKE, Bd. I: Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, München 1971.
- Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch*, mit d. Übers. d. Salzburger Äbtekonferenz hrsg. v. Ulrich FAUST, Stuttgart 2009 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18600).
- Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. u. mit Anmerkungen versehen v. Lenelotte MÖLLER, Wiesbaden 2008.
- Gertrud die Große: *Gesandter der göttlichen Liebe*, nach d. Ausg. d. Benediktiner von Solesmes, übers. u. hrsg. v. Johannes WEIßBROT, Freiburg i. Br. 2001.
- Hildegardis Scivias*, hrsg. v. Adelgundis FÜHRKÖTTER, Turnhout 1978 (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 43).
- Hildegardis Bingensis: *Liber divinorum operum*, hrsg. v. Albert DEROLEZ / Peter DRONKE, Turnhout 1996 (= Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis; 92).
- Hildegard von Bingen: *Das Buch der göttlichen Werke. Liber Divinorum Operum*, vollständig neu übers. durch Paul Suso HOLDENER, Ronchin 1990.

11. Literaturverzeichnis

- Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege. Scivias. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, übers. u. hrsg. v. Walburga STORCH, Augsburg 1997.
- Hugo von St. Viktor: *De sacramentis Christianae fidei*, in: *Patrologia Latina*, Bd. 176, hrsg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880, Sp. 183-618.
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum. Libri XX*, Bd. 2, hrsg. v. Wallace Martin LINDSAY, Oxford 1962 (Nachdr. d. Ausg. Oxford 1911).
- Konrad von Megenberg: *Werke. Ökonomik (Buch I)*, hrsg. v. Sabine KRÜGER, Stuttgart 1973 (= Monumenta Germaniae Historica. 500-1500: Staatsschriften des späteren Mittelalters; III: Die Werke des Konrad von Megenberg. 5. Stück: Yconomica).
- Mechthild von Magdeburg: „*Das fließende Licht der Gottheit*“, in Auswahl übers. v. Wilhelm OEHL, Kempten / München 1911 (= Deutsche Mystiker; 2).
- Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. v. Hans NEUMANN, Bd. 1: *Text*, München 1990 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 100); Bd. 2: *Untersuchungen*, München 1993 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 101).
- Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, 2., neu bearb. Übersetzung mit Einführung u. Kommentar v. Margot SCHMIDT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik; 11).
- Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hrsg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Frankfurt a. M. 2003 (= Bibliothek des Mittelalters; 19).
- Mechthild von Magdeburg: „*Das fließende Licht der Gottheit*“. *Eine Auswahl*, hrsg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Stuttgart 2008 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18557).
- Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, aus der einzigen Handschrift des Stifts Einsiedeln hrsg. v. P. Gall MOREL, Regensburg 1869.
- Paulinus Nolanus: *Opera omnia*, Poema XXXIV, in: *Patrologia Latina*, Bd. 61, hrsg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1847, Sp. 675-690.
- Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften*, hrsg. v. Karl BIHLMEYER, Frankfurt a. M. 1961 (unveränd. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1907).

Vincent of Beauvais: *De eruditione filiorum nobilium*, hrsg. v. Arpad STEINER, New York 1970 (= The Medieval Academy of America; 32) (reprograph. Nachdr. d. Ausg. Cambridge, Mass. 1938).

11.2. Forschungsliteratur

ABRAHAM, Ruth A. D.: *Mechthild of Magdeburg's „Flowing Light of The Godhead“. An Autobiographical Realization of Spiritual Poverty*, Ann Arbor 1983.

AERTSEN, Jan A.: *Einleitung: Die Entdeckung des Individuums*, in: AERTSEN, Jan / SPEER, Andreas (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 24), S. IX-XVII.

ANDERSEN, Elizabeth A.: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Bern 2000.

ANDERSEN, Elizabeth A.: „Das Fließende Licht der Gottheit“ und der Psalter: *Dialogische Beziehungen*, in: HENKEL, Nikolaus / JONES, Martin F. / PALMER, Nigel F. (Hrsg.): *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Kolloquium 1999*, Tübingen 2003, S. 225-238.

ANGENENDT, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2., überarb. Aufl., München 1997.

ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ³2005.

ANGENENDT, Arnold: *Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter*, Münster 2005.

ANKERMANN, Maren: *Gertrud die Große. Eine Studie zum Spannungsverhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Gestaltung in mystischen Werken*, Göppingen 1997 (= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*; 670).

BANGERT, Michael / KEUL, Hildegund (Hrsg.): „Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht“. *Die Mystik der Frauen von Helfta*, Leipzig 1998.

BANGERT, Michael: *Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta*, in: BANGERT / KEUL 1998, S. 29-47.

BÄURLE, Margret: „Ich muss mich selber künden“. *Über Mechthild von Magdeburg und ihr Buch: Das fließende Licht der Gottheit*, in: HOLDENRIED, Michaela (Hrsg.): *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*, Berlin 1995, S. 21-32.

BEDERNA, Katrin: *Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova*, Regensburg 2004 (= *ratio fidei*; 22).

BEER, Frances: *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge 1992.

- BELING, Marcus: *Der Körper als Pergament der Seele. Gedächtnis, Schrift und Körperlichkeit bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse*, in: WISCHERMANN, Clemens / HAAS, Stefan (Hrsg.): *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*, Stuttgart 2000 (= Studien zur Geschichte des Alltags; 17), S. 109-132.
- BERNATH, Klaus: *Anima Forma Corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bonn 1968 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; 57).
- BEUTIN, Wolfgang / BÜTOW, Thomas (Hrsg.): *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock*, Frankfurt a. M. 1998 (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; 21).
- BOCHSLER, Katharina: „*Ich han da inne ungebartú ding gesehen*“. *Die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in der Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur*, Bern u. a. 1997 (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; 23).
- BRINKER-GABLER, Gisela: *Frauen schreiben. Überlegungen zu einer ausgewählten Exploration literarischer Praxis*, in: DIES. (Hrsg.): *Deutsche Literatur von Frauen*, Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1988, S. 11-36.
- BÜRKLE, Susanne: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen / Basel 1999 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 38).
- BUHOLZER, Sonja A.: *Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg*, Bern 1988 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie; 234).
- BYNUM, Caroline Walker: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996 (= edition suhrkamp; 731).
- CELENTANO, Maria S.: *Paradoxon*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 524-526.
- COAKLEY, Sarah: *Religion and the Body*, Cambridge 1997 (= Cambridge Studies in Religious Traditions; 8).
- COURCELLE, Pierre: *Gefängnis (der Seele)*, in: KLAUSER, Theodor (Hrsg.): *Realexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 9, Stuttgart 1976, Sp. 294-318.
- DAUTZENBERG, Gerhard: *Seele. IV. Neues Testament*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999, S. 744-748.

- DESELAERS, Paul: *Mystik. II. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 586-587.
- DINZELBACHER, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters; 23).
- DINZELBACHER, Peter / BAUER, Dieter R. (Hrsg.): *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln / Wien 1988 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 28).
- DINZELBACHER, Peter: *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1993.
- DINZELBACHER, Peter: *Die christliche Mystik und die Frauen. Zur Einführung*, in: BEUTIN, Wolfgang / BÜTOW, Thomas (Hrsg.): *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock*, Frankfurt a. M. 1998 (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; 21), S. 13-30.
- EGERDING, Michael: *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Bd. 1: *Systematische Untersuchung*, Bd. 2: *Bildspender – Bildempfänger – Kontexte: Dokumentation und Interpretation*, Paderborn u. a. 1997.
- ELIASS, Claudia: *Die Frau ist die Quelle der Weisheit*, Pfaffenweiler 1995.
- ENGELHARDT, Paulus: *Seele. II. Philosophisch-anthropologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 370-372.
- ERAT-STIERLI, Ruth: „*Do sprach du ellende sele*“. *Die Verwendung von ‚ellende‘ im Fließenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, Zürich 1985.
- FELD, Helmut: *Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile*, Köln 2000 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 50).
- FEISTNER, Edith: *Der Körper als Fluchtpunkt: Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters*, in: BENNEWITZ, Ingrid / TERVOOREN, Helmut (Hrsg.): *Manlichiu wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. (Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerbard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997)*, Berlin 1999 (= Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie; 9), S. 131-142.
- FRANKLIN, James C.: *Mystical Transformations. The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild of Magdeburg*, London 1978.

11. Literaturverzeichnis

- GALLE, Richard: *Die Personifikation (als poetisches Kunstmittel und ihre Verwendung) in der mittelhochdeutschen Dichtung bis zum Beginne des Verfalls*, Leipzig 1888.
- GANINA, Natallia / SQUIRES, Catherine: *Ein Textzeuge des „Fließenden Lichts der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert*. Moskauer, Bibl. der Lomonossow-Universität, *Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1*, Nr. 47, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 139 (2010), S. 64-86.
- GERLITZ, Peter: *Mystik. I. Religionsgeschichtlich*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 1994, S. 534-547.
- GOETZ, Hans-Werner: *Familie. A. Bedeutung und Begriff. II. Begriff*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 256-257.
- GOETZ, Hans-Werner: *Die mittelalterlichen Vorstellungen vom Sündenfall als Interaktion zwischen Gott, dem Teufel und den Menschen*, in: HONEGGER, Thomas / HUBER-REBENICH, Gerlinde / LEPPIN, Volker (Hrsg.), *Gottes Werk und Adams Beitrag: Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter*, Berlin 2013 (= *Das Mittelalter. Beihefte*; 1), S. 3-30.
- GRESHAKE, Gisbert: *Seele. V. Theologie- u. dogmengeschichtlich*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 375-378.
- GRUBMÜLLER, Klaus: *Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg*, in: JANOTA, Johannes u. a. (Hrsg.): *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 335-348.
- GRUNDMANN, Herbert: *Dichtete Wolfram von Eschenbach am Schreibtisch?*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 49 (1967), S. 391-405.
- GRUNDMANN, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Darmstadt 1977.
- HAAG, Ernst: *Seele. IV. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 373-375.
- HAAS, Alois M.: *Sermo Mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979 (= *Dokiminon. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*; 4).

- HAAS, Alois M.: *Mystik als Aussage. Erfahrung-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2007 (= Verlag der Weltreligionen Taschenbuch; 3).
- HAAS, Alois M.: *Mystik. VI. Mystik u. Sprache, Literatur*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 595-596.
- HARTMANN, Volker: *Personifikation*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 810-813.
- HAUBRICHS, Wolfgang: *Bilder, Körper und Konstrukte. Ansätze einer kulturellen Epochensemantik in der philologischen Mediävistik*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 100 (1995), S. 28-57.
- HAUG, Walter: *Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächskultur*, in: STIERLE, Karlheinz / WARNING, Rainer (Hrsg.): *Das Gespräch*, München 1984, S. 251-279.
- HAUG, Walter: *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien. Berichtbände; 7), S. 494-508.
- HAUG, Walter: *Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Tübingen 2003.
- HEIMBACH, Marianne: „*Der ungelehrte Mund als Autorität*“. *Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik*; 6).
- HEIMERL, Theresia: *Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster 1998 (= *Mystik und Mediävistik*; 1).
- HELLMEIER, Paul Dominikus: *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Münster 2011 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge*; 75).
- HOLLYWOOD, Amy: *The soul as virgin wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame (USA) 1995.

11. Literaturverzeichnis

- HONEMANN, Volker / RIEDINGER, Rudolf: *(Pseudo-)Dionysius Areopagita*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 2, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1979, Sp. 154-166.
- HORN, Christoph: *Seele, Geist und Bewusstsein bei Augustinus*, in: CRONE, Katja / SCHNEPF, Robert / STOLZENBERG, Jürgen (Hrsg.): *Über die Seele*, Berlin 2010 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1916), S. 77-93.
- HUIZINGA, Johan: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*, Stuttgart 1965.
- JANNIDIS, Fotis / LAUER, Gerhard / MARTINEZ, Matias / WINKO, Simone (Hrsg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999.
- JANNIDIS, Fotis / LAUER, Gerhard / MARTINEZ, Matias / WINKO, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2007 (= Reclams Universal-Bibliothek; 18058).
- KASTEN, Ingrid: *Formen des Narrativen in Mechthilds Fließendem Licht der Gottheit*, in: BRINKER, Claudia u. a. (Hrsg.): *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern 1995, S. 1-18.
- KASTEN, Ingrid: *Die doppelte Autorschaft. Zum Verhältnis Sprache des Menschen und Sprache Gottes in mystischen Texten des Mittelalters*, in: EGGERT, Hartmut / GOLEC, Janusz (Hrsg.): „... wortlos der Sprache mächtig.“ *Schweigen und Sprechen in der Literatur und sprachlicher Kommunikation*, Weimar 1999, S. 9-30.
- KASTEN, Ingrid: *Körperlichkeit und Performanz in der Frauenmystik*, in: LANGER, Otto / RIDDER, Klaus (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2002 (= Körper. Zeichen. Kultur; 11), S. 159-192.
- KELLER, Hildegard Elisabeth: *Wan got geschuof inen nie schemeliche lide. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des Fließenden Lichts der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, in: BRINKER, Claudia u. a. (Hrsg.): *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern 1995, S. 19-45.
- KELLERMANN, Karina: *Der Körper. Realpräsenz und symbolische Ordnung. Eine Einleitung*, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8 (2003), Heft 1: *Der Körper. Realpräsenz und symbolische Ordnung*, S. 3-8.

- KEMP, Wolfgang: *Seele*, in: KIRSCHBAUM, Engelbert u. a. (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Darmstadt 2012 (Sonderausg. d. Ausg. Freiburg i. Br. 1968), Bd. 4, Sp. 138-142.
- KEUL, Hildegund: *Verschniegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Würzburg 2004 (= Innsbrucker theologische Studien; 69).
- KEUL, Hildegund / RINGLER, Siegfried: *In der Freiheit des lebendigen Geistes. Helfta als geohistorischer Ort der deutschen Mystik*, in: RINGLER, Siegfried (Hrsg.): *Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta*, Ostfildern 2008, S. 21-35.
- KEUL, Hildegund: *Sprachfähig werden in unerhörten Gottesfragen. Die Bibel als innovatives Zentrum der Theologie bei Mechthild von Magdeburg und Gertrud von Helfta*, in: VALERIO, Adriana / BØRRESEN, Kari Elisabeth (Hrsg.): *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, Stuttgart 2013 (= Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Mittelalter; 6.2), S. 246-261.
- KIENING, Christian: *Personifikation. Begegnungen mit dem Fremd-Vertrauten in mittelalterlicher Literatur*, in: BRALL, Helmut / HAUPT, Barbara / KÜSTERS, Urban (Hrsg.): *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Düsseldorf 1994 (= Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance; 25), S. 347-387.
- KLÄDEN, Tobias: *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005 (= ratio fidei; 26).
- KÖBELE, Susanne: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Laien und Volkssprache*, Tübingen 1993 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 30).
- KOCH, Laurentius: *Seele. VIII. Ikonographisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 2000, Sp. 380.
- KOHLMEYER, Lea: *Du bist nüt warhaftig. Kommunikation mit teuflischen Wesen im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg*, in: BOCKMANN, Jörn / GOLD, Julia (Hrsg.): *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Würzburg 2017 (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie; 41), S. 103-120.

11. Literaturverzeichnis

- KÖPF, Ulrich: *Bernhard von Clairvaux und die zisterziensische Spiritualität. Zum geschichtlichen Hintergrund der Helftaer Frauenmystik*, in: *Erbe und Auftrag, Benediktinische Monatschrift* 70 (1994), S. 435-452.
- KRAUSE, Burkhardt: *Lip, min lip und ich. Zur conditio corporea mittelalterlicher Subjektivität*, in: FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud (Hrsg.): *Uf der māze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag*, Göppingen 1991, S. 373-396.
- LANGER, Otto: *Die übersinnlichen Sinne*, in: RIDDER, Klaus / LANGER, Otto (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2000 (= Körper – Zeichen – Kultur. Body – Sign – Culture; 11), S. 175-192.
- LANGER, Otto: *Leibhaftige Erfahrung Gottes. Zu compassio und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters*, in: SCHREINER, Klaus (Hrsg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, S. 439-461.
- LANGER, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004.
- LARGIER, Niklaus: „*In einigkeit und in der wüestunge*“. *Entfremdung und Selbsterkenntnis bei Mechthild von Magdeburg und Hadewijch*, in: SHICHIJI, Yoshinori (Hrsg.): *Erfabrene und imaginierte Fremde*, München 1991 (= Begegnungen mit dem ‚Fremden‘. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des 8. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990; 9), S. 268-280.
- LAUER, Hans H. / HÖDL, Ludwig: *Herz*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Stuttgart 2009 (unveränd. Nachdr. d. Studienausg. 2002), Sp. 2187-2189.
- LEWIS, Gertrud Jaron: *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*, Berlin 1989 (= Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters; 10).
- LEXER, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Mit einer Einleitung von Kurt Gärtner*, 3 Bde., Stuttgart 1992 (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872-1878).
- LÖSER, Freimut: „*Schriftmystik*“. *Schreibprozesse in den Texten deutscher Mystik*, in: LUTZ, Eckart Conrad (Hrsg.): *Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Freiburger Colloquium 2010*, Berlin 2012 (= Wolfram-Studien; 22), S. 155-201.

- LÜERS, Grete: *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Darmstadt 1966 (reprograph. Nachdr. d. Ausg. München 1926).
- MAGER, Alois: *Thomas von Aquin – Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“*, Wien 1937.
- MAYER, Heike: *Schweigen*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Tübingen 2007, Sp. 686-706.
- MCGINN, Bernard: *Mystik. III. Historisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 587-593.
- MCGINN, Bernard: *Suffering, emptiness and annihilation in three beguine mystica*, in: BRINKER-VON DER HEYDE, Claudia / LARGIER, Niklaus (Hrsg.): *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Bern 1999, S. 155-174.
- MCGINN, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, Freiburg i. Br. 2010 (Sonderausg. d. Ausg. 1994).
- MCGINN, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3: *Blüte*, Freiburg i. Br. 2010 (Sonderausg. d. Ausg. 1999).
- MEIER, Christel: *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 10 (1976), S. 1-69.
- MEIER, Christel: *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, Teil 1, München 1977 (= Münster-sche Mittelalter-Schriften; 34/1).
- MEIER, Christel: *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädie. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung*, in: GRENZMANN, Ludger / STACKMANN, Karl (Hrsg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Stuttgart 1984 (= Germanistische Symposien. Berichtsbände; 5), S. 467-500.
- MEIER, Christel: *Ecce auctor. Beiträge zur Ikonographie literarischer Urheberschaft im Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 34 (2000), S. 338-392.

11. Literaturverzeichnis

- MIETH, Dietmar: *Mystik. IV. Systematisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 593-594.
- MÖBUSS, Susanne: *Der Individualitäts-Begriff der Mechthild von Magdeburg*, in: AERTSEN, Jan / SPEER, Andreas (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 24), S. 605-611.
- MOHR, Wolfgang: *Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg*, in: KUHN, Hugo / SCHIER, Kurt (Hrsg.): *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*, München 1963, S. 375-399.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth / PRAETORIUS, Ina: *Körper der Frau/Leiblichkeit*, in: GÖSSMANN, Elisabeth u. a. (Hrsg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 219-224.
- MORSBACH, Peter: *Lactans (Maria lactans)*, in: BÄUMER, Remigius / SCHEFFCZYK, Leo (Hrsg.): *Marienlexikon*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 701.
- MUNDHENK, Johannes: *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980.
- MUTH, Laura: „Das du in den wletigen pful hast ein guldin hus gebuven“. Das fließende Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg unter gender-orientierter Perspektive, in: MUTH, Laura / SIMONIS, Annette (Hrsg.): *Gender-Aspekte in den Literatur- und Kulturwissenschaften*, Berlin 2015 (= *Studia Comparatistica*; 4), S. 67-77.
- NEMES, Balázs J.: „Eya herre got, wer hat dis buoch gemacht?“. Zum Umgang von Editoren und Redaktoren mit der „Autorin“ Mechthild von Magdeburg, in: GOLZ, Jochen / KOLTES, Manfred (Hrsg.): *Autoren und Redaktoren als Editoren. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition und des Sonderforschungsbereichs 482 „Ereignis Weimar – Jena: Kultur um 1800“ der Friedrich-Schiller-Universität Jena, veranstaltet von der Klassik Stiftung Weimar*, Tübingen 2008, S. 18-34.
- NEMES, Balázs J.: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in der Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen 2010 (= *Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie*; 55).

- NEMES, Balázs J.: *Mechtbild amongst the friends of God – The friends of God in Mechtbild. Or: What have the friends of God to do with*, in: SCHEEPSMA, Wybren / VAN VLIET, Gijs / WARNAR, Geert (Hrsg.): *Friends of God. Vernacular literature and religious elites in the Rhineland and the Low Countries (1300-1500)*, Rom 2018 (= *Temi e testi*; 171), S. 33-63.
- NEUMANN, Hans: *Problemata Mechtildiana*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 82 (1948/50), S. 143-172.
- NEUMANN, Hans: *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechtilds von Magdeburg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Altdutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (= *Wege der Forschung*; 23), S. 175-239.
- NEUMANN, Hans: *Mechtbild von Magdeburg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 6, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1987, Sp. 260-270.
- NEUMEYER, Martina: *Paradoxe, das*, in: UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 516-524.
- NEUSS, Erich: *Helfta*, in: SCHWINEKÖPER, Berent (Hrsg.): *Handbuch der historischen Stätten Deutschlands*, Bd. 11: *Provinz Sachsen Anhalt*, Stuttgart 1975 (= *Kröners Taschenausgabe*; 314), S. 206-207.
- NISTERS, Christiane: *Der „gepíneget licham“*. Zur Bedeutung des „Autorinnenkörpers“ für die Wahrheitslegitimation des Fließenden Lichts der Gottheit, in: KRAUSE, Günter (Hrsg.): *Literalität und Körperlichkeit. Littéralité et corporalité*, Tübingen 1997 (= *Kultur-Kreise. Publikationen des Centre de Recherche sur les Identités Nationales et l'Interculturalité*; 1).
- 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, Leipzig 1998, S. 12-28.
- OHLY, Friedrich: *Haus III (Metapher)*, in: KLAUSER, Theodor (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 13, Stuttgart 1986, Sp. 905-1063.
- ORTMANN, Christa: *Das Buch der Minne. Methodologischer Versuch zur deutsch-lateinischen Gegebenheit des „Fließenden Lichts der Gottheit Mechtilds von Magdeburg“*, in: HAHN, Gerhard / RAGOTZKY, Hedda (Hrsg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*, Stuttgart 1992 (= *Kröners Studienbibliothek*; 663), S. 158-186.

11. Literaturverzeichnis

- PALMER, Nigel F.: *Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg*, in: HARMS, Wolfgang / SPECKENBACH, Klaus (Hrsg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, Tübingen 1992, S. 217-235.
- PAUS, Ansgar: *[Mystik.] I. Religionsgeschichtlich*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1998, Sp. 583-586.
- PETERS, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988 (Hermaea, N.F.; 56).
- PETERS, Ursula: *Hofkleriker – Stadtschreiber – Mystikerin. Zum literarischen Status dreier Autorentypen*, in: HAUG, Walter / WACHINGER, Burghart (Hrsg.): *Autorentypen*, Tübingen 1991 (= Fortuna Vitrea. Arbeiten zur literarischen Tradition zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert; 6), S. 29-49.
- PHILIPOWSKI, Katharina: *Der geformte und der ungeformte Körper. Zur „Seele“ literarischer Figuren im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 123 (2004), S. 67-86.
- PHILIPOWSKI, Katharina / PRIOR, Anne (Hrsg.): *anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*, Berlin 2006 (= Philologische Studien und Quellen; 197).
- POOR, Sara S.: *Mechthild of Magdeburg and her book. Gender and the making of textual authority*, Philadelphia 2004 (= The Middle Ages Series).
- RANKE, Friedrich: *Zur Rolle der Minneallegorie in der deutschen Dichtung des ausgehenden Mittelalters*, in: RUPP, Heinz / STUDER, Eduard (Hrsg.): *Kleine Schriften*, Bern / München 1971, S. 36-45.
- RAPP, Christof: *Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt*, in: MEIXNER, Uwe / NEWEN, Albert (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, Berlin 2003, S. 124-152.
- REUVEKAMP-FELBER, Timo: *Volkssprachliche Schriftlichkeit zwischen Stift und Hof. Der Hofgeistliche in Literatur und Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln 2003 (= Kölner Germanistische Studien. Neue Folge; 4).
- RINALDI, Mavi: *„...und la mich fürbas sinken dur din ere“. Das Bild des Sinkens im „Fließenden Licht der Gottheit“ der Mechthild von Magdeburg*, Zürich 1986.
- RÖSENER, Werner: *Die höfische Frau im Hochmittelalter*, in: FLECKENSTEIN, Josef (Hrsg.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, Göttingen

- 1990 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 100), S. 171-230.
- RÖSENER, Werner: *Frau. C. Die Frau in der mittelalterlichen Gesellschaft. II. Die höfische Dame*, in: BAUTIER, Robert-Henri u. a. (Hrsg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Darmstadt 2009 (unveränd. Sonderausg. d. Ausg. Stuttgart 2002), Sp. 863-864.
- ROSENAU, Hartmut: *Mystik. III. Systematisch-theologisch*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 1994, S. 581-589.
- RUBIN, Miri: *Der Körper der Eucharistie*, in: SCHREINER / SCHNITZLER 1992, S. 25-40.
- RUH, Kurt: *Meister Eckhart*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 2, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1979, Sp. 327-348.
- RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.
- RUNGGALDIER, Edmund: *Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem*, Münster 2010 (= Lectio Albertina; 11).
- SCHMIDT, Margot / BAUER, Dieter (Hrsg.): „Eine Höhe, über die nichts geht“. *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen*, Abteilung I: Christliche Mystik; 4).
- SCHMIDT, Margot: „*Frau Pein, Ihr seid mein nächstes Kleid*“. *Zur Leidensmystik im ‚Fließenden Licht‘ der Mechtild von Magdeburg*, in: FUCHS, Gotthard (Hrsg.): *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, Düsseldorf 1989, S. 63-107.
- SCHMIDT, Margot: *Versinnlichte Transzendenz bei Mechtild von Magdeburg*, in: SCHMIDTKE, Dietrich (Hrsg.): »*Minnlichlein gotes erkennenisse*«. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990 (= *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen*, Abteilung I: Christliche Mystik; 7), S. 61-89.
- SCHMIDT, Margot (Hrsg.): „*Ich tanze, wenn du mich führst*“. *Ein Höhepunkt deutscher Mystik*, Freiburg i. Br. 2001.

11. Literaturverzeichnis

- SCHNELL, Rüdiger: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern 1985 (= Bibliotheca Germanica. Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie; 27).
- SCHÖPFLIN, Karin: *Seele. II. Altes Testament*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999, S. 737-740.
- SCHREINER, Klaus / SCHNITZLER, Norbert (Hrsg.): *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992.
- SCHREINER, Klaus: *Si homo non pecasset ... Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen*, in: SCHREINER / SCHNITZLER 1992, S. 41-84.
- SCHULZE, Markus: *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin*, Freiburg (Schweiz) 1992 (= Studia Friburgensia. Neue Folge; 76).
- SEELHORST, Jörg: *Autorreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen 2003.
- SEIDL, Horst: *Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich*, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Berlin / New York 1999, S. 748-759.
- SENNE, Elke: *Probleme der Autorschaft und Authentizität in der Überlieferung des Fließenden Lichtes Mechthilds von Magdeburg*, in: BEIN, Thomas / NUTTKOFOTH, Rüdiger / PLACHTA, Bodo (Hrsg.), *Autor – Autorisation – Authentizität. Beiträge der Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft philosophische Editionen und der Fachgruppe Freie Forschungsinstitute in der Gesellschaft für Musikforschung, Aachen, 20. bis 23. Februar 2002*, Tübingen 2004 (= Beihefte zu editio; 21), S. 139-151.
- SÖDING, Thomas: *Leib Christi. I. Biblisch-theologisch*, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1997, Sp. 769-771.
- SPANILY, Claudia: *Autorschaft und Geschlechterrolle*, Frankfurt a. M. 2002.
- SPITZLEI, Sabine B.: *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abteilung I: Christliche Mystik; 9).

- STEER, Georg: *Konrad von Meigenberg*, in: RUH, Kurt (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 5, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin / New York 1985, Sp. 221-236.
- SQUIRES, Catherine: *Mechtbild von Magdeburg: Ein handschriftlicher Neufund aus dem elbostfälischen Sprachraum*, in: *Niederdeutsches Jahrbuch. Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 13 (2010), S. 9-43.
- STADLER, Helena: *Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der unio mystica im Fließenden Licht der Gottheit von Mechtbild von Magdeburg*, Bern 2001.
- STADLER, Helena: *Körper und Subjekt in der Frauenmystik*, in: BENNEWITZ, Ingrid / KASTEN, Ingrid (Hrsg.): *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, Münster 2002 (= *Bamberger Studien zum Mittelalter*; 1), S. 233-254.
- STIERLING, Hubert: *Studien zu Mechtbild von Magdeburg*, Göttingen 1907.
- STÖLTING, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse*, Mainz 2005.
- STÖRMER-CAYSA, Uta: *Welches Geschlecht hat die Seele? Überlegungen zu Bernhard von Clairvaux und Mechtbild von Magdeburg*, in: SIEBURG, Heinz (Hrsg.): *„Geschlecht“ in Literatur und Geschichte. Bilder – Identitäten – Konstruktionen*, Bielefeld 2015, S. 91-106.
- STRIDDE, Christine: *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation „zwischen“ St. Trudperters Hohelied und Mechtbilds von Magdeburg* *Das Fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart 2009.
- TILLMANN, Heinz: *Studien zum Dialog bei Mechtbild von Magdeburg*, Marburg 1933.
- TOBIN, Frank: *Mechtbild von Magdeburg. A Medieval Mystic in Modern Eyes*, Columbia 1995.
- TOELLNER, Richard: *Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in: SCHREINER / SCHNITZLER 1992, S. 111-131.
- TOMASEK, Tomas: *Kranke Körper in der mittelhochdeutschen höfischen Literatur. Eine Skizze der Krankheitsmotivik*, in: LANGER, Otto / RIDDER, Klaus (Hrsg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2002 (= *Körper. Zeichen. Kultur*; 11), S. 97-115.

11. Literaturverzeichnis

- UNGER, Helga: *Europäische Frauenmystik*, Freiburg i. Br. 1991.
- VOLLMANN-PROFE, Gisela: *Mechtbild – auch „in Werktagskleidern“*. Zu berühmten und weniger berühmten Abschnitten des „Fließenden Lichts der Gottheit“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), Sonderheft *Mystik*, S. 144-158.
- WEBER, Barbara: *Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechtbils von Magdeburg*, Göttingen 2000.
- WENDEL, Saskia: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002 (= *ratio fidei*; 15).
- WENDEL, Saskia: *Christliche Mystik. Eine Einführung*, Kevelaer 2004.
- WENZEL, Horst: *Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie*, Berlin 1974 (= *Philologische Studien und Quellen*; 74).
- WOLLSCHIED, Karl-Heinz: *Seele und Geist – früher und heute. Die platonische und die aristotelische Seelentheorie, ihre Entwicklung in der Theologie- und Philosophiegeschichte, heutige Theorien über Seele, Geist und Gehirn*, Berlin 2009.
- ZELLMANN, Ulrike: *Lusus erat. Tanz und Spiel auf dem Labyrinth in der Kathedrale von Auxerre*, in: BRITTNACHER, Hans Richard / JANZ, Rolf-Peter (Hrsg.): *Labyrinth und Spiel. Umdeutungen eines Mythos*, Göttingen 2007, S. 36-74.

Eine „husvrowe inwendig des lichamen“

Lea Kohlmeyer

Mit seiner thematischen und formalen Vielfalt und seiner poetischen Sprache fasziniert das *Fließende Licht der Gottheit* der deutschsprachigen Mystikerin Mechthild von Magdeburg (13. Jhd.) bis heute.

Die vorliegende Arbeit untersucht die Vorstellung von der menschlichen Seele, die – als personifiziertes Abstraktum – im gesamten Werk präsent ist. Anschaulichkeit gewinnt diese durch sprachliche Interaktion in Dialogen mit dem personalen Gott; verortet und konturiert wird sie durch die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Leib.

Eine Untersuchung der Pluralität von Sprechinstanzen bestimmt die Funktion der Seele als Ich-Sprecherin und Erzählerin im Text. Ebenso erfolgt eine Einordnung von dessen Seelenbegriff in den Kontext zeitgenössischer (theologischer) Seelenvorstellungen.

Nicht zuletzt werden sprachlich-literarische Gestaltungsmöglichkeiten untersucht, die das *Fließende Licht* zur Darstellung der eigentlich unaussagbaren *unio mystica*, der Vereinigung der Seele mit Gott, nutzt.

26,00 €

ISBN 978-3-8405-0206-4

