



universität  
wien

# DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

Rationalität der bildhaften Sprache der Mechthild von  
Magdeburg

verfasst von / submitted by

Andrea Nowak-Enshaie, M.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin ODER Doktor der Philosophie (Dr. phil.)  
Doktorin OR Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on the student  
record sheet:

A 092 303

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /  
field of study as it appears on the student record sheet:

Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

emer. o. Univ.-Prof. Mag. DDr. Johann Figl  
degree(s) first name family name

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. MMag. DDr. Theresia Heimerl  
degree(s) first name family name

*Im Uranfang sprach deiner Schönheit Strahl:  
„Ich will begonnen sein!“  
Und Liebe wurde geboren und trug ins All den Brand!  
Dein Antlitz offenbarte seinen Glanz  
und sah die Engel ohne Liebe,  
da setzte es den Erdensohn entzückt  
in Liebesbrand!  
Vernunft wollte an dieser Flamme sich entzünden,  
das Lichtmeer der Begeisterung  
setzte mit seiner Glut die Welt in Brand!  
Der Ahnungslose wollte das Geheimnis schauen,  
Einhalt gebot die unsichtbare Hand!*

...

*Hafis*

*aus: Hafis, Rumi, Omar Chajjam. Die schönsten Gedichte aus dem klassischen Persien, übertragen von Cyrus Atabay, München: Beck 1998, S. 151.*

## Vorwort

Diese Arbeit ist in einer schwierigen Zeit entstanden. Ohne die Bereitschaft, zu helfen, wäre ein Abschluß auch nicht möglich gewesen. Deshalb möchte ich hier Danke sagen!

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr.Dr. Johann Figl,  
meiner Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr.Dr. Theresia Heimerl,  
meinem Mann, Rüdiger Lohlker,  
meiner Tochter, Laura Nasim Enshaie,  
und meinem Enkelkind, Emil Nuri Prinz, für seine Anwesenheit.

## Inhaltsverzeichnis

I. Hauptteil – ... <i>das inen min gøtlich herze zu lachet ane underlas ...</i>	6
1. Einführung	7
1.1. Fragestellung der Arbeit	7
1.2. Aufbau der Arbeit	8
1.3. Mechthild von Magdeburg und das Fliessende Licht	9
1.3.1. Leben	9
1.3.2. Mechthild – der ungelehrte Mund?	11
1.3.3. <i>dis büch</i> – Entstehung, Überlieferung, Stilformen, Sprache	14
1.3.4. Mechthild und die Forschung	18
2. Mystik und Metapher – Sprache und Bild	21
2.1. Rationalität/Denken und Gefühl	27
2.2. Logik/Vernunft und Wille/Sehnsucht	32
2.3. Was ist eine Metapher? Bild und bildhafte Rede	34
3. Theoretische Grundlegung der Arbeit	37
3.1. Kultureller Abstand – <i>Das Neue (Spontane – &gt;Spezifische&lt;) ist immer ein Sprachspiel.</i>	37
3.2. Sprach- und andere Spiele – ... <i>wenn die Sprache feiert.</i>	39
3.3. Sprachspiele abstrakter Begriffe und metaphorischer Sprachbilder	46
II. Hauptteil – ... <i>dú ungeruewige gotheit, dó iemer mere arbeitet ane arbeit ...</i>	49
1. Geschaffenheit und Nicht-Geschaffenheit Gottes. Grenzen sprachlichen Ausdrucks	50
1.1. Gott und das Selbst Gottes – die Kugel	63
1.2. Gott, Zeiten, Räume und Dreifaltigkeit	88
1.2.1. Zeiten	90
1.2.2. Himmel/Himmelreich	96
1.2.3. Paradiese	107

1.2.4.	Hölle	112
1.2.5.	Fegefeuer	127
1.2.6.	Erde, Erdreich, Welt und Ding	134
1.2.7.	Dreifaltigkeit	152
1.2.7.1.	Buch I	152
1.2.7.2.	Buch II	159
1.2.7.3.	Buch III	163
1.2.7.4.	Buch IV	167
1.2.7.5.	Buch V	174
1.2.7.6.	Buch VI	178
1.2.7.7.	Buch VII	183
2.	Natur und Sein in Gott und Mensch	188
2.1.	Natur – <i>nature</i> und <i>natura</i>	188
2.1.1.	Von Natur – die Liebe selbst. Die Natur der Liebe	189
2.1.2.	In einer Natur – die Menschheit Gottes und der Mensch	192
2.1.3.	Die Natur des Todes und des Bösen	195
2.2.	Sein – wesen, wesende, sin und esse	196
2.3.	Natur und Sein	201
3.	Gott und Schöpfung – das Spiel in der Kugel	202
3.1.	Warum ereignet sich Schöpfung?	203
3.2.	Wie ereignet sich die Schöpfung des Menschen?	204
3.3.	Was bedeutet die Schöpfung für die Verfassung des Menschen?	217
3.4.	Was ist Schöpfung?	228
4.	Die Stille in Gott und Mensch, ihre Fremdheit, die Leere und der Tod	238
4.1.	Die Stille	239
4.2.	Das Schweigen	240
4.3.	Die Ruhe	242
4.4.	Nackt und bloß	244
4.5.	Fremdheit und Verlassenheit – <i>vræmedunge</i> und <i>ellende</i>	245
4.5.1.	Fremdheit – <i>vræmedunge</i>	245
4.5.2.	Verlassenheit – <i>ellende</i>	249

4.6.	Nicht und Leere	251
4.7.	Der zum Tod fähige Mensch – die Überwindung der Unvollkommenheit	254
III. Schluß – ... <i>Owe ich unseliger antphrasis sak, ...</i>		260
IV. Anhang – ... <i>mit den rosen der vlissigen arbeit uf ein güt ende ...</i>		265
1.	Abkürzungen	266
2.	Literatur	266
Abstract		280

## I. Hauptteil –

*... das inen min gøtlich herze zü lachet ane underlas ...<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Neumann, S. 137, IV, 21, 3.

# 1. Einführung

Mechthild von Magdeburg wurde in den letzten drei Jahrzehnten, vor allem nach dem Erscheinen der kritischen Edition von Hans Neumann und Gisela Vollmann-Profe<sup>2</sup> im Jahr 1990, viel Aufmerksamkeit geschenkt. Die Zahl der Publikationen ist mittlerweile kaum mehr zu überblicken. Was fasziniert an dieser Frau mit ihrem Buch *Das Fliessende Licht der Gottheit?* Immer wieder natürlich die Selbstverständlichkeit ihrer Schilderungen der Liebe, vor allem in den ersten beiden Bänden, die in ihrer erotisierenden Wirkung die Notwendigkeit einer verharmlosenden Interpretation vor der Bilderwelt des Hohen Liedes geradezu einfordern, – wenn dieses denn als harmlos betrachtet wird.<sup>3</sup> Der zweite Punkt ist die Fremdheit und die Verlassenheit von und mit Gott, die nicht zur Liebe zu passen scheinen. Und der dritte Punkt ist die kaum zu trennende Verbindung von Denken und Gefühl in vielen Sprachbildern, die das Nachdenken nicht zur Ruhe kommen lassen will.

Aber was noch immer fehlt, ist eine Darstellung des Denkens der Mechthild von Magdeburg, die von konsequenten und folgerichtigen Gedankengängen ausgeht, die im Fliessenden Licht vorhanden sind, auch, oder besser, gerade weil es über einen langen Zeitraum entstanden ist. Vollmann-Profe stellte 1994 fest, daß „eine umfassende, alle Interpretationsaspekte berücksichtigende Analyse des Werkes“<sup>4</sup> fehlt. Und das ist bis heute so. Die vorliegende Arbeit will diesen Versuch in Bezug auf begriffliche, rationale und logische Strukturen des Buches durchführen. Jedoch ist es unmöglich, alle Aspekte aufzuzeigen – abgesehen davon, daß jeder und jede immer wieder eine eigene Sichtweise mit einbringt.

## 1.1. Fragestellung und Ziel der Arbeit

*Rationalität der bildhaften Sprache der Mechthild von Magdeburg*, so lautet der Titel der Arbeit. Damit ist zum einen klargestellt, daß Rationalität – wie immer sie dann definiert wird – für Mechthild in Anspruch genommen wird, und zum zweiten, daß sich diese in der von der Schreiberin gewählten Sprache im Fliessenden Licht ausdrückt. Was drittens bedeutet, daß der

---

2 Die Darstellung der Bewertung dieser Edition ist nicht Thema dieser Arbeit, auch wenn sie – wenn erforderlich – hinterfragt wird.

3 Langer (2004), S. 250-252: „Das Skandalon Mechthilds. Die im ‘Fließenden Licht’ deutlich erkennbare Sinnlichkeit und Erotik der Spiritualität Mechthilds, ihre Darstellung der Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung stößt moderne Leser, [...], ab, oder entlässt sie ratlos. In der Forschung [...] spiegelt sich diese Verlegenheit seit je in weit auseinanderliegenden Deutungen.“, ebda., S. 250, überhaupt beschäftigt sich Langer in seiner Darstellung des Fliessenden Lichtes hauptsächlich mit Liebe, ebda., S. 233-252.

4 Vollmann-Profe (1994), S. 157.

Text in dieser Sichtweise notwendigerweise die begrifflichen, rationalen und logischen Strukturen sichtbar machen sollte. Viertens wird dadurch ein das ganze Werk umfassendes und Einheit stiftendes Verständnis angenommen, und kein Flickenteppich aller möglichen Gedanken. Um diese Voraussetzung am Text zu überprüfen, erschien es erforderlich eine strenge sprachlogische, philosophische Grundlage zu schaffen, von der aus der Text erschlossen werden kann. Diese Basis wird mit Ludwig Wittgensteins *Sprachspiel* gelegt. Aber es stellt sich die Frage, zu welchem Zweck eine solche Perspektive eingenommen wird – außer um möglicherweise zeigen zu können, daß sich Mechthild von Magdeburg nicht hinter scholastischen oder anderen Denkern verstecken muß. Was ein gutes Ergebnis wäre. Aber diese Arbeit nimmt keinen gender- und/oder frauenspezifischen Ansatz auf. Es geht nur um die Sprache, und einen nicht-dualistischen Blick auf diesen mittelalterlichen Text. Aber was ist ein nicht-dualistischer Blick? Die Antwort kann in einem Beispiel verdeutlicht werden. In der Auseinandersetzung mit *mystischen Texten* geht es in Verbindung mit dem Erleben des Einsseins häufig um das *Unsagbare*, das nicht in Worte ausgedrückt werden kann. Dies wird mit Gott identifiziert, und dadurch eine vom Menschen grundsätzlich unterschiedliche Erlebensqualität angenommen. Diesem *Unsagbaren* wird versucht, mit Sprachbildern nahezukommen, was aufgrund der Unfaßbarkeit Gottes jedoch nie gelingt. Das ist eine dualistische Haltung, die durch die Erfahrung, ein Erleben nicht in Worte fassen zu können, entsteht. Diese Erfahrung kennt jeder Mensch. In dieser Arbeit wird mit Wittgenstein davon ausgegangen, dass das *Unsagbare* Teil der Sprache ist, und dass *dieses*<sup>5</sup> genauso redet, wie das Sagbare. In der Benennung des Nicht-sprechen-könnens mit *Unsagbar* ist es da. Es gibt also keinen Grund, einen dualistischen Blick einzunehmen. Aber die Wahl fiel auch auf Wittgenstein, weil er keine metaphysische Position für die Basis seines *Sprachspiels* einnimmt, d. h. er legt keine Substanz- oder Wesensbegriffe zugrunde, die wiederum in eine dualistische Position führen würden. Das Sprachspiel ist deshalb ein völlig offenes Gebilde, das alle möglichen Strukturen annehmen kann. Und diese sollen im Text gezeigt werden, in der Sprache des Fliessenden Lichtes, das die Sprache Mechthilds von Magdeburg ist. Geschrieben im 13. Jahrhundert und im 21. Jahrhundert gelesen.

## 1.2. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Im ersten Kapitel von Teil I wird das Fliessende Licht

---

5 Wittgenstein, PU, S. 37, A 38: „Und merkwürdigerweise wurde von dem Worte »dieses« einmal gesagt, es sei der *eigentliche* Name.“

und seine Verfasserin vorgestellt, und die wissenschaftliche Diskussion um beide in ihren vielfältigen Fragestellungen umrissen. Im zweiten Kapitel wird der theoretische, philosophische Rahmen dieser Arbeit entfaltet. Dazu ist es erforderlich, *Mystik* zu erläutern, und die Begriffe *Metapher*, *Rationalität*, *Gefühl*, *Logik/Vernunft*, *Wille/Sehnsucht* so zu definieren, dass sie für das Sprachspiel des Fliessenden Lichtes in nicht-dualistischer Perspektive passend erscheinen. Kapitel drei formuliert die Gedanken Wittgensteins zum Sprachspiel im Hinblick auf die Ausgangssituation des Lesens und die Anwendung der gefassten Begriffe im *Sprachspiel Fliessendes Licht*.

Teil II nimmt den größten Raum der Arbeit ein. Begonnen wird mit der Vorstellung der Ungeschaffenheit Gottes, gefolgt von der Idee der Kugel als Gestalt Gottes. Die Kugel der Einheit allen Lebens beinhaltet alle Gedanken des Fliessenden Lichtes, es nimmt damit selbst eine nicht-dualistische Perspektive in Anspruch. Die folgenden Kapitel entfalten die Räume und Zeiten Gottes und der Menschen, die Dreifaltigkeit gehört hier mit dazu. Mechthild entwickelt eine komplexes Bild der Trinität. Eine Bestimmung der Begriffe *Natur* und *Sein* schließt sich daraufhin an. Kapitel drei von Teil II widmet sich dem Vorgang der Schöpfung, der Existenz des Bösen, und was Schöpfung für Gott und Mensch in Verbindung mit dem Leben in der Kugel bedeutet. Das schließt die Frage nach der Verfaßtheit des Menschen mit ein. Schweigen, Verlassenheit, Fremdheit, Nicht und Tod haben Mechthild sehr beschäftigt. In Kapitel vier werden sie in ihrer Verbindung zur Einheit Gottes dargestellt.

Teil III faßt die Ergebnisse zusammen, und formuliert neue Fragen, die im Anschluß an diese Untersuchung und ihre Schlußfolgerungen entstehen können.

### 1.3. Mechthild von Magdeburg und das Fliessende Licht

#### 1.3.1. Leben

Die Lebensumstände der Verfasserin des Fliessenden Lichtes liegen weitestgehend im Dunkeln. Als Quelle können nur die Übersetzungen ihres, in der Orginalsprache noch nicht einmal erhaltenen Werkes und einzelne Bemerkungen in Texten Gertruds der Großen und Mechthilds von Hackeborn herangezogen werden. Sie wurde wahrscheinlich um 1207 als Kind einer adeligen, wohlhabenden Familie geboren und wuchs dementsprechend in einer höfisch geprägten Umgebung auf. Um 1230 verließ sie ihr Elternhaus und zog nach Magdeburg<sup>6</sup>, um dort ein auf Gott ausgerichtetes Leben zu führen. Vermutlich als Begine. Um

---

<sup>6</sup> Magdeburg als Wohnort wird in Frage gestellt von Nemes (2015), S. 342ff.

1270 trat sie ins Kloster Helfta ein. Dort starb sie wahrscheinlich um 1282.<sup>7</sup>

Aber auch diese eher spärlichen Daten, basieren zum größten Teil auf Vermutungen und Berechnungen, die sich aus der in der Vorrede zum Fliessenden Licht genannten Zahlen, dem Text selbst und den Angaben im Vorwort der lateinischen Übersetzung ergeben. Das Geburtsjahr lässt sich so konstruieren: 1250 (Vorrede) minus 12 (IV, 2, 9) minus 31 (IV, 2, 13) ergibt 1207. Rein rechnerisch einfach, aber es gibt keine zweite Jahreszahl, die eine Gegenrechnung ermöglichen würde. Eine Gleichung hat zwei Seiten. Also ist 1207 nur eine Annäherung an das Geburtsjahr. Es könnten auch zehn Jahre früher sein. Gleiches gilt für das Todesjahr, für das 1282, aber auch 1294 angenommen werden.<sup>8</sup>

Immer wieder wird auch erwähnt, daß sie einen Bruder, mit dem Namen Balduin, gehabt hat. Er soll ein Angehöriger des Predigerordens gewesen sein. Dies geht auf Kapitel IV, 26 zurück. Auch diese Angabe ist in der heutigen Forschung umstritten.<sup>9</sup>

Aber auch ihre – in Teilen der Forschung fast als Tatsache behandelte – Zugehörigkeit zum Stand der Beginen, ist nicht unumstritten. Ursula Peters kommt zum Schluß, daß Mechthilds Existenz als schreibende Religiöse eher in einem Nonnenkloster gelebt werden konnte. Die von Mechthild immer wieder erwähnten Anfeindungen und Bedrohungen sieht sie als Topos, der die Bedeutung des von Gott offenbarten Text unterstreichen sollte.<sup>10</sup> Balazs J. Nemes geht dem Ursprung dieser Zuordnung als Begine detailliert nach. Für Pater Gall Morel, der das Manuskript in Einsiedeln katalogisiert hat, war Mechthild eine Nonne; für den ersten Übersetzer Carl Greith eine Dominikanerin. Gall Morel schloß sich dieser Auffassung an, referierte aber auch die Auffassung, sie sei eine Zisterzienserin gewesen. Nemes weist darauf hin, daß im 19. Jahrhundert der Streitpunkt um die Zugehörigkeit Mechthilds zu einem Orden oder zu einem Leben als Begine konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen den

7 Neumann, Mechthild von Magdeburg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Berlin 1987, 260f.: die westliche Mittelmark als Geburtsregion wird in neueren Publikationen nicht mehr aufgenommen; Ruh (1993), S. 247-250; Vollmann-Profe (2010), S. 670f.; Heimerl (2002), S. 213; Stadler (2001), S. 25: in aller Kürze; in aller Ausführlichkeit hat Nemes (2010), S. 125-148, die Forschungsgeschichte zum Geburts- und Sterbejahr Mechthilds auf der Basis des Textes selbst, referiert. Das Ergebnis ist: es gibt keine gesicherten Erkenntnisse, die Annahmen der älteren Forschung sind in Frage zu stellen.

8 Heimerl (2002), S. 215; Ruh (1993), S. 250; Schmidt (1995), S. 397, Anm. 292 und S. 400, Anm. 303. Schmidts Feststellung in Anm. 292, „»etwa zwanzig Jahre in Magdeburg«“, bezieht sich auf Kapitel IV, 2, 113. Es ist an dieser Stelle aber nur die Rede davon, daß sich Mechthild zwanzig Jahre mit den Bedürfnissen ihres Körpers/*licham* auseinandersetzte. Daß sich diese zwanzig Jahre auf Magdeburg beziehen, läßt sich nicht aus dem Text belegen. Neumann (1964/1954), komplett, S. 209ff., zu Kapitel IV, 2.

9 Nemes (2010), S. 209ff., 221 und 319.

10 Peters (1988), S. 53-67; ob sie sich, der für den fraglichen Zeitraum von Grundmann (1977), S. 327-330, ins Gespräch gebrachten „religiösen Frauenbewegung“, zuordnen ließe, oder ob sie sich selbst damit hätte identifizieren können, soll hier kein Thema sein; ausführlich zu Mechthild als mögliche Begine und als spätere Nonne, Andersen (2000), S. 45-88, auch sie kommt zum Schluß, daß nichts Genaues zu sagen ist.

Forschenden geschuldet sind.<sup>11</sup> Im 20. Jahrhundert wurden die Diskussionen mit Peters Buch wieder aufgegriffen.

Aber auch neuere Bemühungen, die die Ergebnisse der Beginen-Forschung mit einfließen ließen, kamen zu keinen gesicherten Schlüssen.<sup>12</sup> Auch die im Fliessenden Licht an einigen wenigen Stellen erwähnten Beginen – darunter auch Kapitel III, 15 – lassen keine eindeutige Entscheidung zu.<sup>13</sup> Es bleibt nur festzustellen: Sie kann Begine gewesen sein, genauso wie sie Nonne gewesen sein kann. Meine Vermutung ist: Sie war Dominikanerterziarin, zumindest für einen Teil ihres Lebens. Gründe: Die Vorliebe für die Dominikaner<sup>14</sup> ist deutlich belegt im Fliessenden Licht; und als Terziarin deshalb, weil ein Leben in Klausur kaum zu den vielfältigen genauen Beobachtungen menschlichen Verhaltens zu passen scheinen.

### 1.3.2. Mechthild – der ungelehrte Mund?

Ohne eine bestimmte Form der Bildung wäre Mechthild nicht in der Lage gewesen, das Fliessende Licht zu schreiben. Doch welche Bildung hat sie vermutlich bekommen? Zuerst wären Kenntnisse in der Bibellektüre, der Liturgie und möglicherweise die Lektüre umgangssprachlicher mystischer Texte zu nennen. Darüber hinaus wird immer wieder auf die Vermittlung theologisch-philosophischen Gedankengutes hingewiesen: Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux, Joachim von Fiore, Hohelied-Auslegung; möglicherweise St. Trudperter Hohelied. Neumann hat auf ähnliche Stellen bei Hadewijch und Beatrix von Nazareth hingewiesen. Des weiteren ist von einer gewissen Vertrautheit höfischer Kultiviertheit und Kenntnisse der dort verfügbaren Literatur auszugehen. Vertraut war Mechthild aber auch mit den vielen Ausdrucksformen der Umgangssprache.<sup>15</sup>

Die Selbstaussagen Mechthilds über ihren ungelehrten Status<sup>16</sup> hat die Forschung weitgehend

11 Nemes (2015), S. 334ff., S. 336f., und Anm. 19: „Reformatorin vor der Reformation“ (Preger); S. 337f. und Anm. 23: Ancelet-Hustache (1926) sah Mechthild als Dominikanerterziarin; S. 338ff. zu Peters (1988); Peters (1988), S. 54 ... ; Grundmann (1977), S. 329f., Anm. 22: Hinweis auf Ancelet-Hustache (1926), die aufgrund von Kapitel II, 23, 8 und II, 24, 44 annimmt, daß Mechthild Dominikanerterziarin war.

12 Vgl. dazu Nemes (2015), S. 340-344, mit der entsprechenden Literatur in den Anmerkungen.

13 Nemes (2015), S. 344-351, bringt eine detaillierte Darstellung der Forschungssituation zu den Textpassagen.

14 Vgl. dazu Andersen (1996), S. 264-272, zu, Mechthild und die Dominikaner.

15 Vollmann-Profe (2010), S. 675-677, mit Verweisen auf Schriften von Ruh und Mohr; Ruh (1993), S. 285f., er hält eine Kenntnis Mechthilds von Hadewijchs Schriften für unwahrscheinlich, auch wenn Gemeinsamkeiten festzustellen sind, ebd., S. 288ff., Ruh vermutet auch, daß Mechthild volkssprachliche Literatur eher mündlich aufgenommen hat, er hält den Anteil der höfischen Elemente von der Forschung überbewertet, ebda., S. 288; vgl. auch Wisniewski (1990), zum St. Trudperter Hohen Lied; Andersen (2003), zum Psalter im Fliessenden Licht; Michel (2000), S. 74-76 und 82-88, er zeigt die Auslegung des Hohen Liedes durch das St. Trudperter Hohe Lied, einiges davon lässt sich auch im Fliessenden Licht finden; vgl. Keller (1993), zum St. Trudperter Hohen Lied.

16 Neumann, S. 69, II, 26, 31-33: „Das ist mir vor inen ein gros ere und sterket die heligen cristanheit an in vil sere, das der ungelerte munt die gelerte zungen von minem heligen geiste leret.“; ders., S. 73, III, 1, 36f.:

wörtlich genommen – leicht begründbar aus der Aussage, daß sie kein Latein beherrschte<sup>17</sup>. Deshalb war sie gezwungen in der Umgangssprache zu schreiben. Zusammen mit ihrer weitschweifenden Bildsprache war dies ein Ausweis ihres theologisch/philosophisch ungebildeten Denkens. Als Gelehrte galten studierte Theologen, mindestens des Lateins mächtig in Wort und Schrift. Eine zweiter Grund liegt in der Einordnung des Fliessenden Lichtes in die Kategorien Frauenmystik, Beginenmystik und/oder Liebesmystik. Die Zuordnung eines Textes zu einer dieser Kategorien schließt sehr häufig eine entweder nicht vorhandene oder verringerte intellektuelle und/oder spekulative Leistungsfähigkeit der Schreibenden ein. Gefühle zu benennen, zu thematisieren oder, wie an einigen prominenten Stellen im Fliessenden Licht, unendliche Liebeslust zum Ausdruck zu bringen, vermindert den Wert mancher spekulativ anmutenden Stellen dieses Textes – von der Annahme eines konsequenten und konsistenten spekulativen Horizontes ganz zu schweigen.

Mechthild von Magdeburg war alles andere als ungelehrt. Möglicherweise war sie nicht in der Lage, Latein zu schreiben und zu sprechen. Aber sie konnte mit Sicherheit Latein lesen. Wieso sollte eine Frau, die Gott ihren Schulmeister und die Weisheit ihre Schulmeisterin nennt<sup>18</sup>, nicht die Sprache lernen, die ihr Zugang zu verschiedensten Texten ermöglichte, von denen sie erwartete, ihre Weisheit zu vertiefen? Denn darum ging es ihr: um lehrende Weisheit, um göttliche Weisheit, um ewige Weisheit, um *wunderliche* Weisheit – um unbegreifliche, rätselhafte Weisheit – , um *gezogene* Weisheit – kluge, gebildete Weisheit – , kurz: um himmlische Weisheit.<sup>19</sup> Und diese stand irdischer Weisheit oder besser

---

„Ich han da inne ungehörtú ding gesehen, als mine bihter sagent, wan ich der schrift ungeleret bin.“; vgl. dazu Ranff (2015), S. 122-125, über Hildegard von Bingen, die sich ebenfalls als ‘ungelehrt’ betrachtete. Aber: „Vielmehr zeigt sich, dass für Hildegard der Topos der Ungelehrtheit die sicherste und zugleich flexibelste Methode war, um ihr Ziel zu erreichen.“, ebda. S. 135; auch Spanily (2002), S. 9-52 wird in das Thema des weiblichen Schreibens im Mittelalter eingeführt, S. 152-169, über Mechthild; auf S. 308ff. werden die Begründungen für die Notwendigkeit der Demut genannt. Die Bezeichnung als *ungelehrt*, gehört dazu; S. 331ff. listen die Legitimation des weiblichen Schreibens auf.

- 17 Neumann, S. 41, II, 3, 48: „Nu gebristet mir túschес, des latines kan ich nit;“; Grundmann (1977), S. 465ff.; vgl. dazu Heimbach (1989), S. 162-170, die annimmt, daß Mechthild den ihr zugewiesenen Status als eine dem Mann unterlegene Frau, als Frau ohne theologische Bildung akzeptiert hat, aber durch ihre Erwähltheit als Sprachrohr Gottes, gezwungen war, zu schreiben. Ihr Selbstbild setze sich aus sozialer Ablehnung und individueller Prophetie zusammen; Haug (1997/1984), S. 571, „wie sie überhaupt in erstaunlichem Ausmaß über die Denk- und Anschauungsformen der mystischen Theologie verfügt. Das bleibt auch dann noch in einem gewissen Grad verwunderlich, wenn man ihre Bemerkung, daß sie ungelehrt sei, mit Vorbehalt zur Kenntnis nimmt: sie meint damit, daß sie kein Latein kann;“; Lüers (1926), S. 33-39, „Mechthilds Werk zeigt deutlich Spuren der Scholastik; [...], so fallen zahlreiche thomistische Begriffe und Vorstellungen, in dichterisches Gewand gehüllt, auf“, ebda. S. 34f.; Seelhorst (2003), S. 84, der der Auffassung ist, daß Mechthilds freier Umgang mit den Texten der Bibel, darauf schließen lässt, daß sie Latein nicht beherrschte.
- 18 Neumann, S. 260, VII, 3, 30: „Min lieber schülmeister, der mich einvaltigen tumben dis büch geleret hat;“; ders., S. 284, VII, 36, 29f.: „Die schülmeisterin das ist die wisheit, die mit gütem willen die tumben vlisseklich leret; des wirt si vor güten lütten geeret.“; ders., S. 182, V, 24, 34-36, sagt Gott, daß ein Priester nur geweiht werden sollte, wenn er das Alte und Neue Testament kennt. Selbst der Antichrist kennt beide: ders., S. 224, VI, 15,58f.
- 19 Neumann, S. 272, VII, 19, 19f.: die lehrende Weisheit der Maria; ders., S. 92, III, 13, 4: göttliche Weisheit;

Gelehrsamkeit, die aus Büchern gelernt werden kann, gegenüber.<sup>20</sup> Ist das nicht ein Widerspruch? Wieso also lesen? Um zu sehen! Um die Texten mit den klaren Augen ihrer Seele zu lesen und sie zu sehen. Und die Weisheit Gottes zu erkennen. Und die lag für sie auch in Worten, der Hinweis auf den Prolog des Johannesevangelium genügt hierfür. Warum dann nicht auch Latein schreiben lernen? Es ist nur zu vermuten, daß ihr die Umgangssprache mit ihrer semantischen Bedeutungsvielfalt und den überlieferten, literarischen Möglichkeiten mehr Potential für den Ausdruck ihrer Gotteslehre bot, mehr sprachliche Bewegung versprach, als die lateinische Schriftsprache. Um es mit Wittgenstein zu sagen: Die Umgangssprache vereinte mehr Sprachspiele. Hinzu kam ihre Absicht der Vermittlung und Verbreitung ihrer Erkenntnisse.<sup>21</sup>

Die folgende Analyse der Denkstrukturen im Fließenden Licht deutet darauf hin, daß sie Zugang zu Texten hatte, die über den oben skizzierten Rahmen weit hinausgehen. Sie las sie und setzte sich in der ihr eigenen Weise damit auseinander. Damit stellt sich die Frage, auf welchem Wege sie diese Texte kennengelernt haben sollte? Die Antwort kann nur in Vermutungen bestehen: sie stammte aus hochadeligem Haus, das enge Verbindungen zu Orten hatte, an denen Kultur, Literatur und Kunst hoch angesehen, gesammelt und verbreitet wurde. Diese Herkunft hätte ihr für ihr ganzes Leben die Möglichkeit gegeben, Bücher zu bekommen, die sie lesen wollte. Ein geistliches Leben war aber wohl für sie nicht vorgesehen gewesen.<sup>22</sup>

---

ders., 18, I, 22, 44f.: ewige Weisheit der Gottheit; ders., S. 73, III, 1, 24: *wunderliche wisheit*, Z. 35: höchste Weisheit; ders., S. 60, II, 24, 51: *gezogner wisheit*; ders., S. 87, III, 9, 37: himmlische Weisheit. Alles repräsentiert in christlicher Lehre: ders., S. 114ff., IV, 3.

20 Zur Gegenüberstellung irdischer und göttlicher Weisheit: Neumann, S. 69, II, 26, 27- 31: die irdischen höchsten Berge können Gottes Gnade nicht empfangen; vor Gott sind manche weisen Meister der Schrift Toren; ähnlich ders., S. 73f., III, 1, 33-37: was Mechthild in der höchsten Höhe gesehen hat, hat auf Erden nichts Vergleichbares. Und das obwohl sie der (theologischen) Schriften/Überlieferung ungelehrt ist. An diesen beiden Stellen ist feine Ironie erkennbar; ders., S. 90, III, 10, 21-23: irdische Weisheit soll verloren gehen; ders., S. 273, VII, 21, 2f.: „Ir wellent lere haben von mir und ich selber ungeleret bin. Des ir ie gerent, das vindent ir tusentvalt in úweren büchen.“; auch Gertrud die Große sah sich von einer Buchstabengelehrten zu einer Gottesgelehrten gewandelt, Gesandter der göttlichen Liebe, Lanczkowski (1989), S. 517.

21 Neumann, S. 109, IV, 2, 7f.: „Ich müs sprechen got ze eren und öch durch des büches lere: ... „; ders., S. 278, VII, 29, „Von einer lere“; Stadler (2001), S. 24.

22 Vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 739, Anm. 231,13f. und 14: mit Verweisen auf Ruh (1993), S. 292-295, der hier eine literarische Verbindung von Wichmann von Arnstein und Mechthild aufzeigt, sowie S. 288, wo die Vermutung geäußert wird, daß Wichmann von Arnstein der in Kapitel IV, 2, 21 erwähnte Freund (*geboren frúnt*: Verwandter) war. So könnte Mechthild zur Familie der Arnsteins gehört haben; vgl. auch die Bedeutung von „vrünt“ im mittelniederdeutschen (Koebler/Zugriff: 15.05.2017): Angehöriger, Verwandter ... Es sind Vermutungen, aber die Herkunft aus einer „ritterlichen Burgmannenfamilie“ (Neumann (1987, Sp. 260) ist dies genauso; Neumann (1964/1954), S. 235ff., mit dem Hinweis auf die „Schule des feinen Tones“, ebda., S. 236, in der Mechthild erzogen worden war, und: „Für Mechthild hat der Kernbegriff der höfischen Gesellschaftskultur, die zuht, noch sein volles Schwergewicht“, ebda., S. 237.

### 1.3.3. *dis buch*: Entstehung, Überlieferung, Stilformen, Sprache

Mechthild von Magdeburg namentlich zugeordnet ist nur dieses eine Werk. Vermutlich ist es zwischen 1250 und 1283 entstanden<sup>23</sup>. Der Einfluß von Heinrich von Halle als mutmaßlicher Beichtvater und Seelenführer wird unterschiedlich bewertet. Möglicherweise nimmt Kapitel IV, 2, 128-134 Bezug auf ihn. Er soll sie zum Schreiben ermutigt haben.<sup>24</sup> Leider ist es in der Originalsprache, wahrscheinlich einem mittelniederdeutschen Dialekt, nicht erhalten, sondern nur in Übersetzungen. Eine lateinische Übersetzung wurde früh begonnen, möglicherweise noch zu Mechthilds Lebzeiten. Der lateinische Text *Lux divinitatis* umfaßt nur die ersten sechs Bücher. Vermutlich wurde das Werk schrittweise veröffentlicht; so kannte der Verfasser der Vorrede nur fünf Bücher.<sup>25</sup> Diese Übersetzung zeigt gegenüber dem deutschen Text starke Veränderungen: dogmatisch schwierige und/oder stark erotisch-metaphorisch gefärbte Passagen wurden verändert oder weggelassen, der Text selbst nach bestimmten Themen umgruppierter. Die Titel der sechs Bücher lauten: I. Buch der Gottheit, II. Buch der Engel, III. Priesterspiegel, IV. Minnebuch, V. Beginenbuch und VI. Buch von der Hölle, dem Fegefeuer und vom Tode.<sup>26</sup> Erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts fertigten die Basler Gottesfreunde um Heinrich von Nördlingen eine oberdeutsche Übersetzung an.

Die Überlieferungstradition setzt also erst mit dieser oberdeutschen Übersetzung ein, gestaltet sich dann aber als sehr vielfältig.<sup>27</sup> Inwiefern sich die Wege der Überlieferung durch Funde neuer Fragmente der deutschen und lateinischen Tradition des Fließenden Lichtes verändern, darunter die 2008 in Moskau gefundene, älteste deutsche Handschrift aus Halberstadt vom Ende des 13. Jahrhunderts, wird die Forschung noch erweisen.<sup>28</sup>

Trotz des fehlenden Originals und mancher Veränderungen und Eingriffe in den vorhandenen Textquellen kann von einer weitgehend erhalten gebliebenen Abfolge der Kapitel in der

---

23 Neumann (1987), S. 262, teilt die Entstehung in drei Stufen ein: die ersten fünf Bücher sollen zwischen 1250 und 1259 entstanden sein, das sechste zwischen 1260 und 1270/71 und das letzte zwischen 1271 bis 1282; zusammenfassend auch Andersen (2000), S. 89-145.

24 Peters (1988), S. 101-110, 116-129, 189-194; Ruh (1993), S. 248f.; Neumann (1964/1954), S. 217ff.; Nemes (2010), S. 99-114;

25 Vollmann-Profe (2010), S. 673ff.; vgl. Palmer (1992), S. 217-235, unter anderem zur lateinischen und deutschen Überlieferung.

26 Ruh (1993), S. 252f.; vgl. dazu auch Vollmann-Profe (2000), macht hier einen deutsch-lateinischen Vergleich des Kapitels I, 44, das Ergebnis sind große Veränderungen der Sprache und der Ordnung des Kapitels in der lateinischen Fassung, ebda., S. 151; allgemein lässt sich die Tendenz zur Objektivierung, zur Glättung des wohl als problematisch angesehenen deutschen Textes des Fliessenden Lichtes erkennen, ebda., S. 152-155.

27 Vollmann-Profe (1990), Prolegomena, in: Neumann, S. XI-XIX; Nemes (2010), S. 208-245;

28 Vgl. dazu Aufsätze von Ganina/Squires (2010); Der Moskauer Fund verweist durch seine Sprache auf die Entstehung im Raum Magdeburg, Halle, Helfta.

Leithandschrift, der Einsiedler Handschrift, ausgegangen werden.<sup>29</sup>

Das Fliessende Licht lässt sich sehr schwer einer literarischen Gattung zuordnen, sehr oft wird jedoch sein autobiographischer Charakter, einem Tagebuch vergleichbar, betont.<sup>30</sup> Andererseits wird der Text als individuelle Wiedergabe der Heilsgeschichte gesehen, in die der Mensch hineingeboren wird, innerhalb derer er sich entwickeln soll, um mit einem wahrhaft christlichen Leben ein Beispiel zu geben.<sup>31</sup> Letzteres lag sicherlich in Mechthilds Absicht. Was dafür nötig war, wurde ihr von Gott vermittelt, war ein Ausdruck Gottes, wie sie ihn sah. Was sie aufschrieb, war *dis buch* mit all der semantischen Breite des Wortes und fast immer mit dem hinweisenden *dis*.<sup>32</sup> Eine Diskussion über die Einordnung – auch über eine mögliche religionswissenschaftliche Definition des Begriffes *Offenbarung*<sup>33</sup> - kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.

Mechthild schrieb ihr Buch in Reimprosa<sup>34</sup> mit lyrischen Abschnitten. Sie variiert sehr individuell und zwanglos Formen der geistlichen, höfischen und volkssprachlichen Dichtung. Stadler sieht in der „aufgelöste[n] Werkstruktur“<sup>35</sup> auch eine Ursache für unterschiedliche Deutungen des Textes. Sprachliche Ausdrucksmittel sind beispielsweise Metaphern, Vergleiche, Allegorien, Hymnen und paradoxe Aussagen, mit denen Mechthild ihren Weg der Liebe ausdrückt. Sie greift dabei vor allem auf die Hoheliedauslegung und die weltliche Minnedichtung zurück. Deren erotische Metaphorik verwendete sie in sehr eigenwilliger Weise – und wurde deshalb auch häufig kritisiert.<sup>36</sup> Zu unterstreichen ist der dialogische

29 Vollmann-Profe (2010), S. 674f.; Nemes (2010), S. 114-192; Stadler (2001), S. 21: für sie sind die redaktionellen Eingriffe schwer abschätzbar; zur älteren Textgeschichte Neumann (1964/1954);

30 Neumann (1987), S. 263: „die eigenhändige Zeugnisschrift eines mystisch-religiösen Lebens“; Tillmann (1933), S. 3: „ein Tagebuch des inneren Lebens“; Mohr (1963), S. 378: „Fragmente einer inneren Biographie“; Haas (1979b), S. 105ff.; Ruh (1993), S. 255f.: „Bekenntnisbuch“ mit Meditationen, im Hinblick auf den lateinischen Titel „Revelationes“ auch als „Buch von „Offenbarungen““, (Hinweis auf Rahner: *Privatoffenbarungen*); S. 260: „Visionsbuch“; Stadler (2001), S. 22-24; Köbele (1993), S. 71-73: mit einem Hinweis auf den Dialog im Fliessenden Licht, die ihr Vorbild in den augustinischen *Confessiones* haben könnten (mit Verweis auf Tillmann (1933) und Haug (1984).)

31 Vollmann-Profe (2010), S. 678; Kasten (1995), S. 4f.: Obwohl die Autorin eine Wechselwirkung zwischen Heils- und Lebensgeschichte annimmt, scheint bei ihr die Lebens- der Heilsgeschichte untergeordnet zu sein; Egerding I (1997), S. ... ; vgl. dazu Heimbach (1989), S. 170-181: sie sieht das Fliessende Licht als prophetisches Buch aus Ausdruck der Liebe Gottes, vor dem Beispiel des Mose; vgl. McGinn (2000), S. 175-177 und 180-185, er nennt Mechthild auch aufgrund ihrer göttlichen Legitimation als eine von vier Evangelistinnen, neben Hadewijch, Angela von Foligno und Marguerite Porete.

32 *büch*: Buch, Bibel, Schrift, Wissen, Wissenschaft, Dichtung, heilige Schrift, Gedichtsammlung, Gedichtsquellen, Erzählung, Werk, gelehrt Bildung (Koebler/Zugriff: 18.06.2017); *dis*: mhdwb-online.de/Zugriff: 18.06.2017;

33 Offenbarung als religionswissenschaftlicher Begriff ist durch die unvermeidbare Verbindung mit theologischen Vorstellungen problematisch. Vor allem auch, weil dafür ein Begriff von Religion notwendig wäre, dessen Herausbildung mindestens ebenso schwierig ist; zu *Offenbarung*, Figl (2003), S. 461-463 und Wießner (1995), S. 109-117; zu *Religion*, Figl (2013), S. 99-124.

34 Emmelius (2015), zu den Kolonreimen und damit in Verbindung zur Klangpoesie, ab S. 268ff. kommt sie dadurch auch auf die Textedition von Neumann/Vollmann-Profe zu sprechen.

35 Stadler (2001), S. 22

36 Neumann (1987), S. 267f.; Neumann (1964/1954), S. 217 mit Verweis auf Tillmann (1933), S. 86f.; zur

personale Charakter des Fliessenden Lichtes<sup>37</sup>, der die Liebe zwischen Gott und Mensch adäquat zum Ausdruck bringt – war doch das Verlangen Gottes nach einem Gegenüber der Grund für die Schöpfung des Menschen. Der Dialog – mit sich selbst, mit Gott und mit anderen – ist also die logisch notwendige Form von Mechthilds Schreiben. Die irritierende Unmittelbarkeit<sup>38</sup> des emotionalen Erlebens ist nicht nur Ausdruck der ungeheuren Intensität der Liebe, sondern ist folgerichtiger Ausdruck der Erkenntnis, daß *Gott durch sich selbst an allen Orten und Dingen ist* (Kapitel II, 25, 111). Wie könnte Mechthild diesen Gedanken nicht unmittelbar zum Ausdruck bringen? Die Unmittelbarkeit bezieht sich auf Erkenntnis und Liebe in allen von ihr erlebten Räumen und Zeiten. Sie wurde häufig mit dem Begriff der *Erfahrung*, das heißt mit dem Erlebnis der Gegenwart Gottes und der Vereinigung mit ihm in Verbindung gebracht. Es wurde die Frage nach dem Inhalt der Erfahrung gestellt, wie auch die Frage nach einer Erklärung bestimmter Erfahrungen – vor allem derjenigen, die durch erotische Bilder vermittelten – erhoben und drittens die Erfahrungen überhaupt als solche in Frage gestellt, um sie zu bloßen Topoi zu erklären.<sup>39</sup>

Die Sprache<sup>40</sup> des Fliessenden Lichtes ist Bildsprache, für die Mechthild alle ihr zur Verfügung stehenden Quellen nutzte, egal ob sie von hohem literarischen, philosophischen

---

Stilistik, Form und Struktur des Fließenden Lichtes, Mohr (1963), S. 375-399; über den Parallelismus als Stilmittel, Zinter (1931); zur geistlichen Bildsprache, Meyer (1951); zur Bedeutung des Dialogs als Stilmittel, Tillmann (1933); zum Einfluß höfischer und geistlicher Kultur, Lüers (1926), S. 55-90; die neuere Diskussion: Ruh (1993), S. 245: sieht sie als Dichterin mit ungewöhnlicher „poetischer Kraft“, wenn auch „ohne höhere poetische Technik“. Sie war in der Lage ohne „lateinische Schulung“ mit „reicher und differenzierter Bildung“ eine „Eigensprache“ zu entwickeln. Warum er Mechthild in Bezug auf die *poetische Technik* mit Hadewijch vergleicht, vor allem in Ermangelung des Originals des Fliessenden Lichtes, begründet er nicht; zu Allegorien, ebda., S. 259f.; zu den poetischen Formen im Fliessenden Licht, ebda., S. 258f.: „Sie gründen nicht in einem ausgebildeten Kunstverständ, sondern bekunden das Bestreben, die persönliche Gotteserfahrung als ein Eigenes und Einzigartiges auszuweisen.“, ebda., S. 258; Kasten (1995), S. 1-3: nennt als Stilfiguren Negation, Hyperbel, Paradoxon, Oxymoron, mit Verweis auf Neumann und Tillmann, Parataxe und Hypotaxe; zu den erotischen Metaphern, Köbele (1993), S. 74-76; auch Andersen (2000), S. 147-226.

37 Ruh (1993), S. 256ff.; Suerbaum (2003), zum Zusammenhang von Dialog, Sprecherpositionen und Identität bei Mechthild; Volfing (2003), zum Dialog, Sprecher-Ich und Brautmystik; Dicke (2003), er beschäftigt sich mit der Bedeutung und dem Kontext der *Gottesdialoge* im Fliessenden Licht. „Selbstbespiegelung, Selbstreflexion und -analyse sind die Leistungen des im ›Fließenden Licht‹ vorherrschenden Dialogtyps“, ebda., S. 278; Michel (1994), S. 69f., schlägt vor, „Mechthilds Dialoge einmal als eine Form von Psychodrama aufzufassen“, ebda., S. 69; Haug (1997/1984), S. 556-578, er analysiert die Dialoge im Hinblick auf eine Theorie des Gesprächs, das „Liebesgespräch“, ebda., S. 574, eignet sich dabei in hervorragender Weise, die „vermittelte[n] Unvermitteltheit“, ebda., S. 574, der mystischen Erfahrung zur Sprache zu bringen; Seelhorst (2003), S. 68-74;

38 Ruh (1993), S. 257: „Diese Distanz ist bei Mechthild im Gespräch – nicht in ihrer theologisch gesteuerten Spiritualität! - aufgehoben, und zwar erstmalig in unmittelbar-rückhaltloser Formgebung, wie sie wohl nur einer Frau möglich ist.“ Der letzte Nebensatz ist als nicht wissenschaftlich einzuschätzen. Wie äußert sich ihre *theologisch gesteuerte Spiritualität*? Dennoch weist er die Einschätzung Mechthilds als einer „intuitive[n], antischolastische[n] Mystikerin“, ebda., S. 283, zurück.

39 Haug (1997), S. 501-530, zu Grundformen religiöser Erfahrung; Haas (2000), über die mystische Erfahrung.

40 Über die Einordnung der Sprachformen des Fließenden Lichtes in die Begrifflichkeit einer *mystischen Sprache* oder *Sprache der Mystik* siehe unten Kapitel 2.; (Ruh (1993), S. 280-285; auch Ruh (1990a), S. 16-27.

oder theologischen Rang waren, oder ob es sich um umgangssprachliche Ausdrucksformen wie Lieder, Gedichte, Sprichwörter und Rätsel handelte. Mechthild selbst benennt zwei Sprachbereiche: Die *Hofsprache* und die *Küchensprache* (Kapitel I, 2, 10), die ihr wohl beide zur Verfügung standen. Die Bilder werden durch alle Wortformen geprägt: Nomen, Verben, vor allem objektlosen und Dauer anzeigen Verben, Adjektive und eigene Abstraktbildung (-heit/-keit). Ruh verweist zudem auf den Zusammenhang von Text und Klang, der für das Vorlesen des Textes von Bedeutung war.<sup>41</sup>

Die Wirkungsgeschichte des Fließenden Lichtes kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden.<sup>42</sup>

Auch werden die in germanistischen Arbeiten gerne gestellten Fragen nach dem *Autor-Ich*, dem *Sprecher-Ich*, den *Sprecher-Rollen* (oder *Sprecherstimmen*, *Sprecherpositionen*), der *Autorschaft*, sowie alle damit hergestellten Kombinationen von *Textualität* nicht erörtert.<sup>43</sup> Sie spielen in dem gewählten Rahmen keine Rolle und können die Perspektive nicht erweitern. Im Rahmen der Diskussion um die *Autorschaft* wird zum einen, eine Verfasserin Mechthild als Autorin des Fliessenden Lichtes in Frage gestellt, da die ältere Forschung diese geradezu konstruiert hätte, zum anderen eine alleinige Autorin, zugunsten einer Autorengruppe, in Zweifel gezogen. Darüberhinaus wird der Text als Ausdruck einer unmittelbaren innerlichen Erfahrung aufgegeben, zugunsten einer bewußt gestalteten literarischen Funktionalität, die bestimmte Themen behandeln soll. Der Name dieser Bemühungen ist Literarizität.<sup>44</sup> Demgegenüber ist die Perspektive dieser Arbeit, daß Mechthild die Autorin des Fliessenden Lichtes war – unbeschadet der Eingriffe in den Text durch die Zeiten. Mechthild lebte in Magdeburg<sup>45</sup> und deshalb hat der spätere Namenszusatz seine Berechtigung. Außerdem wird davon ausgegangen, daß der Text Gefühle, Gedanken und Haltungen der Autorin wiedergibt,

41 Ruh (1993), S. 282-285; Heimerl (2002), S. 217-223; Der Aufsatz von Mohr (1963) bietet in Bezug auf die Sprachformen im Fließenden Licht auch heute noch einige Informationen, seine Sprache spiegelt jedoch deutlich persönliche Vorannahmen: ein Beispiel ist die Gegenüberstellung von „hohen Minnesang mit seinem gebändigten Ethos und seinen gepflegten und ziseliierten Formen, als vielmehr in der Unterschicht der volks- und brauchtümlichen Werbe-, Tanz- und Liebeslieder. [...] Die Sprache dieser Lieder und Verslein (im Fließenden Licht) ist so unterschichtig allgemein,“, ebda., S. 394.

42 Dazu Ruh (1993), S. 290-292; Vollmann-Profe (2010), S. 684-687.

43 Kasten (1995), S. 1-7 und 17f., sie beschäftigt sich mit den Formen des Narrativen im Fliessenden Licht, zu denen auch die unterschiedlichen und gleichbleibenden Sprecherpositionen gehören, ebenso wie das „Moment der Unbestimmtheit auch in den Formen der Narration“, ebda., S. 7; Nemes (2010).

44 Nemes (2010), S. 13-27 und S. 309-380; in dieser Arbeit wird weder der von Nemes, ebda., S. 17, für die ältere Forschung konstatierte „naive(n) Unmittelbarkeitsglauben“ eingenommen, noch eine Perspektive der Nachfolge von Hans Neumann gewählt, wie sie Nemes, ebda., S. 25, für Vollmann-Profe meint, festzustellen – beides für ihn heutzutage unverständlich.

45 Ein Hinweis ist Neumann, S. 203, VI, 1, 60: „Wellent dine brüder hoch buwen,“; der Magdeburger Dom wurde in dieser Zeit gebaut, die Diskussionen um die Deckenhöhe dauerten vermutlich Jahre, in Konkurrenz dazu, beschloß das Hochstift Halberstadt ebenfalls einen Dom zu bauen, der Bau begann wohl um 1236, Schliebitz (2016), S. 227.

für die sie einen jeweils spezifischen Ausdruck gewählt hat. Wie diese jedoch als Text gelesen und interpretiert werden, liegt vorrangig in der Perspektive der Lesenden.

#### 1.3.4. Mechthild und die Forschung

Das Thema Mystik mit allen daraus ableitbaren zusammengesetzten Begriffen kann in der Religionswissenschaft<sup>46</sup>, in der Theologie, in der Psychologie, der germanistischen Literaturwissenschaft, in der Geschichte, in der Kunstgeschichte und in der Philosophie bearbeitet werden. Jede Disziplin und jede/r Forschende wird von ihren/seinen eigenen Voraussetzungen ausgehen.

Aber allen gemeinsam ist, daß es etwas gibt (spezifische Sprache, spezifische Texte, spezifisches Denken, spezifisches Fühlen, spezifische Inhalte), das sich zum Bereich der Mystik zählen läßt. Der Ausdruck *Mystik* ist jedoch eine Wortbildung, die erst im 17. Jahrhundert<sup>47</sup> erfolgte. Jede Zuordnung eines Textes, der vor dieser Zeit entstanden ist, zu diesem Bereich, stellt schon eine Interpretation dar; ob begründet oder nicht, gelesen wird der Text dadurch mit bestimmten Vorannahmen und Vorentscheidungen. Der Begriff *Mystik* und die Begriffe *Gott/Gottheit* sind – zumindest für den europäischen Bereich – immer miteinander verbunden. Die Texte thematisieren das Denken und Erkennen Gottes und die Möglichkeit eines gemeinsamen Erlebens von Gott und Mensch in einer jeweils von Person zu Person unterschiedlichen Form, wenn auch oft mit ähnlichen Worten. Grundsätzlich kann dieses Erkennen Gottes von rationaler/spekulativer Erkenntnis und/oder gefühlvollem Erleben getragen sein.<sup>48</sup> Aber dies stellt auch schon eine Vorannahme dar.

Zweifellos ist die Einordnung Mechthilds von Magdeburg in den Bereich der gefühlbetonten Schau Gottes der erste Schritt, der zur ausschließlichen Verortung ihres Buches in der *Mystik*<sup>49</sup>

46 Zur Diskussion des Begriffs *Mystik* in der Religionswissenschaft vgl. Döbler (2013), S. 69-81, zur Geschichte des Begriffs in diesem Fach, ebda. S. 24-69; grundsätzlich kann von Rat- und Hilflosigkeit bei der Verwendung von *Mystik* für die Religionswissenschaft gesprochen werden. Beispielsweise macht Rainer Topitsch den Vorschlag mystische Texte unter der Rubrik der „halluzinatorischer[n] Texte“, ebda. S. 72, mitzufassen; das zweite Beispiel ist die Vorstellung der Kombination der Alltagssprache im Verständnis Wittgensteins mit der, einer darauf aufbauenden, wissenschaftlichen Metasprache der Religionswissenschaft, die damit wiederum einen „metaspracheliche[n] mystische[n] Kanon“ aushandelt, ebda. S. 79f.; dazu Wittgenstein, PU, S. 82, A 116: „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“; der Weg in die Metaphysik zurück, ist bei Wittgenstein nicht vorgesehen.

47 Gerlitz (1994), S. 534-536; v. Brück (2002), Spalte 1651-1654; Cancik (1998), S. 174-178; Widengren (1969), S. 517f.; Bäumer/ Hödl (2003), S. 702-717; McGinn (1994), S. 9-20; ergänzen: Langer, Ruh

48 Heimerl (2002), S. 20, Anm. 75, mit der Unterscheidung bei Thomas von Aquin; auch Wollgast (2010), S. 1678-1681, zum Begriff *Mystik*, er erörtert auch das Verhältnis von Mystik und Rationalität, und stellt fest: „Doch M.[Mystik, A.N.] wie Rationalität bringen Erfahrung zum Ausdruck. [...] So ist M.[Mystik, A.N.] Mehr als ein Epiphänomen zur Rationalität.“, ebda. S. 1680.

49 Zur Problematik dieses Begriffs, vgl. den Überblick bei Heimerl (2002), S. 19-41.

führte. *Mystik* ist also immer mit gefühlten Erfahrungen verbunden. Erfahrungen der Einheit des Denkens führen umgekehrt nicht unbedingt in eine mystische Einordnung. Der zweite Punkt, der die Interpretation des Fließenden Lichtes in bestimmten Perspektiven bewirkte, ist die biologische Existenz der Verfasserin als Frau.<sup>50</sup> Diese beiden Punkte können in ihren Auswirkungen nicht überschätzt werden. Das Buch wurde der Frauenmystik, der Liebesmystik, der Brautmystik, der affektiven Mystik, der Passionsmystik und der Erlebnismystik zugerechnet.<sup>51</sup> All diese Zuordnungen bedeuteten auch, daß das Buch vornehmlich als Ausdruck der emotionalen Erfahrung der Vereinigung mit Gott gesehen wurde. Auch wenn diese Stellen nicht den größten Anteil des Buches ausmachen und auch wenn spekulative Passagen durchaus gesehen wurden.<sup>52</sup>

In dieser Arbeit wird ein anderer Weg eingeschlagen. Die Zuordnung des Fliessenden Lichtes zur Mystik bzw. zur mystischen Literatur mit allen damit verbundenen Unterkategorien wird ausgesetzt.<sup>53</sup> Damit wird nicht die grundsätzliche Möglichkeit, diesen Text als *mystisch* zu lesen, bestritten, sondern nur eine Perspektive in Anspruch genommen, die beispielsweise für Meister Eckhart selbstverständlich ist. Die Notwendigkeit, diesen schwierigen Begriff *Mystik* religionswissenschaftlich zu definieren, ist damit aufgehoben. Es ist deshalb auch nicht erforderlich, einen Mystik-Begriff mit einem adäquaten Religions-Begriff, bzw. auch umgekehrt, zu verbinden. Eine ausdrückliche Definition von Religion – in der Religionswissenschaft kontrovers diskutiert – wird ebenfalls nicht vorgelegt. Dies würde den

---

50 Heimerl (2002), S. 33; dazu auch Strauch (1991), S. 171-186, zu Mechthild und die Kategorie der Frauenmystik; Stadler (2001), S. 27-41, S. 33-35, über „*Parler femme*“.

51 Heimerl (2002), S. 32-39, die hier dargestellte Einschätzungen der Frauenmystik zeigen eine deutlich abwertende Haltung. Hier scheint es angebracht, auf das Buch von Peter Dinzelbacher (2012), hinzuweisen. Mit ihm erklärt er seine langjährige Beschäftigung mit der mittelalterlichen Mystik für beendet. Er sieht Mechthild, getrieben von Höllenvorstellungen, der Flucht vor Sexualität und der Suche nach Vorbildern den geistlichen Weg einschlagen, ebda., S. 95; Ankermann (1998), S. 119f., 128, spricht vom Fliessenden Licht als erlebnis- und passionsmystischem Text, im Gegensatz zu intellektueller Mystik, zu der sie Bernhard von Clairvaux und Eckhart zählt, mit der Schilderung von Kapitel I, 44 wird Mechthild in die Brautmystik versetzt, ebda. S. 133f.

52 Heimerl (2002), S. 38, mit Anm. 157: mit Beispielen positiver Einschätzung der intellektuellen Fähigkeiten Mechthilds; Preger (1962), S. 97: „Mit der Freiheit und Klarheit des Gedankens eint sich bei der Verfasserin zarte und innige Empfindung, mit kindlicher und naiver Auffassung eine wahre Erhabenheit des Gemüths. Mechthild berührt vielfach die Tiefen, welche das Element der speculativen Mystik bilden, und ihr Einfluss ist selbst bei ihrem tiefsinngigen Landsmann, bei Meister Eckhart erkennbar, in dessen Schriften ihre Sprache nachtönt.“; auch Nowak-Enshaie (1993), S. 21-31; im Vergleich dazu werden Texte, die Denken und Fühlen distanzierter verbinden, leichter positiv aufgenommen, vgl. Wisniewski (1990), S. 40ff., wo sie dem St. Trudperter Hohen Lied den „Reiz [...] spekulativer Rationalität und affektiv-bildhafter Sprachkraft“ bescheinigt; auch Ruh (1990b), S. 21ff., der die Lehren von Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry als „*ars amatoria*“ beschreibt, ebda., S. 21, auf deren höchster Stufe „wie in Gott, Liebe und Erkennen“, ebda., S. 22, zusammenfallen; vgl. Heimbach (1989), S. 25-32.

53 Ranff (2015), erörtert in ihrem Aufsatz das Verhältnis Hildegards von Bingen zur Philosophie. Sie kommt zum Ergebnis, daß sich Hildegard damit auseinandergesetzt hat, was Philosophie für sie bedeutet und was diese leisten soll. - Es scheint mir, daß gerade bei Hildegard eine andere Perspektive neue Erkenntnisse bringen kann, da ihr häufig sowohl die Zugehörigkeit zur *Mystik* als auch zur *Philosophie* verwehrt wird.

gesteckten Rahmen sprengen. Aber er ist auch nicht erforderlich. Eine einfache Beschreibung genügt: Der Text bezieht sich mit klar identifizierbaren Elementen auf das Christentum. Ob der christlich-mittelalterliche Hintergrund des 12. und 13. Jahrhunderts der einzige ist, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Ausdrücklich soll die Arbeit jedoch in einem religionswissenschaftlichen Rahmen auf philologischer Grundlage geschrieben werden. Theologische und psychologische Perspektiven<sup>54</sup> werden nicht aufgenommen. Was nicht bedeutet, daß sich an manchen Stellen in Teilen der Interpretation des Textes Theologisches oder Psychologisches findet.

In dieser Arbeit soll das Fliessende Licht als philosophischer Text<sup>55</sup> in einer nicht-dualistischen Perspektive gelesen werden, dieser Rahmen ergibt sich aus dem Text selbst: „und sihet allú ding mit grosser weisheit an; so mag ir enkein ding entgan.“<sup>56</sup>; denn: „Das höhste über al, das ie wart in dem himmele, ist die wunderunge.“<sup>57</sup> Und aus der Bedeutung des Wortes Philosophie als Liebe zur Weisheit, die „das kreftig durschowen aller dingen“<sup>58</sup> ermöglicht; d.h. Philosophie „gilt hier als Besitz oder Erwerb eines Wissens über das am

---

54 Der Begriff *Sexualität* als Argument oder Begründung gehört jedoch nicht dazu; diese Bezeichnung für ein körperliches menschliches oder zwischenmenschliches Erleben gehört in die Moderne; er ist m.E. untauglich, um mittelalterliche Menschen über ihre Texte zu psychologisieren, diese Richtung wird unter anderem von Peter Dinzelbacher, Wolfgang Beutin und Ralph Frenken vertreten; theologische Arbeiten, wie zum Beispiel die Monographie von Hildegund Keul, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, 2004, finden keinen Platz im Rahmen dieser Arbeit.

55 Acklin-Zimmermann (1993), S. 11-14: Sie skizziert die Diskussion um die Anwendung des Begriffs Mystik auf die Schriften von Meister Eckhart, die vor allem von Kurt Flasch vehement abgelehnt wird, um Eckart nicht in einem Atemzug mit weiblichen oder männlichen Vertretern der Liebesmystik nennen zu müssen. Dies hat vor allem für die Frauen die Konsequenz, daß sie „als philosophie- bzw. theologieunwürdig in die Nische der „Mystik“ oder Frömmigkeitsgeschichte verbannt“, ebda., S. 13 werden. Flasch (2013a), erwähnt in seinem Buch über das mittelalterliche philosophische Denken, überhaupt nur zwei Frauen: Heloise und Hildegard von Bingen; erste im Kapitel über Abaelard mit der Überschrift „Abaelard mit und ohne Heloise“ (S. 238), in dem sich Flasch dann gegen die Einbeziehung des Briefwechsels der beiden in der Darstellung von Abaelards Denken ausspricht; Hildegard widmet er vier Seiten, und die auch eher widerstrebend: „Nur war ihre Argumentationsweise weder empirisch-theologisch, also exegetisch auf der Höhe der Zeit, noch hatte sie die logische Strenge, die in Paris und Bologna als verbindlich galt.“, ebda., S. 280, und dies vor dem Hintergrund eines von ihm vertretenen „offene(r)n Philosophiebegriff(s)“, ebda., S. 28; Dinzelbacher 2012: Die Einordnung des Fliessenden Lichtes als philosophisches Werk neben Kant und Heidegger (Volpi/Nida-Rümelin) hält er für die „irreführendste“ aller Bestimmungen (S.97, Anm. 92). Versuche, eine Struktur, eine Linie im Fliessenden Licht auszumachen, hält er für „Eisegesen“. Die des Lateins unkundige Mechthild wäre dazu nicht in der Lage gewesen, ebda., S. 98. Ein Zitat: „Ein typische [sic] Beispiel von Vereinnahmung für diese Disziplin (der Philosophie) wäre etwa die Behandlung der Rede vom „Fließen“ bei Mechthild von Magdeburg. Obwohl sie eindeutig nicht Latein verstand, wird ihr das einschlägige Wissen eines heutigen Philosophiehistorikers über dieses Motiv in der kosmologischen Tradition des Altertums aufgebürdet. Auch wenn man mögliche Anregungen nie a priori leugnen kann – wie ungleich höher liegen bei einem Grundphänomen der menschlichen Sexualität psychologische Erklärungsvorschläge.“, ebda., S. 348f. Die diesbezügliche Einschätzung von Peter Dinzelbachers macht die Berücksichtigung seiner Schriften in dieser Arbeit nicht erforderlich; dagegen wird Mechthild im Lexikon der Philosophischen Werke (1988), hrsg. v. Volpi/Nida-Rümelin, auf S. 281 erwähnt; für Gibson (1989), S. 115-140, gehört Mechthild zu den Philosophinnen des Mittelalters.

56 Neumann, S. 159, V, 4, 70f.

57 Neumann, S. 78, III, 1, 147f.

58 Neumann, S. 78, III, 1, 150.

meisten Gültige, über das in höchstem Maße Ideale und das Umfassendste. Gerechtfertigt wird diese Haltung aber nur durch den Gebrauch dieses Wissens zum Vorteil von Menschen.“, eine Beschreibung, die Platon im Dialog *Euthydemos* gibt.<sup>59</sup> Und gleichzeitig gilt mit Wittgenstein: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“<sup>60</sup> Die Grundlage für beides, ist die Gestalt Gottes als unendliche Kugel, in der alles beschlossen ist (Kapitel VI, 31), in der die Stimme zum Wort zum Namen zur Stimme wird.

Mit einem philosophischen Text wird konsequentes Denken und das Vorhandensein von Begriffen – egal ob bildhaft oder abstrakt – vorausgesetzt, die dieses Denken klar zeigen und transparent machen. Der Inhalt dieses Denkens ist die Frage nach dem Grund der Existenz des Menschen, und zwar als Frage nach dem Begriff des Todes und seiner Verbindung zum Bösen. Diese Frage führt zu weiteren Fragen, die die gesamte Orientierung des Menschen in Raum und Zeit umfassen. Notwendigerweise wird die Frage nach dem Begriff des Lebens gestellt, das im *fliessenden* Licht, als Gott, der die Liebe selbst ist, gesehen wird. Die Liebe ist der Grund für die Erschaffung des Menschen und sie führt diesen zur Liebe selbst. Und diese Liebe erschöpft sich nicht in den großartigen Schilderungen der Vereinigung mit dem Geliebten/Gott mit der Bildsprache des Hohen Liedes, aber sie schließt sie immer mit ein. Das Erleben der Liebe ist Erkennen der Liebe und endet im Nichts unendlicher Lebendigkeit.

Weiters wird die biologische weibliche Existenz der Verfasserin ausdrücklich positiv besetzt. Ihre an einigen Stellen geschilderte Angreifbarkeit als Frau, ließen sie die, ihr dadurch aufgezeigten Grenzen deutlich wahrnehmen – und sie dadurch ebenso entschieden überschreiten. Aber es war ihr auch bewußt, daß sie bestimmte Vorstellungen verstecken mußte. Sie konnte nur mit kurzen Textstellen – verstreut im gesamten Text – ihr Denken skizzieren. Und das vor dem Hintergrund einer Bilderflut. Was wiederum nicht heißt, daß ein männlicher Autor damit nicht anfechtbar gewesen wäre.

## 2. Mystik und Metapher – Sprache und Bild

Nachdem nun das Fliessende Licht in einer philosophischen Perspektive platziert worden und die Notwendigkeit entfallen ist, *Mystik* zu definieren, ist danach zu fragen, ob der fast immer gezogene Zusammenhang zwischen Mystik und Metapher oder anders, der Zusammenhang

---

59 Regenbogen (2010), S. 2023, grundsätzlich zum Philosophiebegriff, S. 2022-2037;

60 Wittgenstein, PU, S. 81, A 109.

zwischen der Idee einer eigenen *Sprache der Mystik*<sup>61</sup> und metaphorischen Sprachformen, auch grundsätzlich den Begriff der *Metapher* berührt oder ihn sogar für die philosophische Perspektive in Frage stellt?

Unterscheiden sich Metaphern der *mystischen Sprache* - als ihr deklarierter grundlegendster Ausdruck – von den ebenso für die Philosophie reklamierten Metaphern<sup>62</sup>? Notwendigerweise berührt dies auch die Frage, was Philosophie ist. Für diese Arbeit wurde sie schon beantwortet: Es geht um Weisheit und wie sie zu erreichen ist. Da diese Weisheit im Fliessenden Licht mit *Gott* und mit dem *Wort Gottes* verbunden wird, läge es nahe, auch eine theologische Perspektive mitzudenken, dann vielleicht als religionsphilosophischer Rahmen. Dies würde aber eine positive oder negative Annahme der Existenz Gottes beinhalten. Aber auch eine agnostische Position wird nicht angenommen. Für die hier gewählte Perspektive spielen alle drei Haltungen keine Rolle, sondern ausschließlich eine sprachlogische. *Gott* ist ein Wort, das in jedem Wort des Fliessenden Lichtes die Fülle seiner Bedeutungen entfaltet. Dieses Wort spiegelt nichts Substanzielles, kein Wesen wider. Es ist selbst nur ein Wort-Spiegel für Weisheit als Kunde und Lehre vom Leben, nicht der Spiegel. Die Kunde vom Leben umfaßt Fragen wie: Wer und was ist der Mensch? Wo ist der Beginn des Lebens? Was ist der Tod? Und damit auch: Was ist Gott? Ein Einwand könnte sein, daß diese Perspektive auf das Fliessende Licht nicht anwendbar ist, da *Gott* in der Haltung des Glaubens für die Verfasserin Erlebnis wird und nicht nur Wort ist. Dazu ist zu sagen, daß wir nichts darüber wissen können, was für sie *Glaube/glauben*<sup>63</sup> bedeutete, nur daß *Glaube* als Substantiv hauptsächlich für *christliche Lehre/Religion* im Unterschied zu anderen erscheint; das Verb spielt fast keine Rolle im Fließenden Licht.<sup>64</sup> Wenn Glauben im Sinne von Vertrauen gemeint

---

61 In die Diskussion gebracht hat dies Quint (1964/1953), der von einem „Kampf der Mystik gegen die Sprache“, ebda., S. 121, spricht, der mit größter Intensität in der spekulativen Mystik gefochten wird, die Begründung liegt darin, daß diese „den Kampf gegen den Begriff und damit gegen das Wort führen muß, es muß die Überwindung des Begriffs und die Loslösung vom Wort so oder so zu erreichen streben.“, ebda., S. 122; Quints Einschätzung der Beziehung von Mystik und Sprache hatte und hat großen Einfluß auf die Erforschung der Mystik; vgl. Ruh (1990a), S. 16-27; Haug (1997/1984), widerspricht dem vehement: „Diese These [...] Quints [, die, A.N.] [...] unangefochten Geltung erlangt zu haben scheint, ist jedoch genau besehen, wenn nicht schlichtweg falsch akzentuiert und damit irreführend.“, ebda., S. 569; vgl. Seelhorst (2003), S. 14-50, zu einer *Theorie mystischen Sprechens*; vgl. auch Egerding I (1997), S. 37-47.

62 Vgl. Kohl (2007), S. 129-134, wo sie die Bedeutung der Metapher als interdisziplinäres Mittel erläutert, für die Nietzsche und Wittgenstein herangezogen werden können, ebda. S. 130f.; Konersmann (2014), in dem von ihm herausgegebenen Wörterbuch der philosophischen Metaphern finden sich überwiegend Metaphern, die auch für das Fliessende Licht konstitutiv sind: Band/Kette, Bauen, Berg, Bilden, Erde/Grund, Fließen, Gebären, Grenze, Hören, Körper/Organismus, Kreuz, Leben, Licht, Meer, Raum, Reinheit, Schlafen/Träumen, Schmecken, Schweben, Sehen, Spiegel, Sprechen, Spur, Stehen, Streiten, Tiefe, Weg, Wohnen. Ein Vergleich mit diesen Darstellungen, ist an dieser Stelle nicht möglich.

63 Wittgenstein PU, S. 93, A 140: „Unser „Glaube, das Bild zwinge uns zu einer bestimmten Anwendung“, bestand also darin, daß uns nur der eine Fall und kein anderer einfiel.“

64 *Glaube*: 62 Stellen, *glauben*: neun Stellen, davon sieben in Kapitel VII, 54; die anderen beiden in den Kapiteln II, 2 und IV, 12; dagegen *bekennen*: 88 Stellen, mhdwb-online.de/Zugriff: 24.06.17.

ist, kann höchstens im Hinblick auf entsprechende Aussagen gesagt werden, ob dies da ist oder nicht. Aber in diesem Sinne sagt es nichts über die Denkstrukturen im Fliessenden Licht aus. Das gleiche gilt für die Schilderung einer *Vereinigung mit Gott* in diesem Text. Auch diese ist in Hinblick auf die Kunde und der Lehre vom Leben zu sehen und einzuordnen. Mechthilds Erleben Gottes und seiner Worte ist unbestritten, ohne diese gäbe es keinen Text, das Erleben wird also grundsätzlich vorausgesetzt.

Metaphern als Worte können also – wie jedes andere Wort auch – in der hier gewählten Perspektive integriert werden, ohne daß sie als Teil einer *Sprache der Mystik* gesehen werden. Diese grundsätzliche Aussage beinhaltet aber nur die Verwendung, eine Definition des Begriffs *Metapher* liegt damit noch nicht vor. Metaphertheorien gibt es jedoch – um es adäquat auszudrücken – wie Sand am Meer.<sup>65</sup> Grundlegend ist dabei immer ein Gegensatzpaar von Bildspender und Bildempfänger, von Bildhaftem/Konkretem und Abstraktem, von Eigentlichem und Uneigentlichem, von Transzendenz und Immanenz oder von Ähnlichem und Unähnlichen. Es liegt nicht in der Fragestellung dieser Arbeit, diese darzustellen und zu diskutieren.<sup>66</sup> Aber mit diesen Gegensätzen kommt auch das Wort *Gott* wieder ins Spiel:

„Was die Metaphern in mystischen Texten anbelangt, ist insbesondere zu fragen, wie eine Interaktion zwischen dem unbekannten, alles endliche Denken transzendernden Göttlichen als Bildempfänger und einem beliebigen, aus der endlichen Wirklichkeit stammenden konkreten Bildspender zustandekommen kann.“<sup>67</sup>

Von den *mystischen Texten* einmal abgesehen, stellen sich zu dieser Aussage folgende Fragen: Warum wird das Göttliche als transzendent, als mit Denken erfaßbar, als unbekannt und als Bildempfänger beschrieben? Warum wird der Bildspender als konkret, als beliebig und als endlich verstanden? Warum ist das Göttliche und die endliche Wirklichkeit gegensätzlich? Ist

65 Vgl. dazu die Zusammenstellung bei Rolf (2005); mit Metaphertheorien sind häufig Konzepte von Performativität, Performanz, performativen Inszenierungen oder ähnlichem verbunden. Sie spielen in dieser Arbeit keine Rolle bzw. werden nicht benötigt, vgl. dazu Zech (2015), S. 69-76; vgl. auch die Einführung in den Begriff der *Metapher* bei Kohl (2007), den Überblick bei Stadler (2001), S. 43-78.

66 Hierfür sei verwiesen auf Lüers (1926), S. 8-45; Egerding I (1997), S. 15-36; vgl. dazu die Darstellung der Diskussion um Metaphern, und den Begriff *Metapher* aus germanistischer Perspektive bei Zech (2015), S. 59-67, die in aller Kürze die Entwürfe von Ohly, Blank, Haverkamp, Weinreich, Kohl und anderen darstellt. Es kommt dabei häufig zu neuen Begriffsbildungen, wie *Nahmetapher*, *Kapselmetapher*, *kühne Metapher*, die immer mit einer dualistischen Grundannahme verbunden sind. Auch wenn Ohly festgestellt hat, daß es Metaphern gibt, „deren Aussage »bis zum totalen Wegfall jeden Vergleichsmoments« gesteigert ist,“ [Zitat von Friedrich Ohly, *Das Wort aus Edelstein*, in: ders., *Die Perle des Wortes. Zur Geschichte eines Bildes für Dichtung*, Frankfurt/Leipzig 2002, S. 7-32, hier S. 7.]; vgl. auch Seelhorst (2003), S. 51-67.

67 Egerding I (1997), S. 25.

die Umkehrung von Bildspender und -empfänger, also das Göttliche als Bildspender und die endliche Wirklichkeit als Bildempfänger eine Denkmöglichkeit mit sprachlogischer Aussage oder ist diese theologisch? Die Fragen sind nur also solche gestellt, sie lassen die Vorannahmen deutlich werden. Nur die letzte Frage braucht eine Antwort: Sie ist davon abhängig, ob eine Perspektive der Einheit allen Erkennens in der Einheit des Lebens eingenommen wird, oder ob eine dualistische Welt- und Gotterkenntnis vorausgesetzt werden. Die erste Sichtweise ermöglicht die sprachlogische Aussage, die zweite bleibt der Theologie mindestens verbunden.<sup>68</sup> Die Schlußfolgerung ist also auch hier, daß nur eine philosophisch-sprachlogische Definition der Metapher in nicht-dualistischer Perspektive verwendet werden kann.

Im Zusammenhang mit *mystischer Sprache* und/oder *Sprache der Mystik* erscheint unweigerlich die Feststellung, daß es immer um etwas Nicht-Sagbares, Unbeschreibbares geht, dem gegenüber die Sprache defizitär bleibt und dieses höchstens durch *unangemessene* Metaphern verneinend nicht ausgedrückt werden kann, aber doch das Eigentliche dadurch sprachlich berührt wird.<sup>69</sup> Auch dieser Topos soll hier nicht weiterverfolgt werden. Dieses Unbeschreibbare steht immer in Zusammenhang mit Gott und mit der Transzendenz seiner Erfahrungsmöglichkeit. Ohne die Begrifflichkeit zu diskutieren, ist für die hier erörterte Grundlage, die Antwort auf folgende Fragen notwendig: Wenn die grundsätzliche Offenheit einer Metapher für Transzendenz und Immanenz vorausgesetzt wird, wieso steht sie dann für das Nicht-Sagbare in *mystischen* Texten? Und in welchem Verhältnis steht das Erlebnis Gottes zu jedem anderen Alltagserlebnis, das sich zum ersten Mal im Leben eines Menschen ereignet?

Die erste Frage ergibt sich aus der Vorstellung, daß Sprache ein Eigenleben führt und/oder sich formiert durch das, was Menschen erleben. Wenn sie durch das Erlebte nicht in der Lage

---

68 Vgl. dazu Egerding I (1997), S. 25: „Die verschiedenen Positionen in einer metaphorischen Aussage können nicht einfach ausgetauscht werden; infolge unterschiedlicher Konkretheit, unterschiedlicher Funktion (Identifikation des Themas der metaphorischen Aussage – Modifikation des Themas durch Prädizierung von Eigenschaften) und des hergestellten bzw. aufgehobenen Referenzbezuges sind Bildempfänger und Bildspender nicht gleichwertig. Der Satz: „*Got ist ein brunne*“ ist nicht identisch mit dem Satz „*Ein brunne ist got*“.“ Dagegen ist zu sagen: in einer Perspektive der Einheit können diese beiden Sätze als nicht gleich in Bezug auf ihre satzlogische Anordnung (S-P-O) gesehen werden, aber gleichzeitig diese Umkehrung mitgedacht und aufeinander bezogen werden – selbst wenn nur ein Satz geschrieben wurde.

69 Die Unterscheidung *Sprache der Mystik* und *mystische Sprache*, stammt von Ruh (1990), S.21-26, *Sprache der Mystik* ist untrennbar mit scholastischer Fachsprache verbunden, *mystische Sprache* entsteht als Metasprache aufgrund der Ergänzung der Rede durch das Schweigen; Haug (1997/1984), für ihn ist die Sprache das Mittel, mystische Erfahrungen lebendig werden zu lassen, die nicht vermittelt werden können. Durch das Wissen um die Nicht-Vermittelbarkeit, hebt sich dieses Sprachmittel auch gleichzeitig selbst auf. Der Hintergrund ist also die dualistische Spannung vom „Endlichen und dem Ewigen“, ebda., S. 570, bzw. von Transzendenz und Immanenz; vgl. auch Haas (1979a), S. 67-103, zu Dichtung und Mystik; Haug (1997/1986), S. 531-544, zu einer Theorie mystischen Sprechens, und Haug (1997), S. 545-549, seine Revision der Theorie.

sind, etwas zu sagen, wird ein Unvermögen der Sprache festgestellt. So die Schlußfolgerung. Diese Situation ist jedem Menschen bekannt, sie ergibt sich häufig – aber nicht nur – aus emotional berührenden Situationen. Die Sprachlosigkeit ist jedoch nicht nur das Fehlen der Geräusche des Sprechens, sondern es ist oft ein *beredtes Schweigen*. Es gehört damit zum laut Gesprochenen: Sprechen und Schweigen/Stille gehören zusammen<sup>70</sup>. Worte werden durch Pausen getrennt, durch Sprachmelodien betont, durch Sprachrhythmen gegliedert und durch Mimik und Gestik begleitet. Eine neue Sprache lernen bedeutet auch, die Pausen lernen, um der Geschwindigkeit eines Gesprächs folgen zu können. Wie verhält sich dies nun in ausschließlich schriftlich vorliegenden Texten? Eine vergleichbare Struktur in Bezug auf Reden und Schweigen kann vorausgesetzt werden. Grammatik, Morphologie und Semantik bringen eine Grundstruktur in den Text. Die gewählte literarische Form setzt ihn in Bewegung und vermittelt mögliche Bedeutungen.

Eine Voraussetzung des sprachlichen Verstehens ist immer: „Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? - Eine Antwort wäre: „Ich habe Deutsch gelernt.“<sup>71</sup> Eine einfache Antwort. Die Frage darauf ist: Wie habe ich gelernt? Und was erlebe ich beim Lesen? Gelernt habe ich in meiner Zeit, in meinem Umfeld, mit meinen Interessen und meinen Fähigkeiten. Beim Lesen werden Kopf und Bauch aktiviert, alle Sinne werden angesprochen, die Bilder, die durch die Buchstaben, die Worte und Sätze entstehen, vermitteln den Text für jeden Lesenden individuell und sozial unterschiedlich. Die zweite Antwort auf die Frage, *wie habe ich gelernt?*, lautet: Menschen lernen mit allen Sinnen und das heißt auch mit dem Denken: Bild und Bedeutung fallen als sinnliche Abstraktion zusammen.<sup>72</sup> Worte werden nur mit Gefühlen zu etwas Lebendigem, das die Welt eines Menschen zusammenhält.

Wenn jedes Wort Bilder hervorruft, wie verhält es sich mit dem sprachlichen Ausdruck der Metapher? Sie intensiviert die Bildfunktion eines Wortes oder mehrerer Worte durch die Etablierung neuer Verbindungen, die auf einer zunächst unsinnig erscheinenden Zusammenstellung<sup>73</sup> von Bedeutungen beruhen. Verbindungen, die zuvor nicht geübt worden

70 Lüers (1926), 1-14, formuliert dies ebenfalls, wenn auch in einer anderen Perspektive als der genannten: „Gott ist Schweigen von Uranbeginn, Gott aber auch das ewige Wort von Uranbeginn. Der Mensch soll das ewige Wort schweigend in sich hören, und aus dem Schweigen heraus soll er selbst zum Worte kommen“, ebda., S. 8; für Wittgenstein, Markewitz (2013), S. 17-43.

71 Wittgenstein, PU, S. 191, A 381.

72 Sinnlichkeit und Abstraktion werden nicht-hierarchisch definiert. Und zwar sowohl aufgrund physiologischer Gegebenheiten, als auch aufgrund sprachlogischer Überlegungen. Dazu: Wittgenstein, PU, S. 76f., A 97: „Während doch die Worte »Sprache«, »Erfahrung«, »Welt«, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte »Tisch«, »Lampe«, »Tür«.“, ebda., S. 77. Die Verwendung des Wortes *niedrig* ergibt sich aus seinen vorigen Ausführungen über „Über-Begriffe“, ebda., S. 77.

73 Wittgenstein, PU, S. 228, A 512: „Es scheint, als könnte man sagen: „Die Wortsprache läßt unsinnige Wortzusammenstellungen zu, die Sprache der Vorstellung aber nicht unsinnige Vorstellungen.“ - Also die Sprache der Zeichnung auch nicht unsinnige Zeichnungen? Denke, es wären Zeichnungen, nach denen Körper modelliert werden sollen. Dann haben manche Zeichnungen Sinn, manche keinen. - Wie, wenn ich

sind und daher neu und anregend wirken. Idealerweise verbinden sie sinnliche Eindrücke und abstrakte Bedeutungen zu immer neuen Perspektiven. Aber das Lesen dieser sprachlichen Bilder ist von vielen Voraussetzungen abhängig: Vorkenntnissen, Sprachbegabung und persönliche Fähigkeiten wie z.B. Visualisieren. Aber am wichtigsten ist die Übung eines offenen Geistes.<sup>74</sup> Gibt es eine Grenze in diesem Sehen der Bilder? Grundsätzlich nicht, aber praktisch schon. Die Sprache setzt keine Grenze, Menschen setzen Grenzen, indem sie keine Verbindungen zu neuen Bildern ziehen, damit keine Bedeutung erkennen und kein Zeichen bilden. Das Spiel mit Worten wird starr, die Schritte sind mühsam.<sup>75</sup> Menschen setzen ihrer Sprache, dem Ausdruck ihrer selbst<sup>76</sup>, eine Grenze und damit eine Grenze ihrer Welt. Daß diese Grenzen auch immer von anderen mitgetragen werden, müssen und sollen, machen die Verbindungen zu anderen erst möglich. Wichtig ist für die vorliegende Arbeit, daß die gezogenen Grenzen nicht mitgetragen zu werden brauchen. Sie können überstiegen werden:

„Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.“<sup>77</sup>

„[...] Ziehe ich also eine Grenze, so ist damit noch nicht gesagt, warum ich sie ziehe.“<sup>78</sup>

Dies ist wichtigste Frage: Wo liegt die Grenze der Sprache, des Denkens im Fliessenden Licht? Metaphern sind dabei auch in einer philosophisch-sprachlogischen Verwendung ein

---

mir unsinnige Wortzusammenstellungen vorstelle?“

74 Wittgenstein, PU, S. 102-104, A 156: „Wir möchten nun freilich sagen: Was im geübten Leser und was im Anfänger vor sich geht, wenn sie das Wort aussprechen, kann nicht das Gleiche sein: Und wenn kein Unterschied in dem wäre, was ihnen gerade bewußt ist, so im unbewußten Arbeiten ihres Geistes; oder auch im Gehirn. - Wir möchten also sagen: Hier sind jedenfalls zwei verschiedene Mechanismen! Und was in ihnen vorgeht, muß Lesen von Nichtlesen unterscheiden.“, ebda., S. 104.

75 Wittgenstein, PU, S. 63, A 76.

76 Sprache wird hier verstanden als Möglichkeit, sich in Beziehung zu setzen; sie wird damit nicht auf verbale Kommunikation beschränkt, sondern: Wittgenstein, PU, S. 135, A 206: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.“ Das Bezugssystem muß offen sein können, sonst gäbe es kein Lernen, keine Veränderungen; und ders., PU, S. 236, A 541: „Aber worin lag jenes Verstehen und die Bedeutung? Er sprach die Lautreihen etwa in erfreutem Tone, indem er auf den Himmel zeigte, während es noch regnete, aber schon lichter wurde; später machte er eine Verbindung seiner Worte mit den deutschen Worten.“; und ders., PU, S. 236, A 542: „Aber seine Worte fühlten sich für ihn eben wie die Worte einer ihm wohlbekannten Sprache an.“ - Ja; ein Kriterium dafür ist, daß er dies später sagte.“ Die *Lautreihen* waren unverständliche Worte, die dem Sprechenden nicht unverständlich waren und erst durch die Fragen des Gegenüber unverständlich erschienen. Menschen bauen sich ihre Welt, deshalb die Betonung des später. In diesem Sinne – in uneingeschränkter Verbindung aller Sprachen – gilt hier der Satz: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“; PU II, S. 67, Tractatus 5.6; vgl. auch ders., PU, S. 228, A 512: „Sprache der Vorstellung“ und „Sprache der Zeichnung“; ders., PU, S. 179, A 344: „Wäre es denkbar, daß Menschen nie eine hörbare Sprache sprächen, wohl aber eine im Innern, in der Vorstellung, zu sich selber.“ Diese Bestimmung setzt sich damit ausdrücklich von der bei Bezzel (1996), S. 83f. beschriebenen Grenzen der Sprache in Wittgensteins Tractatus ab. „Das Zusammen-fallen des Denkbaren mit dem Sagbaren, des Gedankens mit der Sprache, wie es sich aus der Bildtheorie ergibt,“, ebda., S. 83, gilt hier nicht.

77 Wittgenstein, PU, S. 83, A 119.

78 Wittgenstein, PU, S. 225, A 499 und 500.

hilfreiche Sprachform.<sup>79</sup> Die oben erwähnten Gegensatzpaare zur Definition und/oder Erklärung einer Metapher werden hierfür nicht benötigt, sie sind für die hier gewählte Grundlage als hinderlich anzusehen.

Die oben gestellte Frage, ob es einen Unterschied zwischen dem Erlebnis Gottes und einem erstmaligen Erlebnis im Alltag eines Menschen ist demnach zu verneinen. Beide Erlebnisse müssen erst *Lesen* gelernt werden, und ihre Sprache für ein müheloses Verstehen geübt werden. Wird ein Erlebnis als nicht-Beschreibbar gelernt, kann es das aus vielen Gründen sein. Ein Grund liegt in der Annahme einer dualistischen Perspektive, die Trennung immer mit einbeziehen muß.<sup>80</sup>

## 2.1. Rationalität/Denken und Gefühl

Rationalität geht auf das lateinische *ratio* zurück, das eine Vielfalt von Bedeutungen aufweist:

1. Rechnung, Berechnung; 2. Rechenschaft; 3. Verzeichnis, Liste; 4. Summe, Zahl; 5. Geldgeschäft, Geschäftsangelegenheit; 6. Angelegenheit, Sache; 7. Vorteil, Interesse; 8. Verhältnis zu jmd., Beziehungen, Verbindung, Verkehr; 9. Verhältnis zu etw.; 10. Kategorie, Gebiet; 11. Erwägung; 12. Berücksichtigung, Rücksicht, Beachtung, Hinsicht; 13. vernünftiges Denken, Überlegung; 14.a. Vernunft, Einsicht, b. Vernünftiger (Beweg-) Grund, Argument; 15. Beweis(führung), Begründung; 16. Denkart, Ansicht, Meinung; 17. Tendenz, Strömung, Richtung; 18. philosophisches System, Schule, Lehre; 19. theoretische Kenntnis, Theorie, Lehre, Wissenschaft; 20. Lehr-, Grundsatz; 21. Methode, Plan; 22. Maßregel, Mittel, Möglichkeit; 23. Verfahren, Verhalten, Art und Weise; 24. Beschaffenheit, Verlauf, Einrichtung.<sup>81</sup>

Als philosophischer Begriff hat *ratio* eine lange Tradition, die hier nicht dargestellt werden kann. Nur zwei Beispiele sollen genannt werden, die zeigen, wie unterschiedlich *ratio* definiert wurde. Für Eriugena ist *ratio* eine „Erscheinung des Intellekts, als von diesem gezeugte »forma«, als »Noophanie«, analog zur Theophanie. [...] Für Anselm von Canterbury ist das wesentliche Merkmal der r.[ratio, A.N.] das Urteilen und das Unterscheiden von gut

79 In den Philosophischen Untersuchungen verwendet Wittgenstein in PU, S. 184, A 356, und S. 210, A 439, den Ausdruck Metapher. Mit dem Satz: „Ist das eben nicht eine irreführende Metapher: »Mein Auge gibt mir Kunde davon, daß dort ein Sessel stehe?“, ebda., S. 84, A 356, macht er den Umfang der Interpretationsmöglichkeit deutlich. Ebenso auf ebda., S. 210, A 439.

80 Ein Beispiel dafür ist Seelhorst (2003), S. 20-22 und 60f., er grenzt seine Erörterung über Metaphern von einer „magisch-substantiellen Auffassung der Wirklichkeit“, ebda., S. 20, ab, da Metaphern in dieser, durch das Wegfallen der Übertragung, keine Funktion haben können; vgl. dazu Gloy (2015), die andere Auffassungen von Wirklichkeit in einer dualistischen Perspektive darstellt, ohne sie dadurch abweisen zu müssen.

81 [www.de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/ratio](http://www.de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/ratio), Zugriff: 25.07.2017.

und böse, wahr und falsch.“<sup>82</sup>

Emotionalität lässt sich von *movere* bzw. *emovere* mit der Bedeutung *bewegen* oder *herausbewegen* ableiten. Die vielfältigen Bedeutungen von *ratio* finden also keine Entsprechung bei *movere*.<sup>83</sup> Das Element der Bewegung findet sich aber auch bei *ratio*, und zwar als *Strömung* und als *Verbindung*, die durch sich selbst schon auf Bewegung angewiesen ist. Eine Definition von Emotionalität ist demnach mit dem Bezug auf das zugrundeliegende Wort nicht eindeutig möglich.<sup>84</sup> Es ist an dieser Stelle nicht möglich, dieses Thema weiterzuverfolgen, berührt es doch auch die Frage, ob es möglich ist, eine historische Geschichte der Emotionen und/oder Gefühle zu schreiben. Dies wurde in jüngster Zeit von Rüdiger Schnell bestritten.<sup>85</sup> Es wird an dieser Stelle auch ausdrücklich festgestellt, daß in dieser Arbeit kein Unterschied zwischen Emotion und Gefühl gemacht wird – zu widersprüchlich sind die entsprechenden theoretischen Grundlagen dafür.<sup>86</sup> Es sind also nur zwei Worte, die dasselbe meinen, auch wenn für die Neurobiologie der Unterschied möglicherweise deutlich formuliert werden kann.

Solange Menschen leben und über sich selbst nachdenken, wird das Verhältnis von Rationalität und Gefühl ein Thema sein, das immer wieder neu in verschiedenen Formen aufgenommen und bearbeitet wird. So auch in der Zeit, in der das Fliessende Licht entstand.<sup>87</sup> Dabei gibt es zwei Grundannahmen: zum einen die Haltung der Gleichwertigkeit gegenüber beiden menschlichen Ausdrucksweisen, im Wissen um die Angewiesenheit auf beide; und zum anderen die hierarchisierende Bewertung des einen oder anderen Ausdrucks. Für beides finden sich in der mittelalterlichen Welt Beispiele.

Kasten illustriert in einem Aufsatz zwei literarische Verfahren, die dies verdeutlichen. Im ersten sind Emotionalität und Rationalität in einer *Disputation* aufeinander bezogen, und dies

82 Kible (1992), Sp. 39, grundsätzlich zu *ratio*, Sp. 37-40; vgl. dazu Chávez Alvarez (1991), S. 91-130, die Darstellung der Bedeutung von *ratio* und *rationalitas* im 12. Jahrhundert, und auf S. 131-221, über die *rationalitas* bei Hildegard von Bingen.

83 Kasten (2008), S. 253f.

84 Kasten (2008), S. 254: „Mit Blick auf die skizzierte Grundbedeutung verwende ich das Wort Emotionalität für die Beschreibung literarischer Darstellungen von sinnlichen Bewegungen und Erregungen äußerer und innerer Art, zu deren Differenzierung im einzelnen Termini wie Gefühl, Affekt, Leidenschaft, Empfindung oder Stimmung beitragen können.“

85 Schnell (2015), S. 967ff., „Das geschichtswissenschaftliche Projekt ›Geschichte der Gefühle‹ ist aufzugeben, ebenso das Projekt einer ›History of emotions‹, sofern darunter die *Geschichte von Gefühlen als subjektiven Erfahrungen* bzw. als eine Geschichte des inneren Erlebens verstanden wird. Für diese Entscheidung sprechen zwei Einsichten dieses Buches. Wir kommen, erstens, an die ›tatsächlichen‹ Gefühle nicht heran, auch wenn dies immer wieder versucht worden ist. Noch viel weniger sind wir, zweitens, imstande, eine Geschichte dieser nicht fassbaren Gefühle zu schreiben. [...] Gleichwohl wird immer wieder die Erwartung am Leben erhalten, wir wären dazu in der Lage.“, ebda., S. 967, „Dieses rasche Zusteuern auf ›Gefühle‹ bildet(e) eine wesentliche Ursache für gravierende Fehllektüren historischer Quellen.“, ebda., S. 976.

86 Schnell (2015), S. 30-67; S. 144ff., zu *Kognition und Emotion*.

87 Vgl. Langer (2008), S. 299-328, er beschreibt an drei Beispielen, Eriugena, Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart, Rationalität und religiöse Erfahrung.

vor allem in Hinblick auf Motivation und Verhalten. Am Beispiel des Verhältnisses von *minne* und *wisheit* erläutert sie das Zusammenwirken und ineinanderwirken des scholastischen Pro- und Kontra-Verfahrens in der höfischen Literatur. Im zweiten sind die beiden als Gegensatz dargestellt, in der die Übermacht der Gefühle das Leben in Bahnen zwingen, die der Verstand wohl erkennt, aber keine Möglichkeit hat, lenkend einzugreifen.<sup>88</sup>

Annette Volfing erörtert anhand von drei Texten (Martianus Capella: 'De nuptiis'; das 'Speculum uirginum' und Lamprecht von Regensburg: 'Tochter Syon') die Darstellung und die Rolle der Rationalität beim Aufstieg der Seele zu Gott bzw. als Vereinigung in einer heiligen Hochzeit. In zwei Texten wird die Rationalität durch eine weibliche Gestalt verkörpert, auch wenn Frauen überwiegend geringere intellektuelle Fähigkeit zugewiesen wurden. Möglich war dies durch die allegorische Form der Texte, dadurch erscheinen sie weniger misogyn. Die Autorin zeigt damit, daß das Verhältnis von Rationalität und Gefühlen bzw. ihrer geschlechtsorientierten Zuweisung in Bewegung war, auch wenn es eine vorherrschende Tendenz gab. Im letzten Abschnitt stellt sie die Frage, inwiefern „Rationalität eine Voraussetzung für die adäquate Interpretation allegorischer Literatur ist – selbst wenn diese Texte gerade diese Eigenschaft zu entwerten suchen.“<sup>89</sup> Volfing kommt zum Schluß, daß gerade solche Texte in hohem Maß eine intellektuelle Herausforderung darstellen.

Die Basis eines Begriffs für Rationalität ist mit dem oben genannten Bedeutungsfeld gegeben. Wie sieht es aber mit einem Begriff, oder wenigstens einer Vorstellung, von *Gefühl* aus? Was kann in der gebotenen Kürze darüber gesagt werden? Gefühle – egal welche – binden uns an das Leben und an den Willen und das Verlangen, Leben aufrechtzuerhalten – unabhängig davon, wie dieses erlebt wird. Sie sind damit elementar für die Herausbildung von Rationalität, die dazu beitragen kann und soll, die Aufgabe, die Herausforderung eines gelungenen Lebens zu erfüllen.<sup>90</sup> Mehr kann hier nicht über Gefühle gesagt werden, außer daß nun eine nähere Bestimmung von Rationalität aus einer philosophisch-sprachlogischen Perspektive angebracht erscheint:

---

88 Kasten (2008), S. 258-271.

89 Volfing (2008), S. 329-350, Zitat: S. 347.

90 Damasio (2007), S. IV: „daß sich das Denksystem als Erweiterung des automatischen Gefühlssystems entwickelt hat, wobei das Gefühl verschiedene Funktionen im Denkprozeß übernimmt. Beispielsweise kann das Gefühl die Auffälligkeit (Salienz) einer Prämisse verstärken und dadurch die Schlußfolgerung zugunsten der Prämisse verschieben. Das Gefühl kann auch dabei helfen, die verschiedenen Tatsachen im Bewußtsein präsent zu halten, die es bei einer vernünftigen Entscheidung zu berücksichtigen gilt.“; auch ders., S. 15f., über Empfindungen. - Sicher können neurowissenschaftliche Erkenntnisse für die Wahrnehmung der eigenen Vorannahmen in Bezug auf alte Texte interessant sein. Für die Interpretation selbst können sie jedoch nicht mit einem philosophisch-philologischen Zugang zusammengedacht werden. Zumdest noch nicht. Schnell (2015), S. 987: „Die Neurowissenschaften können den Kulturwissenschaften keine anschlußfähigen Informationen liefern; umgekehrt sind die Kulturwissenschaften nicht in der Lage, den Naturwissenschaften tragfähige Konzepte zu bieten.“

„... daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in *einer* Richtung weiterzuzwingen. - Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen. - Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind.“<sup>91</sup>

Dieses Zitat veranschaulicht den Zusammenhang von Denken und Gefühlen in klarer Weise<sup>92</sup>. Beides entsteht zusammen, bedingt einander, beides fördert oder hemmt beides. Ergänzt mit Handlungen, ergeben sich drei Möglichkeiten des Menschen sich auszudrücken. Menschen möchten sich selbst, andere Menschen, die Welt und das Leben erfassen und erkennen. Jeder Mensch ist fundamental darauf angewiesen. Denken, Fühlen und Handeln bestimmen die Richtung des Lebens. Das Sprechen kann auch Handeln sein.<sup>93</sup> Wie sie zusammenwirken und was sie bewirken ist das Ergebnis eines Lebens. Dies ist die positive Vorstellung von Denken, Fühlen und Handeln als bewußt oder unbewußt erlebte und gesetzte Dinge. Und – mit Wittgenstein – geschaute Dinge. Die negative Variante als Nicht-Denken oder Gedankenlosigkeit, Nicht-Fühlen oder Gefühlslosigkeit und Nicht-Handeln oder Tatlosigkeit ist jedoch miteinzuschließen. Wie schwierig dieses Zusammenwirken ist, verdeutlicht folgender Satz: „Gedankenloses und nicht gedankenloses Sprechen ist zu vergleichen dem gedankenlosen und nicht gedankenlosen Spielen eines Musikstückes.“ Komplex ist auch der Zusammenhang zwischen wortlosem Denken und/oder dem Denken ohne Sprechen.<sup>94</sup>

Wenn Denken ein Reden zu und mit sich selbst (PU, A 32) ist – ebenso wie Reden zu und mit anderen – , ist Rationalität der Vorgang des Erkennens der Gedanken und der Gefühle im Denken und im Fühlen, und dies mit den Mitteln der Sprache, die die Nicht-Sprache

---

91 Wittgenstein, PU, S. 7, Vorwort.

92 Klar deshalb, weil hier an dieser Stelle keine Wertigkeit von Denken und Neigung (Gefühl) gesetzt wird. Oder: Wittgenstein, PU, S. 32, A 32: „Wer in ein fremdes Land kommt, wird manchmal die Sprache der Einheimischen durch hinweisende Erklärungen lernen, die sie ihm geben; und er wird die Deutung dieser Erklärungen oft *raten* müssen und manchmal richtig, manchmal falsch raten. [...] Und »denken« hieße hier etwas, wie: zu sich selber reden.“

93 Wittgenstein, PU, S. 26, A 23; S. 18, A 11

94 Wittgenstein, PU, S. 178f., A 341 und A 342: eine Anmerkung über einen Taubstummen, der nachdachte, bevor er sprechen konnte und diese Gedanken später aufschrieb. Wittgenstein stellt die Frage, ob das Geschriebene die wortlosen Gedanken waren oder vielmehr Erinnerungen. Ob Wittgenstein einen Unterschied zwischen Denken ohne Sprechen und wortlosen Denken macht, kann aufgrund dieser Anmerkung nicht entschieden werden.

einschließt. Denn nur dadurch ist Sprache Sprache.<sup>95</sup> Und nur dadurch kommt Handeln und Nicht-Handeln oder eben Schreiben und Nicht-Schreiben zustande.<sup>96</sup> Diesem Erkennen liegt die Handlung des Wahrnehmens zugrunde. Und damit ist Rationalität immer auch individuell geprägt. Ein Mensch kann im Umgang mit einem Thema, im Ausdruck seiner Gedanken, Gefühle und Handlungen eine ganz eigenständige Rationalität entfalten. Menschen tun dies mit und in ihren Körpern.<sup>97</sup> Denken ist nur im Zusammenhang mit dem Fluß des Lebens in Körpern und um die Körper zu sehen. Anders ergibt sich kein Bild, ist Schauen nicht möglich. Das gleiche gilt für den Ausdruck von Gefühlen. Auch sie sind – in Verbindung mit Bewegung – im Klang eines Wortes, in einer das Wort, den Satz begleitenden Geste, im Gesichtsausdruck und in einem Erinnerungsbild zu sehen. Gefühle vermitteln Wahrheit und Bedeutung.<sup>98</sup> Zu betonen ist, daß dies gleichermaßen für die Tätigkeit des Sprechens als auch für das Lesen gilt: „Bedenke, daß das gesehene Wortbild uns in ähnlichem Grade vertraut ist, wie das gehörte.“<sup>99</sup>

Den Ausführungen ist zu entnehmen, daß weder eine Hierarchie noch eine Wertigkeit zwischen Denken und Fühlen gezogen wird. Folgerichtig kann das Fließende Licht der Gottheit auch dadurch keiner der oben genannten Definitionen von Mystik zugeordnet werden. Es ist damit aber ebensowenig beabsichtigt – beispielsweise vor dem Hintergrund der *spekulativen Leistungen* Meister Eckharts – eine Art Gradmesser der philosophisch-logischen Qualität des Fließenden Lichtes zu erarbeiten, obwohl die Versuchung dafür groß ist.<sup>100</sup>

95 Wittgenstein, PU, S. 174ff., A 329, A 330, A 335; auch S. 114f., A 169 und 170; vgl. Kasten (2008), S. 255, in modernen Perspektive wird Rationalität und Emotionalität zusammengedacht, in dieser Arbeit ist jedoch nicht die Perspektive der *Rationalität von Emotionen* bzw. die *Emotionalität von Rationalität* gemeint;

96 Damit sind die von Wittgenstein, PU, S. 171ff., A 318-326 (als exemplarisch genannte Stellen), formulierten Fragen, wie sich Reden und Schreiben zu Denken oder auch Nicht-Denken zu blitzartigen Gedanken verhält, nicht berührt, bzw. können an dieser Stelle nicht erörtert werden.

97 Wittgenstein, S. 175, PU, A 332: hier bringt Wittgenstein Denken mit Seele und Körper zusammen; vgl. auch PU II, S. 496: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“ und Neumann, S. 257, VII, 1, 109f.: „Die sele ist in dem lichamen gebildet menschen glich“; Wittgenstein, PU, S. 177f., A 339: „Denken ist kein unkörperlicher Vorgang, der dem Reden Leben und Sinn lehrt, und den man vom Reden ablösen könnte, gleichsam wie der Böse den Schatten Schlehmihls vom Boden abnimmt. - Aber wie: »kein unkörperlicher Vorgang?« Kenne ich also unkörperliche Vorgänge, das Denken aber ist nicht einer von ihnen? Nein; das Wort »unkörperlicher Vorgang« nahm ich mir zu Hilfe, in meiner Verlegenheit, da ich die Bedeutung des Wortes »denken« auf primitive Weise erklären wollte.“.

98 Wittgenstein, PU, S. 236f. A 542-546; S. 266f., A 645; zu Erinnerung: S. 267f., A 648 und 649; S. 115, A 170: „Wir bilden uns ein, wir nähmen durch ein Gefühl, quasi, einen verbindenden Mechanismus wahr zwischen dem Wortbild und dem Laut, den wir sprechen. Denn wenn ich vom Erlebnis des Einflusses, der Verursachung, des Gefürtwerdens rede, so soll das ja heißen, daß ich sozusagen die Bewegung der Hebel fühle, die den Anblick der Buchstaben mit dem Sprechen verbinden.“

99 Wittgenstein, PU, S. 113, A 167; auch S. 110ff., A 165-170 und mehr.

100 Verbindungen zwischen den Vertreterinnen der Frauenmystik und männlichen Vertretern der deutschen Mystik werden in der Forschung diskutiert, vgl. Largier (2000), S. 93-117, er verweist auf „ideologische Aspekte und wissenschaftspolitische Interessen“, ebda., S. 94, bei dem Versuch, diese Frauen und Männer zusammenzudenken. Largier problematisiert auch den Begriff *Frauenmystik*, den er konsequent in Anführungszeichen setzt, und macht den Vorschlag, ihn in Bezug auf Hadewijch und Mechthild durch die Bezeichnung »allegorische Theologie« zu ersetzen, ebda., S. 99ff., darüberhinaus plädiert er für eine neue

## 2.2. Logik/Vernunft und Wille/Sehnsucht<sup>101</sup>

Welcher Begriff der *Logik*<sup>102</sup> erscheint für das Werk von Mechthild von Magdeburg angemessen? Welche Worte sind für eine solche Logik von Bedeutung? Solche sind hier: Anfang, Rationalität und Regeln. Und der Wille und die Sehnsucht, Sinn im Leben zu erkennen. *Sinn* verstanden als Suche nach der Erkenntnis des Lebens selbst, als eine Antwort auf die Frage, was das Leben ist, das sich in erlebten Formen ausdrückt.<sup>103</sup> Aus diesem Sinn ergibt sich, daß Logik und Vernunft aufeinander bezogen sind. Sie können nicht unabhängig voneinander betrachtet werden. Vernunft ist deshalb auch ein Begriff, der den Aspekt des Handelns gegenüber sich selbst und anderen hervorhebt, um den Sinn des Lebens zu verwirklichen. Vernunft verbindet sich dadurch immer mit einem Gefühl der Wahrheit. All dies schließt eine individualisierte Form von Logik ein, in die Elemente tradierter Formen mit eingeschrieben werden können.

Warum ist *Anfang* ein Bestandteil für einen Begriff der Logik? Um einen Raum und eine Zeit des Anfangs zu bestimmen und damit zu wissen, daß dieser Anfang sichtbar ist, daß er geschaut werden kann. Um ihn zu bestimmen, ist ein Moment des „Geführteins“<sup>104</sup> ausschlaggebend. Und dafür das Zusammenwirken von Denken, Fühlen und Handeln. Es geht nicht um eine substantielle oder absolute Wahrheit bei der Bestimmung des Anfangs, nur um das Setzen des ersten Steins, auf dem die Logik aufgebaut werden kann. Sie ist damit auch immer entstehende Logik, die sich durch das Vermögen der Rationalität und das Einhalten der dadurch ebenfalls entstehenden Regeln entfaltet.<sup>105</sup> Sie muß sich in dieser Weise ergeben,

---

Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mystik, Philosophie und Theologie, ebda. S. 98f.; Acklin-Zimmermann (2000), S. 563-565, plädiert auch hier dafür, den Begriff *Frauenmystik* aufzugeben, auf S. 565, Anm. 6, verweist sie auf Otto Langer, der Eckharts Predigten als Maßstab für die Nonnenvitien nimmt, was sie als unangemessen ansieht; Preger (1962), S. 97, 110: „Wir entnehmen daraus [aus dem Fließenden Licht, A.N.], dass die deutsche Terminologie der Mystik in manchen ihrer Begriffe schon vor Eckhart eine bleibende Gestalt gewonnen hat, wobei indess immer Eckhart's grosse Bedeutung für die Sprache bestehen bleibt, [...].“; Weiss (1995), S. 1-40, zu Mechthild und dem frühen Eckhart.

101 Wittgenstein, PU, S. 236, A 544: „Wenn die Sehnsucht aus mir spricht »Wenn er doch nur käme!«, gibt das Gefühl den Worten ›Bedeutung‹. Gibt es aber den einzelnen Worten ihre Bedeutungen? Man könnte hier aber auch sagen: das Gefühl gebe den Worten *Wahrheit*. Und da siehst du, wie hier die Begriffe ineinander fließen.“

102 Vgl. dazu Gloy (2015), S. 159-175, über binäre Logik und Analogielogik.

103 Wittgenstein, PU, S. 73, A 89: „Inwiefern ist die Logik etwas Sublimes? Denn es schien, daß ihr eine besondere Tiefe – allgemeine Bedeutung – zukomme. Sie liege, so schien es am Grunde aller Wissenschaften. - [...] Sie will den Dingen auf den Grund sehen, [...] Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unsren Augen liegt. Denn *das scheinen wir*, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen.“; und ders., PU, S. 80, A 108: „Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun, [...] Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unmöglichen und unzeitlichen Unding.“

104 Wittgenstein, PU, S. 115ff., A 170, 172 und 173.

105 Wittgenstein, PU, S. 68, A 83: „Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln. Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir

sonst wird gesehen und gedacht *wie sonst* und nicht *wie jetzt*.<sup>106</sup> Damit ergibt sich folgerichtig die Frage, woran eine Regel zu erkennen ist, vor allem im Hinblick auf einen Text.<sup>107</sup> Zunächst sind die Kenntnisse der Sprache, in der der Text geschrieben ist, zu nennen. Dann sollten sich die Wort-Kenntnisse mit ihren Bedeutungen so entwickeln, daß ein „Wortgefühl“<sup>108</sup> entstehen kann. Durch alle Elemente der Logik (Anfang, Rationalität, Regel), basierend auf dem Willen, einen Sinn im Text zu erkennen, kann eine *Linie* entstehen, die die Bedeutung einzelner Worte, Sätze und des gesamten Textes als „Wortbilder“ (PU, A 167-169) vor Augen führt:

„Nimm an, eine Regel gebe mir ein, wie ich ihr folgen soll; d.h., wenn ich der Linie mit den Augen nachgehe, so sagt mir nun eine innere Stimme: »Zieh *so!*« - Was ist der Unterschied zwischen diesem Vorgang, einer Art Inspiration zu folgen, und dem, einer Regel zu folgen? Denn sie sind doch nicht das Gleiche. In dem Fall der Inspiration *warte* ich auf die Anweisung. Ich werde einen Andern nicht meine ›Technik‹ lehren können, der Linie zu folgen. Es sei denn, ich lehrte ihn eine Art des Hinhorchens, der Rezeptivität. Aber dann kann ich natürlich nicht verlangen, daß er der Linie so folge, wie ich.

Dies sind nicht meine Erfahrungen vom Handeln nach einer Inspiration und nach einer Regel; sondern grammatische Anmerkungen.“<sup>109</sup>

Für die Erkenntnis der philosophischen Aussagen im Fließenden Licht ist demnach eine individualisierte, geführte/führende und entstehende/vergehende Logik der Sprachbilder des Textes grundlegend. Sie kann hier nur skizziert werden, für diese Arbeit ist die Grenze gezogen, sie lässt sich jedoch an jeder Stelle wieder öffnen, um mehr von einer Logik eines ›unendlich feinen Netzwerk‹ zu sehen, das einem ›großen Spiegel‹<sup>110</sup> gleicht.

---

spielen und - >make up the rules as wie go along<? Ja, auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along.“ auch ders., PU, S. 69, A 85: Regel als Wegweiser.

106 Wittgenstein, PU, S. 140, A 219: „Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum. [...] Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*.“

107 Wittgenstein, PU, S. 132ff., A 198, A 201: „Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. »Deuten« aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.“

108 Wittgenstein, PU II, S. 501: „Denk dir, wir fänden einen Menschen, der uns, über seine Wortgefühle, sagt: [...]“

109 Wittgenstein, PU, S. 142f., A 232.

110 In Anlehnung an Wittgenstein, PU II, Tractatus, S. 59, 5.511.

## 2.3. Was ist eine Metapher? Bild und bildhafte Rede

Die semantische Bedeutung des Wortes *Metapher* ist *übertragen, übersetzen, transportieren*. Vor dem Hintergrund des oben Beschriebenen, kann die Metapher als Transportmittel betrachtet werden, das Bedeutungen eines Wortes mit anderen Bedeutungen eines anderen Wortes oder mehrerer Worte in Verbindung bringt. Mit Bildern ausgedrückt: die Fracht von einem Flußufer zum anderen übersetzen, oder vollbepackt den Weg von einem Ort zu einem anderen Ort bahnen, oder ein Bild von Wirklichkeit in ein anderes Bild der Wirklichkeit einfügen.<sup>111</sup> Dabei ist es nicht näher bestimmbar, wie groß die Fracht ist, wie breit der Weg gebahnt werden kann oder wie klar das Bild ist. Wichtig ist zu betonen, daß nichts verloren geht, höchstens in den Hintergrund gedrängt wird. Die Metapher wird damit ausdrücklich nicht-dualistisch bestimmt, sondern nur als Funktion<sup>112</sup> der sowieso vorhandenen Bildhaftigkeit jedes sprachlichen Ausdrucks gesehen. Die Metapher ist demzufolge eine Kombination von Substantiven, Adjektiven, Verben ... , die aus einer bestimmten, geübten Perspektive eine unsinnige Bedeutung annimmt (PU A 512). Durch die Änderung der Perspektive kann aus dieser vermuteten unsinnigen Bedeutung eine sinnvolle Aussage werden. Dieser Wechsel ist nicht als die übertragene oder eigentliche Bedeutung der Metapher zu bezeichnen. Eine *unsinnige Metapher* verlangt nach der Änderung der Perspektive. Das Wortbild bleibt immer offen und kann die Frage nach seiner Bedeutung in immer neuer Weise stellen:

„»Aber im Märchen kann doch auch der Topf sehen und hören!« (Gewiß; aber er kann auch sprechen.)

»Aber das Märchen erdichtet doch nur, was nicht der Fall ist; es spricht doch nicht *Unsinn*.« - So einfach ist es nicht. Ist es Unwahrheit, oder Unsinn, zu sagen, ein Topf rede? Macht man sich ein klares Bild davon, unter welchen Umständen wir von einem Topf sagen würden, er rede? (Auch ein *Unsinn*-Gedicht ist nicht *Unsinn* in der Weise, wie etwa das Lallen eines Kindes.)“<sup>113</sup>

---

111 Damit ist nicht der bei Ruh (1990a), S. 24ff., genannte „transitus“ gemeint, in dem sich die *mystische Sprache* von der Vielfalt zur Einheit Gottes bewegt.

112 Wittgenstein, PU, S. 14, A 4; S. 18, A 11; S. 242, A 559: „Man möchte etwa von der Funktion des Wortes in *diesem Satz* reden. Als sei der Satz ein Mechanismus in welchem das Wort eine bestimmte Funktion habe. Aber worin besteht diese Funktion? Wie tritt sie zu Tage? Denn es ist ja nichts verborgen, wie sehen ja den ganzen Satz! Die Funktion muß sich im Laufe des Kalküls zeigen. ((Bedeutungskörper.))“

113 Wittgenstein, PU, S. 158f., A 282, vgl. auch S. 235f., A 540.

Wenn die Metapher ein Transportmittel ist, dann sind Assoziationen der Bewegungsimpuls, der den Transport am Laufen hält und die Verknüpfungen<sup>114</sup> herstellt. Oder in Verbindung mit Klängen: „(Das Aussprechen eines Wortes ist gleichsam ein Anschlagen einer Taste auf dem Vorstellungsklavier.)“<sup>115</sup> Und: „(Vergleiche damit die Idee: das Gedächtnisbild unterscheidet sich von andern Vorstellungsbildern durch ein besonderes Merkmal.)“<sup>116</sup>

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Metapher oder mit Metaphertheorien ist inflationär; sie findet sich in fast jedem Werk, das sich mit Texten der mittelalterlichen Literatur beschäftigt. Eine Darstellung ist – wie schon bemerkt – an diesem Ort nicht möglich. Dennoch soll ein kleines Beispiel aus der Flut der Überlegungen, was eine Metapher – vor allem in Bezug auf Mystik oder mystische Sprache – sein könnte, kurz skizziert werden, um die Anwendung einer Theorie auf ein Textfragment darzustellen.

Helena Stadler erörtert die Struktur der Metapher an einer Zeile aus Kapitel I, 19 des Fliessenden Lichts: Gott zur Seele:

„du bist min *senflest* legerküssin, min minneklichest bette, [...]“<sup>117</sup>

Diese Zusammenstellung wird als absurd bezeichnet. Da aber eine Bedeutung vermutet wird, ist die Lösung, die „Paraphrase, die ein Vergleichsmoment, ein *tertium comparationis*, als vorläufiges Gemeinsamkeitsmerkmal aus den Bedeutungsfeldern der beteiligten Termini aussondert.“<sup>118</sup>

Leider nennt sie keine Paraphrase, die den Vergleich, die Übertragung, die Verbindung herstellen könnte. Denn die entscheidenden Fragen sind: Wie kann das *Vergleichsmoment* logisch aus Gott, Seele und Lagerkissen bzw. Bett abgeleitet werden? Wie werden die beiden Aussagen, nach einer möglichen *Sondierung* mit den übrigen Aussagen des kurzen Kapitels zusammengedacht? Denn hier finden sich Abstrakte (Ruhe, Verehrung, Gottheit, Menschheit), die mit den bildhaften Aussagen zu einer Einheit zusammengefügt sind.

Es erscheint fraglich, daß diese Theorie funktioniert, wenn schon für dieses Textfragment die beispielhafte Anwendung der Paraphrase nicht aufgezeigt werden kann. Die Frage muß lauten: In welcher Perspektive ist die Seele ein Kissen, ein Bett? Was transportiert die

114 Wittgenstein, PU, S. 265, A 640: „»Dieser Gedanke knüpft an Gedanken an, die ich früher einmal gehabt habe.« - Wie tut er das? Durch ein *Gefühl* der Anknüpfung? Aber wie kann das Gefühl die Gedanken wirklich verknüpfen? - Das Wort »Gefühl« ist hier sehr irreleitend. Aber es ist manchmal möglich, mit Sicherheit zu sagen »Dieser Gedanke hängt mit jenen früheren zusammen«, ohne daß man doch im Stande ist, den Zusammenhang zu zeigen. Dies gelingt vielleicht später.“

115 Wittgenstein, PU, S. 15, A 6.

116 Wittgenstein, PU, S. 112, A 166.

117 Neumann, S. 15, I, 19, 2.

118 Stadler (2001), S. 65f., mit Anm. 45 auf Christian Strub, Kalkulierte Absurditäten, Freiburg i. B. 1991; auf S. 91ff. wird dieses Zitat (neben anderen) noch einmal aufgegriffen und seine Sprachform, die als *hymnische Reihung* bezeichnet wird, beschrieben. Der Text wird jedoch nicht interpretiert.

## Metapher des Kissens mit welcher Füllung wohin?

Wie Mechthild Liebe beschreibt, von ihr erzählt und sie mit erotischen Metaphern zum Klingen bringt, ist häufig Thema wissenschaftlicher Fragestellungen. Die Lebendigkeit ihrer Sprache der Liebe aber war auch immer ein Problem – stellte sich doch immer wieder die Frage: Ist das tatsächlich alles nur vor dem Hintergrund des Hohenliedes und anderer Texte der Liebesmystik entstanden?<sup>119</sup> Diese Frage wäre nur von ihr selbst zu beantworten und ist deshalb im eigentlichen Sinne auch nicht relevant. Was aber von Relevanz ist, dass die Lebendigkeit ihres Ausdrucks auf die Lebendigkeit der Erfahrung der Liebe – in welcher Form auch immer – schließen lässt. Sie bringt zum Ausdruck, dass für sie Gott und die Liebe eins sind, dass die Liebe in allen Dingen des Lebens ist, dass sie das Lebendige selbst ist, über das hinaus es nichts gibt.<sup>120</sup> Sie allein löst alle Vorstellungen, alle Bilder, alles Verbindliche – auch in Bezug auf Gott - auf. Mechthilds Sprache der Liebe drückt ihr Verlangen, ihre Sehnsucht aus, selbst Liebe zu werden und zu sein. Genauso wie sie die Trauer und den Schmerz in Sprache formt, diesen Zustand nur in für sie unzulänglicher Form erreicht zu haben. Festzuhalten ist auch, dass Liebe und Erkenntnis für die Schreiberin immer zusammen auftreten.<sup>121</sup>

---

119 Viele wissenschaftliche Arbeiten lavieren mehr oder weniger gut, um diese Frage herum. An anderer Stelle (oben) wurde schon auf diese Problematik eingegangen. An dieser Stelle sei nur ein Zitat genannt. Stadler (2001), S. 195: Sie bezieht sich auf Kapitel I, 44: „ [...] dass – [...] - die Brüche, die in diese erotische Inszenierung eingebaut werden, von den Interpreten entweder nicht als solche wahrgenommen oder im schlimmsten Fall als unmissverständlicher Ausdruck der Sexualität der Mystikerin gelesen werden.“ Beide angesprochenen Haltungen beinhalten moderne Vorwegannahmen; vgl. dazu auch Leppin (2015), S. 147ff., der in den erotischen Schilderungen (Kapitel I, 44) eine besondere Betonung der Körperlichkeit Christi sieht, und damit verbunden, die besondere Autorität des weiblichen Körpers als Träger der göttlichen Botschaft der Liebe, die auch ein Ausdruck „ihrer geschlechtlich konnotierten Liebe ist“ sieht, ebda. S. 153. Der Autor gehört zu denjenigen Forscher, die Mechthilds ‘Ungelehrtheit’ wörtlich nehmen und argumentiert: „Tatsächlich aber macht gerade die Ungelehrtheit sie zu einem idealen Medium der Offenbarung, und ihre Weiblichkeit bildet die Folie für eine erotisierte Sprache der Gottesbegegnung. So gewinnt die Frau Anteil an der Autorität ihres Buches, gerade weil es ganz und gar von Gott und nicht von ihr stammt.“, ebda., S. 156; vgl. auch Bochsler (1997), S. 138, sie lehnt eine psychologisierende Deutung der erotischen Metaphern vor dem Hintergrund des kulturellen Abstands ab; Haug (1997/1984), S. 575ff., der in den erotischen Metaphern die Bezogenheit auf die Welt sieht, aber durch die Qualität des Liebesgesprächs in Gott aufgehoben ist, und dadurch die ähnliche Unähnlichkeit im äußersten Ausdruck zeigt; Mohr (1963), S. 393, „Dies geistliche Buch der Mechthild ist vielleicht die kühnste erotische Dichtung, die wir aus dem Mittelalter besitzen.“; Seelhorst (2003), S. 85-95 und 104-107.

120 Das gesamte erste Kapitel des ersten Buches ist hier zu nennen. Es beschreibt in kurzer Form, den Inhalt des Fliessenden Lichtes. z.B. Neumann, S. 6f., I, 1, 21-24: „»Fröwe minne, ir sint ein röberinne, dennoch sont ir mir gelten.« »Fröwe kúnegin, so nement reht mich selben.« »Fröwe minne, nu hant ir mir vergolten hundertvalt in ertriche.« »Frö kúnegin, noch hant ir ze vordernde got und *alles sin* riche.«“; auch ders., S. 148, IV, 28, 3-5: „Dis büch ist begonnen in der minne, es sol öch enden in der minne, wand es ist niht also wise noch also helig noch also schoene noch also stark noch also vollekommen als die minne.“ vgl. dazu auch Konzeptionen der Liebe im Mittelalter, Schnell (1985), S. 66-76, über monistische und dualistische Vorstellungen der Liebe; ders., S. 77-184, zur höfischen Liebe.

121 Dazu beispielsweise Neumann, S. 16, I, 21: „Minne ane bekanntnisse dunket die wisen sele ein vinsternisse, bekanntnisse ane gebruchunge dunket si ein hellepin, gebruchunge ane mort kan si nit verklagen.“; auch Nowak-Enshaie (1993), S. 26-31.

Und warum war und ist das ein Problem? Warum ist Lebendigkeit ein Problem? Warum ist Lebendigkeit, durch eine Frau ausgedrückt, ein Problem? Die Fragen sind gleichzeitig die Antworten.

### 3. Theoretische Grundlegung der Arbeit

#### 3.1. Kultureller Abstand –

„Das Neue (Spontane, ›Spezifische‹) ist immer ein Sprachspiel.“<sup>122</sup>

Ohne Zweifel ist die Welt des 13. Jahrhunderts und die des 20./21. Jahrhunderts sehr verschieden. Das ist eine einfache Feststellung. Aber sie provoziert die Frage: Mit welcher Wahrnehmung können Menschen des 21. Jahrhunderts einen Text aus dem 13. Jahrhundert aufnehmen? Die Antwort ist auch einfach: Niemals mit derjenigen eines Menschen aus dem 13. Jahrhundert. Eine genauere Frage lautet: Mit welcher Wahrnehmung nehmen Männer aus dem 20./21. Jahrhundert den Text einer *Frau* aus dem 13. Jahrhundert auf? Niemals wie Männer aus dem 13. Jahrhundert. Und Frauen? Ebenfalls niemals wie Frauen aus dem 13. Jahrhundert. Weder heute lebende Männer noch Frauen können durch die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht über den Text einer *Frau* aus dem 13. Jahrhundert etwas über die Verbindung von Weiblichkeit und dem vorliegenden Text aussagen. Das einzige, was wahrgenommen werden kann, ist der Text selbst. Und dieser kann ausschließlich mit den individuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten der Menschen des 20./21. Jahrhunderts mit ihrem jeweiligen Hintergrund erschlossen werden. Wenn dies so ist, und die Logik läßt keinen anderen Schluß zu, warum wird ein Text als *Text einer Frau* gelesen? Was wird damit bewirkt und was bedeutet dies für die Interpretation des Textes? Der *Text einer Frau* aktiviert sofort die Gefühle, die Haltungen, die Gedanken über Frauen und Männer, gleichgültig ob ein Mann oder eine Frau diesen Text liest. Er oder sie wird diese Vorannahmen in die Interpretation mit einfließen lassen, und diese enthält damit immer auch Wertungen, die häufig in die Entstehungszeit des Textes gespiegelt werden.

Die nächste Frage, die sich stellt, ist: Wie kann ein lesender Mensch davon absehen, daß der Text durch eine Frau entstanden ist, wenn es klar ist, daß es eine Frau war, die ihn geschrieben hat? Das gleiche gilt für Texte von Männern. Warum sollte dieser Mensch davon absehen?

---

<sup>122</sup> Wittgenstein, PU II, S. 570; vgl. auch Bezzel (1996), S. 125-129.

Diese Frage ist auch einfach zu beantworten. Zum einen gibt es keinen Weg in die Wahrnehmung des 13. Jahrhundert: das ist die Antwort der Logik. Zum anderen werden Möglichkeiten des Denkens eröffnet, wenn es um einen *Text eines Menschen* geht: das ist die Antwort der Suche nach Wissen, nach Erkenntnis in der Perspektive der biologischen Gegebenheit des Menschen als Frau und Mann.

Aber wie kann davon abgesehen werden, einen Text als Text von XY zu lesen? Indem die Vielfalt des menschlichen sprachlichen Ausdrucks akzeptiert wird und nicht gewertet wird: „Laß es dir aber *auffallen*, daß es so etwas gibt wie unser Sprachspiel: Das Motiv meiner Tat gestehen.“<sup>123</sup> Dieses Nicht-Werten der biologischen Gegebenheiten – unbeschadet möglicher unterschiedlicher Verhaltensweisen, welcher Ursache auch immer – ist der erste logische Schritt für die Suche nach Erkenntnis.<sup>124</sup> Ziel ist es, den *Text einer Frau* als *Text eines Menschen* zu lesen und damit auf die Unterschiedlichkeit menschlicher Ausdrucksformen von Gefühlen, Gedanken und Handlungen zu verweisen.

Die Bedeutung dieses Nicht-Wertens als logischer Baustein kann nicht deutlich genug betont werden; erst dann ist eine Beschreibung, eine Interpretation möglich. Und dies ist ausdrücklich, und genauso logisch, keine objektive<sup>125</sup> Beschreibung. Beschreibung/Interpretation ist ein Frage der Wahrnehmung, und diese kann erkannt, verändert, geübt und ausgeweitet werden. Das Sehen, das Schauen im Sinne Wittgensteins ist der Schlüssel dafür, um immer wieder neu *wahr zu nehmen*.<sup>126</sup>

Fühlen, Denken, Handeln sind als Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen für die biologische Notwendigkeit des Lebens und Überlebens vorhanden. Das ist alles, was Menschen, die in anderen Räumen, anderen Zeiten und anderen Kulturen lebten und leben, gemeinsam haben. Wie sie diese Grundlage ausdrücken, ist als Sprachen zu bezeichnen. Sie müssen gelernt, angeeignet und geübt werden.<sup>127</sup>

Wenn dies so ist, kann ein Text wie das Fliessende Licht frei von Vorannahmen gesehen werden, gesehen aus der Perspektive eines Menschen aus dem 20./21. Jahrhundert. Aber ist es

---

123 Wittgenstein PU II, S. 570.

124 Daß das Nicht-Werten auch aus vielen anderen Gründen wünschenswert ist und eingefordert werden sollte, ist hier nur festzustellen. Wittgenstein, PU II, S. 569: „Ich kann der Empfindung des Andern so *sicher* sein, wie irgend eines Faktums. Damit aber sind die Sätze »Er ist schwer bedrückt«, »25x25=625« und »Ich bin 60 Jahre alt« nicht zu ähnlichen Instrumenten geworden. Es liegt die Erklärung nahe: die Sicherheit sei von anderer Art. - Sie scheint auf einen psychologischen Unterschied zu deuten. Aber der Unterschied ist ein logischer. [...] Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiels.“

125 Wittgenstein, PU II, S. 571: „Du kannst zwar über den Seelenzustand des Andern völlige Sicherheit haben, aber sie ist immer nur eine subjektive, keine objektive.“ - Diese beiden Wörter deuten auf einen Unterschied zwischen Sprachspielen.“

126 Vgl. dazu die Ausführungen Wittgenstein, PU II, S. 519-525 über Wahrnehmung und den H-E-Kopf, ebda., S. 522f.: „Der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer *neuen* Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung.“

127 Wittgenstein, PU, A 355.

nicht Ziel historischer Forschung, etwas über die Menschen des 13. Jahrhunderts zu wissen, etwas über Mechthild von Magdeburg zu erfahren? Wenn der Text sich als klares Bild zeigt, in dem die Einzelheiten deutlich erkennbar sind, kann etwas von ihr gesehen werden. Ob sich auch für sie dieses Bild zeigte, wäre von Bedeutung, wenn es einen Weg zur ihrer Wahrnehmung gäbe. Über die Schreiberin ist nur zu sagen: Sie drückte Gefühle der Liebe und des Leidens aus, sie zeigte einen Weg zur Verwirklichung der Liebe auf: Aber es ist nur eine Strichzeichnung auf weißem Papier. Kein buntes, klares Bild. Nur durch die Lesenden wird das Bild gemalt.

### 3.2. Sprach- und andere Spiele –

„[...] wenn die Sprache feiert.“<sup>128</sup>

Zu Beginn dieses Abschnittes erscheint es notwendig, folgende Feststellung zu machen:

Mit der Wahl des von Wittgenstein geprägten Wortes *Sprachspiel* als philosophische Methode für eine Zugangsform zum Fliessenden Licht zur Erschließung seiner Denkformen, wird *dis büch/dieses*<sup>129</sup> nicht nur – wie oben schon festgelegt – als philosophischer Text bezeichnet, sondern es wird damit auch gesagt, daß die *Sprache der Mystik* bzw. *die mystische Sprache* (Ruh) grundsätzlich nicht unterschieden wird von der Sprache der Philosophie bzw. jeder anderen denkbaren und/oder existierenden Spezialsprache. Auch wenn für diese Arbeit keine Sprache der Mystik angenommen wird. Dabei war dieser Satz eine Orientierung:

„Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. - Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.“<sup>130</sup>

Warum kann Wittgensteins Entwurf einer Theorie des Sprachspiels die Grundlage für einen angemessenen Zugang zum Fliessenden Licht sein?

128 Wittgenstein, PU, S. 38, A 38; vgl. zu dieser Anmerkung auch den Artikel von Markewitz (2013), S. 17-43, in dem sie „Wittgensteins Philosophie des Schweigens“ im Hinblick auf A 38 erläutert.

129 Wittgenstein, PU, S. 37f., A 38: „Und merkwürdigerweise wurde von dem Worte »dieses« einmal gesagt, es sei der *eigentliche Name*. [...] Und wir können so auch das Wort »dieses« gleichsam zu dem Gegenstand sagen, ihn damit *ansprechen* – ein seltsamer Gebrauch dieses Wortes, der wohl nur beim Philosophieren vorkommt.“ Mechthild hat ihr Buch häufig als *dis büch* bezeichnet.

130 Wittgenstein, PU, S. 87; A 133; dabei gilt: ders., PU, S. 88, A 133: „Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.“

Ein Spiel<sup>131</sup> hat Regeln, aber die Anwendung der Regeln ist immer eine individuelle Aneignung. Die Regeln sind in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext entstanden. Aber sie verändern sich mit und durch die Zeit und den Raum. Ein Spiel hat einen offenen Ausgang, es ist ebenso unklar, welche Auswirkung das Ergebnis auf die Spielenden und auf die Weitergabe der Spielregeln hat. Der Anfang wird gesetzt, aber der Grund und die Voraussetzungen für das Spiel bleiben oft im Unklaren. Die Spielweise ist situationsgebunden, die Anpassung der Spielenden ist erforderlich. Die Dauer eines Spiels kann zwar zeitlich festgelegt sein, aber dies ist keine Notwendigkeit, die durch das Spiel selbst entsteht, sondern durch Bedingungen, die das Spiel tragen. Ein Spiel kann jederzeit abgebrochen, unterbrochen oder gänzlich beendet werden. Auch hierfür liegen die Gründe oft nicht auf der Hand. Ein Spiel aktiviert alle Ressourcen, über die die Spielenden verfügen, und zwar sowohl in körperlicher, geistiger, emotionaler und sozialer Hinsicht. Es vereint damit die Absicht zu spielen, wie auch die Fähigkeit zum absichtlosen spielenden Handeln. Letzteres kann als absichtslose Hingabe bezeichnet werden, die keinen anderen Beweggrund braucht als die Dynamik des Spiels. Es ist aber eine mehrfache Hingabe, die des Spielenden an sich selbst, an das Spiel und – möglicherweise nicht immer – an die Mitspielenden. Aber auch die absichtliche, die klare und entschiedene Hingabe ist in einem Spiel möglich. Ganz grundlegend von Bedeutung ist, daß das Spiel immer Handeln ist. Und zwar immer in Beziehung zu einem Gegenüber. Dieses Gegenüber ist der Spielende für sich selbst, sind die Mitspielenden und sind die Spielregeln, die alle miteinander – wie schon gesagt, in unterschiedlicher Weise – verbinden. Das Ergebnis der Spiele ist immer Erkenntnisgewinn – und dieser steht in Beziehung zu den eingesetzten Ressourcen. Die Dynamik ist aber nicht immer auf Ausweitung, auch im Sinne von Vermehrung, gerichtet, sondern festigt und befestigt Positionen und Haltungen der Spielenden. Im Idealfall erweitert ein Spiel den Horizont<sup>132</sup> und festigt gleichzeitig den Boden, der die Grundlage jedes Wachstums ist. Ein weiteres Charakteristikum des Spieles ist eine grundlegende Freude am Spiel selbst – auch wenn der Verlauf und/oder das Ergebnis des Spieles durchaus nicht nur Freude ist.

Was haben diese Ausführungen mit dem Fliessenden Licht aus dem 13. Jahrhundert zu tun?

Das Spiel und die Spielenden wurden zunächst in allgemeiner Form vorgestellt. Wie läßt sich das Spiel auf Sprache beziehen? Und wie läßt sich das Spiel auf einen Text beziehen, dessen Sprecherin nichts mehr zu seinem Verständnis beitragen kann. Weder in Erläuterungen, noch durch begleitenden Klang, Mimik oder Gestik. Also all das, was Menschen im Sprechen

---

131 Wittgenstein zu *Spiel*, PU, S. 56ff., A 66-71 und A 75.

132 Zum Horizont, Bezzel (1996), S. 14f., er erinnert daran, daß „der riesige, anthropologisch fundierte Horizont des philosophischen Fragens“ der Motor für Wittgensteins Beschäftigung mit Sprache ist.

bewußt oder unbewußt wahrnehmen – manchmal sogar bei sich selbst.

Sprache ist immer etwas Gelerntes. Wenn ein zweijähriges Kind auf der Wiese steht und erzählt, daß der Opa den Himmel geputzt hat und dabei auch den von ihm heißgeliebten Staubsauger erwähnt, wird für das Gegenüber nicht klar, ob mit *Himmel* tatsächlich der blaue Himmel gemeint ist, auf den das Kind dabei zeigt, oder die Decke eines Zimmers, weil der Opa vielleicht Tage zuvor mit einem Staubsauger die Zimmerdecke abgesaugt hat. Die Unklarheit entsteht auch, weil das kleine Kind Zeit und Raum und Thema nicht zusammenbringt. Ebenso die Bemerkung dieses Kindes über die Katze, die eine dicke Jacke anhat. Es hat das Wort *Fell* in Bezug auf die Katze noch nicht gelernt. Ebensowenig wie das Wissen darum, daß die Katze ihr Kleid nicht ablegen kann. Aber das Kind spielt! Es spielt mit Worten, es freut sich an jedem Wort, das es neu lernt und verwendet es, probiert aus und lernt aus der Reaktion der Erwachsenen, ob das Wort paßt. Genau wie beim Puzzeln, in dem Kinder in der Regel sehr gut sind.<sup>133</sup> Die Mehrdeutigkeit der Worte ist in diesem Spiel mit einbegriffen. Anders ist es gar nicht möglich, zu lernen. Vom ersten Augenblick ist Sprache auch in der Sprachlosigkeit ein Mittel für Verständigung, Basis jedes Zusammenseins. Und grundsätzlich verlieren Menschen diesen Zugang zur Sprache und zum Lernen nie, aber er kann verschüttet werden.

Menschen des 21. Jahrhunderts geht es wie diesem kleinen Kind im Verständnis eines Textes aus dem 13. Jahrhundert. Deshalb lernen sie die Sprache, beschäftigen sich mit den historischen und sozialen Gegebenheiten – und vielem mehr. Sie vergleichen diesen Text mit anderen Texten aus der Zeit. Und entwickeln dann ihre Lesart. Und dies alles mit ihren Voraussetzungen, ihren Vorannahmen. Der Text wird zum Katalog, die Ergebnisse werden im Inhaltsverzeichnis festgeschrieben und ausgestellt. Das Inhaltsverzeichnis entspricht den Menschen aus dem 21. Jahrhundert. Die Sprache ist festgelegt, nur noch Weniges fließt, der Text ist geschlossen. Er ist auch deshalb geschlossen, weil das spielende Verständnis für Sprache in der Regel nicht dem wissenschaftlichen Zugang entspricht. Aus der Grundannahme eines offenen, lernenden Spiels mit der Sprache, zusammen mit den – dem zeitlichen Abstand – geschuldeten Wissenslücken, ergibt sich die Notwendigkeit und die Begründung für Wittgensteins Sprachspiel. Das Sprachspiel kann räumliche, zeitliche, persönliche und individuelle Grenzen überspielen. Es fordert unentwegt dazu heraus, Grenzen zu überschreiten. Ob diese Herausforderung angenommen wird, ist wiederum sehr individuell. Zwei Voraussetzungen sind zunächst zu nennen:

---

133 Gloy (2015), S. 62-64: Sie verweist auf die *Phantasiewelt* der Kinder und stellt ihr die konstruiert-logische Welt der rationalistischen Wissenschaft gegenüber. - Die Welt des oben beschriebenen Kindes ist aus der hier einge-nommenen Perspektive nicht identisch mit der *Phantasiewelt* Gloys.

„Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“<sup>134</sup>

Und: „Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!“<sup>135</sup>

Das erste Zitat beschreibt den Text des Fliessenden Lichtes in seiner Entstehung, seiner Überlieferung, seinem Vergessenwerden, dem Wiederentdecken und Bearbeiten. Es verdeutlicht in diesem Bild die Schwierigkeit ein *Ganzes* im Gewirr aus Alt und Neu zu entdecken. Die Frage nach der Absicht der Autorin, nach dem Sinn, den diese unformuliert, jenseits der Selbstaussagen, im Auge hatte, ist kaum zu beantworten. Der Text mit seiner Sprache erscheint als Labyrinth<sup>136</sup>, dessen Wege oft vor einer Wand enden.

Das Bild der alten Stadt ermöglicht den Zugang zu den Bildern und zur Sprache des Fließenden Lichtes, sie ist die Perspektive, der Standpunkt für die Sprache und die Sprachbilder in diesem alten Text. Die Lesenden sind von diesem Punkt ausgehend zugleich reisende Erkundende und einheimische Fremdenführer in einer Person. Sie sind angewiesen auf das Schauen, auf das sehende Erkennen. Und sie erkennen, wenn die Eindrücke fließen können. Wenn das Spiel sich formieren kann, wenn die Worte die Regeln im Verlauf des Spielens zu erkennen geben.

Für die genannten zwei Zitate finden sich Entsprechungen im Fliessenden Licht:

„Maniger hande wetter ist under der sunnen in ertriche, also ist manigerleie wonunge in dem himmelriche; mere wie ich in mag erliden und sehen, also ist er mir.“<sup>137</sup>

„Wie die schowunge vraget die *minnende* sele [...] »Vrowe beschowunge, ir hant

134 Wittgenstein, PU, S. 21, A 18; vgl. dazu auch Bezzel (1996), S. 11-14; die Frage, die Wittgenstein auf ebda., S. 20, A 18, stellt: „[...] so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist; - ob sie es war, [...]“, beantwortet er ebda., S. 58f., A 68, in Bezug auf das Spiel: „Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein.“

135 Wittgenstein, PU, S. 57, A 66.

136 Wittgenstein, PU, S. 134, A 203: „Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von *einer* Stelle und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.“; vgl. dazu Bezzel (1996), S. 13; möglicherweise liegt das Nicht-mehr-Auskennen der anderen Stelle von der kreisförmigen Bewegung und/oder vom Zurückgehen im Labyrinth - neben der anderen Perspektive der anderen Stelle. Zum anderen ist hier auch die literarische Form angesprochen. Sie ist vergleichbar mit dem Material, aus dem das Labyrinth gebildet wurde.

137 Neumann, S. 124, IV, 12, 43-45.

das wol gesehen, [...] «<sup>138</sup>

„wie schönū ögen ein mensch hat, er mag nit gesehen über ein mile wegues. [...]

Die minnende sele, [...], die hat ein öge, das hat got erlüh tet; da mit sihet si in die ewige gotheit,[...]“<sup>139</sup>

„Underwilen zúhet er mich einen andern weg ane bruggen und ane steg, da ich ime volgen müs blos und barfus [...]“<sup>140</sup>

*Sehen* und *Schauen* sind bei Mechthild in großem Maße mit *wahrnehmen*, *erkennen*, *suchen* und *prüfen* verbunden.

Ein weitere Beschreibung Wittgensteins für die Situation der Menschen in der Sprache ist das *Netz*.<sup>141</sup> Im Idealfall ist also das Wissen um ein *Netz der Sprache* durch die Wahrnehmung vorhanden. Er nimmt dafür sowohl das Bild der Wegenetze im Labyrinth als auch die Vorstellung des Verklebtsein, des Verwickeltseins in einem Spinnennetz/Netz in Anspruch. Für die Lektüre des Fliessendes Lichtes erscheint mir zwar die Bezeichnung *Netz* passend, aber neben dem Verwickeltsein ist auch das Freisein davon mitzudenken; die Netze lösen und weben sich erst im Gehen der Wege, im Abschreiten, Umkehren, Zurückgehen und Ankommen im Labyrinth. Erst am Endpunkt des Labyrinths, der zugleich der Anfangspunkt für den Weg zurück ist, ist das Bild eines Netzes da, das sich sofort wieder ändern kann. Bin ich in ein Netz verwickelt oder verklebt, komme ich nicht weiter oder kreise auf der Stelle. Die von Wittgenstein angesprochenen *Tafeln* müssen Menschen sich selbst schreiben und beachten.

Woraus besteht ein Sprachspiel? Aus Worten, die mit mehr oder weniger festgefügten Regeln zu Sätzen werden, die eine Bedeutung tragen, die für die Verbindung zu anderen und für das damit verbundene Handeln grundlegend ist. Im Sprechen lernen und im häufig auf die Worte bezogenem Zeigen – und damit Benennen – lernt das Kind die Sprache. Dieses elementare Sprechen nennt Wittgenstein auch Sprachspiel.<sup>142</sup> Die Art und Weise, wie Sprache gelernt

---

138 Neumann, S. 55, II, 22, 1 und 5.

139 Neumann, S. 238f., VI, 31, 6-11.

140 Neumann, S. 225, VI, 16, 6f.; Egerding (1997), S. 84f., hat nahezu das gesamte Wortfeld von *sehen* und *schauen* im Fliessenden Licht ausgelassen, darunter auch das einmal erscheinende *schowunge*, das er für Eckhart nennt.

141 Bezzel (1996), S. 13f.; Wittgenstein, PG (1989), S. 462: „Die Menschen sind im Netz der Sprache verstrickt und wissen es nicht.“; ders., VB (1989), S. 474f.: „Die Sprache hat für Alle die gleichen Fallen bereit; das ungeheure Netz gut gangbarer Irrwege. Und so sehen wir also Einen nach dem Andern die gleichen Wege gehen, und wissen schon, wo er jetzt abbiegen wird, wo er geradeaus fortgehen wird, ohne die Abzweigung zu bemerken, etc. etc. Ich sollte also an allen Stellen, wo falsche Wege abzweigen, Tafeln aufstellen, die über die gefährlichsten Punkte hinweghelfen.“

142 Wittgenstein, PU, S. 16, A 7: Er bezeichnet die Sprache der Kinder als „primitive Sprache“. Dies übernehme ich als elementare Sprache.

wird – das Lebensumfeld - bestimmt die Formen der Sprachspiele. Sie sind eine von Mensch zu Mensch unterschiedliche Grundlage des Lebens.<sup>143</sup> Daraus folgt, daß ein Wort allein – es sei denn, es wird zum Zeichen – keine Bedeutung hat. Was ist demnach die Beziehung zwischen einem Zeichen und seiner Bedeutung? Dafür gibt Wittgenstein eine ebenso kurze wie prägnante Antwort: „Jedes Zeichen scheint *allein* tot. Was gibt ihm Leben? - Im Gebrauch *lebt* es. Hat es da den lebenden Atem in sich? - Oder ist der *Gebrauch* sein Atem?“<sup>144</sup> Im *Gebrauch* *allein lebt* die Bedeutung des Zeichens! Oder anders ausgedrückt: in der gemeinsamen Verbindung des Menschen mit anderen, mit sich selbst und – im Fall von Mechthild von Magdeburg – mit Gott liegt die Bedeutung: „Herre himelscher vatter, zwüschen dir und mir gat ane underlas ein unbegriflich atem, da ich vil wunders und unsprechlicher dingen inne bekenne und sihe [...]“<sup>145</sup> Wie die Verbindung zwischen Wort und Zeichen im Fliessenden Licht gezogen wird, dazu folgendes Zitat:

„Do er die wissen ovelaten nam in sine hende, do hüp sich das selbe lamp uf, das uf dem alter stünt, und vœgete sich mit den worten under die zeichen siner hant in die ovelaten und die ovelaten in das lamp, also das ich der ovelaten nút me sach, mere ein blütig lamp, gehangen an einem roten crûze. Mit also suessen ögen sach es uns an, das ich es niemer me vergessen kan.“<sup>146</sup>

Deutlicher ist das Ineinander in der Beziehung, in der Aneignung von Wort und Zeichen als Bedeutung in einem Bild kaum zu formulieren. Und all das über das Schauen, das hier ein gegenseitiges Schauen ist und sein muß, soll die Wirkung, die Funktion erreicht werden. Auffallend ist die einmalige Verwendung des Ausdrucks *wortzeichen* in Kapitel II, 19: „Eya vro brut, went ir mir noch ein wortzeichen sagen der unsprechlicher heimlichkeit, die zwüschen *gotte* und úch lit?“<sup>147</sup>

Allein schon die Frage wird als Paradox formuliert: Das Unaussprechliche soll in einem Wortzeichen benannt werden. Ein Wort oder ein Zeichen allein reichen nicht aus. Beides gehört zusammen. Das Ansinnen wird zurückgewiesen. Warum? Das, was zwischen Gott und

---

143 Wittgenstein, S. 26f., PU, A 23: in diesem Abschnitt sind einige Sprachspiele aufgelistet.

144 Wittgenstein, PU, S. 208, A 432.

145 Neumann, S. 61, II, 24, 65ff.

146 Neumann, S. 43f. II, 4, 88-93; eine andere Stelle ders., S. 68, II, 26, 13-17: „Dú wort bezeichnet mine wunderliche gotheit; dú vliessent von *stunde* ze stunde in dine sele us von minem götlichen munde. Dú stimme der worten *bezeichneten* minen lebendigen geist und vollebringet mit *im* selben die rehnen warheit. Nu sich in allú disú wort, wie loblich si mine heimlichkeit melden“; auch ders., S. 69, II, 26, 42f.

147 Neumann, S. 50, II, 19, 31f.; mhdwb-online.de/Zugriff: 20.06.2017, nennt 29 Belege für *wortzeichen*, und nur an dieser Stelle im Fliessenden Licht.

der Braut an *userwelte bevindunge* (Kapitel II, 19, 35) ist, gehört allein der Braut, sie ist mit keiner geschaffenen Kreatur teilbar.<sup>148</sup> Das ist aber nur ein Aspekt. Der andere liegt in der Natur der Verbindung zwischen Gott und Mensch, die nur jeweils diese beiden betrifft, nur für diese beiden Bedeutung haben. Alles was die Braut darüber sagen könnte, kann von anderen nicht in deren Sprachspiel, das heißt auch nicht in deren Leben einbezogen werden, da die Regeln mit ihren Bedeutungen nicht gelernt wurden. Daraus folgt – mit Wittgenstein – Sprache ist Leben, ist jeweils eine individuelle Form von Leben, die sich über gemeinsame Regeln verbinden: „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“<sup>149</sup>

Das Gegenüber der Braut, die personifizierte Frau Erkenntnis, ist in diesem Fall eine Fremde<sup>150</sup> in den Sprachregeln, innerhalb derer sich Gott und Braut verständigen, aber gleichzeitig ist dieses Gegenüber der gewählten Sprache mächtig. Frau Erkenntnis mußte verstehen, daß die Bedeutung der Einheit Gott/Braut nur bei diesen beiden anwesend war, nur für sie gültig. Damit schloß die Braut einen für alle gültigen sprachlichen Nachvollzugs des Erlebten aus – und zwar vor dem Hintergrund des sowieso schon individuellen Erlebens und Erkennens des Einzelnen im Lebensvollzug.<sup>151</sup>

Durch die Jahrhunderte hindurch wurden die mittelhochdeutsche/mittelniederdeutsche Sprache fremd, ebenso die gewählten literarischen Formen, aber auch die Regeln, die die Verbindung von Worten, Zeichen und Bedeutungen vermittelten und zusammenhielten, gerieten in Vergessenheit. Die *heimlichkeit* Gottes rückte ferner denn je, eine Ordnung in der Sprache, in den Worten, im Text zu finden, war sehr erschwert: „Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.“<sup>152</sup> Notwendig ist es einen Ansatz, eine Methode zu finden, die den Text wieder laufen, den Atem wieder spürbar werden läßt:

„Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. [...] Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten

148 *bevindunge*: Empfindung, Wahrnehmung, Empfinden, Begierde, (Koebler/Zugriff: 20.06.2017); mitgedachte Bedeutungen des Verbs zeigen die Verbindung von erkennen und Fühlen. Hier kann der Satz 4.115 aus PU II, Tractatus, S. 33, Anwendung finden: „Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ Mit *Sie* ist die Philosophie gemeint, hier kann es auf das Fliessende Licht übertragen werden. Dagegen hat der bekannte Satz 5.6., PU II, Tractatus, S. 67: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ für diese Arbeit nur dann Relevanz, wenn die Sprachlosigkeit in die Sprache mit eingeschlossen wird. Alles weitere, was dazu gesagt werden könnte, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit.

149 Wittgenstein, PU, S. 21f., A 19; Die Anmerkung schließt mit: „... daß du in irgend einer Form einen andern Satz denkst, als den, den du sagst? -“, und verweist damit auf die Schwierigkeit, denken und sagen zu vereinen.

150 Wittgenstein, PU, S. 22f., A 20: über die Wirkung eines Satzes auf einen sprachunmächtigen Fremden.

151 Einmal mehr der Verweis auf Neumann, S. 124, IV, 12: 42-45, 44f.: „mere wie ich in mag erliden und sehen, also ist er mir.“

152 Wittgenstein, PU, S. 87, A 132.

beseitigt), nicht *ein* Problem.“<sup>153</sup>

Und einen Anfang zu finden, der fähig ist, das Denken am Boden zu halten und gleichzeitig die durch die Kugel Gottes geforderte Offenheit, zu gewährleisten. Dazu gehört, kein *Wesen*, kein *Eigentliches*, keine *Substanz* irgendeines Wortes oder Begriffs anzunehmen. Worte und Zeichen sind nur das, was sich im Sprachspiel ergibt – ohne Verbindung zu substantiellen Vorstellungen – ; auch wenn das sprachlich nicht mehr einholbare Erlebnis der *heimlichkeit* Gottes/die Unendlichkeit der Liebe<sup>154</sup> für manche nach einer Wesensbestimmung schreit: „Und wir zerbrechen uns nun über das Wesen des *eigentlichen* Zeichens den Kopf. - Ist es etwa die *Vorstellung* vom Zeichen? Oder die Vorstellung im gegenwärtigen Augenblick?“<sup>155</sup> Was als Wesen eines Zeichens gesehen wird, ist die individuelle, von vielen Einflüssen geprägte Lesart: „Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unsrer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen.“<sup>156</sup> Aus heutiger Perspektive klingt dieser Satz schon beinahe wie eine Forderung aus jedem beliebigen Lebensratgeber. Es geht jedoch nicht darum, die rosarote Brille abzunehmen, sondern das Unbekannte, das Fremde vertraut oder mindestens bekannt zu machen, um durch mehrere Brillen scharf sehen zu können – auch wenn sie unterschiedliche Gläserstärken haben. Dies kann, wird, und braucht nur beschrieben werden – nur! So wie es auch in einfachen, grundlegenden Sätzen im Alltag gemacht wird.<sup>157</sup>

### 3.3. Sprachspiele abstrakter Begriffe und metaphorischer Sprachbilder

Sprache und Bilder gehören zusammen. Kein Wort wird gesagt oder geschrieben, das ohne Bild gemeint wird. Die Anwendung der Bilder entstehen durch Kombinationen der Worte in Sätzen und Aussagen. Aber die Erkenntnis der Anwendung der Bilder, ihr Sinn, ist nicht immer klar. Dies gilt insbesondere für die Metaphern, die den Un-Sinn als Bild tragen. Im Titel dieses Kapitels erscheint der Ausdruck *Sprachspiele abstrakter Begriffe* als Feststellung. Er ist aber eigentlich als Frage zu sehen: Zum einen die Frage, ob die Bezeichnung eines Begriffs als *abstrakt* verwendet werden kann oder ob er mit der Abweisung von Gegensatzpaaren für die Beschreibung von Metaphern auch schon überflüssig geworden ist? Zum anderen, ob Begriffe die Voraussetzung oder das Ergebnis von Sprachspielen sind?

153 Wittgenstein, PU, S. 87, A 133.

154 Vgl. Keller (2000), S. 195-221.

155 Wittgenstein, PU, S. 79, A 105.

156 Wittgenstein, PU, S. 78, A 103.

157 Wittgenstein, PU, S. 79, A 106; S. 82, A 116; S. 83f., A 120.

Zunächst gilt: es gibt in der hier beabsichtigten Darstellung des Fliessenden Lichtes keine abstrakten Begriffe, die etwas Nicht-Gegenständliches, Nicht-Dingliches bezeichnen. Es sind immer *Dinge*, auf die sich ein Begriff bezieht. Die erste Antwort: Der Ausdruck *abstrakte Begriffe* wären nur dann automatisch mit den Gegensatzpaaren überflüssig geworden, wenn diese Paare Transzendenz/Immanenz nicht miteinbeziehen würden. Da sie dies jedoch tun, Transzendenz und Immanenz eine Vorannahme ist, müßte *abstrakter Begriff* neu definiert, oder – leichter – weggelassen werden. Die zweite Antwort: Begriffe sind das Ergebnis von Sprachspielen, sollen sie zu Voraussetzungen eines neuen Spiels werden, müssen sie wieder als Worte angesehen werden.<sup>158</sup> Der einzige Unterschied zwischen abstrakten und konkreten Worten/Begriffen, ist die physisch-taktile Berührbarkeit.

Die Schlußfolgerung ist also: Jede Wortform, jeder Satz, jede Aussage, jedes Bild und jede Metapher kann an einem Sprachspiel teilnehmen. Es ist alles offen und kann frei gespielt werden; was für ein Bild dadurch entsteht, gewinnt erst Klarheit durch das Spiel.

Um ein Beispiel zu geben, sei auf die oben erwähnte Textpassage zurückgegriffen:

„Got liebkoset mit der sele an sehs dingen  
Du bist min *senfest* legerkússin, min minneklichest bette, min heimlichestú rúwe,  
min tiefeste gerunge, min høhste ere! Du bist ein lust miner gotheit, ein *turst*  
miner mœnschheit, ein bach miner hitze!“<sup>159</sup>

In welcher Perspektive gelten diese Aussagen zusammen? Gott ist Leben, ist Lebenskraft. Die Seele ist ein Kissen für die zarte Lebenskraft; ein Bett, in der sich das Leben als Liebe entfalten kann; die Ruhe, in der das Leben selbst verborgen ist; sie ist das tiefste Verlangen des Lebens nach sich selbst; sie ist sein höchste Verherrlichung. Die Seele gehört ganz zum Leben, zur Schöpfung, die Gottheit und Menschheit in sich trägt, zum geschaffenen dreifaltigen Gott, im Fluß der nie endenden Hitze des Lebens und der Liebe.

158 Wittgenstein, PU, S. 76, A 96: „Das Denken, die Sprache, erscheint uns nun als das einzigartige Korrelat, Bild, der Welt. Die Begriffe: Satz, Sprache, Denken, Welt, stehen in einer Reihe hintereinander, jeder dem andern äquivalent. (Wozu aber sind diese Wörter nun zu brauchen? Es fehlt das Sprachspiel, worin sie anzuwenden sind.)“ und ders., PU II, S. 544: „Ich kann im Dreieck jetzt *das* als Spitze, *das* als Grundlinie sehen – jetzt *das* als Spitze und *das* als Grundlinie. - Es ist klar, daß dem Schüler, der nur eben erst mit dem Begriff Spitze, Grundlinie, etc. Bekanntschaft gemacht hat, die Worte »Ich sehe jetzt *das* als Spitze« noch nichts sagen können. - Aber das meine ich nicht als Erfahrungssatz.“; Der Schüler hat in diesem mathematisch-geometrischen Sprachspiel noch keinen Begriff der Spitze gewonnen. Ein weiteres Beispiel findet sich in ders., PU II, S. 565 im Abschnitt über die Frage: „Denn wo sollte eine Rose Zähne haben? [...] Die Kuh kaut ihr Futter und düngt dann damit die Rose, also hat die Rose Zähne im Maul eines Tiers.“

159 Neumann, S. 15, I, 19; ein sehr konzentriertes Ineinander von Metaphern und Begriffen findet sich auch in ders., S. 41-44, II, 4, das den *Willen* thematisiert, die *himmlischen Sinne* illustriert, die Bedeutung der *Zeichen* demonstriert, die Einheit von Worten, Zeichen, Gesten und Bildern in einem Satz ausdrückt (Z. 88-92 und Z. 100f.).

Unterstrichen wird diese Beschreibung durch die vielfältige Bedeutung von „an“<sup>160</sup> im Titel. Aber auch durch die Diskrepanz der sechs Dinge im Titel und den acht Aufzählungen. Die letzten drei beziehen sich auf die Dreifaltigkeit, dadurch erklären sich die sechs Dinge. Es ist ein Hymnus an die Seele, an das Leben, die Liebe und gleichzeitig eine Beschreibung, wie das Leben, die Liebe im Menschen sein sollte: sanft und zart, ruhig und die Kraft behütend und verlangend. Und es gibt eine Handlungsanweisung: Das Leben sollte so gelebt und gefühlt werden, daß die Seele eine Verherrlichung, eine Vervollkommnung der Liebe erreicht, daß sie zum Kissen wird.

Dieses Sprachbild öffnet sich in der angenommenen Perspektive zu einem klaren Bild und kann dennoch weiter ausgemalt werden. Das Wörterleben findet seinen Weg über Wortbilder mit ihren Klängen zu Wortgemälden.<sup>161</sup> Es ist nichts verborgen, nichts muß dazwischenentreten, nichts muß übertragen werden, um die Bedeutung dieser Bilder zu verstehen.

Damit ist das Vorgehen zum Erschließen der Logik und der Rationalität des Fließenden Lichtes ausreichend beschrieben. Ausreichend deshalb, weil die Überlegungen hinsichtlich der philosophischen Grundlage ebenso offen und endlos erscheinen, wie der Text des Fließenden Lichtes selbst und deshalb nicht alles umfassend sein können. Aber es ist ein möglicher Weg aus dem Fliegenglas.<sup>162</sup>

---

160 Hennig, S. 9, *an*: an, auf, bei, durch, gegen, in, in Bezug auf, mit, nach, über, von, wegen, (bis) zu; vgl. den Unterschied in Neumann, S. 15, I, 18, 1: „Got gelichtet die sele fünf dingen“: Rose, Biene, Taube, Sonne, Mond. Gott vergleicht die Seele mit Eigenschaften der Dinge und bezieht diese dennoch vollständig auf die Seele.

161 Wittgenstein, PU II, S. 553: „Denn wir wollen fragen: »Was ginge dem ab, der die Bedeutung eines Wortes nicht erlebt?«“, das Erleben des Wortes ist auch schon ein Spiel: PU II, S. 556: „Aber es bleibt dann die Frage, warum wir denn bei diesem Spiel des Wörterlebens auch von ›Bedeutung‹ und Meinen sprechen.“, PU II, S. 554: „Wenn mir aber der Satz wie ein Wortgemälde vorkommen kann, ja das einzelne Wort im Satz wie ein Bild, dann ist es nicht mehr so verwunderlich, daß ein Wort, isoliert und ohne Zweck ausgesprochen, eine bestimmte Bedeutung in sich tragen scheinen kann.“; zu Wortklängen: PU, S. 111, A 165: „Ja, ich kann ein deutsches gedrucktes Wort gar nicht ansehen ohne einen eigentümlichen Vorgang des innern Hörens des Wortklangs.“, zu Wortbildern: PU, S. 112ff., A 167 und A 169; vgl. dazu Emmelius (2015), S. 280-286, zur Ästhetik, zur Musikalität, zum Klang, der durch *Berühren* Verbindung schafft.

162 Wittgenstein, PU, S. 168, A 309, in Verbindung mit ebda., S. 260, A 620: „*Tun* scheint selbst kein Volumen der Erfahrung zu haben. Es scheint wie ein ausdehnungsloser Punkt, die Spitze einer Nadel. Diese Spitze scheint das eigentliche Agens. Und das Geschehen in der Erscheinung nur Folge dieses Tuns.“

## II. Hauptteil – Gott denken und erkennen

*... das du ungeruewige gotheit, du iemer mere arbeitet ane arbeit, ...<sup>163</sup>*

---

<sup>163</sup> Neumann, S. 186, V. 26, 11f.

# 1. Geschaffenheit und Nicht-Geschaffenheit Gottes.

## Grenzen sprachlichen Ausdrucks

1. Wie soll über Nicht-Geschaffenheit geschrieben werden? 2. Und – wie soll über die Nicht-Geschaffenheit Gottes und/oder den *ungeschaffenen Gott* geschrieben werden? 3. Welche sprachliche Form entspricht dem Sprechen über die Gottheit und über den dreifältigen Gott?
4. Gibt es eine Grenze für die gewählte Form, die im Gegenstand des Sprechens selbst liegt?
5. Welche Form entsprach Mechthild von Magdeburg? 6. Liegt in dieser eine Grenze?

Dieses Kapitel soll zum einen die Vorstellung der Ungeschaffenheit mit der damit verbundenen Geschaffenheit Gottes erörtern; zum anderen geht es um die – immer wieder deklarierten – Grenzen der *Sprache der Mystik* selbst und/oder um etwas *Unsagbares*. Hier im Hinblick auf die Schreiberin des Fliessenden Lichtes. Im Unterschied zum Ausdruck „ungeschaffen got“<sup>164</sup> gibt es im Fliessenden Licht keinen *geschaffen got* als korrespondierenden Begriff. Die Geschaffenheit wird als „geschaffen rich“ (Kapitel III, 9, 14) thematisiert und damit als Schöpfung gekennzeichnet, die angemessen zur Allmächtigkeit Gottes passt. Ungeschaffenheit und Geschaffenheit sind also keine Gegensätze, sondern gehen ein Bedingungsverhältnis ein. Wenn hier von Geschaffenheit Gottes die Rede ist, schließt es dieses Schöpfersein immer mit ein, denn Gott schafft sich selbst in seiner Schöpfung als geschaffener Gott, da er ein *Du* will, ein Gegenüber, in dem er sich erleben kann. Und zwar in allen Dingen. Dies schließt die Dreifaltigkeit ausdrücklich mit ein, da die drei Personen für sich selbst und gegenseitig auch ein *Du* sind: sie spilen in sich selbst ... Zitat. II, 21: Berg (siehe Teil II, Kapitel 1.1.). Das ist als immerwährender Vorgang zu sehen, *ane underlas*, der ungeschaffene Gott erschafft seine Schöpfung, seine Dreifaltigkeit, immer wieder neu in Raum und Zeit. Damit ist weder eine pantheistische Gottesvorstellung gemeint, noch die Vorstellung eines von Menschen geschaffenen Gottesbildes, dem – außer im menschlichen Vorstellungsvermögen - keine Realität zukommt. Aber daß Menschen Bilder von Dingen, auch von Gott, brauchen, darüber war sich Mechthild von Magdeburg im klaren. Dieses Bild von Gott muß aber das Seiende als Ungeschaffenheit und Schöpfung als feststehenden Punkt beinhalten und gleichzeitig dynamisch sein. Die Dynamik schließt eine Beteiligung des Menschen an der Erkenntnis dieses geschaffenen Gottes ausdrücklich mit ein, denn Erkenntnis ist Ausdruck des gegenseitigen Du: „mere wie ich in mag erliden und sehen, also ist er mir.“ (Kapitel IV, 12, 44f.); Mechthilds Bild der Dreifaltigkeit Gottes und seiner

---

<sup>164</sup> Kapitel II, 3, 46, „ungeschaffen got“ und IV, 14, 8f., „ungeschaffen ewigen got“; in VII, 1, 10f., erscheint „ungeschaffene wiheit der endelosen gotheit“.

Menschwerdung sowie seiner Beziehung zum Menschen wird dies zeigen. Daß mit diesem Fliessen des Gottesbildes Schwierigkeiten mit anderen beharrlicheren Bildern nicht ausbleiben konnten, ist nachvollziehbar und war für Mechthild Teil ihres Lebens<sup>165</sup>. Die Bildnotwendigkeit einer Gottesvorstellung korrespondiert mit der von ihr gewählten Sprachform des Miteinanders von Metaphern und Abstrakta (im Sinne der Beschreibung in Teil I).

Zum ersten Mal wird der *ungeschaffene Gott* in Kapitel II, 3 erwähnt. Eine Vision<sup>166</sup> Mechthilds, die den Zustand des Himmels vor dem Jüngsten Gericht und vor der Neuordnung der Schöpfung, in prachtvollen, klingenden Bildern schildert. Die Beschreibung endet mit diesem Satz:

„[...] Denne wil der ungeschaffen got alle sin schœpnisse núwe machen und also  
núwe, das sie niemer mügent alten. [...]“<sup>167</sup> *Dann will der  
ungeschaffene/unerschaffene<sup>168</sup> Gott seine Schöpfung/Erschaffung neu machen,  
und so jung, dass sie niemals mehr altern kann.*

Das geschaffene Reich Gottes, das Himmelreich, endet also nach dem Jüngsten Tag<sup>169</sup>, damit Gott sich selbst neu und jung erschaffen kann. Dieser Tag ist als Hochzeit *hochgezit* zu verstehen und auch als der ewige Tag, an dem Leib und Seele in Harmonie zusammenfinden<sup>170</sup>. Dem voraus geht die Veränderung der Wunden Christi: sie werden versiegelt mit einem Rosenblatt, sie werden „vroelich minnevar“<sup>171</sup> gesehen. Nach dem Gericht, aber vor dem Jüngsten Tag, wird Jesus ein in seiner Beschaffenheit nie gesehenes Kleid anziehen: „Mer nach dem gerihte so sol Christus ein sogtan cleit an zien, das nie wart gesehen, es wilete denne got ungeschehen;“<sup>172</sup> Hier passt eine weiße Rose für die Wunden, da

165 Beispielsweise Neumann, S. 238, VI, 31, 3-5: „Ich sprach an einer stat in diseme bûche, das dû gotheit min vatter ist von nature. Das verneme du nit und spreche: »Alles, das got mit úns hat getan, das ist alles von gnaden und nit von nature.« «Du hast war und ich han öch war. [...]«“.

166

167 Neumann, S. 40, II, 3, 46f.

168 Beide Bedeutungen sind möglich: Gott schafft sich selbst, ist zugleich Subjekt und Objekt, vgl. Hennig, S. 370.

169 Weitere Verweise oder auch unten, Schmidt (1995), S. 358, Anm. 53 und S. 350, Anm. 23.

170 Neumann, S. 243f., VI, 35, 1: „Wie dû selig sele sprichel zû irme lichamen an dem jüngsten tage.“, ebda., Z. 9f.: „Der ewige tag ist úns entstanden, [...]“

171 Neumann, S. 40, II, 3, 45f.; Schmidt, S. 44, II, 3, 15f., vgl. auch S. 358f., Anm. 54. Es stellt sich die Frage, welche Farbe dieses Rosenblatt hat. Schmidt geht von „roter Liebesfarbe“ aus; im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht und dem Neuwerden ist aber eher von einer weißen Rose auszugehen.

172 Neumann, S. 40, II, 3, 42 – 44; vgl. zu *kleit*, Lüers (1926), S. 206ff., Egerding II (1997), S. 346ff., er hat Kapitel II, 3 nicht; gleiches gilt für Luzifer, der ebenfalls nach dem Jüngsten Tag ein neues Kleid anzieht und

Weiß alle Farben enthält.

Einige Fragen ergeben sich an dieser Stelle: Was bedeutet das *Kleid*? Kann die Dreifaltigkeit selbst als *Kleid* bezeichnet werden?<sup>173</sup> Schafft sich die Trinität nach dem Jüngsten Tag erneut oder ist der Hinweis auf das neue *Kleid* Jesu ein Hinweis auf etwas ganz anderes? Daß die Dreifaltigkeit als Ausdruck eines geschaffenen Reiches auch aufgegeben werden kann, haben die einleitenden Überlegungen gezeigt, und wird im Kapitel über die *Trinität* weiter unten ausführlich dargelegt. Gibt es eine Vorstellung im Fliessenden Licht, wie das Leben nach dem Jüngsten Gericht sein könnte? Vielleicht dem Zustand des Paradieses ähnlich? Oder ähnlich-unähnlich, weil die Wege in den Zeitformen der Schöpfung nicht ungeschehen gemacht werden können: die Wunden nur vernarben, aber nie vergehen. Mechthild jedenfalls *brach ihr Deutsch*<sup>174</sup>, nachdem sie ausdrückte, dass der *ungeschaffen got* alles neu machen wird. Sie hatte die Grenze ihrer Sprache erreicht. Eine sinnvolle Aussage ist auch nicht möglich: Unerschaffenes/Ungeschaffenes kann nichts Geschaffenes erschaffen. Aber dass Schöpfung geschieht, das wird festgestellt. Dazu auch Kapitel VII, 1:

„Alzehant nach dem jungensten tage in der ewigen hochgezit, als got allú ding  
núwe hat gemachet, so wirt disú crone geoffenbart und swebet uf dem hōbet der  
menscheit únsers herren, der heligen drivaltekeit ze eren und ze lobe und allen  
seligen ze vrøde iemer mere.“<sup>175</sup>

Es geht um die Krone, die Gott Jesus aufsetzen möchte. Sie steht für alles Gute, das in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft getan wird. Das Kapitel endet mit der Feststellung, dass die Krone noch nicht fertig ist, sie wird vom heiligen Geist bis zum Jüngsten Tag geschmiedet. Die Krone verweist sowohl auf Ungeschaffenheit als auch Geschaffenheit Gottes: Sie wird in der ewigen Ewigkeit gesehen. Diese Aussage macht für Mechthild die Frage notwendig, was denn Ewigkeit ist. „Das ist die ungeschaffene wisheit der endelosen gotheit, die weder beginne noch ende hat.“<sup>176</sup>

---

entbunden wird von seinen Sünden. Dennoch wird er gegenwärtig sein, Neumann, S. 102, III, 21, 81ff.

173 Vgl. dazu auch folgende Stelle, Neumann, S. 270, VII, 17, 31-34: „Dis selbe wunnecliche cleit treit an ir die helig drivaltekeit: der vatter die hōhi der minne, der sun die diemuetigen luteren kūschheit, die hat er allen sinen userwelten mitte geteilet, der helig geist das minnebrennen zù úns in allen únsern gütten werken in rechter diemuetekiteit.“; auch ders., S. 44, II, 5, 2, 7f. und ders., S. 67, II, 25, 136, zu Seele und Gott.

174 Neumann, S. 40, II, 3, 48: „Nu gebristet mir túsches, des latines kan ich nit;“; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 709, 83, 32f.

175 Neumann, S. 256, VII, 1, 89-93; ders., S. 77, III, 1, 121-124 beschreibt diesen Tag aus menschlicher Perspektive: „Mere nach dem jungensten tage, so got sin abentessen wil haben, so sol man st ülen den brüten gegen irme brútegöme und so sol liep zù liebe kommen, der lip zù der sele, und besitzen denne volle herschaft in der ewigen ere.“

176 Neumann, S. 254, VII, 1, 9-12.

Die Sätze vor dieser Definition bewegen sich ganz in der Geschaffenheit des christlichen Gottes: himmlischer Vater, göttliche Weisheit, sein eingeborener Sohn Jesus und die Entstehung der Krone für Jesus; um sich dann nach dieser Definition von Ewigkeit, die der ewigen Ewigkeit entstammt, und die kein Bild, keine Idee durch ihre verneinenden Aussagen beim Lesenden hinterläßt, wieder einer langen, detaillierten Beschreibung dieser Krone zuzuwenden. Laut Schmidt verweist diese Definition auf die Präexistenz Jesu in Gott.<sup>177</sup> Sollte an dieser Textstelle auf diese hingewiesen werden, geht es damit auch um die Ungeschaffenheit des Sohnes, diesmal als Weisheit. Die Präexistenz Jesu ist in dieser Definition enthalten, aber lässt sie ins Namenlose abgleiten. Außer Weisheit bleibt nichts zurück.

Vorerst eine Spekulation bleibt auch folgendes: Im Anschluß an die oben zitierte Passage über den Jüngsten Tag, erläutert Mechthild:

„Die menscheit únsers herren ist ein begriffenlich bilde *siner* ewigen gotheit, also das wir die gotheit begriffen mögen mit der menscheit, gebruchen geliche der heligen drivaltekeit, halsen und küssen und unbegrifliche *got* umbevahen, den himmelriche noch ertrich, helle noch vegefür niemer begriffen mag noch widerstan.“<sup>178</sup>

Deutlich wird, dass die unbegreifliche Gottheit von ihren Schöpfungen nicht erreicht wird. Und diese sind in ihrer Ausdehnung auch schon schwer zu fassen. Es folgen Schilderungen, wie die Personen der Trinität und die seligen Seelen sich selbst und das Himmelreich als unendliche Schönheit und unbegreiflichen Raum erleben und sich daran erfreuen. Diese Erkenntnisse, die auch die Erkenntnis des Willens der Dreifaltigkeit einschließt, werden den Seligen mit einem Blick in den Spiegel der Ewigkeit an der Spitze des Reiches ermöglicht. Die nächste Passage endet mit der Bemerkung:

„Dennoch mögent si das ende des riches niemer berueren noch begriffen. Das wite rum und die guldine strassen die sint úbergros und sint doch wol ze masse

177 Schmidt (1995), S. 394, Anm. 274, dies., S. 393, Anm. 258, dies., S. 376f., Anm. 152, dies., S. 369ff., Anm. 127.

178 Neumann, S. 256f., VII, 1, 93-97; vgl. Anmerkung zu *unbegrifliche got*, Neumann II, S. 143, VII, 1, 96; Vollmann-Profe (2010), S. 531, Z. 17, hat sich für die, in den zwei Handschriften E und C genannte, *unbegrifliche gotheit* entschieden. Ihr schließe ich mich an. *unbegriflich* umfaßt die Bedeutungen: unbegreiflich, unfassbar, unzugänglich, nicht teilhaftig, (unergründlich), (Koehler/Zugriff: 06.05.17); die Bedeutung umfaßt also Schöpfung und Schöpfer, drückt die Zweiseitigkeit schon im Wort aus, und wird im Zitat noch weiter ausgeführt.

und doch nit guldin, wand si eweklich besser sint denne golt und edel gesteine; dis ist alles erde und sol ze nihte werden.“<sup>179</sup>

Es stellt sich die Frage, ob sich dieser kleine Absatz ausschließlich auf die vorhergehenden zwei Zeilen bezieht, was grammatisch logisch ist, oder ob er sich auf die oben zitierte Passage der Unfaßbarkeit Gottes bezieht. Die Seligen sehen in den Spiegel und sehen die Ungeschaffenheit in Gestalt der Schönheit des Reiches. Sie erkennen, dass dieses Reich als Bild dient und nun nicht mehr benötigt wird, da sie die Spitze erreicht haben. Wenn die Erde vergeht, vergeht auch ihr Vergleichspunkt, das Reich im Himmel. Auffällig ist, dass Mechthild in diesen Abschnitten nur von *Reich* bzw. *Kaiserreich* spricht, nie vom Himmelreich, wie an vielen anderen Kapiteln. Aber wie sie an anderer Stelle festgestellt hat: Das Himmelreich hat in seiner Festlegung/Bestimmung ein Ende, aber nicht in seinem Dasein.<sup>180</sup> Die Geschaffenheit Gottes wird mit dem Erleben seiner Ungeschaffenheit in eine neue Schöpfung verwandelt.

Erreicht wurde diese Schau mit dem Durchstehen von Schmerzen, Leiden und zuletzt dem Tod; diese gestalten die Krone der Hingabe an die Liebe. Das ist das Bleibende, wie die Wunden des Gottessohnes, die als Freude bestehen bleiben. Erst nach dem Jüngsten Tag werden alle Seelen mit ihren Körpern/lip eins werden mit der Seele Jesu und damit vereint im unendlichen Leben, das Gott ist: „[...] und so sol liep zü liebe kommen, der lip zü der sele, und besitzen denne volle herschaft in der ewigen ere.“<sup>181</sup>

Nicht-Geschaffenheit kann als Irritation in der Darstellung des Geschaffenen, des Beschreibbaren mit Bildern oder Abstrakta erzeugt werden, indem gleiche Bilder einmal positiv, dann negativ verwendet werden. Dies ist im Fliessenden Licht häufig der Fall, es lässt sich fast sagen, daß es grundsätzlich so ist. Irritation entsteht auch durch die Beschreibungen unterschiedlicher Räume, die dadurch notwendigerweise mit Vorstellungen von Grenze verbunden werden, die jedoch durch Bezeichnungen, die Unendlichkeit ausdrücken, wieder aufgehoben werden. Diese Leerstelle wird vom Ungeschaffenen eingenommen. Kapitel VII, 1 endet mit der Feststellung – trotz der vielen Worte – nichts mehr sagen zu können: „Dis sprich ich uf mich selben: »Wie lange wiltu *snæde* welf bellen? Du müsst doch swigen, wan

---

179 Neumann, S. 257, VII, 1, 115ff.

180 Neumann, S. 74, III, 1, 46f.: „Das himmelrich hat ende an siner satzunge, aber an sinem wesende wirt niemer ende funden.“; zu *satzunge*: Setzung, Festsetzung, Festlegung, Satzung, Verfügung, rechtliche Bestimmung, Klostersatzung, Gesetzesbestimmung, Vertrag, Testament, Legat, Taxierung, Festnahme, Verhaftung, Pfandrückgabe, Pfand, Bestimmung, Pfandleihe, Pfändung, Verpfändung, verpfändetes Gut (Koebler/Zugriff: 05.04.2017); wichtig ist bei diesem Wort die rechtliche Dimension mitzudenken.

181 Neumann, S. 77, III, 1, 122ff.

das allerliebste müs ich verswigen.“<sup>182</sup>

Mittelalterliche Vorstellungen über den Himmelsraum und Höllenraum sind umfassend und detailliert theologisch, literarisch und künstlerisch (Texte, Bilder, Skulpturen) ausgedrückt worden. Das Fließende Licht stellt in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar. Auch die Trinität ist in solchen Räumen beheimatet beschrieben worden. Sie gehört ebenso zum geschaffenen Raum. In Kapitel 14 des IV. Buches wird das Verhältnis von Ungeschaffinem/Unerschaffenem und Geschaffenem im Hinblick auf die Existenzweise der Trinität selbst und ihr Verhältnis zu Engeln und Menschen erläutert bevor der Sohn Mensch wurde. Die Engel sahen die drei Personen der Dreifaltigkeit und sie kannten ihre Namen: „Sie namten den vatter den ungeschaffen ewigen got, den sun die unbegunnen wisheit, ir beider geist nanten sie die rehte kunst der warheit.“<sup>183</sup> Sie hatten also Teil an der Ungeschaffenheit/Unerschaffenheit, an der Anfangslosigkeit der Weisheit und an der richtigen Auslegung der Wahrheit. Deshalb war ihnen Körper, Gestalt und der Name des Sohnes, seine Menschwerdung, unbekannt, Gottvater behielt dies für sich.<sup>184</sup> Die Trinität hatte also verborgene Kammern, in diesem Fall die Brust des ewigen Vaters, zu denen die Engel keinen Zutritt hatten. Sie sind nur mit einer Natur mit Gott verbunden, sie sind Geist und Licht.<sup>185</sup> Oder: die Engel kennen kein *Du*, das war der menschlichen Seele vorbehalten. Luzifer beging die Sünde, das *Du* zu wollen, indem er sich über Gott stellen wollte:

„Do sprach der túfel: »Ich wil nu, als ich ie wolte, minen stül setzen bi dem sinen; ja ich wolt in von dem stüle diner sele triben, ob ich mœchte und setzen mich darin und wœlte gerne, das das himmelrich, paradys, vegefür und ertrich, das die alle ein helle werin in der ewigen helle.«“<sup>186</sup>

Deshalb wurde er gestürzt. Adam dagegen wurde nicht allein gelassen, Gott ging ihm nach.<sup>187</sup> Der Mensch hat volle Natur mit Gott, er darf alle Kammern kennen:

„So gat dū allerliebest zü dem allerschoenesten in die verholnen kammeren der

---

182 Neumann, S. 258, VII, 1, 131-132. *welf*, entstammt einer Verbesserung von *welt* aus der Einsiedler Handschrift, vgl. auch Neumann II, S. 144, Anm. VII, 1, 131.

183 Neumann, S. 128, IV, 14, 8-10; ders., S. 86, III, 9, 8ff., wird die Dreifaltigkeit so beschrieben: „Der vatter was gezieret an im selben in menlichem gemüete der almehtigkeit und der sun was glich dem vatter an unzellicher wisheit und der helig geist in beden glich an voller miltekeit.“

184 Neumann, S. 127f., IV, 14, 6-8.

185 Neumann, S. 128, IV, 14, 25 und 39f.

186 Neumann, S. 188f., V, 29, 17-21.

187 Neumann, S. 128, IV, 14, 23-26.

*unsúnlichen* gotheit. Da vindet si der minne bette und minnen gelas, *von gotte* unmenschliche bereit.“<sup>188</sup>

In diesen zwei Sätzen gibt es einige Überlieferungsprobleme. Um den hier vermuteten und weiter unten ausgeführten Sinn deutlich zu machen, wird vorgeschlagen *unsúnlichen* durch *unbeslossen* und *von gotte* durch *und gotte* zu ersetzen. *gelas* wird als Lichtgefäß übersetzt, *unmenschliche* durch *gotgeliche*<sup>189</sup>, so daß der Satz lauten könnte:

*So geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgenen Kammern der unbeschlossenen Gottheit. Da findet sie das Bett der Minne und das Lichtgefäß der Minne und Gott gottgleich bereit.*

Ungeschaffenheit und Geschaffenheit treffen sich hier in paradoxen Raumschilderungen, die *alles und nichts* und *ein und alles* verbildlichen.<sup>190</sup> Dem Geschaffenen geht ein Entschluß des Ungeschaffenen voraus, Göttlichkeit auch in der Manigfaltigkeit eines geschaffenes Reiches wirken zu lassen. Kapitel III, 9 beginnt mit:

„Eya vatter aller guete! [...] das ich dich in diner ganzen drivaltekeit han gehört und gesehen den hohen rat, der vor unser zit ist geschehen, do du herre, were besclossen in dir selben allein und din unzellichú wunne nieman was gemeine. Do lühteten die drie personen also schone in ein, das ir ieglicher dur den andern schein und waren doch gantz in ein.“<sup>191</sup>

Dieser Absatz beinhaltet ein vollkommenes Ineinander des Ungeschaffenen, des ungeschaffenen Gottes, der ungeschaffenen Dreifaltigkeit, der geschaffenen Dreifaltigkeit

188 Neumann, S. 31, I, 44, 78-80; ders., S. 123, IV, 12, 3f.: „Dis spricht gottes brut, die gerûwet hat in der besclossenen triskameren der heligen gantzen drivalteit“; ob die Gottheit identisch mit der Dreifaltigkeit ist, ist noch zu klären.

189 Vgl. Neumann II, S. 26, I, 44, 79 und 79f.; bis auf *unbeslossen*, spricht aus der Problematik der Edition nichts gegen die Annahme der Umstellungen. *unbeslossen* findet sein Gegenüber im Kapitel VI, 31, 14 und 28: die be-schlussene Kugel. Unverschlossen meint nicht das im Kapitel VI, 31, 33 erwähnte *ufgeschlossen*; vgl. auch Neumann, S. 290, VII, 42: „Von dem honigtrank. Herre got, besclús nu dinen túren schatz mit eime heligen ende und sclús den uf, das er dir ze lobe werde in himmel und in erde. Do sprach ein stimme: »Du solt mir honges trank behalten, der liget in maniger valden. Ich wil in ufscliessen, des sol noch maniger geniessen.«“

190 Vgl. zu Kapitel I, 44, Haug (2000), S. 200-202, für Haug gehört das Fliessende Licht zu Texten, die versuchen, dualistische Spannungen – Himmel-Erde, Mann-Frau, etc. – „undualistisch auszuhalten“, ebda., S. 212, Die nicht-dualistische Position kann aber immer nur versucht werden, sie konnte sich in der abendländischen Geistesgeschichte nicht durchsetzen, ebda., S. 212.

191 Neumann, S. 86, III, 9, 2-8.

durch die Schöpfung.

Bezeichnungen des Ungeschaffenen sind:

*guete, vor unser zit, allein, ganz in ein;*

Bezeichnungen des ungeschaffenen Gottes:

*vater aller guete, vor unser zit, besclossen in dir selben allein, unzellichú wunne nieman was gemeine;*

Bezeichnungen der ungeschaffenen Dreifaltigkeit sind:

*vatter aller guete, diner ganzen drivaltekeit, vor unser zit, besclossen in dir selben, din unzellichú wunne nieman was gemeine, dri personen also schone in ein;*

Bezeichnungen für die geschaffene Dreifaltigkeit:

*vatter aller guete, diner ganzen drivaltekeit, vor unser zit, besclossen in dir, din unzellichú wunne [...] was gemeine, drie personen also schone in ein.*

Diese Auflistung ist in keinem Fall chronologisch im Sinne eines linearen oder aber auch zyklischen Zeitverlaufs zu verstehen, sondern als ein ständiges Ineinanderwirken im Raum und Zeit. Allen gemeinsam sind *guete* und *vor unser zit*. *guete* soll verstanden werden als *Vollkommenheit* und *vor unser zit* als *Zeitlosigkeit* und damit auch als *Raumlosigkeit*. Die zwei Begriffe wiederum sind gleichzeitig präzise als auch unbestimmt. Dieses Ineinander ist Mechthilds Sprache für die ungeschaffene, unsagbare Lebendigkeit. In diesem Kapitel wird nicht nur die Schöpfung des Menschen beschrieben, sondern auch die des Himmels und seiner Bewohner. Die Dreifaltigkeit rät sich selbst: „» [...] Wir wellen han ein geschaffen rich, und soolt die engel bilden nach mir, das si ein geist sin mit mir, [...] «“<sup>192</sup> Die Menschen sind die anderen Geschöpfe, die nach den Engeln erschaffen wurden. Ihre Schöpfung wird in diesem Kapitel ausführlich vor allem im Hinblick auf die Sünde der ersten Menschen erläutert.<sup>193</sup> Gott räumt der Seele „*rume vrien willekore*“<sup>194</sup> ein: einen geräumigen freien unbehinderten Willen. *vri* bezeichnet einen Zustand räumlich und geistig ungebundener Existenz eines Menschen. Gott schafft dem Menschen Raum, um seine Gottebenbildlichkeit zu erkennen, sich dafür zu entschließen und diese Entscheidung zu entfalten.

Die Begegnung mit Gott findet demgemäß auch in Räumen statt und als Räume werden sie auch sprachlich gefaßt. Als Beispiel sei Kapitel II, 19 genannt, in dem die drei Himmel

---

192 Neumann, S. 86, III, 9, 13-15.

193 Hier war für Mechthild auch der Ort, um Aussagen über die *schemeliche lide* (Neumann, S. 87, III, 9, 43) des Menschen zu machen. Dazu weiter unten mehr.

194 Neumann, S. 88, III, 9, 55; auch ders., S. 50, II, 19, 22: Seele: „ich bin edel geborn und vri“; und ders., S. 269, VII, 17, 18-20: „Si habent die vrien willekúr, das si mögent varen ze himmelriche oder zü der helle oder in das lange vegevúr“.

beschrieben werden, die die menschliche Seele als Erlebnisräume mit ihren Sinnen unter bestimmten Bedingungen wahrnehmen kann, darunter auch der erste Himmel, den der Teufel gemacht hat. Erst im dritten Himmel kann sie die drei Personen der Dreifaltigkeit in ihrer Ordnung und in ihrem Glanz wahrnehmen.<sup>195</sup> Sie selbst trägt den „palaste der heligen drivaltekeit“<sup>196</sup> in sich, sie ist selbst dreifaltig: „Du bist drivaltig an dir, du maht wol gottes bilde sind“<sup>197</sup> Es zeigt sich dasselbe: die gottgeschaffene Seele wird in Bildern verräumlicht. Geschaffenheit und Raum hängen zusammen, bedingen einander und geben der menschlichen Seele die Möglichkeit, ihre Gottebenbildlichkeit zu finden. Sie haben durch die verliehene Freiheit, die Möglichkeit, die Perspektiven, die Räume ihres Erlebens zu wechseln. Es gibt hierfür viele Beispiele anzuführen<sup>198</sup>, im Grunde ist das gesamte Fliessende Licht eine Raumdarstellung als Raumerleben. Dieses benötigt keine Unterscheidung zwischen physischen oder imaginierten Räumen. Im Gegensatz zu den genannten Bildern, die immer Raumgrenzen aufweisen, erscheint auch das Bild der Wüste, die die grenzenlose Weite betont. Das soll weiter unten ausgeführt werden.

Bis jetzt zeigt sich ein lineares Bild, aus der Ungeschaffenheit wird die Geschaffenheit geboren, die Verbindung zwischen Ungeschaffenheit und Geschaffenheit wird durch die Sünde Adams durchgeschnitten, die Aufgabe eines Christen besteht, darin, diese Verbindung wieder herzustellen, um ein neues einfältiges Leben in einem nicht zu beschreibendem Kleid zu gewinnen. Es zeigt sich im Fließenden Licht also eine Kreisbewegung, die auf den Zeitpunkt des Jüngsten Tages zielt. Diese Perspektive ist für die Menschen notwendig, sie brauchen beides: Fortschreiten und Wiederholung. Da der Jüngste Tag jedoch ohne Raum- und Zeitbestimmung ist, holt er die Ungeschaffenheit immer wieder in die Sprache mit hinein, und hebt lineare und zyklische Vorstellungen gleichzeitig auf.

Schon in diesen wenigen Beispielen zeigt sich die Komplexität des Denkens der Mechthild

195 Neumann, S. 51f., II, 19, 44-70.

196 Neumann, S. 50, II, 19, 17; welche Gestalt die Seele hat, dazu unten mehr; in Neumann, S. 203, VI, 1, 61f.: „wir wellen der heligen drivaltekeit buwen einen wunnenklichen palast in unser sele“; umgekehrt in Neumann, S. 201, VI, 1, 13-15f: „Christus [...] gieng har nider us von dem hohen palaste der heligen drivaltekeit in diese pfulige welte.“ Der Unterschied liegt in den Adjektiven *hoch* und *wonnig*.

197 Neumann, S. 49, II, 19, 5f.

198 z.B. Neumann, S. 274, VII, 21, 31-39: „Ich wil dich an min bettelin legen. Das bettelin ist alles pine. [...] Du solt mir, herre, min húffe legen. Das wangekússe das ist min herzeleit, [...] Dis bettes dekki ist min gerunge, da mitte ich bin gebunden. [...] Herre, was wellen wir nu von minnen reden, so wir alsust nahe zesamen sin gelegen in dem bette miner Pine?“; Hierzu gehört beispielsweise das Bild des Fasses für Gott und Mensch, vgl. dazu Weber (2000), S. 151-154, Egerding (1997), S. 617f.; auch das Bild der Wohnung, des Palastes oder des Hauses gehören hierher, vgl. dazu Egerding (1997), S. 712-714 und S. 158-160; Zech (2015), S. 49-51, und 359: „Die von Fischer-Lichte übernommenen Kategorien »Räumlichkeit«, »Zeitlichkeit« und vor allem »Körperlichkeit«, aus denen ihr zufolge »Materialität« (einer »Aufführung«) entsteht, haben sich somit für die Texte der Frauenmystik als inspirierend und produktiv erwiesen.“

von Magdeburg, die oft so harmlos in ihren lyrischen Formen daherkommt. Festzustellen ist, dass das Ineinander von Geschaffenheit und Ungeschaffenheit das Fliessende Licht durchzieht, sich mit- und ineinander in Worten und Bildern spiegelt. Dadurch kann der Eindruck entstehen, dass der Text wegrutscht, sich einer klaren Zuordnung entzieht.<sup>199</sup> Die Ungeschaffenheit Gottes ist nicht gleichzusetzen mit der oft beschworenen Unsagbarkeit *mystischer* Erlebnisse. Denn das Reden über den ungeschaffenen Gott und das geschaffene Reich unterscheiden sich nicht in der von Mechthild gewählten Sprachform.

Wo lag dann für Mechthild die Grenze ihrer Sprache? In dem, was ihr in sich selbst fremd war? Wo sie keine Anknüpfungspunkte für Denken und Fühlen fand. Wo sich kein Bild, keine Erinnerung mehr einstellte und damit auch kein Raum erzeugt wurde. Und im Wissen, dass Gott noch mehr ist, und in der Sehnsucht danach, die sich traf mit der Sehnsucht aus ihrer Erinnerung? Aber das Wissen, das etwas Unsagbares da ist, weil Gott ohne Unterlaß da ist<sup>200</sup>, schafft eine Leerstelle, die sich in die jeweilige Situation wie ein Gummiball einpaßt und sich als Beschreibungsunmöglichkeit zeigen kann. Wo sie Worte für die Unendlichkeit sucht, findet sie sie in rauschhaft klaren, üppigen Beschreibungen:

„Der helige geist git öch us sinen minnenden himmelvlus, da mit er den seligen schenket und si so vollen trenket, das si mit vröden singent, zartelich lachent und springent in gezogner wise und vliessent und swimment; si vliegent und klimment von kore ze kore untz vür des riches hœhin, da sehent si in den spiegel der ewekeit und bekennen den willen und alle dú werk der heligen drivaltekeit“.<sup>201</sup>

Oder auch in einem einzelnen, nur einmal verwendeten Wort, im Staunen/*wunderunge*<sup>202</sup>, das die Unendlichkeit des Erkennens vermittelt. Und das Verlangen nach Leben immer wieder nach außen bringt und es immer wieder und wieder und wieder<sup>203</sup> überschreitet. Auch die

199 Zech (2015), S. 43-48, und 359: „[...] bei den vielschichtigen und widersprüchlichen, immer auf Entziehen oder Gleiten-Lassen von Bedeutung angelegten Texten der Frauenmystik [...].“

200 Neumann, S. 262, VII, 7, 1: „Wie der mensche ze aller zit mit got vereinet si.“

201 Neumann, S. 257, VII, 1, 103ff.; vgl. Egerding II (1997), S. 583: *trenken*, es erscheint nur einmal im Fliessenden Licht. Auch Gott lacht!; Neumann, S. 137, IV, 21, 3.: „[...] das inen min göetlich herze zü lachet ane underlas.“, das Fliessen des Himmels ist Freude, ist Lachen, ist Bewegung und Erkenntnis. Die Freude, sich im Gegenüber zu sehen, lässt unentwegt heiteres Lächeln entstehen; vgl. zum Lachen im Mittelalter: Reiser (2012) und Wilhelmy (2012).

202 Neumann, S. 78, III, 1, 148ff.: „Das hœhste über al, das ie wart in dem himmele, ist die wunderunge. [...], hette ich aller menschen wisheit und aller engele stimme, ich kœnde es nit für bringen.“; *wunderunge* erscheint nur einmal im Fließenden Licht, auf (mhdwb-online.de/Zugriff 10.07.17), ist es ebenfalls nur einmal (für Mechthild) verzeichnet; vgl. dazu Somavilla (2013), S. 45-71, über Staunen und Schweigen bei Wittgenstein.

203 Neumann, S. 75, III, 1, 68-71: „Ob dem gottes thron ist nit me denne got, got, got, unmesselichen grosser got. Oben in dem throne siht man den spiegel der gotheit, [...] Niht mere mag ich hie von sprechen.“;

Unmöglichkeit, Bilder, Sinneseindrücke in ihrer Fülle ausdrücken zu können, ist für Mechthild präsent und drückt sie auch aus.<sup>204</sup> Ebenso wie sich im Gegenüber nicht sehen, nicht finden zu können, weil da nichts Vergleichbares ist, im fremden, nicht-spiegelnden<sup>205</sup> Du verloren zu sein, sich nicht finden zu können und/oder zu wollen<sup>206</sup>; darin liegt ihre Grenze. Nicht im Anderen, sondern in den eigenen Möglichkeiten, den anderen/Gott zu erkennen, zu fühlen und bei diesem Wesen zu sein. Ob die Möglichkeiten nun auf sprachlichen, emotionalen, intellektuellen, wort-musikalischen oder gestalterischen Ausdruck zielten, ist nicht wichtig, wenn Mechthild sie nicht fand, war dies ihre sprachliche Grenze. Die Unmöglichkeit, einem Ding, etwas Erscheinendem, einem Gefühl einen Namen zu geben, ist Wortlosigkeit, ist Wortgrenze, die auf die Ungeschaffenheit Gottes verweist. Im Kapitel IV, 14 wird beschrieben, dass der Sohn, die zweite Person der Dreifaltigkeit erst Mensch wurde, nachdem er einen Namen hatte: Jesus<sup>207</sup>. Gott ist ein Wortschöpfer, ein Architekt der Worte und Namen; die gleiche Fähigkeit ist auch dem Menschen eigen. Ob die sprachliche Grenze auch die Grenze des Erkennens, des Fühlens oder des Sehens war, ist eine ganz andere Sache.<sup>208</sup> Wo etwas Vollkommenes gefühlt oder erkannt wird, geschieht Zeitlosigkeit und Namenlosigkeit. Dieses Erleben kann in Texten nur als sprachliche Lebendigkeit deutlich werden. Wie das geschieht, ist Sache der handelnden Person, in diesem Fall der Schreiberin Mechthild. Ob ihr Sprechen in der gewählten Form von anderen positiv oder negativ eingeschätzt wird, ist an die jeweilige historische Situation gebunden, wie sie Mechthild als von Gott schreibende und Gott erlebende Frau erlebt hat: „»Eya herre, were ich ein geleret geistlich man, und hettistu dis *einig* grosse wunder an im getan, so mœhtistu sin ewige ere

---

Neumann, S. 248, VI, 39, 3: „O, o, o, drie personen hant ein namen in einem got ungeteilet.“

204 In folgendem Zitat ist die unterschiedliche Reaktion von Körper und Seele auf die Erfahrung der Einheit mit Gott ausgedrückt, Neumann, S. 11, I, 5, 5f.: „So spreche si gerne und si enmag. So ist si gar verwunden in die wunderlichen drivaltekeit mit hoher einunge.“; und ders., S. 61, II, 24, 65- 68. : „Herre himelscher vatter, zwüschen dir und mir gat ane underlas ein unbegriflich atem, da ich vil wunders und unsprechlicher dingen inne bekenne und sihe und leider wenig nütze enpfahe, wan ich bin so snøde ein vas, das ich dinen minsten funken nit erliden mag.“

205 Zu *Spiegel* siehe unten Kapitel 3.4.

206 Hierher gehört die Hierarchie der Schöpfung der Kreaturen (Kapitel VI, 31); hierher gehört auch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen, insbesondere dem Judentum und dem Umgang mit Angehörigen dieser Religion, vgl. dazu Neumann, S. 122ff., IV, 11: „Wie die cristan gegen den juden sich sœllent halten an vier dingen.“; und ders., S. 100ff., III, 21, über die Position der Juden und Heiden in der Hölle.

207 Neumann, S. 128, IV, 4, 13f.: „Gabriel fürte den namen Jhesus mit dem grûsse alleine her nieder, im wart weder bein noch vleisch noch blût mitte gegeben.“; ders., S. 74, III, 1, 42f.: „Da sach ich die schoepnisse und die ordenunge des gottes huses das er selber mit sinem munde hat gebuwen“; über den Stellenwert des *Namens*, ders., S. 135, IV, 18, 100f.: „Dis tieres *name* spricht ze túte: Alles Nütze. Wol im, das er ie mensche wart, der disen namen vor gotte hat.“

208 Neumann, S. 16, I, 22, 9f.: „In der grœsten sterki kumt si von ir selber, in dem schœnsten liehte ist si blint an ir selber und in der grœston blintheit sihet si allerklarost.“ Hier drückt sie die unsagbare Erfahrung im sprachlichen Paradox aus. Dennoch ist das Gefühl kein paradoxes.

enpfahen. [...] «<sup>209</sup> Auch hier gibt es also die Leerstelle eines zugewiesenen Unvermögens, die Mechthild auch als solche benennt. Die Grenze des sprachlich Ausdrückbaren ist bei ihr also nicht die Unerkennbarkeit des ungeschaffenen Gottes oder sein Sich-Verbergen, sondern die eigene beschränkte Ausdrucksfähigkeit in Bildern und Begriffen/Namen, wodurch auch immer. Was das Begreifen und die Erkenntnis Gottes angeht, war ihr bewußt, dass Menschen etwas Faßbares brauchen. Dazu noch einmal die schon zitierte Passage:

„Die menscheit únsers herren ist ein begriffenlich bilde *siner* ewigen gotheit, also das wir die gotheit begriffen möegen mit der menscheit, gebruchen geliche der heligen drivaltekeit, halsen und küssen und unbegrifliche got umbevahen, den himmelriche noch ertrich, helle noch vegefur niemer begriffen mag noch widerstan.“<sup>210</sup>

Die Sprache selbst stellt also keine Grenze dar, nur das, was ein Mensch sagen kann<sup>211</sup>, will, soll<sup>212</sup> und/oder muß, ist die Grenze. Spricht ein Mensch zu einen anderen Menschen, wählt er das Du. Spricht er nicht, entscheidet er sich für das Nicht-Du. Die Sprache ist damit offen für alles, was von Gott und Mensch kommt. Auch in Bezug auf den ungeschaffenen-unerschaffenen Gott, der sich darin nicht erkennt, und dieses Nicht-Erkennen als Leerstelle weitergibt. Im Fließenden Licht treffen sich Gott und Mensch, es wird zum Raum, den Gott und die Autorin gleichermaßen als den ihren ansehen: „Das büch ist drivaltig und bezeichnet alleine mich.“<sup>213</sup>, und: „» [...] das du in den unvletigen pfül hast ein guldin hus gebuwen und wonest da werlich inne“.<sup>214</sup> Die Begründung liegt in der Freiheit Gottes, die ihre Entsprechung in der freien Seele<sup>215</sup> hat. Die Menschen sind frei, ihn wahrzunehmen und von ihm zu

209 Neumann, S. 68, II, 26, 18f. Diese Selbstbeschreibung als ungeeignete Empfängerin wird von Gott als gerade geeignet begründet, da der Fluß des Heiligen Geistes immer bergab fließt (im genannten Kapitel).

210 Neumann, S. 256f., VII, 1, 93-97; vgl. Anm. Neumann II, S. 143, VII, 1, 93 *bilde*: „Zu *imago* als drittem ›Namen‹ für die zweite göttliche Person, die wesensgleich aus dem Vater hervorgeht“, Verweis auf Thomas von Aquin. Bei Mechthild ist von *gotheit* und *menscheit* die Rede.

211 Neumann, S. 68, II, 25, 140-142: „Dis sint dú wort des sanges. Der minne stimme und der suesse herzeklang muessen bliben, wan das mag kein irdenschú hant geschriben.“; ders., S. 77, III, 1, 140f.: „da mag ich von iegelichem ein wörtelin sagen; das ist nit me denne also vil, als ein bini honges mag us einem vollen stok an sinem füsse getragen.“; und ders., S. 166, V, 12, 4-7: „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.“

212 Neumann, S. 50, II, 19, 33-36: „» [...] Die brute muessent *alles* nit sagen, was in beschiht. Dú helig beschowunge und dú vilwerde gebruchunge sont ir han von mir, die userwelte bevindunge von gotte sol uch und allen creaturen iemer me verborgen sin sunder alleine mir.“

213 Neumann, S. 68, II, 26, 10f.; auch im Prolog zum I. Buch, ders., S. 4, Prolog, 4f.; zum Prolog vgl. Nellmann (1989), S. 200-205.

214 Neumann, S. 69, II, 26, 20f.

215 Freie Seele in Neumann, S. 50, II, 19, 22; und ders., S. 121, IV, 7, 1; *Freiheit* der Seele ist zu sehen als Freiheit **für** Gott und die Aufgaben, die dem Menschen bei der Schöpfung mitgegeben wurden (Kapitel VI,

sprechen, gemäß ihren eigenen Maßstäben, Fähigkeiten und Möglichkeiten<sup>216</sup>. Ganz deutlich an dieser Stelle:

„Sant Johans sprichtet: »Wir sœllen got sehen als er ist.« Das ist war. Aber dū sunne schinet nach dem wetter. Maniger hande wetter ist under der sunnen in ertriche, also ist manigerleie wonunge in dem himmelriche; mere wie ich in mag erliden und sehen, also ist er mir.“<sup>217</sup>

Das ist ein einfacher Grundsatz für einen komplex denkenden Geist. Wie nennt Mechthild selbst ihre Sprache? Ihre Antwort lautet: Küchensprache als Gegensatz zur „hovesprache“<sup>218</sup>, die sie beide beherrscht. Das Fliessende Licht basiert auf der Küchensprache, die ja notwendig ist, um gute Speisen für die Aufrechterhaltung des Lebens zuzubereiten. In der Hofsprache wird der Genuss der Speisen mit feinen Manieren, Worten und Bildern ausgedrückt. Aber nicht immer sind alle angebotenen Speisen mit den entsprechendem Genuss und der passenden Haltung für jeden gut verdaulich.<sup>219</sup> Das genannte Zitat bringt damit auch deutlich zum Ausdruck, daß Verstehen auch jeweils in den Menschen selbst liegt. Und nicht in der gewählten Ausdrucksform. Jeder versteht auf seine Weise: „»Du hast war und ich han öch war. [...] «“<sup>220</sup> Ihre ausdrückliche Anweisung das Fliessende Licht neunmal zu lesen, ist ebenfalls ein Hinweis auf die Unterschiedlichkeit des Verstehens.<sup>221</sup>

Die Darstellung des Ineinanders von Ungeschaffinem und Geschaffenen verweist auf ein klares Denken. Ob sich dieses im Fließenden Licht konsequent entwickelt, wird sich

31). Nicht als Freiheit **von** irgendetwas, zu dem auch Gott gehören kann.

216 Neumann, S. 8, I, 2, 35f.: „Dis ist ein grüs, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, dürren sele ze allen ziten“.

217 Neumann, S. 123, IV, 12, 41-45; ders., S. 291, VII, 45, 15-17: „Was zwüschen in beiden denne wunnen si, das weis nieman von *dem* andern, was si wirken under enander, wan ein iegliches vindet sinen teil“; bei „*dem*“ halte ich die mögliche Lesart „*den*“ besser, vgl. dazu Neumann II, S. 158, VII, 45, 16.

218 Neumann, S. 7; I, 2, 9f.: „So gruesset er si mit der hovesprache, die man in dirre kuchin nút vernimet“; Weber (2000), S. 77: „Offenbar war Mechthild sensibel für unterschiedliche Sozialekte.“; vgl. auch Neumann, S. 193, V, 33, 10f.: „Denne erste mag mir armen die gnade geschehen, das ich wider krieche als ein geslagen hunt in die kúchin.“

219 Deutlich bringt Mechthild dies am Ende von Kapitel III, 1 zum Ausdruck, Neumann, S. 79, III, 1, 174-178: „und bitte, vil lieber min, mit súfzendem herzen und mit weinenden ögen und mit ellender sele, das si niemer kein parisei muesse gelesen; und bitte dich, vil lieber herre, me, das dies rede dinú kint muessen also vernemen, als du si, herre, in der rehnen warheit hast us gegeben.“

220 Neumann, S. 238, VI, 31, 5; und ders., S. 244, VI, 36, 8-11: „es was also geistlich, das die sele alleine beschowete, bekante und gebruchte; aber der licham hatte nit da von, denne er von der sele edelkeit in sinen menschlischen sinnen mohte begriffen; darumb muessent dū wort menschlischen luten.“

221 Neumann, S. 4, I, Prolog, 5f.; zum Prolog: Neumann II, S. 3f, I, Prolog; Nellmann (1989); Heimbach (1989), S. 172-174; Schmidt (1995), S. 344ff., Anm. 11; Dicke (2003), S. 267ff.; Vollmann-Profe (2010), S. 692; Nemes (2010), S. 145f., 245 mit Anmerkung, 297, Anm. 836. Die AutorInnen beschäftigt die Frage, wer in diesem kurzen Text spricht: Gott oder Mechthild? Oder beide zugleich? (Dicke (2003); S. 268); zur Zahl neun, vgl. Schmidt (1995), S. 344, Anm. 8; S. 459: Sachverzeichnis zur Zahl neun. - Nach neun Mal lesen ist möglicherweise das *ellende* (10. Chor) erreicht. Siehe auch unten, Kapitel 1.2.2. Himmel/Himmelreich.

erweisen. Mechthilds Sprach- und Bildformen werden als Ausdruck bewußter Gefühle und klarer Gedanken im Sinne der oben beschriebenen Rationalität betrachtet.

Obwohl die Antworten auf die am Anfang des Kapitels gestellten Fragen schon im Text enthalten sind, sollen sie doch auch ausdrücklich beantwortet werden.

1. und 2. Wie soll über Nicht-Geschaffenheit geschrieben werden? Und – wie soll über die Nicht-Geschaffenheit Gottes und/oder den *ungeschaffenen Gott* geschrieben werden? So wie es für jeden Menschen richtig, möglich und vermittelbar ist.

3. Welche sprachliche Form entspricht dem Sprechen über die Gottheit und über den dreifaltigen Gott? Jede.

4. Gibt es eine Grenze für die gewählte Form, die im Gegenstand des Sprechens selbst liegt? Nein.

5. Welche Form entsprach Mechthild von Magdeburg? Ihr entsprach eine klingende, singende Sprache, egal welche sprachlichen und literarischen Formen ihre Texte annahmen.<sup>222</sup>

6. Liegt in dieser eine Grenze? Nein, jedes Wort hat unendlich viele Klangfarben.

Welchen Platz hat in diesem Zusammenhang der Begriff der *Fremde*, des *Fremdwerdens*, des *Fremdseins*? Sie können als Pause zwischen den Klängen bezeichnet, als Umfärbungen des Klangs verstanden und als Dissonanz erlebt werden. Dadurch wird das Geschaffene auch als unergründlich, unbegreifbar und nicht benennbar erkannt. Es mündet in den Namen des Ungeschaffenen, das durch Namen nicht greifbar ist.

### 1.1. Gott und das Selbst Gottes – Die Kugel

„Wa was got, eb er ihtes iht geschüf? Er was in im selber und im waren allú ding gegenwúrtig und offenbar als si hütte sint. Wie was únser herre got do gestalt? Rehte ze glicher wis als *ein clot* und allú ding *waren* in gotte besclossen ane sclos und ane túr. Das *niderste* teil des klotes das ist ein grundelosú vestenunge beniden allú abgrúnde, das oberste teil des clotes das ist ein hœhi, da nút über ist, das *umbezil* des clotes das ist ein cirkel unbegriffenlich. Nochdenne was got nit schepfer worden. Do er aber allú ding geschüf, wart do der *clot* ufgesclossen? Nein, er ist noch gantz und er sol iemer gantz beliben.“<sup>223</sup>

222 Vgl. zur Musik der Sprache, Amtstätter (2003), der auf S. 121-157, versucht, den Klang des I. Buches in graphischen Darstellung umzusetzen.

223 Neumann, S. 239f., VI, 31, 26-33; vgl. dazu Neumann II, S. 132-134, VI, 31, 26 bis VI, 31, 32f., die Vorstellung der Kugel im Fliessenden Licht kommentiert Neumann vor dem Hintergrund des ›Liber XXIV philosophorum‹ auf S. 133: „Natürlich hat Mechthild solche neuplatonisierenden Vorstellungen und Formulierungen auf dem Wege über dominikanische Predigt kennengelernt und nicht immer richtig

Nur an dieser einen Stelle im Fließenden Licht erwähnt Mechthild das Bild der Kugel für die Gestalt und den Raum des ungeschaffenen Gottes vor seiner Schöpfung, und diese Textstelle ist die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung und Beginn alles Seienden.<sup>224</sup> Das Dasein des Raumes wird in der Einteilung der Kugel beschrieben: unten, oben und die Mitte. Er wird als paradoxes Bild dargestellt: als unendlich tiefe Befestigung/Halt/Basis/Fundament, unerreichbare Höhe und unfasslicher Umkreis. Ob sich die Kugel in irgendeiner Form bewegt oder dreht, wird nicht beschrieben. Ihre Dreiteilung suggeriert einen fixen Standpunkt und eine klare Raumaufteilung. Es stellt sich die Frage, ob dies so ist und wofür diese Einteilung bestimmt ist? Die Erwähnung und Verneinung einer Möglichkeit der Öffnung, eines Durchgangs in dieser Kugel unterstreicht ihre vollkommene Ebenmäßigkeit und öffnet das Bild und damit das Denken für die Unendlichkeit und gleichzeitig auch für die Grenze, die einen Raum notwendigerweise definiert. Die Kugel bestimmt einen Raum und die Unendlichkeit ihrer Ausmaße verneint die Existenz von irgend etwas außerhalb dieses Raumes. Alle Dinge sind in der Kugel „beslossen“<sup>225</sup>, das Kugel-Innere ist damit auch zugleich Äußeres, da die Dinge sich darin befinden, sie im Inneren halten. Raum-Grenzen sind aber ebenso durch die *Dinge* da, die in Gott augenblicklich unmittelbar anwesend

---

verstanden, aber manche Aussagen weisen deutlich auf lateinische Vorbilder hin.“; dazu auch Schmidt (1995), S. 393f, Anm. 267; Lüers (1926), S. 157-159: „circulus dei“, sie fragt sich, ob diese Textstelle in Kapitel VI, 31 mit der Stelle aus Neumann, S. 171, V, 21, 9f.: „wan swie helig si sint, si wegent mich doch in dem hochsten punte von dir.“, in der Auffassung des Punktes als Kreis in Verbindung zu bringen ist; Vollmann-Profe (2010), S. 786, 493,21; Ruh (1993), S. 276f.: „[...] ein theologischer Bildungssplitter.“; Mahnke (1937), ab S. 182ff., zeichnet die Entwicklung der Idee der Kugel in Bezug auf eine Gottesvorstellung nach. Sie gehört für ihn zur *geometrischen Mystik* oder *mathematischen Mystik*. In der Vermittlung über Johannes Eriugena verbreiteten sich die Gedanken des Pseudo-Dionysius und prägten mit ihren Diskussionen um Kugel, Kreis und Punkt die Scholastik. Das Selbst Gottes gehört zu diesen geometrischen Figuren dazu. Aber auch schon Augustinus hat über die Vollkommenheit geometrischer Figuren nachgedacht. Das ›Liber XXIV philosophorum‹ ist in diese Tradition eingebettet. Diese reicht jedoch noch viel weiter zurück. Mahnke geht bis zu hellenistischen Vorstellungen zurück. Die Textstelle bei Mechthild von Magdeburg erwähnt er jedoch nicht; zum Liber XXIV philosophorum, Flasch (2013b).

224 Die Bedeutung des Fragerwortes *wa* umfasst: wo, woher, irgendwo, wenn, wie, dass, (Koebler/Zugriff: 02.03.2017); Es umfaßt also schon Raum, Zeit und Ursprung; vgl. dazu auch Aertsen (1998), S. XIV, der kurz die Frage nach der Verortung des Raumes als Frage der lateinischen Gelehrsamkeit mit dem Wort *ubi* anspricht.

225 *besliezen*: schließen, einschließen, zuschließen, verschließen, in sich schließen, umfassen, begreifen, fügen, zusammenfügen, aneinander befestigt, bauen, zusammenschließen, verschließen vor, umschließen mit, anschließen, festhalten, drücken an, festschließen an, schließen an, schließen in, aufnehmen, hineinlegen, pressen in, fügen in, verstricken in, schieben, legen vor (Koebler/Zugriff: 10.04.2017); Textstellen sind: Neumann, S. 27, I, 44, 14: „beslossen innekeit“; ders., S. 86, III, 9, 5: „do du, herre, were besclossen in dir selben alleine“; ders., S. 90, III, 10, 42: „ein besclossen grab der tieffen demuetekiet“; ders., S. 115, IV, 3, 18-20: „Do sach ich, das uswendig ime [Jesus, A.N.] was besclossen alle vinsternisse, und inwendig was er erfüllet mit dem ewigen liehte.“; in schöner Entsprechung dazu, ders., S. 117, IV, 3, 87f.: „Si mag öch das nit erliden, das ein einig tugent us ir túr beschlossen belibe.“; ders., S. 155, V, 2, 23f.: „da vor dik ein rein herze bebet, das gottes geist in im beschlossen treit.“; ders., S. 239, VI, 31, 14 und 28: siehe oben; ders., S. 290, VII, 42, 2: „Herre got, besclús nu dinen túren schatz mit eime heligen ende und sclús den uf, das er dir ze lobe werde in himmel und in erde.“: hier ein Wortspiel mit beschließen und aufschließen.

waren/sind<sup>226</sup>, durch ihr Gott-offenbar<sup>227</sup>-sein, durch ihre *Beschlossenheit* und ihren Klang, ihre Worte und ihre Namen vorhanden sind. *gegenwurtig*, *offenbar* und *besclossen* sind die entscheidenden bedeutungstragenden Wörter in diesem Abschnitt: sie nehmen Raum- und Zeitdimensionen als auch die Beziehungs- und Erkenntnisebenen zwischen den Dingen auf und deuten das Geschaffene schon an. Das Wort *besclossen* betont die feste Zusammengehörigkeit und das Ineinanderverwobensein von Gott und allen Dingen in außerordentlich starker Weise. Zu den Dingen gehören auch die Kreaturen, die ebenfalls eine (Körper-)Grenze haben. Alles war immer schon da: Gott, Menschen, Tiere und die toten Geschöpfe. Sie sind durch und mit einem ständigen Fließen von Innen und Außen als Wahrnehmung von Grenze in der Unendlichkeit der Kugel anwesend. Dies wird sich im Moment der Schöpfung ändern.

Die Kugel ist eine konkrete Form, eine abstrakter geometrischer Körper und ein Zeichen der Vollkommenheit. Und sie schließt gleichzeitig alles mit sich ein. Im Fliessenden Licht erscheinen kugelförmige Vergleiche, die Gott verbildlichen, darunter der Vollmond, die Sonne und die Augenweide<sup>228</sup>. Aber auch Gott beschreibt die Seele als Sonne, als Mond, als Weintraube<sup>229</sup>. Die Augen<sup>230</sup> sind ein Medium für Braut und Bräutigam um Einheit zu erleben. Konkrete kugelige Formen – und ebenso Kreise<sup>231</sup> – sind ganz physisch im menschlichen

226 *gegenwurtig*: gegenwärtig, jetzig, vorliegend, anwesend, vorhanden, augenblicklich, heutig, unmittelbar, derzeit, persönlich (Koebler/Zugriff: 10.04.2017); Stichwort *gegenwartic*, in mhdwb-online.de/Zugriff: 10.04.2017, erscheint sieben Mal; andere Beispiele in ähnlicher Bedeutungskombination sind: Neumann, S. 257, VII, 1, 97-99: „Die ewige gotheit schinet und lühtet und machet minnenlustig alle die seligen, die ime gegenwúrtig sint, das si sich vrœwent ane arbeit und *lebent* iemer ane herzeleit.“; und ders., S. 245, VI, 36, 17-19; ders., S. 245, VI, 37, 2-4: „An der acht mines gelöben so weis ich werlich, das du hie gegenwúrtig bist, war got und war mensche!“; das Nomen *gegenwurtikeit*: Gegenwart, Zeitlichkeit, Anwesenheit, Wirklichkeit, Unmittelbarkeit, (Koebler/Zugriff: 10.04.2017), wird auf mhdwb-online.de/Zugriff: 10.04.2017, 19 Mal genannt; Beispiele: Neumann, S. 8f., I, 2, 35-38: „Dis ist ein grûs, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, dûrren *sele* ze allen ziten mit nûwer bekantnusse und an nûwer beschowunge und *an* sunderlicher gebruchunge der nûwer gegenwûrtekeit.“: die verschiedenen Bedeutungsebenen sind deutlich erkennbar. Ebenso in Kapitel IV, 25, in dem dieses Wort sehr häufig verwendet wird; vgl. Kiening (2006); auch Enders (1998), S. 335-347, zur Unendlichkeit und Allgegenwart Gottes, mit dem Hinweis auf die Verbindung von Kugel und Punkt in Bezug auf Gott und Mensch bei Alanis ab Insulis, ebda. S. 346f.; und ausführlicher, Enders (2009), S. 19-67.

227 Hennig, S. 246: *offenbar*: offen, offenbar, offenkundig; sichtbar, deutlich, klar; öffentlich, bekannt; laut.

228 Neumann, S. 15, I, 20: „Dú sele widerlobet got an sehs dingen, Du bist min spiegelberg, min ögenweide“; der Ausdruck *Spiegelberg* findet sich im Fliessenden Licht nur an dieser Stelle. Die Konkordanz auf mhdwb-online.de/Zugriff: 15.07.2017, weist ebenfalls nur diese Stelle aus; Neumann, S. 12, I, 8, 2: „o du userwelte sunne, o du voller mane“.

229 Neumann, S. 14, I, 16, 2: „Du smekest als ein wintrûbel, [...] , du lühest als dû sunne“; ders., S. 15, I, 18, 3f.: „o du schoenû sunne an dinem schine, o du voller mane an dinem stande“; und in ders., S. 33, I, 46, 11f.: „Die dritte juncfrôwe ist rûwe, dû ist gekleidet mit den wintrûbelin und ist gekroenet mit der vrœde.“.

230 Neumann, S. 42, II, 4, 53: „Sin ögen in min ögen, [...]“; ders., S. 116, IV, 3, 47-52: „Ir ögen spilet alles von wunnen, [...] Swenne si sich von herzen ansehet, so mag kein grosser frœde geschehen.“; ders., S. 120, IV, 5, 23f.: „und minû divaltigen ögen sœllent iemer me ane underlas in dinem zwivalten herzen spilen.“; ders., S. 129, IV, 14, 42: „Da spilet öge in öge [...]“; Egerding II (1997), verzeichnet das Stichwort *Auge* nicht, die Konkordanz mhdwb-online.de führt nur einige wenige Textstellen auf, aus dem Fliessenden Licht keine einzige, obwohl es viele Stellen gibt.

231 Im Granum sinapis, einem mystischen Gedicht, oft dem Kreis um Meister Eckhart zugeschrieben, werden in

Leben und Erleben verankert. Sie deuten auf etwas Elementares im Erleben, im Fühlen, im Denken und im Wissen der Menschen hin. So wie das Wissen um die Kugelform der Erde, die auch im 13. Jahrhundert überliefertes Wissen war.<sup>232</sup> Mechthild vermittelte die Kugel die Möglichkeit, ihre Vorstellung und ihr Wissen über Gott – und seiner Schöpfung - sowohl bildlich als auch abstrakt zu beschreiben. Ihre Schilderung ist ihr eigenes Bild und ihr eigenes Erleben, ohne deshalb die Verbundenheit mit einer Denk-Tradition zurückzuweisen.<sup>233</sup> Vor diesem Hintergrund kann wohl begründet angenommen werden, dass auch eines ihrer Bilder des Menschen eine Kugel war.<sup>234</sup> Kann damit auch angenommen werden, dass die Dreiteilung der Kugel etwas mit ihrem Menschenbild zu tun hat, und nicht nur eine kosmologische Vorstellung widerspiegelt? Denkbar wäre das grundlose Fundament als der Teil der Körper unterhalb der Leibesmitte mit seiner Verankerung in der Erde, die Höhe, über die nichts geht, der Bereich über der Mitte und seine Verbindung zum Himmel. Der unermessliche Zirkel die Körpermitte im Bauch, der die beiden Teile zusammenhält und koordiniert<sup>235</sup>. Ein deutlicher Hinweis darauf könnte Mechthilds Beschreibung von Marias schwangerem Bauch sein: „Ir licham was doch *alvol don*, wan sie hatte da inne umbevangen den *volgemachten gottes sun*.“<sup>236</sup>: *Ihr Körper war ganz vollkommen vollständig gespannt, denn sie hielt darin den vollkommen geschaffenen Gottes Sohn umfangen.*

Mit der Wortfolge *alvol don* (*vol* bedeutet schon vollkommen, *al* ist noch eine Verstärkung),

---

Strophe 3 Ring und Reifen erwähnt: Der dreier Strick/ hat tiefen Schrecken, den selben Reif/ Verstehen nie begreift: hier ist eine Tiefe ohne Grund. Schach und Matt/ Zeit, Formen, Ort! Der Wunderring/ ist eine Quelle, vollkommen unbewegt steht sein Punkt. Eigene Übersetzung, Grundlage, Ruh (1985), S. 47f.; im Zusammenhang mit dem Fliessenden Licht wird immer wieder dieses Gedicht erwähnt: Neumann II, S. 133f., VI, 31, 32f.; Bindschedler (1949), S. 14f.

232 Vgl. Krüger (2012), S. 127-159, Körper und Kosmos im Mittelalter und die Bilder dafür.

233 Vgl. Schmidt, 1995, A 264, die auf Hildegard von Bingen verweist; vgl. zum Liber XXIV philosophorum, Flasch, (2013b); vgl. Poser ((1992), S. 274f., über mathematische Mystik, im Artikel *Mathematik* in der TRE; auch Mahnke (1937), S. 144-215.

234 Neumann, S. 239, VI, 31, 11f.: „[...] wie die gotheit gewürcht hat mit ir nature in der sele. Er hat si gebildet nach im selber; er hat si gepflanzt in im selber“; ders., S. 87, III, 9, 22f.: „»Lieber vatter, min nature sol öch bringen frucht; [...] so bilden wir den mensch na mir; [...]«“, Z. 34ff.: „Adam und Eva waren gebildet und adellich genatüret na dem ewigen sune, der ane beginnen von sinem vatter ist geborn.“; die Zitate zeigen das Ineinander des Ungeschaffenen und der Schöpfung, in das der Mensch hineingenommen wurde; vgl. Gössmann (1994), S19-41, zu den makro-mikrokosmischen Vorstellungen bei Hildegard von Bingen.

235 Vergleiche dazu den Hinweis bei Vollmann-Profe (2010), S. 805f., 639,28-641,24, eine Anmerkung zu Kapitel VII, 55 (Neumann, S. 301, VII, 55, 1-28): Der Mensch als Gefäß, das sich mit Gott füllen soll, der *vol* ist. In dieser Anmerkung findet sich ein Verweis auf das St. Trudperter Hohelied, in dem der Nabel als „gedrehter Kelch“ die Tränen im Himmels auffangen soll; vgl. dazu Keller (1993), S. 285-289, sie erläutert, daß der Bauch der Ort für die Entwicklung einer reinen Keuschheit ist, und damit der Blick nach oben, zur Erkenntnis Gottes gerichtet werden kann. Dem Bauch wird der Saphir zugeordnet, der in der Klarheit des reinen Lichtes besonders schön erstrahlt.

236 Neumann, S. 175, V, 23, 39f., zu *alvol don*: Neumann II, S. 95f, V, 23, 39, wo er die Bedeutung von *don* ausführt und darauf hinweist, daß der dicke Bauch Marias auch in anderen Texten erwähnt wird; zu *volgemachten*, vgl. S. 96, V, 23, 40, wo Neumann auf die Bedeutung der Vollkommenheit hinweist, die damit ausgedrückt wird; vgl. dazu ders., S. 175, V, 23, 28-35, Z. 33f.: „also das er ein vollekomen kint wuchs in irme libe“; zu *umbevangen* vgl. Egerding II (1997), S. 148ff., er hat allerdings diese Stelle nicht aufgenommen; Riecke (2004), S. 312, das Wachsen eines Kindes wurde vom Nabel ausgehend gedacht.

*umbevangen* und *volgemachten* (dieses *vol* verbindet sich mit dem ersten *vol*) erscheint das Bild einer vollkommenen Kugel, denn diese ist die vollkommenste Form: Maria, ein vollkommener Mensch, umfängt Gottes Sohn, in Entsprechung und gleichzeitig Umkehrung zur *Beschlossenheit* der Schöpfung in Gott in Kapitel VI, 31.<sup>237</sup>

Die Bilder und Gedanken über und mit einer Kugel können nicht an ein Ende kommen, da es keine Ecken gibt, wie beispielsweise bei einem Würfel. In Mechthilds Beschreibung fallen unendlicher und endlicher/begrenzter Raum zusammen in Gott, alle Räume existieren in Gott. Finden sich in ihm selbst. Aber wie kann ein unendlicher Raum gedacht werden? Kann er erlebt werden? Und warum wird Gott als Raum-Bild dargestellt? Schließen die Beschreibungen der Kugel als *grundlos*, *eine Höhe*, *über die nichts geht* und *unbegreiflich* die Vorstellung von Zeit mit ein? Braucht ein unendlicher Gott, der alles in sich selbst beschließt, Zeit? Die Kugelform wird als Gestalt Gottes vor der Schöpfung beschrieben. Sie ändert sich jedoch nicht durch die Schöpfung. Aber die *creaturen* erleben eine Veränderung durch die Schöpfung: sie werden sich selbst offenbar:

„Do got schoepfer wart, do wurden alle creaturen an in selben offenbar: der mensche, got ze minnende, ze gebruchende und ze bekennende, gehorsam ze blibende; vogel und tier, ir nature ze pflegende; die toten creaturen, ze stande in irme wesende.“<sup>238</sup>

Was heißt das: sich selbst offenbar werden? Die Menschen als *creaturen* sehen sich dadurch als Einzelne, die auf ein Gegenüber angewiesen sind.<sup>239</sup> Und als solche haben sie eine Aufgabe von Gott mitbekommen: zu lieben, zu genießen, zu erkennen und Regeln zu befolgen. Um das tun zu können, brauchen sie ein Gegenüber, das sie lieben, genießen, erkennen können. Und um die Regeln zu erkennen, die sie befolgen sollen. Das betrifft den Menschen in der Beziehung zu sich selbst, die Menschen untereinander und das Verhältnis von Gott und Mensch. Sie erkannten die Raumgrenzen, die schon immer da waren und

237 Neumann, S. 82, III, 4, 6f.: „wan du were ein volgemachet mensche von gotte in aller vrœwelicher nature“; vgl. dazu auch Gössmann (1994), grundsätzlich über das makro- mikrokosmische Denken bei Hildegard von Bingen, hier S. 21: „in der vierten Vision des ersten Buches von „Scivias“. Ausgangspunkt der Vision ist eine schwangere Frau, in deren Schoß das Kind sichtbar wird, auf das sich eine Feuerkugel niederläßt, die Herz und Gehirn berührt und sich in alle Glieder ergießt: die Besiegelung.“

238 Neumann, S. 240, VI, 31, 33-37; vgl. dazu auch Neumann II, S. 134, VI; 31, 35, 36 und 36f., die letzte Anmerkung verweist auf eine Textstelle im ›Liber XXIV philosophorum‹; vgl. auch Neumann, S. 30f.; I, 44, 71f.: „Got hat allen creaturen das gegeben, das si ir nature pflegen, wie möehte ich denne miner nature widerstan?“; im Vergleich mit der Stelle aus Kapitel VI, 31, pflegen hier alle Kreaturen ihre Natur, auch der Mensch.

239 1. Mose 2,18: „Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.“, (die-bibel.de/Zugriff: 05.05.2017).

erkannten die Unterscheidung von Außen- und Innenraum in der Unterscheidung zwischen sich selbst und anderen und in dem, was sie für sich allein waren und in dem, was sie nach außen waren. Auch Gott hat Inneres und Äußeres: „Eya sueslicher got, fürig inwendig, bluegende uswendig“<sup>240</sup>. Dieses Gegenüber-Treten, dessen Grundlage das *Du* ist, ist damit auch eine Grundlage für *Zeit*<sup>241</sup> als Erlebnis und für das Einsetzen der Zeitempfindung im Körper. Als in der Kugel Beschlossene sollen und können sie Gott lieben und erkennen, und dafür brauchen sie ihn als Gegenüber. Das ist die Basis. Wenn aber Gott den Menschen ebenfalls ein *Du* sein will<sup>242</sup>, dann braucht auch Gott Zeit!<sup>243</sup> Deshalb ist die Schöpfung, neben der Selbst-Offenbarung, ebenso als Begründung und als Formung von Zeit zu sehen. Wird Zeit erlebt, wird auch Raum erlebt.

Wie kann eine Zeit-Beziehung zwischen Gott und Mensch aussehen? Gott ist der Unendliche, der Unbegreifbare und Menschen in dieser Dimension der Schöpfung nicht zugänglich, denn dieser Gott ist auch der Gott vor der Schöpfung, der ungeschaffene Gott. Deshalb ist Zeit die Perspektive des Menschen, die Gott einschließt – in beide Richtungen: Gott zu Mensch und Mensch zu Gott. Das Wort Richtung gibt schon vor, dass es sich um eine Bewegung handelt und tatsächlich ist diese Bewegung schon im Titel benannt: Das Fließen! Aber was fließt? Es liegt nahe, darauf mit *Alles fließt* zu antworten, da Gott alles in sich selbst beschließt, aber die Antwort liegt in den Aufgaben, die der Mensch gegenüber Gott hat, wie schon beschrieben: Gott zu lieben, zu genießen, zu erkennen und zu gehorchen. Darin soll sich das Leben des Menschen entfalten und erfüllen. Und dann fließt dieses Leben zu Gott und Gott zum Menschen.<sup>244</sup> Und der Mensch kann dadurch die Lebendigkeit Gottes zumindest in bestimmten Situationen sehen, fühlen und sie in sich aufnehmen. Das *Du* ist da, in der Entsprechung von Gottheit und Menschheit: „Er gruesset si innwendig mit siner lebendiger gotheit, er eret si uswendig mit siner almehtigen menscheit“<sup>245</sup>. Wie lässt sich diese Da-Zeit, dieses Da-Sein im Raum beschreiben, die sich zwischen Gott und Mensch entfaltet? Es ist Ewigkeit.

---

240 Neumann, S. 9, I, 2, 38: das Kapitel der Schilderung der ersten Erfahrung der Vereinigung; *inwendig* und *uswendig* werden auf mhdwb-online.de/Zugriff: 03.05.2017, 32 Mal bzw. 34 Mal erwähnt.

241 Verweis auf Literatur: Zeit und Zeitempfindung im Mittelalter; z.B. Krüger

242 Verweis auf den trinitarischen Rat: Gott will lieben!

243 Vgl. zu Zeit, Gloy (2004), 504-516, sie äußert sich über Wittgensteins Ablehnung von Zeit als Substanzbegriff, als Ding, negativ, und verweist auf das Blaue Buch, S. 22, ebda. S. 505; dazu Wittgenstein, PU, S. 254-256, A 607 und A 608, in denen die Irritation deutlich wird, wenn Zeit *nicht* als-in-Beziehung-treten empfunden und gedacht wird.

244 Neumann, S. 119, IV, 5, 8f.: „Eya min einiges güt, nu hilf mir, das ich unbefleket moege vliessen in dich!“; ders., S. 160, V, 6, 5-7: „Herre, ewiger vatter, wan ich aller menschen unwirdigeste öch us dinem herzen gevlossen bin geistlich [...]“.

245 Neumann, S. 141, IV, 24, 20-22.

„[...] und das lebende *lip* der ewekeit, als es nu ist und iemer wesen sol. [...] der helig geist rueret si mit der durchfliessunge der wunderlichen schœppfung der ewigen wunne; der ungeteilet got spiset si mit dem blikke sines heren antlutes und fülltet si mit dem unlidigen ateme sines vliessenden mundes“.<sup>246</sup>

Ist Ewigkeit also unendlich ausgedehnte Zeit? Im Fliessenden Licht gibt es etliche Belege für die Bejahung dieser Frage.<sup>247</sup> Aber es gibt auch eine konkrete Antwort auf die Frage: „Was ist das, ewekeit? Das ist die ungeschaffene wisheit der endelosen gotheit, die weder beginne noch ende hat.“<sup>248</sup> Wie passt das mit Zeit, wenn auch unendliche, zusammen? Hat Mechthild einen Denkfehler begangen? Ist Ewigkeit etwas, was Gott im Ort und Gestalt seines Selbst zukommt? Ist Ewigkeit ein Begriff, ein Zustand und eine Beschreibung für die unendliche Kugel? Raum und Zeit sind in der Unendlichkeit nicht da, sie sind nicht. Die Kugel ist die Form, die Gott in aller Unendlichkeit hat; sie ist Ausdruck seiner Vollkommenheit, Ausdruck der Vollkommenheit<sup>249</sup> seiner Schöpfung, die ungeschaffen, Raum und Zeit in sich hat. Dennoch ist das ewige *Du* in der Kugel da: in der Unendlichkeit löst sich Zeitlosigkeit in Raumlosigkeit auf, um sich aufeinanderfallend im *Jetzt* der Ewigkeit der Schöpfung selbst zu offenbaren: das lebende Leben der Ewigkeit, wie es jetzt ist und immer sein soll. Bleibt noch die Weisheit: auch sie wird als ungeschaffen beschrieben und in der Identifizierung mit der zweiten Person der Trinität, dem Sohn, ist sie auch in der Trinität ungeschaffen. Aber weil sie genannt wird, weil sie einen Namen bekommen hat, ist sie Raum und Zeit begründend im *Du*. Weisheit braucht beides – Raum und Zeit -, um ihre Funktion erfüllen zu können: Leben begründend, führend, suchend und erfüllend. Damit ist die oben gestellte Frage mit Ja zu beantworten: Ewigkeit und Gottes Selbst gehören zusammen. Die Frage, ob Ewigkeit für die Kugel stehen kann, ist mit Nein zu beantworten. Ewigkeit wäre dann – mit unendlich gedehnter Zeit und mit der oben zitierten Beschreibung als *ungeschaffene Weisheit* - eine Einschränkung der Kugel. Und das ist nicht möglich. Und steht Mechthilds Beschreibung der Kugel entgegen: Die Kugel wurde nicht aufgeschlossen.

246 Neumann, S. 39, II, 3, 11f. und 17-20; vgl. zum Mund Gottes, Schmidt (1995), S. 358, Anm. 50a mit Verweis auf S. 355, Anm. 41 mit einem Literaturhinweis auf die Verbindung von Mund und Wort bei Hildegard von Bingen.

247 Dies findet sich vor allem mit dem Ausdruck *ze allen ziten*: Neumann, S. 8f., I, 2, 36; S. 64, II, 25, 57f.; S. 79, III, 2, 15f.; S. 119, IV, 5, 7f.; S. 170, V, 19, 28-30; S. 208, VI, 2, 41-43; S. 228, VI, 18, 1f.; S. 274, VII, 21, 33-35; S. 295f., VII, 48, 61f., 74f., 76f., 84f.; aber auch S. 188, V, 23, 5f.: „So were er als ein engel alle zit minnenklich mit gotte vereinet in allen dingen, so würde er des túfels helle und gotes himmelrich.“

248 Neumann, S. 254, VII, 1, 11f.

249 Poser (1992), S. 274, Gott wird mit Kugel oder Kreis als vollkommene Formen identifiziert; Gerlach (1994), Sp. 695-700, über *Kugel*, wo er in Sp. 697 auf die Rolle der Münzen als Zeichen verweist; im Fliessenden Licht erscheint der goldene Pfennig.

Was ist über Raum in der Ewigkeit zu sagen? Es ist eine schlichte Antwort: Es ist ein unfasslicher Zirkel: Wo Raum, da Zeit. Wo ein Du, da ein Sein. Wo ein Sein, da Raum. Wo Raum, da Gott.

Wo Gott, da Zeit. Raum und Zeit treffen sich immer wieder, fallen immer wieder auf- und ineinander. Ob diese Zeit als unendlich erlebt wird, oder vor einem Zeitmesser sitzend vergeht, spielt keine Rolle: Zeit ist anwesend. Wo Raum und Zeit als nicht-unterschieden wahrgenommen werden, kann Unendlichkeit erlebt werden:

„[...] »Es ist enkein herre me, der zemale in allen sinen hüsern wone denne alleine er. [...]« [...] »Er ist der allerhœchste *hohe* und der selbe hohste hohe hat sich geneiget in das allerniderste tal und dis allerniderste tal *hat* sich gesetzet in den allerhœchsten hohen.[...]«.<sup>250</sup>

Raum- und Zeitmetaphern bringen in ihrer Übersteigerung sowohl die Zeit als auch Nicht-Zeit, sowohl Raum als auch Nicht-Raum zum Ausdruck. Gott wird in seiner unendlichen Fülle erlebt. Wie auch der Mensch sich in seinem Einssein sieht:

„»[...] Eya wol dir, me denne wol der überheren stunde! Er trütet si mit voller maht in dem bette der minne. So kumt si in das hœhste wol und in das minnenklicheste we, wirt si sin rehte inne. [...]«.<sup>251</sup>

Auch wenn hier *überheren stunde* steht, sind keine sechzig Minuten gemeint, sondern hier treten andere Bedeutungen des Wortes *stunde* ein: ein Augen-Blick, ein Zeit-Punkt, der ein ganzes, mit aller Pracht geschmücktes Leben enthält.<sup>252</sup> Und eben wohl nicht lange in gemessener Zeit: „Einen berg han ich gesehen, das was vil scheire geschehen, wan enkein lichame *mæhte* das getragen, das dū sele ein stunde da were.“<sup>253</sup> Hier ist mit *stunde* eine Stunde in gezählter Zeit gemeint, aber im zweiten Halbsatz klingt mit *scheire* der schnelle Augenblick an. Und wohl auch nicht als dauerhafte Erfüllung, denn dazu müßte das

---

250 Neumann, S. 57f., II, 23, 34f. und 44-46.

251 Neumann, S. 57, II, 23, 38-41.

252 *stunde*: Zeit, Zeitpunkt, bestimmter Zeitpunkt, passender Zeitpunkt, Zeit, Mal, Zeitabschnitt, Augenblick, Weile, Gelegenheit, Leben, Frist, Aufschub (Koebler/Zugriff: 20.07.2017); hierher gehört auch die Verbindung von Ewigkeit und *snel*: Neumann, S. 292, VII, 46, 12-14: „Do sprach unser herre: »Wenne kumt die zit miner behaltunge, das ich dir die himelschen gaben welle geben, so bin ich vil *snel*, da min ewekeit lit inne behalten; [...]«; auch das Verlangen ist von Natur aus schnell: ders., S. 72, III, 1, 6f.; auf mhdwb-online.de/Zugriff: 20.07.2017, wird *snel* 17 Mal verzeichnet.

253 Neumann, S. 54, II, 21, 2-5.

menschliche Dasein in bestimmter Hinsicht aufgegeben werden (vgl. Kapitel 3.3.).

Menschen haben also grundsätzlich die Möglichkeit, die unendliche Ewigkeit zu erleben, wenn auch nur begrenzte Zeit als Erlebnis und unter bestimmten Bedingungen als Zustand.<sup>254</sup> Eine Möglichkeit ist, wie im Fließenden Licht geschildert, die Hingabe an ein Leben in Liebe, den Willen zu einem Leben in Liebe. Einem solchem Leben fehlt jedoch das eine personale, körperliche Gegenüber, das gleichzeitig die Liebe selbst ist, wie Mechthild es für Gott, wie sie ihn sah, geschildert hat.

Gibt es noch einen anderen Weg? Denkbar ist die Hingabe an das Leben, das Eins-Werden mit dem Fließen des Lebens und das Erlebnis der Einheit mit diesem Strom. Menschen stammen aus dem Fließen des Schöpfungswillen Gottes für alle *creaturen*.<sup>255</sup> Eine logische Folgerung wäre, dass ihnen eine Verbindung, ein Gefühl der Einheit mit den anderen Kreaturen möglich sein sollte. Und tatsächlich setzt sich Mechthild mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Kreatur auseinander. Die Aussagen sind widersprüchlich: zum einen sieht sie Menschen mit allen anderen Kreaturen vereint, auf der anderen Seite, gibt es das Gefälle der mitgegebenen Aufgaben für die Kreaturen. Auch in Bezug auf diese Fragen gibt Kapitel VI, 31 Auskunft: „»[...] Er [Gott, A.N.] hat si [Seele, A.N.] gebildet nach im selber; er hat si gepflanzt in im selber; er hat sich allermeist mit ir vereinet under allen creaturen; er hat si in sich besclossen [...]«“.<sup>256</sup> Die menschliche Seele hat also eine herausgehobene Position. Liebt Gott seine anderen Geschöpfe deshalb weniger? Nein: „als er selber allú ding in ordenlicher minne geschaffen hat“.<sup>257</sup> Es gibt in Gottes Schöpfung Ordnung, und die Aufgabe des Menschen ist es, diese Ordnung zu erkennen und demgemäß zu leben. Die Tiere leben ihrer Natur gemäß von sich aus ordentlich, pfleglich und – anders als der Mensch – unbefleckt: „als si unverböset von gotte waren geschaffen“.<sup>258</sup> Das gilt auch für die toten Kreaturen. Aus diesem Grund kann sich der Mensch auch mit ihnen als Geschöpfe Gottes eins fühlen, sie können ihm nichts zu seiner Natur hinzufügen, weder Gutes noch Schlechtes. Eine vollkommene Einheit scheint jedoch zwischen verbösener und unverbösener Natur nur schwer vorstellbar. Gott

254 Als ein Beispiel kann das Heranwachsen und Selbst-Werden eines Menschen genannt werden. Es vollzieht sich in der Begründung von Raum und Zeit im Fühlen und Denken. Zugrunde liegt dieser Entwicklung Raum- und Zeitlosigkeit durch die Verbundenheit mit dem mütterlichen Leben in den Grenzen ihres Körpers. Ein Zustand, den Menschen im Lauf ihres Lebens in verschiedenen Formen immer wieder anstreben; Vgl. über den Zusammenhang von Religionen und frühkindliche Entwicklung, Strohm (2014), S. 11-24.

255 Neumann, S. 39, II, 3, 17-19: „[...] der helig geist rueret si mit der durchfliessunge der wunderlichen schœppunge der ewigen wunne [...]“; und ders., S. 137, IV, 21, 16-18: „Eya ewiger brunne der gotheit, da ich usgevlossen bin und allú ding, ich unwirdigú creature lobe dich mit allem dem, das under dir ist, das ich, herre, doch alsus von dir getröstet bin. Amen.“

256 Neumann, S. 239, VI, 31, 12-14.

257 Neumann, S. 240, VI, 31, 38f.

258 Neumann, S. 124, IV, 12, 27f., dieses Kapitel schildert ein Gespräch zwischen der Braut und den Kreaturen. Die Kreaturen besitzen Weisheit, Liebe, Schönheit und Verlangen (Z. 25-27).

gebietet:

„»Swer die edelkeit miner vriheit bekennet und minnet, der mag des nit erliden,  
das er mich alleine minne dur mich; mere er mūs mich minnen in den creaturen;  
so belibe ich der nehste in siner sele.«<sup>259</sup>

Was bedeuten diese Aussagen für die Frage, ob es aus Mechthilds Perspektive ein Gefühl des Einseins mit dem geben kann, was heute *Natur* genannt wird? Die Ordnung der Liebe erlaubt es ihr nicht, mit dem Fluß des Lebens in anderen Kreaturen eins zu werden. Die Ordnung gebietet ihr Liebe, aber gemäß dem Fluß der Liebe Gottes und gemäß ihrer Aufgaben, die ihnen von Gott mitgegeben wurden. Die Seele wurde geschaffen, um *aller creaturen gøettinne*<sup>260</sup> zu sein. Aus diesem Grund kann Mechthild auch schreiben, dass sich die Seele demütig unter alle Kreaturen begibt.<sup>261</sup> Das ist umso bedeutsamer, als dass Tiere und tote Kreaturen aus ihrer Sicht keine Seele haben. Dies ist an keiner Stelle erwähnt. Auch durch diese Seelenhierarchie ist ein Gefühl des Einssein mit dem Lebensstrom nicht möglich. Die Natur ist nicht beseelt, der Begriff von Natur im Fliessenden Licht hat keine Anbindung an *Natur*, wie wir sie heute verstehen können.

Warum war dieser Absatz notwendig? Ist es doch naheliegend, dass die Verfasserin aus dem 13. Jahrhundert über Natur und den Fluß des Lebens nicht in der Weise denkt wie Menschen des 21. Jahrhunderts. Die Antwort lautet Ja und Nein. Daß sie Gott als Kugel sah, die alles enthält, und zwar auch ungeschaffen, könnte sie erkennen lassen, dass es keine Hierarchie gibt. Ordnung ja, aber keine Hierarchie. Die Vollkommenheit der Form verlangt nicht-hierarchische Ordnung. Die Dreiteilung der Kugel führt die Hierarchie des dreifaltigen Gottes ein, auch wenn die drei in eins und eins in drei sind. Konsequent ist dann auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch dreifaltig: „»[...] der min vatter ist von nature, min brüder von siner mœnscheit, min brûtegom von minnen und ich sin brut ane anegenge. [...]«<sup>262</sup> Sie ist

259 Neumann, S. 211, VI, 4, 41-44.

260 Neumann, S. 87f., III, 9, 50-52: „Der himmelsche vatter teilte mit der sele sin gøetlich minne und sprach: „Ich bin got aller gøetten, du bist aller creaturen gøettinne und ich gibe dir mine hantrúwe, das ich dich niemer verkiese; [...]“; der Ausdruck *hantrúwe* bestätigt diese besondere Stellung der menschlichen Seele noch zusätzlich. Er kommt nur an dieser Stelle im Fliessenden Licht vor; vgl. dazu Neumann II, S. 56, III, 9, 52: „es bezieht sich besonders auf das Eheversprechen als Rechtsakt“; und Weber (2000), S. 126f., zum Bereich *Recht* im Fliessenden Licht siehe S. 123-132.

261 Neumann, S. 183, V, 24, 58-60: „[...] der mag des nit gelassen von rechter edelkeit sines geistlichen geistes, den er von gotte hat enpfangen mit heliger sinkunge sines herzen under alle creaturen.“; in ders., S. 254ff., VII, 1 zeigt sich deutlich eine Hierarchie, die sich durch den Ordnungswillen Gottes ergibt, den die Menschen zu erkennen haben.

262 Neumann, S. 31, I, 44, 73f., die Braut/Seele ist ohne Anfang in Gott, denn alle Dinge waren schon immer da; dieser Gedanke ergibt sich also folgerichtig aus der Kugel; vgl. dazu Neumann II, S. 25, I, 44, 74, dies gilt auch für die Seele Jesu, dazu Neumann, S. 186, V, 27, 7-11; zur Zahl drei im Fliessenden Licht, Schmidt

jedoch nicht dreifaltig für die anderen Kreaturen. Mechthild sah Gott in der Kugel, sie beschrieb ihren Raum/Nicht-Raum, sie erkannte ihre Wirkung. Erlebte und erkannte sie die Vollkommenheit der Kugel? Eine Antwort scheint nicht möglich – die Kugel wird nur an dieser einen Stelle erwähnt. Nach Egerding ist Mechthild von Magdeburg die einzige unter den sieben analysierten AutorInnen, die die Metapher in mittelhochdeutscher Sprache erwähnt. Das mittelhochdeutsche Wörterbuch weist noch neun andere Stellen in neun anderen Texten aus.<sup>263</sup>

Die erwähnte denkbare Einteilung/Dreiteilung des Körpers gemäß der Einteilung der Kugel paßt hierher, soll aber an dieser Stelle nicht ausgeführt werden.<sup>264</sup> Nur so viel: Da Gott den Menschen nach sich selbst geformt hat, sollte es auch möglich sein, die Kugel in ihrer Vollkommenheit zu erleben und dauerhaft *kugelig* zu sein und zu leben. Wie läßt sich diese Schlußfolgerung mit den Hierarchien in der Schöpfung zusammenbringen? Die Antwort muß im Moment offen bleiben.

Kann es einen anderen Begriff geben, der die Kugel ergänzen könnte? Macht Mechthild noch andere Versuche, die Unendlichkeit der Kugel zu benennen und sie damit zu beschreiben? *Du solt minnen das niht* lautet die zweite Zeile von Kapitel I, 35 mit der Überschrift: *Die wæstin hat zwælf ding*. Das *Nicht*<sup>265</sup> wird ebenso wie die *Kugel* nur ein einziges Mal im Fliessenden Licht erwähnt. Dieses *Nicht/niht* steht in Zusammenhang mit der *Wüste/wæstin* als Bild für die Ungeschaffenheit der Kugel und der Ungeschaffenheit Gottes und mit dem *Icht/iht*<sup>266</sup> der dritten Zeile: „du solt vliehen das iht.“ - beide auch nur einmal im Fliessenden Licht zu finden.<sup>267</sup> In dieser Perspektive des Einsseins ist es folgerichtig, daß alle Worte nur ein Mal erscheinen. Von *wæstin* zu unterscheiden sind die Worte *wuestenunge* und *einæde*. *Wüste* ist die Endlosigkeit, die Leere und Einheit Gottes, die als das Eine anwesend sind; *Wüstung* ist das Leerwerden und das Leersein, die Einsamkeit des Menschen, die auf Gott hingeordnet sein soll; und *Einöde* ist der Raum des Leerseins, die Zurückgezogenheit im Menschen, bei

---

(1995), S. 458.

263 Egerding II (1997), S. 174., er analysiert Mechthild von Magdeburg, David von Augsburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen; mhdwb-online.de/Zugriff: 08.07.2017.

264 Vgl. dazu Krüger (2012), S. 145f.

265 Vgl. Haas (1999), S. 53-70, über „Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik“.

266 Vollmann-Profe (2010), S. 53, übersetzt *iht* mit *etwas*, das auch möglich ist. Ob sie damit gemeint hat, dass das *Icht* auch ein Etwas ist, muß offen bleiben.

267 Neumann, S. 24, I, 35, 1-3; *wæstin* erscheint nur einmal, *wuestenunge* und *einæde* tauchen dagegen mehrmals auf. Egerding II (1997), S. 722, erwähnt nur *wæstunge* und *einöde*. Möglicherweise schließt er sich Neumann II, S. 21, I, 35, 1 an, der die Verwendung dieser Version für sekundär hält, da sie nur einmal auftaucht. Dazu ist nur zu bemerken, daß dies nicht das einzige Wort wäre, das im Fliessenden nur ein Mal erscheint.

Mechthild auf Herz und Seele angewandt. Wüste und Einöde können sich zusammenfinden in der Unendlichkeit.<sup>268</sup>

Kapitel I, 35 ist eine Handlungsanweisung für die rechte Haltung im Denken und Fühlen auf dem Weg mit und zu Gott. Das heißt, frei von Ich-Bindungen zu sein und damit das *Nicht* zu finden. Und im *Nicht* Gott zu lieben. Ist es möglich, ein *Nicht* zu lieben? Es scheint nur möglich zu sein, wenn auftauchende Gefühle, Gedanken, Bilder und Haltungen stets als vergängliche betrachtet werden und sie so – wie die Sandkörner in der Wüste – zugleich bedeutungslos als einzelnes Korn, aber überwältigend in der Fülle unendlich vieler Körner zu sehen.<sup>269</sup> Letztendlich betrifft dies auch die Liebe/Gott/Leben selbst und die Frage, wie Liebe/Gott/Leben erlebt und gelebt wird. Dies darzustellen, ist ein Ziel dieser Arbeit. Wie sieht eine mögliche Verbindung von Kugel, Wüste und Nicht aus? Die Wüste und das Nicht sind durch die Liebe verbunden: auf einem Kreis mit zwölf Einteilungen (wie eine Uhr) lautet der erste Vers des Kapitels: *du solt minnen das niht*, dann folgen weitere elf Anweisungen, der letzte, dreizehnte Vers, der in einem Kreis mit dem ersten zusammenfällt, lautet: *So wonestu in der waren wustenunge*. Schafft der Mensch es, nur noch das Nicht zu lieben, wohnt er in der wahren Einsamkeit. Es ist nichts mehr da, nur noch Liebe. Und Gott, der die Liebe im Nicht ist. Aber die Liebe ist ohne Begriffe, ohne Bilder, ohne Namen, ohne Ort und Zeit. Und damit ohne benennbare Gefühle und ohne formulierbare Gedanken. Sie ist nicht mehr bestimmbar. Die Liebe ist ins Unendliche, ins Ungeschaffene zurückgekehrt, aus dem sie ausgeflossen ist, um erneut auszufließen.<sup>270</sup> Das Nicht ist also ständige Bewegung, während Wüste, Wüstung und Einöde Orte/Stationen dieser Bewegung sind.

Das Bild der Kugel kann mit dem Wort *Punkt* in Verbindung gebracht werden, wie Lüers es getan hat. Auch für dieses Wort gibt es nur eine Stelle im Fliessenden Licht: „wan swie helig

---

268 *wæstn*: Wüste, öde Gegend, Wildnis, Wüstung, Ödnis, Endlosigkeit, Weiche, Tiereingeweide, (die Einsamkeit Gottes), lateinisch: *desertus*; *wæstunge*: „Wüstung“, öde Gegend, Wüste, Wildnis, Einsamkeit, Ödung, Verwüstung, Verderben, Schade, Schaden, lateinisch: *vastatio*; *einæde*: Einöde, menschenleere Gegend, einsame Gegend, Einödhof, alleinstehender Bauernhof, Einsamkeit, Wüste, innere Zurückgezogenheit, lateinisch: *domicilium* (Koebler/Zugriff: 10.07.2017).

269 Neumann, S. 191, V, 31, 17-26: „[...] eb du es nit wistest, herre, so mœhten es nit allú santkœrner, alle wassertropfen, alles gras und llop, stein und holz, alle toten creaturen, da zü alle lebenden creaturen: vische, vogele, tier, würme, vliegende und kriechende, túfel, heiden, juden und alle dine viende, noch me: alle dine vründe, menschen, engel, heligen; nu, eb alle die personen sprechen kœnden, wolten und rieffen ane underlas untz an den jungensten tag, werlich herre, das weistu wol, si mœhtin dir nit halp gekündigen die meinunge miner gerunge und die not miner quelunge und das jagen mines herzen und das ufrukken miner sele nach dem smake diner salben und dem ungescheidenen anhangen ane underlas. [...]“; deutlich ist an dieser Stelle, die Übersteigerung der Bilder, die zugleich alles und nichts aussagen.

270 Vollmann-Profe (2010), S. 702, 53,19-55,4, sie verweist in dieser Anmerkung zu Kapitel I, 35 auf das Gedicht Granum sinapis und auf das Verhältnis von Mechthild und Meister Eckhart, das in der Forschung diskutiert wird, und zur Annahme führte, daß Eckhart das Fliessende Licht kannte, und von ihm beeinflußt wurde; dies., S. 702, 53,20, zu *Nichts*, mit Verweis auf Lüers (1926), S. 232f., niht 1; dies., S. 702, 55,4, zu Wüste, mit Verweis auf Lüers (1926), S. 293ff.;

si [die irdischen Dinge, A.N.] sint, si wegent mich doch in dem *hochsten* punte von dir [Gott, A.N.]. Das mag ich nit erliden, darumbe mûs ich von inen *krisen*.“<sup>271</sup> Gott und Seele sind in einem Punkt verbunden, in der Liebe, im ewigen Du. In diesem *Punkt* kulminierte in der mittelhochdeutschen Wortbedeutung Augenblick, Stelle, Mittelpunkt und Abmachung. Das Verb *wegen* bedeutet neben bewegen auch wägen. Der Punkt ist an einer Waage denkbar, der anzeigt, wo die Seele im Verhältnis dazu steht: „»[...] Ich [Gott, A.N.] bin dir innenklichen holt, hastu [Seele, A.N.] das gelöte, ich habe das golt. [...]«<sup>272</sup>. Aber auch die Bedeutung *bewegen* paßt hierher und wird dann durch das *krisen* aufgenommen. Zwei Bedeutungen in einem Satz. Das letzte Wort im Zitat *krisen* ist ein Problem für Neumanns Edition von 1990 gewesen. In diesem Zusammenhang wird angenommen, dass an dieser Stelle das Verb *krizen* in der Bedeutung von kreißen, kreisen, bewegen am sinnvollsten erscheint.<sup>273</sup> Dies wird an anderer Stelle ausführlich erörtert werden. Es entsteht ein komplexes Bild: Gott als Punkt an der Spitze einer Waage, die Seele wähgt mit ihren Handlungen, ihren Tugenden die Waage aus, ist sie zu weit entfernt, muss sie kreisen und mehr vom Heiligen Geist gebären: „und enpfindet doch in sinem herzen nit des heligen geistes volle geburt.“<sup>274</sup> Der Punkt ist unveränderlich, und die Bedeutung *Abmachung* lässt an die in Kapitel III, 9 von Gott gegebene *hantruwe* denken, also das Bündnis/Versprechen – im Fliessenden Licht auch im Sinne von Ehebündnis –, das Gott und die Seele geschlossen haben. Es geht also um die Treue.<sup>275</sup> Der Ort im Menschen für diese Wüste/Einöde ist das Herz: „Da zü wil ich im geben mine götlichen suessekeit; der sol er gebruchen in dem einöte sines herzen.“, und „Do sprach ich in der naht in dem einöte mines herzen ze unserm herren“.<sup>276</sup> Es steht in Verbindung mit dem Herzen Gottes.<sup>277</sup> Hier ist der Ort für das Eins des ewigen Du ohne Anfang, ohne Ende: zwei

271 Neumann, S. 171, V, 21, 9-11; Hennig, S. 258, *punct/punt*: Punkt; Zeitpunkt, Augenblick; Abschnitt, Stelle; (Koebler/Zugriff: 20.04.2017): Punkt, Mittelpunkt, Zeitpunkt, Augenblick, Abschnitt, Stelle, Umstand, Abteilung, Stück, Abschluß, Abmachung.

272 Neumann, S. 65, II, 25, 74f.; Schmidt (1995), S. 68, und Vollmann-Profe (2010), S. 130, übersetzen *gelöte* mit Waage. Die Bedeutung als Gewicht, Währung, Feingehalt einer Münze ist jedoch mitzudenken. *gelöte*: Gewicht, Ladung, Blei, Schuß, Waage, Feingehalt einer Münze, Münzsorte, Währung, (Koebler/14.07.2017); *gelöte* erscheint nur ein Mal im Fliessenden Licht, mhdwb-online.de/Zugriff: 14.07.2017; *wegen* als abwägen jedoch häufiger; Egerding II (1997), S. 242f., ergänzt um I, 40, 4; V, 21, 9; VII, 17, 27; VII, 56, 7 und V, 3, 3, 5 und 10.

273 Neumann II, S. 92, V, 21, 11; *krîzen*: Kreislinie machen, kreisen, sich kreisförmig bewegen (Koebler/Zugriff: 20.03.2017); dagegen Neumann: *krîsen*: kriechen: Hennig, S. 191.

274 Neumann, S. 164, V, 11, 17; vgl. dazu den vorausgehenden Halbsatz in Z. 16: „das er ane arbeit *hat* ein gut wort“, Neumann gibt in den Anmerkungen den Hinweis auf einen Kolonreim im Mittelniederdeutschen: wort und bort; Geborenwerden und Gebären hängt also immer mit Worten zusammen.

275 Vgl. Neumann II, S. 56, III, 9, 52 *hantruwe*. Hier sei auf die dritte Strophe des Granum sinapis hingewiesen, Ruh (1985), S. 47f.: „Der drîer strik/ hat tîfen schrik,/ den selben reif/ nî sin begreif;/ hîr ist ein tûfe sunder grunt./ schach unde mat/ zît, formen, stat!/ der wunderrink/ ist ein gesprink,/ gâr unbewegit stêt sîn punt.“

276 Neumann, S. 207, VI, 2, 14f.; S. 299, VII, 53, 2f.; ders., S. 57, II, 23, 36, ist die Einöde mit der Seele verbunden.

277 Neumann, S. 10, I, 4, 4-6: „So wiset er ir mit grosser gerunge sin g ötlich herze. Das ist gelich dem roten golde, das da brinnet in einem grossen kolefûre. So tut er si in sin gluegendes herze.“; vgl. dazu Vollmann-

in eins, eins in zwei. Das Herz ist die unendlich unsagbare Form, in der sich Liebe in unendlich unsagbarer Weise ereignet. Aus dem ewigen Du fließt die Liebe selbst im ewigen Jetzt<sup>278</sup> immer wieder neu:

„[...] in din herze gestochen mit steter einunge“.<sup>279</sup>

„»Dines herzen lust solt du nienar legen denne in min götlich herze [...]«<sup>280</sup>

„»[...] sin herze in min herze [...]«<sup>281</sup>

„[...]und da gruesset hertz in hertzen.“<sup>282</sup>

„»[...] Ich bin in dir und du bist in mir, wir möegen nit naher sin, wan wir zwöei sin in ein gevlossen und sin in ein forme gegossen. Also son wir blieben eweklich unverdrossen.«<sup>283</sup>

*forme* und *niht* fallen also im Herzen zusammen, sind damit Ausdruck der Gestalt und der Natur des Herzens in der Liebe.<sup>284</sup> Aus Gottes grundlosem Herzen geschaffen, tragen die Menschen in ihrem Herzen die Möglichkeit, die Unendlichkeit Gottes in seiner Liebe zu erleben, in der Hoffnung am Ende des Lebens wieder an den Ort des göttlichen Herzens zurückzukehren, aus dem die Seele ausgeflossen ist, um das Leben auf Erden zu führen.<sup>285</sup>

Wenn das Herz ein Raum für die Begegnung von Gott und Seele sind, muss es einen lokalisierbaren, konkreten Platz im Menschen geben, an dem er aus seiner Perspektive Gott finden und erkennen kann. Es liegt nahe, den passenden Ort dafür in Analogie zu Gott im menschlichen Herzen, im Brustraum zu sehen. „Do sprach der vatter: »Sun mich rueret öch ein kreftig lust in miner götlichen brust und ich *donen* al von minnen. [...]«<sup>286</sup> Dieser Satz

---

Profe (2010), S. 696, Anm. 27,31.

278 Der Ausdruck *ewiges Jetzt* ist aus dem Gedankengang entstanden, der auf den Texten des Fliessenden Lichts basiert. Er bezieht sich nicht auf Meister Eckhart und seine Gedanken zum *ewigen Nun*. Ein Vergleich mit ihm ist an dieser Stelle nicht möglich.

279 Neumann, S. 22, I, 29, 14.

280 Neumann, S. 27, I, 43, 2.

281 Neumann, S. 42, II, 4, 53f.

282 Neumann, S. 129, IV, 14, 43.

283 Neumann, S. 83, III, 5, 12-15.

284 Neumann, S. 68, II, 25, 141f.: „Der minne stimme und der suesse herzeklang muessen bliben, wan das mag kein irdenschú hant geschriben!“; auch hier ist ein Verweis auf das Granum sinapis, Vers 4-6 möglich, Ruh (1985), S. 48; Wüste, Nicht, Zeit, Ort werden verknüpft mit Vorstellungen der Form *forme* (6) (Haus; Kleid, Fuß) mit der Weise *wise* (4) (herrlich, breit, weit, klar, dunkel).

285 Neumann, S. 173, V, 22, 38-43 und 45f; ders., S. 225, VI, 15, 87f., Gott zu Henoch während seines letzten Gebetes vor dem Tod, mit reinem Herzen gesprochen: „»[...] Kum, liebes trut, ich beite din und min herze spilet gegen dir.«“

286 Neumann, S. 87, III, 9, 24-26, vgl. dazu Neumann II, S. 55f, III, 9, 26 *donen*: Er lehnt die bei Lüers (1926), S. 230 und in Schmidts Übersetzung von 1955 gegebene Übersetzung als Klang/Musik ab, und besteht auf der Bedeutung *sich ausdehnen, aufschwellen*. Vollmann-Profe (2010), S. 177, übersetzt mit *klingen* auf der Grundlage der Einsiedler Handschrift, die *doenen* überliefert. Ihr schließe ich mich an, mit der ergänzenden Bemerkung, daß Klänge sich ausdehnen, also beides seinen Sinn hat.

benennt den Grund für die Schöpfung der menschlichen Seele und beschreibt den Ort des göttlichen Verlangens als Brust, als einen Resonanzraum der Liebe. Sie fließt aus dem Herzen in seiner Brust: „also das miner sele ögen in diner gotheit muessen spilen und dine suessú minnelust us diner götlichen brust dur mine sele *muesse* sweben.“<sup>287</sup>

Für einen gemeinsamen Ort von Herz und Brust beim Menschen gibt es keine Textstelle, die beides zusammen erwähnt. Entweder ist vom Herzen die Rede oder von der Brust: „Mere: ein spiegel wart gesehen in dem himmelriche vor der brust einer ieglichen sele [und lip].“<sup>288</sup> Wodurch kann dieser Spiegel entstehen? Durch das Licht Gottes: „Do sprach unser herre: »Ich bin das lieht und din brust ist der lühter.«“<sup>289</sup> Der Leuchter in der Brust soll das Licht Gottes auf alle Menschen, die sehen wollen, ausstrahlen. Im Kapitel I, 43 wird die Verbindung von Brust und Herz aus göttlicher dreifältiger Perspektive beschrieben: „Dinen lust leg in die drivaltekeit. »Dines herzen lust solt du nienar legen denne in min göetlich herze und an min mensclich *brust*. [...]«“<sup>290</sup>

Hier wird der Grund genannt, warum die menschliche Brust der Leuchter ist. Sie ist im trinitarischen Gott ein Zeichen, ein Ort seiner Menschheit. Das Gewissen wird in Kapitel VII, 27 als ein *lühtevas des heligen geistes* bezeichnet. Die menschliche Brust ist der Leuchter, der das göttliche Licht aussendet. Aber wo ist dann das Herz zu finden? Der zweite große Körperraum des Menschen – neben der Brust – ist der Bauch. Und hier befindet sich auch das Leuchtgefäß des Gewissens. Es gehört zum Herzen im Bauch und strahlt in den Brustraum zurück. Wirken sie zusammen ergibt dies ein schönes strahlendes Licht. Wenn nicht: „Ist aber sin herze offen gegen der welte, so ist sin lühtevas zerbrochen“.<sup>291</sup> Das Licht Gottes, bildlich erfaßbar als das Leben und Handeln Jesu, ist die Richtschnur für ein geordnetes Leben auf Gott hin. Der Leuchter mit seinem Licht strahlt aus in das Leuchtgefäß des Gewissens, das

---

287 Neumann, S. 198, V, 35, 59-61.

288 Neumann, S. 250, VI, 41, 6f.; vgl. dazu Neumann II, S. 141, VI, 6-11, die Textstelle gibt Mechthilds Vorstellung der Spiegel Gottes wider. Nach Neumann hat diese „den augustinisch-frühscholastischen Darlegungen nur recht unvollkommen“ entsprochen, und wurde deshalb von den Übersetzern verändert; ebda., VI, 41, 7, zu lip.

289 Neumann, S. 92, III, 12, 15; nach Egerding II (1997), S. 360 und 367 findet sich die Bezeichnung *lühter* für die menschliche Brust nur an dieser einen Stelle; im Kapitel IV, 2, 37 wird ein Seraph als *lühter* bezeichnet. In Neumann, S. 190, V, 30, 27 – 30 findet sich die Verbindung von Spiegel, Seele, Liebe, Jesus und jungfräulicher Brust: „Minne, din vil edelú luterkeit, dū als eine schöne spiegel stat vor gotte an der kúschen sele, die machet heissen minnenlust in der magetlichen brust zú Jhesu, irme lieben.“; in ders., S. 41, II, 4, 28f., wird der Evangelist Johannes mit einem Adler vor der Brust gesehen.

290 Neumann, S. 27, I, 43, 1-3; vgl. dazu auch ders., S. 73, III, 1, 31-34: „Do nam er si under sine gotlichen arme und leite sin vetterliche hant uf ire brúste und sach si an ir antlút. Merke, ob si do út wart geküssset? In dem kusse wart si do ufgeruket in die hœhste hœhi über aller engel kore.“; Gott nimmt mit seiner Hand, die die Schöpfung formte, Verbindung zum Ort seines Herzens in der Seele auf; vgl. Schmidt (1995), S. 365, Anm. 98: „Ein altes Begrüßungszeremoniell.“

291 Neumann, S. 276, VII, 27, 9-19, Zitat Z. 14f.; nach Egerding II (1997), S. 360 und 367 gibt es, wie für *lühter*, auch nur eine Belegstelle für *lühtevas*, als Bild für das Gewissen.

das Herz im Bauch von den Einflüssen der irdischen Welt fernhalten soll. Die Erde wirkt von unten nach oben, das göttliche Licht von oben nach unten, in ständiger Bewegung befindlich. In der Mitte, im Bauch, treffen sich die beiden Ströme und bringen die Empfindungen hervor. Ein schönes Bild dafür bietet auch Kapitel VII, 55: Das große Gefäß, das Gott ist, füllt immer wieder das kleine Gefäß des Menschen, der es mit gutem Willen, großem Verlangen und richtigem Handeln wieder in das große Gefäß zurückgießt.<sup>292</sup>

Als ein ideales Beispiel für ein geordnetes Verhältnis von *herz* und *brust* unter Einbeziehung des Körpers sowie der Beziehung von Gott und Seele, kann Kapitel I, 22 zusammen mit V, 23 gelten: Marias Seele wurde von Gottvater als seine Braut auserwählt und ihre Brust säugte schon vor ihrer Geburt die Propheten und Seher.<sup>293</sup> Sie war das ungeschaffene Du, sie verweist auf die eine Form von Gott und Seele. Maria hatte demnach schon vor der Empfängnis einen himmlischen Geist, er war frei vom erdverhafteten Körper. Dieser Körper/*lichamen* mit der Seele war in allen Stellen, in allen Räumen geordnet. Wo war das Herz? Überall!

„Do grüste si der engel und kündete ir gottes willen. Sinú wort dú warent bekeme irme herzen und ir sinne wurdent vol und ir sele wart *fürig*. [...] Do si berichtet wart, do tet si ir herze uf in gütem willen mit aller maht. Do knuwete si nider und sprach: »Ich gibe mich gotte ze dienste nach dinen worten.« Do trat dú ganze helige drivaltekeit mit der gewalt der gotheit und mit dem guten willen der menscheit und mit der edelen gevügheit des heligen geistes dur den ganzen lichamen ihres magtumes in der vúrigen sele irs guten willen und saste sich in das offen herze ihres allerreinosten vleisches und vereinete sich mit allem dem, das er an ir vant, also das ir vleisch sin vleisch wart, also das er ein vollekomen kint wuchs in irme libe und also das si *ein* warú muter wart sines vleisches und ein unverseret maget bleip.“<sup>294</sup>

292 Neumann, S. 301, VII, 55, 6-26; Hennig, S. 398, *vaz*, *stN*, Fass; Gefäß; Kasten, Schrein; Korb; (Resonanz-)Körper; sehr passend die Vorstellung von Gott als Resonanzkörper.

293 Neumann, S. 18f., I, 22, 48-53. S. 19, I, 22, 75ff., auch nach dem Jüngsten Tag sind die Brust und Milch Marias, die Jesus oft geküsst hat, für die Seele noch immer ein Mittel zur Erkenntnis.

294 Neumann, S. 175, V, 23, 23-35; hier schimmert die ältere Bedeutung von *libe* als Unterleib durch; das gesamte Kapitel V, 23 kann auch als Auslegung des Prologs des Johannesevangeliums 1, 1-5 gelesen werden. Eine poetische Schilderung dieses Vorgangs bietet, ders., S. 16, I, 22, 4 – 8: „Der suesse tówe der unbegnlicher drivaltekeit hat sich gesprenget us dem brunnen der ewigen gotheit in den blümen der userwelten maget, und des blümen frucht ist ein untötlich got und ein tötelich mensche und ein lebende trost des ewigen *libes*, und unser *läser* ist brútegom worden. Die brut ist trunken worden von der angesichte des edeln antlutes“; der letzte Satz verbindet Marias Vorbild mit jeder bräutlichen Seele; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 699f., 39, 12-45, 17 und Schmidt (1995), S. 349, Anm. 21 und S. 387, Anm. 202; zu *Brunnen* für Gott vgl. Egerding (1997), S. 137f.; im Zusammenhang mit dem Herz verwendet Mechthild verschiedene Präpositionen: *an*, *in* und *von* *herzen*. Der letzte Ausdruck (belegt für 13 Stellen) ist besonders intensiv, er meint die vollständige Öffnung des Herzens – aus ganzem Herzen – und sein raumgreifendes

Ein Kind wächst im Bauch einer Frau heran und nicht anders ist es bei Maria, nur dass ihr *vleisch* durchwirkt ist mit ihrem offenen, hingebungsvollen Herzen, sodass die körperliche, fleischliche Grundlage ein unschuldiges, sündloses Kind, damit göttliches Kind heranwachsen ließ. Damit dieses göttliche Kind nach der Geburt unschuldig heranwachsen konnte, durfte die Unschuld der Mutter durch die Schwangerschaft nicht beeinträchtigt werden. So durchwirkt das göttliche Kind auch ihren *libe*, ein umfassenderer Begriff als *lichamen*, der neben *Körper* auch *Gestalt* und *Bewußtsein* bedeuten kann.<sup>295</sup> Marias Selbstverständnis als Mensch mit göttlicher Seele und unschuldiger Körper-Gestalt änderte sich also nicht durch die Veränderung ihres weiblichen Seins, nicht durch die Geburt und auch nicht durch die Erfahrung als Mutter und Ehefrau. Die Dreifaltigkeit in kindlicher Gestalt sorgte selbst dafür, dass sie dies sinnbildlich im Vorgang der Geburt und in der Handlung des Stillens erlebte:

„Der almehtige got mit siner wisheit, der ewige sun mit siner menschlichen warheit, der helig geist mit siner cleinlichen suessekeit ging dur die ganzen want Marien lichamen mit swebender wunne ane alle arbeit. Das was also schier geschehen, als dú sunne gibet iren schin nach dem suessen töwe in minnenklicher rüwe.“<sup>296</sup>

Das göttliche Kind weinte nach der Geburt, weil es durch die „böesen sünde“<sup>297</sup> in einem Tierstall zur Welt kam.

„Do müste dú müter iren sun stillen, das was sines vatter wille und des heligen geistes wollust. Do neigte sich dú jungfröwe mit mueterlicher liebi in mægtlicher zuht zü irme gepingetem kinde und bot im ir kintliche brust. Hœrent nu wunder!  
Die lühtende bluejunge ir schoenen ögen und dú geistliche schoeni irs megtlichen

---

Fließen im ganzen Menschen.

295 Hennig, S. 206: *lip*: Leib, Körper; Gestalt, Äußeres; Leben; Bewusstsein; Mensch, Person, Mann, Frau; Leichnam; Magen. An dieser Stelle sei auch auf die erste Strophe des granum sinapis hingewiesen: „In dem begin/ ho über sin/ ist ie daz wort./ o richer hort,/ da ie begin begin gebar!/ o vader brust,/ uz der mit lust/ daz wort ie vloz!/ doch hat der schoz/ daz wort behalden daz ist war.“, Ruh (1985), S. 47; dazu Bindschedler (1949), S. 43-59; vgl. dazu Keller (1993), S. 240-244, über Maria als Ernährerin Jesu, jeder Seele und der Kirche; S. 244-251, darüberhinaus konstatiert Keller ein androgynes Gottesbild im St. Trudperter Hohen Lied, ebda. S. 247: „Bei der Ergründung der geschlechtsspezifischen Physiognomie Gottes im St. Trudperter Hohelied zeigt sich, dass Gott väterlich-mütterliche Züge trägt.“

296 Neumann, S. 175f., V, 23, 43 – 47; vgl. auch ders., S. 176, V, 23, 53; ders., S. 273, VII, 20, 8-11: „wenn ich hinnan wende us disem jemerlichen ellende; dis muesse alles dinen mueterlichen trüwen und diner megtlichen ere bevolhen sin und diner vröwelicher guete ane underlas bevolhen sin“; Maria hat als Mutter und Frau ihre Unschuld nie eingebüßt.

297 Neumann, S. 176, V, 23, 59 – 65; Zitat: Z. 63.

antlites und dú vliessende suessekeit irs reinen herzen und dú wunnenkliche  
spilunge ir edelen sele, diese vier ding zugen sich zesamene nach des vatter willen  
und nach des sunes notdurft unde nach des heligen geistes wollust in ir megtliche  
brust. Do vlos dú suesse milch harus von irme reinen herzen ane allen smerzen.<sup>298</sup>

Hier wird der Übergang einer reinen unschuldigen Frau, buchstäblich schwanger mit einem runden Herzen, deren kindliche Brust mit der Gottheit erfüllt ist, zu einer Mutter geschildert, in deren Brust sich die unendliche Liebe der Gottheit setzt und sie damit - jetzt als Mutterliebe - aus ihrem Herzen/Bauch das Kind stillt – jetzt als eine *megtliche brust* bezeichnet. Der menschliche Brusraum ist der Ort für das Wirken und die Ausstrahlung der göttlichen Botschaft und der unendlichen Liebe.<sup>299</sup> Von da ausgehend können die Impulse in den Bauch wandern. In diesem Raum liegt das Herz mit den Gefühlen, den Ausdruck der göttlichen Liebe, aber auch das Tätig-Werden durch diese Gefühle. Von dort aus soll sich die Liebe mit all ihrer Ordnung im *vleisch*, im *lichamen* und im *libe* verbreiten. Das Ziel ist, wie oben zitiert, vollkommen Herz zu werden und mit dieser Herzensliebe zu fließen. Folgende Textstelle aus Kapitel V, 11 formuliert dies so: „und enpfindet doch in sinem herzen nit des heligen geistes volle geburt.“<sup>300</sup>; *nit* ist für den Menschen gemeint, der sich dem Fließen des heiligen Geistes aus der Brust, seinem Wort, verschließt. Geboren werden kann er nur in Verbindung mit einem mitgemeinten Bauchraum. Die bei Egerding genannten Textstellen für die Vokabel *gebern* belegen die Vorstellung, dass die Seele aus Gott geboren wurde, genauer: aus dem Herzen des Vaters geistig ausgeflossen und dem Fleisch nach aus Jesus geboren, genauso wie dieser geistig aus dem Vater geflossen ist und von Maria fleischlich geboren wurde. Das erste Geborenwerden war dasjenige des ewigen Sohnes aus dem Vater.<sup>301</sup> In Entsprechung dazu hat der Mensch auf Erden die Aufgabe mitbekommen, den heiligen Geist

---

298 Neumann, S. 176, V, 23, 65 – 74.

299 Vgl. auch Neumann, S. 59, II, 24, 12 – 14: „Johannes Ewangelista, ich bin mit dir entsclafen in herzeklicher liebi uf den brústen Jhesu Christi, und *danne* da han ich so erhaftigu wunder gesehen und vernomen, das min lichamme ist dikke von im selber kommen.“; der *lichamme* verändert sich durch die Liebe und die Schau an der Brust Jesu.

300 Neumann, S. 164, V, 11, 17; vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 764, Anm. 343, 19 – 21, hier wird die Verbindung zu Meister Eckhart gezogen und die singuläre Stelle der *vollen Geburt* im Fließenden Licht als vermutlichen Zusatz der Basler Übersetzer eingeschätzt; Schmidt (1995), S. 385f, Anm. 191, sieht die Geburt des heiligen Geistes noch nicht so entwickelt wie bei Meister Eckhart.

301 Egerding II, (1997), S. 217f.; Neumann, S. 102, III, 21, 75f.: „wan dú unschuldige sele müs von nature iemer luhten und schinen, wand si ist geborn usser dem ewigen liehte sunder pine.“; ders., S. 160, V, 6, 2-8, Zitat, Z. 5-8: „Herre ewiger vater, wan ich aller menschen unwirdigeste öch us dinem herzen gevlossen bin geistlich und ich, herre Jhesu Christe, geborn bin us diner siten vleischlich“; ders., S. 87, III, 9, 35f.: „dem ewigen sune, der ane beginnen von sinem vatter ist geborn.“; die Konkordanz auf mhdwb-online.de/Zugriff: 05.06.2017, verzeichnet bei den Stichwörtern *gebern*, *geboren*, *uzgebern* keine Stellen aus dem Fliessenden Licht.

im Herzen zu gebären. Wieder wurde der Kreis vollendet.

Ein Bild für den Bauch des Menschen könnte das Wort *stal* sein: „Do nam Sant Johannes das wisse lamp mit sinen roten wunden und leit es in den köwen irs mundes. Do leite sich das reine lamp uf sin eigen bilde in irem stal und sōg ir herze mit sinem suessen munde.“<sup>302</sup> Mit der Wahl des Wortes *köwen*/Kiefer – auch nur ein einziges Mal<sup>303</sup> im Fliessenden Licht verwendet – wird die Vorstellung des Essens und damit auch des Bauches verbunden. Die Nahrung, die Gott für die menschliche Seele ist, wird also mit dem Bauch aufgenommen und sorgt dort für die Sättigung des Herzens und auch dessen Weiterentwicklung. Für das Lamm ist das Herz aber ebenfalls Nahrungsquelle: Gott und Mensch sind gegenseitig Nahrung füreinander.<sup>304</sup>

Aus dem bisher Beschriebenen sollte deutlich geworden sein, daß es nicht um Mechthilds reale körperliche Vorstellung der Platzierung des Herzens im Menschen geht. Sonder um das, was für sie das *geistliche* Verständnis ihres Denkens ist. Die Seele wurde geistlich geboren, sie sollte mit einem geistlichen Geist auf Erden leben. Das Zentrum der Seele ist das Herz, das grundsätzlich die Fähigkeit alle Kräfte des Menschen und seinen Lebenswillen, d. h. den Willen zu Gott, zu bündeln.<sup>305</sup> Es ist davon auszugehen, daß Mechthild verschiedene medizinische und *geistliche* Konzepte über die Beschaffenheit des Menschen und die Ursachen von Krankheiten bekannt waren. Das kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter ausgeführt werden. Und krank war der von Gott getrennte Mensch für sie<sup>306</sup>, gemacht aus

302 Neumann, S. 44, II, 4, 98-101; vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 712, Anm. 93,1, sie sieht im Stall ein Bild vom Herzen, hier als Entsprechung zum Lamm; weitere Textstellen sind: Neumann, S. 34, I, 46, 37f.: „Dú brut hat einen sörmer, das ist der lichame. Der ist gezœmet mit der unwirdekeit und smacheit ist sin füter und sin stal ist bihte.“; deutlich wird hier, den Körper/*lichame* der Prüfung zu unterziehen, um den Grad der Übereinstimmung von Brust und Bauch/Herz zu erkennen; in ders., S. 51, II, 19, 39ff., wird auf die Notwendigkeit verwiesen, Licht/Erkenntnisse um die Beschaffenheit des Herzens/Bauch/Stall zu gewinnen, Z. 39: „„[...] so setz ich des keysers lieht in einen vinstern fulenden stal. [...]““.

303 mhdwb-online.de/16.07.2017.

304 Weber (2000), S. 69-73, für sie ist das Essen und Trinken Gottes durch die Seele auch ein Ausdruck der *Unio mystica*, vgl. auch Egerding II (1997), S. 329f.; vgl. beispielsweise Neumann, S. 39, II, 3, 19f.: „der ungeteilet got spiset si mit dem blikke sines heren antlutes und fülltet si mit dem unlidigen ateme sines vliessenden mundes“; ders., S. 55, II, 22, 18f.: „Den nimm ich minstú sele in den arm min und isse in und trinke in und tün mit im, swas ich wil.“; vgl. dazu auch LeGoff/Truong (2007), S. 171-189, „4. Der Körper als Metapher“; vgl. Keller (1993), S. 215f.

305 Neumann, S. 132, IV, 18, 13-16; vlg. Riecke (2004), S. 316: „In der biblischen Tradition der Vulgata wird zwischen der Seele als dem persönlichen Lebensprinzip des Menschen und dem Herzen als geistigem und eigentlich persönliches Lebenszentrum unterschieden. Es ist der Ort der Sinneswahrnehmungen.“; die Trennung des Ortes des physischen Herzens vom Herzen als Zentrum der Lebenskraft ist auch im Text *Frauenehre* des Strickers zu finden, Ukena-Best (2005), S. 557: „Das Herz wird hier also nicht als das konkrete Körperorgan dargestellt, das mit den in ihm wirkenden Seelenkräften das personale Zentrum bildet, sondern als die nicht speziell lokalisierte Kraftquelle, die die Tugenden und deren äußeren Widerschein, die leibliche Schönheit, hervorbringt.“, die Formulierung *leibliche Schönheit* bezieht sich auf die mittelhochdeutsche Wendung *den lip gezieret*, ebda., S. 557.

306 Neumann, S. 227, VI, 16, 33-36: „„[...] wie krank der mensche si und das er nit ist geschaffen von sinen vienden vri und das der mensche müs iemer me vehten als ein wol gewaffenter man, dem doch sinú ögen verbunden sint; das ist ir vinstrú menscheit, da mit si gebunden sint. [...]““

unbeständiger, schwacher Materie, mußte er seinen Willen darauf richten, auf dem Weg zu Gott zu gesunden. Mechthild faßte damit eine schon in frühmittelalterlicher Zeit vorhandene Idee von der medizinischen Behandlung der Seele mit Hilfe der Philosophie<sup>307</sup> als Lehre zur Liebe/zu Gott zusammen. Auch die Vorstellung von Christus als Arzt für die sehnsgütige Seele nimmt sie auf, wandelt sie aber als gegenseitige Tätigkeit von Jesus und Seele, die die Ärztin für den liebeskranken Herrn ist.<sup>308</sup>

Warum hat für Mechthild das menschliche Herz seinen Sitz nicht im menschlichen Brustraum? Weil dort das göttliche Herz seinen Mittelpunkt im geschaffenen Raum der Brust hat. Gottes Herz ist für den Menschen als Orientierungspunkt in der Brust da, denn sein Mittelpunkt in der unendlichen Kugel ist überall und nirgends.<sup>309</sup> Aus seinem Herzen, diesem Punkt, fließt er mit göttlicher Lebenskraft in aller Treue ungeschaßen geschaffen in alle Dinge: „und umb alle ding, dú, herre vatter, us von dinem suessen herzen unbewollen sint gevlossen.“<sup>310</sup> Aus menschlicher Perspektive ist der Mittelpunkt Gottes im Brustraum zu finden. Der Grund liegt in der notwendigen Verankerung menschlichen Denkens im Raum und das ist in diesem Fall der Körper. Der menschliche Mittelpunkt ist entsprechend der Körperform im Bauch zu finden. Hier ist der Ort für die Wahrnehmung Gottes und für die *wechselunge*<sup>311</sup> in einen himmlischen Menschen. Das führt dazu, wie oben bei Maria festgestellt, dass in allem Gottes Herz ist, auch im Fleisch des Körpers. Anders als bei der sündelosen Maria, tragen aber alle anderen Menschen schwer an der Last der vererbaren Sünde Adam und Evas<sup>312</sup> in ihrem *vleisch*, in ihrem *lichamen*, im *lib* und in ihrer *sele*. Aber

307 Riecke (2004), S. 9, 11ff., Christus als Arzt; Weber (2000), S. 67-69, *Christus medicus*; Riecke (2004), S. 200ff., Notkers Auffassung der Philosophie als Ärztin, vor allem für Gemütskrankheiten, dazu auch Weber (2000), S. 66f., sie ist allerdings der Auffassung, daß Mechthild die Philosophie kaum als Ärztin sah, da sie die *heilige einvaltekeit* als ein *arzatinne aller wisheit* sah, (Neumann, S. 290, VII, 43, 5f.); Weber sah *einaltekeit* wohl als naive Einfalt, jedoch liegt in dieser *einaltekeit* die Einheit mit der Weisheit Gottes, die die Seele gesunden läßt; vgl. zu dieser Wortgruppe auch Egerding II (1997), S. 244-247; zur Verbindung von Arznei, Mutterschaft und Inkarnation Christi, Keller (1993), S. 246, die Verbindung von Arzt und Gärtner, S. 280ff.

308 Neumann, S. 304, VII, 58, 4; S. 80, III, 2, 24f.

309 Vgl. dazu Flasch (2013b), S. 29-34, II. Definition: „Gott ist die unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist.“, auf die Menschen bezogen, S. 63f., XVIII. Definition: „Gott ist die Kugel, die so viele Umfänge wie Punkte hat.“, und auf Gott, Mensch und Leben bezogen, S. 64f., XIX. Definition: „Gott, das ist das unbewegt Immerbewegende.“, Flasch nennt das ›Liber XXIV philosophorum‹ eine „poetisch-rationale Theologie“, ebda., S. 11, und bezogen auf den Textform: „Die Szene ist poetisch gestaltet und führt zur philosophisch-strenge Darstellung.“, ebda., S. 12.

310 Neumann, S. 197, V, 35, 23f.

311 Neumann, S. 130, IV, 15, 6-8: „Hie zü kan öch nieman kommen, er tuege ein gantze wechselunge mit gotte, also das du got gebest alles, das din ist inwendig als uswendig, so git er dir werlich alles das sin ist inwendig und uswendig.“ Deutlich wird durch die *wechselunge* in Verbindung mit *inwendig* und *uswendig* die Raumqualität der Kugel in der Begegnung von Gott und Mensch; vgl. dazu auch Egerding II (1997), S. 242f., neben der einmaligen Erwähnung von *wechselunge* erscheint noch zwei Mal *wechsel* im Fliessenden Licht, mhdwb-online.de/Zugriff: 15.05.2017, hier wird *wechselunge* nur für das Fliessende Licht verzeichnet.

312 Neumann, S. 163, V, 9, 13-15 und 22f.

Menschen haben auch, durch die ihnen ebenfalls mitgegebene Willensfreiheit die Möglichkeit, diesen Makel durch Erlangung von Unschuld hinter sich zu lassen, und damit ebenfalls zur vollkommenen Kugel zu werden. Ob dies bedeutet, das Fließen des Lebens von und zu Gott zu fühlen und zu erkennen und/oder die Freude als Schmelzpunkt von Liebe, Verlangen, Genuss und Treue in Vollkommenheit zu sehen, wie sie Mechthild in Kapitel VII, 45 formuliert, kann berechtigt angenommen werden:

„[...] ich gehorte es in ertriche nie genemmen: das ist die spilende minnevlüt, die von got heimlich in die sele vlüssset und si wider mit siner kraft nach ir maht. [...] wie unzergenglicher vroeden vol. [...] Die vrcelich angesicht vol aller wollust [...] Die úbersuesse gerunge, [...] die vlüssset iemer mere in die selen úberswendig von gotte.“<sup>313</sup>

Die Kugel trägt in ihrer runden Gestalt die Form des Selbst Gottes. Wenn Mechthild Aussagen über das Selbst Gottes trifft, beschreibt sie damit auch die Kugel. Deshalb ist an dieser Stelle auch zu fragen: Was ist das Selbst Gottes? Wie beschreibt Mechthild dies? In Kapitel II, 25 fragt die traurige Seele Gott, *wa* er ist, wenn sie ihn nicht mit allen Sinnen wahrnehmen kann. Gott antwortet:

„» [...] Nu sage ich dir, wa ich denne si: Ich bin *in* mir selben an allen stetten und in allen dingen als ich ie was sunder *beginne* und ich warten din in dem *bömgarten* der minne und briche dir die blümen der suessen einunge und machen dir da ein bette von dem lustlichen grase der heligen bekantheit; und dú lichte sunne miner ewigen gotheit beschinet dich mit dem verborgenen wunder miner lustlichkeit, des du ein wenig heimlich hast erzoeget, und da *neige* ich dir den höhsten *bōm* miner heligen drivaltekeit. So brichestu denne die gruenen, wissen, roten œppfel miner *saffigen* menscheit und so beschirmet dich der schatte mines heligen geistes vor aller irdenscher trurekeit; so kanstu nit gedenken an din herzeleit. [...]«<sup>314</sup>

313 Neumann, S. 291f., VII, 45, 12-28; überswedic erscheint nach mhdwb-online.de/Zugriff: 15.05.2017, nur einmal, und zwar im Fliessenden Licht.

314 Neumann, S. 66f., II, 25, 110-123; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 364, Anm. 92 und 93.; vgl. dazu auch Neumann, S. 133, IV, 18, 47-49: „so klimmet si fürbas in die gnade sunder arbeit uf den schönensten *bōm* der heligen gotheit; da behalset si den höchsten stammen und wirt selber umbehalset von der heligen drivaltekeit.“; vgl. Egerding II (1997), S. 127, ergänzt mit IV, 18,42; IV, 27, 130 und 131; V, 2, 18; V, 23, 145; V, 24, 16; VI, 15, 25; VII, 57, 4 und 5 und VII, 58, 8; drei Textstellen nennen Berg und Baum zusammen: IV, 18, 42; V, 24, 16 und VII, 58, 8; Keller (1993), S. 438ff.

Die Seele fragt Gott, wo und wie er ist, *wa* kann beides heißen und die Antwort gibt auch Auskunft auf beide Bedeutungen. Dafür ist es notwendig, das kursiv gesetzte *in* (Z. 110) durch *an* zu ersetzen, das zwei Handschriften verzeichnen. Dann lautet die Antwort: *Ich bin in mir selbst und durch mich selbst an/in allen Orten und mit allen Dingen, wie ich immer war ohne Beginn.* Die Seele kann dann die grünen, weißen und roten Äpfel der sanften, friedvollen und ruhigen Menschheit Gottes pflücken. Dem Wort *saffigen* wird das in drei Handschriften belegte *sanftigen* vorgezogen. Das ist sowohl die Beschreibung Gottes, als auch das Ziel, das Menschen erreichen sollen. Dies können sie mit, in und an allen Orten und Dingen. So begegnen Menschen Gott, der auf diese Weise auch ihr Selbst aufgrund der gleichen Natur ist. Die ganze Welt ist umschlossen von Gott, sie ist ein Raum, der durch Grenzen bestimmt ist, aber durch Gott auch grenzenlos ist. Raum – ob abstrakt oder konkret – ist also mit dem Selbst Gottes untrennbar verbunden. Er ist demnach anwesend mit seinem Selbst in unendlich räumlich begrenzten Formen, oder auch als immer neu werdende Schöpfung. Als logische Schlußfolgerung daraus, ist auch die Ungeschaffenheit Gottes in der Schöpfung verkörpert.

Kann das *Selbst Gottes* noch weiter, klarer bestimmt werden? Im Kapitel III, 9 gibt es eine solche Bestimmung:

„[...] das ich dich in dinen ganzen drivalteit han gehört und gesehen den hohen rat, der vor unser zit ist geschehen, do du herre, werde besclossen in dir selben alleine und din unzellichú wunne nieman was gemeine. [...] Wir wellen han ein geschaffen rich“.<sup>315</sup>

Die Schlüsselwörter lauten *alleine*, im Sinne von als *Einziges* und *vor unser zit*. Sie bestätigen die oben ausgeführten Gedanken noch einmal. Gott ist alleine mit seiner ungeschaffenen-geschaffen Schöpfung, die noch raum- und zeitlos, noch ohne Selbst-Offenbar-Sein in Anwesend-Sein ist. Dem ungeschaffenen Gott kommt ein Selbst zu, jedoch nicht dem Ungeschaffenen, denn das Selbst ist nicht nur Vollkommenheit und Güte, sondern es schließt auch das Selbst Lucifers mit ein, wie weiter unten erläutert wird. Gott selbst ist alleine mit dem unendlichen und ewigen Du im Nun, das anfangslos angelegt ist auf das Werden von Raum und Zeit in der Schöpfung. Damit hat sich der Kreis noch einmal geschlossen. Schöpfung, Geborenwerden vollzieht sich im *ewigen Jetzt* der Gegenwart, Vergangenheit und

---

<sup>315</sup> Neumann, S. 86, III, 9, 3-6 und 13f.

Zukunft in allen Dingen immer wieder neu. Daraus – zusammen mit anderen Voraussetzungen – kann *Unschuld* entstehen. Hinweise finden sich in:

„Die grossen bulgen der stürmenden minne *tünt* si sterben aller dingen und leben in got alleine. Ja denne erste sint *in* allú ir ding alleine in der minne mit gotte gemeine. So hat ir minne nütze krefte in gottes lobe ze allen dingen.“<sup>316</sup>

„die sückende minne ist ir selbes alleine“<sup>317</sup>

„Durnehtigú sele, vrøewe dich, du bist alleine got gelich.“<sup>318</sup>

„Der fünfte sun das waren die reinen jungfröwen, die ir kúscheit dur gottes liebi hant behalten; die mœgent den himelschen vater für úns bewegen, *wan* si sin gelichnisse ganze an in tragent. Er wil si im selber alleine haben, und si sœllent ire schappel in siner trútunge eweklich tragen.“<sup>319</sup>

„»[...] Was mag der mensche getün in im selber? [Niht mere denne sunde.] Sit dem male das min menscheit nie niht vollebrahte, wan alleine das min gotheit vor bedahte.«“<sup>320</sup>

Eine Bestimmung des Selbst Gottes, die gleichzeitig seine Natur ist, ist die Liebe.<sup>321</sup> Dies scheint selbstverständlich und sie wurde auch schon genauso selbstverständlich genannt. Das Fliessende Licht bringt mit seinen Sprachbildern Dimensionen der Liebe zum Ausdruck, die in ihrer Schönheit tiefen Eindruck hinterlassen. Sie erscheinen gleichzeitig vertraut und fremd. Vertraut durch die Sehnsucht, die Freude um die gegenseitige Liebe, die Erfüllung und Lust im Einssein, das Hingerissensein, aber auch durch die Ängste um den Verlust, die Trauer um unerfüllte Sehnsucht und die Angst, getrennt zu sein. Fremd sind die Schilderungen der Liebe durch die Betonung einer notwendigen maßlosen, unendlichen Intensität der Liebe, die dennoch ein gefordertes Maß erreichen muß. Fremd ist diese Liebe auch durch die immer wieder betonte und immer wieder eingeforderte Notwendigkeit der Erkenntnis dieser Gefühle.<sup>322</sup> Fremd erscheint auch, daß diese Liebe nicht für sich stehen kann, sie muß Auswirkungen auf andere haben, in tätiger Liebe handeln lassen. Sie muß fähig sein, den sie fühlenden Menschen emotional, geistig und seelisch wachsen zu lassen und dies an andere

---

316 Neumann, S. 135, IV, 18, 90-93.

317 Neumann, S. 107, III, 24, 23.

318 Neumann, S. 170, V, 19, 22f.

319 Neumann, S. 181f., V, 24, 19-23.

320 Neumann, S. 220, VI, 13, 17-19; vgl. Neumann II, S. 119, VI, 13,18: zum Satz in Klammern.

321 Neumann, S. 20, I, 24, 1-5;

322 Das gesamte Kapitel II, 25 legt von diesen Gefühlen Zeugnis ab: Neumann, S. 62-68, II, 25; vgl. zu diesem Kapitel, Seelhorst (2003), S. 102-104 und 123-125.

weiterzugeben.<sup>323</sup> Der ganze Mensch soll ein Herz sein. Liebe und Erkenntnis treiben den Menschen fortlaufend an, die unendliche Fülle dieser Liebe will erkundet werden, es soll zumindest im Unsagbaren gesehen werden, wenn sich der Mensch entwickeln soll. Wenn jetzt der Eindruck entsteht, daß diese Liebe nie als erfüllt gefühlt werden kann, so ist das falsch. Sie ist im Einssein der Liebenden erfüllt<sup>324</sup>, aber nicht in den Dimensionen der Liebe, die gleichzeitig vertraut und fremd vor ihnen liegen. Sie lebt in der Spannung *eins in zwei, zwei in eins*, und diese wiederum in der Spannung der Last der Bedingungen dieser Liebe. Sie ist damit immer gleichzeitig geschaffen und ungeschaffen in Unendlichkeit. Beschrieben ist dies in Kapitel I, 35. Es geht darum das Nicht zu lieben, ein Nicht, das nicht benannt werden kann, das nicht beschrieben und bebildert wird. Aufgrund der gleichen Natur der Liebe, die zum Nicht gehört, ist auch die Seele Nicht. Aussagen über die Gefühle, das Denken des Nicht können nur im Fremden, im Zurückgelassenen liegen<sup>325</sup>. Die Liebe ist die Form des Nicht und wird damit zu etwas zutiefst Erschreckendem. Denn im Fließen der Liebe faltet sich Nicht auf Nicht auf Nicht unaufhörlich zum Eins: Das Nicht ist die Form der Liebe und spiegelt sich im Nicht der Natur der Liebe. Und läßt sie dann in einem Punkt zusammenfallen. Wenn Gott Leben ist, wenn er Liebe<sup>326</sup> ist, über die nichts geht, dann ist die Liebe nicht nur Lebendigkeit, sondern auch das Leben selbst. Das Leben ist die Kugel und der Punkt, die ohne Anfang ohne Ende ist. Hier ist der Platz für Mechthilds Worte der *sinkenden Liebe*, für die *Fremde Gottes*, für die Bewegungen des Sinkens, Fließen, Schwebens, Fallens, Kreisens, Giessen und andere, die ihre Sprache so stark kennzeichnen.<sup>327</sup>

Ein weiteres Bild sei an dieser Stelle noch erwähnt: das Haus. Es verweist auf ein Grundbedürfnis des Menschen: behütet zu sein, nach Hause kommen zu können, sicher in allen Welten zu sein. In dieser Bedeutung steht es für das Himmelreich als „wunnenrich hus gottes“, „das er selber mit sinem munde hat gebuwen“<sup>328</sup>. Es ist aber auch ein Bild für den Körper/*licham*, der oft als beengend wahrgenommen wird.<sup>329</sup> Am Ende der Zeiten, am Ende

323 Das Gebot der Nächstenliebe wird damit zwar mit erfasst, es reicht aber noch nicht aus. Der Unterschied liegt im *Selbst*. Im Fliessenden Licht liegt das Selbst des Menschen im Selbst Gottes.

324 Die Liebenden sind immer miteinander verbunden, die Liebe ist das Band; vgl. zu *binden* und *Band*, Egerding II (1997), S. 46ff.

325 Neumann, S. 190, V, 30, 18f. und 25f.: „Minne, das ist ein wunnenklich himmelsch homūt, das mir din vræmdi wol tüt. [...] Minne, din scheiden und din komen das ist gliche willekommen der wol geordeneten sele.“

326 Zu den Erscheinungsformen der Liebe, vgl. Neumann, S. 92f., III, 13; S. 106f., III, 24; S. 130, IV, 16; S. 189-191, V, 30 und 31; S. 290, VII, 43; S. 305f., VII, 61; Nowak-Enshaie (1993), S. 21-26.

327 Zu *sinken*: Egerding II (1997), S. 478ff.; zu *fließen*: ders., S. 624ff.; zu *schweben*: ders., S. 546ff.; zu *fallen*: ders., S. 592f.; zu *kreisen*: ders., S. 357; zu *giessen*, ders., S. 254ff.

328 Neumann, S. 53, II, 20, 6f.; S. 74, III, 1, 42f.; vgl. auch ders., S. 80, III, 2, 24f.; S. 59, II, 24, 17f.

329 Neumann, S. 293, VII, 48, 4-6: „[...] Da inne han ich ein hus, das heisset pinenvol, das ist das hus, da min sele inne gevangen lit, min lichame. Dis hus ist alt, clein und vinster.« Dis sol man geistlich vernemen.“; ders., S. 83, III, 4, 28f.: „infurig von dem fure, [...] das hat, fröwe, dine wende durschinen und hat alle

aller Räume wird es nur noch ein gemeinsames Haus für alle geben, die zu Gott kommen werden.<sup>330</sup> Das Haus ist also auch eine Bezeichnung und ein Bild für die unendliche Kugel, die sich in der Brust des Menschen spiegelt und im Herzen des Bauches entfalten kann.<sup>331</sup> Der Mund Gottes steht für die Worte des Lebens, die dieses sichere Haus erbauen können.

Das Fliessende Licht als Buch gehört auch zum Selbst Gottes, es ist also auch als Kugel zu sehen.<sup>332</sup> Es ist aus der Gottheit in das Herz der Autorin geflossen und sie hat es mit ihren Händen, d.h. damit auch mit göttlichen Händen niedergeschrieben<sup>333</sup>, mehr noch, es durchdringt sie vollständig:

„Ich 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.“<sup>334</sup>

Zusammenfassend kann an dieser Stelle der Schluß gezogen werden, dass zwar der Begriff *Kugel* nur in Kapitel VI, 31 im Fliessenden Licht vorkommt, dieser Begriff aber durch andere abstrakte Begriffe oder Bildbegriffe immer wieder neu geformt wird. Die Kugel wird dadurch lebendig, farbig und anschaulich. Eine Discokugel, die die Begriffe und Bilder von Gott, Liebe, Selbst, Wüste, Leben, Geburt, Haus, Nicht ... in Bewegung immer neu sein lässt, sie immer wieder anders spiegelt. Die Gedanken, die ihr zugrunde liegen, sind gleichermaßen einfach und komplex. Die Komplexität ist erst dann zu erkennen, wenn eine einfache Struktur vorausgesetzt wird und immer wieder vorherbedacht und mitgedacht wird. Und umgekehrt. Die Struktur, die zunächst nicht klar ist, ist erst zu erkennen, wenn sie als Kugel

---

vinsternisse us dinem huse getriben.“; das Haus ist Marias Körper; vgl. auch Egerding II (1997), S. 158ff.; vgl. zu *hus* das Verzeichnis auf mhdwb-online.de/Zugriff: 21.05.2017), mit einem vollständigeren Liste als bei Egerding; vgl. dazu Keller (1993), S. 491f., in Anmerkung 526 mit Verweis auf das Fliessende Licht, Kapitel VII, 48.

330 Neumann, S. 304, VII, 57, 37-40: „So ensol kein siechhus me wesen; wer in gottes rich komet, der ist vor aller súchete vri.“, (Z. 39f.)

331 Vgl. dazu den 6. Vers des Granum sinapis: „Us licht, us clâr,/ us vinster gâr,/ us unbenant,/ us unbekant,/ beginn es und ouch endes vrî,/ us stille stât,/ blôs âne wât./ wer weiz sîn hûs?/ der gê her ûz/ und sage uns, welich sîn forme sî.“, Ruh (1985), S. 48.

332 Neumann, S. 4f., I, Prolog: „Dis büch sol man gerne enpfan, wan got sprichet selber dû wort.“; dazu Dicke (2003), S. 267ff.; und Neumann, S. 68, II, 26, 5-7: „[...]: »Eya herre, nu bin ich betruabet dur din ere; [...], so hastu mich verleitet, wan du hies mich es selber schriben.«“; vgl. dazu Haug (1997/1984), die bei ihm detailliert beschriebenen Formen des Dialogs bei Mechthild mit seinen häufigen Zeitformen- und Subjektwechseln, ebda. S. 556-568; sind ebenso als Hinweise auf die sich ständig bewegende Kugel zu sehen, wie die Wechsel zwischen narrativen und lyrischen Formen.

333 Neumann, S. 251, VI, 43, 2-4: „Dise schrift, die in disem büche stat, die ist gevlossen us von der lebenden gotheit in swester Mechthilden herze und ist also getruwelich hie gesetzet, alse si us von irme herzen gegeben ist von gotte und geschrieben mit iren henden.“; vgl. dazu Neumann II, S. 142f., VI, 43, 1-5, zur Echtheit des Kapitels, weil es nicht in allen Handschriften überliefert ist.

334 Neumann, S. 127, IV, 13, 3-5.

auch auf den Text angewendet wird. Es gibt eine Ordnung, aber sie ist assoziierend, denn alles ist immer am richtigen Platz in der Kugel, je nachdem, welche Frage die Lesenden an den Text stellen, oder welche Gedanken diese gerade bewegen. Entsprechend der Kugel fallen Bilder und abstrakte Begriffe aufeinander. Beide stehen gleichberechtigt nebeneinander. Bilder verdeutlichen nicht nur, sie sind gleichzeitig abstrakt: geschaffene Abstraktionen. Das Denken Mechthilds ist damit nicht nur ganzheitlich, sondern es hebt die Grenzen dualistischen Denkens auf, um Einheit, Dualität, Trinität und unendliche Vielfältigkeit in aller Fülle sichtbar zu machen. Ihr Ziel scheint es gewesen zu sein, Fühlen und Denken eins werden zu lassen und diesen Prozess in ihrem Buch, zum Ausdruck zu bringen. Oder - um die Schöpfung anders zu beschreiben: Im ewigen Jetzt ereignet sich das ewige Du in anfangs- und endloser Raum- und Zeitwahrnehmung. Du und Jetzt gehören zusammen und ereignen sich in Ungeschaffenheit und Geschaffenheit: zwei in eins, eins in zwei. Und am Ende steht der Punkt.

## 1.2. Gott, Räume, Zeiten und Dreifaltigkeit

Wie im vorigen Kapitel belegt, bilden Worte, die raumbildend wirken, sei es als Ausdruck von Bewegung, als Name eines Ortes, als Beschreibung der Ausstattung eines Ortes, oder als Grenze eines solchen, einen bedeutsamen Anteil im Fließenden Licht. Sie treten dabei als Substantiv, als Verb, Adjektiv oder Adverb auf. Auch wurde schon einiges über Raum und Zeit in Verbindung mit der Kugel gesagt. Welche Worte verwendet Mechthild um von räumlichen Vorstellungen zu sprechen? Es sind die Worte *rum* und *stat*.<sup>335</sup> Letzteres nimmt aus allen drei, in der Anmerkung genannten Bereichen, Bedeutungen auf: Ort, Platz, Möglichkeit, Landeplatz und Lebensweise. Für die Bestimmung von *rum* ist es wichtig, die Nuancen des Mittelniederdeutschen mitzudenken; es hat somit die Bedeutungen freier Raum, Öffnen, Ausdehnen, Freiheit von Lasten und Beschwerden; kurz: das Erleben der Einheit von Raum und Zeit in freiem Fließen. *stat* wird immer dann verwendet, wenn es einen Namen gibt, mit dem der Platz benannt werden kann, z.B. im Kapitel VI, 23<sup>336</sup>, die Seele als *stat*, die Seele als *stat* und das Himmelreich als *stat*. Mit den Namen ist auch immer eine Grenze des Ortes

---

335 *rūm, mittelhochdeutsch*: Raum, freier Raum, Öffnung, Öffnen, Platz, Gebiet, Reich, Umfang, Gelegenheit, Schutt, Kehrricht, Mist (Koebler/Zugriff: 24.06.2017); *rūm, mittelniederdeutsch*: Raum, Platz, Ort, Stelle, Räumlichkeit, Fläche, Gebiet, freies Feld, freie See, Lagerraum, Speicher, Innere des Schiffes, Freiheit von Lasten, Freiheit von Beschwerden, Erlaubnis, Muße, Ausdehnung, Abstand, Zeitraum, Gelegenheit, Möglichkeit, Loch in einer Tasche (Koebler/Zugriff: 24.06.2017); *stat*: 1. Statt, Ort, Stelle, Stätte, Platz, Raum, Ortschaft, günstige Gelegenheit, Gelegenheit, Möglichkeit, Lage; 2. Gestade, Ufer, Strand, Landeplatz; 3. Stand, Zustand, Lebensweise (Koebler/Zugriff: 24.06.2017).

336 Neumann, S. 232f., VI, 23, komplett.

verbunden. Grundsätzlich ist Gott an allen Plätzen: „Ich bin *in* mir selben an allen stetten [...]“<sup>337</sup>; Gott ist durch sich selbst in allen Orten, dadurch ist auch die Seele an diesen Orten, ihre Aufgabe ist es, von diesen Landeplätzen ausgehend, sich mit und durch Gott in diesen auszudehnen, frei zu werden von Lasten, Grenzen auszudehnen und dadurch die Einheit von Raum und Zeit – im *rum*<sup>338</sup> - in der Einheit Gottes zu erleben. Mechthild drückt durch diese beiden Worte auch, das Einssein der Kugel aus. Es gibt weder einen konkreten, noch einen abstrakten Ort, an dem Gott und die Seele nicht anwesend sein können, und es gibt keinen Zeitraum und keine Raumzeit, die beide nicht ausdehnen können, bis sich Raum und Zeit aufheben. Ort und Raum können im Körper oder außerhalb des Körpers sein, für Gott und Seele macht auch dies keinen Unterschied. Es ist ein ganz einfaches Raumkonzept, das Mechthild mit diesen beiden Worten entfaltet – und gleichzeitig alle Komplexität in sich fasssend.<sup>339</sup> Damit hängen die Begriffe *Erinnerung*, *Sehen* und *Schauen* zusammen; dazu aber weiter unten mehr.

Worauf an dieser Stelle aber noch einmal ausdrücklich hingewiesen werden soll, ist, daß sich die Denkstrukturen im Fließenden Licht als Raumwahrnehmungen und Raumgefühle zeigen. Diese sind in keinem Fall gleichzusetzen mit Visionen<sup>340</sup>, sondern es ist von einer besonderen Begabung Mechthilds für die Wahrnehmung innerer Bilder auszugehen, die sie gleichzeitig mit ihrem ausgeprägten rational-logischem Erkenntnisinteresse verband.<sup>341</sup> Und nur der Vollständigkeit halber: mit den Bildern ihrer historischen Zeit, ihres Ortes und mit ihrem persönlichem Lebensweg. In einem Satz zusammengefaßt: Die Grundlage ihres Denkens ist bildhaft, sie integriert das Geschaute in ein begrifflich-logisches Denken, das in einen assoziativ-logischen Sprachraum mündet, der mit Körper/*licham*, Seele und Geist gefühlt, gesehen und gehört wird.<sup>342</sup> Deshalb finden sich im Fliessenden Licht alle möglichen

---

337 Neumann, S. 66, II, 25, 111.

338 Als Substantiv verwendet in Kapitel III, 1, 150 und VII, 1, 116; als Adverb in Kapitel III, 9, 55; und als Verb *rumen*, im Sinne von Raum schaffen, im Kapitel II, 23, 25 und V, 25, 20, und auch in Kapitel V, 9, 3, in Bezug auf das leere Grab Jesu; das Verb bestätigt die obige Bedeutung.

339 Aertsen (1998), S. XII: „Während die neuzeitliche Philosophie viel vom „Raum“, jedoch kaum vom „Ort“ redet, handeln die antike und scholastische Philosophie – ich erwähnte bereits die Schrift Alberts – vielmehr vom „Ort“ (*topos*, *locus*) als vom „Raum“. Leider berücksichtigen die Aufsätze in diesem Band nur die lateinische Tradition.

340 Der Begriff *Vision* wird in dieser Arbeit nicht benötigt; vgl. zur Raumkonstitution, Zeitgefühl und ihr Zusammenhang mit 'Visionen', Bochsler (1997), S. 1-19, über den Begriff 'Vision', S. 111-127, zu Raum, Bewegung in ihm und die entstehenden Gefühle, S. 127-133, zum Erleben der Zeit in 'Visionen'. Bochslers Erörterungen basieren auf der Dualität von Diesseits- und Jenseitsräumen.

341 Vgl. Kreuzer (1998), S. 489-501, über den Raum des Sehens im Mittelalter; zu Sinne und Weisheit, Heimbach (1989), S. 21-25.

342 Neumann, S. 244, VI, 36, über die Sinne; ders., S. 127, IV, 13, 1-5: „Die schrift dis büches ist gesehen, gehöret unde bevunden in allen lidern. Ich enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ögen miner sele und höere es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde *in allen* lidien mines lichamen die kraft des

literarischen Formen und alle möglichen Themen, die an Fragen und Dinge ihres Alltags angeschlossen werden. Und diese finden sich auch im gemeinsamen Raum des Fließenden Lichtes. Wie oben bemerkt, gehören zu diesem Raum auch Gefühle, die Mechthild ebenso in Bildern ausdrückt, sie aber auch genau von ihren Überlegungen trennen kann. Fühlen und Denken gehören zusammen, aber damit sie zusammen gehören, müssen sie zuerst getrennt wahrgenommen werden. So gilt das Zitat im Titel nicht nur für die Gottheit, sondern auch für Mechthilds unermüdliches Bemühen um die Erkenntnis von Gefühlen und Gedanken.

In diesem Kapitel sollen die Bilder vorgestellt werden, die im Fliessenden Licht für Gott in Raum und Zeit verwendet werden. Es handelt sich also – in Abhängigkeit von den beiden vorangegangenen Kapitel – um Vorstellungen eines geschaffenen Raumes und geschaffener Zeit, in die die Dimensionen des Ungeschaffenen immer hineinwirken.

### 1.2.1. Zeiten

Einiges über Zeit wurde oben schon angedeutet. Unterschieden wurde schon zwischen *Unendlichkeit* als Nicht-Raum und Nicht-Zeit oder Raum- und Zeitlosigkeit und *Ewigkeit* als stetiges Jetzt/Nun<sup>343</sup> der Unendlichkeit. In beiden wirkt weder ein lineares noch ein zyklisches oder irgendein Zeitverständnis, das durch Wiederholung und Erinnerung geprägt ist. In Bezug auf die Raumwirkung des Fliessenden Lichtes stellt sich die Frage, wie die Verfasserin, Zeit, Unendlichkeit und Ewigkeit zum Ausdruck bringt. Die Schwierigkeit liegt dabei vor allem darin, ein Erleben der Unendlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Mit den Worten *ohne Beginn, ohne Ende*, auch in der Bedeutung *ohne Ursache, ohne Ziel* benennt sie oft etwas Unendliches, aber dies ist nur eine Feststellung. Sich diesen Zustand vorzustellen, bereitet jedoch Schwierigkeiten. Dagegen ist es zwar nicht einfach Ewigkeit zu beschreiben, aber in paradoxischer Redeweise machbar. Hat Mechthild nun überhaupt versucht, Unendlichkeit als Erleben in Worten bildhaft darzustellen? Die Antwort lautet ja.

Das Wort dafür ist *notlich*, das in einigen Textstellen vorkommt und für das weder die lateinischen Übersetzer, noch Neumann/Vollmann-Profe oder die beiden Übersetzerinnen

---

heiligen geistes.“

343 Zech (2015), S. 289-294 und 316, beschreibt hier den Zusammenhang von *Genießen* und *Zeit*, die sie vor allem „durch das geheimnisvoll angedeutete Zeitadverb nu“, ebda., S. 295, sieht, dadurch kann die Gegenwärtigkeit Gottes immer wieder neu ausgedrückt werden. Als Beispiel nennt sie Kapitel I, 44, 17-24. Für Zech ist Ewigkeit Unendlichkeit, im Gegensatz zur Räum- und Zeitlichkeit des Irdischen; vgl. dazu auch Largier (1989), S. 132-138, wo er die Auffassung Eckharts über aeternitas – aevum – tempus, als Abfolge beschreibt: „Gott ist nicht einfach ewig, er steht über und hinter aller Ewigkeit, formuliert Eckhart“, ebda., S. 132f.; interessant sind auch die Ausführungen über Zeit bzw. Nicht-Zeit als Erleben der Seele als Bild Gottes bei Dietrich von Freiberg, ders., S. 62-71; das Thema Zeit, Ewigkeit und Unendlichkeit in den Vorstellungen des 13. Jahrhunderts kann hier nicht weiter entfaltet werden.

Schmidt und Vollmann-Profe einen Ausdruck gefunden haben, der die Konnotation der eher negativen Bedeutung von „notlich“<sup>344</sup> hinter sich lässt und gleichzeitig als Begriff fungieren kann. Die wichtigsten Textstellen finden sich in Kapitel III, 1, das auch in anderer Hinsicht wichtige Aussagen enthält:

„Die kære sint so kleinlich und helig und notlich, das an kúscheit und minne und verzihunge aller dingen nieman dar in kumet, wan sie waren alle helig, die da usvielen, und da nach muessent si wesen helig, die wider in koment. [...] Jhesu, [...], als du dich denne ufhebest und alle kære durchverst und winkest den megden minnenklichen, so volgent sie dir lobeliche in die allernotlichsten stat, *der* ich nieman me sagen mag. Wie si denne mit dir spilent und dinen minnelust in sich verzerent, das ist so *heimelichú* suessekeit und so notlichú vereinekeit, das ich des gliches nit weis. [...] Eya, das erliche *rum* und dú susse ewekeit und das kreftig durschowen aller dingen und dú sunderlichú heimlichkeit, *dú* zwúschent gotte und einer ieglichen sele ane underlas gat, die lit an so notlicher zartekeit, hette ich aller menschen wisheit und aller engele stimme, ich kœnde es nit für bringen.“<sup>345</sup>

Vollmann-Profe und Schmidt übersetzen das erste *notlich* mit *gewaltig/wunderbar*, das *allernotlichsten* mit *überwältigendsten/dito*, *notlichú* mit *überwältigende/dito*, *notlicher* mit *wunderbarer/überwältigender*.

Wenn *notlich* statt von *Not*, *notleidend*, *bedürftig*, vom Wort *note* abgeleitet wird, mit den Bedeutungen: Note; Ton; Melodie; Zeichen; Punkt, Merkmal – im Mittelniederdeutschen zusätzlich mit der Bedeutung: Tonfolge, Kennzeichen, Stich; verbunden mit dem Verb *nōten*, mit der Bedeutung: sich zugesellen, gleichstellen<sup>346</sup> – ergibt sich eine andere Perspektive. Unendlichkeit wird erlebt als Melodie, die in unendlichen Tonfolgen den einen Ton, den einen Punkt Stimme werden lässt, den die Liebenden in sich selbst sehen und erkennen: *Das bist Du* und den einen Ton, den einen Punkt, im anderen sehen und erkennen: *Das bin ich* und beide

344 Hennig, S. 244: *notlich*, Adj.: notwendig, dringlich; gefährlich; schrecklich, schlimm; bedrängt; drückend, eng; überheblich; Koebler nennt noch zusätzlich: gefahrsvoll, beschwerlich, das Adverb nimmt folgende Bedeutungen an: schlimm, mühevoll, notgedrungen, dürfzig, erbärmlich, genau, innig, aufwendig, eitel, mühselig, kläglich, ärmlich, nötig, notwendig (Koebler/Zugriff: 03.05.2017); vgl. auch Neumann II, S. 35, II, 19, 17: Er sieht *notlich* „meist unmittelbar auf den Akt der mystischen Liebeseinung bezogen; [...]“ gemeint ist aber die „bedrängte Seele“, die in dem engen Minnebett die *Unio* erfährt.“, mit dem Verweis auf Kapitel I, 22, 27; dazu stellen sich zwei Fragen: Wieso sollte sich die Seele von dem Geschehen bedrängt fühlen, das sie zutiefst ersehnt? In Z. 22 dieses Kapitels spricht die Seele von ihrer edlen und freien Geburt. Wie passt dies zu *bedrängt*?; zum Kapitel I, 22, vgl. Seelhorst (2003), S. 91f.

345 Neumann, S. 74-78, III, 1, 49-52, 125-130, 149-153.

346 (Koebler/Zugriff: 03.05.2017), im Indogermanischen hat das Adjektive zu *note* die Bedeutung *erkennen, kennen*.

erkennen: *Ich bin Du, Du bist ich*, im selben und im gleichen Ton/Punkt. Es ist also schwer, ein Wort als Übersetzung zu finden. Vielleicht lässt es sich umschreiben mit: einstimmig-vielstimmig-klingend. Diese Beschreibung ist nicht auf die häufiger von Mechthild beschriebene Musik in der Dreifaltigkeit, die zwischen den drei Personen erklingt, zu verwechseln. Sie bringen das *notliche* mit der jeder Person eigenen Stimme zum Ausdruck, die dann zu einer Melodie wird. Jede Person trägt auch die Stimme der anderen Personen in sich, übersetzt sie aber in die dieser Person angemessenen Tonart. Gleches gilt für die himmlischen Chöre. Einen Hinweis gibt auch Kapitel III, 3: „»[...] Berichtent mich notliche, fröwe, wie ist úch denne geschehen; [...] Wenne ich mit minem lieben müs notlichen spilen, so darf mich du wisheit enkein underscheit leren.[...]«“<sup>347</sup> Die Braut soll tongenau/punktgenau berichten, was sie zu einer bestimmten Äußerung verleitet hat. Das *notlichen spilen* der Liebenden kennt keine Unterscheidungen. Es gibt in diesem Zustand keinen Platz für die Weisheit, auch nicht der göttlichen.

Dieser *notliche* Zustand ist eingebettet in das *Jetzt* der Ewigkeit, die als verdichtete Zeit, als verdichteter Raum beschrieben werden kann. Als Dauerzustand ist *notlich* nicht möglich – jedenfalls nicht mit den schon beschriebenen Ordnungsvorstellungen, die Gott als Schöpfer den Geschöpfen mitgegeben hat. Deutlich wird dieses Eingebettetsein in der dritten zitierten Textstelle, in der die ein-viel-stimmig-klingende Zärtlichkeit, der süßen Ewigkeit und der wundervollen Vertraulichkeit zugrunde liegen. Dennoch fließen auch beschreibbarer Raum und Zeit in das Erlebnis der Vereinigung mit ein, als herrlicher Raum (*erliche rum*) und viel- und einstimmig klingender Ort (*allernotlichsten stat*)<sup>348</sup> und mit dem zeitbezogenen Ausdruck *ane underlas*. Ohne Unterlaß fließen, schweben, spielen, schmelzen, giessen, sinken ... Gott und die Seelen in verschiedenen Räumen. Mechthild macht keinen Unterschied zwischen materiellen und abstrakten Räumen, sie macht auch keinen Unterschied in der Gegenwärtigkeit in einem oder in mehreren Räumen. Dies wird unten ausgeführt. Im Hinblick auf die Zeit bedeutet das, dass sie keine Vorstellung eines linearen Zeitablaufes hat. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Literarisches, Gedachtes, Gefühltes, Geglaubtes treffen sich in Körper, Seele und Geist des Menschen in paralleler Linearität und im Kreisen des Zeitstroms. In verdichteter Zeit, damit auch verdichtetem Raum, bei Mechthild auch ausgedrückt mit der Vokabel *eng*<sup>349</sup> mit dem Ausdruck von *dicht, eng, abgeschlossen* und

347 Neumann, S. 80, III, 3, 6-9; ebenso ders., S. 99f., III, 20, 14-17: „in dem bûche Canticis, da dû brut so trunken kuene vunden ist und der brûtegöme so rehte nötlich ir zu sprichet: »Du bist alles schöne, min fründinne, und kein vlekke ist an dir.«“, Zitat aus Hld 4,7; die anderen Textstellen, in denen *notlich* auftaucht, sind: II, 19, 16ff.; II, 20, 16ff.; III, 5, 3f.; III, 10, 43ff.; V, 25, 14; VI, 1, 106-110; VI, 13, 39ff.

348 Zum Unterschied zwischen *rum* und *stat*, siehe oben.

349 Neumann, S. 17, I, 22, 27: „Ie das minnebet enger wirt, ie die umbehalsunge naher gat.“; ders., S. 57, II, 23,

*bestimmt* kann Ewigkeit erlebt werden, und ab und an wohl auch die beschriebene Unendlichkeit. Dem Ausdruck *ane underlas*<sup>350</sup> entspricht der Bezeichnung *stete* und *stetekeit*, die als Beständigkeit vor allem auf das ständige Ausüben der Tugenden angewendet werden. Ein linearer Zeitstrom wird durch die Bezugspunkte Schöpfung und Jüngster Tag aufgebaut. Die Schöpfung erinnert den Menschen daran, woher er kommt und wie er sich entwickeln sollte. Der Jüngste Tag ist Verheißung für eine neue Schöpfung, Endpunkt dieser Welt und Ende aller Schmerzen. Übertragen auf das Individuum ist dies die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod, die damit verbracht werden soll, den Weg zu einem gottförmigen Leben zu finden. Gut ausgedrückt wird dies durch das Wort *beiten*<sup>351</sup>, mit der Bedeutung des Wartens, des schmerzvollen aktiven Ausharrens bis das Leben des einzelnen Menschen in Gott beendet werden kann. Schmerzvoll ist dieses Harren auch deshalb, weil die Seele in der Vereinigung schon eine andere Seite des Harrens kennengelernt hat. Mechthild lehnt sich an eine Schreibweise von *beiten*, nämlich *baden* an: in der Bedeutung, ineinander eintauchen, im anderen baden, in der erkennenden Ruhe des Einsseins. Es findet sich nur eine Stelle im Fliessenden Licht mit dieser Bedeutung: Gott zur Seele:

„»[...] Swenne du aber minnest, so werden wir zwæi ein *sin*, und swenne wir zwæi alsust *ein sin*, so mag da niemer scheiden geschehen, mer ein wunnenklich beiten wonet zwúschen *úns* beiden.«“

In der Antwort der Seele kommt das schmerzvolle Warten zum Ausdruck: „»Herre, so beite ich denne mit hunger und mit durste, mit jagen und mit luste unz an die spilende stunde, [...]«“<sup>352</sup> Aber nicht nur die Seele wartet, auch Gott erwartet die Stunde der Zusammenkunft, aber er erwartet ohne Qual, mit Sehnsucht, aber ohne Schmerzen. Dennoch kennt er über

---

35f., „»[...] und runet mit siner *liebin* in dem *engen enöete* der sele, [...]«“; ders., S. 227, VI, 16, 48-51: „Dis ist des himelschen vater wort: »Min sele mag des nit erliden, das ich den súnder von mir wise; darumbe volgen ich manigem also lange nach, untz das ich in begriffe und behalte im also enge stat, *dar* mir nieman mit sinnen gevlogen mag.«“

350 *ane underlas* ist eine sehr häufig auftretende Wendung im Fliessenden Licht, gebraucht in vielerlei Zusammen-hängen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu stellen, konnte ich sie in 41 Kapiteln 57 Mal genannt finden.

351 mhdwb-online.de/06.05.2017, verzeichnet für *beiten* 12 Stellen, für *beiteteit* 2 Stellen und für *beitunge* 7 Stellen.

352 Neumann, S. 45, II, 6, 7-14; in ders., S. 169, V, 18, 7-9, finden sich beide Bedeutungen in einer Stelle: „»[...] Iedoch wil ich vor beginnen und temperen in diner sele mine himelschen seiten, uf das du deste langer mögest gebeiten; [...]«“; die Seele muß die finstere Erde lange aushalten, um die positive Seite auch erreichen zu können; und in diesem Zitat wird auch die himmlische Musik angesprochen, die zu hören, die Seele fähig werden muß; vgl. dazu auch Gnädiger (1999), S. 175-206, über himmlische Musik bei Hildegard von Bingen, und Adams Stimme, die Gesang sein sollte, und über den Verlust seiner Stimme durch den Sündenfall.

seine Menschheit die Qual des verlangenden Wartens und er bringt immer wieder zum Ausdruck, dass das Warten eine Form des Wachsens in Gott ist.<sup>353</sup>

Das Kreisen als Aufstieg, Abstieg oder auf der Stelle/dem Punkt als passende Bewegungsform auf dem Weg zu Gott wird auch durch eine andere problematische Vokabel im Fliessenden Licht ersichtlich. Es handelt sich um *krisen*:

„»[...] Da wil ich bliben und wil doch furbas crisen.“<sup>354</sup>

„So *criset* dis arme kint denne in *súntlichem* lebene untz in sin ende.“<sup>355</sup>

„[...] wan swie helig si sint, si wegent mich doch in dem *hochsten* punte von dir.

Das mag ich nit erliden, darumbe müs ich von inen *krisen*.“<sup>356</sup>

„Wirt es aber vol, so giessen wir es aber uf die *unvollekommenheit* geistlicher lúte,  
das si vúrbas *crigen* und vollekommen werden und blichen.“<sup>357</sup>

In ähnlicher Bedeutung werden „ringen“ und „kriechen“ verwendet:

„[...] wie du gotheit vlüssset, wie dú menscheit güssset, wie der helig geist ringet  
und manig herze twinget, das es got manigvalteklich minnet.“<sup>358</sup>

„Ich müs wider kriechen, wan ich schuldig bin.“<sup>359</sup>

Schmidt übersetzt *crisen* im Kapitel I, 44 mit *kreisen*, *criset* im Kapitel V, 8 mit *verbleiben*, *krisen* im Kapitel V, 21 mit *gehen* und *crigen* im Kapitel VII, 55 mit *voranstreben*. Vollmann-Profe mit *streben*, *kriechen*, *trachten loszukommen* und *weiterkämpfen*. Im Gegensatz zu den Ableitungen, die Neumann vorlegt (*crigen*), scheint die Verwendung des Verbs *krizen* in seiner Bedeutungsvielfalt zielführend: Einerseits wird damit der Vorgang des Gebärens mit dem Ausdrücken: scharf schreien, kreischen, stöhnen, kreißen umrissen, zum anderen wird Bewegung verdeutlicht: sich kreisförmig bewegen, Kreislinie machen, kreisen. Und genau dies ist gemeint: sich im Kreis bewegen, in Bezug auf die Kugel, sich anstrengen, bis etwas

353 Neumann, S. 84, III, 5, 24f.: „Alsust antwúrt únser herre: »Min tieffú reichunge, min breitú wandelunge, min hohú gerunge, min langú beitunge, [...]«“; Schmidt (1995), S. 89, verweist auf Eph 3,18; vgl. auch Vollmann-Profe (2010), S. 727, 171, 11-14; ich denke, der Raum wird vierdimensional erfaßt, in seinem Mittelpunkt befindet sich die Seele; Neumann, S. 225, VI, 15, 87f.: Gott zu Henoch: „[...] Kum, liebes trut, ich beite din und min herze spilet gegen dir.“; ders., S. 158, V, 4, 65-68: „Als si alsus ufgestigen ist in das hóehste, das ir geschehen mag, die wile si gespannen ist ze irme lichamen, und har nider gesunken ist in das tieffeste, das si vinden mag, so ist si denne vollewahsen an tugenden und an helikeit. So müs si denne gezieret werden mit *pinen* in der langen beitekeit.“

354 Neumann, S. 29, I, 44, 35f., dazu Neumann II, 23f., I, 44, 36, und Schmidt (1995), S. 354, Anm. 37.

355 Neumann, S. 162, V, 8, 38f., dazu Neumann II, S. 87, V, 8, 38.

356 Neumann, S. 171, V, 21, 9-11, dazu Neumann II, S. 92, V, 21, 11.

357 Neumann, S. 301, VII, 55, 20-22, dazu Neumann II, S. 164, VII, 55, 21.

358 Neumann, S. 238, VI, 29, 39-41.

359 Neumann, S. 275, VII, 25, 6f.

Neues geboren wird. Aber auch danach geht die Bewegung des Kreisens weiter, sie endet nie, weil Bewegung Grundlage der Lebendigkeit ist. Die Anstrengung ist im Gebären enthalten. Die Übersetzung in allen Fällen mit *kreisen* verbindet sich mit dem Bild der Kugel, aber auch mit der Idee des linearen und zyklischen Zeitstroms in Verbundenheit. Darüberhinaus entspricht diese Vorstellung den menschlichen Lebenszyklen.

Ein schönes Beispiel für das Ineinander von Nicht-Zeit und Nicht-Raum bis zum gezählten Zeit und gemessenem Raum findet sich im Kapitel VI, 15:

„»Eya herre, ich bitte dich, das min gerunge nit sterbe, so ich mit minem licham nit me mag erwerben.« Do sprach únser herre: »Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, durch das sie ewig ist. Erarbeitet si alsus dur mich untz in die jungenesten zit, so kumt wider zesamne sel und lip; da setze ich si denne wider in, so lobet si mich ane ende. Und sie hat mir gedienet sit dem ersten beginne, wan du woltest mit Adame untz har dur mine liebi gewesen sin, alsust woltestu aller menschen kumber und aller menschen dienest vollebringen dur mich; ich sprich me: Din wesen sol stan untz an den jungenesten menschen.«“<sup>360</sup>

Es finden sich verschiedene Zeitströme bzw. auch Nicht-Zeit in diesen Sätzen: Die erdverhaftete,zählbare Zeit, repräsentiert durch den Tod des Körpers/*licham*, die ewige, verdichtete Zeit, ausgedrückt durch das Verlangen bis zur letzten, gezählten Zeit zu leben und ebenso bis zum Beginn der Zeit. Durch dieses ewige Verlangen verbinden sich Seele und Körper/*lip*, damit es in einer neuen Schöpfung wieder – in welcher Weise auch immer – eingesetzt werden kann, dieses Mal ohne Ende, also in Nicht-Zeit und Nicht-Raum. Der letzte Satz drückt aus, dass die Seele-Körper/*lip*-Einheit die menschliche Existenz als Körperwesen bewahrt auch ohne Körper/*licham*.

Die Unterschiede von *lip* und *licham* werden an anderer Stelle erläutert. Deutlich wird in diesem Abschnitt, dass das Verlangen nach Leben/Liebe, Zeit und Raum überschreiten kann.<sup>361</sup> Für Mechthild dies ein Weg der Erkenntnis. Über die Unendlichkeit zu schreiben, war ihr wohl nur schwer möglich und/oder war sie nicht willens, dies zu tun. Es war zu *notlich*, zu vielstimmig-einstimmig-klingend, als daß es ihr immer möglich gewesen wäre, es zu

360 Neumann, S. 222, VI, 15, 9-17.

361 Ein schönes Beispiel dafür bietet auch Neumann, S. 8, I, 2, 17-21: „So swebent si fúrbas an ein wunnenriche stat, da ich nút von sprechen wil noch mag. Es ist ze notlich, ich engetar, wan ich bin ein vil súndig mœnsche. Mer: wenne der endelose got die grundelosen sele bringet in die hohhin, so verlúret sú das ertrich von dem wunder und bevindet nút, das si ie in ertrich kam.“ Dieses Kapitel beinhaltet die Schilderung des ersten Unio-Erlebnisses und ist die erste Textstelle, in der *notlich* verwendet wird.

versuchen.

Der überwältigende Fluß der göttlichen Liebe, der nie aufhört<sup>362</sup>, ist damit auch ein Zeitstrom, der Räume der Liebe bildet: im einzelnen Menschen, in Paaren, in Familien, in Gemeinschaften; wo auch immer sie zugelassen wird. Auch hier schließt sich ein Kreis: das Verlangen Gottes nach einem Gegenüber findet sich überall, wo Liebe in der Luft liegt. Aber es ist Mechthild auch bewußt, dass die Liebe dieses *ewig unbegiffelicher got*<sup>363</sup> in all ihren Dimensionen nicht erfaßt werden kann. Inwieweit ihr bewußt war, dass diese Perspektive der Liebe, einen Gott und/oder die Trinität zwar nicht ausschloß, sie aber auch – über den Bild- und Erklärungscharakter hinaus – nicht zwingend einschloß, kann kaum entschieden werden.

### 1.2.2. Himmel/Himmelreich

Gott hat ein Reich<sup>364</sup>, es mit der Höhe verbunden und die Höhe ist Gott<sup>365</sup>. Der Himmel ist Höhe. Demnach ist der Himmel Gottes Reich: „Du schœpfnisse des huses heisset der himmel, die kocere da inne heissent das riche, darumbe sprichet man zesamne himmelrich.“ Dieses Himmelreich hat eine umfangreiche Ausgestaltung im Fliessenden Licht erfahren. Sie stehen in der Tradition mittelalterlicher Himmelsvorstellungen bzw. Kosmologie.<sup>366</sup>

In Kapitel II, 19 findet sich zum ersten Mal eine Gliederung des Himmels in drei Himmel. Der erste Himmel gehört dem Teufel mit seinen Listen und Versuchungen. Obwohl er dort als leuchtender Engel erscheint, fühlt sich die Seele traurig und still, da sie nicht die ihr von Natur aus eigene Liebe empfindet. Im zweiten Himmel findet die Seele schon die erste Stufe der Liebe, sie sehnt sich, fühlt eine Süsse, sieht aber noch kein Licht, in dem sie Gott erkennen könnte. Was sie dort hört, ist für sie noch nicht sicher Gott oder dem Teufel zuzuordnen. Denn auch ihm steht dieser zweite Himmel noch offen. Erwirbt sie die volle Demut, kann sie in den dritten Himmel aufsteigen, in dem sie sich im Licht der *offener minne* wiederfindet. Die Sinne können dort alles wahrnehmen und ihr die Erkenntnis mitteilen, wie Gott alles in allem ist. Das Kapitel endet mit der Feststellung, dass die Fahrt in den dritten Himmel nur möglich ist, „»[...] wenne got minen sündigen lichamen minnenklich sclat da

---

362 Neumann, S. 301, VII, 55, 6-8.

363 Neumann, S. 273, VII, 21, 9.

364 Neumann, S. 7, I, 1, 24: „Frö kúnegin, noch hant ir ze vordernde got und *alles* sin riche.“; mit der Königin ist die Seele gemeint, So endet das erste Kapitel des ersten Buches; vgl. dazu die Anmerkung in Neumann II, S. 4, I, 1, 24, *ze vordernde*; er hält das Verb für verderbt. Es scheint eine schwierige Vorstellung gewesen zu sein, daß die Seele Gottes Reich fordern kann.

365 Neumann, S. 12, I, 8, 3: „o du unreichaftú høhi“; ders., S. 58, II, 23, 44ff.: „»[...] Er ist der allerhøchste *hohe* und der selbe hohste hohe [...]« [...] von der høhsten høhin [...]«“; weitere Belege ...?

366 Vgl. dazu Bochsler (1997), S. 51-73; Krüger (2012).

nider.“<sup>367</sup> Dieser Himmel ist gewölbt, geordnet und mit den drei Personen durchleuchtet. Die Seelen befinden sich auf dem Erdreich, können sich aber in den Himmel aufschwingen<sup>368</sup>. Aus menschlicher Perspektive ist es in manchen Situationen nicht klar, ob sich das Himmelreich oder die Seele bewegt.<sup>369</sup> Der Himmel hat die Farben der Liebe: „... Wan alleine das himmelriche si minnevar, ...“<sup>370</sup> Die Wahrnehmung der Dreiteilung des Himmels ist also mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen des Menschen, genauer der Seele, verbunden. Die Sinne finden sich in Verbindung mit *breite*, *tieffen* und *hohe*, alle auf einen Raum bezogen.<sup>371</sup> Die Dimension der Zeit wird durch *lang* ausgedrückt. Es handelt sich um einen vierdimensionaler Raum, d.h. modern ausgedrückt um *Raumzeit*<sup>372</sup>. Auch das ist folgerichtig: Ohne Zeit gibt es kein Raumerleben, ohne dieses keine Zeit. Der Himmel findet demnach seine Entsprechung im menschlichen Körper. Ebenso folgerichtig, denn Körpererleben ist nur im Raum und Zeit möglich. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit, die Sinne an diesen Himmel anzupassen. Die genaue Lage des Himmels im Körper wird noch zu klären sein. Ebenso, ob die dreiteilige unendliche Kugel mit der Dreiteilung der Himmel zusammenpaßt.

Schon das nächste Kapitel zeigt in Form einer Allegorie das Bild einer gottgemäß lebenden und liebenden Frau mit Namen Hildegund im Himmelreich. Sie stand, üppig geschmückt wie eine Braut vor Gottes Thron. Sie trug drei Mäntel und sieben Kronen, die neun Engelschöre lobten sie. Der erste Mantel war rosenfarben und bekleidete sie mit der feurigen Minne. Ein zweiter, glänzend goldener Mantel, war ihr wegen ihrer guten Handlungen umgelegt. Den dritten, strahlend weißen Mantel trug sie wegen der Bedrängnisse der Liebe, die sie in ihrer Seele und ihren Sinnen verborgen halten mußte. Die sieben Kronen trug sie für die Tugenden der Stetigkeit, des Glaubens, der Treue, der Barmherzigkeit, der Vernunft<sup>373</sup>, der Liebe und der

---

367 Neumann, S. 51f., II, 19, 48-69, Zitat: Z. 67; in diesem Kapitel wird auch erwähnt, dass Paulus in den dritten Himmel geführt wurde; vgl. Schmidt 1995, S. 360, Anm. 69, Entrückung des Paulus nach 2 Kor 12, 1-7.

368 Neumann, S. 14, I, 15: „Siest wilkommen, *min* liebú tube, du hast so sere geflogen in dem ertriche, das dine vedern sint gewahsen in *das* himelriche.“; ders., S. 26, I, 38: „[...] si kumet geswungen als ein are usser der tieffi in die höein.“; ders., S. 13, I, 9 nennt die Bedingungen, durch die die Seele in der Höhe (über den Seraphim) wohnt.

369 Neumann, S. 53, II, 20, 5-7: „In minem gebette es also beschach, das ich nit weis, weder das himmelreich were geneiget zü mir oder ich was gezogen in das wunnenrich hus gottes.“

370 Neumann, S. 54, II, 20, 31f.

371 Neumann, S. 5, I, 1, 2: „Die sele kam zü der minne und grüste si mit tieffen sinnen“; ders., S. 21, I, 26, 1-3: „da wandelt dú getrúwe sele inne und leitet na ir die sinne als der sehende tüt den blinden.“; ders., S. 165, V, 11, 27f.: „Nein, liebú swester, du müst von erste haben breite sinne; so wirt dir ein gütwillig herze und ein offen sele, da dú gnade in vliessen mag.“; die Liebe kann sich dann in der Seele verbreiten; ders., S. 190, V, 31, 3: „O minne, wie breit wirt din lieht in der sele [...]“; und ders., S. 226, VI, 16, 9: „wer mag die sinne so hohe erlühnen als got, der si geschaffen hat“.

372 Vgl. Stöckler (2010), S. 2213-2216, über moderne *Raumzeit*, ob es eine vergleichbare Vorstellung im Mittelalter gegeben hat, erwähnt er leider nicht.

373 Neumann, S. 53, II, 20, 20: „vernunftekeit“; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 361, Anm. 72, sie übersetzt den Ausdruck mit Einsicht, und setzt ihn in Beziehung zu Hildegard von Bingen, da der lateinische Begriff

Jungfräulichkeit. Alle sieben Kronen tragen außerdem einen Kranz für die Tugend der Reinheit.<sup>374</sup> Nur die Krone der Demut fehlte ihr nach dieser Schau. Die neun Chöre besangen ihre errungenen Tugenden der Reue, des guten Willens, der Wahrheit, Weisheit, Sehnsucht, Armut, Stärke und Gerechtigkeit und der Liebe. Die Throne loben den Bräutigam für die Schönheit der Braut.

Auch in diesem Kapitel wird der Himmel verbunden mit der menschlichen Verfasstheit in Form eines gottförmigen Lebens mit den dafür errungenen Tugenden. Die menschliche Seele gelangt damit vor Gottes Thron, über alle Chöre und den Thronen, die sie für ihren Aufstieg preisen. Hier wird also ein anders strukturierter Himmel beschrieben als im vorhergehenden Kapitel. Beide werden als Räume bezeichnet und wahrgenommen. Wie passen sie zusammen? Hat dieser Himmel auch eine Entsprechung in der körperlich-seelischen Verfasstheit des Menschen? Bauen die genannten Tugenden aufeinander auf oder durchdringen sie sich gegenseitig? Gibt es trotzdem eine höchste Tugend? Wie die letztgenannte Liebe und die Schönheit der Braut? Die Frage nach der Einbindung in die Kugel benötigt auch noch eine Antwort. Die Antworten können an dieser Stelle noch nicht gegeben werden.

Kapitel 22 im II. Buch beginnt mit einer überraschenden Frage: „»Vrowe sele, woeltent ir lieber sin ein engel von Seraphin oder ein mensche mit libe und mit sele in dem niderosten kore der engel?«“<sup>375</sup> Die Frage legt zum einen nahe, dass es selbstverständlich ist, dass ein Mensch ein Engel sein kann, zum anderen, dass er die Wahl hat, wohin er im Chor der Engel gehören könnte. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Engel- und Himmelhierarchie auch im Menschen finden lässt; Himmel und Erde, Gott und Mensch, Leben und Tod gehören also in einen Raum, genauer einem Körper-Raum. Die Vorstellung eines Diesseits und Jenseits als zwei durch den Tod getrennte Räume ist also nicht Grundlage dieser Beschreibung und dieses Denkens. Im gleichen Kapitel wird Jesus als „werdesten engel Jhesum Christum, der da swebet oben Seraphin, der mit sinem vatter ein ungeteilet got müs sin.“<sup>376</sup>, bezeichnet. Jesus ist also ein Engel aufgrund der Einheit der Dreifaltigkeit und durch die Einheit von Schöpfer und Geschöpf und er hat eine menschliche Seele, in der sich das Du auf der Erde entfalten kann. Er ist damit mit allen Menschen verwandt, die in Bezug auf die Einheit in Unschuld mit Gott Engel sein können. Engel sind reiner Geist, gebildet nach dem heiligen Geist, herausgesetzt aus der einfältigen, unvermischten Natur der dritten Person der Trinität. Sie sind

---

*rationalitas* mittelhochdeutsch mit *vernunftkeit* übersetzt wird.

374 Neumann, S. 53, II, 20, 18-25; der Unterschied zwischen *magtüm* und *kúscheit* ist nicht klar; vgl. mit ders., S. 88, III, 9, 61: „megtliche kúschekeit“ als Eigenschaft der Menschen vor dem Sündenfall.

375 Neumann, S. 55, II, 22, 3f.

376 Neumann, S. 55, II, 22, 17f., zu der Bezeichnung *Engel* für Jesus, vgl. Schmidt (1995), S. 361, Anm. 74 und S. 378, Anm. 154.

Fürsten der Unschuld und der Tugenden, aber dennoch Dienstherren für Gott und die Menschen. Sie kennen kein Du.<sup>377</sup> Folgerichtig weist die Seele die Frage als falsch gestellt zurück und verweist darauf, dass ihr der Platz über dem höchsten Chor zusteht: „»[...] Wie hohe er wonet ob mir, *sin gotheit* wirt mir niemer so túre, ich muesse ir ane underlass allú minú gelide *volbewinden*; [...] Was wirret mir denne, was die engel bevinden?«<sup>378</sup> Den Grund dafür nennt das folgende Kapitel II, 23, in dem die törichte Seele nach ihrer Wohnung gefragt wird<sup>379</sup> und sie am Ende des Dialoges die Antwort bekommt: „»[...] Er ist der allerhöchste *hohe* und der selbe hohste hohe hat sich geneiget in das allerniderste tal und dis allerniderste tal *hat* sich gesetzt in den allerhöchsten hohen.[...]«<sup>380</sup> Deshalb hat die Seele die Möglichkeit, ganz in die Höhe zu kommen. Die Engel sind Helfer, über die sich die Seele keine Gedanken machen muß.

Das erste umfangreiche Kapitel des III. Buches gibt einen detaillierten Einblick in den Aufbau des Himmels. Die Seele verlangt nach ihrem Geliebten, und es wird gleich zu Anfang festgestellt, dass dieses Verlangen ist von Natur aus ganz schnell in die Höhe kommen kann<sup>381</sup>, denn er ist der Bote der Liebe. Die Seele erhebt sich, wird von zwei Engeln nach ihren Wünschen gefragt. Sie antwortet:

„»*Ir herren*, swigent des alstille und gruessent mich ein wenig bas, ich wil varen minnen. Ie naher ir dem ertrich sinkent, ie me ir verbergent úwer suesses himmelbliken, und ie hœher ich stige, ie klarer ich schine.«<sup>382</sup>

Sie kam ins Land der Engel und der Himmel wurde ihr geöffnet. Aber welcher Himmel war das, den die Seele jetzt sah? Der dritte Himmel aus Kapitel II, 19 oder einer der Engelschöre? Das Engelland ist das Land der Chöre, deren neunter Chor auch das Tor zum Himmel Gottes ist. Die Seele befindet sich also in der I. Hierarchie oder im 3. Himmel. Sie bezeichnen demnach das gleiche, aber eben aus unterschiedlicher Perspektive. Die Reise geht aber noch

---

377 Neumann, S. 129, IV, 14, 39f.: „Aber der engel ist etlicher masse gebildet na der heligen drivaltekeit, doch ist er ein luter geist.“; ders., S. 55, II, 22, 13f.: „»[...] das die engel von Seraphin gottes kinder und doch sine knechte sint.[...]«“; ders., S. 86, III, 9, 13-15 und 20f.: „»[...] Wir wellen han ein geschaffen rich, und solt die engel bilden nach mir, das si ein geist sin mit mir [...]« [...] Der helig geist teilte mit den engeln sine miltekeit, das si úns dienent und sich vrœwent aller unser selekeit.“; ders., S. 129, IV, 14, 44-47: „Mere die fürsten und die dienstherren, das sint die heligen engel, die hat der wirt vor sinen ögen. Aller der dienst und alles das lop, des die engel pflegent, das ist alles der husvröwen mit dem wirt gegeben.“

378 Neumann, S. 56, II, 22, 20-23.

379 Darauf gibt sie zunächst die Antwort: „»Ich rüwen in der welte mines lichamen.«“; Neumann, S. 56, II, 23, 18f.

380 Neumann, S. 58, II, 23, 44-46.

381 Neumann, S. 72, III, 1, 6ff.

382 Neumann, S. 73, III, 1, 16-20.

weiter. Sie sieht ihren Liebsten, der sie in die Arme nimmt, seine väterliche Hand auf ihre Brust legt und ihr ins Gesicht schaute. Der nun folgende Kuß brachte sie in die höchsten Höhen über die Chöre der Engel. Dort sah sie bisher nie gehörte Dinge, die mit irdischer Weisheit nicht erfasst werden können<sup>383</sup>, darunter auch den Aufbau und die Ordnung des Himmelreiches. Mechthild beschreibt die Schöpfung und die Ordnung des Gotteshauses, das Gott mit seinem Mund<sup>384</sup> gebaut hat. In diesem Haus setzte er „das liebteste [...], das er mit seinen henden hat gemaht.“<sup>385</sup> Sie führt an dieser Stelle nicht weiter aus, was das ist. Aber die Vermutung liegt nahe, dass es die menschliche Seele ist.

Das Haus ist der Himmel und die Chöre bilden darin das Reich. Zusammen sind sie das Himmelreich. Es hat in seiner Festlegung ein Ende, aber nicht in seiner Existenz. Der Himmel umfaßt die neun Chöre, zwischen den Chören ist der Aufenthaltsort für die Seelen, je nach dem Grad ihrer Tugendhaftigkeit. Über den neun Chören gab es noch einen zehnten Chor<sup>386</sup>, der von Luzifer und seinen Nächsten bewohnt wurde. Durch seine drei Hauptsünden - Haß, Hochmut und Gier – stürzte er in den Abgrund. Diesen Raum bezeichnet Mechthild mit dem Ausdruck *ellende*, der viele Bedeutungen hat. Beschrieben wird die *ellende* so:

„Das ellende ist noch ital und lidig, da ist nieman inne, und ist als luter in sich selber und spilet von wunnen got ze eren.“<sup>387</sup>: *Die Einöde ist noch bloß und ungebunden, keiner ist da drinnen, sie ist ganz ausschließlich in sich selbst und spielt in Seligkeit, Gott zu Ehren.*<sup>388</sup>

Hier wird die Verbindung zum ungeschaffenen Gott gezogen, dessen Ungeschaffenheit die Geschaffenheit immer durchzieht. Auch die Vorstellung der Kugel, der Wüste, des Nichts, das Selbst Gottes klingt an. Über dieser Einöde ist der Gottesthron, der bis zu den Cherubim ausstrahlt und den Himmel umfassend ein Haus bildet, das die Chöre und das *ellende* einschließt. Am Thron oben befindet sich der „spiegel der gotheit, das bilde der menscheit, das lieht des heligen geistes“<sup>389</sup> und Mechthild erkennt, wie die drei sich in einem und das

383 Neumann, S. 73, III, 1, 23ff.

384 Vgl. Joh 1,1-5 und ebenso die erste Strophe des Granum sinapis.

385 Neumann, S. 74, III, 1, 43f.; ders., S. 123, IV, 12, 11f. bestätigt diese Auffassung: „Mag úch das himmelrich iht getroesten?“ »Nein, es were in im selber tot, entete der lebende got.«“

386 Vgl. zur Zehn-Engelschor-Lehre, Babilas (1968), S. 173-185, zur Auseinandersetzung zwischen Zehn- und Neun-Engelchor-Lehre, S. 196-209, zu jüdischen Zehn-Engelchor-Listen, S. 209-213.

387 Neumann, S. 75, III, 1, 63f.

388 Schmidt (1995), S. 79: „Diese Abgeschiedenheit ist noch frei und leer. Niemand ist dort drinnen. Sie ist ganz lauter in sich selbst und glänzt von Wonne Gott zu Ehren.“, Verweis auf S. 366, Anm. 103; Vollmann-Profe (2010), S. 151: „Der entvölkerte Raum ist noch leer und verwaist; niemand ist darin, und er ist ganz rein in sich selbst und in freudiger Bewegung Gott zu Ehren.“; vgl. auch Erat-Stierli (1985), S. 75-84.

389 Neumann, S. 75, III, 1, 69f.

eine in dreien sich findet. Darüber gibt es nur noch „got, got, got, unmesselichen grosser got.“<sup>390</sup> Auch dieser Ausdruck schließt an das *ellende* an und drückt mit der Positionsangabe aus, dass die Gottheit, die Trinität, überschritten werden kann. Die Rolle des Spiegels bei diesem möglich erscheinenden Überschreiten soll weiter unten dargestellt werden.

In diesem Kapitel wird noch ein weiterer Raum genannt, von dem ganz unklar ist, wo er sich befindet. Der Raum betrifft den Ort, an den die Seligen am Jüngsten Tag nach dem Abendessen, mit Jesus gehen werden:

„O du lustliches lamp und wunnenklicher jungeling Jhesu, des himmelschen vatter kint, als du dich denne ufhebest und alle kære durchverst und winkest den megden minnenklichen, so volgent si dir lobeliche in die allernotlichsten stat, *der* ich nieman me sagen mag.“<sup>391</sup>

Bestimmt wird dieser Ort durch den Zustand des vereinten Spielens in der süßen Liebeslust.<sup>392</sup> Es wird nicht beschrieben, ob er im Himmel zu lokalisieren ist. Möglicherweise setzt Mechthild dies stillschweigend voraus. Sicher nicht in den Chören, d.h. im Reich, da aus dem Zitat zu schließen ist, dass Jesus die Chöre zwar durchquert, aber dort nicht bleibt. Eine Spekulation sei an dieser Stelle erlaubt: Dieser Ort – die Bedeutung Zustand/Lebensweise mitgedacht – ist das Herz des anfang- und endelosen ungeschaffenen Gottes.

Außer der Verfassung des Himmels erläutert Mechthild für welche Seligen die einzelnen Chöre oder die Plätze neben dem Thron vorgesehen sind. Dies soll an dieser Stelle nicht dargestellt werden; nur so viel, die Jungfrauen nehmen den freien zehnten Chor ein. Es gibt noch einen Ort, besser gesagt eine *wirdekeit*, einen Rang, den Gott den ungetauften Kindern unter fünf Jahren zugesucht hat. Sie gewinnen ihren Rang, ihre Würde aus seinem Reich heraus, also alle Chöre zusammen bilden einen eigenen Stand für diese Kinder.<sup>393</sup> Gegen Ende des Kapitels – noch vor dem Absatz über die ungetauften Kinder – schildert Mechthild den Rang, die Würde, die dem Himmel und dem Reich von Gott mitgegeben wurden. Reich und Himmel unterscheiden sich durch das ihnen jeweils eigene Leuchten. Der erste Chor steht für die Gabe der *lustlichkeit*, der zweite für *sanftmuetekeit*, der dritte für *minnlichkeit*, der vierte für *suessekeit*, der fünfte für *fröelicheit*, der sechste für *edele rüche*, der siebte für *richeit*, der

---

390 Neumann, S. 75, III, 1, 68f.

391 Neumann, S. 77, III, 1, 125-128, zu *notlich*, vgl. oben.

392 Neumann, S. 77, III, 1, 128-130.

393 Neumann, S. 78, III, 1, 154-161; Vollmann-Profe (2010), S. 724, 159, 1-9, verbindet diese *wirdekeit* mit dem *limbus puerorum*, sie verweist auf das LThK; ob dies so ist, lässt sich, m.E. an dieser Stelle nicht eindeutig sagen.

achte für *wirdekeit*, der neunte für *minnebrennen*, der zehnte für *luter helikeit*. Das höchste, was im Himmel je war, ist die *wunderunge*.<sup>394</sup> Deutlich wird hier die Verbindung der Chöre und des Himmels mit den Tugenden, die ein Mensch, der die Vereinigung mit Gott sucht, leben und gleichzeitig immer mehr erringen sollte. Deutlich wird damit auch die Verbindung des Himmelsraumes mit dem Seelenraum in seinem Körper, denn anders sind die Tugenden nicht zu erringen. Der konkrete Ort im menschlichen Körper ist noch zu finden.

In Kapitel III, 7 bezeichnet die Verfasserin ein gottgefälliges Leben auf Erden als „vorhimelriche“<sup>395</sup>. Es soll der Vorbereitung auf das Himmelreich dienen. Sie ermahnt in diesem Kapitel zur Wachsamkeit vor den immerwährenden Versuchungen. Sollte der Himmel im Körper situiert sein, würde dies auch für den Vorhimmel gelten. Das bedeutet auch, dass das Himmelreich nicht mit Jenseits gleichzusetzen ist. Dafür spricht auch folgende Formulierung: „dú bœse gewonheit schadet úns öch an allen stetten“.<sup>396</sup> Dies findet schon drei Kapitel später, in III, 10, eine weitere Bestätigung. Dort fährt die Seele in den Himmel, wenn Gott ihr alle irdischen Dinge nimmt und wird dort mit einer weißen Wolke zu ihrem Schutz umhüllt, bevor sie heiter zurückkehrt.<sup>397</sup> Der Himmel ist also immer da, der menschlichen Seele unter bestimmten Bedingungen zugänglich und es ist ihr sogar möglich, etwas mitzubringen, nämlich die weiße Wolke zu ihrem Schutz. Im Kapitel III, 22 bestätigt Gott, dass – trotz der Sündhaftigkeit vieler Menschen – doch mehr „[...] von dem munde ze himmelrich varent, denne der sie, die zü der ewigen helle varent. [...]]<“<sup>398</sup> Der Mund verweist darauf, dass das, was in diesem Leben an Guten aufgenommen und verdaut worden ist, am Ende des Lebens über den Mund in den Himmel kommt.

Kapitel IV, 2 erwähnt einen Raum, in den Mechthilds Geist aus dem Gebet heraus gebracht wird: zwischen Himmel und Luft.<sup>399</sup> Dort kann sie mit ihren Seelenaugen Gott sehen und erkennen.

Ein Kapitel, das für theologische Spekulationen in Bezug auf die Trinität und die Präexistenz Jesu sorgte ist Kapitel IV, 14. Inhalt und Überlieferungsprobleme waren gleichermaßen die Ursache.<sup>400</sup> In dieser Arbeit wurde es schon in Zusammenhang mit der Ungeschaffenheit

---

394 Neumann, S. 77, III, 1, 137-148.

395 Neumann, S. 85, III, 7, 8-10; auch ders., S. 124, IV, 12, 31f.: „Mine irdensche frûnt minne ich in einer himmelscher geselleschaft und mine viende minne ich in einem heiligen jamer nach ir selekeit.“; möglicherweise ist die Gemeinschaft Gleichgesinnter auf Erden als Vorhimmel zu sehen.

396 Neumann, S. 84, III, 7, 2f.

397 Neumann, S. 91, III, 10, 53-56; zu *Wolke* in der Bibel, vgl. z.B. [www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de) oder [www.bibelkommentare.de](http://www.bibelkommentare.de)

398 Neumann, S. 104f., III, 22, 6f.

399 Neumann, S. 110, IV, 2, 26ff.

400 Vgl. Neumann II, S. 72-74; Vollmann-Profe (2010), S. 749-751, 267,16-271,14, sie stellt zweimal fest, daß Mechthild in diesem Kapitel theologische Fragen „nicht mit letzter Konsequenz verfolgt hat.“; Ruh, Bd. S. 276 ergänzen

Gottes erwähnt. Hier soll es um die Position der Seele im Himmelreich im Verhältnis zu Gott und den Engeln gehen:

„Dú sele ist mit irem vleisch alleine *husvro* in dem himelriche und sitzet bi dem ewigen wirte, im selber allerglichest. [...] Mere die fürsten und die dienstherren, das sint die heligen engel, die hat der wirt vor sinen ögen. Aller der dienst und alles das lop, des die engel pflegent, das ist alles der husvröwen mit dem wirt gegeben.“<sup>401</sup>

Deutlicher ist das göttlich-menschliche Du in einer Natur kaum auszudrücken. Ist der Mensch tugendhaft, ist er auch mit seinem fleischlichen Anteil die Hausherrin im Himmel. Die Seele ist, durch das voll entfaltete Herz im Bauch, verbunden mit dem Herz Gottes in der Brust. Das ist das himmlische Gefühl; das Fleisch ist nicht grundsätzlich negativ, und dadurch abzulehnen, es wird mitgenommen. Daran wird sich Mechthild auch in Zeiten der Gottesfremde erinnern, auch wenn dann andere Gefühle vorherrschen. Wie schon erwähnt, nimmt die Trinität in diesem Kapitel großen Raum ein. Deshalb wird sie auch in diesem Kapitel über Gott, Raum und Zeit eingebettet. Sie soll jedoch erst weiter unten erörtert werden.

Das Thema der Verknüpfung der Himmelswürdigkeit mit dem jeweils aktuellen Stand der Entwicklung der Tugenden wird in etlichen Kapiteln thematisiert. Die Gegenwärtigkeit der tugendhaften Seele erscheint als Himmelsblick ins Himmelreich<sup>402</sup>. Ausdrücklich ist der Körper durch die Tugend der Seele auch im Himmelreich schön<sup>403</sup>. Womit und worin ein Mensch und Gott die gottförmigen Tugenden prüfen kann, ist ein Spiegel vor der Brust einer jeden Seele und Leibes/*lip*. Darin kann sich der Spiegel der Dreifaltigkeit spiegeln und der jeweiligen Seele einen Vergleich in ihrem Spiegel bieten. Der Spiegel der Dreifaltigkeit nimmt das Spiegelbild wiederum auf. Dieses Spiegelblitzen ist kein in regelmäßigen Abständen vorgenommener prüfender Blick, sondern ein ständig fließender, sich spiegelnder

---

401 Neumann, S. 129, IV, 14, 40ff.

402 Neumann, S. 141, IV, 25, 3ff; ähnlich ders., S. 152f., 21ff., hier als „gegenblik gottes und der minnenden sele“ bezeichnet; auch ders., S. 184f., V, 25; ganz ausführlich unterscheidet Mechthild in Kapitel V, 28, 11-16 zwischen Werken, Tugenden und Liebe auf Erden, die sich im Himmel mit dem Lohn, der Würde und der Krone widerspiegeln. Und zwar je nach Entwicklung der drei; ebenso Kapitel V, 29, in dem geschildert wird, dass es wichtig ist, sich ständig im *zuge* Gottes zu halten, um mit dem Himmelreich verbunden zu sein. Wenn dieser *zug* nachlässt, schickt Gott einen Teufel, um die Seele wieder auf den rechten Weg zu bringen; auch ders., S. 236, VI, 28, 22-24: „Ich clage das gotte, das ich sin helige gabe an miner sele also verderbet habe, das nie kein gebreste so cleine enwart, er si in himmelriche an miner sele bekant“; auch ders., S. 262f., VII, 7, 1-23; vgl. Heimbach (1989), S. 82-104, zur „Grundlegung einer Tugendethik“ im Fliessenden Licht.

403 Neumann, S. 158, V, 4, 59: „Aber die sele ist also schöne in irme lichamen als in *dem* himmelriche“; auch ders., S. 184, V, 25, 4-16.

Gegenblick zwischen Gott und Seele. Die Engel sind für die Spiegelung der einzelnen Tugenden und Handlungen auf Erden zuständig.<sup>404</sup> Wird der Wille Gottes verwirklich, entsteht die allergrößte Freude im menschlichen Himmelreich, die Wandlung von Unwillen zu Gotteswillen geschieht im Herzen.<sup>405</sup> Die Sünden dagegen werden als stinkender Geruch im Himmel wahrgenommen, sie entstehen im Abgrund der Erdreiches. Die erste Sünde hat Gott aus dem Himmel vertrieben, jetzt, so seine Aussage, geschieht dies, dank der Menschwerdung seines Sohnes, nicht mehr<sup>406</sup> Die Entwicklung des Gewissens entscheidet über die Klarheit der Spiegelung. Ist es ausgeprägt, kann es die Hölle des Teufels und Gottes Himmelreich sein.<sup>407</sup> In Entsprechung des Himmels im Menschen, ist auch nach dem Ort des Erdreiches und seines Abgrundes im Menschen zu fragen. Dort ist die Ursache der Sünden, die Sündhaftigkeit zu finden.

Das Himmelreich wird darüberhinaus durch weitere Bilder noch klarer als Raum gezeichnet. Es hat Berge, einen Baum<sup>408</sup>, es gibt ungeschaffene Tore<sup>409</sup>, die sich nur mit einem gottförmigen Willen für drei Gruppen von Seligen öffnen: den Jungfrauen, den Witwen und den Eheleuten<sup>410</sup>. Gott hat der Seele einen freien Willen mitgegeben, ihre Entscheidung sich für den Willen Gottes zu öffnen, wird im Himmel abgewogen<sup>411</sup>. Gott lässt eine Himmelsflut fließen, die gleichzeitig wie Musik klingt<sup>412</sup>; die Seele wird als Himmelsblume angesprochen<sup>413</sup>, Jesus hat den Himmel mit dem Kreuz aufgeschlossen, vorher war es niemandem möglich in den Himmel aufzusteigen, auch der lautersten Jungfrau, Maria,

---

404 Neumann, S. 250, VI, 41, 6-15; vgl. auch ders., S. 267, VII, 14, 6-10: „Do sprach er: »Ich wil schinende spiegel us in machen in ertriche, also alle, die si *gesehen*, das si ir leben bi in bekennen sœllent; und in dem himmelriche wil ich si machen lühtende spiegele, also alle, die si *gesehen*, das si bekennen, wie ich si erwelt habe.«“; ebenso wird der klare Spiegel der göttlichen Erkenntnis in ders., S. 263, VII, 7, 14-17 erwähnt.

405 Neumann, S. 251, VI, 42, 3f.

406 Neumann, S. 265, VII, 10, 3-6.

407 Neumann, S. 269, VII, 17, 12f.

408 Neumann, S. 133, IV, 18, 45ff.

409 Neumann, S. 140, IV, 24, 3, 9 u. 13; vgl. auch ders., S. 263, VII, 7, 40-42: „Die sele: »Ich enbin noch leider also cleine niet, das ich mœge griffen durch der nadelen øri aller miner vienden in die himmelporten mines ewigen landes.«“

410 Neumann, S. 141, IV, 24, 16ff.

411 Neumann, S. 161, V, 8, 15-17.

412 Neumann, S. 169, V, 18, 2, 6ff.; auch ders., S. 215, VI, 8, 8-16, Zitat, Z. 8-12: „Ja, ein ieglich tugent, [...] das sint in himmelrich die seiten, die da klingent iemer ane ende us von der getrûwen sele und von dem gütwilligen lichamen in die heligen drivaltekeit“; ebenso ders., S. 284, VII, 25-28: „[...] das des herzen unmaht in dem sange vor gotte so schœne clinget, das got die noten minnet, die in dem herzen singent. Der mit ir also singet, dem sol mit ir gelingen in der himelschen minne.“; noch einmal der Verweis auf Gnädinger (1999).

413 Neumann, S. 170, V, 19, 27-30: „Du wirst von dinem viende dikke bet्रuebet also der helle *rife* uf die himmelblümen. Ja si bluejet doch fûr sich hin vil hohe in ir edelen schœni, wand die wurzelle ir stetekeit die ist von dem heligen geiste ze allen ziten gruene.“; vgl. Schmidt (1995), S. 386f., Anm. 200, zur Farbe grün, als Farbe der Lebenskraft; vgl. dazu auch Egerding II (1997), S. 109ff.; in Kapitel III, 15,59 wird ein Blumenberg erwähnt, vlg. ders., S. 58.; auch Neumann, S. 227, VI, 16, 43f.: „[...] Jhesu, dinem lieben sune, der da hat den schlüssel dines riches in siner menschlichen hant mit diner almehtigen gewalt.“

nicht<sup>414</sup>. Das große Himmelsfeuer der Liebe entfacht die Glut der Liebe in der verlangenden Seele, um sie damit in die Höhe zu ziehen. Mit der Höhe ist die Fülle der Liebe gemeint.<sup>415</sup> Der Bote ist der heilige Geist, der die Seligkeit vom Himmelreich zur Erde bringt.<sup>416</sup> Das Herz ist der Ort im Menschen, der sich für den Himmel öffnen kann, damit die Flut der Dreifaltigkeit einfließen und alle Tugenden entfalten kann. Das Herz ist die Stelle, von der aus sich das Himmelreich entfalten kann; die Seele, im Körper/*licham* menschengleich gebildet<sup>417</sup>, wird vom Herzen erfüllt, um dann von Gott weiter in die Höhe gezogen zu werden. Das ist nicht nur als einmaliger Aufstieg zu sehen, sondern als ein ständiges Bewegen/Kreisen in der Kugel.<sup>418</sup>

Ausdrücklich wird im Kapitel VI, 1 von der Himmelswohnung der Seele hier auf Erden – damit im Körper - gesprochen, die zu bauen ist, wie himmlische Fürsten dies tun würden. Und das bedeutet, sie mit göttlicher Freude in Demut als großen schönen Palast zu bauen.<sup>419</sup> Geschieht dies, hat Gott seinen Himmel im Menschen, in jedem Menschen auf seine Weise, gefunden: „»[...], das er *minen himmel* möge zerstören oder zerbrechen oder schedelich gerueren, da ich wonhaft bin inne.[...]“<sup>420</sup> Gott wird diesem/n Menschen helfen, diese Wohnung zu erhalten, auch gegen Angriffe von anderen: „»[...] Des fundament ich bin, des tynaphel wil ich öch bliben.“<sup>421</sup>

Im umfangreichen ersten Kapitel des VII. Buches, das schon in Bezug auf das Ineinander von Ungeschaffenheit bis zur Dreifaltigkeit besprochen wurde, findet sich auch die Feststellung, dass die unerfaßbare Gottheit vom Himmelreich, von der Erde, von der Hölle und auch nicht vom Fegefeuer erfaßt werden kann. Dieser Abschnitt ist auch ein Hinweis auf die

414 Neumann, S. 174, V, 23, 5ff.

415 Neumann, S. 130, IV, 16, 2f.; ders., S. 176, V, 23, 52, besonders heiß brennt es in Maria; ders., S. 216, VI, 9, 19, die Heiligen brennen im Himmelsfeuer; ders., S. 190f., V, 31, 7-11; S. 37, II, 1, 3f.

416 Neumann, S. 227, VI, 16, 38-40.

417 Neumann, S. 257, VII, 1, 109f.: „Die sele ist in dem lichamen gebildet menschen glich“; es stellt sich die Frage, ob es eine Körper- oder Kugelform oder beides ist? Beides.

418 Neumann, S. 165, V, 11, 46ff.; auch ders., S. 208, VI, 2, 32-35: „»[...] vil lieber vatter, [...], das din suesse himmelval, der hernider güsset ane underlas us dem grundelosen lebendigen brunnen diner ganzen heligen drivaltekeit, [...]“; auch ders., S. 230, VI, 20, 18f.: „Mer nieman hat ein gantz himmelrich in sime herzen denne der alleine, der sich hat begeben von allem troste und von allen gnaden in dirre welte“; auch ders., S. 219, VI, 8, 8-10: „»[...], das des mœnschen herze beginnet ze brennende und sin sele ze smelzende und sin ögen ze vliessende, so wolte unser herre gerne einen irdenischen menschen also himmelsche machen, [...]“; auch ders., S. 233, VI, 23, 18-20: „Die dritte stat, da got mit der sele sprichtet, das ist in dem himmelriche, swenne got die sele ufrukket mit sines willen wollust und henget si da zü, da ir sines wunders gelusten müs.“

419 Neumann, S. 203, VI, 1, 61-73; ders., S. 210, VI, 4, 39-41; der., S. 291, VII, 45, 17f.: „was er hie hat usgelühen, das wirt im doert alles wider geben“.

420 Neumann, S. 248, VI, 38, 7f.; zu Himmel, Neumann II, S. 139, VI, 38, 7, Himmel kann Singular oder Plural (Leithandschrift E) sein; für die Interpretation spielt dies m. E. keine Rolle. Im Singular bezieht er sich auf die sich bedrängt fühlende Mechthild, im Plural auf alle bedrängten Menschen, die jeweils ein Himmel für Gott sind; vgl. ders., S. 124, IV, 12, 44: „also ist manigerleie wonunge in dem himmelriche“; ders., S. 292, VII, 46, 10f.; Tynaphel: Kugelartiger Abschluß der Turmspitze: Hinweis auf Kugel und Punkt.

421 Neumann, S. 248, VI, 38, 9f.

Notwendigkeit der menschenförmigen Erkenntnis Gottes. Und damit ebenso auf die Unumgänglichkeit der Schöpfung der genannten Räume durch die Ungeschaffenheit Gottes, die nicht bestimmbar ist. Als Schöpfung für den Menschen sollen sie ihm den Weg zur Gottförmigkeit ebnen, sie sind im Menschen als verorteter und verortbarer Raum vorhanden, und für ihn gleichzeitig als Erschaffenes des ungeschaffenen Gottes präsent. Menschen und die genannten Orte sind Schöpfung und – wie oben schon einmal betont – kein Diesseits und Jenseits.<sup>422</sup> Es ist ein „ellendigen himmelwege“<sup>423</sup> der im *ellende* dieser Welt, in dem die Seele wohnt, zur Liebe Gottes zu gehen ist. Kapitel VII, 62 bietet eine ausführliche Darstellung dieses weltlich-himmlischen Weges mit allen dafür erforderlichen Tugenden. Ebenso wie die drei zusammenhängende Kapitel 25, 26 und 27 im I. Buch des Fliessenden Lichtes.<sup>424</sup>

Überraschend ist Mechthilds Schilderung des Leichnams des Evangelisten Johannes in Kapitel IV, 23:

„Er lit in grosser wunne *unbegraben* ob allen zergenglichen dingen under der schœpfnisse des ewigen riches. Sin licham hat nu der götlichen ewekeit also vil empfangen, das er lühtet als ein fürig kristalle. Er lit reht also minneklich menschlich geschaffen“.<sup>425</sup>

Sie schildert, dass zwischen seinem Leichnam und dem Himmelreich, eine feste aber dünne Haut ist, durch den bis zum Jüngsten Tag kein Körper durchkommen kann. Was ist mit ihm geschehen? Er ist auf Erden ganz in Gott aufgegangen, ganz zu seinem Herzen geworden,

---

422 Neumann, S. 257, VII, 1, 93-97; in Zeile 96 entscheidet sich Neumann für das Wort *got*, obwohl die Leithandschrift und eine weitere *gotheit* aufweist. Davor und danach erscheinen *gotheit*, und als Entsprechung *menscheit*. Die Be-gründung, die er im Band II, S. 143, VII, 1, 96, dafür anführt, ist aus der hier angeführten Perspektive nicht nachvollziehbar; Vollmann-Profe (2010), S. 531, übernimmt *gotheit*.

423 Neumann, S. 296, VII, 48, 93 und 2f.; ders., S. 299f., VII, 53, bringt als Beispiel für das Leben in dieser Welt, das Klosterleben, das die Schreiberin wohl als „gevengnis“ (Z.4) empfand, ebenso wie Gott, der sich darin „gevangen“ (Z.5) sah.

424 Neumann, S. 306 – 308, und ders., S. 20f.; Verweis auf Egerding II (1997), S. 698, ohne Hinweis auf Kapitel VI, 16, 7: Steg und VII, 63, ff.: Weg.

425 Neumann, S. 139f., IV, 23, 3-15, Zitat: 3-6.; vgl. zu *unbegraben*: Neumann II, S. 79, IV, 23, 3, der genannte Widerspruch zwischen *unbegraben* und *begrebe* im Titel löst die obige Interpretation auf; vgl. Schmidt (1995), S. 381, Anm. 170 und Vollmann-Profe (2010), S. 753f., 293,19 – 295,4; vgl. dazu auch Neumann, S. 163, V, 9, 13-21, Zitat, Z. 16-21: „wand ire wandelunge solte götlich ein gezuge mit gotte wesen, das der ewige tot tot was. Darumbe sturben si nit me, [...] Ir lichamen ligent vil schoene obe dem lufte und ob den sternen. Darumbe das si anderwarbe nit menschlich sturben, so mohten ir lichamen nit me zü der erde begraben werden.“ ; sie liegen über der Luft und den Sternen, das Geschaffene spielt keine Rolle mehr für sie; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 763, 341,10-12, sie zieht die Verbindung zur Schilderung des unbegrabenen Johannes. Den Verweis auf Ri, 7,6, in Bezug auf die 70 Auferstandenen bei Schmidt (1995), S. 385, Anm. 190 und Vollmann-Profe (2010), S. 763, 339,30-33, halte ich für nicht zutreffend. Zum einen weil es 70 sind und nicht 300, zum anderen, weil sich diese das Wasser in den Mund warfen. Aus großem Durst, das Wasser des Lebens zu ergreifen, mußten sie es werfen, weil Wasser so schwer zu greifen ist.

„helig, luter, einvaltig, wise, gotte von herzen liep.“<sup>426</sup>: *vollkommen, unvermischt, einfaltig, weise, Gott aus ganzem Herzen liebend*: Alles zusammen ein süßer Klang, der nicht beschreibbar ist, „als er were in eim himmelschen jubilo geistlich entsclaffen.“<sup>427</sup> Er konnte nicht mehr in der Weise sterben wie andere Menschen, sein Körper/licham gehörte nicht mehr der Erde an. Nichts mußte zu Staub werden, deshalb liegt er *unbegraben ob allen zergenglichen dingen*, und so wird er am Jüngsten Tag in eine neue Schöpfung eingehen, als verdichtetes, feuriges Licht/Kristall, das Gott ist. Ins Himmelreich kann er aber auch nicht, weil dieses auch ein Raum der Vergänglichkeit ist. Was ist der Unterschied zwischen Johannes und den vollkommenen Jungfrauen? Sie erreichten die gemischte Vollkommenheit, am Jüngsten Tag vereinigen sie sich mit Gott zur unvermischten Einheit.

### 1.2.3. Paradiese

Die Belegstellen für Paradies sind nicht sehr häufig im Fliessenden Licht, der Himmel wird wesentlich häufiger thematisiert. Wie stellt sich Mechthild nun das, oder besser, die Paradiese vor?

Ein Paradies ist der Ort, in dem Adam und Eva lebten und die Vereinigung mit Gott von Zeit zu Zeit erleben konnten. Er kam sichtbar für das Menschenpaar in Gestalt eines Engels vom Himmel in das Paradies. Dieses Paradies ist also nicht mit dem Himmel gleichzusetzen. Es ist der Name des Wohnortes der sündlosen, unschuldigen Menschen.<sup>428</sup>

In diesem süßen Paradies sieht Mechthild Henoch und Elias vor ihrem Kampf mit dem Antichristen leben. Sie leben mit *sele und libe* in Wonne, essen dieselbe Speise, die Adam auch aß. Der Baum der Erkenntnis mit seinen Äpfeln steht auch noch da. Sie sind schön anzusehen, aber mit bitterem Geschmack. Anders als Adam und Eva halten sich die beiden strikt an das Gebot des Gehorsams. Als die Zeit für den Kampf mit dem Antichristen kommt, geleitet sie ein Engel aus dem Paradies. Zurücklassen müssen sie Klarheit und Wonne des Paradieses, sie bekommen einen irdischen Schein und leben als sterbliche Menschen. Aber die

---

426 Neumann, S. 140, IV, 23, 10f.

427 Neumann, S. 140, IV, 23, 6f.; zum Jubilus, vgl. Weiss (2000), S. 106-110, wo er darauf verweist, daß der Ort des Jubilus das Herz ist, und auch im Zusammenhang mit dem Sterben Jubilus da sein kann, ebda., S. 108f.

428 Neumann, S. 128, IV, 14, 30-34: „darumb wolt er uns wider bringen mit sinen fuessen und mit sin selbes henden, das wir so grosse einunge mit im hetten. Were der mensch in dem paradys bliben, got der were ze stunden *sünlich* mit im gewesen und hette *gegruesset* sin sele und gevrewet den lip; also sach ich got kommen von dem himmel in das paradys einem grossen engel gelich.“; zu *sunlich* in der Bedeutung *sichtbar*, vgl. Neumann II, S. 73f., IV, 14, 32, die lateinische Übersetzung bietet *singulariter*. Der Schluß liegt nahe, dass es sich um ein Wort handelt, dass *vereint sein, eins sein, ungeschieden sein* meint. Ein Beleg dafür ist *grosse einunge* im Satz davor, und die Zeile 27: „Der mensche hat volle nature in der heiligen drivaltekeit“; die Liebe, die die Dreifaltigkeit dazu brachte, den Menschen zu erschaffen, lässt ihn auch die Vereinigung suchen; vgl. zu Paradies, Bochsler (1997), S. 41-51;

Bedürfnislosigkeit und der Gehorsam, die sie ins Paradies brachte, behalten sie. Sie zeigen sich im sehr maßvollen Essen, denn Körper/*libe* und Geist werden von Gott gespeist.<sup>429</sup> Kapitel 57 des VII. Buches beschäftigt sich komplett mit dem Paradies. Auch hier wieder im Zusammenhang mit Henoch und Elias. Mechthild beschreibt zwei Paradiese, das eine ist das irdische und das andere ist das himmlische Paradies. Henoch und Elias befinden sich im ersten. Es liegt zwischen dieser Welt und dem Beginn des Paradieses, gemeint ist wohl das himmlische Paradies. Sie beschreibt es als angenehmen Ort, der in Breite und Länge kein Ende hat, an dem es gut riecht, ein Südwind weht, schnelle Wasser in ihm flossen, es gab Bäume mit und ohne Äpfel und zartes Gras. In den Gewässern konnte irdische Süßigkeit und himmlische Wonne zusammen genossen werden. Es gab weder Tiere noch Blumen, Gott hatte diesen Ort den Menschen alleine überlassen. Henoch und Elias lebten dort, letzterer in „grosser innekeit“ auf der Erde (Z. 12), sie brauchen für ihre *lichamen* nur Äpfel und etwas Wasser, um die Lebenskraft („leblichkeit“, Z. 15) zu erhalten. Sonst leben sie durch Gottes Kraft. Erstaunlicherweise konnten sie nicht sagen, wie sie an diesen Ort gekommen waren. Aber sie wußten, dass sie den Kampf mit dem Antichristen aufnehmen sollten. Aus diesem Grund, wohl zur Vorbereitung, brachte sie Gott ins irdische Paradies.<sup>430</sup> Vor dem Hintergrund der ersten Paradiesschilderung mit Henoch und Elias, könnte also geschlossen werden, dass Adam und Eva in einem irdischen Paradies lebten. Das himmlische Paradies schließt oben an das irdische an, beschützt dieses vor schlechtem Wetter. Im höchsten Teil des Himmelsparadieses finden sich die Seelen, die kein Fegefeuer brauchten, aber auch noch nicht in das Reich Gottes eingehen konnten. „Sie swebent in der wunne als der luft in der sunnen.“<sup>431</sup>

Das Kapitel endet mit der Feststellung, dass beide Paradiese vergehen werden. Das irdische, wenn das Erdreich vergeht, und das himmlische, wenn Gott das Jüngste Gericht abgehalten hat. Dann soll alles in einem gemeinsamen Haus wohnen: „So ensol kein siechhus me wesen; wer in gottes rich komet, der ist vor aller súchete vri.“<sup>432</sup>

Der Eindruck drängt sich auf, dass beide Paradiese für Mechthild zwar angenehme Orte waren, aber doch eher funktional zu sehen sind. Im irdischen Paradies mischt sich irdische

429 Neumann, S. 147f., IV, 27, 127-136, 142-144 und 164-170.

430 Neumann, S. 302f., VII, 57, 2-30.

431 Neumann, S. 303, VII, 57, 31-36, Zitat, Z.34f.; vgl. dazu ders., S. 215f. VI, 8, 28ff., die Seelen, die aus dem nachtodlichen Fegefeuer gelöst wurden, kommen an einen ähnlichen Platz, an dem sie alle Freude empfinden, außer der Freude, Gott zu sehen, Würde und Krone zu haben.

432 Neumann, S. 304, VII, 57, 37-41, Zitat, Z. 39f.; die Textstelle in ders., S. 259, VII, 2, 21ff., meint wohl das himmlische Paradies, in das die Seelen aus dem Fegefeuer gebracht werden: „[...] »Eya lieber herre, wöltestu si lösen.« Do hübēn si sich alzemale uf in grosser meine, wunnenklich wiſſer denne ein sne, und swebten hin gegen dem paradis in einer suessen claren wunne; da rüweten si mit vröden inne.“

Süsse mit himmlischer Wonne, im himmlischen gibt es zwar die Wonne, aber – wie im irdischen - nicht die Gegenwart Gottes. Und das ist der Unterschied zum Paradies, in dem Adam und Eva vor dem Sündenfall lebten. Mechthild hofft auf den Jüngsten Tag, an dem Gott seine Schöpfung in einem gemeinsamen Haus neu und jung macht. Wie sie aussehen kann, weiß sie nicht.

Die Schilderungen des irdischen Paradieses, aber auch die der Personen Hnoch und Elias, bleiben flach, fahl und wenig lebendig. Nur Wasser und Wind bringen Bewegung in das Paradies. Es gibt keine Sonne, keinen Schatten. Sie sind fast leergeräumt von jeder menschlichen Lebendigkeit. Der eine sitzt, der andere liegt, sie bewegen sich kaum an diesem angenehmen Ort. Die Menschen verbleiben im Paradies ohne die Fülle der Schöpfung zu erleben. Sie wissen nicht einmal, wie sie dorthin gelangten. Es gibt Wonne, Wohlgefühl und Süsse, aber es gibt keine Freude. Mechthild stellt die Frage an die beiden Bewohner: „Ich vragete, wie ime were, eb in it verdrusse da ze sinde. Do sprach er: »Mir ist alles wol und niergen we.“<sup>433</sup> Warum stellt sie diese Frage an jemandem im Paradies? Wieso gibt es dort keine Freude? Weil die beiden nicht mehr verlangen, auch nicht nach Freude oder der Gegenwart Gottes und auch nicht nach seiner Liebe und nach der Vereinigung mit ihm. Im Grunde ist dies eine Verneinung des Lebens, es ist nur ein Erhalten der Lebenskraft. Erst als die Verfasserin in Kapitel VII, 57 auf die Christenheit, als deren Helfer sie sich sehen, zu sprechen kommt, ist bei Elias etwas Lebendigkeit zu spüren: „Elyas rihte sich uf, do was sin antliz schöne, vúrig, himmelvar, als wissú wolle was sin har. [...] [Elias, A.N.] »Ich bitte barmherzig, diemuetig und getrúwe unde gehorsam.“<sup>434</sup> Sie sind gehorsam, damit erfüllen sie den Willen Gottes, seine Gebote zu befolgen, und Gehorsam ist einer der Schlüssel für das Verständnis des irdischen Paradieses. Es entsteht im Gemütszustand, wenn Menschen gehorsam Gottes Gebote befolgen, aber die in Kapitel VI, 31 genannten Aufgaben der Liebe für Gott, sein Genießen und Erkennen fehlen. Deshalb wissen Hnoch und Elias auch nicht, wie sie ins Paradies gekommen sind (Z. 15-17), dafür sind Gefühl und Erkenntnis unverzichtbar. Der andere Schlüssel ergibt sich aus der Beschreibung des Paradieses mit Breite und Länge/Zeit, platziert im Bauch des Menschen.<sup>435</sup> Es ist eindimensional in der Ausdehnung und ohne Ende in der Zeit. Der Gehorsam kennt kein Ende. Einen Beleg für diese Auslegung bietet die Textstelle in Kapitel V, 33:

---

433 Neumann, S. 303, VII, 57, 18f.

434 Neumann, VII, 57, 22-26.

435 breit bedeutet auch viereckig, in der unendlichen Ausdehnung eines Vierecks ist es die Entsprechung des unendlichen Umkreises der Kugel; vgl. dazu das Kapitel 1.2.7. über die Trinität.

„So beginnet *mir* ze eisende, da ich alleine bin, wan min sele wart vri gemachet von aller eisunge, do ich die gabe enpfieng, die man heisset bekantú minne. So valle ich zehant uf die erde und spriche: Miserere mei deus oder Pater noster. So zehant kume ich wider in min suesses paradys, da mich der vleke us het gewiset.“<sup>436</sup>

So beschreibt Mechthild ihre Reaktion auf eine kleine Sünde, die zunächst nicht erkannt wurde. Sündigen ist gegen die Gebote Gottes, ist die Verfehlung erkannt und bereut, kann sie ins Paradieses des Gehorsams zurückkehren.

Es ist spekulativ, aber es ist möglich, zu sagen, dass die Äpfel vom Baum der Erkenntnis gegessen werden mußten. Äpfel sind nicht deshalb sündhaft, weil sie gegessen werden, sondern es kommt darauf an, wie ihr Saft geschmeckt wird. Werden sie wie in Kapitel II, 25 als grüne, weiße und rote Äpfel der sanften Menschheit Gottes gegessen, ist keine Traurigkeit mehr da. Henoch und Elias essen etwas von den Äpfeln und trinken ein wenig vom Wasser, was in großem Kontrast zur Fülle des Baumgartens der Minne ist, wie er im genannten Kapitel<sup>437</sup> beschrieben wird. Die Äpfel müssen gegessen werden, um zu erkennen, was und wie geliebt und gelebt werden soll. Liebe und Erkenntnis sind beide nur im Du möglich, das auch Gottes Anliegen im Verlangen nach Liebe in einem Gegenüber war. Beide bedingen einander. Die Sündhaftigkeit lag nicht im Essen des Apfels der Erkenntnis, sondern im Verzicht darauf, die gewonnene Erkenntnis auf den Himmel auszurichten und damit unschuldig zu bleiben, im Wissen um gut und böse. Die Sünde war, den Saft des Apfels nicht ausschließlich himmlisch zu schmecken.<sup>438</sup> Deshalb setzte Gott die Gerechtigkeit und das Gericht ein: : „[...] »Ich bin gottes gerechtekeit. Gottes gerihte das wart mir gegeben, das ist min, do Adam in dem paradysó sunde tet. [...]“<sup>439</sup> Kapitel IV, 18 veranschaulicht dies:

---

436 Neumann, S. 193, V, 33, 14-19.

437 Neumann, S. 66f., II, 25, 113-122: „[...] und ich warten din in dem *bōmgarten* der minne und briche dir die blümen der suessen einunge und machen dir da ein bette von dem lustlichen grase der heligen bekanntheit; und dū liehte sunne miner ewigen gotheit beschirmet dich mit dem verborgenen wunder miner lustlichkeit, des du ein wenig heimlich hast erzoeget, und da *neige* ich dir den hōhesten *bōm* miner heligen drivaltekeit. So brichestu denne die gruenen, wissen, roten œppfel miner *saffigen* menscheit und so beschirmet dich der schatte mines heligen geiste vor aller irdenscher trurekeit; [...]“; die Äpfel sind also nicht an sich schlecht, Mechthild verwendet sie in positivem und negativem Zusammenhang; zu *saffigen* vgl. oben S. ... vgl. zu Apfelbaum im St. Trudperter Hohen Lied, Keller (1993), S. 300, Anm. 552 und S. 438ff. und Anm. 274, es entfaltet ein anderes Bild vom Apfelbaum.

438 Vgl. Neumann, S. 163, V, 9, 13-15: „Aber das sündige menscliche saf, das Adam us dem œppfel beis, das noch natürliche allú únsru lider durgat, und dar zú das verflüchte blüt, das Even und allen wiben von dem œppfel entstünt, das wart inen nit wider gegeben“.

439 Neumann, S. 306, VII, 62, 23f.; und ders., S. 104f., III, 22, über die Gerechtigkeit Gottes und die noch grössere Barmherzigkeit.

„also das die sunne was des tieres vatter und das mer sin müter und der schlim sin materie. Also wart Adam von gottes kraft uf der erden von kranker materie gemacht. Dis tier betütet ware geistlich lüte. Wenne der mensche enpfat einen geistlichen geist, so wirt er gezelet mit der heissen gotheit und wirt enpfangen in seiner müter, der gottes menscheit, so ist sin materie der heilige geist, der sine sündliche nature in allen dingen vertilget. Dis tier wahset gegen der *warmen* sunnen; also tüt der geistliche mensche, der gottes geist enpfangen hat; das ist ein so edel sat, si kinet und wahset untz an des seligen menschen ende.“<sup>440</sup>

Der Mensch wurde von Gott auf Erden mit *kranker materie*, mit unvollkommener, gemischter Stofflichkeit gemacht. Dies ist das einzige Kapitel im Fliessenden Licht, in dem *materie* erwähnt wird. Diese Stofflichkeit wird als *Schleim*, *Schlamm* beschrieben, also weder fest noch flüssig, er ist etwas Unentschiedenes. Der Mensch soll von Gott gezeugt und empfangen werden als wahrer Mensch, um diesen Schleim in klar umrissene Form zu bringen. Voraussetzung dafür ist aber schon ein Bewußtsein, was dies bedeuten könnte, ein wahrer Mensch mit göttlicher *menscheit* zu sein. Menschen haben und sollten die Wahl haben, ihre unentschiedene Stofflichkeit mit dem Geschmack des himmlischen Saftes von Gottes Menschheit zu festigen.

Es sind also drei Paradiese, die Mechthild in diesen wenigen Kapiteln schildert: das Paradies der unschuldigen Einheit mit Gott; das irdische Paradies des ausschließlichen Gehorsams gegenüber Gott und das himmlische Paradies als Wartezone der Seelen für die Begegnung mit Gott in seinem Reich. Es ist nicht formuliert, ob die Seelen im himmlischen Paradies schon gestorben sind oder ob dort ihre Gegenwärtigkeit ist, oder ob beides gilt. Innerhalb der kugeligen Lebenswelt sind diese Paradiese nicht als Diesseits- oder Jenseitsräume zu betrachten, sondern nur als andere Lebensräume innerhalb der Kugel des Lebens.

---

440 Neumann, S. 132, IV, 18, 10-18; Bedeutung *materie*, Hennig S. 215: Materie, Stoff; Gegenstand; Thema, Abhandlung; Stofflichkeit, Körperlichkeit; Beschaffenheit; Ursprung; Kraft; und natürlich ist *Materie* auch ein wichtiger philosophischer Begriff; *krank* (zusammengefügt aus den Bedeutungen des Adjektivs und des Nomens, (Koebler/20.03.2017): schwach, zart, unvollkommen, unzulänglich, arm; die Bedeutung von *Schaden* für das Nomen, erscheint bei Mechthild im Zusammenhang mit der Schuld einer Sünde, Neumann, S. 291, VII, 45, 5-7: „Das erste ist der schade miner schulde, wan ich gesündet habe, und dú versumekeit güter werken, die ich wol getan möchte haben.“

#### 1.2.4. Hölle

Mechthilds grosse Höllenvision in Kapitel III, 21 beginnt mit der Feststellung des Namens der Hölle: „Ich habe gesehen ein stat, ir namme ist der ewige has“<sup>441</sup> Die Verkehrung der Liebe ist der Ort des ewigen Hasses, der ohne Unterlaß mit allen Sünden, die er nach sich zieht, die Hölle, das Fegefeuer und das Erdreich durchzieht. Eine Stadt, die am tiefsten Abgrund mit den Steinen der Hauptsünden gebaut wurde. Der erste Stein entstand aus dem Hochmut/*hoffart* Luzifers<sup>442</sup>, die folgenden vier trug Adam bei durch Ungehorsam, böse Habgier, Völlerei und Unkeuschheit; Zorn, Falschheit und Mord brachte Kain mit; die Steine der Lüge, des Verrats, das Verzweifeln an Gott und Selbstmord bauten die Stadt weiter; die Sünden von Sodom und falsche Heiligkeit bilden ihre Ecksteine. Lucifer wurde für seine Schuld von Gott in den „ewigen Kerker“<sup>443</sup> geworfen, er sitzt am Höllengrund auf einem harten, schwarzen Fels, gebunden mit seiner Schuld und regiert von der tiefsten Stelle sein Reich: der höchste Engelsfürst wird erniedrigt mit dem schlimmsten Platz, dem „nidersten abgrunde“<sup>444</sup>. Der verwaiste 10. Chor heißt *ellende*, das neben der positiven Beschreibung im Kapitel III, 1, immer auch einen Ort der Verbannung meint. Und zwar aus der Perspektive Lucifers, aber auch ebenso der Seligen, die es geschafft haben, ein tugendhaftes Leben zu führen. Und dieser Ort ist gleichzeitig eine Erinnerung an die Sündenanfälligkeit der Menschen. Die Hölle hat drei Teile: der unterste ist für die Christen, der mittlere für die Juden und der oberste für die Heiden. Die Schwere der Strafen richten sich also auch nach der Religionszugehörigkeit. Die Beschreibungen der Strafen für die Sünder, die nach dem Prinzip *Gleiches tilgt Gleiches* angelegt sind, sind drastisch, gewaltvoll und grausam, wie ein Leben in einem Ort, der *ewiger Hass* heißt, eben sein könnte.<sup>445</sup> Auf Raumvorstellungen deuten vor allem zwei Aussagen hin:

441 Neumann, S. 72ff., III, 21; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 373f., Anm. 136; auch Vollmann-Profe (2010), S. 734, Anm. 207, 18-217, 18; an keiner Stelle im Fliessenden Licht erscheint die Formulierung *unendlicher Haß*. Haß ist also raum- und zeitabhängig, wenn auch in verdichteter Ewigkeit; vgl. Vorgrimler (1994), S. 191-216; vgl. Bochsler (1997), S. 74-93, die Hölle, als Vision eines Jenseitsraumes, sieht sie als „Parodie des Himmels“, ebda., S. 90, in der „Höllenvision treten auch immer wieder Züge einer pervertierten Brautmystik auf. [...] die Strafen Luzifers weisen häufig Züge einer »verkehrten« Brautmystik auf. Die christliche *caritas* und die *unio mystica* werden pervertiert, indem sich Lucifer den Seelen immer wieder aufdrängt.“, ebda., S. 92, für Bochsler, S. 111ff., erscheinen alle geschilderten Räume zweidimensional flach, haben aber einen „hohen Abstraktionsgrad“, ebda., S. 93; Tax (1979), S. 126-136.

442 In Neumann, S. 74, III, 1, 59f.: „Lucifer begieng zemale drie höbetsünde: has, hofart und gitekeit.“

443 Neumann, S. 128; IV, 14, 23f.; in ders., S. 74, III, 1, 58-61, wurde Lucifer und seine Nächsten verstoßen, und die Sünden schlügen sie in die Tiefe. Es ist also von beidem auszugehen.

444 Neumann, S. 100, III, 21, 2-19; auf ders., S. 74, III, 1, 60f., wird der zehnte Chor in das *ewig abgrunde* geschlagen. *nider* in der Steigerungsform *niderste* ist nicht gleichzusetzen mit *tief*; in ders., S. 61, II, 24, 74f.: „ir sele was nit gesenket in die nidersten tieffi under aller creature“.

445 Neumann, S. 100ff., III, 21, 15-60.

„[...] ein stat, ir namme ist der ewige has, si ist gebuwen in dem nidersten abgründe [...] Ich sach under Lucifer der helle grunt, das ist ein hart swarz vlinsstein; der sol tragen das werk iemer mere. Alleine dū helle hat weder grunt noch ende, si het doch an der ordenunge bede tiefi und ende.“<sup>446</sup>

Die Bedeutung der Sätze erschließt sich jedoch erst dann, wenn das semantische Feld der Begriffe *abgrund*, *grunt* und *ende* ganz zum Tragen kommt, wenn also nicht nur die Ausdehnung eines Raumes bzw. die Unendlichkeit eines Raumes vermittelt wird, sondern die abstrahierte Bedeutung mitgesehen wird:

*Der ewige Hass ist errichtet in der niedersten Unergründlichkeit [...] Ich sah unter Lucifer den Boden der Hölle, einen harten schwarzen Kieselstein, der soll das Bauwerk immer tragen. Obwohl die Hölle weder Fundament/Ursprung noch Erfüllung/Ziel hat<sup>447</sup>, hat sie doch in ihrer Ordnung sowohl Tiefe als auch Höhe.*

Hass ist Verachtung des Lebens, deren Grund nicht ergründbar ist, und überhaupt nur denkmöglich erscheint mit der Freiheit des menschlichen Willens, dessen Richtung offen für alles ist. Diese Freiheit ist aber weder die Ursache noch die Legitimation für zerstörerischen Haß. Der Boden der Hölle ist verhärtetes, verdichtetes Lebenslicht<sup>448</sup>, das schwarz ist, weil es alle Farben der Lebendigkeit in sich verschluckt. Ein Fliessen des Lebens ist damit nicht mehr möglich. Für Mechthild ist dies der ewige Tod<sup>449</sup>. Die Übersetzung von *vlinsstein* mit Kieselstein<sup>450</sup> deutet auf eine verzerrte, *verschaffene* Kugel hin. Die Hölle hat kein Fundament, keinen Ursprung, weil Gott, der das Leben und die Liebe ist, ihr kein Fundament gegeben hat. Wenn sie keinen Ursprung, keine Quelle hat, hat sie auch kein Ziel; sie findet

---

446 Neumann, S. 100, und 102, III, 21, 3f. und 61-63.

447 Im Gegensatz dazu: Neumann, S. 13, I, 9, 2f.: „Die da brinnent in der waren minne und uf einen steten grunt buwent der warheit und frucht bringent mit vollem huffen des seligen endes, die wonent in der hœhin“.

448 Bedeutungsfeld des Verbs *vlinsen*: zittern, schimmern, flimmern, zu Stein werden, sich verhärteten (Koebler/Zugriff: 14.04.2017); Das Wort selbst deutet mit den Bedeutungen schimmern, zittern, flimmern auf das einstmals fliessende, leuchtende, strahlende Leben hin; Hennig, S. 429, nennt nur *sich verhärteten*.

449 Neumann, S. 102, III, 21, 73 und 131; auch ders., S. 113, IV, 2, 103-107; S. 161, V, 8, 5f., S. 163, V, 9, 13-17; S. 278, VII, 28, 14-17.

450 Im Unterschied zu Schmidt (1995), S. 110, „die harter, schwarzer Felsstein“ und Vollmann-Profe (2010), S. 211, die „harter, schwarzer Fels“ übersetzt; Bochsler (1997), S. 78: „Ob es sich bei diesem Feuerstein allerdings um den anfänglich erwähnten Stein der Hochmut Luzifers handelt, bleibt unklar.“; Tax (1979), S. 127: „Auch hier findet sich das Bild des Schweren und Massigen, aber in Verbindung mit dem Undurchdringlichen, ja Unerbittlichen.“ Seiner Meinung nach könnte der Stein auch „parodistisch aufgefaßt werden“, weil das Osterfeuer mit einem Feuerstein entzündet wird; aus dem oben Gesagten sollte klar geworden sein, daß diese Bezeichnung nicht passend erscheint.

keine Erfüllung außer in sich selbst. Die Schuld ist gebunden mit sich selbst – wie Luzifer – und zieht immer weitere Schuld nach sich. So lebensverneinend der Hass, die Hölle sind, so gibt es doch eine Grenze für beide. Lebensbejahung ist die Tiefe, und Liebe die Höhe, die zusammen die Hölle begrenzen. Beide sind für Mechthild mit Gott, seinem fließendem Licht<sup>451</sup>, seiner unendlichen Hingabe und tiefen Freude für sich selbst und mit allen Dingen in der Kugel verbunden. Wer in dieser Hölle der nicht endenden Lebensverneinung ausgesetzt ist, sieht das Fliessen des Lichtes nicht mehr, befindet sich in der *ewigen Hölle*<sup>452</sup>.

Am oberen Ende, vor den schrecklichen Augen des Hauptes der Hölle befindet sich der Raum der Vorburg, ein Fegefeuer<sup>453</sup>, in dem diejenigen Seelen sind, denen Gott die ewige Hölle durch ihre Reue vor dem Tod genommen hat. Oben am Haupt befindet sich der Mund der Hölle, dies ist der Eingang zur ewigen Hölle und dem ewigen Tod. Es ist auch Luzifers Mund, aus dem sein abscheulicher Atem die Sünder unentwegt flammend durchfährt. Welche Gestalt hat Luzifer? Er kann sitzen, sprechen, sehen, er hat ein feuriges Herz, Augen, Nase, einen Mund, einen Kopf, einen Hals, Zähne, er hat einen Bauch, einen Schoss, Füsse und einen Schwanz. Er ist in irgendeiner Weise ein *vas*, ein Gefäß - „das erste vas aller sünden.“<sup>454</sup> - und er hat einen Atem. Das sind Körperteile eines Menschen, und sie deuten alle auf Orte am und im Menschen hin, in denen und mit denen Sünde geschehen kann, bzw. durch die Tugenden verloren gehen kann. Der Mund ist der Eingang zur Hölle, er kann Schlechtes aufnehmen, zerkaufen und schlucken. Von da aus durchzieht es den ganzen Menschen, schlechte Worte und schlechter Atem (als Lebensfluß gemeint) kommen wieder aus dem Mund. Kopf, Augen, Mund und Herz befinden sich im oberen Teil eines Menschen, Bauch, Schoss und Schwanz/*zagel*<sup>455</sup>. Denkbar wäre jedoch auch die Bedeutung *Steißbein*, es schließt zusammen mit dem Kreuzbein den unteren Rumpf des Menschen ab. Es ist das Pendant zum Schambein, zusammen sind sie die Wurzeln des Lebens, Quelle des Lebens. Wenn an einer Stelle in diesem Kapitel geschildert wird, wie er die Hochmütigen zuerst erfasst, und sie unter seinen *zagel* drückt<sup>456</sup>, und die Gierigen von Lucifer gefressen werden und wieder aus dem *zagel* ausfahren<sup>457</sup>, dann ist das auch ein Hinweis auf die absolute Abwertung dieser Leben, sie sind

451 Neumann, S. 179, V, 23, 152-154: „do hatte si gottes engel umbevangen mit eime *himelschen* liehte, das der túfel nit wiste, wa das kint hin kam“.

452 Neumann, S. 103, III, 21, 98-100, in der ewigen Hölle sind die Menschen, die ohne Reue starben; vgl. ders., S. 261, VII, 3, 51-53: „Die rúwige trehne sint also helig: möehte ein grosser súnder einen rúwigen trehen umb alle sine súnde weinen, er keme niemer zú der ewigen helle, blibe er also.“

453 Vergleiche Kapitel 1.2.5. Fegefeuer.

454 Neumann, S. 102, III, 21, 83; vgl. Egerding (1997), S. 617f.

455 *zagel*: Schwanz, Schweif; Stachel; Ende, Schluß; Letzter; Schiffsheck; Helmbusch; Faser, Hennig, S. 480.

456 Neumann, S. 101, III, 21, 35f.; vgl. dazu mittelalterliche Abbildungen des Teufels. Der Teufel hat ein Teufelsgesicht als Feigenblatt im Bereich des Schosses, in: Wilhelmy (2012), Hrsg., Katalog, S. 144-147, Abb. 77 und 79.

457 Neumann, S. 101, III, 21, 50f.

Abfall, sie enden unter den Wurzeln des Lebens, die auch Lucifer noch in *verschaffener* Form hat: „[...] »Ich bin nit so versunken, ich welle es noch über dich han.«“<sup>458</sup> Die Gestalt des Lucifer kann also durchaus anthropomorph gesehen werden, und diese Sichtweise ist auch beabsichtigt. Menschen tragen die Hölle in der Neigung zur Sündhaftigkeit in sich.<sup>459</sup> Was dies an Elend auslösen kann, ist erlebbar als nicht endender Horror. Dennoch ist Gott, die Gottheit nur über seine Menschheit zu begreifen, seine Unendlichkeit kann nur als Annäherung in Stetigkeit und in ständigem Loslassen erlebt werden.

Konsequent spricht sich Mechthild im Kapitel V, 16 dagegen aus, daß Sündigen menschlich ist, sonst wäre Jesus auch ein Sünder gewesen. Ursache menschlicher Fehlverhaltens sind angenommene sündige Teufeleien aus freien Willen.<sup>460</sup> Der Mensch trifft die Entscheidung, ob er „des túfels helle und gotes himmelrich.“<sup>461</sup> sein will. Er wäre dann ein mit Gott und allen Dingen allzeit vereinter Engel. Auch kleine Sünden schaden der Vollkommenheit und lassen einen *hellevlekke* an der Seele entstehen<sup>462</sup>. Es ist noch genauer zu klären, wie dieses Ineinander von unschuldiger Menschheit und menschlichem Hang zur Sünde in menschlicher Körperfestgestalt zu denken ist. In Umkehrung des Zitates läßt sich auch fragen: Gibt es den Himmel des Teufels und die Hölle Gottes?<sup>463</sup> Nein, weder noch. Für den Teufel gibt es nur die Hölle, und Gott kann nur durch die Sünden aus seinem Haus, dem Menschen ausgetrieben werden. Sünden berühren Gott nicht, ohne den Menschen existieren sie nicht.<sup>464</sup>

Lucifer benötigt eine ganze Schar Teufel um die Menschen mit Sünden zu versuchen. Dies entspricht der Besetzung des gesamten gefallenen 10. Engelschor. Jedem Menschen wird bei der Taufe ein Engel und ein Teufel mitgegeben.<sup>465</sup> Lucifer unterhält in der Hölle auch eine Schule zur Ausbildung der Teufel, in Kapitel zwei des vierten Buches schreibt Mechthild von

---

458 Neumann, S. 101, III, 21, 36; vgl. auch ders., S. V, 4, 48-52: „die sinkende diemuetekeit [...] bringet si denne an die stat, da si nit fúrbas mag, das ist under Lucifers zagal.“; die Seele erlebt hier den ewigen Tod, der ihr selbst nichts anhaben kann, der aber in der Folge den *lichamen* von der Dunkelheit seines Herzens lösen soll. Die Seele vervollkommnet sich dadurch und gewinnt *helikeit*, ebda., Z. 65ff.

459 Neumann, S. 169f., V, 19, nennt 17 Sünden, die den Menschen jagen, auch vollkommene Seele, die mit den Sünden anderer berührt werden: „Du wirst von dinem viende dikke bet्रuebet also der helle *rife* uf die himmelblüme. Ja si bluejet doch fúr sich hin vil hohe in ir edelen schœni, wand die wurzelle ir stetekeit die ist von dem heligen geiste ze allen ziten gruene.“, ebda., S. 170, Z. 27-30; vgl. Neumann II, S. 91, V, 19, 27 viende, würde mich für den Plural entscheiden, die Feinde sind die Sünden.

460 Neumann, S. 168, V, 16.

461 Neumann, S. 188, V, 29, 5-7; auch ders., S. 269, VII, 17, 11-13, hier ist es das Gewissen, auf das sich die Hölle des Teufels und Gottes Himmelreich bezieht.

462 Neumann, S. 193, V, 33, komplett, „*hellevlekke*“ Z. 13.

463 Dies ist nicht, wie Tax (1979), S. 127 ausführt, als „Verkehrung des Himmels“ und „Lucifer *in abysso* negativ der höchsten Stufe im Himmel, der Dreifaltigkeit“ gedacht.

464 Neumann, S. 189, V, 29, 17-29; und ders., S. 265, VII, 10, 3-7.

465 Neumann, S. 110f., IV, 2, 30ff., Mechthild sieht hier den Engel und den Teufel, die ihr bei der Taufe gegeben wurden. Der Engel wird durch einen Seraphim und einen Cherubim ersetzt, der eine Teufel durch zwei Meisterteufel.

Meisterteufeln<sup>466</sup>, die ihr von Gott zur Seite gestellt werden. Der erste war ein Betrüger im Engelsgewand<sup>467</sup>, der zweite ein Friedensbrecher und Meister der verhohlenen Unkeuschheit<sup>468</sup>. Die Seele sagt zu diesem Teufel: „[...] »Nu hast du von nature niht gütés an dir [...]«“<sup>469</sup>. Dennoch kann durch ihre Versuchung etwas Nützliches gelernt werden. Gott gebietet den Teufeln, sie können nichts tun, wenn er es nicht anweist<sup>470</sup>. Daraus kann dreierlei geschlossen werden: Die Hölle hat eine Natur, sie wird hier als Nicht-Gut bezeichnet. Da Gott die Teufel anweist, muss sich die Hölle in der Kugel befinden. Die Kugel kann auf den Menschen bezogen werden, damit ebenso die Hölle.

Mechthild denkt die Hölle bzw. das Fegefeuer und auch das Himmelreich nicht in der Trennung von Diesseits und Jenseits. Sie bleibt völlig im geschaffenen Raum und geschaffener Zeit der Kugel. Die Menschen befinden sich je nach Tugendhaftigkeit, die durch ihren Willen entsteht, schon jetzt in diesen drei Räumen. Auch sind die Menschen mit den Seligen und den Sündern dort verbunden. Ein tugendhaftes Leben stärkt alle, ein sündhaftes Leben schwächt alle. Alles und alles ist mit allen und allem verbunden.<sup>471</sup> Ein weiterer Schritt verknüpft Himmel und Hölle. Sie sind nicht als getrennte Räume in der Kugel zu denken. Die ersten drei Himmel aus Kapitel II, 19 wurden oben schon dargestellt. Es wird festgestellt, dass der erste Himmel vom Teufel gemacht ist, es handelt sich um den schon erwähnten Betrüger im Engelsgewand. Himmel und Hölle lassen sich also nur durch die entschiedene Haltung des tugendhaften Menschen erkennen und auseinander halten. Der zweite Himmel ist zumindest für die Teufel zugänglich, kann also auch Höllenqualitäten annehmen.<sup>472</sup> Warum ist der erste Himmel ein Himmel, wenn der vom Teufel gemacht ist? Kapitel VI, 23 ergänzt diese Darstellung von drei Himmeln und bietet eine Antwort: der erste Ort sind die Sinne, die Teufeln, Gott und allen Kreaturen offenstehen nach deren Willen; durch die Sinne kann der Teufel direkt auf die Seele einwirken. Der zweite Ort ist die Seele selbst, in der nur Gott - von

---

466 Neumann, S. 111, IV, 2, 40f.: „Do lies únser herre zwen túfel har für kommen, die waren grosse meister und waren usser Lucifers schüle genomen und warent öch selten us kommen.“

467 Neumann, S. 111, IV, 2, 43f.

468 Neumann, S. 112, IV, 2, 71f., Z. 80-83: „Er was gros als ein rise, er hatte einen kurzen zagal und ein krumbe nasen, im was sin höbt gros als ein zuber, im kamen us sinem munde geflogen fúrige funken in swarzer flamme bezogen. Do lachete er mit valscher grimme *und einer vil grúwelichen* stimme.“; in ders., S. 74f., III, 1, 49-59 und 72-83, der großen Himmelsvision, wird angedeutet, dass die Seligen, je nach der Lauterkeit ihrer Tugenden, ihre Plätze in den unterschiedlichen Chören einnehmen. Also noch einmal eine Unterteilung.

469 Neumann, S. 113, IV, 2, 95-97.

470 Neumann, S. 113, IV, 2, 97f.; auch ders., S. 180, V, 23, 167-173, die Teufel wissen, dass sie ohne die Genehmigung Gottes nichts unternehmen können; ebenso ders., S. 188, V, 29, 9f.

471 Neumann, S. 141f. IV, 25, komplett; S. 142, 21ff.: „Alsus so vart únser gegenwürtekeit us und in zü dem himmelriche, in das vegefür und zü der unseligen helle, da nach das wir úns mit mütwillen zu gesellen.“; deutlich auch ders., S. 152, V, 1, 21-24: „Der gegenblik gottes und der minnenden sele, der us von in beiden so wunnenklich blikket, der hat also grosse kraft und also offenbaren schin vor allen, die in dem himelriche, in vegefür und in der helle sint“.

472 Neumann, S. 51, II, 19, 48-59.

den Sinnen unbemerkt - mit ihr spricht. Durch Sünden, die der Mensch getan und nicht bereut hat, haben sich *glichenisse* des Teufels in der Seele abgezeichnet. Auf diese Weise haben Teufel den Zugang zur Seele und werden auch immer wieder davon angezogen. Der dritte Ort ist das Himmelreich, in das Gott die Seele ziehen kann. Der Teufel hat hier keinen Zutritt.<sup>473</sup> Der erste Ort ist deshalb der Himmel des Teufels, weil die Sinne nicht in der Lage sind, ohne die Führung der Seele, diesen Himmel als teuflisch zu erkennen. Sie nehmen die Welt als angenehm und unangenehm wahr, ohne nach der Bedeutung zu fragen. Klar wird in Kapitel VI, 38 festgestellt: Das Himmelreich ist die Wohnung Gottes und dieses kann im Menschen wohnen. Ist diese Wohnung einmal errichtet, kann sie von anderen nicht zerstört werden, nur dem Menschen selbst ist dies möglich. Diese sind aber, nach der Aussage Gottes, „glichenent der helle.“<sup>474</sup> Sie verweigern Gott das liebende Du, das die erste Sünde ist.

In Kapitel 23 des V. Buches ist dieses Nebeneinander himmlischer Göttlichkeit in Gestalt der Maria mit ihrem neu geborenen Sohn und der Gegenwärtigkeit der bösesten, teuflischsten Ränkeschmiede, Luzifer und Satan<sup>475</sup>, die den kleinen Jesus töten wollen, in sich abwechselnden Passagen beschrieben. Es entsteht ein befremdender Eindruck des Ineinanders von absolut Gutem und absolut Schlechtem durch diese Schilderung und der Gedanke liegt nahe, dass dies auch genau so beabsichtigt ist:

„Die lühtende bluejunge ir schoenen ögen und dú geistliche schoeni irs megtlichen antlites und dú vliessende suessekeit irs reinen herzen und dú wunnenkliche spilunge ir edelen sele, [...] Do Lucifer disú mere vernam, do sas der gruntvient und gram mit sinen zenen und grein, das sines zornes für über alle *die* helle schein.“<sup>476</sup>

Einer der bösesten Teufel erscheint Mechthild in Kapitel IV, 17: „Hie nach kam ein grosse túfel fúrig, blütig swartze, mit takken und mit hornen *und mit* glasögen“.<sup>477</sup> Sie fragt ihn nach seinem Namen, den er ihr zuerst nicht nennen will, dann aber gezwungen ist, weil sie nicht locker lässt: „»Ich pflege an ir des grimen hochmütes und der geswinden wisheit und der

---

473 Neumann, S. 232f., VI, 23, komplett. Die Vorliebe Mechthilds für eine Dreiergliederung wird hier sehr deutlich, kommt aber auch an anderen Stellen deutlich zum Vorschein.

474 Neumann, 248, VI, 38, 5-9, Zitat, Z. 9.

475 Lucifer und Satan sind bei Mechthild also nicht gleichzusetzen; vgl. zur Debatte zwischen Luzifer und Satan, Vollmann-Profe (2010), S. 769, 375,24 – 377,19; und Schmidt (1995), S. 388, Anm. 212; Frey-Anthes (2009), zu Satan im AT, Ostmeyer (2011), zu Satan im NT; Vorgrimler (1994), S. 459 (Register), mit vielen Stellen zu Teufel und Satan, aber keinen Verweis zu Lucifer.

476 Neumann, S. 174ff., V, 23, hier S. 176, 69-71 und S. 177, 94-95.

477 Neumann, S. 131, IV, 17, 9f.

kreftigen girheit, und ich wise von ir alle barmherzekeit, und ich heisse zornige grellekeit, die geistliche herzen störeret.“<sup>478</sup> Aus seinem Herzen wird die Pein geboren, die die Menschen quält. Gott weist sie an der Himmelstür zurück, sie soll auf ewig bei Lucifer sein.<sup>479</sup> Der Pein gegenüber steht die *wollust*, die allein das Himmelreich errichtet, so wie die Pein allein die Hölle. Das *ertriche* und das *vegefür* werden dagegen von beiden zusammen gebaut. Und noch einmal der deutliche Hinweis: „Disú werk sint drier hande, doch hat si ein ungescheiden got in úns gewürket.“<sup>480</sup>

Ein Teufel der Zwietracht und des Hochmutes sah Mechthild mit geistlichen Augen im Kapitel VII, 7 um ihre Sicherheit, die sie in der Vereinigung mit Gott erlebte, zu erschüttern. Sein Aussehen war „swartz, horwehtig und eime gruwelichen manne gelich.“<sup>481</sup> Der Teufel gleicht einem Mann, in Mechthilds Höllenvorstellung finden sich nur wenige Frauen – Fürstinnen vor dem Mund der Hölle – also im Fegefeuer<sup>482</sup>. Und neben Gott selbst hat auch Maria die Macht, die Teufel daran zu hindern, sich an Menschen zu heften.<sup>483</sup> Weiter ausgeführt kann dieser Sachverhalt an dieser Stelle nicht, aber unerwähnt bleiben soll er auch nicht.<sup>484</sup>

Im Kapitel VI, 7 setzt sich Mechthild mit einem Teufel auseinander, der sich an einen Menschen in ihrer Gemeinschaft geheftet hat, und ihr dadurch das Leben schwer macht. Der Teufel, den Mechthild dazu zwingt seinen Namen zu nennen, ist der „Widerhak“<sup>485</sup>, der sich mit Vorliebe an Menschen hängt, die ein geistliches Leben führen möchten. Er kommt mit einer ganzen Schar von Kollegen, die die gleiche Aufgabe haben. Der Teufel ist sich auch bewußt, dass er nur durch den freien Willen der genannten Frau bei ihr sein kann. Durch den gleichen freien Willen hat sie die Möglichkeit, ihn von sich zu weisen. Zu dieser Auskunft wird der Teufel von Gott gezwungen. Gott hat auch die richtige Behandlung für die schwierige geistliche Schwester: Er schickt ihr körperliche Krankheit in Form von Bettlägerigkeit, Taubheit und Blindheit, die weiteres sündhaftes Verhalten verhindern, um eine Weiterentwicklung anzustossen, bei der aber dann die tägliche Pflege der Mitschwestern gut tätigt. Hier wird beispielhaft das Ineinanderwirken durch und mit dem freien Willen von Mensch und Teufel, von Gott und Mensch und Gott und Teufel deutlich. Die Grundlage ist die

478 Neumann, S. 131, IV, 17, 28-30; *geswinde* als ungestüm, unbekämpft, steht *snel*, im Sinne von augenblicklich da sein, gegenüber.

479 Neumann, S. 127, IV, 12, 98-101.

480 Neumann, S. 239, VI, 31, 22-25, Zitat, Z. 22f.

481 Neumann, S. 263, VII, 7, 24-47, Zitat, Z. 28.

482 Neumann, S. 104, III, 21, 127-129.

483 Neumann, S. 249, VI, 39, 21-23.

484 Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß Mechthild oft männliche und weibliche Formen benutzt.

485 Neumann, S. 213f., VI, 7, komplett, „Widerhak“: Z. 18.

Verbundenheit von Schöpfer und Geschöpf. In der Entscheidung des Geschöpfes, seinen Willen auf die Freiheit Gottes auszurichten, liegt seine Möglichkeit, Schöpfer des Einsseins mit Gott zu werden und immer wieder neu zu sein.

Heimtückische Aufmerksamkeit wurde in Lucifers Herz gezeugt und aus geistlichem Hochmut geboren und schlug um in Haß und Zorn.<sup>486</sup> Diese Dinge gehören also zur Natur des Nicht-Guten, dafür findet sich auch ein weiterer Beleg in Kapitel V, 23,: „»[...] wan das ist verre über únser [Teufel, A.N.] maht, das er [Jesus, A.N.] die lúte in ertriche løset wider die nature von allerlei pine zü sterben, [...]“<sup>487</sup>

Wenn es eine Natur der Hölle gibt, gibt es auch einen Geist der Hölle. Er durchzieht die Welt und ist über alle Dinge unterrichtet.<sup>488</sup> Das ist folgerichtig, da der gefallene Engel Lucifer reiner Geist ist. Wie alle Engel, die nach dem heiligen Geist gebildet wurden, trägt jeder Mensch über seine Schöpfung, diesen Geist des Nicht-Guten in sich, den auch die ersten Menschen schon in sich fanden. Es gehört ebenso zur Natur der Hölle und der Teufel, dass sie in ihrem Tun nie aufhören: „»[...] Ich bin durkuene als ein vliege und valle ie zü. [...]“<sup>489</sup>, auch wenn sie wissen und wohl von Zeit zu Zeit spüren, dass Gott und/oder der tugendhafte Mensch ihnen Grenzen auferlegt. Auch der Teufel möchte gerne Einssein fühlen – Himmel, Paradies, Fegefeuer und Erdreich in einer ewigen Hölle. Und auch im Menschen selbst, in dem sich diese Orte finden.<sup>490</sup> Die ergänzende Position findet sich, wie schon erwähnt, im Kapitel VII, 1: „und unbegrifliche got umbevahen, den himmelriche noch ertrich, helle noch vegefür niemer begriffen mag noch widerstan.“<sup>491</sup> Der Teufel ist also beschränkt, er führt seinen Kampf mit Gott im Menschen und um den Menschen. Gott kann dem Menschen nur Pein oder *wollust* schicken; wie und wo sie spürbar werden, ob allein oder beide, ist dem Menschen selbst überlassen.

Einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt Kapitel VII, 39. In ihm wird der Kampf der Teufel um die Seele eines Menschen geschildert, den sie bei dessen Tod durch seine Tugenden an den Himmel verloren haben. Sie streiten, schlagen und beissen sich untereinander und drücken ihre Angst vor ihrem Herrn in der Hölle aus, hier „ze hove“<sup>492</sup> bezeichnet, der sie für

---

486 Neumann, S. 69f., II, 26, 43-48.

487 Neumann, S. 180, V, 23, 171f.

488 Neumann, S. 176, V, 23, 53f.: „das der hellen geist, der alle die welt durchvart und alle geschiht der dingen weis“; ders., S. 133, IV, 18, 30-32: „swenne wir trinken den pfül der welte und nützen die unedelkeit únsers fleisches na dem rate des bœsen geistes, öwe, so ist uns selben mit úns selben vergeben.“ ders., S. 106, III, 24, 5f.: „aber dû weltlich beginne spricht us von irem fleische mit Lutzifers geiste in grûwelicher arbeit.“

489 Neumann, S. 189, V, 29, 26f.

490 Neumann, S. 188, V, 29, 9ff.

491 Neumann, S. 257, VII, 1, 95-97.

492 Sonst nur in Bezug auf Gott verwendet. Obwohl dies kein sicheres Argument ist, da Mechthild Begriffe durchaus häufiger positiv und negativ verwendet.

ihre Unfähigkeit strafen wird. Der Herr der Hölle, der hier nicht mit Namen bezeichnet wird, beklagt den Verlust einer gottliebenden Seele, mit der er sich selbst schmücken und krönen wollte und die Qual seines Herzens sanft stillen wollte. Das Kapitel endet mit der Aussage, dass eine der größten Freuden der seligen Seele ist, wenn sich die Feinde untereinander schlagen und in der Hölle büßen müssen, sie ist ihnen entkommen, und wird die ewige Krone tragen, die sie sich durch die erlittene Qual verdient hat.<sup>493</sup> Die Sprache und die getroffenen Aussagen passen nicht zu sonstigen Äußerungen Mechthilds; gerade die Schlußpassage verrät eine Inkonsistenz in Bezug auf die Verfehlung des Hochmutes, der ihr nicht entgangen wäre. Neumann liefert in seinen Anmerkungen einige Hinweise<sup>494</sup>, die entweder auf Fehler in der Übertragung oder/und eine Mitverfasserin deuten könnten. Dieses Kapitel im VII. Buch ist nicht das einzige, das vor dem Hintergrund der ersten sechs Bücher, problematisch erscheint. Ein weiteres Beispiel ist Kapitel VII, 41<sup>495</sup>. Die Unterschiedlichkeit im Stil und Aussage wird auch deutlich im direkten Vergleich mit Kapitel VII, 55<sup>496</sup>, in dem die Musik der Sprache, die Mechthild zum Klingen bringen konnte, deutlich zu hören ist. Vor allem in den Zeilen 5-26 wird dies erreicht durch die Verwendung der Worte des Fließens, Gießens, Füllens in Verbindung mit der Liebe. Aber auch im VI. Buch, Kapitel 28, findet sich eine Passage, die zwiespältig erscheint: „Ich nim urlop zü allen den, die in der helle sint, und ich danken *des gotte*, das er sine rehtekeit an inen uebet; belibe ich *langer* hie, ich *wælte* inen niemer gütens gewünschen.“<sup>497</sup>

In einem der letzten Kapitel des Fliessenden Lichtes, VII, 63, äußert Mechthild einmal mehr den Wunsch zu sterben, wenn Gott dies nun für sie vorsieht. Sie nimmt ein kräftiges Licht aus dem Westen wahr, das ihr wie eine Ankündigung ihres Todes und gleichzeitig ihres Gerichtes erschien. Zu diesem sind auch üble Geister aus dem Norden gekommen, die dieses als ihre letzte Niederlage mit ansehen müssen, bevor sie mit ihrem Laster wieder in die Hölle

---

493 Neumann, S. 287, VII, 39, komplett.

494 Neumann II, S. 157, VII, 39, 25f., VII, 39, 37; vgl. auch Vollmann-Profe (2010), S. 801, 607, 19-611, 25.

495 Neumann II, S. 157f., VII, 41, 10 und Vollmann-Profe (2010), S. 802, 613, 26-28.

496 Neumann, S. 301f., VII, 55, komplett. Z. 22-24: „Wirt es aber vol, so giessen wir es aber us uf die not der armen selen, die in dem vegefür qweleent, das in got dur sine guete ir manigvaltige not *beneme*.“; und ders., S. 90, III, 10, 33-35; auch ders., S. 46f., II, 8, komplett.

497 Neumann, S. 235f., VI, 28, Zitat, Z. 9-11, und Neumann II, S. 129, VI, 28, f., vielleicht stand ursprünglich ein *iemer*, statt *niemer*; vgl. dazu Vorgrimler (1994), S. 200f., er zitiert hier die Antwort auf die Frage an Thomas von Aquin, ob sich die Seligen über die Strafen der Gottlosen freuen. Seine Antwort lautet, daß sie sich nicht an sich über die Strafen freuen, aber sie freuen sich über die Wirkung der Strafen als Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit, und damit auch über ihre eigene Befreiung von Sündhaftigkeit; in den oben genannten Textstellen spiegelt sich diese Auffassung wider, aber Mechthild betont immer wieder die Bedeutung der Barmherzigkeit vor der Gerechtigkeit; vgl. dazu die folgenden Verse, VI, 28, Z. 11-13: „Ich nim urlop zü allen den sündern, die in den höbtsünden ligent; ich danken es gotte, das ich ir geselle nit bin; und blibe ich *langer* hie, ich *wælte* gerne ir burdin tragen vor gotte.“

zurückkehren.<sup>498</sup> Interessant ist hier die Verwendung des Ausdrucks *Geister aus dem Norden* und die Erwähnung ihres individuellen Gerichtes kurz nach ihrem Tod, das sich vom Jüngsten Gericht unterscheidet. Jede Sünde ist ein Geist und gleichzeitig ein Teufel, im Norden ist das Schlechte zu finden. Die üblen Geister, der Norden und der Nordwind finden sich nur im VII. Buch.<sup>499</sup> Die genannten Kapitel – vorwiegend aus dem VII. Buch sind der Vollständigkeit halber erwähnt. Sie erscheinen weniger eigenständig als frühere Ausführungen, Gründe hierfür können jedoch keine genannt werden.

An einigen Stellen im Fliessenden Licht taucht das Wort „luft“<sup>500</sup> in Verbindung mit dem Teufel auf. Die Bedeutungszusammenhänge, in denen dieses Wort auftaucht, sind in einigen Fällen schwierig zu erfassen. Den Wegen in den Lüften, die die Teufel zur Verfügung haben, stehen die feurigen Strahlen des heiligen Geistes gegenüber, die mit dem Bild der Sonnenstrahlen als Wege Gottes bezeichnet werden.<sup>501</sup> Aber wo sollen diese Wege zu lokalisieren sein? Außerhalb und/oder innerhalb des Menschen? Es ist zu vermuten, dass beides zutrifft.<sup>502</sup> Meint Luft damit den Raum zwischen den Grenzen festerer Materie? Könnten damit auch Hohlräume des menschlichen Körpers gefüllt sein? Es ist davon auszugehen, dass den Menschen des Mittelalters bewußt war, dass es in ihren Körpern auch Hohlräume gab. Beide Fragen sind zu bejahen. Bei der zweiten Frage ist noch darauf hinzuweisen, daß die Sünden auf der Erde begonnen werden müssen, und Mechthild das Fleisch des Körpers als Erde betrachtet.<sup>503</sup> Mit den Bedeutungen *Luftraum* und *Duft* erschließt

---

498 Neumann, S. 309, VII, 63, 13-22.

499 Neumann, S. 275, VII, 24, 6; ders., S. 273, VII, 19, 38; der Norden, ders., S. 303, VII, 57, 7 und Nordwind, ders., S. 276, VII, 27, 15f. und Z. 19: „der sündenwint“; daß Geister auch Teufel sind und umgekehrt findet sich dagegen in Neumann, S. 167, V, 14, 7-9.

500 *luft*: Luft, Luftzug, Wind, Luftraum, Duft, (Koebler/Zugriff: 21.03.2017); eine mögliche Verbindung mit der Vier-Elementen-Lehre kann angenommen, aber nicht weiter nachgegangen werden; vgl. Franklin (1978), S. 17-32, zur Vier-Elementen Lehre, auf S. 21-31 zu ihrer Darstellung im Fliessenden Licht; vgl. grundsätzlich dazu, Böhme/Böhme (2004).

501 Neumann, S. 153f., V, 1, 38-48: „Aber der grosse fúrin schin, der alles lúhtende har nider gat us von der heligen drivaltekeit in die minnende sele, den fúrhtent die túfel also sere, das si niemer getørrent gevaren dur die heligen strale. Des lident si manige smacheit: Die wege, die in got in den lúften hat gegeben, das inen die ein irdensch mensche mit der gottes einunge mag benemen. Sie mægent alle ir wege vollevaren, die si von bosheit wellent haben [Vollmann-Profe (2010), S. 321: „Sie können auf all ihren Wegen, die sie in ihrer Bosheit einschlagen wollen, ans Ziel kommen“; Schmidt, (1995), S. 164: „Sie können überall dort ihren Weg ungehindert nehmen, wo ihnen die Bosheit entgegenkommt.“], und wa si einer minnenden sele in einem licham werdent gewar, da muessent si under die erden hin varen. Öch mægent si den luft nit entreinen, wa si die seligen vindent, die werliche lebent súnder hóptsunde; alle die súnde, da si úns an bringent, der muessent si ie uf der erden beginnen.“ (Vgl. dazu Zeile 18-21: der feurige Geist der Dreifaltigkeit, der einem schönen Sonnenstrahl gleicht); vgl. dazu auch Vollmann-Profe (2010), S. 759, Anm. 321, 28f.: „Die Auffassung, daß die Luft der Bereich des Bösen ist, kann sich auf das NT berufen; vgl. Eph 2,2“.

502 Neumann, S. 39f., II, 3, 20f.: „und wie si gant ane arbeit als die vogele in dem lufte“; auch ders., S. 77, III, 1, 120f.: „und halten sich in dem gottes zuge als der luft in der sunnen.“; Beispiel für Luft im bekannten Zusammenhang: Neumann, S. 218, VI, 10, 25: „dar zú des sussen meien luft“.

503 Neumann, S. 153f., V, 1, 47f., und ders., S. 248, VI, 38, 2f.: „wie lange sol ich hie stan in der erden mines vleisches glich eime stecken“.

sich der Zusammenhang zwischen den Teufelswegen in der Luft und stinkenden Sünden<sup>504</sup>. Luft ist also das Element, in dem sich Gutes und Böses schnell und ungehindert bewegen kann. Auch hier ist festzustellen, daß die Wege der Teufel von Gott begrenzt sind. Finden die Teufel in der Luft niemanden, den sie angreifen können, müssen sie in die Erde. Sie sind darauf angewiesen, Verbindung mit anderen Elementen einzugehen. Luft ist also nicht an sich der Aufenthaltsraum für das Böse.

Im Kapitel VI, 8 werden die Orte noch konkreter benannt, an denen die Teufel die Seele angreifen können: in der Luft, auf dem Erdreich, an allen Stätten und in der Höhe, wo gesündigt wurde.<sup>505</sup> Wie ist dies zu verstehen? Außer dem konkret lokalisierbaren Erdreich geben die anderen Angaben keinen Anhaltspunkt, wo sich die Qualen konkret ereignen könnten. Wenn die *Stätten* einen konkreten Platz außerhalb des menschlichen Körpers für den Ort der Qual meinen sollten, dann stellt sich die Frage, warum die *Stätten* eigens erwähnt werden. Darüberhinaus würde kein Sünder, diesen Ort aufzusuchen, um sich quälen zu lassen. *Luft* und *Erdreich* gehören als Lebensbereiche des Menschen zusammen, sie können damit sowohl außerhalb als auch innerhalb des menschlichen Körpers angesiedelt sein. Meint dies, daß etwas Sündhaftes, das der Mensch sieht, hört, oder riecht und ihm Raum gibt, über das äußere Medium der Luft auf das Innere übertragen wird? Oder, daß etwas, was er mit Händen fühlt oder mit dem Mund schmecken kann, über die innere Luftwege den Bauch, das Herz des Menschen erreicht und dort wirkt? Beides ist zu bejahen.

Was bedeuten dann die *Stätten* und die *Höhe*? Auch sie meinen beides, außerhalb und innerhalb des Menschen. Die Sünde der Völlerei wird der Teufel möglicherweise mit Sodbrennen bestrafen oder der Ort der Völlerei wird dem Menschen verleidet. Mit der Höhe könnte die Brust des Menschen gemeint sein, der dort ein Spiegel der Gottheit ist (siehe oben). Durch Sünden verdunkelt sich dieser Spiegel, die Luftwege dorthin sind verunreinigt, die Spiegel werden blind oder falsch ausgerichtet. Dadurch kommt es in der Höhe des Menschen, im Gesicht zu unschöner Mimik, an den Händen zu mißratener Gestik und aus dem Mund zu ungutem Ausdruck. Höhe meint aber auch die Entwicklung der notwendigen

504 Neumann, S. 265, VII, 10, 3f.: Gott: „»Die sünden stinkent mich an us von dem abgründe des ertriches untz in den himmel“; ders., S. 46, II, 12f., die Sünder im Fegefeuer stinken auch; ders., S. 209, VI, 3, 5f., das unkeusche Fleisch stinkt.

505 Neumann, S. 215, VI, 8, 24-26: „Aber die túfel mægent die selet nút fúrbas pinigen denne uf ertriche, in dem luft und an allen den stetten, da der mensche gesündet hat, und in aller der hœhin, da er den luft entreinet hat mit sinen sünden.“; vgl. zu „entreinet“ Neumann II, S. 116, VI, 8, 26 *entreinet*: zwei Handschriften, darunter E nennen „enrihtet“, hier in der Bedeutung *aus der Ordnung bringen*, eine adäquatere Beschreibung als das *beschmutzen*. Für Mechthild ist die Wirkung der Sünden in Bezug auf die gottgegebene Ordnung immer sehr wichtig; vgl. auch ders., S. 153, V, 1, 45-47, in Z. 46, „den luft nit entreinen“; auch ders., S. 112, IV, 2, 78-80: „Do kam diser selbe túfel in dem lufte gevaren und nam des sündigen ertriches vil grosse war.“; vgl. dazu auch Schmidt (1995), S. 391, Anm. 244, in der sie auf Hildegard von Bingen verweist, die der Auffassung war, dass die Sünden die Elemente verunreinigen.

Tugenden, die durch die Sünden nicht erreicht werden kann, aber deren Ausbildung schon begonnen hat. Die Gegenwärtigkeit des Menschen ist, wie schon erläutert, in der Hölle, im Fegefeuer und im Himmel. Verbunden sind die drei durch die Wege in den Lüften und die Strahlen der Gottheit.

Die Luft ist kalt und dunkel. Sie ist der Erde am nächsten<sup>506</sup>. Die Sonne steht in der Höhe und kann durch ihre Strahlen die Luft erwärmen, sich mit ihr verbinden, dann ist alles eine Sonne. Die Sonne kann durch ihre Wärme die Luft in die Höhe steigen lassen und sie dort halten. Die Wege des heiligen Geistes in die Seele werden mit Sonnenstrahlen verglichen, sie finden sich demnach ebenso wie die Wege der Luft im Menschen selbst. Dazu ein Zitat aus Kapitel IV, 19: „Wil er [der Geliebte, A.N.] ze lange von mir sin, so erfrüre ich ze sere: das beware, herzefrōwe kúnegin. Du hast mich in gotte verleitet, das ich seleklich gebunden bin.“<sup>507</sup> Auch eine tugendhafte Seele ist nicht frei von den Wegen in der Luft, die der Teufel nehmen kann, wenn die Wärme der Sonne/des Geliebten zu lange weg ist. Er ist in der Erinnerung der Seele anwesend, aber nur zusammen mit den Erinnerungen des Geliebten, erwärmt sich die Luft in der Seele, und wird zur Sonne.<sup>508</sup> Deshalb hat der Teufel auch die Möglichkeit, das Licht und die Klarheit Gottes der sich sehnenden Seele vorzugaukeln, um sie für sich einzunehmen. Dies könnte er nicht, wäre er selbst nicht auch Teil des göttlichen Lichtes, wenn auch nach dem Sündenfall in Form erstarrten Lichtes.<sup>509</sup>

Es gibt Textstellen, in denen mit *luft* eine Ortsangabe verbunden ist, die Angaben über die Verfasstheit des Menschen als geistiges Wesen macht. Die eine findet sich in Kapitel IV, 2: „Do wart erst min geist us minem gebette bracht zwúschent dem himmel und dem lufte; do sach ich mit miner selen ögen in himmelscher wunne die schoenen menscheit únsers herren Jhesu Christi“<sup>510</sup>.

Die zweite ist aus Kapitel VI, 8: „Alsus ist das vegefür uf ertrich und in dem lufte zwúschent

506 Allen vier Elementen ist ein platonischer Körper zugeordnet. Die Luft ist ein Oktaeder und die Erde ein Hexaeder, sie sind dual zueinander, genauso wie Feuer und Wasser als Tetraeder und Okosaeder. Die vier Elemente wären nicht vollständig ohne das fünfte, den Äther. Der Ausdruck kommt im Fliessenden Licht nicht vor, aber ein mögliches Wort dafür wäre der *Atem* Gottes, vor allem in Verbindung mit *zug*: Neumann, S. 23, I, 29, 16f.: „ze himel gevarn in einem zuge gottes atemes.“; und ders., S. 128, IV, 14, 10-12: „Die heissen engel von dem hōhsten rate, die do hangen gegen der minnender gotheit in eime zuge des atems der ganzen drivaltekeit“; das Thema kann jedoch hier nicht weiterverfolgt werden; zu den platonischen Körpern, Böhme/Böhme (2004), S. 102-105, 107-110, 112 und 143.

507 Neumann, S. 135, IV, 19, 5-7; nach Vollmann-Profe (2010), S. 752, Anm. 285,22 und Egerding II (1997), S. 659 findet sich *erfrieren* nur an dieser Stelle.

508 Neumann, S. 302, VII, 55, 38-43: „Das gehügenisse gottes und der minnenden sele kumet zesamene glicher wis als dū sunne und der *luft* mit der edelen gottes kraft sich zesamene mengent in eime suessen gedrente, das die sunne dem luft sin keltnisse und vinsterisse überwindet, das man nit mag gemerken, es si alles ein sunne. Das kummet von der goetlichen wunne.“

509 Neumann, S. 111, IV, 2, 48-50: „Do sprac er[Teufel, A.N.]: »Wøltest du doch ufsehen, wer ich si.« Do wiseite *er* beniden der luft ein schoene valsche clarheit, die mangen ketzer hat verleitet“.

510 Neumann, S. 110, IV, 2, 26-28.

der helle und dem himelriche.“<sup>511</sup> Der erste Teil des Satzes bezieht sich auf das irdische Fegefeuer, der Halbsatz nach *ertrich* auf das nachtodliche Fegefeuer. Die dritte ist die schon genannte Stelle aus Kapitel V, 9: „Ir lichamen ligent vil schœne obe dem lufte und ob den sterren.“<sup>512</sup> Die vierte Stelle ist in Kapitel VII, 57: „Da [im irdischen Paradies, A.N.] was der luft suesser denne ich gesprechen mag.“<sup>513</sup> Die letzte findet sich in Kapitel III, 10: „Sie hanget öch hoch in dem suessen luft des heligen geistes gegen der ewigen sunnen der lebendigen gotheit an dem crütze der hohen minne, das *si* vollen dürre wirt von allen irdenschen dingen.“<sup>514</sup>

Kapitel V, 9 verweist zunächst auf eine kosmologische Vorstellung, ohne daß genau zu sagen wäre, wie diese aussieht. Die anderen Textstellen gehen davon aus, daß der Geist des Menschen beweglich ist, und zwar sowohl vor seinem physischen Tod, als auch danach. Sein Aufenthaltsort ist die Luft, die umso süßer wird, je mehr die Seele der Erde entwächst. Dann erst wird sie ins Himmelreich aufgenommen, in dem es anscheinend keine Luft gibt. Da Luft eines der Elemente ist, durch die Gott wirkt, ist es naheliegend, daß sie im Himmel nicht erforderlich ist. Mechthild verortet den Raum, an dem ihr Geist mit Seelenaugen sieht, zwischen Himmel und Luft befindlich, also ein Zwischenraum, der Himmel und Luft trennt.<sup>515</sup> Vergleichbar dem Platz, an dem Johannes unbegraben begraben liegt (Kapitel IV, 23). Alles zusammen verweist *luft* einmal mehr auf die geordnete Einheit allen Lebens in der Kugel. Der Mensch spiegelt sich in allen Formen des Lebens und des Todes als mehr oder weniger vollkommene Kugel in der Gestalt der göttlichen Kugel.

Es muß noch darauf hingewiesen werden, dass Luzifer zwar ein Herz und einen Bauch hat, aber keine Brust, anders als Gott, bei dem die Brust – auch im Verhältnis zur menschlichen Seele – eine bedeutsame Rolle spielt. Dafür hat Gott keinen Bauch, den hat der Mensch, um Gott darin Platz zu schaffen. Luzifer kann selbst keine Verbindung zu Gott aufnehmen, dies ist ihm nur über den Menschen möglich. Nur wenn er es schafft, das Herz des Menschen ganz nach unten zu ziehen und die Erde das Licht der Brust verdeckt, so daß sich nur noch

---

511 Neumann, S. 216, VI, 8, 33f.

512 Neumann, S. 163, V, 9, 18f.

513 Neumann, S. 303, VII, 57, 8f.

514 Neumann, S. 90, III, 10, 37-40.

515 Welcher Vorgang dahinter steht ist wohl kaum zu klären. Aber es scheint sich nicht um einen Zustand zu handeln, wie er beispielsweise an einigen Stellen in den ersten beiden Büchern zu finden ist: von sich selbst kommen; Neumann, S. 10f., I, 4, 6-8: „Alse sich der hohe fürste und die kleine dirne alslust behalsent und vereinet sint als wasser und win, so wirt si ze nihte und kumet von ir selben.“; auch ders., S. 16, I, 22, 9; ders., S. 38, II, 2, 41-44; ders., S. 44, II, 5, 12: „so keme ich sicher von hinnan“; ders., S. 59, II, 24, 14: „das min lichamme ist dikke von im selber komen.“; und beide sind wiederum zu unterscheiden von einem Zustand, wie er geschildert wird in ders., S. 7f., I, 2, 4-8: „und machet die sele ir selben offenbar, [...] So scheidet dú sele von dem lichamen mit aller ir maht, wisheite, liebin und gerunge, sunder das minste teil irs lebendes belibet mit dem lichamen als in eime suessen schlaffe.“

erstarres Licht im Menschen findet, ist Lucifer Gott nahe, steht er dicht am Vorhang des 10. Chores. Dieser hebt sich jedoch nie.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie und wo sich die beschriebenen Räume, Hölle, Fegefeuer, Himmel, Paradies und Erdreich in die dreigeteilte Kugel einfügen.

Werden Textstellen über die Kugel aus Kapitel VI, 31, und Stellen über die Hölle aus Kapitel III, 21 zusammengebracht, finden sich Ausführungen, die weiterhelfen:

„Das *niderste* teil des klothes das ist ein grundelosú vestenunge beniden allú abgründe“<sup>516</sup>.

*Der tiefste Teil der Kugel ist eine unergründliche Stärke unter allen Abgründen/Unergründlichkeiten,*

und:

„si ist gebuwen in dem nidersten abgrunde“<sup>517</sup>:

*sie [Stadt Haß, A.N.] ist errichtet in der niederen Unergründlichkeit.*

Die drei Teile der Kugel sind selber kugelförmig, sie sind dreidimensional in Kugelform und nicht zweidimensional geschichtet in einer dreidimensionalen Kugel. Aus diesem Grund kann der *niderste teil* kein fixer Punkt in einem dreidimensional bestimmbaren Raum sein, sondern nur in einem vierdimensionalen, dessen Zeitkoordinate den Punkt immer schnell verändern kann, und damit natürlich auch die anderen Koordinaten beeinflußt. Gibt es dann auch keinen Mittelpunkt der Kugel, der unverrückbar seine Fülle in die ganze Kugel strahlen läßt? Den Mittelpunkt immer wieder bestätigend und gleichzeitig immer wieder ausfließend zurückkehrend? Ja und Nein! Berücksichtigt werden muß der zweite Teil, *beniden allú abgründe*: Wo sind alle Abgründe in einer Kugel zu finden? Dazu müßte ein fixer Standpunkt auf dem Umkreis der Kugel eingenommen werden. Aber auch dann stellt sich die Frage, wo dieser sein kann? Wohl kaum in einem fixierten Mittelpunkt einer festen Kugel. Denn warum sollte ein Mittelpunkt ein Abgrund sein? Die Antwort kann nur sein: überall und nirgends, und darunter ist immer noch die *grundelosú vestenunge*.

Die Beschreibung der Kugel setzt sich fort:

„das oberste teil des clothes das ist ein hœhi, da nút über ist“<sup>518</sup>:

*der höchste Teil der Kugel ist eine Höhe und eine Tiefe*<sup>519</sup>, über denen das Nicht ist.

Der nächste Absatz lautet:

---

516 Neumann, S. 239f., VI, 31, 29f.; vergleiche Neumann II, S. 132, VI, 31, 29, *niderste*: die Handschrift E sieht *nider* vor, Neumann hat sich für *niderste* als Parallel zu *oberste* im, auf das Zitat folgenden, Halbsatz entschieden.

517 Neumann, S. 100, III, 21, 3f.

518 Neumann, S. 240, VI, 31, 30f.

519 *hœhi* kann beides bedeuten: Höhe und Tiefe

„das *umbezil* des clotes das ist ein cirkel unbegriffenlich.“<sup>520</sup>:

*der Umfang der Kugel ist ein unbegreiflicher Zirkel.*

Ein Zirkel hat zwei Teile, die an einer Stelle beweglich verbunden sind. Der Radius lässt sich demnach verändern. Was ist, wenn diese beiden Teile aufeinanderfallen? Der Umfang ist unendlich klein. Was ist, wenn die beiden Teile so weit auseinandergezogen werden, dass sie eine unendliche Linie als Radius ergeben? Der Umfang ist unendlich weit. Oben war von den vier Strahlen der Dreifaltigkeit (Kapitel II, 3) die Rede: unter anderem bedeutet das lateinische Wort *radius* Strahl und ist damit eine Ergänzung des Bildes. Was kann aufgrund dieser Ausführungen nun über die Position der Hölle und der anderen Räume in der Kugel gesagt werden? Sie ist da, wo die Sünde ist, beziehungsweise die Liebe. Dem einen ist sie fern, dem anderen ist sie nah. Und umgekehrt: Wem die Sünde fern ist, dem ist Gott nah, wem sie nah ist, dem ist Gott fern. Das ist eine Dualität in der Kugel. Zunächst. Können daraus die drei Schichten der Kugel erklärt werden? Was geschieht, wenn Himmel und Hölle durch einen unendlich kleinen Radius aufeinander fallen? Wem die Hölle fern ist, dem ist der Himmel nah und er ist fern der Fülle, die er ist. Wem die Hölle nah ist, dem ist der Himmel fern und er ist nah dem Tod, der er ist.<sup>521</sup> Hier bewegen sich drei- und vierdimensionaler Raum ineinander. Vom Baum des Lebens kann im Paradies nicht gegessen werden, wenn nicht zuvor alle Erkenntnisse vom Baum des Guten und Bösen erlebt und aufgenommen wurden. Es kann deshalb begründet geschlossen werden, dass Luzifer niemals den 10. Chor verlassen hat, der Glanz des *ellende* ist der Vorhang, der seine Hölle, seinen Abgrund, seine Unergründlichkeit nur verbirgt<sup>522</sup>. Dies gehört zur Ordnung der Kugel, dass die Strafen der Hölle, wie die Schöpfung selbst, einer Ordnung unterworfen sind.

Alle Räume sind also alle in der Kugel zu lokalisieren. Im Überall und nirgends. Aber in der Übertragung der Kugel auf den Menschen braucht es im menschlichen Körper, konkrete Orte, an denen sich Erde, Himmel/Paradies und Hölle/Fegefeuer ereignen. Und da wird die Frage zu stellen sein, ob die Kugel mit ihren nicht festlegbaren Orten, die in der Beschreibung nur als Namen erscheinen, so auf den Menschen mit seinem Körper auf der Erde angewendet werden können. An dieser Stelle kann nur die Vermutung geäußert werden, dass Mechthild

520 Vgl. dazu die Anmerkung in Neumann II, S. 132f., VI, 31, 31, umbezil, und *unbegriffenlich*; mit Hinweisen auf die Tradition der Kugel und das Granum sinapis, inklusive einer Bemerkung von Neumann, dass Mechthild die neuplatonischen Vorstellungen „wohl nicht immer richtig verstanden“ hat.

521 Neumann, S. 188, V, 29, komplett.

522 Neumann, S. 100, III, 21, 15-17: „Die stat ist also verkert, das ie die hohsten sint geordent in die nidersten und unedelsten stat. Lucifer sitzet in dem nidersten abgründe mit seiner schult gebunden“: *Die Lebensordnung ist so verdreht, dass sich die Höchsten am niedersten und unedelsten Platz wiederfinden. Lucifer sitzt mit seiner Schuld gebunden am niedersten Platz;* die Bedeutungsvielfalt der Worte *stat* lässt diese Übersetzung zu. Tax ergänzen.

eine Dreiteilung des Menschen vorgenommen hat, die der geschichteten Dreiteilung der Kugel entspricht. Dies wird weiter unten auszuführen sein. Ihr Bild der Gestalt Gottes als Kugel stellt somit eine sehr knappe Darstellung der Einheit von Gott und Mensch in aller Unendlichkeit und aller Begrenzung dar.

Bleibt noch die Frage zu stellen, warum Mechthild diese Gedanken nicht präziser formuliert hat? Eine Antwort liegt im Ziel des Denkens selbst: Das Einssein der Unendlichkeit ohne Anfang ohne Ende zu beschreiben. Mechthild findet ihren Ausdruck in äußerster Knappheit und in ausschweifenden, detaillierten Beschreibungen ihrer Gedanken. Sie wollte Einssein darstellen und gleichzeitig eine Anleitung für ein tätiges Leben in Liebe geben. Die zweite Antwort liegt in den Möglichkeiten ihrer Zeit: Konnte sie diese Gedanken so ausdrücken? War es möglich, die Trinität als Ausdruck des Einen/des Einsseins allen Lebens zu sehen? Lag dies in den Möglichkeiten ihrer Zeit und lag es in den Voraussetzungen ihres Lebens? Als Mensch und als Frau. Aber es war vermutlich auch deshalb schwierig, weil sie eine gläubige Christin war, die das Christentum als den einen richtigen Weg zum Einen ansah. Sie selbst schreibt immer wieder von Anfeindungen. Selten werden sie klar formuliert, aber genau dieses Kapitel VI, 31 beginnt mit einer an sie gestellten Frage über die Gottheit als Vater des Menschen durch Natur, die ihre Vorstellungen in Frage stellen. Ihre Gedanken waren manchen zumindest unvertraut.<sup>523</sup>

Geschützt war sie durch das ihr eigene einheitliche Denken, das sich innerhalb der Einheit in Dualitäten ausdrückt. Die Dualitäten treten für die Lesenden in den Vordergrund, wenn diese dualistisch denken. Die Einheit kann damit verloren gehen oder nur stückweise erkannt werden.

#### 1.2.5. Fegefeuer

Das erste Mal im Fliessenden Licht wird das Fegefeuer<sup>524</sup> im Kapitel II, 8 erwähnt, in dem berichtet wird, dass ein Mensch für die Seelen im Fegefeuer beten, und sogleich das ganze Fegefeuer umarmen wollte, um alle Seelen zu erlösen. Gott gestand diesem Menschen zu, tausend zu erlösen. „Do hübēn si sich usser der pine, swartz, fürig, phülig, brinnendig, blütig,

---

523 Vgl. Oszuszky (1995), S. 75: „Mechthild hat [...] eine mystische Einheit des Menschen mit Gott thematisiert, die sich andauernd, und nicht nur im momentalen Heraustreten aus der menschlichen Natur, vollzieht. Mechthild könnte versucht haben, diese Auffassung einer nicht linearen, sondern kreisförmigen, verinnerlichten Heilsgeschichte durch das bekannte Bild des Fegefeuers darzustellen. Dazu mußte sie das Fegefeuer [...] von einem begrenzten Ort im Jenseits in ein sowohl Jenseits als auch Diesseits umfassendes Prinzip verwandeln.“

524 Vgl. dazu Bochsler (1997); S. 93-109;

stinkende.“<sup>525</sup> Um sie davon zu befreien, badeten sie in einem See der Tränen der Liebe, die aus den Augen des Körpers/*lichamen* dieses Menschen geflossen sind.

Ein ähnlicher Vorgang wird im Kapitel III, 15 geschildert, als Mechthild mit Jesus als Unterpfand eine große Zahl an Seelen aus einem grauenhaften Bad erlösen wollte. Es war zusammengesetzt aus Feuer und Pech, aus Schlamm, Rauch und Gestank. Darüber ein schwarzer Nebel und darin lagen die Seelen als Menschengeister<sup>526</sup> als Abbild des Teufels wie die Kröten im Dreck. Sie waren in ihren Seelen und Körpern nur noch anwesend mit dem Geistern der Sünden, dem Gleichnissen des Teufels. Sie quälten sich dadurch in diesem schrecklichen Bad und wurden gleichzeitig von den Teufeln gepeinigt. In diesem Kapitel werden diese Sündenfresser genannt. Ihre Sünden waren im Verhaftetsein in ihrem Fleisch begründet, sie waren dadurch *zerbrochení vas*. Durch Jesu’ Anwesenheit konnten siebztausend erlöst werden und wurden auf einen Blumenberg gebracht, um bei Gott zu sein. Danach fragt die Seele, wie lange diese Seelen schon gepeinigt wurden. Die Antwort Gottes lautete, dass sie schon dreißig Jahre nicht in ihre Körper/*lichamen* gekommen seien und zehn Jahre hätten sie noch leiden müssen, wenn sie nicht erlöst worden wären.<sup>527</sup> Die Menschen hatten keine Verbindung mehr zur Lebenskraft in ihren Körpern/*lichamen*, sie waren geisterhaft, weil die Sünden diese Lebenskraft ausgesaugt und zerbrochen hatten. Es gibt in diesem Kapitel keine Stelle, die von diesen Seelen als tote Menschen spricht. Es kann auch durch nichts darauf geschlossen werden.<sup>528</sup> Das gilt auch für Kapitel II, 8. Wie oben schon ausgeführt, können Menschen auch zu Lebzeiten im Fegefeuer oder der Hölle gegenwärtig sein. Dass in Kapitel III, 15 Seelen im Fegefeuer geschildert sind, wird nur in der Kapitelüberschrift erwähnt, im Text selbst wird der Ausdruck nicht verwendet. Der Beschreibung nach könnte es genausogut in der Hölle sein.

In der Beschreibung des Fegefeuers eines geistlichen Menschen in Kapitel III, 17<sup>529</sup> handelt es sich um ein nachtodliches Fegefeuer. Hier erwähnt Mechthild, dass dieser Mensch seinen Geist aufgab und dass sie ihn dann sofort im Fegefeuer sehen konnte. Anders die drei Monate davor, in denen sie für ihn betete und hoffte, bis zum Abend des Jüngsten Tages nie seine Not

---

525 Neumann, S. 46f., II, 8, komplett, Zitat: Z. 12f.

526 Neumann, S. 95, III, 15, 33f.: „Ir geschœpfnisse was menschen gelich, si waren doch geiste und hatten des túvels gelichnisse an in.“

527 Neumann, S. 94ff., III, 15, 29-33 und 34ff., Zitat: zerbrochene Gefäße: Z. 46, Sündenfresser: Z. 53, der Ausdruck findet sich nur einmal im Fließenden Licht.

528 Vollmann-Profe 2010, S. 732, Anm. 199,15f.: „Nur die Erlösten bilden wieder eine leib-seelische Einheit (vgl. z.B. 503, 23-25): Die Seele verbindet sich dann mit dem neuen Leib, dem Auferstehungsleib. In der Hölle leiden die verdammten Seelen allein (vgl. S. 197,7f).“, die Autorin setzt den Tod voraus. In der genannten Textstelle auf S. 503, im Kapitel VI, 35 geht es darum, wie Seele und Körper/*lichamen* am Jüngsten Tag zusammen kommen. Das ist also eine ganz andere Situation.

529 Neumann, S. 97f., III, 17, komplett.

zu sehen. Ihr Wunsch wurde nicht erfüllt. Sein Fegefeuer war, ein Buch lesen zu müssen, das ihm seinen Ungehorsam vor Augen führte. Der Ungehorsam bestand auch darin, nicht auf den Rat anderer gehört zu haben. Zwei Drachen saugten den Trost, den er durch die christliche Kirche hatte, aus ihm heraus. Er starb durch Gottes Willen, weil er den Kampf um den Gehorsam in Bezug auf seinen Körper*lichamen* zu verlieren drohte. Teufel quälten ihn nicht, davor schützte ihn der Orden, dem er angehörte. Seine Qual bestand darin in des Teufels Gleichnis in sich selbst zu brennen.

In der großen Höllenvision im Kapitel III, 21 bemerkt Mechthild, dass die Sünden, die aus Lucifers Herzen und Mund ausfließen, die Hölle, das Fegefeuer und das Erdreich ergreifen.<sup>530</sup> Das größte Fegefeuer befindet sich direkt vor dem Haupt der Hölle, die Vorbburg. Sie ist für schwere Sünder vorgesehen, die gerade noch dem ewigen Tod entronnen sind. An dieser Stelle beschreibt sie, was mit Seele und Körper während des Todes geschieht und wie kurz die Zeit ist, in der sich entscheidet, ob die Seele den Weg in den Himmel antreten kann:

„Do in von des todes nature die usseron sinne wurden benomen, do lag der licham  
stille, *nochdan* hatten sel und lip beide einen willen; do si hatten verlorn die  
irdenische vinsternisse, do gab in got in dem schulenne ware bekantnisse. O, wie  
enge ist da der weg zü dem himmelriche! Do sprach dú gemeinschaft libes und  
selen nochden ungescheiden alsust: [...] Die túfel fuerent die befleketen selen von  
dem licham zü dem vegefür, [...]“<sup>531</sup>

Es handelt sich hier also um die Seelen gestorbener Menschen. Durch den Rückzug des Lebens versagten die äußeren Sinne, infolgedessen lag der Körper/*licham* still. Seele und *lip* hatten nun einen Willen, da sie von den Beeinflussungen der äußeren Sinne, die mit dem *licham* verbunden sind, befreit waren. Das gab der ungeschiedenen Einheit von Seele und *lip* die Möglichkeit, ihre Sünden zu erkennen und zu bereuen. Daraufhin kann sich die *sele-lip-Einheit* vom *licham* trennen<sup>532</sup>, um ins Fegefeuer zu gehen. Der *licham* ist tot. An dieser Stelle wird deutlich, dass die beiden Worte *lip* und *licham* etwas Unterschiedliches bedeuten. Erst

---

530 Neumann, S. 100, III, 21, 17-19.

531 Neumann, S. 103, III, 21, 100-109.

532 Auch belegt in Neumann, S. 197, V, 35, 44f.: „[...] den beswerten selen, die hütte mit angst von irme lichamen scheidin, [...]“; ders., S. 222, VI, 15, 4f.: „[...] das min licham erlöschien sol also mit dem tode, [...]“; ders., S. 234, VI, 26, 3-6: „Swenne ich gedenken an den tot, so vrøewet sich min sele mit grosser craft gegen der usvart, das min licham swebet so in unmenschlicher sanftekeit, und mine sinne bekennet unsprecheliche wunder in der usvart der sele.“, das ist das einzige Kapitel, in dem das Nomen *usvart* erscheint. Das Verb verwendet Mechthild zwei Mal in zwei Kapiteln; auch ders., S. 138, IV, 22, 6f.: „Do er was begraben, do gieng ein mensche zü sinem lichamen unde grüssete beide sel unde lip; [...]“, hier bedeutet *lichamen* Leichnam. Relevant sind nur noch *sele* und *lip*.

wenn die Seelen im Himmel angekommen sind, werden sie wieder mit der Lebenskraft ihres Körpers/*licham* vereint<sup>533</sup>, da es dort keinen Grund für Trennungen mehr gibt. Vor diesem Hintergrund kann geschlossen werden, daß es sich in Kapitel III, 15 nicht um ein nachtodliches Fegefeuer handelt, denn eine der Qualen war, die Lebenskraft des Körpers nicht zu fühlen. Dies wäre im nachtodlichen nicht möglich, da die Lebenskraft des Körpers zu den irdischen Dingen gehört<sup>534</sup>, die zurückgelassen werden.

In Kapitel IV, 25 wird ausgeführt, dass die Gegenwärtigkeit der Menschen im Fegefeuer so schnell erscheint, wie sie durch sündhaftes Verhalten erworben wird. Das schmerzt auch die Seelen, die schon dort im Feuer schmelzen. Eine Qual vieler Seelen im Fegefeuer besteht darin, dass sie nicht wissen, ob sie jemals erlöst werden. Der Grund lag darin, dass sie mit ihrem fleischlichem Mund nicht beichten wollten. Aber es gibt dennoch Rettung für sie, wie Mechthild an anderer Stelle berichtet.<sup>535</sup>

Eine besondere Regel gilt in der Zeit des Antichrists. Dort kann denjenigen Menschen, die standhaft und reuevoll im christlichen Glauben bleiben, ihre Sünden ohne Fegefeuer vergeben werden.<sup>536</sup>

Kapitel V, 1 bezieht die Tugendhaltung der Reue mit ihren drei Formen auf Hölle, Fegefeuer und Himmelreich. Die erste Reue ist diejenige über die Schuld, die ein Sünder auf sich geladen hat. Durch diese Reue entkommt der Sünder der ewigen Hölle. Die zweite Reue ist die der Buße, sie befreit vom Fegefeuer. Die dritte Reue ist die Liebesreue, die den seligen Menschen in den Himmel bringt. Ein Mensch sollte alle drei Formen der Reue leben, er ist dann wie mit einem Strahl immerwährend mit Gott verbunden. Dieses Scheinen können alle sehen, die sich im Himmel, im Fegefeuer und in der Hölle befinden.<sup>537</sup> Durch die Verbindung der Reue mit tatkräftigem Handeln auf Erden, wird es noch einmal deutlich, dass Himmel, Fegefeuer und Hölle Daseinsformen des Menschen im physischen Körper sind. Reue ist tätig sein, in der Haltung und im Namen der Liebe.

Ein besonderes Fegefeuer war einer gottesfürchtigen Begine bestimmt, die so sehr in Liebe nach dem Licht Gottes entbrannte, dass sie sterben mußte. Als sie noch lebte, war ihr keines Menschen Rat willkommen, was Mechthild am Anfang dieses Kapitels kritisiert. Sie sah diese

---

533 Neumann, S. 158, V, 4, 59: „Aber die sele ist also schöene in irme lichamen als in *dem* himmelriche, [...], die Aussage gilt für eine selige Seele.“

534 Neumann, S. 216, VI, 8, 34f.: „Es ist aber in geistlicher wise also, das die *sele* von irdenischen dingen kein pine mag geliden, swenne si kumt von disem libe.“

535 Neumann, S. 141f., IV, 25, 13-18.

536 Neumann, S. 146, IV, 27, 97-99.

537 Neumann, S. 151f. V, 1, 4-24, vgl. dazu Vollmann-Profe 2010, S. 758, Anm. 319,6 mit dem Hinweis, dass sich die dreistufige Reue auch in Kapitel IV, 6 und VI, 6 findet. Außerdem ein Literaturhinweis auf Bardo Weiss, Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart, der hierin eine Vorwegnahme der Reuelehre Meister Eckharts sieht; Oszuszky (1995), S. 52-60, zu Buße und Reue im Fliessenden Licht.

Beginne mit einem sonnenklaren Geist auf dem Weg zu Gott, jedoch umfangen von Finsternis. Zu wissen auf dem Weg zu Gott zu sein und nur Dunkelheit zu sehen, stellt wahrhaftig eine Strafe dar.<sup>538</sup>

Ein Kapitel, in dem Hölle und Fegefeuer und ein dritter ungewisser Weg für lebende Menschen beschrieben wird, ist V, 8.<sup>539</sup> Die Verfasserin bittet vor Gott für die Gruppe sündiger Menschen, die dem ewigen Tod anheim gefallen sind, und möchte für diejenigen Seelen sorgen, die ihre Qual im Fegefeuer erleben. Die dritte Gruppe der Sünder kommt aus dem geistlichen Stand. Sie sind die schlimmsten, für die es kaum Aussichten auf einen guten Weg gibt. Sie kreisen in einen sündigen Leben bis an ihr Ende. Alle drei Gruppen sieht Mechthild als ihre Kinder an, aber nur für die ersten beiden kann sie etwas tun, die geistlichen Sünder kann sie nur mittragen, sie können sich nur selbst helfen. Interessant ist in diesem Kapitel, dass der einzige Trost an den Sündern, die im ewigen Tod liegen, nur darin besteht, dass sie den *menschlichen lip* – menschliches Bewußtsein – haben. Die Sünder im Fegefeuer werden als Seelen bezeichnet.

Ein grauenhaftes Fegefeuer für schlechte Priester wird im Kapitel V, 14 geschildert. Sie werden als Fische beschrieben, die in einem feurigen Wasser schwimmen und von Teufeln gefangen werden, an Land gebracht, die Haut abgezogen, gegessen, und im Wasser von den Teufeln wieder ausgeschieden, damit das Ganze wieder von vorne beginnen kann. Auch in diesem Kapitel ist nicht klar, ob es ein nachtodliches Fegefeuer ist oder nicht. Bemerkenswert wiederum ist die Schilderung der Fische: „In dem Wasser swebten geistliche vische, die waren glich menschlichen bilden. Dis waren der armen pfaffen selen, [...]“<sup>540</sup> Die Teufel waren auch Geister. Es waren Seelen, die ihr Dasein als Fische erlebten, die gejagt, gefangen und gegessen werden, also völlig ausgeliefert waren, aber haben gleichzeitig auch das Bild eines geistlichen Menschen vor Augen habend, wie er sein sollte.

Im folgenden Kapitel hingegen, das das Fegefeuer eines guten Priesters schildert, ist sein Tod erwähnt. Sein Fegefeuer bestand im Warten, das er im ersten Himmel in Gesellschaft von Engeln, die ihm himmlische Musik spielten, verbrachte. Seine Seele war noch nicht soweit,

538 Neumann, S. 159, V, 5, 1-17, in Z. 18-24 erläutert Jesus, warum Menschen auf menschlichen Rat hören sollten: Er kam auch auf die Erde aufgrund eines Ratschlusses. Dies sollten Menschen genauso halten. In Zeile 26f. wird dargelegt, dass die Gebete für eine bestimmte Seele dieser solange helfen, bis sie im Himmel angekommen ist. Ist sie dort, kommen die Bitten allen Seelen zugute, die sie noch nötig haben.

539 Neumann, S. 161f., V, 8, komplett, Zitat: 6; auch in ders., S. 269, VII, 3, 16-20, in dem deutlich wird, welche Bürde die Sünder des geistlichen Standes für Mechthild sind.

540 Neumann, S. 167, V, 14, komplett; Zitat: 4f.; von Neumann abweichend, mit Vollmann-Profe (2010), S. 348, 7, wurde *geistliche vische* zitiert; vgl. auch ebda., Z. 9f.: „[...] so zugen si inen geistlich bitterlich die hut abe [...]“, an beiden Stellen hat sich Neumann nicht an die Leithandschrift E und Handschrift C gehalten, weil er *geistlich* für unecht hält, vgl. Neumann II, S. 89, V, 14,4 *vische*; vgl. dazu auch Neumann, S. 293, VII, 48, 6: „Dis sol man geistlich vernemen.“, Mechthild benutzt hier das Bild des Hauses für ihren Körper/*lichame*.

gleich die Herrlichkeit des Himmels zu empfangen.<sup>541</sup> Mit dem ersten Himmel ist vermutlich die I. Himmelshierarchie der obersten drei Chöre unter dem 10. Chor gemeint.

Das Kapitel, in dem deutlich wird, dass sich Fegefeuer und Paradies auf einer Ebene befinden, ist V, 33. In diesem Kapitel beschreibt Mechthild, dass auch die kleinen Sünden, die sogenannten Staubsünden, geistliche Menschen an der Vollkommenheit hindern. Denn auch diese Sünden verursachen – wenn sie nicht gewandelt werden – einen Höllenfleck an der Seele. Die kleinen Flecken führen ebenso ins Fegefeuer, wie die Reue über sie ins Paradies führt. Das Mittel dafür ist die erkennende Minne.<sup>542</sup>: „[...] dunkelgüt sollen wir niemer sind, [...]“<sup>543</sup>: [...] selbstgerecht sollten wir niemals sein [...].

Im Kapitel VI, 8 wird das irdische Fegefeuer zu Lebzeiten und das andere Fegefeuer nach diesem Leben beschrieben. Letzteres beginnt, wie im Kapitel III, 21 schon erwähnt, vor dem Mund der Hölle und reicht bis zur Himmelstür. Beide sind zwischen der Höhe Gottes und des Teufels Abgrund zu finden. Das erste Fegefeuer besteht in der Qual und dem Kummer über die Sünden. Wie schon ausgeführt, gibt es die verschiedensten Qualen. Eine davon, ist in sich selbst mit der Pein der Sünden zu brennen. Das ist die letzte Stufe, bevor die Sünder von allen Nöten erlöst werden, kurz vor den Toren des Himmelreichs. Das Kapitel schließt mit der Bemerkung, dass die Qualen des nachtodlichen Fegefeuers in geistlicher Weise zu verstehen sind, weil die Seele von irdischen Dingen keine Qual erleiden kann.<sup>544</sup>

Kapitel VI, 10 beschreibt die Erlösung eines Ermordeten, der durch Gebete und die Hingabe des frommen Lebens eines Verwandten von Gott aus dem Fegefeuer erlöst wurde und ins himmlische Paradies Einzug hielt. Gott, als Vertreter der Gerechtigkeit, will im Kampf um diese Seele, der Bitten der Fürsprecherin wegen, seine Barmherzigkeit siegen lassen. Er will der Schwächere sein: „»Ja, wa zwene ringent mit enander, da mus der *kranker* undergan; der krenker das wil ich sin, alleine ich almehtig bin. [...]“<sup>545</sup>

Ein anderes Fegefeuer, wohl ein nachtodliches, wird so geschildert:

---

541 Neumann, S. 167, V, 15, 1-12; vgl. dazu auch ders., S. 297, VII; 49, 8-10 und ders., S. 303, VII, 57, 31-34, kein Fegefeuer zu benötigen, heißt nicht automatisch in den Himmel zu kommen.

542 Neumann, S. 193, V, 33, komplett, Z. 13: „hellevlekke“; zu Staubsünden, vgl. ders., S. 155, V, 2, 20: „leidigen stöbsünden“; und ders., S. 204, VI, 1, 98: „der stöb der sünden“; Hinweis auf die zwei Textstellen bei Vollmann-Profe 2010, S. 773, 403,1-27; vgl. auch Neumann, S. 261, VII, 3, 54-58, hier werden die kleinen Sünden, die vor dem Tode nicht bereut werden, auf das nachtodliche Fegefeuer bezogen. Dazu passt die Bemerkung in ders., S. 239, VI, 31, 22-25, wo dem Erdreich und dem Fegefeuer Lust und Pein zugeordnet werden, dem Himmel die Lust allein und der Hölle die Pein allein.

543 Neumann, S. 261, VII, 3, 58; vgl. auch Neumann II, S. 145, VII, 58; *dunkelgut* erscheint nur einmal im Fliessenden Licht.

544 Neumann, S. 215f., VI, 8, 19-35; vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 779, 447,22-449,36; vgl. zum letzten Satz Schmidt (1995), S. 391, Anm. 245, die darin einen „offenkundigen“ Zusatz von Heinrich von Halle sieht. Die Begründung bleibt sie schuldig.

545 Neumann, S. 217f., VI, 10, komplett, Zitat: Z. 8-10.

„Do wart ich gewar eins vegefúres, das was glich eim oven, der was ussen swarz, innenan was er füres *flammen* vol. Do sach ich hin in, wie si stünden in dem *flammen* und brunnen als ein gebunden strö.“<sup>546</sup>

Die Seelen brannten im Fegefeuer, weil sie auf Erden anderen nicht geholfen hatten, die sie darum baten. Auf Mechthilds Bitten hin wurden sie durch Gottes Barmherzigkeit erlöst und kamen ins Paradies.

Einer feurigen Wolke gleich ist das Fegefeuer für einen verstorbenen Predigerbruder, das im Kapitel VII, 41 beschrieben wird. Dieser muß das Fegefeuer erleiden, weil er bereit war, Verleumdungen zu glauben. Auch für ihn bittet Mechthild, auch er wird erlöst; sehen konnte sie ihn bis zum neunten Chor.<sup>547</sup> Ähnlich widersprüchlich wirkt Kapitel VII, 52, das als eine Ermahnung an die fünf Sinne gedacht ist, sich an die gottgefälligen Regeln zu halten, denn sonst wird es in Hölle, Fegefeuer und auf Erdreich die entsprechende Strafen dafür geben.<sup>548</sup> Dagegen kommt in Kapitel VII, 55 wieder die mitfühlende Stimme zu Wort. Hier ist von der Liebe Gottes die Rede, die aus dem großen Gefäß, das er ist, immerwährend ausfließt in das kleine Gefäß, das der Mensch ist. Was aus dem Menschengefäß an Liebe überfließt, soll auf die Sünder gegossen werden, damit sie von ihren Qualen befreit werden. Dies gilt unter anderem auch für die Seelen im Fegefeuer und die fehlerhaften geistlichen Menschen. In diesem Kapitel bleibt es offen, um welches Fegefeuer es sich handelt.<sup>549</sup>

In einem der letzten Kapitel im VII. Buch wird das Fegefeuer als ein *vil swere beseme*, ein harter Besen bezeichnet. Die Sünden sollen nachdrücklich ausgekehrt werden, um alles geordnet und rein zurückzulassen.<sup>550</sup>

Abschließend bleibt zu bemerken, dass das Thema *Fegefeuer* im VII. Buch am häufigsten

546 Neumann, S. 258, VII, 2, komplett, Zitat: Z. 3-5; die Einschätzung als nachtodliches Fegefeuer basiert darauf, dass diese Vision am Allerseelentag erlebt wurde und dass Mechthild eine Seele sah, für die sie vor dreißig Jahren gebetet hatte. Die Aussage „»Do si in ertrich waren, [...]«“, Z. 9, ist jedoch kein Hinweis auf das nachtodliche Fegefeuer.

547 Neumann, S. 289f., VII, 41, komplett; auf die Widersprüche in diesem Kapitel wurde schon hingewiesen.

548 Neumann, S. 298f., VII, 52, komplett; es ist in diesem Kapitel kaum etwas von Mechthilds sonstigem Mitgefühl und ihrer Bereitschaft, für Schuldbeladene zu bitten, zu lesen. Sondern es zeigt einen klaren Dualismus, hier die Sünder, die zu leiden haben – womit auch die guten Leute auf Erden eingeschlossen sind, da es ja immer etwas zu büßen gibt –, dort die auserwählten Reinen, die um Gottes willen leiden. Ihnen ist das Himmelreich, sie können dieses als Gegenleistung für ihre Qual erreichen.

549 Neumann, S. 301f., VII, 55, komplett; es beschreibt nicht die Haltung, die in VII, 52 im Schlussatz anklingt. Sondern es beschreibt eine fließende Haltung, die alle umfaßt, und keine strikte Trennung vorgibt.

550 Neumann, S. 306, VII, 62, 9-11, Zitat: Z. 10, Neumann II, S. 166, VII, 62, 10 *beseme*, verweist auf Kapitel VII, 4, 7-9: „Do sprach únser herre: »Da mitte ist din leben geheligt, das min beseme niemer von dinem ruggen kumt.«“ Das ist die Antwort Gottes auf Mechthilds Frage, was er denn mit der Qual anfangen will, die sie durch Krankheit erleiden muß. Der Besen bezieht sich in diesem Fall also auf ein Geschehen, das Mechthild nicht selbst verschuldet hat, sondern auf etwas, was einfach geschieht. Dies ist auch in Geduld zu akzeptieren und zu ertragen. Es ist damit im eigentlichen Sinne kein Fegefeuer, es sei denn, das ganze Leben wird durch die Erbsünde als eines betrachtet.

erscheint, im I. Buch dagegen überhaupt nicht.

### 1.2.6. Erde, Erdreich, Welt und Ding

#### *Erde*

Der erste und grundlegendste Text um die Dimension des Begriffs *Erde*<sup>551</sup> zu erläutern, ist Kapitel IV, 18. Ein bekanntes Kapitel, in dem der vollkommene geistliche Mensch in der Allegorie eines Tieres vorgestellt wird. „Also wart Adam von gottes kraft uf der erden von kranker materie gemacht.“<sup>552</sup> Aus diesem Grund ist es notwendig, dass sich der Mensch für den heiligen Geist öffnet, ihn aufnimmt und dadurch die unbestimmte Materie zur klaren Materie des Geistes wandelt. Er wird noch einmal in Gott selbst geboren und wird dadurch zur kräftigen Erde, in der die Saat Gottes wachsen und gedeihen kann.<sup>553</sup> Aber es lässt sich noch mehr über die Erde sagen. Die Übersetzung des Satzes kann lauten: *So wurde Adam durch die Kraft Gottes der Erde gemäß aus schwacher Materie gemacht.* Warum ist sie schwach? Wie oben schon erläutert, besteht die unbeständige Materie aus formlosen Schlamm, der aus einer Mischung der vier Elemente entstand. Diese Mischung kann aus sich selbst heraus keine Ordnung auf Gott hin, mit einer ausschließlichen Lebensbejahung, entstehen lassen – eben weil sie ein unklares Gemenge ist, das kein faßbares Ziel hat. Und genau das war die Absicht: sie sollte so sein, formbar für alle Dinge, alle Möglichkeiten. Ihr ist die Finsternis<sup>554</sup> eines lichtlosen Gefüges mitgegeben, aber auch die Ahnung der Fülle Gottes, die der Materie innewohnt, da sie von Gottes *kraft*, das auch *Fülle* bedeutet, geschaffen wurde. Die Materie hat das Bestreben, die Fülle haben zu wollen; aber ohne die Annahme des heiligen Geistes ist das Erleben der *e i n e n* Fülle nicht möglich. Aus diesem Grunde ist die Erde selbst auch arm<sup>555</sup> und verleitet zur Sünde der Habsucht.<sup>556</sup> Der heilige

---

551 *erde*: Erde, bebautes und bewohntes Land, Erdboden, Grund und Boden, Boden, Grundstück, Land, Gebiet, Festland, Welt, Ackerland (Koebler/Zugriff: 23.02.2017); *erde* erscheint im I. Buch gar nicht, und im V. und VII. Buch am häufigsten.

552 Neumann, S. 132, IV, 18, 12f.; in den Kapiteln, die über die Schöpfung des Menschen oder die Gestalt Gottes berichten, wie Kapitel III, 9 oder VI, 31 wird die Erde nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur Dinge, Kreaturen oder *sele* und *lip* des Menschen; auch in ders., S. 224, VI, 15, 63f., wird auch nur von *sele* und *lip* gesprochen, die Kreaturen haben einen natürlichen *lip*.

553 Neumann, S. 132, IV, 18, 13-16.

554 Neumann, S. 73, III, 1, 16f.: „[...]»Vröwe sele, was wellent ir sust verre? Ir sint ie noch gekleidet mit der vinsteren erden.““

555 Neumann, 99, III, 19, 2-5: „Ich habe zwœigerleige lûte arm gesehen: Die einen sint minnenklich arm und hant iemer angst, das inen ze vil werde diser armen erden; die andern sint ane iren dank vil pinlich arm und löffent iemer umbe und hant grossen angst, das in nit mœge werden diser armen erden.“

556 Neumann, S. 179, V, 23, 130-132: „die waren glich den vogelen, die Noe us der arche hatte gesant, das *da bi* weren bekannt die ungetruwen girere, die allen iren trost hie s üchent uf der erden.“; Übersetzung *uf der erden*: gemäß der Erde, erdgemäß; auch ders., S. 210, VI, 19f., Überfluß bringt Finsternis in die Seele; und auf das Sprechen bezogen, ders., S. 134, IV, 18, 67f.: „Das niderste teil únsers mundes sprichtet alze gerne

Geist bringt dagegen Ordnung und die Fülle der Freiheit in die Erde.<sup>557</sup> Mechthild bringt in diesem knappen Satz auch deutlich zum Ausdruck, dass Gott den Menschen mit dieser unvollkommenen, schwachen Materie geschaffen hat. Das Schwache, das Finstere, das Arme, das Böse, der Tod gehören zum Menschen, als er im Paradies vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen hat. Die Strafe war der Tod, aber es war nicht der körperliche Tod gemeint, sondern das Sterben der Unschuld, das Menschen – angelegt in ihrer Erdhaftigkeit – mit auf die Welt bringen. Die Qual, die daraus entstehen kann, gleicht der Form der Erdkugel.<sup>558</sup> Ihre Aufgabe ist es, im vollem Bewußtsein und in voller Verantwortung diese Anlage zu überwinden und die Unschuld wieder zu erlangen.<sup>559</sup> Der armen Erde entspricht eine Haltung der geistigen Armut.<sup>560</sup> In letzter Konsequenz bedeutet dies auch, dass Gott das Schwache, das Unvollkommene, das Böse, den Tod als Tod der Unschuld und den Tod als Angst vor dem Sterben geschaffen hat.

Durch die Schwäche der Materie können die Teufel die Menschen nur gemäß dem Grad ihrer Erdbezogenheit zu Sünden verleiten. Einen liebenden Menschen kann der Teufel nicht versuchen, nimmt er einen solchen wahr, muß er „under die erden hin varen“<sup>561</sup>. Also wohl an einen Ort, der für den liebenden Menschen jede Anziehung verloren hat, wie umgekehrt auch der Ort Gottes frei ist von erdgemäßen Eigenschaften. Die Schwäche der gemischten Materie ist eine Begründung für ihre Anfälligkeit ihre Form zu verlieren, aber warum ist sie damit sündig? Welche Eigenschaften, außer ihrer Schwäche, hat sie oder bringt sie hervor, die Menschen von der ihnen ebenfalls mitgegebenen Aufgabe, Gott zu lieben, zu genießen und zu erkennen, wegziehen könnten? Sind es fleischliche Begierden? Ist es die Sehnsucht nach Ganzheit, die Habgier oder Neid oder irgendeine andere Sünden entstehen läßt? Oder ist die Erdverbundenheit der Materie von Gott einfach sündig im Sinne von lebensverneinend

---

von der sündigen erden.“; die Erde ist hier nicht an sich sündig, sondern wird deshalb als sündig bezeichnet, weil der niederste Teil des Mundes von ihr spricht; vgl. dazu Z. 64f.: „Dis tieres munt ist oben gros offen und niden clein.“; Das ist das Ideal: so klein wie möglich zur Erde hin.

557 Neumann, S. 209, VI, 4, 10-15.

558 Neumann, S. 226f., VI, 16, 31-36: „Alsus manen ich gottes menscheit zü sunderlicher erbarmherzekeit und das er des gedenke, wie krank der mensche si und das er nit ist geschaffen von sinen vienden vri und das der mensche müs iemer me vehten als ein wol gewaffenter man, dem doch sinú ögen verbunden sint; das ist ir vinstrú menscheit, da mit si gebunden sint.“; vgl. auch ders., S. 266, VII, 11, 4f.: „Ein borjen hat er in den handen, da lag ein burdi uffe glich der erde.“; die Kugelform!

559 Neumann, S. 175, V, 23, 36-38: „Do stünt si [Maria, A.N.] uf und sprach: »Herre vatter, ich loben dich, wan du hest mich gros gemachot und min gesclehte sol gros werden in himmel und uf erden.«“

560 Neumann, S. 305, VII, 61, 2f.: „Das der vogel lange bi der erden ist, da mitte verbæset er sine vlúgel und sine vederen werdent swere.“; Z. 6: Der Vogel soll nur so lange das Erdreich berühren, wie er für die lebensnotwendigen Bedürfnisse braucht; zur geistigen Armut beispielsweise, ders., S. 209ff., VI, 4 und ders., S. 265f., VII, 11.

561 Neumann, S. 153, V, 1, 43-48, Zitat Z. 45; etwas anders formuliert auf ders., S. 215, VI, 8, 17f.: „Also ist der sündig túfel Lucifer versunken under allen dingen mit allen den alleine, die untugende minnent und meinent.“

gemacht? Vielleicht als ausgleichende Gerechtigkeit für den Ungehorsam im Paradies? Die Fragen können alle mit *Ja* beantwortet werden, und doch reichen sie als Erklärung immer noch nicht aus. Es geht um Lebendigkeit, es geht darum, sich selbst lebendig zu fühlen, es geht darum, Leben weiterzugeben und es geht darum zu wachsen. Dieser Impuls ist in der ergebundenen Materie vorhanden; Erde, Sonne, Wasser und Luft bringen Leben hervor. Diese Prozesse laufen nicht immer ordentlich ab, es sind chaotisch geordnete Entwicklungen mit offenem Ausgang. Erst die Ablehnung der zweiten, willentlichen Zeugung durch den heiligen Geist macht die Erde zur Quelle der Sünde. Elias dagegen liegt lang ausgestreckt in der Erde im Paradies. Er liegt dort, vollständig gehorsam gegenüber Gottes Willen, Gehorsam ist seine Erde.<sup>562</sup> Solange Menschen leben, leben sie aus der Lebendigkeit der Materie. Wie sie diese leben, entscheiden sie aus freiem Willen. Auch wenn sie eine Entscheidung für das Leiden an der Materie treffen. Demgemäß fragt Mechthild Gott: „»Eya lieber herre, almehtiger got, wie lange sol ich hie stan in der erden mines vleisches glich eime stekken oder einem male, [...]“<sup>563</sup>: *Ach, lieber Herr, allmächtiger Gott, wie lange soll ich hier stehen wegen der Erde/wegen der Lebendigkeit meines Fleisches einem Stecken oder Zielscheibe gleich, [...].* Sie fragte ihn dies in Kapitel VI, 38, ein Kapitel, das sie im schon vorgerückten Alter geschrieben hat, und in dem sie zum Ausdruck bringt, dass es für sie jetzt Zeit wäre, die Erde zu verlassen. Sie wünscht sich eine andere Form der Lebendigkeit ohne das ergebundene Leben. Sie möchte frei von allem sein, was mit der Erde verbunden ist. Frei von Raum und Zeit, von Bildern, von Anfang und Ende:

„Das wite rum und die guldine strassen, die sint übergros und sint doch wol ze  
masse und doch nit guldin, wand si eweklich besser sint denne golt und edel  
gestein; dis ist alles erde und sol ze nihte werden.“<sup>564</sup>

Auch paradoxe Schilderungen sind Beschreibungen, die dem menschlichen Dasein auf Erden entsprechen, sie beinhalten nur ein unendlich fließendes Nichts. Dieser Wunsch kommt auch in dem kleinen Kapitel VII, 42 zum Ausdruck: „Herre got, besclús nu dinen túren schatz mit eime heligen ende und sclús den uf, das er dir ze lobe werde in himmel und in erde.“<sup>565</sup> Hier ist Erde als Aufenthaltsort der körperlich Lebenden gemeint; dennoch gibt es auch nach dem Tod keine Trennung zwischen Himmel und Erde. Der Tod ermöglicht das Aufschließen des

---

562 Neumann, S. 303, VII, 57, 12: „Helyas der lag an der erden in grosser innekeit.“

563 Neumann, S. 248, VI, 38, 2f.

564 Neumann, S. 257, VII, 1, 116-119.

565 Neumann, S. 290, VII, 42, 2f.

Lebens in einer neuen Form, die im Himmel und auf Erden wirken kann. Die Antwort, die Mechthild bekommt, lautet: „[...] »Du solt mir honges trank behalten, der liget in maniger valden. Ich wil in ufscliessen, des sol noch maniger geniessen.“<sup>566</sup> Hier bezieht sich das Verb *aufschließen* auf die Liebe und die Worte Gottes, die im körperlichen Leben der Mechthild liegen. Sie sollen hier auf Erden gehört werden, bevor sie aus der manigfaltigen Lebensweise in die einfältige des Lebens mit Gott nach dem Tode wechselt. Mechthild möchte gehorsam sein, aber anders als Elias kann sie diesen Zustand nicht erreichen.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Erde, neben ihrer Funktion als Aufenthaltsort und Orientierungspunkt, auch das Behaftetsein des Menschen mit unvollkommener Materie beinhaltet. Entgegen der Bezeichnung als *krank/schwach* gehört zu dieser Materie aber auch die Schöpferkraft des Lebens, des Lebendigseins, des Wachsens, das unabdingbar ist, sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die menschliche Gemeinschaft. Die Unvollkommenheit liegt in der Offenheit und der Formbarkeit der Entwicklungsmöglichkeiten des Lebens, das nach Orientierung durch einen anderweitig grundgelegten Impuls verlangt. Die Orientierung liegt in einem gottförmigen Leben, die durch eine Willensentscheidung des Menschen entsteht. Dafür ist die Erkenntnis von Gut und Böse notwendig, da dem Menschen die Willensfreiheit mitgegeben wurde. Die Offenheit des Lebensimpulses entspricht also derjenigen des Willens: Der Mensch ist von Gott völlig frei geschaffen worden. Geschaffen, um Vollkommenheit zu erreichen.

### *Erdreich*

Der zweite Raum in Verbindung mit Erde ist *ertrich*<sup>567</sup>. Er erscheint im Fliessenden Licht wesentlich öfter als Erde, im VII. Buch am häufigsten. Mit der Endung -rich liegt es nahe, Erdreich und Himmelreich als Gegenüber zu sehen und tatsächlich erscheinen sie auch in vielen Kapiteln zusammen. Wie kann nun das Erdreich definiert werden? Die Grundlage ist die Erde als formlose Materie. Sie bildet das Erdreich als vielfältige geformte Stofflichkeit in Raum und Zeit<sup>568</sup>. An vielen Stellen ist es deshalb auch schlicht als Ortsangabe, als

566 Neumann, S. 290, VII, 42, 3-5; interessant ist der Ausdruck *valden*, der auf das ständige Entfalten neuer Bilder, hin zum Nichts, weist; auch ders., S. 292, VII, 46, 14-16: „Do sprach únser herre: »[...]ich wil si noch entvalten und ich wil si hohen us von der bluetigen erden, wan mir mag nit liebers me werden. «“; hier ist die Erde mit blutig verbunden, wohl um die Verbindung mit dem folgenden Satz herzustellen, in dem noch einmal festgestellt wird, dass die Liebe zu Irdischem im Fleisch wohnt, (Z. 17); *Erde* als momentaner Aufenthaltsort, als Geste der Demut, wird beispielsweise in ders., S. 174, V, 23, 4: „Ich sach ein maget an irme gebette. Ir lichame was geneiget zü der erden“; und ders., S. 273, VII, 21, 7f.: „So wirf ich min antliz zü der erden und klage und weine“.

567 *ertriche*: Erde, Erdreich, Erdboden, Fußboden, Erde als Stoff, Boden, Land (Koebler/Zugriff: 23.02.2017)

568 Deshalb werden Menschen, die das geistliche Leben vergessen haben, als *zerbrochenú vas* bezeichnet; Neumann, S. 96, III, 15, 41; dem Erdreich wird auch ein Gewicht zugemessen, ders., S. 26, I, 40, 4f.: „[...] es [Kleinod: Herzenslust, A.N.] wiget me denne alles ertrich.“

Aufenthaltsraum, wie die Erde auch, aufgefasst.<sup>569</sup> Dazu gehören Tag und Nacht, die Sonne, die Luft, die Blumen und die Früchte.<sup>570</sup> Daraus wird deutlich, dass mit Erdreich im weitesten Sinne das gemeint ist, was aus heutiger Perspektive als Natur bezeichnet wird. Der weitaus bedeutsamste Anteil ist jedoch das Gegensatzpaar *ertrich-himmelrich*. Sie sind vollkommen aufeinander bezogen. Hier die Stofflichkeit der Schöpfung, dort die Geistigkeit Gottes, die durch den heiligen Geist als Seligkeit ins Erdreich<sup>571</sup> kommt und vom Menschen aufgenommen werden soll, um im Geist guter Werke und Tugenden wieder ins Himmelreich zurückzufließen.

Im Kapitel VII, 56 wird dies als ein *rueren*<sup>572</sup> durch den *zuge* Gottes beschrieben. Dies kann mitunter äußerst schmerhaft sein, ebenso wie Jesus durch Gott auf dem Erdreich schmerzvoll bewegt wurde.<sup>573</sup> Die Verbindung zwischen *ertrich* und *himmelrich* über die zu formenden Tugenden eines Menschen wird beispielsweise mit dem Bild des Spiegels erläutert: aus den Mitgliedern einer Klostergemeinschaft möchte Gott „»[...] schinende spiegel [...] in ertriche [...] und in dem himmelriche [...] lührende spieglele [...]«“ machen.<sup>574</sup> Der Spiegel ist das Leben des Gottessohnes Jesu.<sup>575</sup> Prägnant wird dies auch in folgender Passage ausgedrückt:

„Hie zu antwúrt únser herre alsus: »Min gotheit kam in ertrich, min menscheit tet die arbeit, min gotheit trat an das crúze, min menscheit leit den tot, min gotheit stünt uf von dem tode und vorte die menscheit in den himmel. [...]«“<sup>576</sup>

Diesem Vorbild sollen die Menschen folgen und dadurch mit Gott vereint sein.<sup>577</sup> Gelingt es

---

569 Beispielsweise Neumann, S. 262f., VII, 7, 7, 12, 21; ders., S. 298, VII, 52, 7 und 9.

570 Neumann, S. 218, VI, 10, 23-25.

571 Neumann, S. 227, VI, 16, 38-40.: „»[...] Ich müs öch den heligen geist zü seiner gabe twingen, wan er müs alle selekeit dem menschen von dem himmelriche in das ertrich bringen.““; entgegen der Auffassung von Tax (1979), S. 132 und 136, sind Himmel und Hölle als Orte nicht aufeinander bezogen, sondern Himmel- und Erdreich. Es gibt kein Höllenreich, Himmel und Hölle sind nur in ihrer Tugendwirkung als Paar zu sehen.

572 *rueren* hat ein außerordentlich breites Bedeutungsfeld: anstoßen, beeinträchtigen, widerfahren, angehen, antreiben, sich rühren, bewegen, in Bewegung setzen, eilen, schwingen, treiben, treffen, kümmern, umrühren, erklingen lassen, erwähnen, äußern, besprechen, behandeln, fassen an, erfassen, ergreifen, röhren, herröhren angrenzen, auf einem Instrument spielen, aufröhren, wühlen, anröhren, berühren, erreichen, fließen, reichen an, herröhren von, tasten, fühlen, betreffen. Das Nomen *rueren* hat auch die Bedeutung Erdauflockerung, Unkraut entfernen, (Koebler/Zugriff: 25.02.2017); in Verbindung mit Musik, klingen, Instrument, erscheint es in Neumann, S. 87, III, 9, 25f., Schöpfung; ders., S. 169, V, 17, 5f.; und ders., S. 189, V, 30, 11f.

573 Neumann, S. 302, VII, 56, komplett.

574 Neumann, S. 267, VII, 14, 6-10.; auch ders., S. 136f., IV, 20, komplett, das die Tugenden des Dominikus schildert.

575 Neumann, S. 269, VII, 17, 5-7; und ders., S. 271, VII, 18, 32f.

576 Neumann, S. 219f. VI, 13, 14-16.

577 Beispielhaft dafür Neumann, S. 262f., VII, 7, 1-23; es gibt eine Anleitung, wie Menschen mit Gott auf Erden und im Himmel zu allen Zeiten vereint sein können; ebenso ders., S. 214f., VI, 8, 3-18.

Menschen diesem Vorbild durch die Hingabe an Gott zu folgen, wurde aus einem irdischen Menschen ein himmlischer, durch die Tugend der Minnereue ein vollkommener Mensch.<sup>578</sup> Trotz der Sündhaftigkeit, die durch die Gaben des Erdreichs entstehen können<sup>579</sup>, trotz aller Qual, die durch diese erlitten werden, und trotz der Unvollkommenheit der Menschen, ist allein das Erdreich der Ort, um göttliche Erkenntnis und himmlische Liebe zu erlangen und damit direkt in den Himmel zu kommen. War dies in einem menschlichen Leben nicht möglich, müssen die beiden Dinge nach dem Tod vor dem Einzug ins Himmelreich, empfangen werden.<sup>580</sup> Pein entsteht aber auch durch das Verlangen, schon auf dem Erdreich die ständig erlebbare Vereinigung mit Gott erleben zu wollen, und gleichzeitig deren Unmöglichkeit akzeptieren zu müssen.<sup>581</sup>

Sünden können nur auf dem Erdreich entstehen<sup>582</sup>, im Fegefeuer und in der Hölle bereut, gebüßt und erlöst werden, aber sie sind ebenso wie die guten Werke im Himmel spürbar: „Do antwurt unser herre alsus und sprach: „»[...] Die sünden stinkent mich an us von dem abgründe des ertriches untz in den himmel; were es möglich, si triben mich us.[...]\“<sup>583</sup> Mit guten Taten kann das Erdreich (*hie*) zum Vorhimmelreich werden und gleichzeitig kann den Seelen im Fegefeuer und der Hölle vom Erdreich aus geholfen werden.<sup>584</sup> Bei der Schilderung des letzten großen Kampfes der Christen mit dem Antichrist wird klargestellt, dass diesem die Macht für den Kampf gegeben wurde. Gott legt den Genossen des Antichristen den Gedanken in den Kopf, den Guten die Augen zu verbinden, so dass sie die Herrschaft der Unseligen nicht mitansehen müssen.<sup>585</sup> Gott umfängt alles, auch das Böse. Es ist ein konsequenter Gedankengang, den Mechthild hier vorlegt. Aber es ist, nicht nur theologisch, eine schwer zu fassende und zu akzeptierende Vorstellung, da die Folgerung daraus ist, das Böse ständig zu erwarten und das auf dem Erdreich. Es stellt sich für Mechthild weiterhin die Frage, woher das Böse – angesichts der allmächtigen Güte Gottes kommt und welche Möglichkeiten – ganz praktisch – da sind, um es zu erkennen und zurückzudrängen und/oder auszutilgen. Das Böse

578 Neumann, S. 219, VI, 13, 6-11; und ders., S. 152, V, 1, 14-16.

579 Neumann, S. 97, III, 16, 2f.

580 Neumann, S. 297, VII, 49, 8-10; das Erdreich hat Weisheit, auch wenn sie gegen göttliche verblasst, ders., S. 73, III, 1, 34-36: „Dú minste warheit, die ich da han gesehen *und* gehöreret und bekant, der gelichtet nit dú hōchste wisheit, dú in disem ertrich ie wart genant.“; *da* ist die höchste Höhe über allen Chören im Himmel.

581 Neumann, S. 283, VII, 35, 43f.; ders., S. 291, VII, 45, 7f.; über die Unio-Erlebnisse, die im Fliessenden Licht geschildert werden, vgl. Nowak-Enshaie (1993), S. 31ff.

582 Dadurch bezeichnet Mechthild das Erdreich auch als *sündiges Erdreich*, Neumann, S. 82, III, 4, 5; und ders., S. 112, IV, 2, 79; mit Luzifer personifiziert in ders., S. 100, III, 21, 16-19: „Lucifer [...] im flüssset ane underlas von sinem fürgen herzen us und usser sinem munde alle die sünde, pine, süche und schande, *da* die helle, das fegfür und dis ertrich so jemerlich mitte ist bevangen.“

583 Neumann, S. 265, VII, 10, 3-5.

584 Neumann, S. 85, III, 7, 9f.; und ders., S. 103, III, 21, 111f.; diejenigen Menschen, die im Vorhimmelreich auf dem Erdreich leben, sind die Seligen, ders., S. 236, VI, 29, 9-12.

585 Neumann, S. 148, IV, 27, 149f.; und ders., S. 146, IV, 27, 116-121; auch ders., S. 298, VII, 52, 2-5.

begann vor dem Ungehorsam der Menschen im Paradies mit dem Fall Luzifers. Drei Sünden waren es, die ihn in den Abgrund schlugen und Gott ihn dahin verbannte: Hochmut, Gier und Hass oder an anderer Stelle *hoffart*: u.a. mit der Bedeutung *Überheblichkeit* und positiv *Hochherzigkeit*<sup>586</sup>. Luzifer wollte sich über seinen Stand erheben, um das hohe Herz zu fühlen. Er wollte nicht den Platz Gottes einnehmen, er wollte mit ihm vereint sein, um das Leben in aller Lebendigkeit und Fülle zu spüren. Diese ihm – als Gottes Thron zunächst stehender Engelsfürst – besonders fühlbare Kraft des Lebens ließ ihn die Grenzen der Ordnung überschreiten. Er beachtete seine eigenen Grenzen nicht und akzeptierte auch diejenigen, die ihm gezogen waren, nicht. Er zerstörte die Ordnung des Reiches und damit sich selbst. Diese Überheblichkeit brachte ihn zu Fall, ebenso wie ihn Gott von seinem Platz verwies. Das Böse wurde als Lebensverneinung etabliert, es ebnete Adam und Eva den Weg aus dem Paradies auf das Erdreich. Ihr Verbleib im paradiesischen, unschuldigem Werden und Vergehen war durch die Erkenntnis der Lebensbejahung und -verneinung nicht mehr möglich. Sie konnten auch nicht mehr in Unschuld nackt zusammen sein, sie brauchten Differenz, deshalb benötigten sie Kleider. Aber diese Überschreitung ebnete den Menschen über die Erde auch den Weg in den Himmel als geordnete Wesen, die sich dem Bösen bewußt wurden und es überwanden. Genauer, als Menschen, die die Formlosigkeit der Materie mit ihrem Drang zu geformtem Leben in eine Ordnung gebracht haben. Menschen, die die Fülle in Eins zusammengeführt haben, die Lucifers Verlangen überwunden hatten. Christliche Vorstellungen haben das Erlebnis der Fülle als dauernden Zustand in ein nachtodliches Leben, in eine nachtodliche Welt verlegt, den physischen Körper als ständiges Hindernis für die dauerhafte Vereinigung mit der Fülle allen Lebens gesehen.

Mechthild vertrat diese Auffassung nicht, sie konnte sie vor dem Hintergrund der Kugel überhaupt nicht begründen. Auch wenn ihr die Existenz auf Erden in einem menschlichen Körper schwer fiel.

Erwähnt sei auch, dass das Erdreich an einigen Stellen mit *hie* bezeichnet wird, das Paradies, Fegefeuer und die Hölle mit *da* und das Himmelreich mit *dært*.<sup>587</sup> Wie schon häufiger erwähnt, handelt es sich nicht ausschließlich um vor- oder nachtodliche Orte, sondern es gibt ein Fließen zwischen verschiedenen Welten, die sich ineinander spiegeln. Mittels dieser Spiegelungen sind Raum- und Zeitvorstellungen aufgehoben.

Der oben erwähnten *armen Erde* entspricht die Vorstellung des Erdreichs als Einöde, das als

586 *hoffart*, Hennig, S. 160: Hochmut, Stolz; Überheblichkeit, Übermut; Hoffart; Hochherzigkeit; Pracht.

587 Neumann, S. 80, III, 3, 2: hie: ertriche; S. 101f., III, 21, 46-60: hie: ertrich, da: helle; S. 138, IV, 22, 14: hie: ertrich; S. 141, IV, 25, 3-15: hie: ertrich, da: vegefür; S. 148, IV, 27, 164f.: da: paradise; S. 215, VI, 8, 9: hie: ertrich; S. 236, VI, 28, 20: hie: ertrich; S. 270, S. 270, VII, 17, 35-37: hie: ertrich als Gegenüber zu „ewigem riche“; S. 291, VII, 45, 17f.: hie: ertrich, dært: himmelrich.

solche zu lieben ist.<sup>588</sup> Nicht unwichtig ist auch die Äußerung Satans im Kapitel V, 23, in der er selbst das Erdreich als sündig bezeichnet<sup>589</sup>.

### *Welt*

Der dritte Begriff mit dem das Leben des Menschen auf der Erde in physischer Form im Fliessenden Licht erfasst wird, ist Welt<sup>590</sup>. Kapitel VII, 27 bietet schon in der Kapitelüberschrift eine Zusammenfassung der Bedeutung von Welt: „Wie der geistlich mensche sin herze sol keren von der welt.“<sup>591</sup>. *Welt* ist das Gegenüber von *Geist*, gemeint ist hier vor allem der heilige Geist, als Verkünder der göttlichen Wahrheit und Liebe im Menschen. Er ist deshalb mit Gedanken, aber auch mit Gefühlen verbunden, ebenso wie sein Pendant, die Welt. Der heilige Geist wird repräsentiert durch das Gewissen, die Welt ist an das Herz des Menschen gebunden, das sich – wie oben schon dargestellt – im menschlichen Bauchraum befindet. Diesen Raum, in dem sich Weltliches in Form von Gedanken, Worten, Gefühlen, Standesorientierung, Benehmen und die Haltung zu weltlichen Reichtümern in die Menschen einprägen, ihren Charakter formen und zum Vorschein bringen, soll der heilige Geist mit dem Licht der Wahrheit erleuchten, und die Nichtigkeit der Weltlichkeit<sup>592</sup> erkennen helfen. Die Seele, überall im Menschen präsent, wird damit auch in die weltliche Sichtweise hineingezogen. Die Welt, aufgebaut auf der Stofflichkeit der Erde, dem Erdreich als natürlichem Aufenthaltsort des Menschen verhaftet, wird als ein schön verziertes Kleid angesehen, mit dem der Mensch seine Freude am Leben, die ihm mitgegeben ist, ausdrücken kann. Klebt jedoch sein Herz an ihr<sup>593</sup>, ist es offen gegenüber der Welt, verliert er den Kontakt zur göttlichen Wahrheit, zur Liebe und zum Ursprung seiner Seele. Die Welt kann nicht in Besitz genommen werden, in ihr weht der Nordwind der Gier und der Sündenwind der falschen Lust (*valsche wollust*), in ihr existiert Bosheit, Lüge und Zorn<sup>594</sup>. Sie zeigt sich

588 Neumann, S. 167, V, 15, 8f.: »Do sprach er: »Ich minnete in ertriche das einote [...].«; auch ders., S. 80, III, 3, 2f.: »O herre, wel ein armú sele das ist und ellende, dū hie in ertriche von diner minne maget ist! [...].«; vgl. zu dieser Stelle auch die ganz konträren Übersetzungen von Schmidt (1995), S. 85 und Vollmann-Profe (2010), S. 163 und S. 725, 163,17-20; die erste scheint die passende zu sein.

589 Neumann, S. 180, V, 23, 159-161: »Do vür aber Sathanas zù Lucifer und sprach: »Owe meister, únser ere müs vergan! Ich han vunden in dem sündigen ertrich einen man, [...].«“

590 *welt, werlt*: Zeitalter, Jahrhundert, Jahrtausend, Schöpfung, Welt, Erde, Menschheit, Menschen, Menschenmenge, Weltalter, Weltlichkeit, Volk, Leute, weltliches sündiges Leben, höfische ritterliche Gesellschaft, (Koebler/ Zugriff: 04.03.2017).

591 Neumann, S. 276, VII, 27, 1.

592 Neumann, S. 293, VII, 48, 2f.: „[...]: »Herre, ich wone in *eime* lande, das heisset ellende, das ist disú welt [...].«“

593 Neumann, S. 309, VII, 64, 2-5: »[...] in eigenschaft mit wollust in dem herzen *clebet*, [...].«; und ders., S. 114, IV, 3, 3-8; vgl. zu *cleben*, Egerding II (1997), S. 343; dazu passend der Ausdruck „den pfül der welte“ in ders., S. 133, IV, 18, 31.

594 Neumann, S. 276, VII, 27, 16 und 19; auch ders., S. 25, I, 38, 6: »[...] dem wolf der girheit [...].«; ders., S. 22, I, 29, 7: „dem grimme der welte“; ders., S. 250, VI, 40, 4f.: „von der welte bosheit“; zu „Zorn und

äußerlich schön, sie verschleiert dadurch die Vergänglichkeit irdischer Dinge, ob sie nun physischer oder geistiger Natur sind.<sup>595</sup> Die Welt wird zum Gefängnis des heiligen Geistes, Menschen sind dazu aufgefordert, den Affen der Welt<sup>596</sup> zu erkennen und ihn von sich zu werfen, sie sollen die Lust an der Welt ihrem Herzen entziehen<sup>597</sup> und sie auf die Unendlichkeit des Lebens ausrichten. Sie sind dann ein Spiegel der Welten<sup>598</sup>, der die Nichtigkeit der physischen Welt in alle Welten spiegelt. Weltlicher Reichtum wird vernichtet durch geistige Armut. Das heißt also nicht, dass sich ein Mensch nicht an der Schönheit in der Welt erfreuen darf, er soll sich aber an ihr als Schöpfung Gottes erfreuen und sie als vorübergehenden Zustand betrachten: Ein Lachen ganz aus heiligem Geist heraus, ohne Verhaftetsein an und in der Welt, kann nicht verdorben sein.<sup>599</sup>

Die erdverhaftete Welt ist sündenanfällig, weil sie unvollkommen und vielfältig ist. Ihre Vielfalt macht es schwer, die Einfältigkeit Gottes in ihr zu erkennen und Herz, Seele und Körper danach auszurichten.<sup>600</sup> Die Orientierung an den Formen und Dingen der Welt beinhaltet auch Gedanken, Haltungen und Handlungen, die sich aus dieser Stofflichkeit ergeben. Beruht die Existenz des heiligen Geistes sowie sein Wirken in dieser Welt auch auf der Stofflichkeit, die der Existenz des menschlichen Lebens zugrunde liegt oder gibt es noch eine andere Form des Lebens, das sich im menschlichen Körper zeigt? Woher könnte dieses Leben kommen? Und wo kommt dieser Geist her und wo lässt er sich im Menschen entfalten? Beide Perspektiven sind richtig und haben zusammen mit der Kugelform Gottes ihre Berechtigung. Die Seele ist gottgeschaffen und kann den göttlichen Geist tragen. In Verbindung mit der Lebendigkeit der unbeständigen Materie, die dem Körper, dem Erdreich und der Welt zugrunde liegen, bildet sie das Leben des Körpers. Und ist damit wiederum Grundlage aller Welten. Es geht darum, die Welt des Körpers, dessen Zentrum im Herzen/im

---

seine krankmachende Wirkung“, Weber (2000), S. 45f.

595 Neumann, S. 276, VII, 27, 1-35, ders., S. 97f., III, 17, 13f.: „[...]: »Mir was zü der welte alze liebe an gedenken, worten und gelæsse.«“; ders., S. 110, IV, 2, 12: „aller welte suessekeit“; ders., S. 149, IV, 28, 8: „»[...] valscheit der welte [...].«“; zum weltlichen Herzen, das vom heiligen Geist erleuchtet werden muß, ders., S. 242, VI, 33.

596 Neumann, S. 210f., VI, 4, 39ff.; ders., S. 25, I, 38, 4; zu den Tieren im Fliessenden Licht, Egerding II (1997), S. 35f.; und Weber (2000), S. 160-172.

597 Neumann, S. 26, I, 42, 2; vgl. auch ders., S. 242, VI, 33, 4f.: „Do warf er us von sinem herzen allen sündigen smak sines vleisches“, und Z. 8f.: „Er warf öch us alle liebin richtūmes und eren, da sich die sündig welt zü vræwet, und saste wider in alles das armuete, das migličk ist ze lidenne nach rate.“ Oder Neumann, S. 275, VII, 23, 3: „in der welte von der welte“ sein.

598 Neumann, S. 48, II, 16, 3.

599 Neumann, S. 137, IV, 20, 18f.: „Das *einig* lachen sunder italkeit *nit* mag böese sin, des wiste ich e des nit.“; vgl. dazu auch Neumann II, S. 78, IV, 20, 18f.; der Satz bezieht sich wohl auf die Debatte um das Lachen im Unterschied zum Lächeln. In diesem Satz ist wohl damit ausdrücklich das Lachen gemeint und nicht das unverfängliche Lächeln. Mechthild wendet sich damit gegen eine Auffassung ihrer Zeit, die das Lachen unter Verdacht eines teuflischen Einflusses stellte. Vgl. dazu auch LeGoff und Aufsätze Bildband.

600 Neumann, S. 109, IV, 2, 6f.: „der welte krancheit“; ders., S. 50, II, 19, 10: „»[...] alle die mengi der welte [...].«“

Bauch liegt, in die Welt des einfältigen, gemeinsamen Lebens aus dem Geist Gottes heraus umzuwandeln. Die Aussage der noch gottfernen Seele: „»Ich rüwen in der welte mines lichamen.“<sup>601</sup> zeigt, dass sich alles in den Körper einprägt und ihn damit auch formt. Jeder einzelne Mensch hat seine eigene Welt, in der sich Weltliches und Geistliches jeweils unterschiedlich vermischen.

Mechthild selbst beschreibt sich als „der einvaltigosten menschen eines, das ie in geistlichem lebende erschein.“<sup>602</sup> Die folgenden Sätze legen nahe, dass diese Einfalt oder besser Unschuld, auf Unwissenheit über die menschliche Verfasstheit in individueller und sozialer Hinsicht beruht. Ob diese auf einer sehr behüteten und liebevollen Kindheit und Jugend beruhen oder/und auf ihrer persönlichen Disposition des Erkennens und Bewertens, kann nicht beantwortet werden. In ihrem weiteren Leben blieben ihr bestimmte Erfahrungen nicht erspart, aber sie machten ihr deutlich, dass die Welt Himmel und Erde einschließt und alles ein Leben ist.<sup>603</sup> In der Einfalt des Herzens, d.h. im Erfülltsein mit Gott, ist die Seele, die Braut Gottes, ein Licht der Welt.<sup>604</sup> Jesus Christus ist der Erlöser der Welt oder aller Welten, wenn Hölle, Fegefeuer und Paradies nicht nur als unterschiedliche Orte und Verfasstheiten eingeschätzt werden, sondern als eigene Welten mit eigenen Ordnungen betrachtet werden.<sup>605</sup> Oder als die eine Welt in der Kugel, die einen Beginn und ein Ende hat.<sup>606</sup>

Eine Erklärung braucht folgende Feststellung in Kapitel III, 1: „Der himmel gat umb die kære, und zwüschen dem himmel und den *lieplichen* kören sind geordenet die weltlichen sündar iemer da nahe gelich hohe den kören, das si sich besseren und bekerent.“<sup>607</sup> Warum sind die weltlichen Sünder im Himmel zu finden, wenn auch außerhalb der Chöre? Bedeutet dies, dass diese Sünder nach dem Fegefeuer zwar in den Himmel kommen, aber noch nicht in einen der Chöre eingegliedert werden? Den Chören sind bestimmte Tugenden zugeordnet, die die Sünder sich aneignen sollten. Das könnte bedeuten, dass der Prozeß der Läuterung durch das Fegefeuer noch nicht abgeschlossen ist und dass auch im Himmel ein Weiterwachsen, eine Weiterentwicklung möglich und wünschenswert ist. Andererseits könnte es wie der

---

601 Neumann, S. 56, II, 23, 18f.

602 Neumann, S. 109, IV, 2, 4-8, Zitat: Z. 5f.

603 Verwiesen sei hier auf Neumann, S. 124, IV, 12, 41-45, unterschiedliches Wetter auf dem Erdreich, unterschiedliche Wohnungen im Himmelreich; ders., S. 303, VII, 57, 7f., die Wasser des Paradieses vermittelten irdische Süßigkeit und himmlische Wonne; und ders., S. 291f., VII, 45, komplett, in dem sehr deutlich wird, daß das Himmelreich und Erdreich zusammen gehören.

604 Neumann, S. 47, II, 9, 2.

605 Neumann, S. 170f., V, 20, 3f.: „o getrúwe læsephant aller der welte!“; findet sich ein zweites Mal in ders., S. 270, VII, 18, 7; *welte* ist grammatisch sowohl als Singular als auch im Plural möglich.

606 Neumann, S. 268, VII, 16, 5: „Do sprach únser herre zur [Seele, A.N.]: »Ich habe din begert e der welte beginne.[...].«“; ders., S. 250, VI, 41, 12f.: „Si [die Engel, A.N.] dienent úns aне arbeit und ir lon wahset die wile disú welt gestat.“; und ders., S. 222, VI, 15, 22: „Da nach wieste mir got das ende dirre welte aber“.

607 Neumann, S. 74, III, 1, 47-49.

Vorhang im 10. Chor sein. Innerhalb der Kugel ist alles zusammen: Die Sünder bringen ihre Welt in den Himmel.

Einen weiteren Hinweis findet sich im Kapitel VI, 16, in der die Seele des Herren spricht: „»[...] Alsus trage ich ane underlas in diser heligen drivaltekeit alle irdensche sündere von stunde ze stunde, das si got noch nit lasse vallen in das ewig abgründe.[...]«<sup>608</sup> Den weltlichen Sündern stehen die geistlichen Sünder gegenüber. Sie gehen zuerst in die Hölle, wie ein drastisches Beispiel aus Kapitel VI, 21 zeigt: „»[...] Swer den helleweg nit weis, der sehe an die verbœsete pfafheit, wie rehte ir leben zü der helle gat mit wiben und mit kinden und mit andern offenbaren sünden.[...]«<sup>609</sup> Die Selbstgefälligkeit, Hochmut und jede andere Sünde, die der Welt angelastet wird, wirkt sich bei den Sündern des geistlichen Standes wohl verschärfend aus.

### *Dinge und irdische Dinge*

Der Ausdruck *ding* und *irdenscher dinge* kommen sehr häufig im Fliessenden Licht vor, wenn auch der zweite im ersten Buch nicht erscheint. Das Bedeutungsspektrum des Wortes *ding* ist sehr groß. Interessant ist, dass *ding* auch eine Vielzahl an Bedeutungen hat, die sich im Bereich des Rechts abspielen, die damit auch stark das Prinzip der Ordnung mitmeinen.<sup>610</sup> Aber auch in der Philosophie nimmt der Begriff *Ding/res* eine grundlegende Rolle ein.<sup>611</sup> Im Fliessenden Licht erscheint *ding* sehr häufig mit Zahlen, von 50 genannten Textstellen auf mhdwb-online.de sind 32 mit einer Zahl verbunden<sup>612</sup>. Ein schon genannten Beispiel ist Kapitel I, 35: *Die wæstin hat zwælf ding*, oder die Kapitel I, 16-20. Grundsätzlich verweisen Zahlen auf den Gedanken einer Ordnung, welche auch immer.

Der Ausdruck *irdisches Ding* - im Sinne eines physischen Gegenstands - lässt als Gegenpol

---

608 Neumann, S. 227f., VI, 16, 55-57.

609 Neumann, S. 232, VI, 21, 20-22.

610 *ding/dinc*: 1. Bedeutungsfeld: Ding, Sache, Vertrag, Gericht, Gerichtsverhandlung, Gerichtsversammlung, Gerichtstermin, Termin, Rechtssache, Rechtsfrist, Rechtsfall, Rechtsfrage, gerichtliche Verfügung, rechtliche Vereinbarung, rechtsverbindliche Vereinbarung, Straftat, Angelegenheit, Ereignis, Gegenstand, Verhandlung, Zweikampf, Gerichtstag, Gerichtsstätte, Gerichtspflicht, Genitale, Menstruation, Lebewesen, Wesen, Erscheinung, Art, Weise; 2. Bedeutungsfeld: Mittel, Grund, Geschick, Leben, Lage, Zustand, Geschichte, Entscheidung, Tat, Werk, Auftrag, Amtsgeschäft, Geschäft, Besitz, Recht, Gesetz, Gebot, Abmachung, Handlung, (Koebler/Zugriff: 27.03.2017); die Verbindung zum Rechtsbereich besteht noch heute in den Rechtsbegriffen *dingliches Recht* und *Sachenrecht*, vgl. dazu Courtine (1992), Sp. 892, zur juristischen Bedeutung von *res*.

611 Jacobs (2010), S. 426, weist darauf hin, daß *Ding* kein philosophischer Begriff ist, und daß deshalb „eine Gleichsetzung von *res* und *D.* problematisch“ ist, er beschreibt auch das *Ding an sich*, der philosophische Bedeutung hat, ebda. S. 426f.; in dieser Arbeit wird *ding* nie so verwendet; vgl. dazu auch Courtine (1992), Sp. 894, in der Augustinus und Eriugenas Definitionen von *res*, in der gebotenen Kürze eines Artikels genannt werden: für Augustinus ist die Trinität eine *res* zum Genießen, wenn sie nicht doch eine Ursache ist, oder auch nicht; für Eriugena ist *res* „das All der Dinge oder die Gesamtheit des Geschaffenen“.

612 Die Nennung der Zahl der Textstellen stellt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; die genannte Webseite, aber auch die Verzeichnisse bei Egerding II (1997) sind nicht komplett.

geistige und geistliche Vorstellungen mitschwingen. Im Fliessenden Licht jedoch sind die irdischen Dinge nicht auf materiell Sichtbares beschränkt, sondern meinen ganz umfassend das Denken, die Haltungen und Handlungen in Bezug auf Erdverhaftetes und Weltliches. *Ding* ohne *irdisch* kann für alle Orte und für alle Erscheinungen eingesetzt werden. Es ist ein Wort, das den Himmel und die Erde, Stoffliches und Geistiges, Denken und Handeln verbinden kann. Deutlich wird dies in Kapitel IV, 21 ausgedrückt, in dem es um die herausragende Einschätzung Mechthilds über den, alle geistliche Ideale verkörpernden, Predigerordens geht. Zwei Dinge schätzt Gott an diesem; der Orden heißt seine Dreifaltigkeit mit sieben Dingen willkommen, äußerlich ehren sie die drei Namen mit weiteren sieben Dingen. Die Dinge betreffen Gefühle, Haltungen und Handlungen, die allesamt dem Armutsideal entsprechen. Es geht immer darum, daß eine innere Gegebenheit mit einer äußeren Haltung übereinstimmt. Die wichtigste Aussage steht am Ende: „Eya ewiger brunne der gotheit, da ich usgevlossen bin und allú ding“<sup>613</sup>. Die Dinge in ihrer Vielfalt kommen, wie der Mensch auch, von und durch Gott; die göttliche Trinität, die Kreaturen und alle Dinge sind Schöpfung. Damit ist es ausgeschlossen, dass sie durch sich selbst böse, schlecht oder sündig sind. Sie werden es allein durch die Sichtweise und das Handeln des Menschen.

Die Verbindung Gottes mit der liebenden Seele ist selbst auch an diese Dinghaftigkeit gebunden: „Got hat alles dinges genüg, sunder alleine der beruerunge der *selen* wirt im niemer genüg.“<sup>614</sup>: *Gott hat allen Lebens genug, nur allein das Treffen/Ergreifen/Fühlen der Seelen wird ihm nie genug*. In diesem *beruerunge* ist auch das gegenseitige Erkennen mit eingeschlossen.<sup>615</sup> Deutlich wird dies auch mit der Erkenntnis der Seele im dritten Himmel: „So siht si werlich und bekennet, wie got ist allú ding in allen dingen.“<sup>616</sup>: *So sieht und erkennt sie wahrhaftig, wie Gott alles Leben in allem Lebendigen ist*. Auch die oben schon erwähnte Beschreibung Gottes über sich selbst, gehört hierher: „»[...] Nu sage ich dir, wa ich denn si: Ich bin in mir selben an allen stetten und in allen dingen als ich ie was sunder beginne [...]“<sup>617</sup>: *Nun sage ich Dir, wo ich dann bin: Ich bin durch mich selbst an allen Orten und in allen Erscheinungen wie ich immer war ohne Anfang*.

Als Jesus unter den Menschen lebte, verzichtete er zugunsten der liebeslustigen Seele mehr

---

613 Neumann, S. 137, IV, 21, komplett, Zitat: Z. 16.

614 Neumann, S. 124, IV, 12, 32f.; *selen* ist im Singular und Plural überliefert.

615 *Berueren*: berühren, rühren, bezeichnen, treffen, ergreifen, erwähnen; *beruerunge*: Berührung, Fühlen (Koebler/Zugriff: 02.04.2017).

616 Neumann, S. 52, II, 19, 64f.

617 Neumann, S. 66, II, 25, 110-112, Z. 111: das kursive „*in*“ ist in einigen Handschriften als „*an*“ überliefert, was die Übersetzung mit *durch* ermöglicht, „*in*“ wurde wohl wegen des vergleichbaren Ausdrucks in Neumann, S. 239, VI, 31, 26: „Er was in im selber“ gewählt, und Z. 28: „und allú ding waren in gotte besclossen“, „*waren*“ ist in der Leithandschrift E nicht überliefert; der Unterschied liegt in der Zeitform des Verbs: VI, 31 beschreibt die Zeit vor der Schöpfung, II, 25 die Zeit danach; für II, 19 gilt auch das Präsens.

als dreißig Jahre auf alle Dinge die ihm angenehm waren, um sie zu gewinnen.<sup>618</sup> Was waren das für Dinge, auf die er verzichten mußte? War er doch Gott und Mensch. Er verzichtete auf das Erleben der göttlichen Fülle seines Einsseins in und durch sich selbst, denn diese Fülle bedeutet unendliche Freude, die mit dem Leben, das Gott ist, untrennbar verbunden ist. Für den Menschen bedeutet dies, dass der Umgang mit den Dingen, egal ob sie sich physisch manifestieren oder nur geistig fassbar sind, geordnet sein muß. Und Ordnung heißt nicht, alles was erdverhaftet ist, in Bausch und Bogen zu verdammen, denn es ist ja alles, wenn auch in unterschiedlichen Mischungen, erdverhaftet im Leben des Körpers, des Geistes, der Seele, der anderen Lebewesen und der jeweiligen Aufenthaltsorte. Die Unterschiedlichkeit ergibt sich aus der Anfälligkeit des Herzens im Bauch für maßloses Leben, und der individuellen Stärke der Verbindung zur Brust als repräsentativer Spiegel Gottes (wie oben ausgeführt), als auch der individuellen Wahrnehmung Gottes.

Irdische Dinge haben ihre Süsse<sup>619</sup>, dürfen genossen werden<sup>620</sup>, sie sollen genutzt werden, um anderen Menschen damit Gutes zu tun<sup>621</sup>, sie können sogar heilig sein<sup>622</sup>. Aber es kommt darauf an, dies mit Maß und Ordnung zu tun. Das heißt, sie geniessen und dennoch frei von ihnen zu sein, damit sie sich nicht zwischen Gott und die Seele stellen. Dass dies eine immerwährende Auseinandersetzung ist, wird im Kapitel VI, 5 deutlich: „Swenne ich iht des gesach, das schœne was oder mir lieb was, so begonde ich ze súfzenne, da nach ze weinende, und da nach begonde ich ze denkende, ze klagende und ze sprechende alsus ze allen dingen“<sup>623</sup>. Weitergeführt wird diese Aussage mit dem Grundsatz aus Kapitel VI, 31:

„Was wir erkennen, das ist alles niht, wir *minnen* denne got ordenlich in allen dingen, als er selber allú ding in ordenlicher minne geschaffen hat und úns selben *minne* gebotten und geleret hat.“<sup>624</sup>

Diese Haltung ist auch aus dem Wissen und Bewußtsein heraus geboten, dass Gott der

---

618 Neumann, S. 204f., VI, 1, 109f.

619 Neumann, S. 211, VI, 5, 9f.: „»[...] dise manigvaltige suessekeit irdenischer dingen [...].«“

620 Neumann, S. 209, VI, 4, 10f.: „Der eine hüter das ist die bescheidenheit, die *alle dinge* ordenet ze bruchende vollekomenliche nach dem willen gottes“; die Bescheidenheit wird als süß beschrieben, ders., S. 203, VI, 1, 66f.: „»[...] mit der suessen genuege irdenischer zergenglichkeit [...].«“

621 Neumann, S. 202, VI, 1, 35f.: die Kranken „laben si mit irdenischen dingen miltekliche, wand got ist über alle koste rich.“, Z. 41-45: Die Brüder sollen gut zu essen haben, damit sie schön singen und studieren können. Knauserigkeit und Nachlässigkeit gegenüber dem Essen ist eine Untugend.

622 Neumann, S. 171, V, 21, 7-10: „allú irdenshu ding [...] das du mich vor inen behaltist ungemeaget; wan swie helig si sint, sie wegent mich doch in dem *hochsten* punte von dir.“

623 Neumann, S. 211, VI, 5, 4-7; ders., S. 209, VI, 4, 1-20.

624 Neumann, S. 240, VI, 31, 37-39; auch ders., S. 157, V, 4, 43-47.

menschlichen Seele „»[...] lustet ob allen dingen.“<sup>625</sup> Die neun Himmelschöre sind das Vorbild für die liebenden Seele in der Vollkommenheit ihrer Tugenden. Sie „sint so kleinlich und helig und notlich, das an kúscheit und minne und verzihunge aller dingen nieman dar in kumet“<sup>626</sup>. Der Verzicht auf alles, was irdisch/erdverbunden ist, ist eine Voraussetzung, um in die Chöre zu kommen.

Auf der anderen Seite beschreibt Mechthild in Kapitel VI, 19<sup>627</sup>, dass sie, als sie die machtvolle Liebe mit ihren Flammen in die Höhe gezogen hatte, kein Ende der Dinge finden konnte. Was könnte hiermit gemeint sein? Weshalb wundert sie sich darüber, daß ein unendlicher Gott unendlich viele Dinge erschafft? Möglicherweise meint sie hier nicht eine unendlich große Zahl von Dingen, sondern die Fülle des Lebens, die unendliche Ordnung der immerwährenden Schöpfung, durch und mit der Liebe Gottes. Genauer, daß die Dinge nie einen Abschluß finden, Anfang und Ende in einem sind. Eine kleine Vorstellung, was Mechthild unter dem Begriff *ding* alles zusammenfasst, geben die wechselseitigen Lobpreisungen zwischen Gott und der liebenden Seele in den ersten beiden Büchern: I, 12; I, 17; I, 18; I, 19; I, 20; II, 6; II, 9; II, 10. Hintereinander gelesen, klingen sie wie ein Lied, die Worte werden zu Musik, die Worte schwingen in ihrer Bildhaftigkeit, sie werden selbst zu einer Stimme. Und genau das sollte auch erreicht werden. Hier haben die Dinge eine positive Bedeutung für den Weg zu Gott, den Weg der Minne. Durch sie ist Gott erkennbar. Wenn es jedoch darum geht, das Herz an ein Ding zu heften (*cleben*), ist die Stimme dieses Dinges nicht erwünscht, da sie die Sinne verwirren können und von Gott wegführen<sup>628</sup>. Zwei Haltungen beschreibt Mechthild, die – gleichzeitig verwirklicht – den Weg der Liebe und zu Gott ermöglichen: „»[...] so wil ich doch noch us allen dingen in got gan. [...]“<sup>629</sup> und „das die helige drivaltekeit also sere krefteklich gegen ir vlüssset und also suesse singet, das si allú ding *mit gotte meinet* und *minnet*.“<sup>630</sup> Gemeint ist die Seele. Sie ist von Gott über allen Dingen, über allem Leben erwählt, genauso wie sich die Dreifaltigkeit über allen Dingen in die wonnereiche Höhe gesetzt hat<sup>631</sup>, aber dennoch nicht ohne sie sein zu müssen.

Die Bedeutungsvielfalt klang in den Übersetzungen etwas an, auffällig ist, dass *ding* sehr oft mit Leben oder auch Lebewesen übersetzt werden kann. Die Lobpreisungen bilden einen prächtigen Rahmen für die Fülle des Lebens, das sich in der Schöpfung in Gegenständen,

625 Neumann, S. 72, III, 1, 12.

626 Neumann, S. 74, III, 1, 49-51.

627 Neumann, S. 228, VI, 19, 5-8.

628 Neumann, S. 51f., II, 19, 56f.; zu am Herzen *cleben*, ders., S. 114, IV, 3, 6f.; S. 294, VII, 48, 34f.: „Wie vil man irdenscher dingen hat, das es doch den menschen nit ze herzen clebet.“; S. 309, VII, 64, 4f.

629 Neumann, S. 58, II, 23, 53f.

630 Neumann, S. 215, VI, 8, 15f.

631 Neumann, S. 50, II, 19, 20f.; und ders., S. 214, VI, 8, 5ff., an beiden Textstellen *ob allen dingen*.

Tugenden, Gedanken, Gefühlen und Handlungen zeigt. Auf der anderen Seite kommt durch die Bezeichnung *irdische Dinge* sehr oft ein negativer Zug in das Wort, in den Ausdruck mit hinein. In den letzten beiden Büchern ist das auffällig.<sup>632</sup> Vor allem im Hinblick darauf, daß ihre Haltung (Nicht-Kleben) zu den irdischen Dingen eigentlich geklärt ist. Möglicherweise hängt dies mit dem Wunsch Mechthilds zusammen, das Leben, das ihr zur Qual wurde, beenden zu können. Sie hatte wohl gegen Ende ihres Lebens das Gefühl, nicht das erreicht zu haben, was sie ersehnt hatte. Zumindest was den Verzicht auf die Welt, die Erde und die Dinge anging. Etwas hielt sie fest:

„»[...] wan ich bin nit, als ich dir eren wol gøende; ich habe nit als es dir wol gezimet, und ich haften an nihte mit trost miner sele in der welte. Alsust bin ich verworfen und leider *verworden*; ich enbin nit, als ich lange gegert habe.“<sup>633</sup>:  
[...] *da ich nicht so bin, daß ich Dir alle Verehrung gewährte; ich habe nichts so, daß es dir völlig geziemt, und ich stecke fest im Vernichteteten durch den weltlichen Trost meiner Seele. So bin ich überwunden und leider verloren; ich bin nicht, was ich lange ersehnt habe.*

Was bei ähnlichen Textstellen, an denen Mechthild ihre Unwürdigkeit thematisiert, wie eine Haltung der Demut wirkt, ist hier eher als eine sehr persönliche Aussage zu sehen. Dennoch formuliert sie im Kapitel VII, 62, dass die durch die Treue zur Wahrheit erreichte sichere und freie Haltung diejenige ist, die innerlich in allen Dingen heilig gegenüber Gott ist, um dadurch auch äußerlich lobenswürdig zu sein.<sup>634</sup>

Eine Textstelle, in der die schon genannte rechtliche Seite von *ding* Ausdruck findet, ist:

„»[...] Herre, din wille geschehe und nit der min, wan ich min selbes nit enbin, mer in allen dingen din.“<sup>635</sup>: *Herr, dein Wille geschehe und nicht der meine, da ich mein Selbst nicht bin, sondern in jeder Weise Dein bin.* Deutlich bringt die Überschrift dieses Kapitels zum Ausdruck, dass es darum geht, die Erscheinungen/die Ereignisse als Ausdruck des göttlichen

632 Beispiele sind: Neumann, S. 89, III, 10, 16f.: „Pylato wirt si wider gegeben, wenne si mūs irdenscher dingen phlegen.“; Z. 39f.: „an dem crütze der hohen minne, das si vollen dürre wirt von allen irdenschen dingen.“; ders., S. 99, III, 19, 9-11: „wan ich mag den stöb an in nit erliden, das si sich mit irdenschen dingen ze verre besweren“; ders., S. 122, IV, 10, 7f.: „wan dis irdensche güt ist schalkhaft, so man es nimet; es ist aber harte fri, so man es gibet.“; ders., S. 225, VI, 16, 6f.: „Underwilen zúhet er mich einen andern weg ane bruggen und ane steg, da ich ime volgen mūs blos und barfús von allen irdenschen dingen.“; ders., S. 271, VII, 18, 51f.: „und gib úns, herre, die hœhin diner minne, die úns luter halte in dir und unverderbet von allen irdenischen dingen.“

633 Neumann, S. 262, VII, 6, 16-19, der Abschnitt birgt einige Schwierigkeiten, vgl. dazu Neumann II, S. 146, VII, 6, 17 und 19; vgl. dazu auch Vollmann-Profe (2010), S. 545; und Schmidt (1995), S. 275.

634 Neumann, S. 307, VII, 62, 58-61.

635 Neumann, S. 309, VII, 63, 11f.; ders., S. 275, VII, 25, 9: „Ich mūs sweben an allen dingen über mich selber“.

Willens zu sehen, sie dadurch als wesenhaftes Ding zu überwinden und die Einheit mit Gott herzustellen.<sup>636</sup>

Die Ursache dieser Annahme eines wesenhaften Dings, liegt in den Sinnen, besser gesagt, an den nach außen gerichteten Sinnen; sie haften sich an die Vorstellung, die den Menschen dann zum Glück notwendig erscheinen. Durch sie, besser durch die *wollust*<sup>637</sup>, die sie auslösen, kommt Unruhe in das Herz und in die Seele des Menschen. Damit ist die Möglichkeit, die inneren Sinne zu entwickeln, beschnitten. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema wurde wohl auch in geistlichen Kreisen geführt.<sup>638</sup> Erst mit dem Tod endet die Tätigkeit der äußeren Sinne, die Seele ist nun unbelastet von den ihren Einflüssen und damit auch von den irdischen Dingen, aber frei, alle Dinge zu sehen.<sup>639</sup>

Dinge und irdische Dinge sind alle Erscheinungen, alles Leben, alle Werke, alle Entscheidungen, alle Mittel, alle Ereignisse, die Gott aufgrund seines Schöpfungswillen und seiner Liebe zu allem, und vor allem zum Menschen, offenbar hat werden lassen. Er hat alles auf den Menschen hin geordnet, alle Dinge für sie durchwirkt, damit diese seine und ihre eigene Fülle erkennen und lieben können. Dieser Akt der Liebe war aber auch ein rechtlich bindender Vertrag, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Und Menschen haben den Auftrag, diesen Vertrag zu erfüllen. Im Wort *ding* sind Bedeutungen wie *Zweikampf*, *Straftat*, *Rechtsfrist* enthalten. Und diese spielen in diesem Vertrag auch ihre Rolle. Der Kampf der Menschen mit sich selbst, die Qual der Sünden, die Frist des irdischen Lebens, all dies kann in dem Gebrauch des Wortes enthalten sein. Da sich der Vertrag auf die Frist des Lebens erstreckt, ergibt sich auch die Notwendigkeit zum ständigen Tätigsein, zu ständiger Aufmerksamkeit.

### *Kreaturen, Menschen, Dinge*

---

636 Neumann, S. 308, VII, 63, 1: „Gottes wille ist ein fúrste in allem wesende“; deutlich wird dies auch in der schon erwähnten Textstelle, ders., S. 171, V, 21, 7-9: „ich segene mich ane underlas in minem herzen vúr allú irdenschú ding und bitte dich, das du mich vor inen behaltist ungemenget“. siehe oben Zitat, eines streichen!

637 Ein sehr häufiges Wort im Fliessenden Licht, das sowohl positiv als auch negativ besetzt sein kann. Die negative Verwendung belegen, Neumann, S. 230, VI, 20, 19f.: „wan die wollust hat úns von gotte gesundert“, die auch durch das Verlangen nach irdischen Dingen entsteht (Z. 16); ders., S. 233, VI, 23, 16-18: „Aber dú sele dú mit irm eigenen mütwillen bevangen ist, die neiget sich mit manger wollust zü irdenischen dingen.“; ders., S. 237: VI, 29, 22f.: „Dis vúres röch sint allú irdenschú ding, der man dike gebruchet mit unrehtere wollust.“; ders., S. 262, VII, 7, 2f.: „Das der mensche ane underlas vereinet si mit gotte, das ist himmelschú wunne über alle irdensche wollust.“; ders., S. 306, VII, 62, 19f.: „Einer gieng alleine in dem wege. Das was da von, das ime irdenschú wollust an siner sele mit einen trost mohte geben.“

638 Neumann, S. 219, VI, 13, 11-13: „So sprechen die menscliche sinne: »Nein, ich mag wol nütze sin an uswendigen dingen.« Alsus sprechent nemeliche closterlúte, so si allerwisost sint.“

639 Neumann, S. 216, VI, 8, 34f.

Als letzter Punkt in diesem Kapitel bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Kreatur und Mensch und von Kreatur und Ding zu klären. Wer sind die Kreaturen? Die entsprechenden Textstellen wurden oben schon einmal erwähnt. Hier sind sie nur noch einmal in Erinnerung gerufen:

„Got hat allen creaturen das gegeben, das si ir nature pflegen, wie mœchte ich  
denne miner nature widerstan?“<sup>640</sup>.

„Do got schœpfer wart, do wurden alle creaturen an in selben offenbar“<sup>641</sup>.

„Eya ewiger brunne der gotheit, [...] , ich unwirdigú creature lobe dich mit allem  
dem, das under dir ist“<sup>642</sup>.

„Der geistlich mensche ist glich eim tier an drissig dingen siner nature“<sup>643</sup>.

„[...] wand wenne ich unwirdiger mensche mit miner maht got nit kan geloben, so  
sende ich alle creaturen ze hofe und heisse si, das si got für mich loben mit aller ir  
wisheit, mit aller ir minne, mit aller ir schœni und mit aller ir gerunge, als si  
unverbœset von gotte waren geschaffen, und öch mit aller ir stimme, als si nu  
singent.“<sup>644</sup>

„[...] alle toten creaturen, da zü alle lebenden creaturen: [...] túfel, heiden, juden  
[...] menschen, engel, heligen“<sup>645</sup>.

„[...] si [Demut, A.N.] leitet die sele zü allen creaturen sunderlich und sprichtet:  
»Nu sich, dis ist alles besser, denne du bist!“<sup>646</sup>

„[...] Marien, die mit disen tugenden ist geedelt, [...] und ist alleine keyserinne  
über alle creaturen.“<sup>647</sup>

VII, 1: „Der boge der crone wirt mit der schœfnisse aller creaturen gewiret nach  
der liebi und nach der meinunge des schœpfers, die er *da* zü hatte, do er allu ding  
geschüf nach sinem willen.“<sup>648</sup>

Was lässt sich nun aus diesen Zitaten herauslesen? Der Mensch gehört zu den Kreaturen, zu denen auch Teufel und Engel gehören. Die Kreaturen sind alle unschuldig von Gott

---

640 Neumann, S. 31, I, 44, 71f.

641 Neumann, S. 240, VI, 31, 33f.

642 Neumann, S. 137, IV, 21, 16f.

643 Neumann, S. 132, IV, 18, 1.

644 Neumann, S. 123f., IV, 12, 24-29.

645 Neumann, S. 191, V, 31, 18-21.

646 Neumann, S. 158, V, 4, 50f.

647 Neumann, S. 241, VI, 32, 15-17.

648 Neumann, S. 255, VII, 1, 33-35.

geschaffen worden. Lucifer verlor seine Unschuld, weil er die Fülle des Lebens – einschließlich des Todes - für sich wollte. Der Mensch hat durch die Schöpfung, die eine Selbstoffenbarung war, auch das Verlangen nach der Erkenntnis von Gut und Böse mitbekommen. Eine dieser Erkenntnisse war, dass der Mensch sich selbst erziehen muß, um seiner Aufgabe zu entsprechen. Oder: er muß seine schlammige, unentschiedene Stofflichkeit fest machen, sie in Gott formen. In dieser Hinsicht sind ihm die anderen Kreaturen voraus, ihre Aufgabe besteht darin, ihre Natur zu pflegen oder in ihrem Wesen zu verharren<sup>649</sup>, d.h. ihre natürliche Weisheit, ihre natürliche Schönheit, ihre Liebe und ihr Verlangen nach Leben zu entfalten und weiterzugeben. Sie hängen nicht an irdischen Dingen, sie nehmen, was sie für ihren Lebensunterhalt benötigen, nichts darüber hinaus. Aus diesem Grund können sie nicht sündigen, sie sind von Natur aus edel.<sup>650</sup>

Der Mensch muß deshalb zum Tier<sup>651</sup> werden. Oder auch, sich zum Heiligen entwickeln, die ihre Orientierung auf die erdverhaftete Stofflichkeit in der Einfalt überwunden haben. Alle anderen Kreaturen sind den Menschen in Bezug auf das Physische überlegen, deshalb muß er sich unter sie demütigen, sie zusammen mit Gott lieben, ihm mit ihnen danken und sich von ihnen helfen lassen.<sup>652</sup> Menschen sollen deshalb allen Kreaturen untertänig sein und sich über alle irdischen Dinge erheben, um irgendwann mit allen unschuldig – gemäß der Ordnung – auf das Allerherrlichste zusammen zu sein.<sup>653</sup> Die Liebe zu den Kreaturen wird in Kapitel VI, 4 von Gott als verbindlich für die Menschen erklärt, wenn diese seine Freiheit ernst nehmen.<sup>654</sup> Was bedeutet dies? Worin liegt diese Freiheit Gottes? Lag sie darin, den Menschen vor allen anderen Kreaturen zu seinem *Du/seiner Braut* erwählt zu haben, vollkommen eins mit ihm sein zu wollen, im Bewußtsein von Liebe und Erkenntnis, und ihn gleichzeitig dem Jammer der Auseinandersetzung mit Versuchungen und der Qual des Bösen auszusetzen?<sup>655</sup> Ja! Dies ist seine Ordnung des Lebens. Für die Menschen bedeutet diese Freiheit auch, zu

649 Neumann, S. 240, VI, 31, 36f.

650 Neumann, S. 211, VI, 5, 10f.: „[...] mere die edelkeit der creaturen, ir schœni und ir nutz [...]“

651 Vgl. Kurdzialek (1971), S. 62-65, „nach Bernhardus ist die Welt ein „großes Tier“, das erkennt und fühlt.“, ebda. S. 63, der Mensch sollte eine Kopie dieses Tieres sein oder ein dritter Schöpfer; die Parallele ist nicht direkt zu ziehen, aber die privilegierte Position eines Tieres wird deutlich, hier ist auch noch einmal Kapitel IV, 18 zu nennen.

652 Gerade in den letzten drei Büchern des Fliessenden Lichtes findet diese Haltung der Demut unter alle Kreaturen immer wieder ihren Ausdruck, Neumann, S. 61, II, 24, 74f.; S. 203, VI, 1, 80f.; S. 183, V, 24, 59f.; S. 207, VI, 2, 4-6; S. 209, VI, 4, 4f.; S. 213, VI, 7, 25f.; S. 264f., VII, 9; S. 271, VII, 18, 48f.; S. 298, VII, 52, 12f.

653 Neumann, S. 121, IV, 7, 2f.; und ders., S. 196, V, 35, 11-17.

654 Neumann, S. 211, VI, 4, 41-44: „Darumbe sprach únser herre: »Swer die edelkeit miner vriheit bekennet und minnet, der mag des nit erliden, das er mich alleine minne durch mich; mere er m̄üs mich minnen in den creaturen; so beliebe ich der nehste in siner sele.«“; ders., S. 189, V, 30, 7-9: „O minne, [...] du dienest gerne sunder lon allen creaturen undertan.“

655 Neumann, S. 259, VII, 3, 7f.: „Nu schelten wir únser brøedekeit alsus: »Eya du allersnødestú creatur, wie lange wiltu din unnütze gewonheit herbergen in dinen fúnf sinnen? [...]“

erkennen, dass dieser Jammer die Konsequenz des freien Willens ist, den sie mitbekommen haben. Die anderen Kreaturen haben diesen nicht, aber sie leben dafür in Einklang mit Gottes Willen.

### 1.2.7. Dreifaltigkeit

Als wenn die Dreifaltigkeit mit den Benennungen Gottvater, Sohn und heiliger Geist allein nicht schon schwierig zu vermitteln wäre, erscheinen im Fliessenden Licht noch Gott und Gottheit als Begriffe. Mechthild verwendet also sechs Bezeichnungen. Mit Jesus sieben. Es ist zu fragen, wie sie dargestellt werden, ob Gott der Gottvater der Dreifaltigkeit ist, wie die Verbindung zwischen Gottes Sohn und Jesus dargestellt wird, zum zweiten, wie das Verhältnis der verschiedenen Personen unter- und miteinander beschrieben wird, und drittens, ob es Eigenschaften gibt, die fest mit den sieben Namen der Gottesvorstellung im Fliessenden Licht zusammenhängen. Vorauszuschicken ist, dass die Vorstellung der Kugel, wie immer, mitzudenken ist. Die Analyse wird Buch für Buch vorgenommen, da es sehr viele Textstellen gibt, die zu analysieren sind, und es gleichzeitig die Annahme einer gewissen Entwicklung der Vorstellung über Gott als Gegenüber des Menschen gibt.

#### 1.2.7.1. Buch I

Gott selbst spricht in der Vorrede des I. Buches die ersten Worte. Er, als Gott ist das Gegenüber Mechthilds, er beschreibt, was er mitteilen möchte – *mine heimlichkeit* - und er gibt dem Buch seinen Titel: „[...] »Es soll heissen ein vliessende lieht miner gotheit [...]“<sup>656</sup> Gott spricht von seiner Gottheit, er spricht über sich selbst, die Gottheit und die *heimlichkeit* gehören zu ihm, bestimmen sein Selbst. Die Unsicherheit, die sich im ersten Teil in Bezug auf den Sprecher/die Sprecherin ergibt, liegt möglicherweise an Ungenauigkeiten in der Überlieferung. Andererseits sind Gott und Mechthild dadurch ganz in die *heimlichkeit* aufgenommen. Grammatikalisch ist Gott ein starkes Maskulinum, Gottheit ein starkes Femininum: beide Geschlechter sind damit präsent in zwei Worten. Die Bedeutungsvielfalt des starken Femininums *heimlichkeit* ist hoch<sup>657</sup>, alle Bedeutungen verweisen jedoch auf das für Menschen Lebensnotwendige, auf einen Raum, der Sicherheit und Freude bietet und in

---

656 Neumann, S. 4f., I, Prolog, 1-11.

657 *heimlichkeit*: Annehmlichkeit, Freude, Vertraulichkeit, Vertrautheit, Vertrauen, freundschaftliche Übereinkunft, Bündnis, Freundschaft, Verschwiegenheit, vertraute Gemeinschaft, Ehe, Beischlaf, eheliche Beiwohnung, Heimlichkeit, Geheimnis, Ort, Gemach, zu dem nur die Vertrauten Zutritt haben, Privatgemach, Schlafgemach, Haus, Abtritt, (Koehler/Zugriff: 20.04.2017); vgl. Keller (2000), S. 195-221 und Heimbach-Steins (1995), S. 71-86.

dem auch weniger Gutes sein kann, auf den Wechsel zwischen dem Verborgenen und dem Offensichtlichen, zwischen allgemeinem Wissen und individuellem, privaten Erleben. Unterstrichen wird diese Bedeutungsvielfalt noch durch die Verbindung mit dem fliessenden Licht.

Im Kapitel I, 19 sagt Gott zur Seele, dass sie eine Lust seiner Gottheit ist, ein Durst seiner Menschheit und ein Bach seiner Hitze.<sup>658</sup> Die dreigeteilte Beschreibung Gottes ist tatsächlich ein duales Gegenüber von Gott und Seele. Gott als Einheit von Gottheit und Menschheit findet in der Verbindung/Ehe mit der Seele eine Möglichkeit, Leben fließen zu lassen. Konsequent weitergeführt wird dieser Gedanke dann im Kapitel I, 22 mit dem „brunnen der ewigen gotheit“<sup>659</sup>, der ausfließt. Ergänzt wird die Gottheit durch *ewig*; dazu sei auf die Erläuterungen weiter oben verwiesen. Im gleichen Kapitel werden die Eigenschaften der Gottheit erweitert: sie glänzt, sie ist allmächtig und sie verfügt über ewige Weisheit<sup>660</sup>. Sie ist feurige Hitze, die aus ihrem göttlichen Atem und ihrem menschlichen Mund fließt. Sie ist die Gottheit, die sich den Liebenden vollkommen öffnet.<sup>661</sup> Gott bezeichnet die Seele deshalb als „»ein bilde miner gotheit [...]«“<sup>662</sup>.

Die Stellen, in den Gott, der Herr, das Gegenüber der liebenden Seele ist und auf diese Weise die Verbindung in der Liebe aufgebaut wird, sind im I. Buch sehr häufig, vor allem in der Form der gegenseitigen Lobrede. Das erste Kapitel des I. Buches endet mit der Feststellung der personifizierten Frau Minne gegenüber der Frau Königin (Seele), daß diese noch Gott und sein ganzen Reich einzufordern hat.<sup>663</sup> Im folgenden Kapitel I, 2 wird dieser Gott vorgestellt: es ist der eine, der ganze Gott der Dreifaltigkeit, der ausfließend aus seinem Brunnen die Seele grüßt. Der Text geht dann in die Beschreibung des Spiels zwischen Gott und Seele über, aus dem ein Dialog entsteht. Er wird dann als der Endlose, der Blühende, der Hörende, der Sprechende, der Gebende (*miltekeit miner gabe*) beschrieben. Durch den vielfältig fließenden *grüs* nimmt dieser Gott Verbindung mit den Seelen auf, die ihn als süß, innerlich feurig und äußerlich blühend erleben.<sup>664</sup> Dieser Gott demnach einen Innen- und einen Außenraum. Die Vereinigung von Gott und Seele braucht einen Raum, die menschliche Seite drückt sich in der Wahrnehmung einer als göttlich erlebten Räumlichkeit aus, die endlos und grundlos ist. Und dadurch die Dimensionen der Erde auslöscht. Es ist auch das erste von drei Kapiteln, in denen

---

658 Neumann, S. 15, I, 19, 3f.

659 Neumann, S. 16, I, 22, 4f.; *brunnen* ist ein starkes/schwaches Maskulinum.

660 Neumann, S. 17f., I, 22, 21 und 44f.: „»[...] dū ewige wisheit der almehtigen gotheit [...]«“

661 Neumann, S. 30f., I, 44, 64f., 66f.; und Z. 79: statt „*unsúnlichen gotheit*“ „*unbeslossen gotheit*“; vgl. oben.

662 Neumann, S. 26, I, 41, 2.

663 Neumann, S. 7, I, 1, 24; vgl. dazu Neumann II, S. 4, I, 1, 24.

664 Neumann, S. 7-9, I, 2.

Erlebnisse der Vereinigung geschildert werden.<sup>665</sup>

Im Kapitel I, 3 sagt die Minne zur Seele, dass sie den allmächtigen Gott vom Himmelreich getrieben, ihm sein menschliches Leben genommen und ihn seinem Vater wieder gegeben hat. Hier ist mit Gott Jesus gemeint, was aber erst aus dem folgenden deutlich wird. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird aus ihm der Liebste, in der Verbindung der beiden liegt das Siegel der Liebe. Die Allmächtigkeit, die ein Attribut der Gottheit ist, gehört zu Gott und zu Jesus.<sup>666</sup> Gott, der Herr, der Geliebte, voller Verlangen im glühenden Herzen, erscheint als fließender Brunnen, als Sonne und Verlangen der liebenden Seele.<sup>667</sup>

Im Kapitel I, 5 finden sich die Bezeichnungen *Lieber* und die Anrede *Herr*. Dieser grüßt die Seele, um sie ganz in die Dreifaltigkeit einzubinden.<sup>668</sup> Kapitel 7 bis 20 sind gegenseitige Lobpreisungen zwischen Gott und der Seele, mal eher als Beschreibungen formuliert, dann in direkter Anrede geschrieben. Es entstehen Wortbilder, die Gott in der menschlichen Lebenswelt fest verankern. Darunter auch die Bezeichnung als grundloser Brunnen im Kapitel I, 8. Die Sequenz schließt mit Kapitel I, 21, in dem der Zusammenhang von Erkenntnis, Genuss und Tod erläutert wird.<sup>669</sup> Im Kapitel I, 22 beginnt ein neuer Hymnus, in dem die Geburt des *untaetlich got und ein taetlich mensche* als Erlöser und die Bestimmung als Bräutigam zum ersten Mal im Fliessenden Licht mit Worten gefeiert werden. Einem Hymnus entsprechend ist die Braut trunken<sup>670</sup> geworden durch das, was sie sah. Die Eingangsschilderung bezieht sich auf Maria und jede andere Seele, die die Geburt Gottes in sich wahrnimmt. Die Kommentatoren sind sich uneinig über die unklare Stelle, da der Übergang zwischen der Schilderung der Verkündigung an Maria und der Beschreibung der liebestrunkenen Braut völlig ineinander übergeht. Vermutet wird auch ein Textausfall, was ab Zeile 12-34 auch auftritt.<sup>671</sup> Auf die Bitte der Seele an Gott im Kapitel I, 23, sie sehr, oft und lange zu lieben, antwortet Gott:

---

665 Die anderen zwei sind Kapitel I, 4 und I, 44. Es gibt nur drei Erlebnisse, alle anderen Schilderungen sind Erinnerungen daran; vgl. dazu in I, 2, 1: „Von drin personen und von drin gaben“, und Z. 12f.: „Warumbe si nüt beriht wirt, dis ist dū erste sache von drien personen.“: *Warum sie nicht belehrt wird, liegt im ersten Ereignis von dreien.*“, was erlebt werden wird, braucht nicht erläutert werden; vgl. dazu Neumann II, S. 5, I, 2, 13: Der Satz ist völlig unklar; vgl. auch die Variante von Vollmann-Profe 2010, S. 22, 6-8: „Warumbe si nüt beriht wirt, des wirt si ze stunde gewiset; dis ist dū erste gabe von drien.“, und ihre Erläuterung auf S. 695, 23,9; vgl. dazu Nowak-Enshaie (1993), S. 32ff.: drei Erlebnisse und ihre Erinnerungen; vgl. auch Keller (1993), S. 362-364, die dreimalige Einladung des Bräutigams an seine Geliebte aus dem Hohen Lied verbindet sich im St. Trudperter Hohen Lied mit verschiedenen Dreiergruppen von Tugenden, Haltungen und Fähigkeiten.

666 Neumann, S. 9f., I, 3, 11-13, 22-24, 26.

667 Neumann, S. 10f., I, 4.

668 Neumann, S. 11, I, 5, 6 und 10f.

669 Neumann, S. 12-16, I, 7 – I, 21.

670 Vgl. zu Trunkenheit, Zech (2015), S. 195-206.

671 Neumann, S. 16ff., I, 22, 1-35, vgl. zu „læser“, Z. 7, Neumann II, 13, I, 22, 7, *læser* erscheint in Z. 35 noch einmal; Neumann II, S. 13-16, I, 22, 10-13 bis I, 22, 34; Vollmann-Profe 2010, S. 699f.; 39,12-45,17.

„Das ich dich *sere* minne, das han ich von *miner* nature, wan ich selbe bin die minne. Das ich dich *dikke* minne, das han ich von *miner* gerunge, wan ich gere, das man mich *sere* minne. Das ich dich lange minne, das ist von *miner* ewigkeit, wan ich ane ende bin *und ane aneginne*.“<sup>672</sup>

An dieser Stelle wird zum ersten Mal festgestellt, dass Gott die Liebe selbst ist, weil sie seine Natur ist. Die drei Begriffe Liebe, Selbst und Natur, vereint in Gott werden hier zusammengedacht. Es wird außerdem festgestellt, dass Gott die Seele lange liebt, weil seine Ewigkeit dies verlangt, *auch wenn ich ohne Ende und ohne Anfang bin*. Die Übersetzung von *wan* mit *auch wenn*, ergibt sich aus der oben erläuterten Einheit von Ewigkeit und Unendlichkeit.

Jesus ist als Erlöser, Lebensspender, seine Schönheit zeigt sich in den Augen, in einem wohlgestalteten Mund, einem feurigen Herzen, flinken Händen und schnellen Füßen. Als Leben selbst atmet Gott.<sup>673</sup> Im Kapitel I, 33 erlebt die Seele ihren Liebsten, ihren Herrn mit seiner *miltekeit*/Freigebigkeit, mit seiner Barmherzigkeit und seiner Liebe als die ewige Ruhe ihres *wesendes*/Daseins.<sup>674</sup> Die Kapitel 30 bis 43 gleichen wieder einem Hymnus, dieses Mal weniger überschwenglich, sondern schon durchdrungen von der Qual der Seele, nicht zu genügen. Im Kapitel I, 38 bezeichnet sich Gott, der Herr, als Brunnen, der er ist.<sup>675</sup> Am Ende dieses Hymnus steht das große Kapitel I, 44 mit der Schilderung der dritten Vereinigung. Hier ist zunächst von einem schönen Jüngling die Rede, nach dem sich die Seele sehnt. Den Tag und Nacht währenden Gesang der allersüßesten Nachtigallen der harmonischen Vereinigung mit Gott im Ohr, im Verlangen nach allen Tugenden Jesu erwartet sie die Ankunft des Jünglings. Die Anrede ist *Herr* und *Jungfrau*. Nach dem Tanz trennen sich die Wege der beiden zunächst wieder, erst in der Mitte des Tages wollen sie sich wieder treffen. Die Sinne verweisen die Jungfrau darauf, dass sie der Gottheit nicht gewachsen sind, die Jungfrau antwortet, dass sie nur ihrer Natur folgt, die ihr von Gott gegeben wurde. Diese Natur besteht darin, in Gott zu gehen. Dies tut sie dann auch, sie findet den Herrn, Gott, der sie nicht mehr als Jungfrau vorfindet, sondern als Frau Seele, als vollerwachsene Braut. In den unbeschlossenen Kammern der Gottheit verwirklicht sich die eine Natur der Liebe in beiden:

„»Fröw sele, ir sint so sere genatürt in mich, das zwüschen tich und mir nihtes nit mag sin.

672 Neumann, S. 20, I, 24; vgl. zu „und ane aneginne“, Neumann II, S. 18, I, 24, 5; Vollmann-Profe 2010, S. 44, lässt diesen Passus weg.

673 Neumann, S. 21, I, 28, 5; ders., S. 22, I, 29, 1-4 und 16f.

674 Neumann, S. 24, I, 33; zu *wesendes*, vgl. Kapitel 2.2.

675 Neumann, S. 23-27, I, 30-I, 43; ders., S. 26, I, 38, 7.

[...]“<sup>676</sup> Gott will das edle Begehrnen und das grundlose Verlangen der Seele mit seiner endlosen Freigiebigkeit ewig erfüllen. Die Seele ist ganz bei Gott und er mit ihr geziert: die gegenseitige Hingabe ist vollkommen. Gott und Jüngling stehen der Seele in der einen Natur gegenüber.

Bleibt noch die Dreifaltigkeit im I. Buch darzustellen. Das erste Mal wird sie im Kapitel I, 2 erwähnt. Das Kapitel handelt von drei Personen und drei Gaben. Der Gruß Gottes entspringt aus dem Brunnen der fließenden Dreifaltigkeit und lässt die Seele einen ganzen Gott in drei Personen und die drei Personen in einem ungeteilten Gott sehen und erkennen. Die Flut der Dreifaltigkeit kommt aus dem Himmel. Der Begriff *Person* wird zum ersten Mal erwähnt, die Zuordnung erfolgt hier allerdings noch nicht.<sup>677</sup> Im Kapitel I, 5 wird die Dreifaltigkeit als wunderbar, herrlich, staunenerregend bezeichnet. Alles mit dem einen Wort *wunderlich* ausgedrückt, das hier vielleicht als wonnevoll übersetzt werden kann. Die Seele ist in der Vereinigung ganz und gar Wonne geworden in der wonnevollen Dreifaltigkeit.<sup>678</sup> Kapitel I, 22 geht näher auf die Trinität ein.<sup>679</sup> Der erste Satz bezeichnet diese als anfangslos, ihr süßer Tau kam aus dem Brunnen der ewigen Gottheit. Die Anfangslosigkeit der Dreifaltigkeit war wohl ein theologisches Problem für die Lesenden, das zu Änderungen in den verschiedenen Handschriften führte und bei Neumann zu der Auffassung führte, dass Mechthild ungenügendes „begriffliches“<sup>680</sup> Wissen über die Trinitätslehre besaß. Die Zeilen 35-43 berichten von der Erschaffung der Seele im Jubilus, im wortlosen klingenden Jubel der Dreifaltigkeit, als Gott überfloss vor Liebe und sich der Seele zu eigen gab. Die Seele hat ihren Beginn, ihren Ursprung in der Dreifaltigkeit, mit der sie in der Natur der Liebe eins ist und doch auch ganz sie selbst, ein Gegenüber für Gott. Mit der Feststellung, dass Maria die Mutter dieses Wunders ist, endet diese Passage. Zusammen mit Zeile 35, wo die Frage gestellt wird, wo der Erlöser Bräutigam geworden ist, wird nahegelegt, dass es sich um die Seele Jesu handeln müßte. Es wird aber nur die Assoziation ausgelöst. Der Name wird nicht genannt. Genausogut könnte es jede Seele sein oder alles meinen. Wenn die Dreifaltigkeit anfangslos ist, die Seele in dieser gemacht wurde und eine Natur in der Liebe mit dieser ist, ist die logische Schlußfolgerung, dass die Seele anfangslos in ihrer Natur ist. Eine dritte Möglichkeit liegt in den Zeilen 43-48: Maria. Sie wird gefragt, wann ihr dies geschah, als sie die Mutter

---

676 Neumann, S. 27-32, I, 44, Zitat: Zeile 82f.; vgl. zu diesem Kapitel, Seelhorst (2003), S. 86-91 und 120-123.

677 Neumann, S. 7, I, 2, 1-3 und 8f., zu diesem Kapitel, Seelhorst (2003), S. 116-119; zum Gruß, Weiss (2000), S. 143-148.

678 Neumann, S. 11, I, 5, 5f.

679 Neumann, S. 16-19, I, 22, Z. 35-43: S. 18, Z. 43-48: S. 18f., Z. 50-77, alle beziehen Maria mit ein.

680 Neumann II, S. 13, I, 22, 4; Vollmann-Profe (2010) und Schmidt (1995) gehen nicht darauf ein.

dieses Wunders (Jesus) wurde.<sup>681</sup> Ihre Antwort enthält die Bezeichnung *Vater* als erste Person der Dreifaltigkeit zum ersten Mal im Fliessenden Licht, nämlich dann, als Gottvater über Adams Fall zornig war, da setzte die Weisheit der Gottheit Maria als Braut für den Vater, als Mutter für den Sohn und als Geliebte des heiligen Geistes ein. Adams Fall ist als ein Zeitpunkt zu sehen, an dem Gott als Vater in Erscheinung trat. Dies wirft die Frage auf, ob Marias Seele zu dieser Zeit schon geschaffen war oder dann geschaffen wurde, um den Fall Adams aufzufangen? Es gibt noch mehr Fragen: Wurde die zweite Person der Trinität, der Sohn, geschaffen? Werden die Z. 35-42 auf die Seele Jesu bezogen, wurde sie gemacht. Die Feststellung der Anfangslosigkeit der Dreifaltigkeit muß aber einen Grund haben. Warum wird Jesus nicht mit Namen erwähnt? Und, um auf die ersten beiden Zeilen des Kapitels zurückzukommen: Wann hat sich der Tau<sup>682</sup> der anfangslosen Dreifaltigkeit in die Blumen der auserwählten Magd gesprengt und mit ihr den unsterblichen Gott und den sterblichen Menschen gezeugt und wann ist der Erlöser Bräutigam geworden? Vor dem Zeitpunkt des Falles oder danach? Davor! (Z. 38-50) Wer ist der Erlöser/Bräutigam? Es ist der dreifaltige Gott als Gottheit, Menschheit, heiliger Geist, als Gott-Vater, Sohn und Geist und als Vater-Gott, Jesus und heiliger Geist. Ein kurzer Abschnitt, der die Dreifaltigkeit völlig ineinander verschachtelt und damit das Eins in Drei u n d das Drei in Eins in verschiedenen Formen sprachlich umsetzt. Und durch Maria ergänzt wird! Ab Zeile 50 bis zum Ende wird Maria – vor ihrer Geburt - als Amme der Propheten und Seher, und nach ihrer Geburt als Mutter Jesu, als Mutter aller bedürftigen Seelen, als Mutter der Christenheit, die auch die Braut Gottes ist und als Amme aller Gottes Kinder bis an den Jüngsten Tag beschrieben. Auch in diesem Abschnitt fallen Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit im Vorleben, Leben und Nachleben der Maria ineinander. Es entsteht der Eindruck, dass die Seele, hier die Seele Marias, in die Dreifaltigkeit hineingezogen wurde, und mit ihr auch – in zu läuternder Form – jede menschliche Seele. Alle gestellten Fragen lassen sich aufgrund dieses Kapitels nicht beantworten, sie bleiben offen für Antworten aus den anderen Büchern. Im Kapitel I, 25 wird Gott, der Herr, als himmlischer Vater benannt, der seinen allerliebsten Sohn gegeben hat.<sup>683</sup> Es stellt sich damit die Frage: Gibt es noch andere Söhne? Die Steigerungsform legt dies nahe. Drei Eigenschaften des Herren werden drei Teilen des Menschen zugeordnet: die Freigiebigkeit dem Körper (*lichamen*), die Barmherzigkeit der Seele und die Liebe der ewigen

---

681 vgl. auch zu diesem Kapitel Vollmann-Profe (2010), S. 699f., 39,12-45,17; und Schmidt (1995), S. 349, Anm. 21 und S. 387, Anm. 202; beide sehen in der ersten Passagen sowohl den Bezug auf Maria als auch auf jede Seele. Jede Seele kann fruchtbar mit Gott werden.

682 Vgl. zu Tau, Weiss (2000), S. 468-473.

683 Neumann, S. 20, I, 25.

Ruhe des Daseins (*wesendes*).<sup>684</sup> Diese Dreierkombination findet sich ebenso im Kapitel I, 41 im Lobpreis Gottes für die Seele: „»O ein bilde miner gotheit, gehert mit miner menscheit, gezieret mit minem heiligen geiste [...]“<sup>685</sup> Im Kapitel I, 43 wird die Dreifaltigkeit mit dem göttlichen Herzen und der menschlichen Brust verbunden, in die die Seele ihre Herzenslust legen soll.<sup>686</sup>

Im Kapitel I, 44 wird der bisher wenig erwähnte heilige Geist als Lehrer der liebenden Seele eingeführt. Er unterweist sie auf dem Weg der Liebe, den die Seele als vollerwachsene Braut in diesem Kapitel gehen will. Angekündigt wurde seine Aufgabe schon im Kapitel I, 1, 16f. Wie schon erwähnt ist der Tau ein Bild für die Qualität der Gegenwart Gottes, hier für das Treffen zwischen Gott und der Seele. Sie will – wie ihre Natur es vorsieht – in Gott gehen, der ihr Vater von Natur aus ist, ihr Bruder durch seine Menschheit und ihr Bräutigam durch die Liebe; und sie selbst seine Braut ohne Anfang.<sup>687</sup> Hier wird eine Dreifaltigkeit vorgestellt, die im Grunde eine Dualität ist. Diese duale Dreifaltigkeit ist ganz auf das Liebesverhältnis in der einen, dreifachen Natur<sup>688</sup> von Gott und Seele ausgelegt. Er folgt nach, wenn alles bereit ist, wenn die Braut erwachsen ist und nackt und bloß dastehen kann. Gott kann sich dann in aller Zierde zeigen. Die Seele wird darüber belehrt, dass sie nur die Tugenden zum Ausdruck bringen soll, die sie von Natur in sich trägt: edles Begehrn und grundloses Verlangen, die der Freigiebigkeit Gottes entsprechen. Gott gibt sich der Seele hin, und sie sich ihm. Gott gibt sich zuerst hin! Nicht nur die Offensichtlichkeit der erotischen Schilderung in diesem Kapitel erregte Anstoß, auch die anfanglose Brautschaft der Seele war der Grund, diesen Satz in der lateinischen Fassung des Fließenden Lichtes nicht zu übersetzen.<sup>689</sup>

Was ist zusammenfassend über die Gott, Gottheit und die Dreifaltigkeit im I. Buch zu sagen? Die Ausdrücke *changieren*, *schillern*<sup>690</sup> scheinen die richtigen Worte zu sein, um diese Frage kurz zu beantworten. Gott Vater, der Sohn und der heilige Geist als drei Personen in einem Gott, entsprechen christlicher Vorstellung.<sup>691</sup> Der Begriff *Gottheit* nimmt an manchen Stellen die erste Position ein, die Menschheit Gottes ist immer an zweiter Stelle, dem Sohn entsprechend (III, 9), der Sohn wird konventionell mit *Gott* bezeichnet. Was aber genau diese

684 Neumann, S. 24, I, 33.

685 Neumann, S. 26, I, 41; ähnlich in ders., S. 15, I, 19, 3f.: Gott zur Seele: „Du bist ein lust miner gotheit, ein turst miner mœnschheit, ein bach miner hitze!“; zur Erinnerung: *gotheit* und *menscheit* sind starke Feminina.

686 Neumann, S. 27, I, 43, komplett.

687 Neumann, S. 27-42, I, 44, 3f., 63, 16f., 72-74.

688 Vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 704, 65,19.

689 Zur Erotik, Vollmann-Profe (2010), S. 704, 65,11-32; Neumann II, S. 25, I, 44, 74; Schmidt 1995, S. 355, Anm. 43.

690 Worte, die *wechsel*, *spilen*, *vliessen*, *schinen* ... im fliessenden Licht zusammenfassen.

691 Eine Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen zu diesem Thema werden nicht geführt. Sie entsprechen nicht der Fragestellung dieser Arbeit.

*Gottheit*, an einer Stelle mit ewig bezeichnet, bedeutet, ist noch nicht klar. Steht sie für den einen ganzen dreifältigen Gott oder geht die Dreifaltigkeit aus der Gottheit hervor oder ist sie der Begriff für das Einssein alles Lebens? Bezieht sich die Gottheit auf die Kugel? Die Dreifaltigkeit und die bräutliche Seele werden als anfangslos bezeichnet, die Freigebigkeit Gottes, die an einer Stelle auf den Körper bezogen wird, als endlos. Die Natur Gottes ist die Liebe, und das vor allem als Liebe zu den Geschöpfen, allem voran dem *Du* Gottes, dem Menschen. Durch diese Natur ist der Mensch mit seiner Seele einbezogen in die Dreifaltigkeit.

#### 1.2.7.2. Buch II

Die ersten beiden Kapitel des II. Buches schließen mit dem Thema der Liebesvereinigung an das Ende des I. Buches an. Im Kapitel II, 2 fungiert der heilige Geist als Bote für die Liebenden. Das folgende Kapitel 3 ist gänzlich der Dreifaltigkeit, der Gottheit, dem Aufbau des Himmels und Maria mit ihrem Platz in diesem Himmel gewidmet. Durch die *grosse zunge der gotheit* hat Mechthild erzählen gehört und die Wunder gesehen, von der Ordnung, dem Genuss und der Freude im lebendigen Leben der Ewigkeit, wie es jetzt ist und immer sein wird. Die Dreifaltigkeit schoß mit ihrer Armbrust von ihrem Thron vier Pfeile durch die neun Chöre: einen für die Gottheit als Licht, einen für die Liebe der Menschheit, einen für die ewig fließende Wonne des heiligen Geistes und einen für den ungeteilten Gott mit seinem Gesicht und dem Atem seines fließenden Mundes<sup>692</sup>. Zusammengefaßt wird der Abschnitt wieder in der Dreiheit der klingenden Gottheit, der singenden Menschheit und dem – die Saiten der Harfe schlagenden – heiligen Geist.<sup>693</sup> Wie ist das zu verstehen? Von der Einheit – hier mit dem Ausdruck *grosse zunge der gotheit*<sup>694</sup> – in die Dreifaltigkeit, von dort mit vier Pfeilen in die neun Chöre und wieder endend in der Dreiheit. An dieser Stelle sind nur Spekulationen möglich. Die Einheit zeigt sich als Dreiheit, um sich von dort dem Erdreich gemäß mit vier Pfeilen bzw. als Viererform des Lebensrhythmus, zu zeigen (vier Jahreszeiten, vier Himmelsrichtungen, vier Elemente ...). Durch die Durchquerung der neun Chöre werden diesen Pfeilen/Strahlen auch Tugenden (z.B. Kapitel I, 4 und Kapitel II, 20, 25-30)

692 *strale*: Strahl, Lichtstrahl, Pfeil, Wetterstrahl, Blitz, Streifen, (Koebler/Zugriff: 02.05.2017); vgl. dazu Schmidt (1995), S. 355, Anm. 41 (als Verweis von Anm. 50a im Kapitel II, 3), sie verweist auf den innertrinitarischen Liebesbrand bei Hildegard von Bingen. Ein anderer Hinweis ist die Verbindung der zweiten Person mit dem Mund. Es ist nur so, dass im Kapitel II, 3 an dieser Stelle vom ungeteilten Gott die Rede ist. Die Textstelle, auf die sich Anm. 41 bezieht ist Kapitel I, 44, 64-68, wo vom Mund und Atem der Gottheit die Rede ist; Vollmann-Profe 2010, S. 707f., 81,18 verweist auf Amor und die Göttin Venus.

693 Neumann, S. 39f., II, 3, 1-25.

694 *zunge*: Zunge, Sprachwerkzeug, Sprache, Rede, Wort, sprechender Mensch, gemeinschaftliche Volkssprache, Volk, Land, Heimat, Zungenähnliches, Elefantenrüssel, (Koebler/Zugriff: 02.05.2017); in der Verbindung mit Gott, Gottheit, Dreifaltigkeit kommt *zunge* nur in diesem Kapitel vor.

mitgegeben, die ein geordnetes soziales Leben auf Gott hin ermöglichen sollen. Dadurch ist auf Erden ein Spiegel der Dreifaltigkeit erkennbar. Auffällig ist, dass Mechthild einen Unterschied setzt mit dem eingangs verwendeten Ausdruck *grosse zunge der gotheit* und der Verbindung von Atem und fliessenden Mund des ungeteilten Gottes als viertem Pfeil der Dreifaltigkeit; auch wenn alles mit der Funktion des Mundes zusammenhängt. Im I. Buch wird Atem und menschlicher Mund der Gottheit zugeteilt. Die ersten drei Pfeile für die Gottheit, die Menschheit und den heiligen Geist sind als Dreiergruppe schon aus Buch I bekannt. Warum aber wird mit dem vierten Pfeil noch der des ungeteilten Gottes, d.h. die drei Personen als als ganzer Gott, erwähnt? Die erwähnten Zahlen als Zahlenfolge gesetzt, sähe so aus: die Eins, die drei, die eins des Thrones, die (ersten) drei Strahlen, die eins für den ungeteilten Gott und die drei für die drei Personen des einen (vierten) Strahls, die neun Chöre und noch einmal die drei in der schon erwähnten Kombination. Viermal erscheint die Drei, dreimal die Eins, einmal die neun. Und immer sind die Menschen dabei. In geometrischen Formen ausgedrückt: eine Kugel für die *zunge* der Gottheit, ein Dreieck und ein Tetraeder für die Dreifaltigkeit und Thron, und gleichzeitig ein Rechteck für die vier Pfeile und ein Quader für die genannten sechs Personen der vier Pfeile, endend in einem Dreieck für die Trinität. Diese Erörterungen sind spekulativ, nicht-spekulativ ist, dass Zahlen im Fliessenden Licht häufig auftauchen<sup>695</sup> und nicht-spekulativ ist auch, dass es zahlensymbolische Interpretationen der Bibel gab<sup>696</sup>, und vor allem ist es nicht-spekulativ, dass Zahlen das Leben der Menschen von Beginn an prägen und damit Ordnung herstellen. Aber was kann das über die reine Zahlensymbolik hinaus noch aussagen? Es sind andere Formen der Kugel, in deren Gestalt Gott in allen *creaturen* und *dingen* wirkt. Dort finden sich die Dreifaltigkeit in zwei- und dreidimensionaler Form für das Himmelreich als auch das Rechteck und der Quader des Erdreichs. Stellt man sich die Pfeile als vertikale Linien und die Chöre als horizontale Linien vor, ergibt sich eine klare Ordnung, ausgehend von der *zunge*, über die Dreifaltigkeit.<sup>697</sup>

Mit hineingenommen in dieses bewegte Bild wird wieder Maria, die links neben Gott Vater steht. Rechts von ihm steht Jesus, der Erlöser. Sie ist der vollkommene Mensch, dessen

---

695 Schmidt (1995), S. 457-460, Sachverzeichnis, Zahl; vgl. dazu auch Wisniewski (1990), S. 34ff., sieht im St. Trudperter Hohen Lied die Vereinigung von Gott und Mensch in „geradezu mathematisch-formelhafter Weise verdeutlicht“ (ebd. S. 34). Sie sieht in den Auflistungen eine spezifische Rationalität in spekulativen Aussagen; vgl. Keller (1993), S. 358ff., verweist auf die zahlensymbolische Anordnung der Tugenden als Dreiergruppen vor dem Bild des trinitarischen Gottes.

696 Weish 11,21: „Aber du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet. [...]“, (die-bibel.de/Zugriff: 03.05.2017); Gloy (2004), über die Geschichte der Zahlensymbolik; vgl. dazu auch die Rolle des Quadrates in der mittelalterlichen Architektur, beeinflusst von Autoren aus der Schule von Chartres und anderen neuplatonisch beeinflussten Verfassern, von Simson (1953), S. 168-179.

697 Oder von der *einvaltekeit* über die *drivaltekeit* in die *manigvaltekeit*; auf mhdwb-online.de/Zugriff: 03.05.2017, zu finden unter *einvaltekeit/einvaltec, drivaltekeit/drivaltec, manecvaltekeit/manecvaltec*.

Körper vom Licht ihrer Seele gestimmt und geformt wurde. Sie ist die Zeugin für die Position der Menschen über alle anderen Kreaturen, einschließlich der Engel.<sup>698</sup> Maria ist die Eine, die der Trinität als Vollkommene entspricht<sup>699</sup>, sie sollte die eine sein, die das Einssein Gottes kennt. Mit ihr verwirklicht sich eins in zwei, zwei in eins. Nach dem Jüngsten Tag, in der neuen Schöpfung des *ungeschaffen got* wird dies möglicherweise für alle Seelen gelten. Der *ungeschaffen got* wird hier zum ersten Mal erwähnt. Wie steht dieser in Verbindung zur Gottheit mit der grossen Zunge? Und einmal mehr, wie die Gottheit zur Trinität?

Gott stellt im Kapitel II, 9 fest, dass die Seele eine Braut der Dreifaltigkeit ist.<sup>700</sup> Dazu passen auch die Aussagen im Kapitel II, 19: Die Seele ist als Gottes Bild dreifaltig in sich. Sie ist wohlgeziert im Palast der Dreifaltigkeit und kämpft mit dem Schwert der Rose-Jesus und dem Schild der Lilie-Marias um die Vollkommenheit.<sup>701</sup> Auch eine andere Form der Dreiheit. Das Attribut *wolgezieret* wird an anderer Stelle auch für Gott verwendet (Kapitel I, 44, 89). Eine Vierergruppe erscheint im Kapitel II, 22 um die Art der Verbindung zwischen Gott und Seele festzulegen: Die Seele ist eine Tochter des Vaters, eine Schwester des Sohnes, eine Freundin des heiligen Geistes und eine Braut der Dreifaltigkeit. Das gleicht ebenfalls einem Tetraeder. Jesus wird dann als Engel bezeichnet, der mit seinem Vater ein ungeteilter Gott sein soll. Jesus Engelhaftigkeit ist eine doppelte: zum einen über den heiligen Geist, nach dem die Engel gebildet wurden, zum anderen über den Menschen, der eine ganze Natur mit den Engeln ist. (Kapitel V, 1, 28f.). Den ungeteilten Gott kann die Seele in den Arm nehmen, ihn in sich aufnehmen – verbildlicht mit den Verben essen und trinken<sup>702</sup> – und mit ihm tun, was sie möchte. So hoch Gott/Jesus über der Seele sein mag, seine Gottheit ist ihr niemals unerreichbar.<sup>703</sup>

Im nächsten Kapitel stellt die personifizierte Minne fest, dass Gott, der Herr, allein in allen

---

698 Neumann, S. 40, II, 3, 26-47.

699 Neumann, S. 19, I, 22, 62: „[...] und si ist im an allen iren liden glich.“, Z. 71f.: „»[...] das siben stralen gussen alzemale us von einer brüste über minen lip und über min sele.[...]«“: sieben Strahlen aus Marias Brüsten. Was bedeuten sie?, vgl. beispielsweise dazu Kapitel II, 12: „Von siben hande vollekomenheiten“, gibt es eine Beziehung?; zur Zahl sieben, Schmidt (1995), S. 459.

700 Neumann, S. 47, II, 9, 5; Schmidt 1995, S. 355f., Anm. 43.

701 Neumann, S. 49f., II, 19, 5-7 und 13-18; der Rose könnte der Zahlenwert 5 (fünf Blütenblätter) und der Lilie der Wert 6 (sechs Blütenblätter) zugewiesen werden.

702 Zu Essen und Trinken Gottes, Zech (2015), S. 350-359: „[...] die Verdichtung aus physischen und psychischen Komponenten, welche eine Sinnlichkeit aufscheinen lassen, die sich nicht mit dem Status bloßer Sinnlichkeit begnügt, sondern zugleich auf eine edlere Form der Sinnlichkeit Anspruch erhebt.“; Erkenntnis kann geschmeckt werden; Keller (1993), S. 425-450, das „Essmystische Einverleiben im St. Trudperter Hohelied“ (S. 425), „Das St. Trudperter Hohelied verfügt über essmystische Strukturen, die vorrangig wortzentriert sind.“;

703 Neumann, S. 55f., II, 22, 14-23; Schmidt (1995), S. 60, mit Verweis auf S. 361, Anm. 74, und S. 378, Anm. 154, über die Bezeichnung Jesus als Engel; Schmidt und Vollmann-Profe (2010), S. 115, übernehmen den bei Neumann, S. 55, II, 22, 18 gesetzten Punkt nach „[...] ungeteilet got mus sin.“ nicht. Das folgende „Den [...], beziehen sie auf Jesus, es ist jedoch auch möglich, dies auf den ungeteilten Gott zu beziehen.

seinen Häusern gleichzeitig lebt. Auch werden in diesem Kapitel die Augen und der Mund Gottes in der Schilderung einer Vereinigung erwähnt.<sup>704</sup> Eines der Häuser Gottes ist das Weinhaus, in dem der Vater der Schenke ist, Jesus die Schale und der heilige Geist der Wein, die ganze Dreifaltigkeit ist die volle Schale und die Liebe die Kellermeisterin. Gott und die liebebeerfüllte Seele, die wie eine Weintraube schmeckt<sup>705</sup>, sind das Haus der Liebe, in dem sich Gott und die Seele treffen und eins werden, die gemeinsame Liebe die Kellermeisterin. Gott ist die Liebe selbst und erlebt sich selbst in der liebevollen Begegnung mit der Seele. Aus diesem Grund ist die Liebe hier an dieser Stelle die vierte in der Dreifaltigkeit. In einem späteren Absatz wird der nicht faßbare Atem erwähnt, der ununterbrochen zwischen der Seele und dem himmlischen Vater weht.<sup>706</sup> Im Dialog mit der liebeskranken Seele, nennt der Herr die Weisheit als sein Attribut, im weiteren Verlauf des Textes im Kapitel II, 25, verheißt er, der Anfanglose, der Seele die Sonne seiner ewigen Gottheit, die sie mit dem verborgenen Wunder seines Verlangens bescheint, den Baum seiner heiligen Dreifaltigkeit. Sie kann die Äpfel der saftigen Menschheit essen und wird vom heiligen Geist beschattet.<sup>707</sup> Wieder erscheint eine Vierereinheit. Das Verlangen in seiner Anfangs- und Endlosigkeit war in sich selbst in allem, jetzt wartet Gott im Baumgarten der Minne, mit den Blumen der süßen Vereinigung und dem lustvollen Gras der heiligen Erkenntnis. Und erneut erscheint eine Vierergruppe. Das letzte Kapitel des II. Buches handelt vom Fliessenden Licht selbst und den Schwierigkeiten, die Mechthild durch das Schreiben ausgesetzt war. Gott, der Herr sagt über das Buch, dass es dreifaltig ist und ihn alleine bezeichnet. Das Pergament ist seine reine, weise und gerechte Menschheit, die Worte seine staunenswerte Gottheit und die Stimme der Worte sein lebendiger Geist. In diesem Tetraeder steht die Menschheit Gottes an erster Stelle, an zweiter die Gottheit und nur der Geist wie immer an der dritten Stelle. Der Tetraeder scheint sich zu bewegen. Bedeutsam auch der Unterschied zwischen Wort und Stimme der Worte. Die Worte beinhalten die *heimlichkeit* Gottes, ein wichtiger Begriff im Fliessenden Licht, der schon in der Vorrede des I. Buches erscheint.<sup>708</sup>

704 Neumann, S. 57, II, 23, 34f. und 37f.; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 717, Anm. 115,24-121,3, mit dem Hinweis auf einen Artikel von Michel, Quomodo amor... 115,36,-117,1f.; Schmidt (1995), S. 361, Anm. 75 zu Augen und Anm. 76 zu Mund.

705 Neumann, S. 14, I, 19, 2.

706 Neumann, S. 59, II, 24, 19-23.

707 Neumann, S. 63, II, 25, 40 und S. 66, II, 25, 110-121, dazu Neumann II, S. 45, II, 25, 120; Schmidt (1995), S. 364, Anm. 92 und 93; und Vollmann-Profe (2010), S. 720, 133,35-135,12 und 135,7 verweisen bei Äpfel und Baumgarten auf das Hohe Lied und andere Quellen.

708 Neumann, S. 68, II, 26, 7-17.

### 1.2.7.3. Buch III

Eine neue Variante der Schilderung der dreifaltigen Bewegung erscheint im Kapitel III, 1. Die Seele steht ganz zerschmolzen vor ihrem Liebsten, ihrem Herrn. Sie kniet vor ihm nieder und legt ihre Krone auf seine rosenfarbenen Narben auf seinen Füssen. Daraufhin nahm er sie in seine göttlichen Arme und legte seine väterliche Hand auf ihre Brust und sah ihr ins Gesicht. Hier erscheint der sprechende Teil als der Liebste, der Herr, der Gemahl; nicht Gott, der Herr. Sie sieht zuerst den Sohn mit Jesu' Narben, die Menschheit, dann Gott und dann den Vater mit seiner Hand. Diese Stelle konzentriert sich eher auf die zweite Person in der Darstellung als ganzer Gott.<sup>709</sup> In der großen Schilderung des Himmelreiches in diesem Kapitel, findet sich der Thron Gottes über den Chören. Durch die Art der Beschreibung erscheint der Thron selbst leer. Oben am Thron findet sich der Spiegel der Gottheit, das Bild der Menschheit und das Licht des heiligen Geistes und wie die drei ein Gott sind. Über diesem Thron ist nichts außer „got, got, got, unmesselichen grosser got“. <sup>710</sup> Die Abfolge, Gottheit, Menschheit, Geist kann mittlerweile als etabliert im Fliessenden Licht gelten. Aber was bedeutet in diesem Zusammenhang der Spiegel der Gottheit? Was wird gespiegelt? Wohin wird gespiegelt? Für die Interpretation ist es wichtig zu betonen, dass die Metapher des Spiegels im Fliessenden Licht mit vielfachen Bedeutungen besetzt sind. An dieser Stelle ist der Ort wichtig, an dem sich der Spiegel befindet. Es ist der Himmel, der sich über dem 10. Chor des *ellendes* wölbt und über ihm der, an dieser Stelle als unbesetzt erscheinende, Thron Gottes. Gespiegelt wird der dreimal genannte Gott im Spiegel der Gottheit, die dieses Bild auf den leeren Thron spiegelt, um zurückgespiegelt auf das Bild der Menschheit und das Licht des heiligen Geistes in den dreifach genannten Gott zu spiegeln. Gott spiegelt sich also in ständiger fließender Bewegung in sich selbst.<sup>711</sup> Tatsächlich kann nicht gesagt werden, wo der Spiegel zuerst spiegelt. Die liebende Seele, die mit Gott vereint ist, oder Gott sehen kann, kann den sich ständig spiegelnden Gott als Spiegelberg<sup>712</sup> wahrnehmen und auch sich selbst damit und darin wahrnehmen. Der Berg entsteht durch die immer wieder neuen Bilder, die sich dann noch einmal in sich spiegeln. Oder: Die Einfalt spiegelt sich in der Vielfalt und die Vielfalt – als drei- bzw. vierfältiger Gott – spiegelt sich in der Einfalt, und so weiter ...

---

709 Neumann, S. 73, III, 1, 23-32.

710 Neumann, S. 75, III, 1, 64-71; vgl. dazu auch Egerding II (1997), S. 531; Schmidt (1995), S. 366, Anm. 104 mit Verweis auf S. 349, Anm. 19; die Anmerkung von Vollmann-Profe (2010), S. 723, 151,29-32 in Bezug auf die Textstelle *oben auf dem Thron* ist nicht recht verständlich; in Zeile 79 dieses Kapitels ist der Thron besetzt: *got in dem throne*.

711 Vgl. Tax (1979), S. 119, zu dieser Stelle: „Diese Bildfügung ist in ihrer ganzen Knappheit ein Kunststück der Einfachheit, nicht zuletzt auch in der Formulierung. Es ist eine Unio mystica der Dreieinheit als Licht.“, mit Verweis auf Anm. 24.

712 Neumann, S. 15, I, 20, 2.

In einem weiteren Absatz wird wieder Maria direkt neben Gottes Thron erwähnt. Als vollkommener Mensch und Gottes Mutter muß sie keine Lücke ausfüllen, die durch Lucifers Fall entstanden ist. Ihr Sohn ist Gott und sie ist Göttin, der niemand gleichkommt. Bei den Herausgebern der lateinischen Übersetzung hat diese Äußerung für Aufregung gesorgt. Sie wird als unüberlegte Formulierung bezeichnet – wenn auch unabsichtlich.<sup>713</sup> Der Gedanke ist jedoch nicht unüberlegt und auch nicht unbeabsichtigt, sondern die logische Folgerung aus ihrer Gottesvorstellung als Kugel, und der sich jetzt schon abzuzeichnenden Idee der Dreifaltigkeit als Tetraeder in seiner Verbindung mit einem Quader. Kugel, Tetraeder und Quader bewegen sich unaufhörlich ineinander.

In einem weiterem Abschnitt in diesem Kapitel begegnet wieder die klassische Formulierung: himmlischer Vater mit seiner Weisheit, der Sohn für die Gemeinschaft mit den Menschen und der heilige Geist als Meister aller Gaben. Aber auch hier wird das drei in einem und das eine in dreien deutlich. Diesen drei entsprechen die drei am höchsten entwickelten Menschengruppen: die Prediger, die Märtyrer und die Jungfrauen. Am Abend des Jüngsten Tages werden sich die Bräute mit ihrem Bräutigam treffen. An dieser Stelle wird vom Jüngling Jesus, dem Kind des himmlischen Vaters gesprochen, der mit den Bräuten spielt und sich mit ihnen vereint.<sup>714</sup> Hier wird eine klar erkennbare Dualität geschildert, die die Menschheit des Sohnes mit dem Bild eines sehnsuchtsvollen Jünglings zeigt, und die Dimensionen der göttlich-menschlichen Liebe in all ihrer Unschuld deutlich zum Ausdruck bringt. Und nur darum geht es hier: die eine Liebe mit vielen Facetten aus ganzem göttlich-menschlichem Herzen (im Fliessenden Licht: *von herzen*). So wie sie geschaffen wurde. Bestätigung findet dies im folgenden Kapitel III, 2: „O suesser Jhesus, allerschoeneste forme, unverborgen in nøten und in liebe miner ellenden sele! Ich lobe dich mit *dir* selben in der minne, [...]“<sup>715</sup> Er wird in der Überschrift und im Text mit *Gott* angesprochen, die gegenseitigen Lobpreisungen erinnern an die entsprechenden Kapitel im I. Buch, die die gegenseitige Liebe zweier verliebter Menschen zum Ausdruck bringen. Die Verfasserin bringt auch in diesem Kapitel ein neues Element ein. Sie sagt zu ihrem Herrn: „[...] »Du hast mich geschrieben an din büch der gotheit, du hast mich gemalet an diner *mænscheit*, du hast mich gegraben an diner siten, an henden und an fuessen.[...]«“<sup>716</sup> Das Buch ist zum einen das

713 Neumann, S. 75, III, 1, 75-78; Vollmann-Profe (2010), S. 723, Anm. 153,5, interpretiert die Bezeichnung Marias als Göttin vor dem Hintergrund von Joh 10,34f., weist aber dennoch auf die Kühnheit hin, auch Schmidt (1995), S. 366f, Anm. 105 und 106.

714 Neumann, S. 77, III, 1, 125-130; vgl. auch ders., S. 109, IV, 1, 5-7: „O maget, was dir denne got wil geben! Er wil dir ein schoene jungling wesen und wil den himmelreigen mit dir treten.“

715 Neumann, S. 79, III, 2, 3f.

716 Neumann, S. 79, III, 2, 16-18.

Fliessende Licht, aber dieses ist auch Ausdruck des einen unfassbar großen Buches des Lebens<sup>717</sup>, und ebenso ist Gott der grosse Maler, der seine menschliche Seite in immer neuen Farben zum Ausdruck bringt. Zum dritten ist Jesus ganz handgreiflich und standfest im physischer Form in jedem Menschen anwesend. Deutlich wird dies im Inhalt der gegenseitigen Lobpreisungen: Augen, Ohren, Worte, Stimme, Lebendigkeit: „»[...] du bist du stimme aller worten, [...] du bist ein stimme miner worten [...]«“<sup>718</sup> Aufbauend auf der Sprache und dem Rhythmus des Hohen Liedes und der Weinmetaphorik drückt die Seele im Kapitel III, 3 ihr Verlangen nach Liebe in dreifaltiger Weise aus: Sie hat Hunger nach dem himmlischen Vater, Durst nach dem Sohn und vom Geist der beiden leidet sie Not. Diese Not geht über die Weisheit des Vaters, die sie nicht begreift, über die Leiden des Sohnes, soweit sie sie ertragen kann und über den Trost des heiligen Geistes, soweit sie ihn aufnehmen kann. Gott verursacht ihr durch die Liebe einen so großen Schmerz, dass die mit ihm verbundenen Attribute und Handlungen (Weisheit, Leiden, Trost) ihn nicht lindern können. Der Grund dafür wird einige Zeilen vorher genannt. Er liegt im Genuss des unvermischten Weines, der vollkommenen Liebe, der auch Gott selbst unterworfen ist. Die Seele ist nicht in der Lage, diesen ungemischten Wein in der Fülle zu erleben, und Gott kann ihr deshalb nicht voll einschenken.<sup>719</sup> Das ist für beide ständige Quelle der Sehnsucht. Das ist eine Begründung für den Tetraeder als Bild der Trinität. Die Liebe, die Gott selbst ist, unterwirft ihn mit ihrem Verlangen unter das Gesetz der Bewegung zwischen den Liebenden.

Im Kapitel III, 4 geht es noch einmal um Maria, diesmal um die Frage, ob sie sündigen konnte, das heißt auch um die Frage, warum sie nicht gesündigt hat. Die Antwort ist die Begründung für ihren Status als vollkommener Mensch mit weiblicher Natur in voller jungfräulicher Geschöpflichkeit, als Kaiserin der Welt und als Göttin über alle lauter Menschen. Die Benennung als Göttin erscheint in diesem Kapitel zum zweiten Mal im Fliessenden Licht. Durch ihre weibliche Natur bringt sie diese Seite in die göttliche Natur mit ein, und *sie were nit lam an diner nature*. Maria als ganzer Mensch hat eine weibliche Natur, die menschlich ist, und eine jungfräuliche Geschöpflichkeit der Menschheit Gottes, wie sie schon immer *in alter erwelunge* gemeint war. Der himmlische Vater beschützte ihre Kindheit, der heilige Geist ihre Jugend mit der Fülle seiner neuen Liebe und Jesus berührte diese Jungfräulichkeit nicht. Die Dreifaltigkeit drängte die menschliche, schwache Seite ihrer Natur völlig zurück. Die Weisheit der Gottheit bildete einen Schatten, in dem menschliches Leben

717 Vgl. Mocek (2010), S. 1706, über Augustinus' Auffassung der Natur als Buch Gottes.

718 Neumann, S. 79, III, 2, 6f., 11f.; Schmidt (1995), S. 84, verweist auf Ps 138,16; Phil 4,3; Offb 3,5; 17,8, in denen auch von einem Buch des Lebens die Rede ist. Es ist damit jedoch nicht belegt, dass Mechthild sich auf diese Stellen bezieht. Vor allem im Alten Testament gibt es noch weitere Textstellen.

719 Neumann, S. 81, III, 3, 40-45; vgl. dazu Schmidt 1995, S. 368, Anm. 115, und Neumann, S. 80, III, 3, 18ff.

ohne Sünde möglich war, in seiner Sonne blühte ihre Menschheit. Zusammenfassend: Durch die Geburt der Dreifaltigkeit in ihr, zeugte sie die Dreifaltigkeit in sich. Und war doch schon ganz Teil davon. Aber auch in dieser Aussage wird die Dreifaltigkeit variiert. Die Botschaft des Vaters zeugt das Feuer der Gottheit (starkes Femininum!), die Empfängnis des Geistes bringt sein Licht hervor und durch die Geburt des Sohnes erscheint die Weisheit. Die erste Position ist austauschbar, das ist schon häufiger begegnet; hier ist jetzt die zweite und dritte Person vertauscht. Die Weisheit gehört einmal zur Gottheit, dann zum Sohn. In diesem Kapitel erscheinen mehrere Dreiergruppen in verschiedenen Zusammensetzungen; ein Mal wird die Dreifaltigkeit erwähnt. Jesus wird in der ersten Dreiergruppe und bei der Gottheit erwähnt, die Marias Menschlichkeit und Menschheit beschützt. Die Nennung der göttlichen Personen und Bezeichnungen erscheinen unübersichtlich und überladen, vor allem in Relation mit der Länge des Kapitels. Aber genau so soll es sein. Es ergibt nur vor der immerwährenden Bewegung der Kugel eine logische Begründung. Bemerkenswert in diesem Kapitel ist, daß Maria als Göttin erwähnt wird, die eine eigene Menschheit hat, die der Gottheit ein Gegenüber sein soll: „dine blümende menscheit in der sunnen der creftigen gotheit“<sup>720</sup>.

Im Kapitel III, 9 wird von der Erschaffung der Seele berichtet. Die Verfasserin dankt dem Herrn, dass sie ihn in seiner ganzen Dreifaltigkeit gehört, und den Rat gesehen hat, der zum geschaffenen Reich Gottes führte. Sie sah die drei Personen der Dreifaltigkeit mit-einander und durch-einander leuchten, als sie in sich selbst alleine waren. Licht ist also die grundlegendste Beschreibung der Dreifaltigkeit. Einen Schritt weiter und der Vater trug die Zierde der männlichen Allmächtigkeit, der Sohn glich ihm in Weisheit, der heilige Geist verband sie mit Freigiebigkeit.<sup>721</sup> Einen weiteren Schritt und diese drei beschließen fruchtbar zu werden, um ganze Freude zu erleben. Der heilige Geist wurde fruchtbar und die Engel wurden geschaffen. Der Sohn sehnte sich ebenso danach, Frucht hervorzubringen: nach ihm sollte der Mensch erschaffen werden. Der Vater war einverstanden, und so erschuf die Dreifaltigkeit den Menschen. Der Sohn wurde ohne Beginn durch seinen Vater geboren, so sind der Nie-Geborene zusammen mit dem Anfangslos-Geborenem und beider Geist, die Schöpfer des Schon-immer-Geborenen, dem Menschen. Sie teilen eine Natur, nämlich die Liebe. Der himmlische Vater sagt zur Seele: „»[...] Ich bin got aller götten, du bist aller creaturen göttinne und ich gebe dir mine hantrúwe, das ich dich niemer verkiese; [...]«<sup>722</sup> Er ist der Gott aller Götter, weil die Liebe das Höchste ist. Egal welchen Namen andere Götter

---

720 Neumann, S. 82, III, 4, 3-24; Zitate: Z. 8 (kursiv gesetzt), 12 (kursiv gesetzt) und 19.

721 Vollmann-Profe (2010), S. 729, 175,24-26, die traditionellen Appropriationen potentia, sapientia und bonitas.

722 Neumann, S. 87f., III, 9, 50-52.

haben, die Liebe ist der höchste Name. Weil die Seele mit Gott eine Natur der liebenden bewußten Hinwendung zum Leben teilt, ist sie die Göttin über allen Kreaturen. Aus diesem Grund ging der Sohn in einer *procession* unvermischt als dreifältiger Gott in Marias Körper und Leben.<sup>723</sup> Mit der Kugel und dem Tetraeder wuchs in Maria der Quader. (Verweis Beierwaltes?) Und in dieser dreifältigen Weise empfängt Mechthild den gewaltigen Gott, vereint sich mit seiner reinen Menschheit und wird von seinem Geist getröstet.<sup>724</sup>

Im Kapitel III, 22 spricht der Herr, der Vielliebe, von sich selbst als Vater, der mit Güte und Gerechtigkeit zu seinen Kindern kommen möchte. Diese beiden sind immer größer als die Fehler, die Menschen machen und größer als alle Boshaftigkeit aller Teufel.<sup>725</sup> Umgekehrt gilt auch, dass der reine Geist eines Menschen, der sein ganzes Sein durchdringt und umfasst, den heiligen Geist anzieht: „Do komen zwo reine nature zesamene: Das heisse für der gotheit und das vliessende wahs der minnenden selen.“<sup>726</sup> Das Vollkommene zieht das Vollkommene an. Zusammenfassend lässt sich für Buch III sagen, dass der Mensch, Maria, die Liebe als Bewegung, als viertes Element – deutlich erkennbar – in die Trinität mit eingebunden ist.

#### 1.2.7.4. Buch IV

Im Kapitel IV, 2 erscheint Mechthild die schöne Menschheit des Herren Jesu Christi, sie erkannte die Dreifaltigkeit an seinem Gesicht: die Ewigkeit des Vaters, die Mühen des Sohnes, die Süßigkeit des heiligen Geistes.<sup>727</sup> Als Stein, geformt als Berg, erfüllt mit dem ewigen Licht und nach außen alle Finsternis abwehrend, erscheint Jesus im Kapitel IV, 3. Auch werden in diesem Kapitel dem Vater die Farbe weiß, dem Sohn die Farbe grün und dem heiligen Geist die *cleinliche sunne* zugeordnet.<sup>728</sup>

Eine andere Perspektive gibt Kapitel IV, 5: Der Herr, Jesus Christus wird um den süßen Regen seiner Menschheit, um die heisse Sonne seiner lebendigen Gottheit und um den sanften Tau seines heiligen Geistes gebeten. Das ewige Reich Gottes sieht Mechthild als feinsinnigste Vermählung, als freudvollste Hochzeit und als üppigstes Gastmahl. Gott will ihr dort ein

723 Neumann, S. 86ff., III, 9, Zitate zu *procession*, S. 88f., Z. 79-81 und 87-89; zu *hantruwe*, Neumann II, S. 56, III, 9, 52; vgl. zum Kapitel, Vollmann-Profe (2010), S. 728f., 175,12-181,34 – 175,27-177,24; auch Verweis auf Ruh, Abendländische Mystik 2, S. 277-280.

724 Neumann, S. 95, III, 15, 22-24; ähnlich in ders., S. 97, III, 16, 11: Gottes Sohn: „»[...] Alsust wil ich dir geben min helig drivalteiteit.«“

725 Neumann, S. 104f., III, 22, komplett.

726 Neumann, S. 106, III, 24, 8-12, Zitat, S. 106, Z. 9-11.

727 Neumann, S. 110, IV, 2, 26-30.

728 Neumann, S. 114ff., IV, 3, 13-20 und 49-51; vgl. zu den Zeilen 49-51, Neumann II, S.67, IV, 3, 50f., über diese Formulierung wird auch der Bezug zu Maria hergestellt; ebenso Vollmann-Profe (2010), S. 742f., 243,19f. Und 243,20-24; die Allegorie bezieht sich zunächst auf die christliche Kirche in Gestalt einer Jungfrau. Der Bezug zu Maria wird mit der Aussage hergestellt, dass diese eine Gespielin der Kirche/Jungfrau ist.

süßes Mundküssen geben, seine Gottheit soll durch ihre Seele schweben und seine dreifältigen Augen sollen ohne Unterlaß in ihrem zweifältigen Herzen spielen. Im Ausdruck der dreifältigen Augen klingt die Dreifaltigkeit an, aber die Passage nennt nur Gott und seine Gottheit, die mit der Seele vereint sein werden. Ist dies einfach nur eine Variante oder gibt es einen anderen Sinn? Meint alles, was als dreifaltig bezeichnet wird, auch die Dreifaltigkeit? Hier ist es zwar nicht ausgeschlossen, dass diese auch mitgemeint wird, aber zusammen mit dem zweifältigen Herzen hat der Ausdruck noch eine andere Bedeutung. Er sollte als Antwort auf das dreifache Freudenfest im ewigen Reich Gottes gesehen werden. Die Liebenden treffen sich durch ihrer beider Augen in diesem nicht mehr zu überbietenden Fest, das ihre Herzen miteinander ineinander spielen lässt. Das zweifältige Herz ist das eine in zwei und die zwei in einem, das beide teilen. Sie sind eins, können nie getrennt sein, und sind dennoch zwei, weil sie nur dann die Liebe erleben können.<sup>729</sup> Die Dreifaltigkeit tritt hier zugunsten der Zweierverbindung zurück. Ein gutes Beispiel für die Übertragung der trinitarischen Gottesvorstellung auf die körperlich-seelische Verfasstheit des Menschen im Moment der konkreten Einverleibung der Hostie (*gottes lichamen*) ist Kapitel IV, 8: Die Gottheit vereint sich in der unschuldigen Seele, die Menschheit Gottes mischt sich mit dem furchterregenden Körper/*lichame* und der heilige Geist nimmt im Glauben Platz.<sup>730</sup>

Im Kapitel IV, 12 werden für die Schilderung der Lebendigkeit Gottes alle Bezeichnungen, außer Jesus verwendet, auch wenn bei manchen Formulierungen auf ihn geschlossen werden kann. Thema dieses Kapitels ist die Gottesfremde. Um dieses Erleben zu verdeutlichen, wird zunächst deutlich hervorgehoben, von welcher Fülle der Lebendigkeit diese Entfremdung erlitten wird. Die Braut war in der Schatzkammer der ganzen Dreifaltigkeit, sie erlebt den lebenden Gott, die lebendige Gottheit, die spielende, schwebende Flut der Dreifaltigkeit, die

---

729 Neumann, S. 119, IV, 5; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 745, 253,14, interpretiert das zweifältige Herz als die Doppelnatur des Menschen im Gegensatz zur einfachen Natur der Engel. Eine Belegstelle für die obige Auffassung steht im Kapitel I, 44, 92f.: „wa zwœi geliebe verholen zesamen koment, sie muessent dike ungescheiden von einander gan.“; vgl. zu *Tau*, Egerding II (1997), S. 450f., mit Belegstellen für alle Personen der Dreifaltigkeit und diese selbst.

730 Neumann, S. 121f., IV, 8, komplett; die Wiedergabe der Zeilen 8-11 steht in zweifacher Hinsicht im Gegensatz zu Vollmann-Profes (2010), S. 255, und Schmidts (1995), S. 133; beide übersetzen, dass sich die Gottheit mit der unschuldigen Seele vereint und dass sich Gottes Menschheit mit dem abstoßenden/schmählichen Körper vermischt. Diese Varianten beruhen auf der strengen Trennung von Körper und Seele und auf der grundsätzlichen Abwertung des Körpers. Die hier gewählte Perspektive ist eine andere, so unterscheiden sich auch die Übersetzungen. Die Seele durchzieht den ganzen Körper, deshalb vereint sich die Gottheit innerhalb dieses Raumes. Möglich ist dies, mit der in der Handschrift E überliefertem *in*, statt *mit*, das Neumann vorzog. Vollmann-Profe hat dies übernommen, obwohl sie sonst E bevorzugt. Über die Einschätzung des Körpers, vgl. oben und weiter unten; so wie die Dreifaltigkeit ständig fließt, tut dies auch der Mensch; Vollmann-Profe (2010), S. 746, 255,16-34, sieht hier den Vorrang der geistig-seelischen Verbindung mit Gott betont und die Tendenz, die Kommunion als rein geistige Verbindung mit Christus zu sehen. Diese Einschätzung ist aufgrund der genauen Lektüre nicht zu teilen, da Gott selbst sagt, dass der kranke Körper seinen Körper/Hostie verlieren kann, auch wenn Gott den Kranken nicht verlässt, (Z. 7f.).

Atemzüge Gottes, die spielende Sonne der lebendigen Gottheit, das klare Wasser der fröhlichen Menschheit, die süsse Lust des heiligen Geistes, so daß die Braut nur noch die Gottheit allein schmecken will und kann. Mit diesen Bildern will Mechthild menschliches Erleben ausdrücklich in Gott verankern, sie stehen nicht für eine göttliche Qualität, sondern das menschliche Erleben weist auf Gott hin, *mere wie ich in mag erliden und sehen, also ist er mir* (Kapitel IV, 12, 44f.). Deshalb erscheint auch die konventionelle Dreiergruppe in diesem Kapitel, himmlischer Vater, Sohn und heiliger Geist, aber nur um noch einmal die Lebendigkeit Gottes, die Hitze seiner Gottheit, das Verlangen seiner Menschheit und die Lust des heiligen Geistes, die sich nach der Seele sehnen, zu betonen. An dieser Stelle dreht sich das Erleben der Liebe Gottes in das Erleben der Gottesferne, die nur deshalb möglich ist, weil diese ebenfalls zu Gott gehört, da er sich auch selbst fern ist, sich nicht selbst bewußt ist. Durch die Schöpfung eines geschaffenen Reiches wurde er auch für sich selbst zum geschaffenen Gott, der aber ebenso die Ungeschaffenheit in sich trägt. Jesus nahm teil an dieser Gottferne. Die Seele, die mit Gott vollkommen vereint sein will, ist gezwungen, diese Gottferne zu erleben und auszuhalten, denn nur dann erlebt sie die Begründung ihrer Liebe.<sup>731</sup> Kapitel IV, 14<sup>732</sup> erläutert differenziert die Verbindung zwischen dem Sohn Gottes und dem Gott-Menschen Jesus. Mechthild hatte eine Schau der Dreifaltigkeit, der drei Personen, ehe Gottes Sohn in Marias Körper empfangen wurde. Die Engel sahen die drei in Unterscheidung, in ihrer Ganzheit und mit ihren Namen. Der Vater trug den Namen *ungeschaffener ewiger Gott*, der Sohn den Namen *anfangslose Weisheit* und beider Geist den Namen *angemessene Einsicht der Wirklichkeit*. Es wird aus dem Text allerdings nicht klar, ob die Engel auch die Namen bzw. den Namen *Vater, Sohn und heiliger Geist* kannten, oder ob sich ihre Kenntnis der Namen der drei Personen nur auf die genannten bezogen. Die körperliche Gestalt mit Bein und Fleisch und den Namen Jesus war vor den Engeln in des ewigen Vaters Brust verborgen. Der Grund für das Verborgensein könnte darin liegen, dass die Engel nicht die Namen der Menschen für den dreifältigen Gott kannten, denn Jesus war ja noch nicht geboren, die Menschheit als Gruppe kannte die von Jesus verbildlichte Dreifaltigkeit noch nicht. Darüberhinaus war auch die einfältige Natur der Engel ein Grund dafür. Gestalt und Name Jesu waren ungeschaffen im Herzen Gottes, deshalb blieben sie auch seinem Geist verborgen und damit den Engeln, die nach diesem geschaffen waren. Dies ist also auch ein Hinweis auf

---

<sup>731</sup> Neumann, S. 123-127, IV, 12, 3-22, 57-63, 79ff; vgl. zu diesem Kapitel die Anmerkungen von Vollmann-Profe (2010), S. 747-749, 259,1-267,9 bis 263,36; S. 748, 259,31-33, die Sonne, die durch das Wasser scheint, sieht Vollmann-Profe vom marianischen Kontext auf die innertrinitarischen Vorgänge übertragen. Sie sieht darin ein Bild für den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater. Dies scheint mir an dieser Stelle nicht so recht nachvollziehbar zu sein, vom Spielen der Trinität in sich selbst abgesehen.

<sup>732</sup> Neumann, S. 127ff., IV, 14, komplett.

den immerwährenden Vorgang der Schöpfung. Im Rat der Dreifaltigkeit wurde beschlossen, dem Engel Gabriel nur den Namen Jesus für Maria mitzugeben, die Körperlichkeit für das Erdreich jedoch nicht. Diese Stofflichkeit der Menschheit hatte sich der ewige Sohn<sup>733</sup> vor diesem Gruß, vor der Empfängnis in Maria, noch nicht zu eigen gemacht, dennoch trug er als der Anfangslos-Geborene alles Geschaffene, alles Schon-immer-Geborene in sich, also auch die Bezogenheit auf die Menschheit als Bild. Hätte der Sohn die erdverbundene Stofflichkeit schon bei sich gehabt, hätte er einen Anfang gehabt, wäre er auch ein Schon-immer-Geborener gewesen, aber das war nicht der Fall. Als Adam mit dem Schlamm/der Materie durch die Kraft Gottes geschaffen wurde, teilte der Sohn seine Natur mit der Menschheit Adams, genauer mit „lip und sele“<sup>734</sup>, die unentschiedene Stofflichkeit gehörte jedoch nicht zu seiner Natur.<sup>735</sup> Soviel aber zur Natur des Sohnes: Sie ist zuallerst das Geboren-Werden. Solange Adam unschuldig blieb, waren *lip*, *sele* und *lichamen* mit ihrem *vleisch* durchdrungen von der vollen Natur des Sohnes. Adam wußte noch nichts von der Unentschiedenheit der Materie, nichts von gut und böse. Adam und Eva waren vollkommen eins mit der Dreifaltigkeit in dreifacher Hinsicht;<sup>736</sup> waren - verbildlicht - gleichzeitig in der Kugel, im Tetraeder und im Quader. Im zweiten Körper mit dem vierten Dreieck als menschliche Seele, und im Quader mit ihrer dreifaltigen Einheit mit Gott, und Seele und der Einheit von Gut und Böse in ihrer Stofflichkeit (Unschuld). Der Tetraeder war noch intakt nach der Erkenntnis von Gut und Böse, aber die Unschuld des Quaders zerbrach<sup>737</sup>. Die Erkenntnis der Kugel war ihnen gänzlich verschlossen und nur auf dem Weg zum Herzen Gottes erneut sichtbar. Aber Adam war geboren und nicht nur geschaffen. Daraufhin war die Geburt des Sohnes mit dem Namen Jesus notwendig, um die ursprüngliche Einheit in einer neuen Geburt des Menschen wiederherzustellen.<sup>738</sup> Erst in Maria wurde er stofflicher Mensch und blieb Gott, der er ohne Anfang war. In Maria wurde diese Einheit wiederhergestellt. Folgerichtig ist sie Göttin.

Kapitel IV, 14 bietet einige Sätze, die für die ÜberliefererInnen, HerausgeberInnen und ÜbersetzerInnen Probleme beinhalteten. Dazu gehören für Vollmann-Profe die Zeilen 14f.,

733 Vgl. dazu Schmidt (1995), S. 376f., Anm. 152, die die Auffassung vertritt, „daß der Gottessohn auch ohne Sündenfall Mensch geworden wäre. [...] daß die Menschwerdung ohne Sündenfall zur höchsten Verherrlichung der gesamten Schöpfung diente“, sie gibt Hinweise auf Vertreter dieser Auffassung; Vollmann-Profe (2010), S. 749f., 269,3, lehnt Schmidts Auffassung ab, es ginge Mechthild nur um die Erlösung der Menschen. Dazu ist zu sagen, die Vorstellung, daß der Gottessohn in jedem Fall Mensch geworden wäre, steht nicht in inhaltlicher Verbindung mit dem im Fliessenden Licht Beschriebenen. Dort geht es nur darum, die Anfangslosigkeit des Sohnes mit dem zeitlichen Beginn des physischen Lebens von Jesus zusammenzudenken und zu begründen. Also ein logisches Problem.

734 Neumann, S. 87, III, 9, 34.

735 Dazu weiter unten mehr.

736 Neumann, S. 127f., IV, 14, 3-23, 27f.

737 Neumann, S. 161, V, 8, 11f.: „Hie zü antwürt got alsus: »Ich wil *dis* kindes siechtagen wandelen; wœlte es nit wider in diesen tot vallen [...]«“

738 Neumann, S. 160, V, 6, 7f.: „[...] und ich, herre Jhesu Christe, geborn bin us diner siten vleischlich [...]“.

18-20 und 20f.; die beiden letztgenannten Stellen auch für Neumann, zusätzlich nennt er Zeile 27f. als Problem; Schmidt macht lange Anmerkungen.<sup>739</sup> Mit der oben vorgelegten Interpretation sind die genannten Probleme weitgehend beseitigt. Ob diese Sichtweise irgendeiner Theologie des Mittelalters entspricht, ist hier kein Thema. Der problematische Satz in Zeile 27f. lautet: „Der mensche hat volle nature in der heiligen drivaltekeit, und *die* gerüchte got ze machende mit sinen götlichen henden.“ Das Problem liegt im Relativsatz. Auf was/wen bezieht sich das Pronomen *die*? Vollmann-Profe bezieht es in ihrer Übersetzung auf den Menschen, Schmidt auf die Natur. Erstere folgt der Handschrift E, die ein männliches Pronomen überliefert, sowie der Handschrift Rw, Schmidt folgt der lateinischen Übersetzung (Handschrift Rb)<sup>740</sup>. Die Überlieferung ist also nicht eindeutig. Die Bezugnahme auf den Menschen mit der schlichten Aussage, daß Gott ihn gemacht hat, ist die einfachste Variante.<sup>741</sup> Unerklärlich bleibt dann die Verwirrung in der Überlieferung. Die Bezugnahme auf die Natur ist nicht unproblematisch. Wenn damit gemeint ist, dass Gott die volle Natur des Menschen in der Dreifaltigkeit gemacht hat, hat er damit auch folgerichtig die göttliche Natur gemacht. Denn ohne ihn wäre die Natur nicht voll. Das kann aber nicht gemeint sein. Vor allem nicht, wenn die Frage gestellt wird, worin die Natur Gottes besteht. Nämlich in der Liebe selbst. Kann Gott diese gemacht haben? Hat sie einen Anfang gehabt? Wohl kaum. Im Gegenteil: Die Seele nimmt von sich in Anspruch, ohne Anfang die Braut Gottes zu sein (Kapitel I, 44,74). Also auch wieder keine Erklärung für die Ungereimtheiten in der Überlieferung. Die Zugrundelegung eines linearen Zeitverständnisses bei der Schilderung dieses Vorganges macht die Verwirrung in der Überlieferung verständlich.

Wenn aber der Mensch die vollkommene Natur innerhalb der Dreifaltigkeit hat, ist umgekehrt die Dreifaltigkeit nicht vollkommen ohne den sündenlosen Menschen. Deshalb mußte Gott ihn, aufgrund seiner ganzen Natur der Liebe, zurückbringen. Der Begriff *Natur* gehört in Bezug auf die Schöpfung des Menschen zur zweiten Person der Dreifaltigkeit. Sie verleiht dem Menschen Natur. Da der Sohn anfangslos geboren ist<sup>742</sup>, gehört zu seiner ebenfalls

739 Vollmann-Profe (2010), S. 749ff., 267,16-271,14, ganzes Kapitel, Vollmann-Profe vertritt die Auffassung, dass Mechthild, das bei diesen heiklen theologischen Fragen gebotene konsequente Denken nicht angewendet hat, ebda. S. 749; zu den Z. 18-20, dies., S. 750, 269,8-10, wieder bemängelt sie die fehlende Konsequenz, die ihren Grund „auch in ihrer fehlenden theologischen Bildung haben“, zu Z. 20f., dies., S. 751, 269,12f., nach ihrer Meinung ist wohl der Text nicht in Ordnung; Neumann II, S. 72ff., ganzes Kapitel, zu Schmidts Übersetzung, IV, 14, 18 so – wesen, IV, 14, 18, das – nie, IV, 14, 21; Schmidt (1995), 376-379, Anm. 151, 152 (schon genannt), 153, 154, 155.

740 Neumann II, S. 73, IV, 14, 27.

741 Neumann, S. 87, III, 9, 33f.: „Do neigte sich dū helige drivaltekeit nach der schœpfunge aller dingen und mahte úns lip und sele in unzellicher minne.“ Was liegt näher als dies mit den Händen zu tun.

742 Einen deutlichen Hinweis liefert Neumann, S. 226, VI, 16, 30f.: Die Seele Jesu zu Mechthild: „»[...] Wan nieman hat sich selben gezilet noch geborn [...]«“; die Gesprächssituation ist kompliziert, Jesu’ Seele spricht zu Mechthild, wie seine Seele ihre göttliche Menschheit grüßt, und diese wiederum daran erinnert, wie es war, ein Mensch gewesen zu sein. Dann folgt der zitierte Satz, die Seele Jesu erinnert sich selbst an das

anfangslosen Natur auch der Mensch. Die Dreifaltigkeit gehört zum geschaffenen Reich Gottes, und diese hat Gott mit seinen göttlichen Händen gemacht, hat sie mit dem Sohn geboren, um mit ihr zum Schöpfer zu werden. Das wiederum heißt nicht, dass sie einen Beginn innerhalb der Kugel gehabt hätte. Sie hatte nur einen Beginn in ihrer Wirkung für die Menschen. Die Aufgabe des Menschen ist die Überwindung des Beginns, hin zum Immer-schon-geboren sein in Gott, in welcher Form auch immer. Vorbild ist die zweite Person, der geboren ist. Im Präsens, immer wieder geboren wird.<sup>743</sup> Zeile 35 bis 47 sind ein Ausblick in das Erlebnis dieser Überwindung. Zunächst mit dem Verweis auf den Mensch gewordenen Gott (Z. 37-39), dann auf die Seele selbst:

„Dú sele ist mit irem vleisch alleine *husvro* in dem himelriche und sitzet bi dem ewigen wirte, im selber allerglichest. Da spilet öge in öge und da flüssset geist in geiste und da rueret hant ze hande und *da sprichel* munt ze munde und da gruesset hertz in hertzen. Alsus eret der wirt bi siner siten die *husfröwen*.“<sup>744</sup>

Möglicherweise war die Vorstellung einer Schöpfung der Dreifaltigkeit durch Gott auch ein Grund für die Konfusion in der Überlieferung. Bleibt noch die Frage zu beantworten, warum die Engel Jesus als Mensch nicht sehen konnten? Auch hier ist im Moment nur eine Spekulation möglich: Sie kannten das unendliche Verlangen nach einem Gegenüber, nach Lieben und Geliebtwerden, und das Verlangen nach Ausdruck dieses Verlangens nicht. Die Seraphim kannten das Liebesbrennen, aber nicht das Verlangen nach dem Brennen in einem Gegenüber.<sup>745</sup> Lucifer kannte das Verlangen nach der Fülle, deshalb übertrat er eine Grenze. Als ein reiner Geist mit Gott, teilte auch der Mensch Lucifers Geist durch seine volle Natur in der Dreifaltigkeit. Noch einmal ist hier zu betonen, dass die erdverhaftete Materie nicht Ursache der Sünden ist, sondern nur ihre Anfälligkeit dafür.<sup>746</sup>

Die Zeugung und Geburt eines Menschen im Geist der Dreifaltigkeit, wird höchst anschaulich

---

Geboren-werden des Sohnes, und damit aller Personen der Dreifaltigkeit, *nieman* kann sich nur auf Personen beziehen.

743 Neumann, S. 87, III, 9, 35f.: „[...] der ane beginnen von sinem vatter ist geborn.“ Meiner Meinung nach steht der Satz im atemporalen Präsens, d.h. die Handlung dauert an; vgl. dazu auch Ruh 1993, S. 276: „Mechthild ist die Vorstellung von der ewigen Geburt des Sohnes noch fremd; [...]“

744 Neumann, S. 129, IV, 14, 40-44.

745 Neumann, S. 153, V, 1, 29 und 31f; und ders., S. 55f., II, 22, komplett, vor allem, Z. 18-20: „»[...] Den nim ich minstú sele in den arm min und isse in und trinke in und tün mit im, swas ich wil. Das mag den engeln niemer geschehen. [...]«“

746 Neumann, S. 133, IV, 18, 30-32: „swenne wir trinken den pfül der welte und nützen die unedelkeit únsers fleisches na dem rate des bösen geistes, öwe, so ist úns selben mit úns selben vergeben.“; vgl. zu diesem Kapitel Vollmann-Profe (2010), S. 751f., 277,10-285,15, sie verweist auf den Physiologus, den Mechthild möglicherweise kannte.

geschildert im Kapitel IV, 18: Der Mensch empfängt einen geistlichen Geist, wird gezeugt mit der Gottheit und empfangen in seiner Mutter, Gottes Menschheit. Seine unentschiedene Materie wandelt sich dann in eine vom heiligen Geist bestimmte Natur, also in eine entschiedene, zielgerichtete Materie. Die sündige Natur wurde getilgt. In der Schilderung der Zeugung des Tierchens einige Zeilen davor, wird die heisse Sonne als Vater und das Meer als Mutter bezeichnet. Die Beschreibung der Zeugung eines geistlichen Menschen entspricht dieser: Die Gottheit als Vater zeugt mit dem heiligen Geist, der von seiner Mutter, der Menschheit empfangen wird, einen neuen Menschen. Es existiert ein Elternpaar in der Dreifaltigkeit! Zusätzlich denkbar ist es, auch Maria mit ihrer Teilhabe an der Menschheit Gottes und als Mutter Jesu, hier mit einzubinden. (siehe oben). Die liebende Seele sollte mit Hilfe der Tugenden das Ziel haben, auf den höchsten Berg des Himmelreiches zu laufen und dort den schönsten Baum der heiligen Gottheit zu erklimmen, den höchsten *stammen* zu umarmen und dort von der Dreifaltigkeit umarmt zu werden.<sup>747</sup> Wo ist der höchste Berg des Himmelreiches? Was sind die anderen Berge? Auf diesem Berg gibt es den schönsten Baum der Gottheit. Sitzt die Dreifaltigkeit auf dem höchsten Ast dieses Baumes? Was bedeutet *stammen* hier? In Fortführung der schon oben formulierten Gedanken, handelt es sich um den in den Körper verlegten Weg der Seele, der über den höchsten Berg des Verlangens im Himmelreich des Bauches auf den Baum des Lebens – der den Menschen durchzieht – auf den höchsten Ast führt – den Ursprung allen Lebens –, der in der Brust des Menschen endet. Dieser *stam* ist die Liebe, der Quell allen Lebens, der wiederum von der Dreifaltigkeit durchflossen wird. Geht die Seele diesen Weg, kann sie aus ganzem Herzen lieben. Die anderen Berge sind die notwendigen Tugenden, die anderen Bäume die Handlungen der tätigen Liebe,<sup>748</sup> die anderen Äste die Eigenschaften der Liebe, zu der auch Erkenntnis, Offenheit und Unendlichkeit gehören. Es erscheint wieder die Vierergruppe, diesmal als Tetraeder und der wieder zusammengefügte Quader, alle ineinander.

Dies findet sich auch in einer Beschreibung im Kapitel IV, 24, wenn sich Gott und die liebende Seele im vereinten göttlichen Willen an der Himmelpforte treffen. Innerlich grüßt er sie mit seiner lebendigen Gottheit, äußerlich mit seiner allmächtigen Menschheit, er zierte sie mit der Freigiebigkeit seines heiligen Geistes. Seine ganze Dreifaltigkeit belohnt sie ohne Ende in seinem Reich für das, was sie mitbringt. Mechthild nennt wieder ihre übliche

747 Hennig, S. 306: *stam*: Stamm; Baumstamm, Zweig; Ursprung, Quelle, Grund(lage); Stütze; Geschlecht, Abstammung; Stammvater; Neumann, S. 132f. IV, 18, 13-16, 8-11, 45-49. Vgl. dazu Schmidt (1995), S. 364, Anm. 92 von Anm. 160; vgl. dazu auch Keller (1993), S. 439 mit Anm. 274, zum Stamm des Apfelbaumes.

748 Neumann, S. 133, IV, 18, 45-47, mit den Bergen und den Bäumen ist die jeweils höchste Ausformung von Tugenden und Handlungen gemeint; vgl. dazu auch ders., S. 136, IV, 19, 11: „Minne, du hast den grössten gewalt vor allen tugenden iemer me“;

Dreiergruppe und zusätzlich die Dreifaltigkeit. Die erste Gruppe besteht aus abstrakten Begriffen, die Nennung der Dreifaltigkeit beinhaltet wohl auch die konventionelle Vorstellung aus Vater-Sohn-Geist. Gleichzeitig wird durch die Erwähnung von innen und außen ein konkreter Körper der Seele angedeutet und die Menschheit als allmächtig bezeichnet, was sonst der ersten Person der Dreifaltigkeit zukommt.<sup>749</sup> Das Tun und Lassen der Seele, das sie mitbringt, wirkt ohne Ende im *wesende* des Himmelreichs weiter, auch wenn seine *satzunge* (Kapitel III, 1, 46f.) ein Ende hat. Im Kapitel IV, 27 wird die Menschheit des Herren als rein bezeichnet, die ihr zugeordneten Farben sind weiß und rot. Rot für den heiligen Tod.<sup>750</sup>

#### 1.2.7.5. Buch V

Im Kapitel V, 1 erscheint Gott, der ohne Unterlaß seinen feurigen Geist aus seiner Dreifaltigkeit in die Seele scheinen lässt. Er leuchtet wie ein flirrender Sonnenstrahl, der von der heißen Sonne auf einen neuen goldfarbenen Schild fällt. Das Adjektiv *feurig* wird im nachfolgenden Text der Seele und den Seraphim zugeschrieben, die im Feuer der Liebe eine Natur sind.<sup>751</sup>

Das gesamte Kapitel 6 des V. Buches bringt eine Darstellung einer völlig ineinander geschachtelten Dreifaltigkeit in Form eines Gebetes. Ganz ohne *Gottheit*, und *Gott* wird nur einmal genannt. Die erste Anrede geht an den Herrn Jesus Christus. Er ist anfangslos aus dem Herzen des Vaters in geistlicher Weise ausgeflossen und von Maria fleischlich geboren. Jesus ist mit seinem Vater ein Geist, ein Wille, eine Weisheit, eine Gewalt, die oberste Kraft über allem, was je war, ohne Ende. Die zweite Anrede richtet sich an den ewigen Vater und Jesus: Die Seele ist geistlich aus dem Herzen des Vaters geflossen und aus der Seite Jesu fleischlich geboren. Die dritte Aussage richtet sich an *herre got und mensche*, die sich an den Vater und Jesus wendet, oder an Jesus als Gottmenschen, oder es ist beides möglich. Die Seele ist mit beider Geist gereinigt. Das Kapitel endet mit der Feststellung, dass der Vater das Herz des Menschen ist, der Sohn sein Leib/*lip*, der Geist sein Atem und die Dreifaltigkeit die ganze Zuflucht und ewige Ruhe. Alle vier werden in direkter Rede mit *Herr* angesprochen.<sup>752</sup> Zu Anfang wird die Zweiergemeinschaft von Vater und Sohn hervorgehoben, ihrer beider Eigenschaften werden, der Geist eine unter ihnen, von beiden gleichermaßen besetzt. Ähnlich ist es mit der Seele, die aus Vater und Sohn geflossen ist und deren Geist sie gereinigt hat. Jesu' Seele und die Seele jedes Menschen fließen gleichermaßen aus dem Vater. Über das

749 Neumann, S. 140f., IV, 24, 9-14 und 20-24; vgl. dazu auch Neumann II, S. 81, IV, 24, 21, zu den Wechseln der Adjektive in Bezug auf Gottheit und Menschheit.

750 Neumann, S. 143, IV, 27, 13f.

751 Neumann, S. 152f., V, 1, 18-21 und 24-29.

752 Neumann, S. 160, V, 6, komplett.

Geburt des Gottmenschen durch Maria und der Tätigkeit des Geistes für jede Seele ist der Mensch völlig hineingenommen in die Dreifaltigkeit. Folgerichtig erscheint als vierte Nennung der *herre heligú drivaltekeit*.

Ebenso konsequent erscheint im Kapitel V, 8 die Bezeichnung für Jesus als *vatter Jhesum*, der zur Seele als seinem Kind spricht.<sup>753</sup> In Kapitel V, 11, einer Anweisung für das Gebet und die rechte Haltung für dieses, wird Jesus als Bruder, als *lieber trut* und als *herzeliep* bezeichnet. Die Menschheit Gottes kommt damit sehr deutlich zum Ausdruck. Aber dennoch wird betont, dass der heilige Geist im Herzen zur vollen Geburt kommen muß. Damit erscheint Gott dem Menschen innerlich als Süsse und äußerlich als Liebenswürdigkeit; sie sind die Vorbereitung für das Brautbett der Dreifaltigkeit.<sup>754</sup> Die Erwähnung der Dreifaltigkeit ist in diesem Kapitel eher beiläufig, Mechthild war es hier sehr wichtig, die Übereinstimmung von innerer und äußerer Haltung zu betonen.<sup>755</sup>

Ein Kapitel, in dem Mechthild den Menschen Jesus aus menschlicher Perspektive beschreibt, ist V, 16. Es ist gleichzeitig ein Kapitel, in dem sie das, was sie für menschlich hält, ganz genau definiert. Dazu gehört nicht die Sünde, die teuflisch ist, sonst hätte Jesus auch gesündigt, denn er war ein ganzer Mensch im Fleisch, ein geradliniger Mensch in der Wahrheit, ein beständiger Mensch in den Tugenden und ein vollkommener Mensch im heiligen Geist. Darüberhinaus war er ein einiger ewiger Gott in der ewigen Wahrheit.<sup>756</sup> Indem sie die vollkommene Menschlichkeit betont, verweist sie auf die Position aller Menschen in der Dreifaltigkeit selbst, und auf die Möglichkeit, ein menschlicher Gott (Kapitel VI, 1, 88) zu werden. Der ganze Gott, der ganze Mensch und alle Menschen bilden hier die Dreifaltigkeit. Ein sehr menschlicher Gott mit „ungruntlichen herzen [...] wisen sinnen [...] vrœlichern gemuete, ane underlas volvlüssset aller guete“<sup>757</sup>, wird im Kapitel V, 22 beschrieben. Mit

---

753 Neumann, S. 161, V, 8, 9.

754 Neumann, S. 164f., V, 11, 8f., 17, 23-25, 35, 42; zu Brautbett der Dreifaltigkeit, Z. 24f., vgl. Neumann II, S. 88, V, 11, 25, er hält *der heligen drivaltekeit* für unecht, weil dieser Ausdruck in der lateinischen Handschrift Rb nicht auftaucht, und auch wegen des Reimes. Warum diese lateinische Handschrift ein so großes Gewicht für ihn hat, wird nicht begründet. Gerade dieser Abschluß des Satzes wirkt aber wie ein Ausrufezeichen; vgl. zu Z. 17, zur vollen Geburt des heiligen Geistes im Herzen, Schmidt (1995), S. 385f., Anm. 191, sieht den Begriff, den auch Eckhart verwendet, hier schon vorgeprägt; Vollmann-Profe (2010), S. 764, 343,19-21, sieht dies kritisch. Sie verweist auf die lateinische Fassung und hält die deutsche Formulierung möglicherweise unter dem Einfluß von Eckhart stehend; ähnlich menschlich die Anrede in Neumann, S. 171, V, 21, 7, „hercelieber brûtegomē, min suesser Jhesu Christe“.

755 Neumann, S. 164f., V, 11, 10f., 22f., 25f. und 50f.; vgl. Neumann II, S. 88, V, 11, 10f.

756 Neumann, S. 168, V, 16, 8-14; vgl. dazu Neumann II, 90f., V, 16, 14: er bezieht sich auf den „ewig got“, diese Stelle ist „textkritisch schwierig und theologisch“ problematisch; ich kann hier nur auf das vorher Beschriebene verweisen, aus dem heraus diese Stelle nicht schwierig ist.

757 Neumann, S. 173f., V, 22, 38-42, Zitat: Z. 39f.; vgl. zu Z. 42, „nothaftlich in únserme libe“, Neumann II, S. 94f., V, 22, 42, die Übersetzung mit *nützlich* basiert auf einer lateinischen Handschrift, und wohl auf einer asketischen Perspektive der Nützlichkeit des Körpers; Vollmann-Profe (2010) und Schmidt (1995) übersetzen beide *nützlich*.

seinem süßen Mund hat er den Menschen gemischt/eingerichtet (*getempert*) geistlich hinsichtlich seiner Seele, weise in seinen Sinnen und bedrängt hinsichtlich seines Körpers/Lebens (*libe*). Deutlich ist an dieser Stelle die Bezugnahme auf die Erschaffung Adams aus schwacher Materie im Kapitel IV, 18.

Die Empfängnis Marias wird im Kapitel V, 23 beschrieben:

„Do trat dū ganze helige drivaltekeit mit der gewalt der gotheit und mit dem ḡuten willen der menscheit und mit der edelen gevügheit des heligen geistes dur den ganzen lichamen ihres magtūmes in der vürigen sele irs ḡuten willen und saste sich in das offen herze ihres allerreinosten vleisches und vereinete sich mit allem dem, das er an ir vant“<sup>758</sup>.

Klar erkennbar ist die Vierergruppe, die sich in vier Orten in Maria verbreitete. Sie ist vollkommen von der Dreifaltigkeit und der Dreiergruppe durchdrungen. Mit ihr ist es sogar eine Fünfergruppe. Die Geburt geht ebenso sanft und schmerzlos vonstatten. Der allmächtige Gott mit seiner Weisheit, der ewige Sohn mit seiner menschlichen Wahrheit, der heilige Geist mit seiner zarten Süsse kam in schwebender Wonne zur Welt. Die Weisheit ist hier Gott zugeordnet, die Wahrheit dem Sohn. Die Milch floß nach dem Willen des Vaters, nach dem Bedürfnis des Sohnes und nach dem Wohlgefallen des heiligen Geistes.<sup>759</sup>

Das folgende Kapitel V, 24 erzählt von den sieben Söhnen und einer Tochter, die der himmlische Vater und die heilige Christenheit als Mutter zusammen gezeugt haben. Der erste Sohn war Jesus, der zweite waren die Aposteln, der dritte die Märtyrer, der vierte waren die Bekenner, der fünfte die Jungfrauen, dann folgen die Zwillingssöhne: die Prediger und die Minderbrüder. Über die Tochter können nur Mutmaßungen angestellt werden. Sie wird nicht genannt, bzw. ist sie nicht überliefert.<sup>760</sup>

Im Kapitel V, 25 verweist Gott selbst auf den göttlichen Ort seiner Dreifaltigkeit, an dem das Lob des Menschen seine ganzen drei Personen erfüllt und seine Dreifaltigkeit mit Liebe erfüllt. Gott ist sich seiner Personen, seiner Dreifaltigkeit bewußt.<sup>761</sup> Im folgenden Kapitel V, 26 hat die Dreifaltigkeit, Gott, eine einzige Stimme und Musik, die sich selbst im Gegenüber

---

758 Neumann, S. 175, V, 23, 28-32.

759 Neumann, S. 175f., V, 23, 43-46 und 71-73.

760 Neumann, S. 181f. V, 24, 1-38; vgl. für die fehlende Tochter, Neumann II, S. 99, V, 24, 7, vermutet Maria als Tochter.

761 Neumann, S. 184f., V, 25, 19-22, Z. 20f.: „»[...] unz es kumt in die gotliche stat miner heligen drivaltekeit [...]«“, Gott selbst spricht hier vom Ort seiner Dreifaltigkeit. Das ist nur möglich mit einem Bewußtsein seiner selbst. Und verweist gleichzeitig auf den Unterschied von *Raum* und *Ort*.

der anderen Stimmen, die aus ihr ins Himmel- und Erdreich ausgeflossen sind, meint und erkennt und sich damit selbst anerkennt für das geschaffene Reich, die Schöpfung. Sie versichert sich selbst, und weist sich selbst zu: ihre anfangslose Weisheit, ihre endlose Güte, ihre ewige Wahrheit und ihre volle Ewigkeit. Die Stimme des Vaters singt von dem ausfließenden Brunnen, der er ist, und von der rastlosen Gottheit, die in die Seele kommen will. Die Stimme des Sohnes singt von immer wiederkehrender Fülle, die nur die Freigiebigkeit halten kann, die immer floß, immer fließen wird durch Gott, und die mit seinem Sohn zurückkehrt. Die Stimme des Geistes singt von seiner unüberwindbaren Kraft der Wahrheit und die ganze Dreifaltigkeit singt von der Stärke ihrer Ungeschiedenheit, die in voller Ewigkeit untrennbar und unzerstörbar ist.<sup>762</sup> Sowohl im Eingangssatz als auch in den einzelnen Stimmen findet sich die Vierergruppe. Deutlich ist die Verbindung der drei Personen und der Dreifaltigkeit mit dem Element der Bewegung und die Betonung der Unteilbarkeit in Vollkommenheit. Das nächste Kapitel V, 27 variiert das Sprechen Gottes über sich selbst im Hinblick auf Jesus. Der himmlische Vater empfängt seinen Sohn, der er selbst ist, mit dem Willkommensgruß:

„»[...]Min gotheit ist din crone, din mœnscheit ist min súne, únser beder geist das  
ist ein wille, ein rat, ein craft an allen dingen ane ende und ane beginne; din sele  
ist únser drier personen allernehstú brut.« O wie wunnenklichen Christi sele in der  
ganzer heligen drivaltekeit spilet“.<sup>763</sup>

Durch die ausdrückliche Betonung der Ungeschiedenheit wird das ständige Ineinanderfließen der drei Personen der Trinität ausgedrückt, aber nicht nur das, jede Person ist auch die anderen Personen, jede Person ist die jeweilige Eigenschaft, Handlung oder der jeweilige Begriff. Jede Person hat die Fähigkeit sich als Selbst der anderen Personen, der anderen Eigenschaften zu sehen und zu erkennen. Es findet sich hier auch ein Bestimmung, was der Geist ist: Wille, Rat und Kraft ohne Ende ohne Beginn. Das Selbst der Dreifaltigkeit mit ihren Eigenschaften der Personen ist kein substantieller Begriff der Dreifaltigkeit. Es ist nur relevant in Verbindung mit dem Selbst Gottes als Kugel, relevant als pure Existenz, nicht als Substanz. Von

---

762 Neumann, S. 185f., V, 26, komplett; Schmidt 1995, S. 389, Anm. 218, verweist bei Gottheit auf *energeia* nach Pseudo-Dionysius.

763 Neumann, S. 186f., V, 27, komplett, Zitat: Z. 9-12, zu Z. 10: „súne“, vgl. Neumann II, S. 102, V, 27, 9f., besteht hier auf die Bedeutung *Versöhnung* statt *Sohn* aufgrund einer Verwechslung der Übersetzer. Eine lateinische Handschrift nennt *Sohn*; beides scheint möglich zu sein. Aufgrund des Inhalts der Rede, nämlich eine Zuschreibung der höchsten gegenseitigen Attribute, und der Einbeziehung der Menschen als Kinder Gottes, erscheint *Sohn* als die bessere Wahl; Vollmann-Profe (2010), S. 389; und Schmidt (1995), S. 196 schließen sich Neumann an.

Bedeutung ist auch, daß Jesus als ganzer Mensch eine Seele ist wie jede andere auch und wie jede Seele eine Braut der Dreifaltigkeit. Sie ist das Du, das Gott ersehnt und braucht, um sein Selbst immer mehr zu erkennen. Jesu' Seele ist vollkommen erfüllt vom Selbst Gottes, auch wenn dieser die Liebe selbst ist.

„ ... milte vatter, got von himmelrich, ... herre ... herre ... herre, diner heligen drivaltekeit zuge ... herre ... herre ... suesse herre ... herre ... vatter aller gueti ... herre vatter ... dinem lieben sune Jhesu Christo ... suesse vatter ... grosser got ... herre ... herre ... *herre* ... herre vatter ... liep vor allem liebe ... herre ... min war liep ... vil lieber ... herre ... dines heligen geistes ervüllunge ... herre ... richer got ... dinen armen sun Jhesum ... lebender got ... herre ... diner gotlichen wisheit ... herre ... diner heligen drivaltekeit ... suesser herre ... almehtiger got .... ewiger trost ... erbarmherziger got ... herre ... der gotlichen warheit ... milter got .... heliger got ... herre ... hohú wunnenklichú drivaltekeit ... herre ... herre ... diner gotheit ... dine suessú minnelust ... diner götlichen brust ...“<sup>764</sup>

Ein Bittgebet, das in den Anreden vieles deutlich macht, was für Mechthild Gott ausmacht: Er ist ihr Herr, in seiner zweifachen Bedeutung als Herr allen Lebens und Gemahl jeder Seele. Es endet in der göttlichen Brust, im Herzen, aus dem alles Leben fließt. In dieser Spannung bewegt sich das Gebet, und sie prägt als Ergebenheit in den Willen Gottes und als Sehnsucht Buch VI und VII sehr stark.

#### 1.2.7.6. Buch VI

Kapitel VI, 1 enthält Passagen, die das Gesetzsein des Menschen in die Dreifaltigkeit als Tetraeder und/oder Quader auch im Hinblick auf konkrete Haltungen deutlich machen. Die erste nennt die Bedingungen, unter denen der Mensch ein göttlicher Gott mit dem himmlischen Vater ist, die zweite, wie er ein menschlicher Gott mit Christus ist, die dritte wie er ein geistlicher Gott mit dem heiligen Geist ist und die vierte, wie der selige Mensch eine ganze Person mit der Dreifaltigkeit ist. Und noch ein fünftes geschieht durch das Verlangen nach Liebe, das die Gottheit berührt, in der der Mensch aufsteigt und ein Gott mit Gott ist in ganzer Vereinigung. Vollmann-Profe beschreibt die Haltungen und Handlungen als Möglichkeit mit den jeweiligen Personen der Dreifaltigkeit in Verbindung zu treten. Sie nennt

---

764 Neumann, S. 196ff., V, 35, komplett; vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 774, 409,1-413,18, betont den „Abschiedscharakter“ dieses Kapitels, das das letzte im V. Buch ist; vgl. auch Neumann, S. 205, VI, 1, 133: „Jhesum, minen suessen herren“.

die Appropriationenlehre, die dafür den Hintergrund bildet.<sup>765</sup> Auch diese kann hier kein Thema sein, aber es ist notwendig, zu betonen, dass Mechthild schreibt, dass der Mensch ein Gott i s t (mit dem Verb *sin*). Er i s t Gott mit der Dreifaltigkeit, in ihr und ganz mit sich selbst, weil sein Selbst gottgeformt ist. Ob dies im Einklang mit der genannten Lehre steht, sei wie gesagt, dahingestellt. Die Zeilen 137-151 bieten eine Beschreibung des Ineinander und Nacheinander und Miteinander von Liebe und Erkenntnis in der Vereinigung von Gott und Mensch, worauf schon Kapitel I, 21 in aller Kürze hinweist. Der Herr, Jesus, zeigt sich der Seele mit seiner Gottheit und sie fühlt die Kraft der Dreifaltigkeit über die Seele und den Körper/*lip* bis in ihr Fleisch. Die Gottheit wirkt und zeigt sich durch die Dreifaltigkeit und dadurch kann der Mensch auch den ungeschaffenen Gott erkennen. Er erhält *volle bekantnisse*.<sup>766</sup> Im folgenden Kapitel gießt der himmlische Vater seine Gaben ohne Unterlaß aus der Dreifaltigkeit.<sup>767</sup>

Kapitel VI, 4 gibt die Erklärung, wie ein Mensch in Gott sein kann: „Mere ein ieglich mensche solte wesen an *im* selben ein Christus, also das der mensche gotte lebete und nit im selber.“<sup>768</sup> Ein jeglicher Mensch sollte als Christus bei sich selbst anwesend sein/*wesen*<sup>769</sup>, so daß der Mensch Gott lebt und nicht sein Ich. Es geht darum, zu erkennen, dass das in der Schöpfung offenbarte Selbst des Menschen nur in der vollkommenen Hingabe an Gott-als-Selbst zum gemeinten Gegenüber Gottes wird. Mechthild formuliert hier den Unterschied zwischen dem Ich und dem Selbst. Es geht also nicht darum, in sich selbst ein Christus zu sein, denn dieses Selbst existiert überhaupt nicht außerhalb Gottes. Es kann deshalb auch nicht mit Gott gefüllt werden. Was den Menschen als Selbst erscheint, ist ein Ich, dem die Welt anhaftet und durch das es lebt.

Kapitel VI, 8 beginnt mit der Aussage, daß der menschliche Bruder Jesus in den Himmel, in die Höhe seiner Gottheit aufgefahren ist. Und zwar mit allen Tugenden. Er war ganz er selbst. Das ist auch allen anderen Menschen grundsätzlich möglich; wie Jesus tragen sie die Gottheit in sich. Die Zeilen 8-16 in diesem Kapitel zeigen die klassischen Bezeichnungen der drei Personen der Trinität. Nur die Passage, in der geschildert wird, wie die Dreifaltigkeit der Seele entgegen und gleichzeitig mit ihr in aller Süsse fließt und singt und Gott und Seele alle Dinge vereint schätzen und lieben, zeigt wieder den Tetraeder bzw. Quader. Es meint auch deshalb beides, weil es hier nicht um die nachtodliche Vereinigung geht, sondern die ständige

---

765 Vollmann-Profe (2010), S. 776, 425,33.

766 Neumann, S. 203-206, VI, 1, 80-83, 87-89, 91-94, 95-98, 99-103 und 137-151.

767 Neumann, S. 207, VI, 2, 5f.

768 Neumann, S. 210, VI, 4, 31-33; ähnlich ders., S. 219, VI, 13, 9-11, einen irdischen Menschen himmlisch machen.

769 Zum Unterschied von *wesen* und *sin*, vgl. Kapitel II, 2.

auf Erden.<sup>770</sup> Im Kapitel VI, 13 belehrt Jesus, der Gott im Himmelreich, Mechthild mit Aussagen über die Beziehung zwischen Gottheit und Menschheit:

„[...] »Min gotheit kam in ertrich, min menscheit tet die arbeit, min gotheit trat an das crúze, min menscheit leit den tot, min gotheit stünt uf von dem tode und vorte die menscheit in den himmel. [...] Sit dem male das min menscheit nie niht vollebrahte, wan alleine das min gotheit vor bedahte.«<sup>771</sup>

Die Beschreibung bringt die Verbindung Gottes mit den Menschen über die doppelte Bedeutung von Menschheit mit der Gottheit zum Ausdruck. Menschheit bezeichnet zum einen dasjenige, was einen Menschen ausmacht, ist also der abstrakte Begriff für das menschliche Leben in all seinen Bedingungen, zum anderen ist es die Bezeichnung der biologischen Menschen als Gruppe und Zahl, also ein Gattungsbegriff. Die Menschheit in beiden Bedeutungen beginnt mit der Gottheit und endet in der Gottheit. Dieser Begriff ist ein Abstraktum, das Gott von sich selbst bildet, es bezeichnet die Erkenntnis von sich selbst als Schöpfer. Denn wenn die Kreaturen sich selbst in der Schöpfung offenbar werden, gilt gleiches für den Schöpfenden als solchem unter Einbeziehung des Nicht-Schöpfenden. Denn es gibt immer Dinge, die nicht geschaffen sind. Der Schöpfer gewinnt Erkenntnis von sich selbst und dem Selbst der Geschöpfe.

Weiter ausgeführt werden diese Gedanken im Kapitel VI, 16. Eingeleitet werden sie mit der Schau der Seele Jesu, die herrlich durch die drei Personen der Dreifaltigkeit leuchtet. Jesus bestätigt der Seele, dass sie eine Seele ist, wie seine Seele, sein *gelichnisse*, sein Gleichnis im Sinne einer Vergleichung. Jesu' Seele berührt ohne Unterlaß die grundlose Gottheit, sie erinnert den himmlischen Vater damit an seine endlose Liebe zu den Menschen. Sie grüßt auch seine göttliche Menschheit und dankt ihr für seine Seligkeit und erinnert sie an sein irdisches Mensch-Sein. Sie mahnt Gottes Menschheit zur Barmherzigkeit und erinnert an die finstere Menschheit des Menschen. Sie erinnert den edlen Gottes Sohn an ihre Existenz auf Erden und dass die Menschen ihr Gleichnis sind, so wie sie seine Seele ist. Sie zwingt auch den heiligen Geist mit seiner Seligkeit zu den Menschen. Jesu' Seele hat volle Wirkmächtigkeit in der Dreifaltigkeit und doch steht sie als menschliche Seele da, die für ihre menschlichen Gleichnisse Sorge trägt, wie für sich selbst. Zweimal wird der Begriff *Gleichnis*

770 Neumann, S. 214f., VI, 8, 2-16, Z. 15f., zur Interpretation von „das si allú ding mit gotte meinet und minnet.“, als „und Gott und Seele alle Dinge vereint schätzen und lieben“, vgl. Neumann II, S. 116, VI, 8, 15f. und 16; sie basiert auf dem Plural von meinen und minnen.

771 Neumann, S. 219f., VI, 13, 3 und 14-19.

hier erwähnt, und er meint die Gleichheit der Seele Jesu mit jeder anderen Seele. Noch einmal eine Stelle, an der die Würde des Menschen innerhalb der Dreifaltigkeit dargestellt wird. So kann der himmlische Vater auch von von Jesu' Seele als seiner Seele sprechen, die niemand von sich weisen kann. Diese Seele gibt zur Antwort, dass die Gottheit ihre Krone ist, ihre Menschheit ihr Lohn, der heilige Geist hält sie umfangen.<sup>772</sup>

Zwei Sätze weiter folgt ein verschachtelter Satz, der einmal mehr Spielraum für Spekulationen lässt: „»[...] Aber die jungfröwe, in der lichame ich ze herberge was, do ich us von der heligen gotheit kam in ires sunes menscheit, [...]«<sup>773</sup> Auf was bezieht sich *ihrer Sohnes Menschheit*? Auf die Jungfrau oder auf die Gottheit? Oder auf beides? Es lässt sich nicht entscheiden. Der Bezug auf die Gottheit betont noch einmal die Verbindung mit der Menschheit über die Person des Sohnes. Die Schöpferkraft der Menschheit wird mit der Verwendung der beiden Abstrakta hergestellt. Ob die Kraft der Schöpfung in der gleichen Weise für die Menschen gilt oder ob sie anders gesehen wird, ist noch zu zeigen. Der Bezug auf Maria betont einmal mehr ihre Position in der Trinität als Gottesmutter und als vollkommener Mensch.

Noch genauer bestimmt wird der Begriff der Gottheit im Kapitel VI, 24 durch die Frage Mechthilds, wie Jesus bluten konnte, als er schon tot war. Das Herzblut floß durch den Strahl/*stral* der Gottheit aus seiner Seite, vergleichbar mit der Milch seiner Mutter. Die Gottheit war auch nach dem Tod in allen Gliedern des Körpers/*lichamen* anwesend. Und in der Gottheit die Seele Jesu. In dieser ewigen Gottheit schwebte anfangslos ein geistliches Bild seiner Menschheit.<sup>774</sup> Die Gottheit wird hier klar beschrieben als die alles überdauernde Lebenskraft alles Lebendigen, das die Seele und die Gestalt des Körpers/*lichamen* bewahrt - vor dem Hintergrund der schon-immer-geborenen Menschheit in der ewigen Lebendigkeit. Ob Worte wie *strale* oder *geistlich bilde* auf eine bestimmte Form der Wahrnehmung des Lebensflusses im Menschen hindeuten, kann nicht – vielleicht noch nicht – geklärt werden. Die Wirkungen göttlicher Lebenskraft auf die zur Hingabe bereite Seele beschreibt Gott selbst mit folgenden Worten: „»Min gotheit hat dich verbrant, min moenscheit hat dich bekannt, min heliger geist hat dich geheligt in dinem armuete. [...]«<sup>775</sup> Eine bekannte Viererkombination erscheint auch im Kapitel VI, 27: der Vater, Jesus, heiliger Geist und die ganze und

---

772 Neumann, S. 226ff., VI, 16, 11-15, 21-40, 48-61.

773 Neumann, S. 228, VI, 16, 57-59.

774 Neumann, S. 233f., VI, 24, 11-18; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 393, Anm. 258, verweist auf das *Consilium trinitatis* und die Präexistenz Jesu, Verweis auf Anm. 152 und 283; im Text steht jedoch nur, dass die Menschheit anfangslos ist, nicht die Menschheit Jesu. Daran ändert auch die Erwähnung Marias nichts, da diese auch in der Dreifaltigkeit aufgehoben ist.

775 Neumann, S. 234, VI, 25, 5f.

ungeschiedene Dreifaltigkeit, alle mit der Anrede *Herr*. Mechthild bittet hier um einen barmherzigen Tod.<sup>776</sup>

Gott und Feuer gehören zusammen, das ist ein altes Bild, das Mechthild in Kapitel VI, 29 in einer Allegorie entfaltet. Gott ist das anfangs- und endlose Feuer, aus dem alles Leben und alle Dinge ausfließen. An anderer Stelle schreibt Mechthild, „das da brennet sunder beginne und sunder helfe in sich selben“<sup>777</sup> Und hier heißt es: „Dis vüres kolen die gluejent noch, das sint alle die seligen, die hie brinnent in der himelischen minne und lühtent mit güttem bilde“<sup>778</sup>. Ein Feuer braucht Nahrung, um nicht zu erlöschen. Sind die Kohlen also notwendig für das göttliche Feuer oder brennt es auch ohne diese? Beides: in Bezug auf das Leben brennt es ohne Nahrung, ist es sich selbst Nahrung genug durch den Kreislauf des Lebens, in Bezug auf die Liebe braucht es Nahrung, um einen schönen Schein und ein kräftiges Brennen zu geben. Das Kapitel endet mit der Aufforderung, sich in dieses Feuer zu legen, in dem die Gottheit fließt, die Menschheit gießt und der heilige Geist um die vielen Herzen kreist und sie zwingt, Gott in vielerlei Weise zu lieben.<sup>779</sup>

Kapitel VI, 31 wurde schon ausführlich besprochen. Mechthild pocht hier entschieden auf den Zusammenhang von Gottheit, Vater, Natur, Selbst und der menschlichen Seele, die vom Vater durch seine Gottheit kommt. Ebenso deutlich weist sie hier auch noch einmal auf den Unterschied zwischen dem Sohn des Vaters und dem Gottessohn Jesus hin. Von ersterem hat der Körper/*licham* seine Würde, die dieser brüderlich geteilt hat. Der Geist wirkt mit der Gnade Gottes.<sup>780</sup> Ausdrücklich wird im Kapitel VI, 39 festgestellt, dass drei Personen einen Namen – Dreifaltigkeit – in einem ungeteilten Gott haben. Gegenüber Maria erscheinen sie als ein ungeschiedener Strom in voller Flut in freigiebiger Gabe in klarem Licht. Maria begegnet Gott einfältig in vollem Umfang, mit allen Tugenden. Die einzige Demut, die sie braucht, ist die Ergebenheit dem allmächtigen Gott gegenüber. Dann fließt sie in voller Hingabe in ihn. Der letzte Absatz macht noch einmal ihre herausragende Stellung als vollkommener Mensch deutlich.<sup>781</sup> Der Spiegel der Dreifaltigkeit, der im Kapitel VI, 41

776 Neumann, S. 235, VI, 27, komplett; vgl. dazu Neumann II, S. 128f., VI, 27, 2, der auf die viergliedrige Anrede hinweist, mit dem Hinweis auf die Kapitel V, 6, 9-12 und VII, 51,3f.

777 Neumann, S. 83, III, 4, 27; vgl. Weiss (2000), S. 479-524, zu Feuer in all seinen variierenden Bedeutungen in Bezug auf Gott und den Menschen.

778 Neumann, S. 236f., VI, 29, 9-11.

779 Neumann, S. 236ff., VI, 29, 3-6, 39-41; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 785, 489,11-491,38; vgl. Schmidt (1995), S. 393, Anm. 262 mit Verweis auf S. 355, Anm. 40; und Egerding II (1997), S. 664ff.; das Kapitel nennt im Eingangssatz den einfältig/einfach denkenden Menschen und endet mit der vielfältigen Liebe zu Gott. Ein Beispiel im Fliessenden Licht für das Nebeneinander von Vielfalt und Einfalt.

780 Neumann, S. 238f., VI, 31, 9-21.

781 Neumann, S. 248f., VI, 39, 2-5, 11-22; Vollmann-Profe (2010), S. 513, übersetzt *namen* in Z. 3 mit *Wesen*; die Passage in Z.12f.: „[...] das si den almehtigen got über sich eret in undertenikeit [...]“; wird von beiden Übersetzerinnen als höher gestellt in abstrakter und räumlicher Hinsicht übersetzt. Die Bedeutungsvielfalt

erwähnt wird, der sich im Spiegel vor der Brust einer jeden Seele im Himmelreich spiegelt und umgekehrt (*gegenblik*), wurde als Spiegel der Gottheit oben schon erwähnt. Wie schon gezeigt wurde und noch weiter auszuführen sein wird, hat der Spiegel eine grundlegende Bedeutung für Gott und Mensch.<sup>782</sup>

#### 1.2.7.7. Buch VII

Kapitel VII, 1 erwähnt die göttliche Weisheit des himmlischen Vaters, aus der heraus er für die Zeit nach dem Jüngsten Tag, nachdem alles neu geschaffen ist, an die Liebe, die Erkenntnis und die Werke erinnern will, die zum Ereignis der neuen Schöpfung führten. Dies stellt auch eine Erinnerung an die Geschichte des Christentums dar und wird hier versinnbildlicht als Krone, an der alles abgebildet wird. Diese Krone wird für Gottes eingeborenen Sohn Jesus geschaffen. Sein Tod aus Liebe zu den Menschen ist der Grund für die neue Schöpfung. Seine Menschheit und Maria mit ihren Jungfrauen bilden einen Bogen dieser Krone. Der heilige Geist hat diese Krone geschmiedet in der feurigen Liebe und mit der Kunstfertigkeit der Dreifaltigkeit. Die Freude des himmlischen Vaters an seinem eingeborenen Sohn wird wiederholt mit der Formulierung, dass die Gottheit über alle Zeit hinaus alle Freude und Wonne in sich trägt, aber ihm (!) dies wohl tut, seinen ewigen Sohn in Freude anschauen zu können. Das ist eine auffällige Stelle, die mit einem Genuswechsel im Halbsatz auf den vorausgehenden Satz verweist. Weibliches und männliches Genus werden auf diese Weise zusammengefaßt, und vielleicht auf die Einheit der männlich-weiblichen Lebenskraft. Diese Gottheit kann durch das Bild ihrer Menschheit, die definitiv weiblich und männlich ist, erfaßt werden. Auch in diesem Kapitel wird der Spiegel der Ewigkeit für die Erkenntnis des Willens und der Werke der Dreifaltigkeit erwähnt.<sup>783</sup> Eine neue Beschreibung der Dreifaltigkeit erwähnt Kapitel VII, 17. Sie trägt ein dreifaches Kleid: der Vater das Kleid der Größe der Liebe, der Sohn das der bescheidenen, klaren Unschuld, die er mit seinen Freunden geteilt hat und der heilige Geist das Kleid des Minnebrennens für das richtige Handeln in Bescheidenheit. Das selbe Kleid sollte auch jede Seele anziehen. Möglicherweise knüpft Mechthild wieder an die Beschreibungen aus dem II. Buch an. Beispielsweise Kapitel

---

lässt jedoch auch *gegenüber* zu, der Ausdruck ist dann als ein Gleichgestellt-Sein der Abhängigkeit von Schöpfer und Geschöpf zu denken. Dieses Kapitel ist eines, wo die Bedeutung des *Namens* deutlich wird, sie haben für Mechthild ein erkenntnisleitende Funktion.

782 Neumann, S. 250, VI, 41, 6-11; vgl. dazu auch Neumann II, S. 141, VI, 41, 6-11, wo er auf die Veränderungen der Übersetzer hinweist, und einmal mehr auf Mechthilds Unvermögen, die scholastischen Spiegeltheorien zu verstehen; vgl. auch Vollmann-Profe (2010), S. 788f., 515,16-18, mit weiteren Hinweisen, u.a. auf Heimbach-Steins, 1989, S. 30, Anm. 55.

783 Neumann, S. 254ff., VII, 1, 3-6, 29-31, 45-52, 93f., 107f.; unerwartete Subjektwechsel kommen im Fliessenden Licht häufiger vor, vgl. z.B. Vollmann-Profe 2010, S. 791, 535,18.

II, 5: Die Seele zu Gott: „»[...] Du kleidest dich mit der sele min und du bist öch ir nehstes cleit. [...]«“<sup>784</sup> Kleider können ausgezogen und gewechselt werden, ihre Bezeichnungen liegen in der Perspektive desjenigen, der sie ansieht. Diese Beschreibung ist Ausdruck der Geschaffenheit der Dreifaltigkeit.<sup>785</sup>

Jesus Christus ist im Kapitel VII, 18 der gewaltige Tau der edlen Gottheit und das Opfer, das der himmlische Vater bringt. Menschen sollte ihre Werke auf Jesu Dreifaltigkeit ausrichten, er ist der Spiegel des himmlischen Vaters. Die Seele möchte mit Jesus so vereint sein, wie er mit seinem Vater. Eine der Anrufungen für Jesus ist „oh allerheiligster Tod“.<sup>786</sup> Kapitel VII, 19 würdigt Maria als ewige Wonne der Dreifaltigkeit.<sup>787</sup> Jesus ist auch der kaiserliche Gottes Sohn.<sup>788</sup> Er ist im Kapitel VI, 37 auch der Kaiser aller Ehren; im Kapitel I, 12 kommt Gott dieser Titel zu.<sup>789</sup> Maria wird in einigen Kapiteln als Kaiserin bezeichnet.<sup>790</sup> Es wird also über diese Bezeichnungen, diese *Namen*, noch eine weitere Verbindung mit der Welt der Menschen hergestellt. Die Darstellung der guten Werke in ihrer Verbindung Gottheit, Menschheit, Geist und Dreifaltigkeit, also die schon bekannte Viererkombination kommt im Kapitel VII, 32 zum Tragen.<sup>791</sup> Im Kapitel VII, 35 bittet Mechthild Jesus, ihr bei ihrem Tod als treuer Arzt, als allerliebster Freund, als treuer Beichtvater, als treuer Bruder, als treuer Vater und als allerliebster Bräutigam beizustehen. Sie bittet ebenso um die Hilfe der Gottesmutter, sogar noch vor der Bitte um den Bräutigam.<sup>792</sup> Eine zweifache Vierergruppe nennt Kapitel VII, 37. Vater, Sohn und Geist helfen und umfangen tugendhafte Menschen auf Erden. Die Jungfrauen sollen mit allen Tugenden dem 18jährigen Jüngling Jesus zur ewigen Hochzeit folgen, in dieser Gestalt ist ihnen seine Person am liebsten. Nach dem Jüngsten Gericht, in der ewigen Hochzeit begrüßt der Vater seinen Sohn und die Bräute, und kündigt ihnen an, dass der Sohn sie umfangen wird, dass seine Gottheit sie durchfließen wird und der heilige Geist sie immer zu wonnevoller Augenweide führen wird, wie sie es wünschen. Zuletzt will der Vater sie selbst lieben.<sup>793</sup> Kapitel VII, 47 nennt als einzige Stelle im Fliessenden Licht den Ausdruck

---

784 Neumann, S. 44, II, 5, 7f.; aber auch ders., S. 67, II, 25, 136.

785 Neumann, S. 270, VII, 17, 28-34; der Ausdruck *Kleid* wird im Fliessenden Licht oft für Tugenden oder Untugenden verwendet; vgl. zu Kleid, Lüers (1926), S. 206ff., Egerding II (1997), S. 356f., es fehlt allerdings dieses Kapitel VII, 17; und *kleit* auf mhdwb-online.de/Zugriff: 25.05.2017; nach dem Jüngsten Gericht bekommen Jesus und Lucifer ein neues Kleid, Neumann, S. 40, II, 3,42ff; und ders., S. 102, III, 21, 81f.

786 Neumann, S. 270f., VII, 18, 3, 6, 16, 32f., 34-36.

787 Neumann, S. 272, VII, 19, 3.

788 Neumann, S. 275, VII, 23, 2.

789 Neumann, S. 247, VI, 37, 48; ders., S. 14, I, 12, 2; ders., S. 195, V, 34, 30, werden die kaiserlichen Arme des Herrn erwähnt; und ders., S. 277, VII, 27, 37, die kaiserlichen Augen; vgl. Egerding II (1997), S. 39f.

790 Egerding II (1997), S. 39.

791 Neumann, S. 280, VII, 32, 17-20.

792 Neumann, S. 282f., VII, 35, 5f., 9f., 13f., 22f., 27f., 36f., Maria: Z. 33f.

793 Neumann, S. 285f., VII, 37, komplett; der Jüngling ist ein Bild für Lebenskraft und Unschuld; im

„ewige heilige Menschheit unseres Herren Jesus Christi“<sup>794</sup>. Es ist ein Kapitel, in dem sich Mechthild mit zeitgenössischen Ansichten über die Menschheit des ewigen Sohnes und dem Menschen Jesus auseinandersetzt. In Zusammenhang mit Kapitel IV, 14 kann angenommen werden, dass sie die genannte Formulierung ablehnt. Im Kapitel VII, 51 begegnen himmlischer Vater, Jesus Christus, heiliger Geist und Dreifaltigkeit jeweils mit der Anrede *Herr*.<sup>795</sup> Die Bewegung und gleichzeitig die Beziehung zwischen Gott und Mensch, wird mit dem Bild des grossen Gefäßes, das ein kleines Gefäß füllt, das wieder ausfließt in das große Gefäß, anschaulich gemacht.<sup>796</sup>

Im Unterschied zu den anderen Büchern wird die Dreifaltigkeit im VII. Buch nicht mehr so ausführlich beschrieben und zum Thema gemacht. Dennoch ist die Beschreibung der Kleider der Dreifaltigkeit im Kapitel VII, 17 eine bedeutende Aussage, die Mechthild so nur an dieser Stelle gemacht hat.<sup>797</sup>

Die Schilderungen der Trinität, der Gottesvorstellung sind lang, komplex und vor allem verwirrend.<sup>798</sup> Das zeigt sich auch in der Beschreibung, der Darstellung der Gottesvorstellung mit ihren verschiedenen Namen. Eine systematische Zusammenfassung, die über schon Bekanntes, vor allem konventionelle Formeln hinausgeht, ist schwierig. Mechthilds Schreibweise – zum einen sehr verdichtet, kurz und knapp, zum anderen ausholend, detailverliebt und wiederholend – tragen das ihre dazu bei. Viel eher gleichen sie der schon einmal erwähnten schillernden und funkeln Discokugel. Und die Vermutung, daß dies ganz genau so sein sollte, kann begründet geäußert werden.<sup>799</sup>

---

Fliessenden Licht wird er in Kapitel I, 44, II, 2, II, 4, II, 25, III, 1, IV, 1, VII, 8, VII, 35 und VII, 37 erwähnt. In Kapitel IV, 2 nimmt der Teufel das Aussehen eines Jünglings an.

794 Neumann, S. 293, VII, 47, 9f., vgl. Neumann II, S. 160, VII, 47, 9; Schmidt (1995), S. 401, Anm. 307.

795 Neumann, S. 298, VII, 51, 3f.

796 Neumann, S. 301, VII, 55, 6-26.

797 Vgl. dazu Egerding II (1997), S. 349, 2.1.-2.4., über *kleit* bei Meister Eckhart: „Ein[sic] Weise der Rezeption Gottes besteht für den Menschen darin, daß man Gott nimmt „*under einem velle, under einem kleide*“ (I, 122, 10f.). Dies bedeutet, daß man zwar bestimmte Eigenschaften Gottes wie Wahrheit, Güte etc. erfaßt; Gott selbst aber bleibt unter diesen Eigenschaften verborgen;“

798 Schmidt (1995), S. XXXI-XXXIII, mit einer Tabelle der Zuordnung von Nomen und Verben zu den drei Personen der Trinität, zur Christologie, S. XXXIVf.; Vollmann-Profe (2010), S. 683f.: „Theologie an sich interessierte die Autorin wenig“; Heimerl (2002), S. 233-240; Buholzer (1988), S. 51-121, zur Gotteskonzeption, S. 1-44, zur Seelenkonzeption.

799 Vgl. dazu Brinkmann (1971), S. 314ff., zur verhüllenden Redeweise im Mittelalter, dem ‘*integumentum*’, er schreibt in Bezug auf das Werk, ‘*Klage der Natur*’, von Alanus ab Insulis: „Das Werk zeigt in seinem Ablauf alle Möglichkeiten der Darstellung für ein „*integumentum*“. Es ist im einzelnen mit der Verteilung von Vers und Prosa, von „*descriptio*“, „*narratio*“ und Rede durchstrukturiert, bis in den Aufbau der Sätze hinein. So treten Vierergruppen auf, wenn vom Makrokosmos gesprochen wird oder vom Menschen: [...]. Ebenso stehen Vierergruppen für die Entartung des Menschen: [...]. Dreiergruppen weisen auf den göttlichen Willen hin: [...]. Die Dreizahl kann zur Neunzahl potenziert sein, so wenn die Natur ihr Wirken von dem Wirken Gottes abhebt. Reimprosa unterstreicht dabei jeweils die mehrfache Analogie.“ Das Verfahren könnte Mechthild bekannt gewesen sein.

Was kann zusammenfassend über Mechthilds Vorstellungen gesagt werden? Sie sind fließend in der Besetzung der drei Positionen, erweitern diese, beinhalten aber auch konventionelle Ideen, sie sind manches Mal paradox, aber es gibt feste Begriffe, die konsequent verwendet werden. Die der Trinität klassisch zugeordneten Attribute oder Eigenschaften sollen hier nicht noch einmal aufgeführt werden. Sie sind genannt und bekannt. Das Sehen Gottes, der Gottheit, der Dreifaltigkeit ist sowohl Erkenntnis als auch Grundlage von Erkenntnis. Die Bilder, die Mechthild sieht, ändern selbst und von selbst, ihre Oberfläche, ihre Farben, die Perspektive. Gott ist in diesen Bildern – aber er ist in allem, und Menschen ist es meistens nicht möglich, alles zu sehen. Es kann deshalb nur ein Fortschreiten von Bild zu Bild geben. Für ihre Vorstellung der Dreifaltigkeit gilt die Notwendigkeit der Einbeziehung des Menschen, das heißt, die Gottförmigkeit des Menschen mit dem Unterschied von Schöpfer und Geschöpf zusammenzudenken, gemäß der Voraussetzung, dass sich alles in einer Kugel befindet. Veranschaulichen lässt sich dies als ein Ineinander von Kreis/Kugel, Dreieck/Tetraeder und Quadrat/Quader, aber wiederum nicht nur als drei geometrische Figuren und drei Körper, die sich ineinander bewegen. Das tun sie auch – aber hier ist eine unendliche Abfolge des Entstehens immer neuer Figuren und Körper mit diesen Formen gemeint. Kugeln in und um Tetraeder und Quader. Tetraeder und Quader in und umeinander. Die zweidimensionalen Varianten in Kreis, Dreieck und Quadrat<sup>800</sup> lassen sich darin leicht integrieren. Diese Darstellung ist spekulativ, aber sie ergänzt das konsequente Denken Mechthilds, das getragen wird von der Idee der Ordnung allen Lebens, und vom richtigen Verhältnis zu allen Dingen des Lebens. Die vierte Dimension der Trinität entsteht durch die Liebe, die Gott als ein Gegenüber erleben möchte, und die auch durch Jesus Christus repräsentiert wird. Sie ist also für das Fließen innerhalb der geometrischen Figuren und Körper, für deren Werden und Vergehen zuständig, ohne dass sie jemals ein Ende hätte und ohne daß sie erfaßt werden könnte, durch irgendein Bild, irgendeine darstellbare Form. Wie oben schon erwähnt, sie ist die Form des Nichts. Der Eindruck einer unklaren Position zur Dreifaltigkeit entsteht auch durch diese sprachliche Bewegung und Beweglichkeit. Und die Liebe ist nicht nur der vierte Punkt, sondern ja auch Gott selbst, also in den drei Personen der Dreifaltigkeit gebildet. Zur Bewegung kommt das Klingen und Singen der Dreifaltigkeit

---

<sup>800</sup> Die Idee der geometrischen Auffassung der Welt und der Trinität war vor allem im 12. Jahrhundert virulent, vgl. Kurdzialek (1971), S. 47ff., Kreis- und Quadratformen für die Welt (ebenso Makro- und Mikrokosmos-Vorstellungen) waren seit dem frühen Mittelalter bekannt, um nur einige Namen zu nennen: Eriugena, Honorius Augustodunensis, Hildegard von Bingen (bei ihr auch das Dreieck), und auch Thomas von Cantimpré (in seiner Lehre ist er den Vorstellungen des 12. Jahrhunderts verbunden); vgl. auch Flasch (2013a), S. 130-136, er nennt die geometrischen Ideen des frühen Mittelalters nur in aller Kürze, das Rad bei Isidor, die Kugel bei Beda, die Sphären um die Erde.

hinzu, das Mechthild an vielen Stellen ausführt. Auch hier nimmt sie Bezug auf das *wort*, das manches Mal durch *stimme* ergänzt wird (Kapitel III, 2, 7: „stimme aller worte“). Alles Lebendige hat eine Stimme, wird durchzogen von Klang, zusammen erscheinen sie als Harmonie oder Disharmonie. Jede Stimme braucht eine Zunge, die Töne bildet, und die Grundlage aller Stimmen ist die grosse und deutliche Zunge der Gottheit (Kapitel II, 3). Was die Trinität betrifft, genauer die drei Personen der Dreifaltigkeit, ist dieses Klingen auch in diesen schon wortwörtlich enthalten, *personare*: hindurchtönen<sup>801</sup>. Der Begriff *persona*<sup>802</sup> als *Maske*, *Rolle*, *Charakter* weist zudem auch noch zusätzlich auf die vermittelnde Erkenntnisfunktion der Dreifaltigkeit. Mechthilds Gebrauch des Wortes *Namen* unterstreicht dies: Jesus war ein Name, der in der Brust Gottes verborgen war. Und in Verbindung mit dem ewigen Sohn wohl der erste Name (!) für die Unendlichkeit der Liebe. Ein Name benennt die Form, stellt Verbindung und Kommunikation her.<sup>803</sup> Und genau das meint Mechthild mit *Gottheit*: das unendliche Hervorbringen von Leben und das Wirken in den vielen Formen des Lebens. *Menschheit* ist die Bezogenheit auf das menschliche Leben als Mann und Frau, und – mit biblischem Hintergrund – die Bevorzugung des Menschen vor allem anderen Leben. Baum<sup>804</sup> und Berg sind alte Bilder für Gott, die im Fliessenden Licht in verschiedenen Formen kombiniert und variiert werden. Einprägsam und passend zum Bild der Kugel ist der Baum der auf einem Berg steht und von der Seele erklossen werden soll (Kapitel IV, 18), und der Baum, der den Berg trägt (Kapitel V, 24). Das zweite ist die Umkehrung der geläufigen Vorstellung: Der Baum zeigt mit der Krone nach unten, die Wurzeln sind in der Spitze des Berges, der nach oben breiter wird. Das Bild lässt sich auf Jesus anwenden, und so ist es auch in der Textstelle beschrieben. Aber es weist auch auf ältere Vorstellungen, die im Einzelnen nicht verifizierbar sind. Aber der Baum des Lebens ist ein Erbe vieler – auch untergegangener – Traditionen. Ebenso wie der Berg. Dieses Beispiel zeigt, wie konsequent Mechthilds Denken auf die Einheit des Lebens ausgerichtet ist. Die Dreifaltigkeit ist im Fliessenden Licht nur zu verstehen vor dem Nichts, der Kugel, dem Selbst des ungeschaffenen Gottes. Diesen zu erkennen und Einsein zu erleben, war Mechthilds grosse Sehnsucht.

---

801 de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/personare/Zugriff: 02.06.2017.

802 de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/persona/Zugriff: 02.06.2017.

803 Vgl. dazu Ruh (1985), S. 47, den 1. Vers des Granum sinapis: In dem begin/ h ô über sin/ ist ie daz wort./ ô rîcher hort,/ dâ ie begin begin gebâr!/ ô vader brust,/ ûz der mit lust/ daz wort ie vlôz!/ doch hat der schôz/ daz wort behalden, daz ist wâr. *In dem Beginn/ weit über Sinn/ ist von jeher die Stimme./ Oh reicher Hort,/ wo von jeher Beginn Beginn gebar!/ Oh Vaterbrust,/ aus der mit Lust/ das Wort von jeher floß!/ Doch hat der Schoß/ den Namen behalten, das ist wahr;* (eigene Übersetzung, A.N.).

804 Zech (2015), S. 259-270, zur Räumlichkeit des Berges in Zusammenhang mit Bewegung, Sünden und Tugenden, für Zech nimmt der Berg eine Sonderstellung ein.

## 2. Natur und Sein in Gott und Mensch

Die Begriffe *Natur* und *Sein* sind durch die Zeiten vielfältig und unterschiedlich thematisiert und definiert worden. So auch in Mechthilds Zeit.<sup>805</sup> Gottes-, Menschen- und Weltvorstellungen kommen nicht ohne diese beiden Begriffe aus, die gleichermaßen abstrakt und konkret gefaßt werden können. Mechthild war sich dessen bewußt und hat sich vor dem Hintergrund ihrer Gottesvorstellung damit befaßt. Das bedeutet zuallererst, daß sie zum Bild der Kugel und den damit verbundenen Vokabeln passen müssen. Das tun sie, und Mechthild verwendet sie konsequent in einem im folgenden zu erarbeitenden Bedeutungshorizont.<sup>806</sup>

### 2.1. Natur – *nature* und *natura*

Wie viele andere mittelhochdeutsche Worte hat auch *nature* eine großes Bedeutungsfeld: „Natur, Wesen, Veranlagung, Art, angeborene Art, Eigenschaft, Beschaffenheit, Kreatürlichkeit, Instinkt, Geschlechtstrieb, geschlechtliche Vermischung, sinnliches Wesen des Menschen, körperliches Befinden, Naturreich“<sup>807</sup>. Aber alle diese Worte verweisen auf etwas lebendiges Geschaffenes, auf den Drang, etwas zu erschaffen und auf etwas Angeborenes, ohne das das Geschaffene nicht sein könnte. Sie können Äußeres und Inneres eines geschaffenen Dings bezeichnen. Ob die Bedeutung *Wesen* hier etwas Substantielles meint, oder als Ausdruck einer bestimmten Qualität lebender Wesen steht, kann hier nicht entschieden werden.

Auch das lateinische *natura* umfasst viele verschiedene Bedeutungen:

1. Natur, (natürliche) Beschaffenheit, Wesen, Eigenart; Lager
2. Gestalt, Äußeres, natürliche Schönheit
3. Charakter, Sinnesart, Gesinnung, Naturell, Eigenschaft, Veranlagung
4. Naturgesetz, Weltordnung
5. Möglichkeiten

<sup>805</sup> Flasch (2013), S. 266-282, über *Natura* im 12. Jahrhundert, darunter eine kurze Darstellung der *Cosmographia* von Bernardus Silvestris, der auch in einem Kommentar zu Martianus Capella den Begriff des *integumentum* erörtert, ebda. S. 271-275; vgl. auch Mocek (2010), S. 1705-1712, grundsätzlich zum Naturbegriff, für das Mittelalter: „Rund achthundert Jahre scholastischer Denkkultur bis zum Werk von Thomas von Aquin markieren durchgreifende, wenngleich nur ganz allmählich sich vollziehende, [...] Fortschritte auf dem Wege zu einem N.begriff, der der N. Selbst wieder Eigenständigkeit zuweist und eine spezifische Eigengesetzlichkeit der N. Anerkennt.“, ebda. S. 1706.

<sup>806</sup> Sie unterscheidet sich damit von manchen Forschenden, die ihr die Begriffe *Natur* und *Sein* in Interpretation oder Übersetzung unterschieben, wo sie im mittelhochdeutschen Text nicht erscheinen. Ein Beispiel dafür findet sich in Neumann II, S. 143, VII, 1, 96, vor allem in der zweiten Hälfte der Anmerkung.

<sup>807</sup> Koebler/Zugriff: 25.05.2017

6. Naturkraft, Schöpferkraft der Natur
7. Natur, Welt(all), Schöpfungen
8. (Grund-)Stoff, Element, Substanz
9. Geschöpf, Kreatur, Individuum, Dinge
10. Geburt
11. Geschlechtsorgan
12. Organ
13. Geschlecht, Gattung<sup>808</sup>

Was von *nature* gesagt worden ist, gilt auch für *natura*. Aber das Lateinische erschließt deutlicher den Bereich der Ordnung der Natur, der Welt und sogar des Weltalls, und es bezieht sich auch auf die formenden Stoffe oder Elemente der Schöpfung. Mechthild hat die Bedeutungsfelder beider Worte berücksichtigt, was im folgenden erläutert wird. Esfeld?

Ruh mit naturen nennen?

### 2.1.1. Von Natur – die Liebe selbst. Die Natur der Liebe

Hat die Ungeschaffenheit der Kugel eine Natur? Die einfache Antwort lautet: Nein.

Es gibt eine Textstelle im Fliessenden Licht, in der über den Begriff des *Selbst* eine Verbindung zum geschaffenen Gott der Kugel hergestellt werden kann:

„Wie got antwúrtet der sele. Das ich dich *sere* minne, das han ich von *miner* nature, wan ich selbe bin die minne. [...] Das ich dich lange minne, das ist von *miner* ewekeit, wan ich ane ende bin *und ane aneginne*.“<sup>809</sup>

Über das Selbst wird Gott mit dem ungeschaffenen Gott der Kugel identifiziert, über die *Ewigkeit* mit ihrer verdichteten Zeit verweist er auf die geschaffene Welt. Die Wendung *ohne Ende und ohne Anfang* verweist auf die Ungeschaffenheit der Kugel, aber auch auf den ungeschaffenen Gott. Wie schon ausgeführt hat die Kugel als Liebe die Form des Nicht. Erst im Schöpfungsakt erkennt Gott die Liebe als seine Natur. Und die erste Schöpfung war die Dreifaltigkeit, als er einen anfangslos geborenen Sohn als ihm gleich erkannte. Aber erst dann, als in Gott der Wille zum unähnlich ähnlichen Gegenüber der schon-immer-geborenen Seele – und dies alles im Willen zur Liebe – entsteht, kommt es zum geschaffenen Reich<sup>810</sup>.

---

808 de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/natura, Zugriff: 20.06.2017.

809 Neumann, S. 20, I, 24, 2-4.

810 Neumann, S. 86f., III, 9, 21ff.: „Do sprach der ewig sun mit grosser zuht: »Lieber vatter, min nature sol öch

Erst dann kann er sagen, dass er selbst die Liebe ist. In dieser Liebe erkennt er auch seinen Sohn, und ihrer beider Geist in Eigenschaften der Liebe. Und das im Jetzt der Ewigkeit, in der verdichteten Zeit der ewigen Gegenwart. Das heißt, auch wenn durch die Beschreibung der Gedanke eines Nach-und-Nach des Entstehens der Natur der Liebe auftauchen könnte: das ist nicht gemeint! Es gibt keine lineare Zeit in der Ewigkeit, sie ist aufgehoben in der Nicht-Zeit. Dieser Schöpfungsakt aus Liebe vermittelt den Geschöpfen durch die Selbstoffenbarung auch die Ordnung, das Gesetz, die Art und Weise des Lebens und der Fruchtbarkeit. Sie sollen damit sich selbst Natur verleihen. Natur ist dadurch Lebensgrund und Lebenskraft. *Natur* ist dadurch sowohl ein konkreter als auch ein abstrakter Begriff.

Was bedeutet der Begriff *Natur* für den geschaffenen Gott, der diese Natur ja selbst ist? Er ist dieser Natur ebenso unterworfen wie seine Geschöpfe. Nur damit kann das Leben aufrecht erhalten werden, wenn er zur ständigen Bewegung, zur ständigen Veräußerung seines Schöpfungswillens, der ein Willen zur Liebe ist, gezwungen ist<sup>811</sup>. Gott und Mensch sind deshalb durch die liebende göttliche Natur als Schöpfer und Geschöpf verbunden: „Do komen zwo reine nature zesamene: Das heisse für der gotheit und das vliessende wahs der minnenden selen.“<sup>812</sup>

Wie kann die Natur der göttlichen Liebe beschrieben werden? Kapitel IV, 16 gibt eine Antwort:

„Hie nach hat dū grosse minne ir nature: Si vlüssset nit mit trehnen, mere si brennet in dem grossen himmelfüre; da inne vlüssset si allerverrost und stat doch in ir selber allerstillost; si stiget gotte allernehest und blibet an ir selben ; si begriffet allermeist und behaltet allerminst.“<sup>813</sup>

Die Beschreibung erzeugt ein ineinander parader Bild, die nur durch das Adjektiv *grosse* in der Vielschichtigkeit seiner Bedeutungen zusammengefaßt werden. Sie fließt in alle Ferne im Himmelsfeuer brennend und steht doch in aller Stille in sich selbst. Sie kommt Gott am

---

bringen frucht; nu wir wunders wellen beginnen, so bilden wir den mensch na mir [...]“

811 Neumann, S. 129, IV, 14, 28-36: „Do er die vil heiligen arbeit an úns verlor, do wart er betwungen in im selber mit einer drivaltiger lust; darumb wolt er úns wider bringen mit sinen fuessen und mit sin selbes henden, das wir so grosse einunge mit im hetten. [...] Die selbe nature tvinget got noch da zú, das er uns gruesset hie mit bekanntheit und mit heliger innekeit“; im ersten Satz wird das Selbst Gottes genannt und damit auch an dieser Stelle die Verbindung zur Kugel hergestellt; vgl. auch ders., S. 5, I, 2, 5-7: „Vro minne, ir hant manig jar gerungen, e ir habint die hohen drivaltekeit dar zú betwungen, das sú sich alzemale hat gegossen in Marien demuetigen magetüm.“

812 Neumann, S. 106, III, 24, 9-11.

813 Neumann, S. 130, IV, 16, 2-5; ähnlich ders., S. 134, IV, 18, 73ff.: „Die selbe nature hat die gezogen sele: in der hochsten minne ist si beide snel und stille.“; Bedeutungen *grosse*: groß, dick, schwanger, breit, ungeschickt, auffallend bedeutend, schwerwiegend, heftig, schlimm, streng, stark, viel, angesehen, vornehm, prächtig, edel, reichlich, zahlreich, fest, sicher, deutlich, wunderbar, mächtig, kühn, (Koebler/Zugriff: 20.05.2017)

nächsten und bleibt in aller Innigkeit bei sich selbst. Sie ergreift das Meiste und behält das Kleinste. Die paradoxen Aussagen sind in einer ewigen Perspektive kein Erklärungsproblem, da in dieser Eigenschaften immer verdichtend zusammenfallen. Was aber auffällig ist, ist die Gegenüberstellung von Gott, auch als Himmelsfeuer, und dem Selbst der Liebe. Mechthild verankert damit die Liebe mit ihrem Selbst in der Kugel, im Unterschied zur obigen Aussage, in der Gott selbst die Liebe ist. Die Liebe kommt Gott allernächst, warum diese Aussage, wenn Gott die Liebe ist? Auch Gott als ungeschaffener und unerschaffener Gott ist nicht in der Lage, die Fülle der Liebe in einer geschaffenen Welt zum Ausdruck zu bringen. Denn diese Liebe entzieht sich selbst auch schon immer dem geschaffenen Gott und seiner Welt. Deshalb bleibt sie in der Stille und im Allerinnigsten bei sich selbst. Und ist damit überall und zu aller Zeit und allen Zeiten anwesend. Was bedeuten die Stille und das Innigste? Es wurde schon angesprochen: Es geht um die Erkenntnis der Unendlichkeit der Liebe als Treue zum Leben und das Erleben dieser Erkenntnis in sich selbst. Mit dieser Textstelle hat Mechthild die Natur der nicht einholbaren unendlichen Liebe in der Welt festgestellt. Sie hat aber auch Aussagen getroffen über die Eigenschaften der Liebe, die sich durch die Natur Gottes in der Liebe ergeben. Eigenschaften, die Ausdruck der gegebenen Lebensordnung sind. Kapitel VI, 20 bietet hier einen Einblick. Die Liebe ist von Natur aus Bewegung, vor allem im süssen Fließen, aber auch in Erkenntnis und drittens in Verlassenheit. Das Geschenk der Liebe ist von Natur *edel*, feinsinnig, und *leinlich/zart*. Zartheit und innige Verbundenheit (*heimlichkeit*) sind in sich selbst ewig und vollkommen (*edel*)<sup>814</sup>, gehören also als Eigenschaften zur Ewigkeit Gottes. Zum Fließen gehört auch das Vergehen der Liebe. Sie erlahmt durch Untugenden und muß deshalb immer wieder neu begonnen werden. Auch dieser immer wieder notwendige Neubeginn gehört zur Natur der Liebe.<sup>815</sup> Das Selbst Gottes in der Kugel schließt durch die Schöpfungen auch das Selbst des ewigen Gottes ein, das mit Eigenschaften erscheint. Sie bekommen Namen, gehören aber dennoch unteilbar zum ungeschaffenen wie zum geschaffenen Gott und der von beiden repräsentierten Liebe.<sup>816</sup> Es gibt auch eine Aussage über die Richtung des Fließens, nämlich von Berg zu Tal. Diese Richtung ist von Natur aus vorgesehen.<sup>817</sup> Aber was bedeutet dies? An der einen Stelle drückt Gott aus, dass es ihm eine

---

814 Neumann, S. 230, VI, 20, 11-13; ders., S. 204, VI, 1, 106f., nochmal VI, 20, 7f.; zu *vliessen* und verwandten Worten, vgl. Egerding II (1997), S. 624-630.

815 Neumann, S. 230, VI, 20, 13-17.

816 Einige Kapitel seien genannt, die die Verbindung von Liebe mit verschiedenen Tugenden und Eigenschaften zeigen, die Menschen entwickeln bzw. ablegen sollten: Kapitel I, 44: „Von der minne weg an siben dingen, von drin kleiden der brüte und von tantzen“; III, 13: „Von sehtzehen hande minne“; IV, 15: „Die rehte luter minne hat vier ding; [...]“; IV, 28: „Von fünfleie craft der minne. [...]“; V, 30: „Von zwenzig kreften gottes minne und von manigvaltigen nammen“; V, 31: „Von zehn creften der minne, [...]“; VI, 30: „Die luter minne hat vier ding“; VII, 43: „Von der einvaltigen minne; [...]“.

817 Neumann, S. 69, II, 26, 26-29; vgl. auch Neumann, S. 58, II, 23, 44-46: „Er ist der allerhohste *hohe* und der

Genugtuung ist, den niedersten, geringsten und vertraulichsten Ort für seine Zuwendung zu suchen. Dies war eine Bestätigung für Mechthilds Autorität als Lehrende mit einem ungelehrten Mund, von dem Gott erwartete, dass er den gelehrt Zungen Neues vermittelt. Es weist aber auch auf die konkrete Stelle im Menschen hin, von der die Flut ausgeht, nämlich die Brust des Menschen (siehe oben), aus dem sie dann ungehindert in den ganzen Körper fließen kann, um Körper (*lip* und *lichamen*) und Seele im Fleisch ganz zu erfüllen. Dies ist deshalb möglich, weil das Ich dieses Menschen zunichte, gering wurde, an den niedersten Platz verbannt wurde, um Platz zu machen für das neue Selbst, das das Selbst Gottes ist: Gott: „»[...] Gast du mir aber gegen mit blueender gerunge der vliessender minne, so müs ich dir gemüssnen und mit miner gotlicher nature berueren als min einige kúnginne.“<sup>818</sup> Weil dies so ist, ist der Begriff der Natur auch für die menschliche Konstitution relevant.

### 2.1.2. In einer Natur – die Menschheit Gottes und der Mensch

Wie schon dargestellt, sind die Menschen hineingenommen in die Dreifaltigkeit, ohne diese gäbe es niemanden, der sie erkennen würde. Konsequent logisch nimmt Mechthild dafür den Begriff *Natur* in Anspruch. Von Bedeutung sind dafür die folgenden Textstellen:

„Do 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 beginnen von sinem vatter ist geborn.“<sup>819</sup>

„[...] das dú gotheit min vatter ist von nature [...] »[...] wie die gotheit gewürcht hat mit ir nature in der sele. Er hat si gebildet nach im selber; er hat si gepflanzt in im selber; er hat sich allermeist mit ir vereinet under allen creaturen; er hat si in sich besclossen und hat siner götlichen nature so vil gegossen, das si anders nit gesprechen mag, denne das er mit aller einunge *me* denne ir vater ist.“<sup>820</sup>

„Swenne ich das gedenke, das götlich nature nu an ir hat bein und vleisch, lip und

---

selbe hohste hohe hat sich geneiget in das allerniederste tal und dis allerniederste tal *hat* sich gesetzt in den allerhohsten hohen.“ Vgl. dazu Neumann II, S. 40, II, 23, 44. Der Satz könnte aufgrund der Handschriften und der Bedeutungen von „hohe“ auch lauten: Es ist die allerhöchste Höhe und diesselbe höchste Tiefe hat sich geneigt in das allerniederste Tal und dieses allerniederste Tal hat sich gesetzt in die allerhöchste Höhe.

818 Neumann, S. 94, III, 15, 12-14. Ebenso in Neumann, S. 57, II, 23, 28-30: „Mere die einvaltigen *reinen*, die got in allem irem *tunde* luterlich meinen, zu den mus sich got naturlich neigen.“

819 Neumann, S. 87, III, 9, 33-36. zur Bedeutung von *naturen*, vgl. Ruh (1984), S. 255-262.

820 Neumann, S. 238f., VI, 31, 3f. und 11-15.

sele, so erhebe ich mich mit grosser vroede verre über min wirdekeit.“<sup>821</sup>

Umgekehrt formuliert:

„Die menscheit únsers herren gruesset, vrcewet und minnet ane underlas sin vleisch und sin blüt. Alleine da vleisch noch blüt nu nit si, so ist doch dū brüderliche sibbe also gros, das er sine menschlich nature sunderlichen minnen mus.“<sup>822</sup>

Zusammenfassend:

„[...] das ist ir vil bekeme von der edelen *nature*, die got und si in einer meinunge erfüllent.“<sup>823</sup>; das bekommt ihr durch die vollkommene Natur, die Gott und sie in einer Ursache, einem Ziel, einem Verlangen erfüllen.

Das erste Zitat nennt zuerst die Dreifaltigkeit als Macherin von Körper/*lib* und *sele* in Liebe. Die Vorlage dafür war der anfangslos geborene Sohn: Adam und Eva waren nach ihm, ihm nachfolgend gebildet und vollkommen in ihrer Natur anwesend. Folgerichtig haben sie über die Natur Teil an der Anfangslosigkeit des Sohnes und damit auch an der Dreifaltigkeit und an der Kugel. Dies wird durch das zweite Zitat belegt. Die Gottheit hat sich in die Seele gewoben. Dann wird von Gott als Schöpfer gesprochen, nach dessen Selbst die Seele gebildet wurde. Aber er hat sie sich selbst auch eingepflanzt, er hat sie mit sich selbst am meisten unter allen Kreaturen vereint, er hat sie umschlossen. Er hat seine göttliche Natur überlaufen lassen, so daß er mehr als der Vater ist. Die Seele kennt also die Gottheit als Quelle der Lebendigkeit durch das Wirken in sich, sie kann ihr göttliches Selbst erkennen durch Gott als Vater, er hat sie in sich gepflanzt – durch große Liebe (göttliche Natur) gewann Gott den Menschen als Geliebten und sich als Liebenden – und damit auch das Erleben und Erkennen der Unendlichkeit. Dies wird erst durch das Mehr-als-Vater-Sein Gottes ermöglicht, denn erst dann geschieht vollkommene Hingabe. Die Vater- und Kindschaft dagegen muß Grenzen ziehen, weil dies zum Wachsen notwendig ist. Dies ist aber nicht nur ein Ausdruck einer personalen Liebesbeziehung, die Mechthild mit erotischen Bildern beschreibt, sondern es ist die liebende Haltung zum Leben und Hingabe an das Leben, die Bejahung des Lebens als Ausdruck vielfältiger Formen der Liebe im Eins der Liebe.

Das dritte und vierte Zitat sind noch einmal ein Beleg für die innige Verbindung des ganzen

---

821 Neumann, S. 129, IV, 14, 37-39.

822 Neumann, S. S. 257, VII, 1, 99-102.

823 Neumann, S. 157, V, 4, 34f.; „vatter [...] von nature“ auch in ders., S. 31, I, 44, 73; es ist in dieser Arbeit nicht möglich, Mechthilds Vorstellung vor dem Hintergrund der Zwei-Naturen-Lehre zu skizzieren.

Menschen mit Knochen, Fleisch und Blut in der göttlichen Natur. Zur Menschheit als zweite Person der Dreifaltigkeit gehört auch die menschliche Natur, zu der eben auch die körperliche Konstitution gehört. Damit wird diese Körperlichkeit auch in die Anfangslosigkeit des ewigen Sohnes mit einbezogen. Mechthild umkreist die Verbindung des Menschen mit Gott mit ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten, um dies deutlich zu machen. Keinen anderen Sinn haben diese Sätze sonst – angesichts der üblichen Knappheit ihrer philosophischen Betrachtungen im Fliessenden Licht, sind sie geradezu ausschweifend. Die Stellen belegen noch einmal die bereits angesprochene Ergänzung der Dreifaltigkeit durch die Menschen, dargestellt in den Formen eines Tetraeder und Quaders. Oder auch:

„Der himmelsche vatter teilte mit der sele sin göetlich minne und sprach »Ich bin got aller gøtten, du bist aller creaturen gøettinne [...]«<sup>824</sup> Zu den Kreaturen gehörte auch der höchste Engelsfürst. Für Maria gilt: „Ir sun ist got und si si gøettinne, es mag ir nieman *gliche* gewinnen.“<sup>825</sup>

Die von Schmidt in der Anmerkung erwähnte Vergöttlichung aus Gnade ist aus dem Text nicht zu belegen. Mechthild kennt das Wort Gnade. Hätte sie dieses gemeint, hätte sie es geschrieben. Was den Ausdruck *got aller gøtten* meint, kann nur spekuliert werden. Bezogen auf das Christentum: Gott ist die Bezeichnung als Gott aller Götter in der Dreifaltigkeit oder außerchristlich: der christliche Gott steht über allen außerchristlichen Göttern, oder es gelten beide Varianten. Naheliegen würde die erste Einschätzung, aber die anderen beiden sind nicht abwegig. Auch in welcher Weise das mehrfach verwendete Verben *bilden* im Hinblick auf das Substantiv *Bild* (Bild, Vorbild, Abbild, Ebenbild) gemeint ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden.

Es bleibt noch eine Stelle zu erwähnen, in dem der Ausdruck *unnatürlich* erscheint. Das ist Kapitel I, 44: „[...] wie der engel frøde von der ewigen maget die unnatürlichen milch sōg.“<sup>826</sup> Die deutschen Handschriften, bis auf eine, überliefern *unnatürlich*. Diese eine bietet

824 Neumann, S. 87f., III, 9, 50f., 70f.; Schmidt (1995), S. 92, übersetzt *got aller gøtten* mit *Geist aller Götter*; für den Ausdruck *aller creaturen gøettinne* verweist sie auf S. 369, Anm. 126, von da S. 366f., Anm. 106, in der die Stelle im Sinne einer Vergöttlichung durch Gnade interpretiert wird, und auf entsprechende Traditionen verwiesen wird. Dies gilt auch für Maria.

825 Neumann, S. 75, III, 1, 77f.; ebenso ders., S. 82, III, 4, 6-10: „[...] wan du were ein volgemachet mensche von gotte in aller vrøewelicher nature [...] Aber vrowe, edel gøettinne ob allen luteren menschen“; auch ders., S. 19, I, 22, 61f.: „[...] wand got ist ir rehte vatter und si sin rehtú brut, und si ist im an allen iren liden glich.“

826 Neumann, S. 30, I, 44, 61f., Neumann II, S. 24, I, 44, 62, der Verweis auf Kapitel V, 23, 68-75 mit dem Indiz-Wort *wunder* als Beleg für *unnatürlich* hält nicht stand. Das Wunder besteht in der göttlich-menschlichen Vereinigung in aller beider Unschuld, um dem Kind die für es notwendige göttlich-menschliche natürliche Milch zu bieten.; vgl. auch Schmidt (1995), S. 32 und S. 354, Anm. 39; Vollmann-

*natürlich*. Für Neumann zählt diese eine nichts, er hält sie für *banal*, auch wenn dieses Wort, wie er bemerkt, sonst im Fliessenden Licht nicht überliefert ist. Im übrigen ist ja die einmalige Verwendung eines Wortes im Text nicht selten. Die lateinischen Übersetzungen überliefern diese Stelle nicht. Schmidt übersetzt *natürlich*, Vollmann-Profe *unnatürlich*. Vor dem Hintergrund der hier schon dargestellten Definition von *Natur* ist die Annahme von *natürlich* folgerichtig und logisch. Sie bezieht sich aber nicht nur, wie Schmidt in ihrer Anmerkung ausführt, auf die *Einheit von Jungfrau und Mutter*, sondern auf die göttlich-menschliche Natur in Maria, wie auch in anderen Menschen, wenn auch bei diesen nicht in aller Vollkommenheit.

#### 2.1.4. Die Natur des Todes und des Bösen

Es gibt im Fliessenden Licht drei verschiedene Erscheinungsformen des Todes: Der ewige Tod in der Hölle, der körperliche irdische Tod und der Tod der sündhaften Natur des Menschen ohne körperlichen Tod durch die Liebe.<sup>827</sup>

Der ewige Tod steht dem ewigen Leben ohne Tod<sup>828</sup> gegenüber, er wird verursacht durch die Natur des Bösen, der Abwesenheit aller Güte, die vom Menschen vollständig Besitz ergriffen hat. An anderer Stelle wurde schon darüber geschrieben. Der Begriff Natur bindet das Böse<sup>829</sup>, bindet Lucifer in die göttliche Natur mit ein, berührt sie jedoch in keiner Weise. Wie ist das denkbar? Lucifer hatte eine Natur mit der Dreifaltigkeit, die hatte er zerbrochen, der Weg zurück war ihm deshalb nicht möglich.<sup>830</sup> Diese eine Natur war die Unschuld in aller Fülle und allem Verlangen<sup>831</sup>. Aus weiß wurde schwarz, das kein Licht reflektiert, das alles verschluckt. Gott war Lucifers Schöpfer, er hält ihn auch im Abgrund der Hölle umfangen,

---

Profe (2010), S. 63.

827 Neumann, S. 102ff., III, 21, 72f.: „Min sele leit da doch keine not, wand si hatte der *súchete* dar nit braht, die da heisset der ewige tot.“, Z. 131f.: „Alle die in den munt koment, den wirt der ewig tot niemer me benomen.“; Z. 100f.: „Do in von des todes nature die usseron sinne wurden benomen“; es gibt einige Textstellen für den Tod der sündhaften Natur. Beispielhaft hierfür ders., S. 93, III, 13, 24f.: „Dú clare minne von spilender flüt tüt der sele suesse not, si todet si öch sunder tot.“; und ders., S. 10, I, 3, 28f.: „Dis ist ein suesse jamerclage: Wer von minnen stirbet, den sol man in gotte begraben.“; und über einen zukünftigen Prediger, ders., S. 218, VI, 11, 2-4: „[...] »Ich sag dir [...], das sin nature tot ist eines heiligen todes, also das er niemer höbtsunde me getüt uf ertriche.«“; vgl. Egerding II (1997), S. 441f.

828 Neumann, S. 32, I, 44, 89f.: „»[...] Únser zweiger gemeinschaft ist das ewige *lip* ane tot.«“, ohne den Tod Jesu für alle Menschen, gäbe es keinen Weg aus dem ewigen Tod; ders., S. 163, V, 9, 24ff.: „Wan Jhesus Christus hat úns nach Ades valle alle pine nit me benomen denne den ewigen tot.“

829 Neumann, S. 113, IV, 2, 95: „Do sprach dú sele: »Nu hast du von nature nihtes niht gútes an dir [...]«“; ders., S. 118, IV, 4, 27: „Dú argheit hat von nature einen bœsen grunt“.

830 Neumann, S. 128, IV, 14, 25f.: „Lucifer hatte nit wan ein einig nature in gotte; do er die zerbrach, do mohte er niemer widerkommen.“; ebenso ders., S. 55, II, 22, 8f.: „»[...] das die engel einvaltige personen sint und das si got nit me lobent noch minnent noch bekennen denne in an ist geborn [...]«“

831 Neumann, S. 153, V, 1, 28f.: „[...] wan der engel und dú minnende sele sint von gotte ein ganzú nature von angeborner kúscheit“.

aber wird nicht von ihm berührt, da Lucifer kein Gegenüber für Gott ist, sondern ein Knecht<sup>832</sup>. Adams Natur war auch zerbrochen, aber er hatte volle Natur in der Trinität<sup>833</sup>, in allen Personen, mit Leib und Seele, mit Liebe, Erkenntnis und der Fähigkeit zur Weitergabe von Leben und als ein Gegenüber Gottes. Die Unschuld sollte alles durchdringen, das Leben des Menschen sollte in allem Tun unschuldig sein. Durch das Erkennen von gut und böse in seiner Natur wurde daraus der Weg zwischen ewigem Leben und ewigem Tod. Der körperliche Tod hat demnach Anteil an der menschlichen Natur, die Gott auch über seinen Sohn teilt. Tod und Leben sind voneinander umfangen, gerade auch in Gott.

Die dritte Form des Todes ist eine Folge der Natur des Bösen. Das was zum Bösen, zum Verlust der Unschuld verleitet, soll getötet werden, soll in der menschlichen Natur absterben, um wieder eine ganze unschuldige Natur in Gott und darüber hinaus zu werden.

## 2.2. Sein - *wesen, wesende, sin, und esse*

*Sein* und/oder *Seiendes* sind philosophische Begriffe, deren philosophiehistorische Vielfalt an dieser Stelle nicht dargestellt werden kann.<sup>834</sup> Grundsätzlich sind jedoch zwei Richtungen möglich: Sein als *Da-Sein* oder als *So-Sein* aufzufassen. *Da-Sein* kommt ohne einen Substanzbegriff aus, *So-Sein* wird häufig unterschieden mit *Sein* und *Seiendem*, *So-Sein* ist deshalb fast notwendigerweise substantialistisch. Wie oben schon erwähnt, kommt in dieser Arbeit die Annahme einer Substanz in dualistischer Perspektive nicht zum Tragen. Alles, was ist, ist da, weil Worte da sind, diese Teil der Sprache, der Sprachen sind. Alles ist da im Sprechen/Schweigen, Denken und Erleben. „Was es, scheinbar, geben muß, gehört zur Sprache. Es ist in unserem Spiel ein Paradigma; etwas, womit verglichen wird. Und dies feststellen, kann heißen, eine wichtige Feststellung machen; aber es ist dennoch eine Feststellung unser Sprach – unsere Darstellungsweise – betreffend.“<sup>835</sup> Ob sich diese Perspektive auf die entsprechenden Worte für Sein im Fliessenden Licht anwenden lässt, soll nun folgen.

Das Bedeutungsspektrum des mittelhochdeutschen Wort *wesen*, das im Fliessenden Licht für *sein* verwendet wird, ist sehr groß:

leben, leben in, leben von, existieren, da sein, da sein für, geschehen, geschehen an,

---

832 Neumann, S. 55, II, 22, 13f.: „»[...] das die engel von Seraphin gottes kinder und doch sine knehte sint. [...]«“

833 Neumann, S. 128, IV, 14, 27.

834 Vgl. dazu, Pätzold (2010), S. 2388-2403, zu Sein/Seiendes, S. 2391-2397, Sein/Seiendes in Patristik und Mittelalter.

835 Wittgenstein, PU, S. 47, A 50.

stattfinden, bleiben, sich befinden, sich aufhalten, sich aufhalten, sich aufhalten an, sich aufhalten bei, sich aufhalten gegen, sich aufhalten in, sich aufhalten über, dabei sein, dabei sein bei, liegen an, geben, geben von, gehen, ergehen, zumute sein, gehören, gehören zu, stammen aus, stammen von, beschaffen sein aus, erscheinen, leben bei, leben mit, erfüllt sein von, gefüllt sein mit, versehen sein mit, entsprechen, entfernt sein von, gehen aus, kommen aus, bestehen aus, bleiben ohne, sein ohne, stehen um, dauern, verweilen, vorhanden sein, Bestand haben, zu Leide geschehen.

Es wird als Verb, als Partizip und als Substantiv eingesetzt, letzteres jedoch nicht häufig.

Die Bedeutungen von *sin* sind ebenso vielfältig:

von bestimmter Art sein, von bestimmtem Zustand sein, von bestimmter Stellung sein, von bestimmter Verfassung sein, bestehen in, existieren, da sein, stattfinden, bedeuten, gehören, zustehen, sich befinden, der Fall sein, gehören zu besitzen, geschehen, kommen, stehen um, sich verhalten zu, haben, anheimfallen, zufallen, entgegenbringen, bleiben bei, leben, stecken in, liegen an, liegen in, entsprechen, stehen hinter, bleiben an, bleiben in, bleiben unter, kommen aus, kommen von, stehen, stattfinden vor, sein in, kommen zu, sein ohne, geschehen ohne, frei sein von, fern sein von, verzichten auf, sein gegen, geben gegen, gehen.<sup>836</sup>

Auch wenn es gemeinsame Bedeutungen gibt – und das ist nur folgerichtig, denn Gott und Menschen sind über *wesen* und *sin* erfassbar, ergeben sich klare Unterschiede:

Mit *wesen* ist ein Erfülltsein von Leben, ein Aufhalten, ein Dasein im Geschehen, im Leben mit anderen, gemeint; *sin* ist ein bestimmter Zustand, der sich in Verbindung mit *wesen* setzen muß, ein in ihm stecken, liegen ist, um dadurch da zu sein.

So einfach sich die Definition von *Natur* im Fliessenden Licht herleiten ließ, so schlicht ist es auch für den Begriff *Sein*. Was er mit Sicherheit im Fliessenden Licht nicht ist, ist ein Begriff, der eine Substanz meint oder mit einschließt. Die Übersetzung von *wesende* mit *essentia* in den Lux divinitatis, schließt zwar den hier gemeinten Ausdruck nicht grundsätzlich aus, aber durch seine philosophische Bestimmtheit findet sich sehr häufig die Bedeutung von Substanz, vom Wesen einer Sache im Sinne eines So-Seins, und nicht nur eines Da-Seins<sup>837</sup>.

Wie kann Sein definiert werden? Die Grundlagen für die Bestimmung, finden sich in den Kapiteln III, 9 und VI, 31:

„»Herre, lieber vatter, ich wil dir usser dir selber einen milten rat geben, und

---

836 mhdwb-online.de/Zugriff: 05.06.2017); die lateinische Entsprechung ist *esse*, es vereint die Bedeutungen von *wesen* und *sin* in sich, de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/esse, Zugriff: 06.06.2017.

837 de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/essentia, Zugriff: 06.06.2017.

wellen nit langer alsust unberhaftig wesen. Wir wellen han ein geschaffen rich, [...]« [...] Were der engel val vermitten, der mensch mueste doch geschaffen wesen.“<sup>838</sup>

[...] und wollen nicht länger in dieser Weise unfruchtbar anwesend sein. Wir wollen ein geschaffenes Reich haben [...] Wäre der Engel Fall vermieden worden, der Mensch mußte doch anwesend geschaffen werden

„Do got schoepfer wart, do wurden alle creaturen an in selben offenbar: der mensche, got ze minnende [...] vogel und tier, ir nature ze pflegende; die toten creaturen, ze stande in irme wesende.“<sup>839</sup>

[...] die toten Kreaturen, um in ihrem Da-Sein beständig zu sein.

Die zweimalige Verwendung von *wesen* im Bezug auf Gott und den Menschen unterstreicht den gleichen Rang der beiden in Bezug auf ihren Status. Mit einbezogen sind die Kreaturen. Im Unterschied dazu wird die Schöpfung der Engel mit dem Verb *sin* beschrieben: „»[...] und solt die engel bilden nach mir, das si ein geist sin mit mir [...]“ Die Engel sind nur durch den heiligen Geist da, sie stecken in ihm, haben keine unabhängige Existenz getrennt von ihm. Der Satz aus VI, 31 beschreibt die Schöpfung als Selbstoffenbarung der Kreaturen. Und benennt die Aufgaben der Kreaturen: die toten Kreaturen wurden sich ihrem Aufenthaltsort bewußt, die Tiere ihrem Aufenthaltsort und ihrer Natur, der Mensch seinem Aufenthaltsort, seiner Natur und seiner Verbindung zu Gott. Das Sein ist das Bewußtwerden des Selbst in der körperlichen Hülle, das Anwesen sein des Körpers in seiner Natur, die Bestimmung des Selbst als Leben und Lebendigkeit auf der Erde, in der Welt und mit anderen Lebewesen. Für den Menschen bedeutet das Sein auch, das Bewußtwerden des Selbst als göttliche Natur und das Anwesen sein im göttlich-menschlichen Selbst. Nicht zuletzt ist es das Bewußtwerden, dass das Selbst in der Ewigkeit anwesend ist und dadurch auch in der Unendlichkeit. Ob das Anwesen-sein im Selbst als Kugel zu fühlen, zu erkennen und zu denken ist, wird zu klären sein. Ob das Sich-selbst-offenbar-werden der Tiere und toten Kreaturen durch die Pflege ihrer Natur oder durch das Dasein in ihrer Erscheinung einen Bezug zu Gott oder zur Unendlichkeit beinhaltet, ist nicht zu sagen. Zu vermuten ist aber, dass sie sich im Strom des Lebens sehen.

Hat die Dreifaltigkeit ein Sein/*wesen*? Die Antwort kann nur lauten: Ja!

Die Dreifaltigkeit ist anwesend in sich selbst durch das Himmelreich, durch Jesus, durch Maria und durch jeden anderen Menschen, sie ist anwesend in sich selbst in jedem Tier, in

---

838 Neumann, S. 86, III, 9, 12-20.

839 Neumann, S. 240, VI, 31, 33-37; vgl. dazu Neumann II, S. 134, VI, 31, 35 und 36f., die letzte Anmerkung mit dem Hinweis, daß diese „Aussage [...] dem ›Liber XXIV philosophorum‹ sehr nahe“ steht.

jeder Kreatur, in jedem Geborenem, auch in den Engeln und den Teufeln. Sie schreibt sich selbst ein Anwesend-Sein zu.<sup>840</sup> Das ist keine pantheistische Auffassung, denn dann wäre die folgende Frage nicht notwendig:

Hat die Ungeschaffenheit der Kugel ein Sein/wesen? Die Antwort kann, wie bei *Natur*, nur lauten: Nein!

Hätte sie eines, wäre dies pantheistisch. Aber die Ungeschaffenheit der Kugel ist weder anwesend in sich selbst, noch hat sie Natur. Gott als Ungeschaffenheit ist beschlossen in der Kugel, es existiert kein Bewußtsein seiner selbst, nur das Nicht der Liebe, das immer wieder zum Anwesend-Sein<sup>841</sup> drängt. Und auf dieses Drängen zum Anwesend-Sein kann Gott nicht verzichten, genau wie auf seine Natur.

Über die Verwendung der unterschiedlichen Formen von *wesen* können nur Vermutungen angestellt werden. Relativ klar ist *wesen* als Verb. Es bezeichnet anwesend sein, aufhalten, existieren aber auch leben. Die Unterschiede im Gebrauch des Partizips und des Substantivs sind dagegen weniger klar. Die Vermutung ist, daß das Substantiv eher in der Bedeutung *Gegenwart des Menschen* angewendet wird, und das Partizip eher das *Anwesendsein/Dasein* in der körperlichen Hülle mit seinen natürlichen Bedürfnissen meint.<sup>842</sup>

Eine weitere Frage bleibt zu klären: Hat das Böse ein Sein/wesen, eine Gegenwart? Ist es anwesend? Die Frage ist zu verneinen. Dem Bösen, dem Teufel wird kein Anwesend-Sein, keine Gegenwart zuerkannt. An keiner Stelle im Fliessenden Licht wird der Teufel mit dem Verb, dem Partizip oder dem Substantiv *wesen* in Verbindung gebracht. Mechthild verwendet für ihn, wenn es nicht anders ausgedrückt werden kann, ausschließlich das Verb *sin*, im Sinne von geschehen, in einer bestimmten Art erscheinen, in einer bestimmten Fassung sein, im Leben stecken. Einige Textstellen sollen dies verdeutlichen:

840 Neumann, S. 74, III, 1, 46f.: „Das himmelrich hat ende an siner satzunge, aber an sinem wesende wirt niemer ende funden.“, ders., S. 74, Anm. 46f.: die lateinische Fassung übersetzt *wesende* mit *essencia*; die neue Schöpfung nach dem Jüngsten Tag bewahrt die Erinnerung an das Anwesend-Seiend der vergangenen Schöpfung, vgl. ders., S. 304, VII, 58, 39f.: „So ensol kein siechhus me wesent“; ders., S. 79, III, 2, 8f. und 13f.: „»[...] du [Gott/Jesus, A.N.] bist dú ordenunge alles wesendes!« [...] du [Seele, A.N.] bist ein lop in minem wesende!«“; ders., S. 308, VII, 63, 1: „Gottes wille ist ein fürste in allem wesende“.

841 Neumann, S. 190, V, 31, 3ff.: „O minne, [...] wie unbegriflich ist din wunder [...] und wie snel ist din gabe [...] und wie durnehtig ist din wesent [...]“: [...] und wie vollkommen ist deine Gegenwart, vgl. zum letzten Abschnitt die letzte Zeile im 8. Vers des Granum sinapis: „o überweseliches gut!“

842 Beispiele für *wesen* als Gegenwart sind: Neumann, S. 106, III, 24, 8f.: „Got bútet sinen heligen geist den reinen geisten, die hie lebent in getrúwer heliger meinunge alles irs wesens.“; ders., S. 196, V, 35, 11-14: „Eya vatter aller gueti, ich armú súnderinne danken dir aller trúwe [...] mit minem versmæheten wesenne an dirre welte“; ders., S. 222, VI, 15, 16f.: „»[...] Din wesent sol stan untz an den jungensten menschen.«“; Beispiele für *wesende* als Anwesend-Sein sind, ders., S. 24, I, 33, 4: (Seele): „»[...] dine minne ist die rüwe mines wesendes eweklich.«“; ders., S. 91, III, 10, 50f.: „[...] wenne der lichame sich betruebet, der mit allem sime wesende nach aller siner unedelkeit gerne allen sinen willen neme.“; ders., S. 275, VII, 25, 2: „[...] ich snoede an minem wesende, [...]“.

„Die hie des grimmen hasses enpflegent, die muessent da sin *desemvas* wesen [...] der helle grunt, das ist ein hart swarz vlinsstein; [...] wan er (Lucifer) ist das erste vas aller sünden. So ist er denne entbunden, und ist doch sin grimmi [...]“<sup>843</sup>.

,,[...] zwen túfel [...], die waren grosse meister [...] Der eine túfel ist ein trugener [...] »Nu sihst du wol, wer ich bin; [...]« Der ander túfel, *der* mir wart gegeben, der ist ein fridenbrecher [...]. Er was gros als ein rise, [...]“<sup>844</sup> Im Unterschied dazu:

„Do sprach dú sele: »Nu hast du von nature niht güttes an dir; wie mag dis wesen, das du dise nütze rede *von* diner bosheit maht für gelegen?«<sup>845</sup>

,,[...] das si nach disem libe, eb si *da* blibe, jemerlich mueste wesen der túfel genos.“<sup>846</sup>

Vor allem durch das letzte Zitat wird deutlich, daß der Teufel nur mit dem Menschen anwesend sein kann, wenn dieser nicht vom sündhaften Leben läßt. Im beschriebenen Fall droht wohl der ewige Tod. Aber die Gegenwart geht vom Menschen aus.

Damit wäre aber noch eine weitere Frage zu stellen: Hat der Teufel ein Selbst? Sie muß bejaht werden:

,,[...] do kamen Sathanas gedenke in *grosse* not und sprach in im selber alsus: »Wie ist dir unseligen nu beschehen, dis mag wol das selbe kint wesen, da die propheten hant von geschrieben,[...] »Sol ein mensche únser rihter wesen,[...]«<sup>847</sup>

,Der ander túfel, [...] Iedoch so hat im got das verbotten, das er selber niemer zü mir mag kommen.“<sup>848</sup>

,»[...] Mœchte mir der selen einú werden, dú von gotlicher minne so sere *brennet*, da mit wœlte ich mich selber crœnen und wœlte mir selber lonen miner langen arbeit, so verclagete ich sanfte alles min herzeleit.«<sup>849</sup>

Wie ist es zu erklären, daß Lucifer kein *wesen*/Dasein zugestanden wird? Oder kann er es womöglich gar nicht haben? Es ist notwendig, diese Frage ist zu beantworten, vor allem, da er Natur, Selbst, Geist und ein Herz hat. Steht das Selbst des Bösen mit dem Selbst der Kugel in

---

843 Neumann, S. 101f., III, 21, 53f., 61f., 83f.

844 Neumann, S. 111ff., IV, 2, 40, 43f., 56, 71, 80.

845 Neumann, S. 111ff., IV, 2, 95ff.

846 Neumann, S. 131, IV, 17, 5f.

847 Neumann, S. 177, V, 23, 84f., 96.

848 Neumann, S. 112, IV, 2, 71-73.

849 Neumann, S. 288, VII, 39, 34-37.

Zusammenhang? Ist es möglich, das Selbst Gottes in der Kugel vom Selbst des Bösen unberührt zu lassen, obwohl dort doch alle Dinge beschlossen sind?

Wie erwähnt haben die Engel nur eine Geist-Natur in Gott, die, im Falle Luzifers zerbrochen ist. Aber hier ist entscheidend, dass es nur eine Natur war und die war zum Dienen bestimmt. Lucifer war also für Gott nie ein Gegenüber, niemand mit dem er eine liebende Verbindung aufnehmen wollte, in seiner Dreifaltigkeit und niemand, von dem er wiedergeliebt werden wollte. Deshalb kommt Lucifer nur Natur, Selbst, Herz und Geist zu, da Gott die Engel dadurch geschaffen hat. Daß Lucifer ein Herz hat, weist darauf hin, daß Gott, den Geist seines Herzens, als Verlangen nach einem Gegenüber, mit dem Engelsfürsten geteilt hat. Deshalb kann dieser auch Menschen als Gegenüber erscheinen. Die Qualität des Bösen kann, wie schon ausgeführt, nur mit dem Menschen anwesend sein, sie kann ihn zwar überformen, aber damit nie zum *wesen* werden. Lucifer steckt in Gott fest, ein *wesen* ist ihm jedoch nicht zugestanden, dies gehört zur vollen Natur Gottes und bleibt der Schöpfung der Welt und der Kreaturen vorbehalten. Dagegen ist an keiner Stelle im Fließenden Licht erwähnt, daß die anderen Engel Herzen haben.

Die einzige Verbindung zum Selbst der Kugel könnte im Selbst Lucifers liegen. Und das ist der Fall: das Selbst Lucifers gehört zum Selbst der Kugel. Lucifer wurde geboren und er ist selbst auch fruchtbar, hat er doch die Pein aus seinem Herzen geboren<sup>850</sup>. Er bleibt damit jedoch von Gott umfangen – als Kontrapunkt der Schöpfung. Dennoch ist es möglich oder sogar wahrscheinlich, dass er/es als *Ding* in der Kugel beschlossen war – unbenannt und unerkannt.

### 2.3. Natur und Sein

Wenn das Sein/*wesen* das Anwesend-Sein in sich selbst ist, wie ist dann die Verbindung zur Natur zu sehen? Natur und Selbst sind durch die Liebe miteinander verbunden und nur in der vollen Verwirklichung dieser Einheit/Dreiheit haben Menschen ein Sein, sind sie anwesend in ihrem Dasein: das das Selbst Gottes ist, in dem das Drei in Eins und das Eins in Drei eingeschlossen ist. In dieser Entwicklung des Menschen werden die negativen und positiven Besetzungen der Natur und des Selbst; aber auch das *sin* Lucifers im *wesen* des Menschen integriert und damit überwunden. Alle drei Begriffe sind mit dem geschaffenen Gott, dem geschaffenen Gott der Dreifaltigkeit als Kugel verbunden. Das kann bedeuten, daß Menschen

---

850 Neumann, S. 127, IV, 12, 99-101: „[Gott, A.N.]: »Pine, du bist us dem himmelriche nit geborn, darumbe maht du nit *dar* in kommen; mere du bist us Lucifers herzen geborn, da soltu wider in kommen und solt mit im eweklich wonen.«“; auch *eweklich* verweist auf das geschaffene Reich Gottes.

das Selbst mit der anwesenden Natur erkennen können, um sie im Dasein, in der Gegenwart, im Leben des Körpers, der Seele und des Geistes zu verwirklichen. Aber gleichermaßen gilt es umgekehrt, die Natur mit dem Selbst zu erkennen und zu erfüllen (*volmachen*). Es geht also um Kreisbewegungen, die immer wieder zu vollenden sind, um einen neuen Lauf zu beginnen. Die Ungeschaffenheit der Kugel ist in allem enthalten, kann durch diese drei erkannt und erlebt werden. Ihre Fülle<sup>851</sup> ist jedoch nur dann zu erleben und erkennen, wenn Menschen ganz zum Herzen geworden sind, wie der vollkommene Mensch Maria oder auch – nach Mechthilds Meinung – der Evangelist Johannes.

### 3. Gott und Schöpfung – das Spiel in der Kugel

*Spiel* und die damit verwandten Vokabeln<sup>852</sup> sind sehr häufig im Fliessenden Licht. Zusammen mit anderen Worten, die Bewegung ausdrücken, setzen sie den Text selbst in ständige Bewegung. Beim mehrmaligen Lesen wird zudem die jeweilige Bedeutungsvielfalt der mittelhochdeutschen Worte zunehmend wichtiger für die Interpretation. Der Text entzieht sich der eindeutigen Festlegung, öffnet sich damit aber für die individuelle Perspektive des jeweiligen Lesenden.

*spil* und *spilen*<sup>853</sup> haben, wie andere zentrale Worte im Fliessenden Licht, eine breite Vielfalt an Bedeutungen. Bezogen auf die unendliche Kugel, die Gott selbst ist, können ihr alle genannten Bedeutungen zugerechnet werden. Die Kugel wird sich immer bewegen. Jede Art von Bewegung stellt damit das wichtigste Wortfeld für die Beschreibung der Unendlichkeit, Gottes und der Schöpfung dar. Über die Verbindung mit anderen Wortfeldern öffnen sich die gesamten konkreten und abstrakten Möglichkeiten der menschlichen Ausdrucks mit Sprache.

---

851 Neumann, S. 39, II, 3, 5f.: „[...] und das allergröste lieht hat sich uf getan gegen den ögen miner sele, [...]“.

852 Egerding II (1997), S. 538f.: *spilen*, *spilend*, *spil*, *spilunge*, damit in Verbindung *seitenspiel*, *wünsches spil* (VII, 35, 43), *minne spil* (IV, 19, 18); Lüers (1926), S. 251f.; *spilunge* erscheint nur in Kapitel V, 23, 70f., damit wird die wonnevole Bewegung der Seele Marias beschrieben.

853 *spil*: Spiel, Tanz, Zeitvertreib, Scherz, Unterhaltung, Vergnügen, Freude, Spaß, Wonne, Saitenspiel, Musik, Schauspiel, Waffenspiel, Kampfspiel, Glücksspiel, Spielzeug, Spielschuld, Brettspiel, Würfelspiel, Wettkampf, Turnier, Beischlaf, weibliche Geschlechtsteile; *spilen*: sich vergnügen, spielen, Glücksspiel machen, scherzen, kosen, brettspielen, würfeln, sich lebhaft bewegen vor Vergnügen, fröhlich sein, zuckend leuchten, blinken, musizieren, vorspielen, unterhalten, tanzen, springen, hüpfen, kämpfen, strahlen, leuchten, nachgeben, entgegenhüpfen, entgegenleuchten, entgegenfiebern, sich herandrängen an, dringen durch, wedeln, schöntun (Koebler/Zugriff: 10.06.2017).

### 3.1. Warum ereignet sich Schöpfung?

Sie ereignet sich, weil die Dreifaltigkeit in ihrem klingendem Spiel inmitten der Fülle ihrer selbst einen fehlenden stillen, rätselhaften Ton hörte: den *rat* des heiligen Geistes<sup>854</sup>, der in der eigenen Wonne einen Plan, einen Entschluß und den Verzicht auf das Beschlossensein in der Trinität selbst, vernahm. Der Verzicht wurde gehört als ein drängender Wille zur Fruchtbarkeit, der zum Entschluß führte, ein geschaffenes Reich zu bilden. *rat*<sup>855</sup> ist also das Schlüsselwort für den Anstoß zur Schöpfung: ein Ausdruck, der gleichzeitig die Tatkraft der Bewegung zum Ausdruck bringt, wie auch die Pausen, die in einem Spiel, einer Melodie notwendigerweise da sind, damit es überhaupt eines/eine ist. Das Wort bringt aber auch mit seiner Bedeutung *Lebensmittel* die Notwendigkeit der Schöpfung zum Ausdruck, mit *Fülle* und *Entbehrung* die Dualität des Lebens und mit *Rätsel* das Nicht-Faßbare des Anstoßes zur Schöpfung; etwas was auch die Naturwissenschaften noch nicht erfassen konnten.

Daraus entstand der Wille, in einem Gegenüber fruchtbar zu sein. Zunächst im Gegenüber der Engel, die nach dem heiligen Geist gebildet wurden, und dann im Wunsch des Sohnes nach einem menschlichen Körperbild, nach seiner Menschheit gebildet, das geliebt werden und lieben kann. Erst dann entstand in Gottvater die Lust nach Liebe. Die Aufgabe des heiligen Geistes ist es, dem Menschen diese Liebe zu vermitteln und sein Leben auf Gott hin zu wandeln. Wieder muß betont werden, daß dies nicht als linearer Ablauf zu verstehen ist, sondern als In-einanderfallen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, um im Moment der Schöpfung auch lineare Zeit zu schaffen, die der Mensch für sein Leben benötigt. Der Wille Gottes wird damit zum Dreh- und Angelpunkt für das Leben der Christen<sup>856</sup>. Darüberhinaus findet sich dieser Wille in jedem Menschen, ohne den Willen zum Leben existiert Leben nicht. Den Willen Gottes zu erkennen, und ihn zu erfüllen, ist eines der wichtigsten Themen im Fliessenden Licht. Dies wird für Mechthild vor allem in den letzten beiden Büchern zu einem zentralen Thema. Es geht dabei vor allem darum, zu lernen, das Leben mit all seinen Widrigkeiten anzunehmen und die Leiden durchzustehen. Der Grund liegt darin, das Leben

854 Neumann, S. 86, III, 9, 2-31; vgl. zu *rat*: Schmidt (1995), S. 369-372, Anm. 127, zum Consilium trinitatis; vgl. dazu auch Sherwood-Smith (2003), S. 213-224, zu „innertrinitarischen Gesprächen“; Weltmusik Band Aertsen...

855 *rat*: 1. Rat, Ratschlag, Hilfe, Empfehlung, Beratung, Überlegung, Urteil, Urteilsvermögen, Ratgeber, Vorschlag, Lehre, Plan; 2. Beschuß, Belehrung, Bedacht, Mitgliedschaft in einem Ratsgremium, Befehl, Rätsel, Entschluß, Ratschluß, Zustimmung, beratendes Gremium, Abhilfe Lösung, Ausweg, Fürsorge, Vorsorge, Zurüstung, Vorrat, Nahrungsmittel, Mittel, Vermögen, Rettung, Besserung, Lebensmittel, Lebensunterhalt, Ausstattung, Ausrüstung, Fülle, Macht, Befreiung, Unterlassung, Verzicht, Entbehrung, Ratsversammlung, Versammlung, (Koehler/Zugriff: 10.06.2017) Es schwingt auch die Bedeutung von *rat* (ohne langes a) als Rad mit.

856 Neumann, S. 251, VI, 42, 3: „»Die allergröste vrøede, die im himmelrich ist, das ist der wille gottes; [...]«“; aber auch ders., S. 78, III, 1, 147f.: „Das hœhste über al, das ie wart in dem himmele, ist die wunderunge.“

fließen zu lassen; wie Gott auch fließt und spielt, so soll dies auch die menschliche Seele mit allem, was ihr begegnet.<sup>857</sup>

Auf die im Titel gestellte Frage: Warum ereignet sich Schöpfung?, wäre die einfachste Antwort: Weil! Weil es den Anstoß zum Leben gibt, gibt es den Willen zu ihm, weil die Menschen sich in anderen Menschen sehen wollen, ob im eigenen Nachwuchs, in Liebesbeziehungen oder in Freundschaften, weil ... gibt es die Liebe. Und weil es sie gibt, entsteht Raum und Zeit. Mechthild hat in ihrer Schilderung mehrere Ebenen zusammengefaßt. Sie hat eine Theologie der Schöpfung vorgelegt, sie hat mit der Vokabel *rat* die Rätselhaftigkeit des Beginns zum Ausdruck gebracht und in der Theologie nicht preisgegeben, und sie hat die Grundlagen menschlicher Anthropologie dargestellt. Und doch gibt es keine endgültige Antwort.

### 3.2. Wie ereignet sich die Schöpfung des Menschen?

Um es auch mit einem Wort zu sagen: Ordentlich! „[...] als er selber allú ding in ordenlicher minne geschaffen hat [...]“<sup>858</sup>

Neben Kapitel VI, 31 bietet Kapitel III, 9 die ausführlichste Schilderung der Schöpfung des Menschen. Die Dreifaltigkeit „mahte úns lip und sele in unzellicher minne. Adam und Eva waren gebildet und adellich genatüret na dem ewigen sune, [...]“<sup>859</sup> Der ewige Sohn teilte mit Adam seine Weisheit und seine irdische Macht (*gewalt*)<sup>860</sup>. Damit sollte er mit heiligen, mit

857 Beispielhaft die Schilderung im Kapitel VII, 1 für diesen Zustand der Seligen, die den Willen Gottes ganz erkennen, Neumann, S. 257, VII, 1, 103-107, sie singen, lachen, springen, fließen, schwimmen, fliegen und klettern im ganzen Himmelreich.

858 Neumann, S. 240, VI, 31, 38f.; in anderen Worten, ders., S. 255, VII, 1, 33-35: „Der boge der crone wirt mit der schoepfnisse aller creaturen gewiret nach der liebi und nach der meinunge des schœpfers, die er da zü hatte, do er allú ding geschüf nach sinem willen.“

859 Neumann, S. 87, III, 9, 33-42, Zitat: Z. 34f.; Schmidt (1995), S. 92, übersetzt die Passage über Eva: „Dann gab Gott aus herzlicher Liebe Adam eine feine, edle und zarte Jungfrau, das war Eva. Und er teilte mit ihr seines Sohnes minniglich eheliche Gehaltenheit“; Vollmann-Profe (2010), S. 177: „Da gab Gott [...] eine wohlerzogene, edle, feine Jungfrau, das war Eva, und er ließ sie teilhaben an dem liebenswürdigen, schönen Benehmen seines Sohnes, das dieser selbst seinem Vater zu Ehren zeigt.“, dazu auch ihre Anm. S. 730, 177, 31-37; worauf zielen die Übersetzerinnen ab? Auf ein braves Mädchen, innerlich und äußerlich?; vgl. dazu auch Keller (1995), S. 19-45, sie geht von einer doppelten Schöpfung des Menschen aus, vor und nach dem Sündenfall. Der Unterschied besteht in der Schaffung der Geschlechtsorgane, die sich durch den Sündenfall hervortreten. Als Referenz nennt sie Gregor von Nyssa. Daß Mechthild dennoch von Fortpflanzung im Paradies berichtet, wie auch von der Art der Schwangerschaft Marias, hält sie für mutig (ebda. S. 23ff.); auch Stadler (1999), S. 210-220: schließt sich im wesentlichen Kellers Auffassung an, erörtert aber darüberhinaus das Leiden der Menschen an den körperlichen Ausscheidungen durch die „Ausstülpung der häßlichen Schamglieder“, ebda. S. 215; sie sieht darin eine Strafe nach dem Vorbild der *jus talionis*. Dennoch sieht sie Mechthilds Schilderung der Schöpfung als Versuch, die Abwertung der Frau zu mildern, ebda. S. 218ff.; vgl. Heimerl (2002), S. 240-248, zum „Menschenbild“, S. 248-253, zum „Geschlechterverhältnis“; vgl. auch Kasten (1995), S. 12-16: sie beschäftigt sich mit der Erzählstruktur in Kapitel III, 9; zu Eva und zum Sündenfall, vgl. Gössmann (2000), S. 11-44, und Schreiner (1992), S. 41-84.

860 Hennig, S. 126, *gewalt*: Gewalt, Macht, Kraft; Herrschaft; Reich, Besitz; Vollmacht, Recht; Heeresmacht;

unverletzten Sinnen vollkommen lieben und erkennen können. Und über die irdischen Kreaturen bestimmen. Wie schon erwähnt, hatten Adam und Eva über die Natur des ewigen Sohnes als Anfangslos-Geborener auch Anteil an dieser Natur. Warum der Sohn mit Adam seine Weisheit und irdische Gewalt teilte, nachdem dieser schon nach ihm gebildet und „genaturet“<sup>861</sup> wurde, bleibt unklar. Aus herzlicher Liebe teilte Gott die Eigenschaften für Eva: klug und wohlerzogen (*gezogen*), vollkommen und feinsinnig (*edel*), zart und scharfsinnig (*kleinlich*) und die ordnungsgemäß gebotene Zurückhaltung/Maß (*erliche/eliche gezogenheit*), die auch den Sohn auszeichnet. Die Übersetzung mit einem Wort ist bei der Vielfältigkeit der Bedeutungen nicht möglich. Und noch etwas drittes wird geteilt: Der himmlische Vater teilt seine göttliche Liebe mit der Seele, erklärte sie zur Göttin und versprach ihr die Treue.<sup>862</sup> Dreimal teilten der Sohn, Gott und der himmlische Vater ihre Eigenschaften mit Adam, mit Eva und mit der Seele, nachdem die Dreifaltigkeit schon *lip und sele* gemacht hatte. Warum? Sie drückten die biologischen Unterschiede der beiden Geschlechter auf diese Weise aus und betonten gleichzeitig ihre Gleichwertigkeit als Seele, der der himmlische Vater die Treue versprach. Zusätzlich gaben sie ihnen damit ihre Aufgaben mit: Es sollten zwei Menschen aufeinandertreffen, die in ihrem Verhalten, Fühlen und Denken geordnet, respektvoll und maßvoll sind; Menschen, die die Weisheit der Liebe in ihrer irdischen und himmlischen Fülle, Körper, Seele und Geist durchdringen lassen können, und so in Harmonie mit sich selbst, miteinander und mit Gott leben können. Und dies im Wissen um das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein ohne Hierarchie. Adam ohne die negativen Aspekte von *gewalt* und Eva klug, ohne Überheblichkeit. Positive Kraft und Klugheit zusammen formen die Liebe und die Tugenden. Gott schuf die Menschen schöpferisch, deswegen teilte er bestimmte Eigenschaften, dieses Teilen ist gleichzeitig ein Zur-Wahl-auferlegen, damit sie ihren freien Willen einsetzen konnten.

Wenn nicht Adam auf der Erde von unbeständiger, noch zu formender Materie gemacht worden wäre, die durch die Kraft Gottes da war. Also ergibt sich: Die Dreifaltigkeit machte *lip und sele* des Menschen, und Adam – nur Adam – wurde von schwacher Materie gemacht. Was ist nun mit Materie gemeint? Was wird mit ihr bezeichnet? Und warum diese zweifache Schöpfung?

Die Dreifaltigkeit ist der geschaffene Gott. In ihr entstand Raum und Zeit, wenn auch als Ewigkeit. Sie wollte eine Schöpfung, die selbst schöpferisch ist, um sie in aller Fülle zu erkennen. Sie wollte Fruchtbarkeit, sie wollte die handgreifliche Verehrung ihrer Schöpfung.

---

Gewalt-tat, Unrecht; Zwang; Nachdruck; Fülle.

861 Ruh ... naturen

862 Neumann, S. 87, III, 9, 50-52.

Raum und Zeit allein sind dafür nicht ausreichend. Sie brauchte Stofflichkeit und Form als Raum für die Menschen. Dafür ist formlose Materie notwendig. Deshalb ist zunächst die Frage nach der Stofflichkeit, der Materie der Trinität zu stellen? Worin besteht sie? Im fliessenden Licht der Gottheit, deren Willen und Verlangen nach einem Gegenüber so groß war, daß es zum Überfließen des Lichtes kam, aber damit auch zu einer gleichzeitigen Gegenbewegung. Unendliche Ausdehnung führte zum unendlichen Zusammenfallen in einem Punkt und wieder zur Ausdehnung und Zusammenfallen ... Das brachte zwar viel Bewegung in den Raum, aber noch immer keine stabile, gemischte Materie und Form. Bewegung und Gegenbewegung mußten zwischen zwei unbewegten bewegten Punkten stattfinden: Die grundlose Festung und der niedrige Abgrund – Lucifer als *ding*, sich selbst noch nicht offenbar. Das Licht bewegte sich nun in der Kugel in raumbildenden Kreisen. Es war jedoch nicht in der Lage, nur mit der vom Licht erzeugten Luft gemischte Materie als Grundlage für allerlei Formen zu bilden. Je größer die Ausdehnung des Raumes war, ohne die Gegenbewegung auszulösen, desto mehr Luft schloss das Licht mit ein, desto diffuser wurde das Licht, desto weniger Form hatte es, desto weniger zielgerichtet war es.<sup>863</sup> Also waren weitere Elemente notwendig (vier Pfeile, Strahlen), die Gott im Raum entließ. Zwischen den Polaritäten der fixen bewegten Punkte, konnten die Teilchen des Lichtes und der Luft sowie der anderen Elemente Verbindungen eingehen, die gemischte Materie und Formen entstehen ließen. Da es kreisende Bewegungen in einer Kugel waren, entstanden zunächst kugelförmige Gebilde. Aufgrund der unterschiedlichen, ständig variierenden Kreisbahnen, auf denen sich Licht und Elemente bewegten, entstand Vielfalt. Sie folgten ihrer eigenen Ordnung. Da es eine unendliche Kugel ist, ist die Vielfalt grundsätzlich unendlich. Elementar ist die bewegende Polarität, die aus dem Wunsch nach einem Gegenüber entstand. Es ist naheliegend, die Polarität als Gegensatz zwischen Gott und Lucifer bildhaft zu übersetzen. Sie bringt die Vielfalt der Welt, mit dem Menschen, als Bild Gottes geschaffen im Wirken der Materie. Nur der Vollständigkeit halber: die Bewegung endete nicht mit der Erschaffung der Welt, sie hält an.

Eine Frage bleibt noch zu beantworten: Blieb Gott Licht? Wie war seine Materie jetzt beschaffen? Gott war Licht und blieb Licht. Gott ist Licht als ungemischte Materie. Das Licht ist so dicht, dass keine Luft dazwischen ist, folglich keine Elemente aufgenommen werden

---

863 Vgl. dazu Schwarz (1998), S. 361: „Im folgenden beschreibt Eckhart jenen alles umfassenden Gott als die Vollkommenheit schlechthin, die die Form einer vollkommenen Kugel annimmt. Jene kugelhafte Vollkommenheit wird mangelhafter, je weiter wir in die Seinsstufe zu den Geschöpfen herabsteigen. Es ist nämlich klar, daß Eckhart jenen als Ziel und Ort aller Dinge definierten Gott mit dem Begriff eines ersten Bewegers bzw. einer ersten Sphäre identifiziert.“ Der Autor bringt Eckhart mit Überlegungen des Maimonides zusammen.

können. Dennoch ist in diesem Licht Bewegung, es ist nicht verhärtet, wie bei Lucifer. Es bleibt hinzufügen, daß dieses Modell der Schöpfung, keine Vorstellung vom Kampf des Lichtes gegen die Finsternis ist, sondern das Licht die Finsternis immer umfängt.

Das Modell der Dualität war also das der Fruchtbarkeit, und zwar nicht nur in körperlicher Hinsicht, sondern auch in geistiger und seelischer Perspektive. Die Grundlage bildet die Dreifaltigkeit als Vater, Sohn und Geist, die aber immer als spielender Ausdruck der Ungeschaffenheit der Kugel zu sehen ist, die sich niemals in der Trinität erschöpft.

*sele und lip* wurden in der Dreifaltigkeit gemacht. Konnte das Licht der Gottheit, das die beiden in der Dreifaltigkeit geschaffen hat und das sie selbst waren, durch Raum und Zeit vor Diffusion bewahrt werden? Das war nicht möglich, wenn sie Körper aus gemischter Materie haben sollten. Aber was konnte jedem kleinsten Lichtpunktchen mitgegeben werden? Ein Bild. Ein Bild der Form des Lichtes, das *sele und lip* in ihrem grundlosen Ursprung sind. Eine Kugel. Die individuelle Disposition eines Menschen ist die Polarität von weiß und dunkel, die durch Lucifers und Adams Fall entstand, in der ihm/ihr eigenen Form wahrzunehmen. Diese eigene Form des Sehens prägt jeden Gedanken, jedes Gefühl, jede Haltung und jede Tugend als mehr oder weniger vollkommene Kugel, sie entscheidet über die Fähigkeit und Möglichkeit einen himmlischen Menschen auszubilden.

Gemischte Materie konnte nur durch das *ding* Lucifer und den Sündenfall des Engelsfürsten Lucifer entstehen, nur durch diese Polarität war die Erschaffung des Menschen auf Erden überhaupt möglich. Der Lichtträger Lucifer mußte mit dem Geist des dunklen Lichts der Erd-Materie vorausgehen. Der Sündenfall Adams erfolgte notwendigerweise, war Bedingung für den Weg zurück zum Ursprung. Das dunkle Licht entstand aus sich selbst heraus als Gegenbewegung, es wurde in diesem Sinne nicht geschaffen, sondern ist anwesend im Licht der Unendlichkeit. Deshalb ist es selbst nicht Bewegung, sondern polarisiert das Licht in seiner Bewegung. Die polare Bewegung, die auch eine Polarität von Starre und Bewegtheit ist, findet sich nicht nur innerhalb der Kugel Gottes, sondern auch in der Welt und im Menschen. Der Makrokosmos entspricht dem Mikrokosmos.<sup>864</sup>

---

864 Blume (2008), beschreibt das Körper- und Kosmosverständnis des Mittelalters anhand von zeitgenössischen Diagrammen, die das Ineinander von Kosmos und Körper auf der Grundlage der vier Elemente deutlich machen, die schriftlichen Quellen dazu finden sich beispielsweise im Elucidarius des Honorius Augustodunensis und dem Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg, ebda., S. 233f.; die Diagramme erinnern an den vitruvianischen Menschen von Leonardo da Vinci, mit dem Unterschied, daß Leonardo zwei unterschiedliche Mittelpunkte im Menschen für den Kreis und das Quadrat annahm; auch Bogen (2008), S. 61-81, interessant die Darstellung von Händen als Gedächtnisstütze, ebda. S. 74-78; Zech (2015), S. 268ff., beschreibt das Bild des Berges im Fließenden Licht als doppelte Bezugsgroße, auf Gott und den Menschen bezogen: „Im Grunde entwirft der Text zwei Arten von Topographien, eine göttliche und eine menschliche bzw. eine heilige und eine sündhafte.“, ebda., S. 268; Zech sieht Gott und Mensch zwar als aufeinander bezogen, aber nicht in der in dieser Arbeit eingenommenen nicht-dualistischen Perspektive.

Materie ist also in gemischter Form der geschaffene Gott, das Himmel- und Erdreich, die Hölle und das Fegefeuer. Materie ist die gesamte Konstitution des Menschen. Genauer, die Materie der Polarität zwischen weißem und schwarzen Licht, dem Weiß, das alle Farben enthält und dem Schwarz, das auch alle Farben enthält, sie aber nicht spiegelt oder reflektiert. Die vollendete unendliche Form der Kugel kann erkannt werden, aber über die ebenfalls vollendeten Körper des Tetraeders und des Quaders, bzw. ihrer zweidimensionalen Verwandten, ist dem erdverhafteten Menschen eine adäquate Übersetzung der Kugel in sein räumliches Vorstellungsvermögen als einfacherer Weg gegeben. Geht ein Mensch diesen Weg, ist ihm dann auch die Erfahrung, das Erleben und Erkennen der vierdimensionalen Raumzeit möglich. Die Attribute Gottes sind demnach nur erkennbar in der Übereinstimmung von weißem Licht und Kugel, Tetraeder und Quader in Auseinandersetzung mit dunklem Licht und unordentlichen Formen. Ein Begriff der Substanz für das Wesen Gottes ist überflüssig. Licht und Dunkelheit kann jeder Mensch notwendigerweise erkennen.

Es wäre noch die Frage nach der Interpretation der Textstelle aus Kapitel III, 9 zu stellen, in der die Auswirkungen des zweiten Sündenfalls durch Adam beschrieben werden:

„Ire lichamen solten reine wesen, wan got geschüf inen nie schemeliche lide, und si waren gekleidet mit engelscher wete. Irú kint solten si gewinnen in heliger minne, als dú sunne spilende in das wasser schinet und doch das wasser unzerbrochen blibet. Mere do si assen die verbottenen spise, do wurden si schemlich verschaffen an dem libe als es úns noch an schinet. Hette úns dú helige drivaltekeit alsust egeslich geschaffen, so enmœchten wir úns von siner edelen nature *ünser* geschafnisse niemer geschamen.“<sup>865</sup>

*Ihre fleischlichen Körper/lichamen sollten unschuldig-klar anwesend sein, da Gott ihnen nie beschämende Glieder schuf, und sie waren mit engelhaftem Gewand/Licht gekleidet. Ihre Kinder sollten sie gewinnen in vollkommener Liebe, wie die Sonne spielend in das Wasser scheint und das Wasser unzerbrochen bleibt. Aber als sie die verbotene Speise aßen, da wurden sie beschämend verdorben am Körper/libe/Bewußtsein, wie es an uns noch ausstrahlt/sichtbar ist. Hätte uns die vollkommene Dreifaltigkeit so Furcht erregend geschaffen, so könnten wir uns vor der edlen Natur unserer Erscheinung niemals schämen*

---

865 Neumann, S. 87, III, 9, 42-49; Hennig, S. 63, *egeslich*: „furchtbar, Furcht erregend, schrecklich, schauerlich. Bedeutung bei Keller? Heimerl?“

Wie konnten die Menschen vor dem Sündenfall ihre Unschuld bewahren, wenn sie aus gemischter Materie entstanden sind? Wie schon ausgeführt, führt jedes Lichtteil ein Bild der vollkommenen Form seines Ursprungs mit sich, in dieses Kleid aus Lichtteilchen waren sie gehüllt. Sie waren eins mit diesem Bild, sahen das Licht dieses Bildes. Die Unschuld war ihr Kleid, sie schämten sich in ihrer Nacktheit nicht voreinander. Unschuld hat keinen Grund zur Scham. Deshalb machte Gott Adam und Eva Fellkleider (Gen 3,21), nachdem sie vom Apfel<sup>866</sup> gegessen hatten. Sie waren dazu nicht selbst in der Lage, sie hatten noch keine Fähigkeiten dazu erworben, im Paradies gab es alles, was sie brauchten. Ohne Mühe wuchs alles, was sie anbauten. Die passenden Kleider für die Erde zu machen, verlangte von ihnen, zu lernen.

Worin bestand die verbotene Speise? Die Antwort liegt in der Beschreibung ihrer Kleidung aus Licht. Durch dieses Lichtkleid hatten sie kein Bewußtsein bzw. keine Vorstellung davon, daß es andere Kleider geben könnte. Durch die Polarität der Materie, entstand die Bewegung zum Apfel, entstand das Verlangen ihn zu essen. Dadurch wurde ihnen bewußt, dass es noch vielfältige andere Kleider gab. Diese Erkenntnis zerstörte das klare Engelsgewand. Sie verloren die Unschuld. Die Erscheinung des Körpers wurde davon nicht berührt, nur das Verhältnis zum Körper und das Verhältnis zwischen Geist und Körper, Seele und Körper, und damit auch das Verhältnis zu anderen Menschen. Sie mußten erkennen, daß die Unschuld nicht die Basis der Verbindung zwischen Menschen ist. Sie waren gezwungen, andere zu erkennen und ihre Individualität zu sehen.

Die Scham entstand durch die Trauer und Verzweiflung um den selbstverursachten Verlust und die Angst, den Weg zum Ursprung nicht mehr zu finden. Mechthild ist demnach der Meinung, dass Menschen genau so von Gott geschaffen worden sind, wie sie jetzt erscheinen. Sie empfinden Scham, nicht weil sie von der Häßlichkeit ihrer *Schamglieder* überzeugt sind, sondern weil sie die Möglichkeit der Vergrößerung ihres Gebrauchs durch Gewalt, Lieblosigkeit und Ich-Bezogenheit in sich spüren. Sie schämen sich, weil sie die unschuldige, hingebungsvolle Liebe – gerade auch in körperlicher Hinsicht – verloren haben. Sie können eben nicht mehr Kinder zeugen, wie die Sonne durch das Wasser scheint. Mechthild von Magdeburg sieht menschliche Körper nicht grundsätzlich negativ, sie strebt nur (!) an, aus ganzem Herzen zu lieben, auch in der körperlichen Liebe.<sup>867</sup>

Die vorgelegte Interpretation unterscheidet sich von anderen Interpretationen durch die

---

866 Stadler (1999), S. 213ff., nennt dies „Die ‘Apfel-Saft’-Theorie“, ebda. S. 213, und kontrastiert sie mit den Vorstellungen Thomas’ von Aquin.

867 Die Ordnung der Tierwelt liegt darin, ihre Natur zu pflegen, damit ist auch die Fortpflanzung gemeint. Nichts anderes möchte Mechthild für die Menschen, aber eben in der Form, wie die Seele von Natur aus liebt – vollkommen.

unterschiedlichen Auffassungen in Bezug auf *libe* und *licham*. Die Einsatz der genannten Worte im Fliessenden Licht ist konsequent auf die differente Perspektive dieser Bedeutungen ausgerichtet.

Das weist darauf hin, daß Mechthild von Magdeburg eine klare Vorstellung in Bezug auf die psychische Komponente des Menschen hatte. Der oben dargestellte Schöpfungsvorgang versucht, kosmologische und theologische Spekulationen/Philosophien zu verbinden.<sup>868</sup> Er versucht, die zwei biblischen Schöpfungsberichte mit einer unhinterfragbaren Begründung der Entstehung des Lebens zu verbinden. Warum also das Licht als letzte Annahme? Vielleicht, weil Mechthild das Licht als Kugel sah und die *stimme der worte* hörte – als Einssein im ungeschaffenen Geschaffenen? Vielleicht auch, weil sie sich mit philosophischen Texten auseinander gesetzt hat? Weil ihr der Bibeltext über die Erschaffung der Welt nicht reichte? Welche Qualität hatte Gott vor dem Anfang? Was war vor Gen 1,1-5? Das ist eine berechtigte Frage. Und die logische Antwort ist: Joh 1,1-5. Im Anfang, in jedem Anfang war immer Erkenntnis und Erkenntnis ist Licht. Beides benötigt Bewegung. Erkenntnis will neue Erkenntnis, will fruchtbar werden. Und das benötigt Liebe. Und die Liebe will erkennen. Und beides ist Licht und fließt ständig ineinander. Und das ist allein alles.

Die Schilderung der Schöpfung findet sich in dieser Form im Fliessenden Licht nicht. Wie läßt sie sich belegen?<sup>869</sup> Es gibt die unendliche Kugel ohne Schloß und Tür, alles war Gott gegenwärtig, nicht anders als es jetzt ist. Die Schöpfung bestand darin, daß sich die Kreaturen sich selber offenbar wurden. Die Kugel hat ein grundloses Fundament und eine Höhe/Tiefe über die nichts geht. Der Umkreis ist unermeßlich. Und dann ist jede Menge Bewegung da: der Zirkel der Kugel dehnt sich in unendlichem Bogen zur Geraden; Höhe und Tiefe können sich in einem Punkt treffen, da die Höhe in der unendlichen Krümmung zur Tiefe wird. Aber auch weil die Unendlichkeit nicht nur als unendlich groß gedacht werden kann, sondern auch als unendlich klein, als Punkt.<sup>870</sup> Das ist die mathematische Vorbedingung für die Verausgabung des Lichtes. Darauf aufbauend ist die Selbstoffenbarung der Kreaturen ist als

---

868 Schwarz (1998), S. 363, wo Eckhart die göttliche Natur als Raum und Behälter der ganzen Schöpfung analysiert, benutzt er die Terminologie des Führers II:30 [Maimonides, A.N.], um damit gleichzeitig einen neuplatonisch formulierten intelligiblen Raum wie auch eine kosmologische Raumvorstellung auszudrücken. Dies schuf er durch die Definition des Universums als eines allumfassenden Organismus, in dem alle Teile nach Seinsstufen organisiert werden, indem Gott als Herz bzw. Haupt erfaßt wird, nämlich als Teil dieses ontologischen Alls.“

869 Ein Beleg sind natürlich auch die philosophischen und theologischen Ideen der dem Fliessenden Licht vorausgehenden Zeiten, die Mechthild, in uns unbekannter Weise, kennengelernt hat, die entsprechenden Verweise zur Allgegenwart Gottes wurden schon genannt.

870 Mathematisch ergibt sich auch aus einem Kreis ein Punkt, wenn der Radius 0 ist. Das setzt einen Mittelpunkt und einen gegebenen Radius voraus. Das ist aber im Fliessenden Licht nicht gemeint. Die Kugel hat entweder keinen Mittelpunkt oder unendlich viele, sie hat keinen Radius oder unendlich viele. Oben schon formuliert?

ständiger Prozeß zu sehen. Die Dreifaltigkeit ist sich selbst gegenwärtig als immerwährender Schöpfer in ihrer geschaffenen Form als Kugel, als Tetraeder und als Quader. Der Quader ist das perfekte geometrische Gegenüber der Kugel.

Der Überfluß des Lichtes wird im Kapitel I, 1 von Gott selbst als Nicht-an-sich-halten-können begründet. Es wird auch gut veranschaulicht mit dem Bild des ausfließenden Brunnens für Gott in seinen verschiedenen Bezeichnungen. Das Bild des Brunnens legt die Verbindung mit Wasser nahe, eines der vier Elemente. Gott ist Licht, Gott ist Feuer, Feuer braucht Luft und Gott schafft sich selbst die notwendige Luft<sup>871</sup> im Sinne eines leeren Raumes. Das Licht dehnt sich gewölbt aus:

„Do neigte sich dú helige drivaltekeit nach der schœpfunge aller dingen [...]“<sup>872</sup>,  
und „[...] glicher wis als dú sunne und der *luft* mit der edelen gottes kraft sich  
zesamene mengent in eime suessen gedrenge, das die sunne dem luft sin keltnisse  
und vinsternisse überwindet, das man nit mag gemerken, es sie alles ein sunne.  
Das kummet von der götlichen wunne.“<sup>873</sup>

Die Bewegung und der Rhythmus für die Luft und die Elemente, die für die immerwährende Schöpfung notwendig sind, wird durch den Atem Gottes, der ohne Unterlaß geht, ausgedrückt: „»[...], wan din götlich atem, der us von diner heligen drivaltekeit also suesse har nider swinget und dur die sele so kreftekliche dringet, [...]«“<sup>874</sup>

Eine schöne Verbindung von Atem, Luft, Feuer, und Erkenntnis in Verbindung mit den Augen als Erkenntnismittel und *vas* als Ort und Raum Mechthilds, findet sich im Kapitel II, 24:

„Herre himelscher vatter, zwüschen dir und mir gat ane underlas ein unbegriflich

871 Das mittelniederdeutsche *lucht* kann sowohl Luft, leerer Raum, Lichtöffnung als auch Licht bedeuten. Interessant ist auch, daß der Tetraeder als platonischer Körper dem Feuer zugeordnet ist, der Oktaeder der Luft; zu Feuer, Neumann, S. 30, I, 44, 64-68: „»[...] wan dú goheit ist so fürig heis, als du selb wol weist, das alles für und alle die glüt, [...], das ist alles geflossen user sinem götlichem ateme und von sinem menschlichen munde von dem rate des heligen geistes.[...]«“; deutlich auch in der Feuerallegorie in ders., S. 236ff., VI, 29, 4-6: „Das vür hatte gebrant ane beginn und sol noch brinnen iemer ane ende. Dis für ist der ewig got, der in im behalten hat das ewig leben und us von im gegeben hat allú ding.“; in Bezug auf Erkenntnis, ebda., Z.33-36: „Der schin dis víres das ist die lühtende anschowunge des gotlichen antlutes der heligen drivaltekeit, dú únsern lip und únser sele sol durlühten, also das wir da die wunderliche selekeit sehen und bekennen, die wir nu hie mit mægen nemmen.“; vgl. zu *Feuer, feurig*, Egerding II (1997), S. 664-671.

872 Neumann, S. 87, III, 9, 33f.

873 Neumann, S. 302, VII, 55, 39-43, die Beschreibung bezieht sich hier zwar auf die Erinnerungen/*gehūgenisse* Gottes und der Seele, aber das Bild macht deutlich, dass Licht/Feuer und Luft zusammen einen Raum bilden; die Konkordanz, mhwd-online.de/Zugriff: 12.06.2017, belegt *gedrenge* im Fliessenden Licht nur ein Mal.

874 Neumann, S. 220, VI, 13, 20-22.

atem, da ich vil wunders und unsprechlicher dingen inne bekenne und sihe und leider wenig nütze enpfahe, wan ich bin so snœde ein vas, das ich dinen minsten funken nit erliden mag.“<sup>875</sup>

Die Engel sind in den Atem Gottes mit eingebunden: „Die heissen engel von dem hœhsten rate, die do hangen gegen der minnender goheit in eime zuge des atems der ganzen drivaltekeit, [...]“<sup>876</sup> Vermutlich sind dies die Seraphin, wie sie auch im folgenden Zitat ausdrücklich genannt werden: „»[...], das die engel von Seraphin hohe fürsten sint und das si ein minne und ein für und ein aten und ein lieht mit gotte sint.«<sup>877</sup> Im folgenden erfährt die Seele, dass die Engel einfältige Personen sind, in diesem Zusammenhang wird damit ausdrücklich klar gestellt, daß Liebe/Feuer, Erkenntnis/Licht, Bewegung/Atem aus Gott fließen. Aber nicht nur Gott atmet, auch Lucifer tut dies:

„[...]; wenne er sinen atten zúhet, so varent si in sinen buch, wenne er aber hüstet, so varent si wider us.[...], da versluket er mit eime zuge sines atemes inne die *cristan*, juden und heiden. [...] vor der helle munde, da ze allen stunden Lucifers atem mit aller pine us sclahet [...]“<sup>878</sup>

Ergänzt wird das Fließen Gottes durch seinen *zuge* oder *ziehen*: „Do sprach unser herre: »Also das sol geschehen, so wil ich *dich* in minen aten ziehen, das du mir volgest als *einem agesteine*.«<sup>879</sup> Auch der Sohn Gottes ist „[...], ze himel gevarn in einem zuge gottes atemes.“<sup>880</sup> Auffällig dabei ist, daß *zuge* nur in Verbindung mit Gott erscheint, während *ziehen* durch den Vorgang des Atmens mit Gott und Lucifer verwendet wird. Der erwähnte Magnetstein weist auf die Ausdehnung des Raumes durch Gott hin, der Kontrapunkt Lucifer atmet/*zieht* mit Gott, hat aber keinen eigenen *zuge*. Die Bewegung des Atems, das Licht der Sonne und die Klarheit des Wassers und ziehen werden im Kapitel IV, 12 verbunden:

„»[...] Sol ich *getræstet* werden nach miner edelkeit, so sol mich gottes aten in

875 Neumann, S. 61, II, 24, 65-68, vgl. dazu auch ders., S. 30, I, 44, 64-68; ders., S. 39, II, 3, 20; ders., S. 160, V, 6, 10f.: „»[...] herre, Jhesu Christe, [...], du bist min atem; [...]«; der Atem der hingebungsvollen Prediger zieht durch den Himmel, in ders., S. 76, III, 1, 94-99.

876 Neumann, S. 128, IV, 14, 10-12.

877 Neumann, S. 55, II, 22, 5-8; vgl. auch ders., S. 153, V, 1, 30f.: „Aber die angenomen kùscheit, gezieret und verlühret mit dem vliessenden fûre der gotlichen minne, die *blikket* in Cherubin.“

878 Neumann, S. 101ff., III, 21, 38f., 86f. und 124f.; vgl. dazu Lüers (1926), S. 132: sie beschreibt Lucifer als das „negative(n) Symbol des Göttlichen“.

879 Neumann, S. 192, V, 32, 16-18.

880 Neumann, S. 23, I, 29, 16f.; vgl. dazu Egerding II (1997), S. 732-734.

sich ziehen sunder arbeit, wan die spilende sunne der lebendiger gotheit schinet  
dur dasclare wasser der vrelichen menscheit [...]“<sup>881</sup>

Und es gibt das Wasser auch wieder auf der dunklen Seite des Lichts, in einem Fegefeuer, das einem feurigen Wasser glich, über dem ein dunkler Nebel schwabte. In diesem Wasser schammen menschliche Fische, nach denen die Teufel fischten.<sup>882</sup>

Für das Element Erde findet sich nicht so leicht eine deutliche Zuordnung in Gott. Zu vermuten ist dafür die *Festung* der Kugel und auf Lucifers Seite, der harte, schwarze Kieselstein, die sich als Eiland auf dem Erdreich wiederfinden. Dort entstand durch das Zusammenspiel aller vier Elemente gemischte Materie, aus der dann Adam gemacht wurde – im Gegensatz zur unvermischteten Materie Gottes.

Bislang war von vier Elementen die Rede, die sich im Fliessenden Licht finden lassen. Vor dem historischen Hintergrund ist das keine Überraschung. Aber es findet sich auch ein fünftes Element, das alles Geschaffene zusammenhält – und sei es noch so ausgedehnt oder der Erkenntnis Gottes fern. Es wurde schon ganz selbstverständlich erwähnt: der Atem Gottes. Der Atem ist durch Ein- und Ausatmen gekennzeichnet, das Fließen des Atems ist vom Rhythmus der Atemzüge bestimmt. Je nach Gegebenheit oder Notwendigkeit variiert der Rhythmus. Jede Mischung der Elemente bringt ihren eigenen Rhythmus, ihre eigene Wellenlänge hervor. Nur Gott hat alle Wellen und ihre Längen in sich, auch die Wellen Lucifers. Auch aus diesem Grund findet sich im Kapitel II, 3 als vierter Pfeil: „[...]; der ungeteilet got spiset si mit dem blikke sines heren antlutes und fullet si mit dem unlidigen ateme sines vliessenden mundes; [...]“<sup>883</sup> Im Gegensatz zu den anderen Elementen, die nicht ungemischt vorliegen können, ist der Atem Gottes *unlidig*<sup>884</sup>. Die Verwendung dieses Adjektivs in Verbindung mit Gottes Atem, ist verwirrend, denn entweder ist die Übersetzung *schmerzlich* oder *unversehrt/leidensfrei*. In diesem Kapitel hat das Wort die letzte Bedeutung angenommen, der Zusammenhang weist ausschließlich auf diese Möglichkeit. Aber es ist dennoch beides zusammenzudenken; in Abhängigkeit von der gottgeformten Materie der

881 Neumann, S. 123, IV, 12, 18-21; auf ders., S. 119, V, 12, 11-13 findet sich folgende Kombination: „Eya lieber Jhesu Christe, nu sende mir den suessen regen diner menscheit und die heisse sunnen diner lebendiger gotheit und den milten töwe *dines* heligen geistes, [...]“; hört sich fast so an, als wenn der Tau ein Kondensat von Gottheit und Menschheit ist.

882 Neumann, S. 167, V, 14, 2-4, 7 und 12.

883 Neumann, S. 39, II, 3, 19f.

884 *unlidic*: *unleidig*, leidensfrei, nicht leidend, frei von Schmerzen seiend, unversehrt, ungeduldig, unleidlich, unerträglich, unannehmbar, unangenehm, schmerzlich, (Koebler/Zugriff: 25.07.2017); vgl. zu *Atem*, Lüers (1926), S. 131f.: „Die Metapher [...] scheint gerade bei Mechthild sehr beliebt gewesen zu sein.“; Egerding II (1997), S. 39, unergiebig, da er die meisten Belegstellen nicht aufgenommen hat; Vollmann-Profe (2010), S. 81, übersetzt „angenehmen Atem“; Schmidt (1995), S. 43, „seligen Atem“; im Kapitel VII, 3, 13 findet sich *unlidic* in der Bedeutung *schmerzlich*.

Menschen wird sich der Rhythmus des Atems schmerzlich oder leidensfrei anführen. In den genannten Zitaten ist dies nachzuvollziehen. Und zwar für Gott und Mensch. Der Rhythmus steht auch in Verbindung mit dem himmlischen Klang, der Musik Gottes: „[...], das alle die seiten muessent clingen, die da gespannt sint in der minne.“<sup>885</sup>

Wie genau wird die ständige Verbindung Gottes mit seinem geschaffenen Reich nun dargestellt? Der genannte Atem ist zwar über den Rhythmus auch eine Verbindung, aber dessen Funktion liegt darin, die Einheit der Materie über den Rhythmus aufrechtzuerhalten. Die Vermittlung der Erkenntnis benötigt noch andere Mittel.

#### *funke*

Das Feuer leuchtet weit und streut Funken, kleine Lichtteilchen, die Mechthild mit den Engeln gleichsetzt: „Des vúres vunken die sint gevlogen, das sint die heligen engele.“<sup>886</sup> Zum Funken im großen Feuer der Majestät wird auch der vollkommende liebende Mensch. Der Gegensatz zum Feuer Gottes ist das Höllenfeuer. Deshalb ist: Der Kopf des Teufels „was [...] gros als ein zuber, im kamen us sinem munde geflogen fürlige funken in swarzer flamme bezogen.“<sup>887</sup> Funken sind leicht und kommen überall hin. Die Verbindung des Atems mit dem Funken wird in Kapitel II, 24: „Herre himelscher vatter, zwúschent dir und mir gat ane underlas ein unbegriflich atem, [...], wan ich bin so snoede ein vas, das ich dinen minsten funken nit erliden mag.“<sup>888</sup> Der Atem und die Funken sind also an die Materie des Körper- und Seelenraumes gebunden. Und in diesem Raum können die Lichtteilchen gesehen werden. Die Engel tragen mit den Funken die Information über den Grad der Vervollkommenung der Tugenden in Körper und Seele.

#### *strale*

Das Wort *strale* erscheint im Fliessenden Licht im Zusammenhang mit Gott, Maria einschließend, und an einer Stelle mit dem Teufel. In Kapitel I, 22 sind es sieben Strahlen, die sich aus einer Brust Marias über *lip und sele* Mechthilds ergießen. Warum es sieben Strahlen sind, geht nicht aus der Textstelle hervor. Möglicherweise ist damit das Dreieck der Dreifaltigkeit und das Quadrat der Erde/des Menschen gemeint, das Maria als vollkommener liebender Mensch und als Göttin verkörpert. Interessant ist, daß der Bildungskanon des

885 Neumann, S. 40, II, 3, 24f.; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 708, 81,33.

886 Neumann, S. 236, VI, 29, 7; der Mensch als lebender Funke im großen Feuer der Majestät, in ders., S. 21, I, 28, 6f.

887 Neumann, S. 112, IV, 2, 81f.

888 Neumann, S. 61, II, 24, 65-68.

Grundstudiums an einer „hohen schule“<sup>889</sup> dieser Zeit Trivium und Quadrivium umfasste. Die Zahl sieben ist an einigen Stellen im Fliessenden Licht vertreten, unter anderem auch in Verbindung mit Charakterisierungen der Liebe. Im Kapitel II, 4 wird ein leuchtender Strahl erwähnt, der aus dem Mund von Maria erscheint, als Folgeerscheinung einer Bitte an sie. Maria nutzt den Strahl um Verbindung mit dem Lamm als Bild für ihren Sohn aufzunehmen und gleichzeitig den Inhalt der Bitte weiterzugeben.<sup>890</sup>

An anderer Stelle, Kapitel II, 3, sind es vier Pfeile, die aus der Armbrust der Dreifaltigkeit durch die neun Chöre verschossen werden und die alle Menschen liebend treffen. Geschildert wird hier eine Schöpfung eigener Art. Nämlich das Leben, das jeder Mensch, jede Seele von Anfang an hat und immer haben wird, wenn die Sündhaftigkeit überwunden ist. Leib/*libe* und Seele zeigen die körperlich-seelisch-geistige Durchdringung mit den vier Elementen, zusammengehalten vom Atem Gottes, alle gesättigt mit göttlicher Liebe, der Erkenntnismöglichkeit der göttlichen Schöpfung selbst im Fließen der Wonne, sowie der vollkommenen Einheit von Gott und Menschheit in jedem einzelnen Menschen: vollkommen vereint und doch jede Seele eins mit Gott. Zwei in eins, eins in zwei in vollendeter musikalischer Harmonie. Die Seelen sind in allen Tugenden vollkommen, sie haben die Engelhaftigkeit der Chöre durch die Pfeile verwirklicht. Das ist die knappe Schilderung einer immerwährenden Liebesgeschichte zwischen Gott und der von ihm gleichzeitig formlos und geformten Materie des Menschen.<sup>891</sup>

Im Kapitel III, 12 wird deutlich die Verbindung von *strale*, Licht und Erkenntnis gezogen:

„Do sprach min lieber alsust: »Ich wil das lieht uf den lúhter setzen und allú dú ögen, dú das lieht angesehent, den sol ein sunderlich strale schinen in das öge ir bekanntisse von dem liehte.«<sup>892</sup>

Dem Teufel mit seinen feurigen Strahlen/Pfeilen wird nur eine Textstelle zugestanden. Sie

889 Zweimal erscheint der Ausdruck *hohe schule* im Fliessenden Licht: Neumann, S. 69, II, 26, 25, ders., S. 145, IV, 27, 62f.; es kann also angenommen werden, daß Mechthild bekannt war, was dort gelehrt wurde.

890 Neumann, S. 19, I, 22, 70-72; zur Zahl sieben, Schmidt (1995), S. 459, sie verweist auf S. 22 auf eine Stelle aus dem AT: Hebr 5,12f., diese Stelle erklärt zwar die Notwendigkeit der Milch für unverständige Gläubige, aber nicht die Zahl sieben; Neumann, S. 44, II, 4, 95f.; ders., S. 64, II, 25, 64f.: „[...] und ich bin gewundet uf den tot mit diner fúrigen minne strale. [...]“

891 Neumann, S. 39, II, 3, 1-25; in ders., S. 92, III, 11-13, ist es der Strahl des Lichts und der Erkenntnis, den die liebende Seele aussendet; ders., S. 153, V, 1, 38-41, schildert den feurigen Schein der Dreifaltigkeit, der mit seinen Strahlen in die Seele scheint; in ders., S. 233, VI, 24, 12-14, findet der Strahl der Gottheit Erwähnung; die ganze Einheit von Gott und Seele kommt an vielen Stellen mit den Vokabeln *ungemischt*, *unvermengt* und *ungeschieden*, bzw. die unvollkommene Einheit durch ihre Pendants, zum Ausdruck; beispielhaft ist hier ders., S. 29, I, 44, 48: „[...] ich wil ein wile trinken den ungemeinigen win.“

892 Neumann, S. 92, III, 12, 12f.

durchbohren Körper/*libe* und Seele mit höllischer Pein und bösen Gedanken. Gottes Lichtstrahlen kann der Teufel jedoch nicht durchqueren.<sup>893</sup>

Strahlen/Pfeile, vor allem in Verbindung als Lichtstrahlen, stellen die dauerhafte Verbindung zwischen Gott und Seele her. Aber auch wenn das Wort *stral* einen Weg von A nach B nahelegt, ist dies nicht in dieser Weise gemeint. Er wird nur insofern als Entfernung empfunden, als der Weg der liebenden Seele zu Gott noch nicht vollendet ist, die Tugenden und die Erkenntnisse noch nicht vollkommen sind.

### *adern*

Noch konkreter faßbar sind die Adern, durch die die göttliche Gabe den Menschen körperlich, seelisch und geistig durchfließt. Verbunden ist mit diesem Begriff der Gruß Gottes, der durch die vielfältige Anwesenheit immer irgendwie und irgendwo bemerkt werden kann: „Dis ist ein grüs, der hat manige adern, der dringet usser dem vliessenden gotte in die armen, dürren *sele* ze allen ziten mit núwer bekantnusse und *an* núwer beschowunge und *an* sunderlicher gebruchunge der núwer gegenwürtekeit.“<sup>894</sup> Ist sich die Seele dieser Gegenwärtigkeit bewußt, aber kann sie nicht sehen und fühlen, beginnen die Adern zu krampfen.<sup>895</sup> Diese Gegenwärtigkeit besteht auch in der Erinnerung an das Leben der Ewigkeit, vereint mit Gott. Verständlich, daß die Adern krampfen, wenn sich die Seele nicht erinnern kann. Im Gegensatz zu *strale* sind die *adern* ganz mit dem Fleisch und dem Körper/*lichamen* verbunden, und transportieren dennoch eine davon abstrahierte Bedeutung: *Sinn*. Während die Adern die Wege der Erkenntnis sind, transportieren Gruß und Strahl die Inhalte der Erkenntnis. Die Erkenntnis kann in den Adern bemerkt werden, die für ihr Fließen geöffnet sind. Der Mensch ist mit dem Fleisch, mit dem Körper als *licham* und *libe*, und mit der Seele in Gott beschlossen.

---

893 Neumann, S. 131, IV, 17, 21f.; ders., S. 153, V, 1, 38-41.

894 Neumann, S. 8f., I, 2, 35-38;

895 Neumann, S. 297, VII, 50, 3-5; ders., S. 65, II, 25, 80-96, Z. 90: „min adern *krimpent*“; Hennig, S. 5, *ader*: Ader; Sehne; Muskel; Herz; Sinn; für Egerding II (1997), S. 33, sind Adern und Gruß „Mitteilungsmöglichkeiten Gottes“; in Neumann, S. 11, I, 5, 10f.; ist der Gruß mit ziehen verbunden: „So siht er si an und zühet si wider und git ir einen grüs, den der licham nit sprechen müs.“; vgl. zu *gruoze* und *gruezen*, mhdwb-online.de

### 3.3. Was bedeutet die Schöpfung für die Verfassung des Menschen?

Die Schöpfung des Menschen nach der Form der Kugel wurde schon mehrfach erwähnt. Auch die Gegenwärtigkeit des Menschen im Himmel- und Erdreich, Paradies, Fegefeuer und Hölle wurde schon ausführlich dargelegt. Wie aber ist die Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos im Hinblick auf die Verfasstheit des Menschen zu denken? Es finden sich im Fliessenden Licht zwei Einteilungen der Himmelshierarchie. Die eine mit drei Himmeln, die andere mit neun Chören in drei Hierarchien, sowie dem *ellende*, dem Himmel mit dem Thron Gottes und Gott darüber. Wie läßt sich dies alles auf den Körper, auf das Bewußtsein des Menschen übertragen? Der Körper wird dreigeteilt: Der erste Himmel umfaßt die Füße, die Knie und das Ende des Rumpfes/Genitalbereich, der zweite Himmel findet sich im Unterbauch, im Nabel und im Brustbereich, der dritte Himmel ist im Hals, in der Stirn und knapp über dem Kopf situiert. Die Mitte ist der fünfte Chor, er ist der Nabel der Welt. Die Himmelskugeln der Chöre finden sich als Punkte oder kleine Kugeln in der Wahrnehmung der körperlich-seelischen Verfassung des Menschen. Sie können als Kugeln wahrgenommen werden, wenn die den Chören zugeordneten Tugenden an diesen Stellen verwirklicht worden sind.<sup>896</sup> Die in Kapitel VI, 31 erwähnte dreigliedrige Kugel hat in der Bezogenheit auf den Menschen ihre Begründung.

Die zehn Chöre werden so beschrieben:

„Die kore hant alle sunderliche lühtenisse an irem schine und der himmel die sine. Dú lühtenisse ist so seltzen erlich, das ich *si* nit müs noch mag geschrieben. Den koren und dem himmele ist von gotte manig werdekeit gegeben, [...] lustlichkeit, [...] sanftmuetekeit, [...] *minnlichkeit*, [...] suessekeit, [...] frölichkeit, [...] edele rüche, [...] richeit, [...] wirdekeit,[...] minnebrennen, [...] luter helikeit.“<sup>897</sup>

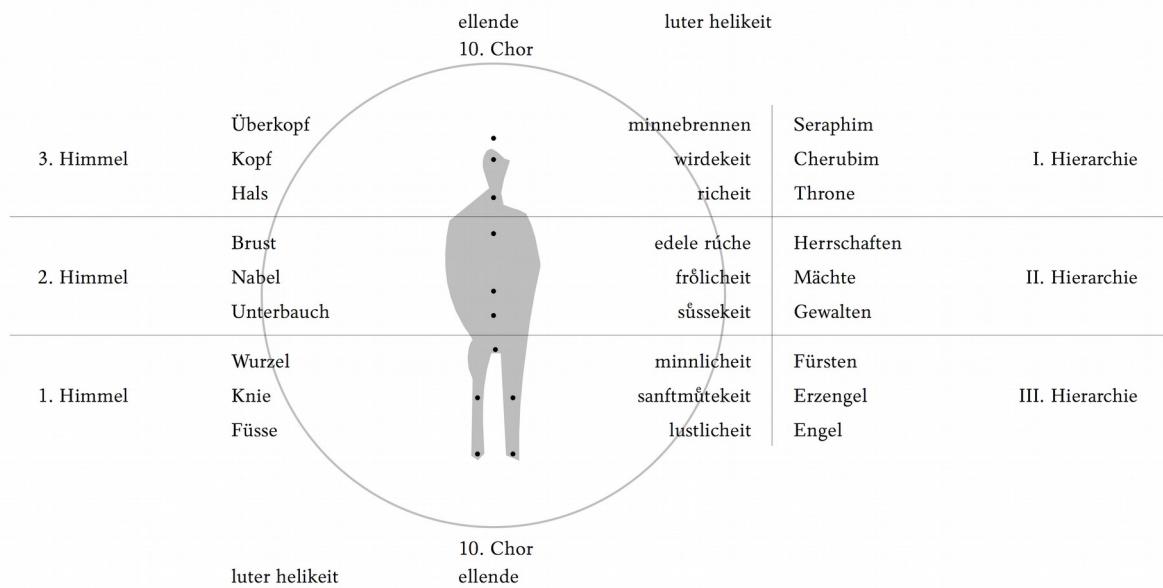
Das ist die Aufzählung der Tugenden eines vollkommenen Menschen in Liebe und Erkenntnis. Auch wenn der Eindruck entstehen könnte, daß es sich nur um Qualitäten der Liebe handelt, also eines Gefühls, ist dem nicht so. Die Tugenden beziehen sich durch das Leuchten in ihrem Glanz immer auf Liebe und Erkenntnis; den Chören und dem Himmel

896 Bogen (2008), S. 66f., zeigt die Abbildung eines Tugendcherubs, dessen Darstellung vermutlich auf ein Traktat *De sex alis cherubim* von Alanus ab Insulis zurückgeht.

897 Neumann, S. 77, III, 1, 137-146, der folgende Absatz, Z. 147-153, beschreibt Erkenntnis und Liebe, die im Himmel – nicht im Jenseits – die Seelen auf ihre jeweils eigene Art erfüllen; vgl. dazu auch Neumann II, S. 50, III, 1, 140, 145, 146.

kommen ein vielfaches Aussehen, eine vielfache Ordnung von Perspektiven zu. Durch die vollkommene Ausprägung dieser Bedeutungen ergibt sich auch ihre hohe, von außen wahrnehmbare Würde in Form einer Kugel. Diese vollkommene Form erlaubt keine Trennung von Liebe und Erkenntnis und auch keine Trennung in ihrer Wahrnehmung. Wie die Dreifaltigkeit bewegen sich auch die Kugeln, die Chöre der Tugenden in ihren Positionen. Der zehnte Chor faßt dies alles zusammen; das *ellende* besteht aus lauterer Heiligkeit, das meint auch einen Zustand, in dem der Mensch nicht mehr durch Sünden verletzt werden kann. Er oder sie hat das ursprünglich gemeinte heile Vollkommensein erreicht: zu Hause im Selbst Gottes.

Eine Zeichnung soll dies verdeutlichen, in sie sind auch schon die Tugenden der Chöre aus Kapitel III, 1 aufgenommen.



Andere Textstellen nennen Tugenden, die auf neun Engelschören basieren. Beispielhaft genannt sei die Kapitel I, 6 und II, 20, 25-31. Kapitel I, 6 nennt: *demuetigkeit, barmherzekeit, smahheit, miltekeit, wisheit, gewaltekeit, edelkeit, heimlichkeit und minnesamkeit*<sup>898</sup>. Es nennt

898 Neumann, S. 12, I, 6, das kleine Kapitel bietet einige Probleme bei der Überlieferung, vgl. dazu Neumann II, S. 10, I, 6, 4-12 bis I, 6, 12, die genannte Zuordnung der Tugenden zu den neun Chören geht aus dem Kapitel nicht hervor. Da die Liebe aber immer das Höchste ist und mit den anderen beiden Kapiteln zusammenpaßt, erscheint die Wahl begründet; vgl. zu den Engeln im Fliessenden Licht, Studer (2009), S. 225-251.

die Tugenden, die notwendig sind, um Liebenswürdigkeit zu erreichen. Im Kapitel 20 aus Buch II werden *rúwe*, *güten willen*, *warheit*, *wisheit*, *suessen jamer*, *willigen armuete*, *starkheit*, *gerechtekeit* und *minne* aufgeführt. Ergänzt wird hier ein Lob der Throne gegenüber dem Bräutigam über die Schönheit der Braut.<sup>899</sup> Hier wird der Weg von der Reue zur Empfindung der Liebe geschildert, wobei dies keinen Stufenweg meint.

Tabelle

Kapitel I, 6	Kapitel II, 20	Kapitel III, 1
Haltung/Handlung	Wandlung	Liebe/Erkenntnis
1./III. demueteketit barmeherzekeit smahheit	rúwe güten willen warheit	lustlichkeit sanftmuetekeit minnlichkeit
2./II. miltekeit wisheit gewaltekeit	wisheit suessen jamer willigen armuete	suessekeit fröelicheit edele rúche
3./I. edelkeit heimlichkeit minnesamkeit	starkheit gerechtekeit minne	richeit wirdekeit minnebrennen
	7.Chor: Lob des Bräutigams	10. Chor: luter helikeit

Alle Tugenden zusammen entfalten die Liebe als Liebenswürdigkeit, als Liebe selbst und als das kontinuierliche Verlangen nach Liebe.<sup>900</sup>

Während die Kapitel I, 6 und III, 1 nicht-personenbezogene Tugendkataloge auflisten, wird im Kapitel II, 20 eine individuelle Zusammenstellung von Tugenden, Wandlung und Liebe, abgestimmt auf die Person der Schwester Hildegund, geschildert. Neben den neun Chören,

899 Neumann, S. 53, II, 20, 25-31, vgl. Neumann II, S. 37ff., II, 20, 25 und II, 20, 26-30. Die Engelschöre in Verbindung mit den Tugenden scheint viel Verwirrung ausgelöst zu haben. Das trifft für alle drei Textstellen zu.

900 Vgl. Keller (1993), S. 358-368, das St. Trudperter Hohe Lied ist eine „konsequente Feier der Zahl Drei mit deren Vielfachen eine Art mystische Algebra, die den mystischen Schülerinnen im Kloster das Einmaleins der Tugenden, Seelenkräfte und göttlichen Personen vorexerziert.“, ebda. S. 364.

werden die Tugenden dargestellt im Bild der drei Mäntel und sieben Kronen, die die Braut als Königin Gottes standesgemäß trägt. Der siebte Chor, die Throne, loben den Bräutigam für die Stärke der Braut.<sup>901</sup>

Durch das Zusammenwirken aller dieser Qualitäten und Möglichkeiten des Menschen, Liebe und Erkenntnis in ihrer vollen Entwicklung zu erleben, ergibt sich ein jeweils spezifisches Leuchten, eine spezifische Farbe für die jeweilige Qualität. Die Leichtigkeit dieses Erlebens wird im Kapitel VII, 1 sehr gut wiedergegeben:

„[...] den seligen schenket und si so vollen trenket, das si mit vrœden singent,  
zartelich lachent und springent in gezogner wise und vliessent und swimment; sie  
vliegent und klimment von kore ze kore *untz* vür des riches hœhin, [...]“<sup>902</sup>

Gott und Jesus können die Chöre durchfahren oder durchgehen, sie gehen nicht von Chor zu Chor, sie wirken ja durch diese. Und diese loben Gott für ihr Sein, das sich in gottsuchenden Menschen zeigt.<sup>903</sup>

Die Tabelle verdeutlicht das Ineinanderwirken, Ineinanderkreisen von

1. Haltung/Handlung
2. Wandlung
3. Liebe/Erkenntnis

Die Seele ist dreifaltig, sie ist (*sin*) Gottes *bilde*. Kapitel II, 19 nennt dafür drei Bilder für die Seele auf diesem Weg:

1. „ein menlich man an dinem strite“
2. „ein wolgezieret juncfröwe in dem palast vor dinem herren“
3. „ein lustlichú brut in dinem minnebette gottes!“<sup>904</sup>

In Bezug auf den Weg der Liebe/Erkenntnis muß sie die Minne mit aller Kraft bei sich und über sich sein (*wesen*) lassen, dann wird sich die Geduld, verbunden mit der Sanftmütigkeit, in ihr entfalten. Geduld ist die Grundlage aller Liebe, aller Erkenntnis.<sup>905</sup> Zu betonen ist, daß es sich nicht um einen Stufenweg handelt, sondern um eine kreisende Bewegung in jeder Richtung, in jeder Tugend, in jeder Erkenntnis und in jeder Form der Liebe. Die Nennung der Tugend der Geduld zeigt, daß es noch mehr Tugenden gibt, als die in der Tabelle aufgelisteten

901 Neumann, S. 53, II, 20, 7-21.

902 Neumann, S. 257, VII, 1, 103-106.

903 Neumann, S. 140, IV, 24, 6; ders., S. 77, III, 1, 126; ders., S. 256, VII, 1, 64-78.

904 Neumann, S. 49, II, 19, 5-8.

905 Neumann, S. 50, II, 19, 25-28.

und daß es für jeden Menschen eine Tugend gibt, die zuerst geformt werden muß.

So wie die Seele dreifaltig ist, sind es auch die in diesem Kapitel geschilderten drei Himmel. Auch sie wurden schon vorgestellt. In ersten Himmel gehen die Gedanken mit niedergeschlagenen Eindrücken umher; die Seele liegt still, sie kann sich nicht in ihrem naturgemäßen Kreisen bewegen. Sie schiebt den Sinnen Wahrnehmungen zu, die der Teufel entstehen ließ. Diese sind leuchtend und erscheinen mit den fünf Wundmalen Gottes. Die einfältige Seele ist in diesem Himmel nur schlecht in der Lage, das richtige Leuchten wahrzunehmen. Um es auf die oben vorgeschlagene Einteilung zu übertragen: Sie ist im Erdhaften befangen, gehindert am Aufsteigen, nimmt sie das dunkle Leuchten Lucifers wahr. Sie erkennt nur die fünf Wundmale, aber auch die sind von verdichtetem, starrem Licht gemacht. Füsse, Knie und Rumpfwurzel halten die Kraft der Seele fest.<sup>906</sup> Aus diesem Grund ist sie einfältig, sie ist nicht fähig zu erkennen, daß sie dreifaltig ist.

Im zweiten Himmel sieht die Seele Gottes Licht auch noch nicht, aber sie schmeckt die Süßigkeit, die sie dazu bringt in alle Körperglieder zu fließen. Sie kann schon den Klang vieler Dinge hören, die sie als Gottes Bild braucht, aber auch in diesem Himmel ist der Klang noch mit den erdverhafteten Wahrnehmungen vermischt. Gibt sie diesen nach, weil ihre Demut noch nicht voll ausgeprägt ist, rutscht sie schnell wieder zurück in die Starre. Woher kommt die Süße und der Klang? Gott zieht die Seele ohne Unterlaß zu sich her. Er hat in der Brust des Menschen seinen Resonanzraum, von da aus kann die Süsse und der Klang<sup>907</sup> der erstrebten Liebe und Erkenntnis ausstrahlen und im Bauch<sup>908</sup> empfunden werden.

Hat die Seele die volle Demut erreicht, steigt sie in den dritten Himmel auf und erkennt das göttliche Licht in Liebe und Erkenntnis. Sie ist nun aller Starre entwachsen, ihre Seele ist voll beweglich, nichts schlafst mehr. Sie ist im Licht der offenen Liebe aufgewacht. Die Sinne sind jetzt dreifaltig. Sie nehmen alle Dinge wahr und erkennen *wie got ist allú ding in allen dingen* (Kapitel II, 19). Der Klang der Dinge kann jetzt mit Worten ausgedrückt werden; das Denken ist in der Lage, die Eindrücke zu ordnen und die neue Gegenwärtigkeit ins Leben zu integrieren; die Liebe, mit ihrem Punkt außerhalb des Kopfes, umgibt und durchfließt den

906 Vgl. als Beispiel für die Füße, Neumann, S. 115, IV, 3, 22-25: „Ire fuesse sint gezieret mit einem steine heisset jaspis; der stein hat so grosse kraft, das er vertribet die bösen gitekeit von den fuessen ir gerunge; er git öch reinen smak und reisset den heiligen hunger; er verwiset alle vinsterisse von den ögen.“, es handelt sich hier um die Christenheit, geschildert als wehrhafte Jungfrau. Im weiteren Verlauf des Kapitels werden noch andere Punkte angesprochen: die Hände, die – als Verlängerung der Brust als Resonanzraum Gottes – handeln sollen, die Kehle und damit verbunden der Mund, die christliche Lehre verkünden soll, die Stirn und damit verbunden die Augen, die die klare Lauterkeit ausstrahlen soll, und die Krone, die einer Burg ähnelt, die Schutz bieten soll. Dann wird überraschend das Herz der Jungfrau erwähnt, in dem ein Brunnen entspringt, in der hier vorgelegten Verfassung des Menschen handelt es sich um den Bauch.

907 Vgl. Schmidt (1989), S. 80-88 zur himmlischen Musik, S. 63-69 zum Duft, Heinrich von Nördlingen hat Mechthild als ‘himmlische Orgelkönigin’ bezeichnet, ebda., S. 86.

908 Vgl. dazu Keller (1993), S. 338f., über den *Bauch der Erinnerung* im St.Trudperter Hohen Lied.

ganzen Menschen. Die Liebe zieht das göttliche Herz in den Menschen und erfüllt ihn ganz und gar in all seinen Gliedern. Jetzt liebt und erkennt der Mensch aus ganzem Herzen – aus einem Herzen, vereint mit dem dreifaltigen Gott.

Aber noch immer ist die menschliche Seele nicht gefeit, erneut zu erstarren, vielleicht auch nur in manchen Teilen. Es sind viele Dinge gleichzeitig wahrzunehmen und zu beachten für ein Leben in gottgewollter Ordnung.<sup>909</sup>

Wo ist nun der zehnte Chor anzusiedeln? In der Dreiteilung des Körpers besetzt der fünfte, mittlere Chor die Körpermitte, den Nabel. Sind alle neun Punkte vollkommen, hebt sich im Nabel, die Anziehung von unten und oben auf. Er zieht alle Kugeln an sich und sie vereinigen sich zu einer einzigen großen Kugel, die den Menschen durchdringt und ihn umhüllt. Die lautere Ganzheit des zehnten Chors ist erreicht. Der Himmel mit dem Gottesthron und den drei Personen hat seine Funktion erfüllt. Er geht auf im zehnten Chor.

Dieser ist auch der Platzhalter für den ungeschaffenen Gott im geschaffenen Reich. Ist der Mensch dann auch schon mit diesem nicht mehr benennbaren Gott vereint? Nein. Das kann folgerichtig nur dann möglich sein, wenn die Hingabe des Menschen an das Leben selbst, mit allem was es beinhaltet, mit allem, was die Kugel enthält, vollkommen ist. Dies schließt aber aus, daß der Mensch über allen Kreaturen steht – und sei er noch so weise oder demutsvoll. Sich demütig unter alle Kreaturen zu neigen und mit ihnen Gott zu loben, ist nicht das gleiche wie die Hingabe an das Leben. Diese Form der Hingabe schließt ebenso den Gedanken der grundsätzlichen Schuldhaftigkeit der menschlichen Verfaßtheit aus, nicht jedoch die Erkenntnis, daß Menschen zum Bösen fähig sind. Diesen letzten Schritt hat Mechthild zwar in der Vorstellung der von Schuld befreiten Seligen angedeutet, und vor allem mit der Person und dem Status der vollkommenen, unschuldig geborenen Himmelskaiserin Maria zum Ausdruck gebracht, aber nicht in aller Konsequenz im Hinblick auf alles Lebendige zu Ende gedacht. In jedem Fall, da war sich Mechthild sicher, wird nach dem Jüngsten Tag in einer neuen Schöpfung alles Trennende aufgehoben sein.

Die Übertragung der himmlischen Chöre auf die Verfaßtheit des Menschen steht in Verbindung mit Mechthilds Konzeption der Erschaffung der menschlichen Seele, die wiederum im Zusammenhang mit dem Heraustreten der Dreifaltigkeit aus dem ungeschaffenen Gott steht. Dieses Modell bringt Gott und Mensch im Makro- und Mikrokosmos zusammen, aber es erklärt nicht die Existenz der Sünde und der Neigung des Menschen zur Sündhaftigkeit. Denn auch, wenn der Geist des Menschen über die Verbindung des Engels Lucifer mit Gott, Anteil hat in der Neigung zum Hochmut, reicht dies noch nicht

---

909 Neumann, S. 51f., II, 19, 48-65.

aus. Denn *sele* und *lip* sind dreifaltig, sind lichtgeboren<sup>910</sup>; und auch wenn der Mensch von unbeständiger, unentschiedener Materie gemacht ist, hat er doch den freien Willen, durch den er das Richtige tun kann. Das verlangt eine weitere Erklärung, die die schon genannten ergänzt. Dafür ist ein Modell notwendig, das den schon häufiger angesprochenen Unterschied zwischen *lip* und *licham* mit einbezieht. Als zweiter Punkt ist zu klären, mit welchen Worten/Begriffen Mechthild die Identität zwischen erdverhaftetem Mensch und Gott herstellt, und zwar sowohl in Bezug auf die Dreifaltigkeit als auch zur ungeschaffenen Kugel. Der dritte zu klärende Punkt ist, wie Menschen mit ihren Möglichkeiten diese Identität erkennen können. Die Wege und Mittel der Erkenntnis (Funke, Strahl, ader) in den göttlichen-menschlichen Räumen sind schon dargestellt worden.

*Sele* und *lip* sind nach der Dreifaltigkeit gebildet, nach ihr gemacht. Das heißt, sie sind nach einer Kugel gebildet und als Kugel gemacht. Auf Erden im physischen *vleisch* wurden *sele*, *lip* und *lichamen* gemeinsam aus unbestimmter Materie durch die Kraft Gottes geschaffen.<sup>911</sup> Adam wußte nicht, daß er aus solcher Materie bestand. Aber er konnte die Gebote Gottes übertreten, und dadurch entstand die Möglichkeit einer vielfältigen Welt. Seine Aufgabe ist nun, Einheit und Vielfalt durch ein Leben aus freiem Willen nach Gottes Ordnung zu vereinen. Dies kann Menschen die Kugelformen erkennen lassen, die zu ihnen gehören. Diese Kugeln sind die Formen, die sich im Spiegel der Gottheit als Spiegelung der Gestalt des ungeschaffenen Gottes zeigt. Auch ohne Lucifer<sup>912</sup>, hätte Adam das Gebot Gottes übertreten können, aber es war leichter mit Lucifers Hochmut. Die Engel sollten den Menschen dienen, und in diesem Sinne tat Lucifer dies auch. Der Ungehorsam Adams brachte also nicht die Sünde in die Welt, er ermöglichte sie nur durch die – mit dem Leben in der Welt notwendigen – Entscheidungsfreiheit.

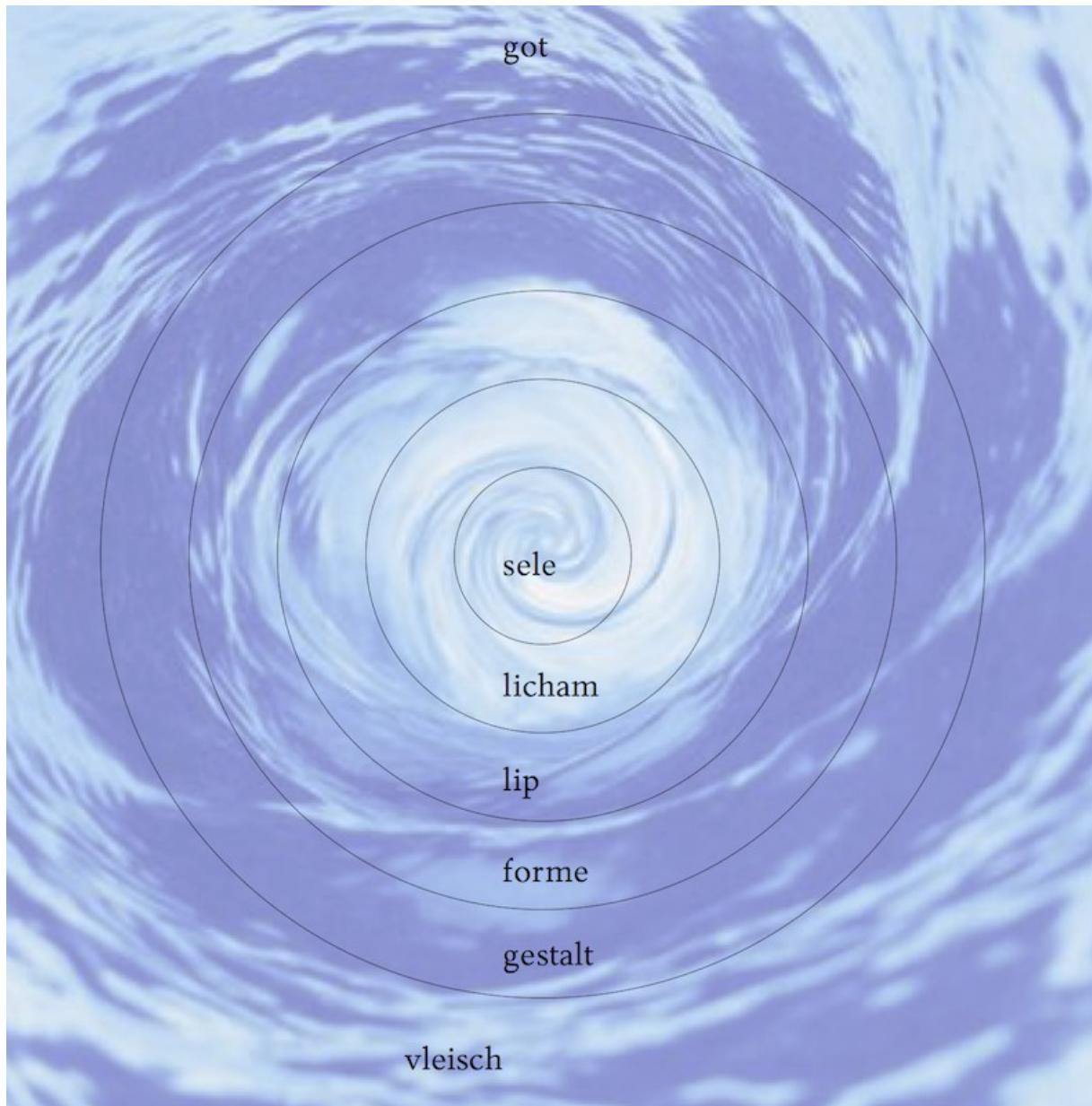
---

910 Neumann, S. 102, III, 21, 75f.: „[...] wan dú unschuldige sele müs von nature iemer lühten und schinen, wand si ist geborn usser dem ewigen liehte sunder pine.“

911 Vgl. dazu Keller (1993), S. 125-130, wo sie einen kurzen Abriß der Begriffsgeschichte von *lip* und *sele* im St. Trudperter Hohen Lied gibt. Sie stellt für das Wort *licham* fest, daß es im 12. Jahrhundert entweder als Leichnam oder als eucharistischer Leib Christi verwendet wird. So auch im untersuchten Text. Die Bedeutung von *licham* als lebender Leib ist ihrer Meinung nach zu dieser Zeit schon erloschen und auf *lip* übergegangen. Keller vermutet bei den Verschiebungen Reste eines „germanische[n], vitalistische[n] Lebenskonzept[es], ebda. S. 129. Interessant ist, daß das Fliessende Licht – ein Jahrhundert später entstanden – das Wort *licham* als lebender Körper bewahrt, ohne die Bedeutung toter Körper meiden zu können; vgl. auch Riecke (2004), S. 291f., *lib* tritt im 11. Jahrhundert an die Stelle von *licham*, davor hatte *lib* auch die Bedeutung Unterleib.

912 Neumann, S. 86, III, 9, 19-21: „Were der engel val vermitten, der mensch mueste doch geschaffen wesen. Der helig geist teilte mit den engeln sine miltekeit, das si úns dienent und sich vrœwent aller únser selekeit.“, die Engel dienen dem Menschen auch nach dessen Ungehorsam; anders Vollmann-Profe (2010), S. 729, 175,33, sie begründet ihre Meinung mit Z. 52f. dieses Kapitels, das sich meines Erachtens aber auf Menschen richtet, die dem ewigen Tod anheim gefallen sind; vgl. dazu auch Neumann, S. 110, IV, 2, 30f., Mechthild sieht den Engel, den sie durch die Taufe bekam, und ihren Teufel.

Eine Zeichnung, die die Verfasstheit des Menschen auf die genannten Begriffe zeigt, sähe also aus wie fünf Kreise: der kleinste ist die *sele*, dann der *licham*, dann der *lip*, dann die *forme* und als letztes die *gestalt*,<sup>913</sup> und alles im vleisch verbunden.



Die Vokabeln *gestalt* und *forme* bzw. auch *geformet* sind nicht sehr häufig im Fliessenden Licht. *gestalt* erscheint als Partizip Präteritum, das keine aktive Rolle von irgend jemandem in

<sup>913</sup> *gestalt* erscheint nur als Partizip in Neumann, S. 239, VI, 31, 27f.: „Wie was únser herre got do gestalt?“, und in ders., S. 88, III, 9, 72 nach dem Sündenfall der Menschen: „Do sprach der ewige vatter:»[...] Nu ist si verschaffen und grúlich gestalt [...]«“, die Seele, mit der der göttliche Vater seine Liebe teilte, verlor ihre Kugelgestalt; eine dritte Stelle ist ders., S. 116, IV, 49ff.: „[...] von nature drivalt und doch gantz, also ist es umb die heiligen drivaltekeit gestalt: Das wisse bezeichnet den vatter, das gruene den sun, dú cleinliche sunne den heligen geist.“, weiß für die Unschuld, grün für die Lebenskraft und die Sonne für das Licht; vgl. auch zur Zahl fünf und sechs, Schmidt (1995), S. 458f.

Hinblick auf die Erscheinung Gottes und der Seele zuläßt. Sie sind einfach als Kugeln da, bzw. auch als Seele, die nach dem Sündenfall *gruwlich gestalt* ist. Das Substantiv *forme* ist überhaupt nur an zwei Stellen belegt. Die eine Stelle in Kapitel III, 2: „»O suesser Jhesus, allerschœneste forme, [...]“<sup>914</sup> und die andere Stelle in Kapitel III, 5: (Gott): „»[...] Ich bin in dir und du bist in mir, wir möegen nit naher sin, wan wir zweei sin in ein gevlossen und sin in ein forme gegossen.[...]“<sup>915</sup>

Der Begriff wird also in Bezug gesetzt zu zwei Verbindungen, in denen Gott und Mensch vollkommen sind, einmal der Gott-Mensch Jesus, und zum anderen im Erleben und Erkennen der vollkommenen Vereinigung von Gott und Seele. Für die Verbform sind zwei Stellen maßgeblich:

„Do wart gesehen, wie schoene unser fröwe stünt in dem throne zer linggen hant des himmelschen vatters unverborgen an aller megdlicher schœpfnisse, und wie *ir* menschlich licham ist getempert und geformet in die edel lühnisse der sele unser fröwen, [...]“<sup>916</sup>

Die andere Stelle:

(die Seligen): „[...] da sehent si in den spiegel der ewekeit und bekennen den willen und alle dū werk der heligen drivaltekeit und wie si selbe geformet sint an libe und an sele, als si sœllent bliben iemer mere. Die sele ist in dem lichamen gebildet menschen glich und hat den götlichen schin in ir und schinet durch den lichamen als das lührende golt dur die clare cristallen.“<sup>917</sup>

Beide Stellen sagen aus, daß die Seele vom *lichamen* umhüllt ist. Maria ist so vollkommen, daß ihr *licham* in ihre leuchtende Seele hineingeformt ist. Bei den Seligen hat die Seele den göttlichen Schein in sich, der den *lichamen* wie einen klaren Kristall erscheinen läßt. *sele* und *licham* gehören also auch nachtodlich in einer neuen Schöpfung zusammen, sie bilden zusammen einen menschengleichen Kristallkörper, dessen Lichtstrahlung eine Kugel formt.

---

914 Neumann, S. 79, III, 2, 3.

915 Neumann, S. 83, III, 5, 12-14; auch ders., S. 114, IV, 3, 14-16: „[...] einen stein, der was gelich einem gefuegen berge und was von im selber gewahsen und hatte an sich geformieret allerleien varwe und smakkete vil suesse von edelen himmelschen wurzen.“, der Stein war Jesus. Es dürfte sich vermutlich um einen vielfarbigem Edelstein handeln, der die Heilwirkungen dieser Steine in sich vereint; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 741, 241,9 und 11.

916 Neumann, S. 40, II, 3, 30-33.

917 Neumann, S. 257, VII, 1, 107-111; auch ders., S. 140, IV, 23, 4f.: „Sin licham hat nu der götlichen ewekeit also vil empfangen, das er lühret als ein fúrig kristalle.“, es geht hier um den Evangelisten Johannes, dessen Leichnam als kristallisiertes Feuer bis zum Jüngsten Tag in einer Art Wartezustand verharrt; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 381, Anm. 170 und Vollmann-Profe (2010), S. 753f., 293,19-295,4.

Die Seligen sehen ihr *libe*/menschliches Bewußtsein, ihre *sele*/menschliche Seele und ihren *licham*/Körpergefühl, wie sie gemeint waren – kugelförmig. Diese fünfgliedrige Konstruktion erlaubt es Mechthild, die Seele – *libe* und *licham* integriert – mit ihrem ungemischten Licht als unendliche, als Schon-immer-Geborene durch den Spiegel der Ewigkeit sowohl in die Dreifaltigkeit als auch in den ungeschaffenen Gott mit hineinzunehmen. Und all das im vleisch, der endlichen Materie, die der Materie des unendlichen Lichtes ein Zuhause bot.

Gott überließ den Menschen auf der Erde dem Spiel der sich mit seiner Kraft immer neu vermischenden Elemente. Ebenso wie er dem Menschen den freien Willen gab. Besteht der Mensch demnach aus zwei Teilen? Dem göttlichen und dem irdischen Anteil? Nein, das ist nicht der Fall, wenn es auch aufgrund des Erlebens von Ewigkeit/Unendlichkeit und der Endlichkeit irdischen Daseins so empfunden werden kann. Es geht darum, aus einem irdischen Menschen einen himmlischen Menschen auf Erden zu machen (Kapitel VI, 13, 10). Daran ändert auch der körperliche Tod nichts, nur die Materie fließt in einen anderen Zustand, der Tod ist keine absolute Grenze. Das Leben ist ein ganzheitliches, das Erleben des Körpers, das Leben mit dem Körper ist der menschlichen Seele eingeschrieben. Es geht nicht verloren. In diesem Sinne existiert der Körper/*licham* auch nach dem Tod weiter. Diese Unterscheidungen erlauben es Mechthild, eine Erklärung für den Hang zur Sündhaftigkeit zu finden, ohne Gott für deren Existenz verantwortlich zu machen. Die Neigung zur Sünde ist deshalb ganz beim Menschen, liegt ganz in seiner Verantwortung<sup>918</sup>, auch wenn es einen barmherzigen, verzeihenden Gott gibt. Es stellt gleichzeitig auch eine psychologische Erklärung für das von ihr immer wieder wahrgenommene widersprüchliche menschliche Verhalten dar. Vor dem Hintergrund der beklemmend häufigen Erwähnung von Schuld und Sünde, gerade in den letzten beiden Büchern, scheint dies wohl für sie persönlich sehr wichtig gewesen zu sein. Die Liebe war nur noch Erinnerung.

Von den oben gestellten drei Fragen sind zwei beantwortet. Bleibt die dritte: Wie können Menschen erkennen? Damit ist nicht der Wille zur Erkenntnis oder die Sinne als vermittelnde Organe gemeint. Obwohl dies natürlich eine wichtige Rolle spielt, ebenso wie viele andere Tugenden. Beispielsweise ist Kapitel I, 46. In dieser ausgefächerten Allegorie werden die Tugenden, Haltungen und Wandlungen als neunfältiges Gefolge einer königlichen Braut geschildert.

---

<sup>918</sup> Verantwortung als Ersatzbegriff für Schuld ist eine moderne Entwicklung. Mechthild hätte dieses Konzept vermutlich übernehmen können – ohne jedoch den Begriff der Schuld aufzugeben. In diesem Sinne wird er hier verwendet.

Die erste Stelle dieses Gefolges ist ein Kaplan mit einer goldenen Rute<sup>919</sup>. Der Kaplan ist die Furcht, die Rute ist die Weisheit. Das Wort Weisheit faßt alles zusammen, was erreicht werden soll. Die Anwendung des Verstandes, der in Klugheit mündet, das erworbene Wissen, das zu den notwendigen Erfahrungen und Kenntnissen führt, alles zusammengefaßt in vollendeter Harmonie von Glückseligkeit und Ewigkeit. Die Liebe ist zwar vollkommen, aber sie steht nicht an erster Stelle, sondern ist eine der Jungfrauen der Braut.<sup>920</sup> Die Liebe kann beschrieben werden, aber ihr Erleben ist von Mensch zu Mensch unterschiedlich. Sie muß deshalb mit Verstand und Klugheit betrachtet werden, bis sie nicht mehr vom Erleben und Erkennen der Weisheit zu trennen ist:

„Die brut ist gekleidet mit der sunnen und hat den manen under die fuesse getreten, und si ist gekrönet mit der einunge.“<sup>921</sup> Und: „Die wisheit ist ze allen ziten bi der minne und ist aller jungfröwen meisterinne; si behaltet, swas die minne git; si machet dem menschen nütze, was er leret oder liset.“<sup>922</sup>

Als Vorbild gilt erneut Maria: „Ich gruesse dich vrowe, liebú Maria, das du bist ein lerendú wisheit der apostelen.“<sup>923</sup> Wichtig ist eine Verbindung von Erkenntnis und Handlung. Nur eines zu haben, ist nicht genug: „Höre nu: die tugende sint halb gabe von gotte und halb sint si tugende an úns. Swenne uns got gibet bekentnisse, so sœllen wir der tugenden gebruchen.“<sup>924</sup>

Die Rolle der Weisheit ist damit hinreichend beschrieben, aber durch was wird Weisheit erreicht? Auch dazu gibt Kapitel I, 46 Auskunft. Die Braut hat einen Kämmerer, die *hûte/Aufsicht*, der mit *stetekeit/Sicherheit* bekleidet und mit *bestandunge/Standhaftigkeit* gekrönt ist. Er trägt das Licht vor der Braut und gleichzeitig ihre Schleppe nach. Das Licht ist

919 Zu Rute, vgl. Vollmann-Profe (2010), S. 705, 67,30, mit Verweis auf Spr 29,15; an dieser Stelle sei daran erinnert, daß ein Symbol für die Grammatik als erster Teil des Triviums, die Rute war.

920 Neumann, S. 33ff., I, 46, komplett, hier Z. 1-9, Glückseligkeit ist an dieser Stelle *wolsamikeit*, wohl eine Wortbildung Mechthilds, dazu Neumann II, S. 27, I, 46, 7; im Schatten des Alters und der Todessehnsucht steht die Schilderung der Tugenden in ders., S. 306ff., VII, 62, komplett, die Beschreibung der Funktion der Weisheit ist deutlich in Z. 51-54: „»Vrō wisheit, was kúnnett ir dienen mit úwer swester, der bescheidenheit?« »Wir leren mine vrowen, die kúnegin, das si iemer kúnne scheiden das bœse von dem guten mit götlicher wisheit in heliger bescheidenheit, [...]«“

921 Neumann, S. 33, I, 46, 3f.

922 Neumann, S. 296, VII, 48, 84-86; dies ist auch ein Kapitel, in dem es um die Tugenden und Handlungen eines gottesfürchtigen Menschen geht. Dazu auch Neumann, S. 92, III, 13, 4f.: „Du ware minne von gotlicher wisheit bringet genugunge und vertribet die unlobliche girheit.“

923 Neumann, S. 272, VII, 19, 19f.

924 Neumann, S. 238, VI, 30, 10-12. In Neumann, S. 139, IV, 22, 30, hat Dominicus ein grünes Kleid der wachsenden Gottesweisheit. Weisheit wird hier mit der Farbe der Lebenskraft verbunden. In Kap. IV, 3, 50 der Person des Sohnes zugeordnet.

*vernünftekeit*/Vernunft, die wiederum mit *bescheidenheit*/Unterscheidungsvermögen gekleidet und mit *miltekeit*/Güte gekrönt ist. Die Vernunft mit ihren Fähigkeiten, zu unterscheiden und dennoch nicht rigoros zu sein, soll das Licht sein, das gleichzeitig eine sichere und standhafte Aufsicht über das *tepet*/Schleppe/Gewissen führt. Die Vernunft führt zur Weisheit, sie ist das grundlegende Werkzeug für Erkenntnis. Dazu paßt die Aussage über eines des Königreiche der Braut, den Gedanken. Sie werden durch Auseinandersetzungen und Ratschlägen zum Königreich geformt. Die Vernunft führt die Aufsicht.<sup>925</sup>

Neben grundlegenden Tugenden und Haltungen, die Mechthild immer wieder benennt, stellt sie aber auch fest, daß die Zahl der Tugenden, in diesem Fall die dem Menschen dienenden Jungfrauen ohne Zahl ist.<sup>926</sup> Jeder Mensch hat eine unterschiedliche Konstitution, einen unterschiedlichen Platz im Leben und ein unterschiedliches Ziel. Für jeden erscheint Gott anders, deshalb sind die Tugenden und die Handlungen, die ein Mensch tun kann, auf diesen zugeschnitten. Aber alles, was der Mensch fühlt, denkt, und tut, sollte auf eine kugelige Form überprüft werden. Sie ist der Maßstab, ob etwas richtig oder falsch ist. Es sollte sich um eine runde Sache handeln und es sollte sich gut anhören. Dafür ist eine Orientierung der Sinne für den Weg eines geistlichen Menschen erforderlich.

Für diese Neuausrichtung ist dann die Frage zu stellen, wie die Vermittlung der Erkenntnis einer *runden Sache* zwischen Gott und dem Menschen über die Wahrnehmung des Liches hinaus, stattfinden kann. Wie kann Erkenntnis von der Höhe ins Tal kommen? Wie kann sich unvermischt Materie in vermischter mitteilen? Und hier sind nicht die schon genannten Wege und auch nicht die Vernunft und Weisheit gemeint.

### 3.4. Was ist Schöpfung?

Aus dem bisher Dargestellten ist deutlich geworden, daß Schöpfung ein kontinuierlicher Vorgang, ein ständiger kreisender Prozeß, ein immerwährendes Werden und Vergehen von Materie im Sinne einer Verwandlung ist.

Die erste Schöpfung ist das Heraustreten des ungeschaffenen Gottes in sich selbst als drei Personen. Der Nie-Geborene gebar den Anfangslos-Geborenen, ihre Nabelschnur ist der

925 Neumann, S. 33f., I, 46, 19-23 und 29f.; zu *hute*: Hennig, S. 166; zu *stetekeit*: Hennig, S. 307f.; *bestandunge*: Hennig, S. 31; zu *vernünftekeit*: Hennig, S. 411; *bescheidenheit*: Hennig, S. 29; *miltekeit*: Hennig, S. 221; *vernünftekeit* erscheint noch ein zweites Mal im Fliessenden Licht, als eine der sieben Kronen Schwester Hildegunds, Neumann, S. 53, II, 20, 20; ansonsten verwendet Mechthild auch das Wort *bescheidenheit* in diesem Sinne, z.B. in Neumann, S. 209f., VI, 4, 10f. und 25: „Der eine hütet das ist die bescheidenheit, die alle dinge ordenet ze bruchende [...] das lieht der bescheidenheit [...]; vgl. Wisniewski (1990), S. 37ff., zur herausragenden Rolle von Vernunft und Weisheit im St. Trudperter Hohen Lied.

926 Neumann, S. 308, VII, 62, 75f.

heilige Geist. Zum Leben schufen/schaffen sie sich als zweite Schöpfung ein Haus, das Himmelreich, und zusätzlich noch viele Mitbewohner, die Engel. Die ungemischte Materie, aus denen sie gestaltet waren/sind, sollte die Grundlage eines sich selbst entwickelnden Lebens sein.

Die dritte Schöpfung war/ist die menschliche Seele und der Mensch auf dem Erdreich, dem Schon-Immer-Geborenen: „Wan nieman hat sich selben gezilet noch geborn, [...]“<sup>927</sup>. Gelingen konnte dies mit unendlichen Mischungsverhältnissen, deren Lebensfunke Gott erschuf/erschafft. Und die vierte Schöpfung ist die, die jeder Mensch mit seinem Leben ausdrücken sollte. Diese vierte Schöpfung bezieht sich dann auch auf die Gestaltung der Welt, auf die Menschen einwirken sollen. Vertreten sind hier die Zahlen eins bis sieben: die Kugel/das Eins; Vater und Sohn/die Zwei; Vater, Sohn und Geist/die Drei; Vater, Sohn, Geist und die Engel/die Vier; Vater, Sohn, Geist, Engel und die Seele/die Fünf; Vater, Sohn, Geist, Engel, Seele und der Mensch/die Sechs; Vater, Sohn, Geist, Engel, Seele, Mensch und der Mensch sich selbst/die Sieben. Das ist nur eine mögliche Zahlenfolge, andere sind denkbar, wie oben schon in Verbindung mit dem Dreieck/Tetraeder und Quadrat/Quader aufgezeigt wurde. Der Tetraeder kann die Dreifaltigkeit plus der ungeteilte Gott sein, der Quader diese Dreifaltigkeit plus Erd- und Himmelreich. Oder eben andere Benennungen der Flächen, der Seitenlinien oder der Eckpunkte. Die Zahlensymbolik im Fliessenden Licht kann jedoch in dieser Arbeit nicht weiter vertieft werden. Worauf aber mit diesen Zahlenspielen hingewiesen werden soll, ist die Verankerung des Fliessenden Lichtes in einer Denktradition, die sich die Schöpfung und die Ordnung der Welt auf der Basis von Zahlen und ihren geometrischen Verbindungen verschrieben hat.

Diese vielfältigen Schöpfungen sind durch Licht als Erkenntnisträger verbunden. Hinzu kommt die Form der Kugel als Information für das Sehen, und der Klang eines Dings für das Hören, die als Identifikationsmuster für richtig oder falsch, oder noch nicht ganz richtig oder falsch fungieren. Der damit zusammenhängende abstrakte Begriff ist Keuschheit, die Gott als erstem zukommt.<sup>928</sup> Sie gilt es zu erkennen:

„Dis selbe wunnecliffe cleit treit an ir die helig drivaltekeit: der vatter die höchi  
der minne, der sun *die diemuetigen luteren* kúschheit, die hat er allen sinen  
userwelten mitte geteilet, der helig geist das *minnebrennen* zü úns *in* allen únsren  
güten werken *in rechter diemueteket*. [...] »[...] Wellen wir gottes gebruchen in

---

927 Neumann, S. 226, VI, 16, 30f., an dieser Stelle spricht die Seele Christi, der hier also das schon-immer-geboren-sein auch für sich als Mensch annimmt. Alle anderen Kreaturen sind mitgemeint.

928 Damit ist auch klar gestellt, daß Keuschheit hier kein Ausdruck für sexuelle Unberührbarkeit ist.

der hœhin, so muessen wir haben die crone der diemueteket und der *luteren* kùscheit, angeborn oder angenomener, und die hœhi der minne ob allen dingen.“<sup>929</sup>

Liebe, Demut und Keuschheit sind also Eigenschaften des Kleides der Dreifaltigkeit, vor allem verbildlicht in der Person des Sohnes. Maria trägt diese ihr angeborene Eigenschaft auch als die Mutter aller Keuschheit.<sup>930</sup> Die Seraphin und die liebende Seele sind eine Natur durch die angeborene Keuschheit und Liebe in Gott. Die angenommene Keuschheit erstrahlt für den Menschen mit dem fließenden Feuer in den Cherubin.<sup>931</sup> Keuschheit ist also eine Eigenschaft, die die gesamten Schöpfungen durchziehen bzw. durchziehen sollen. Es gibt einen Unterschied zwischen angeborener und angenommener Keuschheit und dennoch gilt:

„Aber die sinkende diemueteket, die nit ist undersnitten mit hohem mûte in der geistlichkeit, und dû angebornú kùscheit oder angenomen, die gliche luter vollestan, diese zwû tugende muessent mit der minne gan; doch sint si ir undertan.“<sup>932</sup>

Wo ist der Unterschied zwischen den beiden? Die angeborene Keuschheit wird auch als die der Seele ursprünglich zugesetzte *meglische kuschekeit* bezeichnet, versinnbildlicht als weisses Kleid.<sup>933</sup> Wie ist sie zu bestimmen? Ganz allgemein ist es die Abwesenheit von Grobem und Nachlässigem<sup>934</sup>, und die Entwicklung von feinen, zarten und empfindsamen Sinnesorganen, bis hin zur Wahrnehmung des Fließen des Lebenslichtes im Menschen. Es geht darum, in jeder Situation das richtige Maß zu finden und unnütze Dinge zu unterlassen. Das betrifft alle Lebensbereiche, jede Handlung<sup>935</sup>, jedes Sprechen, jeden Gedanken, jedes Gefühl und jeden Wunsch. Es ist die Abkehr von Besitzstreben, Hochmut und Gier, die Loslösung von Erdhaft-Gebundenen. Es ist die Aufgabe des eigenen Willens, die Auslöschung

929 Neumann, S. 269f., VII, 17, 31-34 und 28-31.

930 Neumann, S. 276, VII, 26, 17.

931 Neumann, S. 153, V, 1, 28-31; die Unterscheidung von angeborener und angenommener Keuschheit gilt nur aus menschlicher Perspektive. Die Chöre teilen alle Keuschheit, vgl. dazu Neumann, S. 74, III, 1, 49-51.

932 Neumann, S. 156, V, 4, 8-10.

933 Neumann, S. 88, III, 9, 59f.; auch ders., S. 29, I, 44, 48f.: „»Vröwe, in der megde kùschikeit ist dû grosse minne bereit.“; zum weißen Kleid, Neumann, S. 28, I, 44, 19f. und ders., S. 139, IV, 22, 29: „Er [Dominicus, A.N.] treit ein wisses kleit der *angebornen* kùscheit, [...]“.

934 Neumann, S. 112, IV, 2, 89-95.

935 Ein interessantes Beispiel für das richtige Verhalten bietet Neumann, S. 144, IV, 27, 44-48, die Brüder, die in den Kampf gegen den Antichristen ziehen, sollen nicht bei einer Witwe wohnen. Vermutlich geht es hier tatsächlich um eine Frau, die ihren Mann verloren hat. Auch soll die Fußwaschung bei diesen Brüdern nur von Männern gemacht werden, nicht von Frauen, da diese Brüder nicht Gott sind.

des Ichs in der Hingabe und Bescheidenheit an den Willen Gottes. Es ist die Hinwendung zum immer währenden Gott, dem unendlichen Licht des Lebens, das Aufgehen des Lebens in der Liebe selbst.

In der Zuordnung der angeborenen und angenommenen Keuschheit nimmt Mechthild eine Einteilung in Jungfrauen, Witwen und Eheleuten vor, die immer wieder erwähnt werden. Die Jungfrauen haben die angeborene, die Witwen die angenommene Keuschheit. Letztere erreichen die Tugend der Keuschheit durch die Stetigkeit der Reue. Die Eheleute zeichnen sich durch gute Werke aus.<sup>936</sup> Alle drei Gruppen sollen ihren Willen und ihr Verlangen auf ein gottgefälliges Leben ausrichten. Wo ist dann der Unterschied zwischen den Gruppen in Bezug auf die Keuschheit, die für Mechthild ein herausragendes Merkmal der Unterscheidung war? Die Jungfrauen bezeichnen Menschen, deren Körper, Geist und Seele mit dem göttlichen Geist/Herzen vollständig erfüllt sind. Bei Maria wurde das idealtypisch geschildert.<sup>937</sup> Dem gegenüber sind Witwen Menschen, die erst zu dieser Fülle finden mußten. Sie haben also Fehler auf ihrem Weg zu Gott gemacht.<sup>938</sup> Die Eheleute sind Menschen, die sich mit einem guten Herzen bereitwillig und hilfsbereit um andere kümmern. Irdischer und himmlischer Mensch verbinden sich bei ihnen gleichermaßen. Sie können sich weder völlig von irdischen Verbindungen freimachen, noch sich völlig für den himmlischen Ausdruck öffnen. Weil sie dennoch beide Welten verbinden können, sind es Eheleute, nicht weil es zwei verheiratete Menschen sind.<sup>939</sup> Welche Rolle spielt nun die körperliche Enthaltsamkeit in der Liebe bei dieser Vorstellung von Keuschheit bzw. bei diesen drei Gruppen von Menschen? Mechthild spricht diesen Punkt in Bezug auf die drei Personengruppen an keiner Stelle im Fliessenden Licht direkt an. So sind nur Spekulationen möglich. Körperliche Enthaltsamkeit kann im Rahmen einer Selbstverpflichtung möglich sein<sup>940</sup>, gehört aber nicht zwingend zur

936 Neumann, S. 254, VII, 1, 24f., die erwähnten Kinder sind die Menschen, der sich die Eheleute angenommen haben, vgl. zu dieser Auslegung ders., S. 161f., V, 8; und ders., S. 256, VII, 1, 71f., 72f.

937 Vgl. dazu auch Mieth (2008), S. 114ff., die Vorstellung einer Jungfrau und einer fruchtbaren Frau in einer Predigt Meister Eckharts. Seine Haltung in Bezug auf die Eheleute stimmt nicht mit der Mechthilds überein.

938 Neumann, S. 241f., VI, 32, 12-17, Keuschheit der Maria; Z. 31-33, Jungfrauen; Z. 33-35: „Alse vil als wir grosse rüwe haben und also vil als wir manigvaltige helige büsse leisten, alse vil glichen wir den heligen wittewen, die nach den sünden als grosse ere erarnet hant.“; ders., S. 272, VII, 19, 26, Maria ist die Helferin aller Witwen; ders., S. 115f., IV, 3, 46f., die Kirche ist eine Mutter der Witwen, eine Freundin der Eheleute und Ehre der Mägde.

939 Neumann, S. 19, I, 22, 66-68; und ders., S. 42, II, 4, 40-42; auch ders., S. 141, IV, 24, 16-20; vgl. ders., S. 155, V, 3, 6-11, auf der Waage des Leidens wiegt das Blut der Mägde durch Natur die Pein zu einem Teil auf. Das eheliche Blut ist dafür nicht geeignet, es ist von vornherein befleckt, aber dennoch wiegt es die selben Sünden auf, die durch das Fleisch verursacht werden. Mechthild differenziert die Gruppen also je nach dem Bezugspunkt, hier auf das Leiden und die Sünden, an anderer Stelle auf die Werke; ders., S. 77, III, 1, 121-136, wo geschildert wird, wie die drei Gruppen die Glückseligkeit des Lebens mit Gott nach dem jüngsten Tag erleben, in den Z. 133-136, wird das Verhaftetsein der Eheleute im Irdischen erwähnt.

940 Neumann, S. 232, VI, 21, 20-22: „Swer den helleweg nit weis, der sehe an die verbœsete pfafheit, wie rehte ir leben zü der helle gat mit wiben und mit kinden und mit andern offenbaren sünden.“, hier gehen die Verfehlungen, die aus nicht eingehaltenen Verpflichtungen resultieren, vermutlich ist der Zölibat gemeint,

Verwirklichung ihrer Vorstellung von Keuschheit. Wichtig war für sie, die Liebe zu leben, wie die Sonne in das klare Wasser scheint, zu lieben mit der Kraft einer hingebungsvollen, spielerischen Hinwendung auf der Basis von Sanftmut und Zärtlichkeit. So wie sie es vor allem auch in den Beschreibungen der Liebesvereinigungen in den ersten beiden Büchern vor Augen führt: für eine himmlische Liebe aus ganzem Herzen, mit allen Sinnen. Die Sinne sind ebenfalls wie die Seele von Gott geschaffen, sie sind dadurch fähig, das göttliche Licht aufzunehmen. Die Seele ist die Braut Gottes ohne Anfang, geschaffenen mit Sinnen, die folgerichtig die Unendlichkeit wahrnehmen können müssen.<sup>941</sup>

Aber wenn jetzt auch die Verbindung von der Keuschheit Gottes zur möglichen Keuschheit der Menschen gezogen ist, stellt sich immer noch die Frage, wie diese hergestellt wird. Mit dieser Frage ist die am Ende des letzten Kapitels genannte Frage mit eingeschlossen. Gott hat seine Wege, sein Licht, seine Form, seinen Klang, die im Menschen wirken können. Menschen haben ihren Willen, ihre Sinne, ihre Liebe und ihre Vernunft, um Gott in sich wachsen lassen zu können. Was ist noch nötig? Als erstes Medium ist die Erinnerung zu nennen, die sich über die Lichtfunken, den Lichtschein der Chöre im Menschen verbreiten. Sie gehen von Gott aus, der diese Funken über seinen Spiegel der Ewigkeit ausschickt. Es entsteht ein Bild, ebenso die Stimme/der Klang mit Worten, es finden sich Zeichen und Namen, die alle zusammen in der Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen münden. Je nach Zustand/Entwicklung sieht der Mensch mit seinen angepassten Sinnesorganen diese Dinge in einer mehr oder weniger intakten Kugelform. Menschen können dies als Erinnerung erkennen und als Orientierung für den Weg zurück nutzen. Die Worte für Erinnerung/erinnern im Fliessenden Licht sind: *gehugenisse, manen* und vor allem *gedenken*<sup>942</sup>, letzteres auch oft mit der ergänzenden Bedeutung *darüber nachdenken*.

Der Vorgang der Erinnerung - auch im Sinne von Anmahnen und Auffordern - findet innerhalb der Dreifaltigkeit seinen Ausdruck durch die Seele Jesu. In einander entsprechender Weise erinnern sich Gott und jede Seele an ihre Verbindung, an ihre eine Natur. Auch durch die Erinnerung werden beide zusammen gehalten, sie ist „[...] wie in eime suessen gedrenge,

---

auch auf die Kinder über.

941 Neumann, S. 226, VI, 16, 8f.: „[...] wer mag die sele so *snelle* ufrukken, wer mag die sinne so hohe erlühnen als got, der si geschaffen hat; [...]“; ebenso ders., S. 237, VI, 29, 16-19; und ders., S. 31, I, 44, 74: „»[...] brut ane angegenge. [...]«“.

942 *gehügenisse* findet sich in Kapitel V, 24, 5; V, 31, 15; VI, 9, 2; VII, 55, 39 und VII, 60, 12, *hügenisse* in Kapitel II, 24, 5; *manen* in, III, 16, 2; in Bezug auf den Psalter, III, 20, 13; VI, 16, 25, 26 und 32; dem Teufel gegenüber, IV, 2, 62; IV, 17, 25; *gedenken* ist sehr häufig, vgl. mhdwb-online.de; zu Erinnerung, vgl. Koßler (2010), S. 575, nach Augustins Auffassung wird der „menschliche Geist durch die Dreieinigkeit von *memoria, intelligentia* und *voluntas* (E., Einsicht und Wille) auf die Dreifaltigkeit Gottes bezogen.“, vgl. dazu Schönberger (1998), S .471-488, „zum Raum der *memoria*“ bei Augustin.

[...]“<sup>943</sup> Die Erinnerung ist die Grundlage alles Erkennens, in der gemeinsamen Erinnerung von Gott und Seele sind alle Dinge gegenwärtig, weil Gott alle Dinge gegenwärtig sind in Raum und Zeit und ohne Zeit und Raum.<sup>944</sup> Wie Menschen diese Gegenwärtigkeit, die von Natur in ihrer Seele ist, erleben und sehen, das ist – wie schon dargestellt – vom Grad ihrer Tugendhaftigkeit, ihrer Keuschheit abhängig. Der Begriff *Gegenwärtigkeit* ist von grundlegender Bedeutung für Mechthilds Denken: Er faßt die unmittelbare Anwesenheit Gottes in einen konkret faßbaren Zustand, und in Verbindung mit der Kugel als vollkommen abstrakter Begriff zusammen.

Die von Kiening dargelegte Verbindung des Adjektivs *gegenwärtig* mit einem rechtlich Zusammenhang – neben anderen – wird ab dem 12. Jahrhundert fassbar. Nach ihm wird *Gegenwärtigkeit* in rechtlich wirksamem Ort und wirksamer Zeit allerdings erst im 14. Jahrhundert im Hinblick auf die Einsetzung von Königen oder Kaiser verzeichnet. Dagegen gehört seiner Meinung nach bei Mechthild das Substantiv „zu den abstrakteren Kategorien, die gleichwohl eine entscheidende Verbindung zwischen diskursiver und evokativer Gottesrede darstellen.“<sup>945</sup> Kiening belegt seine Argumentation mit einem Zitat aus Kapitel I, 2, 35-38: „[...] sunderlicher gebruchunge der núwer gegenwürtekeit.“; diese hätte er erweitern können, wenn er andere Textstellen aus dem Fliessenden Licht mit einbezogen hätte.<sup>946</sup>

Der bei Kiening genannte rechtliche Aspekt von *gegenwärtig* und *Gegenwärtigkeit*, ist bei Mechthild in jedem Fall mitzudenken, die beiden Worte belegen einmal mehr die schon häufiger erwähnte Rechtsbeziehung zwischen Gott und Seele im Fliessenden Licht.

Der dazu passende Begriff für das Licht, die Lichtfunken, die unablässig fließen, ist gegenblik: „Ie si schoener lühtet von dem gegenblik der gotheit, ie si im naher kumt.“<sup>947</sup> Der Gegenschein zwischen Gott und der Seele ist so kraftvoll, daß er in alle Räume scheint und die höchsten Engel dazu bringt, bei dieser Seele sein zu wollen, damit sie ständig von der

943 Neumann, S. 302, VII, 55, 38-43, Zitat: Z. 40f.; andere Beispiele, ders., S. VI, 16, 24-36, hier wird das Verb *manen* verwendet; und andere Stellen, ders., S. 58, II, 24, 4-6, vgl. dazu Vollmann-Profe 2010, S. 717f., 121,10 Erinnerung, die hier vorgelegte Interpretation kann beides vereinen, vgl. dazu Kapitel III, 16, 2; IV, 12, 57-62; V, 31, 15f.; die Erinnerung gilt auch den Heiligen, Kapitel VI, 9, 2f.

944 Neumann, S. 239, VI, 31,26f.; ders., S. 245, VI, 37, 2-4: „An der acht mines gelöben so weis ich werlich, das du hie gegenwärtig bist, war got und war mensche!“; einmal mehr, ders., S. 8f., I, 2, 35- 38: „[...] und *an* sunderlicher gebruchunge der núwer gegenwürtekeit.“, ein schon häufiger zitierte Stelle, was darauf hinweist, wie knapp Mechthild ihre Grundbegriffe dargelegt hat; ders., S. 188, V, 29, 13-17: „Got hat mir ein also erlich ding gewiset [...]. Do kam der túfel und wolte mir pine anlegen. Do sprach ich: »Was wilt du? Joch sihest du wol, das got hie mit mir ist. Wie getarst du mich gepinegen vor siner gegenwürtekeit?«“; auf die Gegenwärtigkeit des Menschen im Himmel- und Erdreich, Paradies, Fegefeuer und Hölle wurde oben schon hingewiesen, dazu Kap. IV, 25; III, 1; V, 33; ebenso wie Gott sind auch die Seligen (Kap. VI, 9, 1-5) und die Engel (Kap. V, 1, 33-38) gegenwärtig; darüberhinaus verwendet Mechthild den Ausdruck *gegenwürteit* als Anwesenheit, Gegenwart des Menschen in seinem irdischen Dasein und Handeln.

945 Kiening (2006), S. 33-37.

946 Vgl. dazu die Seiten über Eckart und Seuse bei Kiening (2006), S. 37ff.

947 Neumann, S. 17, I, 22, 21; auch ders., S. 140, IV, 24, 9-11.

Liebe selbst in ihrem Licht durchflossen und umgeben ist. An Maria wird die Wirkung und Funktion dieses *gegenblik* klar erkennbar. Sie leuchtet vollkommen im Widerschein Gottes, da alles an ihr vollkommen ist. Mit diesem vollkommenen Leuchten fließt sie wieder in Gott, um erneut zu erglänzen. Die gleiche Fähigkeit hat der *gegenblik* der Engel, die den Seelen helfen sollen, die Seligkeit zu erlangen.<sup>948</sup>

Warum ist überhaupt ein *gegenblik*, ein Widerschein erforderlich? Weil ein direktes Ansehen nicht möglich ist? Was kann nicht direkt angesehen werden? Und wodurch entsteht der Widerschein? Wohl nur durch etwas Spiegelndes. Der Spiegel als Bild und Begriff für Erkenntnis ist traditionell und Mechthild von Magdeburg nimmt den Spiegel sowohl für die Darstellung Gottes, als auch für das Erkennen Gottes, für die Selbsterkenntnis des Menschen und die Erkenntnis der Welt in das Fließende Licht auf.<sup>949</sup> Gott selbst, sein Antlitz, kann nicht direkt, nicht unmittelbar angeschaut werden. Das ist für ihn selbst als ungeschaffener Gott nicht möglich, das ist deshalb auch für die Seele nicht möglich. Gott selbst braucht die Vermittlung eines Spiegels, um das Licht, das er selbst ist, zu erkennen, und um von den Seelen erkannt zu werden. Das Licht der Trinität bzw. des vierfachen Gottes, ist jedoch für die Seele – obwohl Lichtgeborene – im nicht-seligen Zustand dennoch zu viel. Deshalb ist es notwendig, dass das Licht in Anpassung an die Möglichkeiten und die Entwicklung der Seele fließt. Das tut es auch durch den unterschiedlichen Lichtglanz der Chöre.<sup>950</sup> Die Seele ist selbst Licht und so wie sie dieses Licht zum Leuchten bringt, erscheint sie in ihrer himmlischen Gegenwärtigkeit als Lichtspiegel vor ihrer Brust, dessen Licht in die Gottheit scheint und wieder zurück. So wie sie ihre Liebe und ihre Erkenntnis zum Strahlen bringt, sie zum Spiegel macht, sieht sie immer mehr von Gott, der das Licht in allen Lichtern ist: „Du bist ein lieht in allen liehten“<sup>951</sup> Die entsprechenden Textstellen wurden schön häufiger

---

948 Neumann, S. 152f., V, 1, 21-27; auch ders., S. 279f., VII, 32, 17-20; und ders., S. 291, VII, 45, 10-12; zu Maria, ders., S. 248f., VI, 39, komplett, Z. 14-17: „Únser vröwen gegenblik ist geklæret mit aller der gabe unverderbet, die si enpfiegt von gotte, si ist öch gezieret mit allen tugenden vollekomen, si ist gekrönet mit aller wirdekeit; hie mitte vlüssset si wider in got vol vol aller annemikeit.“; auch zu Maria, ders., S. 273, VII, 20, 2-6; zu den Engel, ders., S. 250, VI, 41, 11f.

949 Vgl. dazu Lüers (1926), S. 245-248; Egerding II (1997), S. 530f.; Hasebrink (2000), S. 161-168, findet sich eine Analyse des Spiegels in Bezug auf zwei Liebende, auf S. 168-172 die Erörterung der Verbindung von Spiegel mit *blik* und *gegenblik*, sowie der *vrømedunge*. In der Beschreibung der sich dem Vortrag anschließenden Diskussion war der Vergleich mit Eckhart einmal mehr ein Thema, vgl. dazu Kreuzer (1998), S. 489-501, zum Raum des Sehens und Gesehenswerdens, auch bei Eckhart.

950 Neumann, S. 304, VII, 58 und 59 verdeutlichen den Weg der Erkenntnis durch das Licht und die Chöre. Die Botschaft, das Licht der Liebe, das Verlangen, gelangte über Gabriel zu Gott, der ihm das Licht spiegelte und dadurch neue liebesfeurige Kleider bekam. Das Antlitz Gabrieles konnte Mechthild sehen, aber die Antwort Gottes war übermächtig, überklar, sie umfing und durchschien Gabriel; sie war nicht fähig, sie zu verstehen oder zu hören. Maria dagegen kann das Antlitz Gabrieles schauen, hören und verstehen, sie kann auch ihrem Kind ins Gesicht schauen, und Gott darin sehen, Neumann, S. 175f., V, 23, 17-26 und 47-50.

951 Neumann, S. 47, II, 10, 2, Z. 6, bestätigt dies für alle Räume und damit Zeiten: „du bist ein wirt in allen herbergen.“

erwähnt, und auch jetzt sind sie wieder relevant.

Das Buch selbst ist fließend, wie die Kugel sich bewegt. In der Schilderung des Himmels in Kapitel III, 1 wird der Thron Gottes erwähnt, an dem sich oben der Spiegel der Gottheit, das Bild der Menschheit und das Licht des heiligen Geistes befinden – und wie alle ein Gott sind – und oberhalb dieses Thrones ist nur noch Gott, Gott, Gott, unermeßlich grosser Gott. Die Dreifaltigkeit oben am Thron ist abstrakt bezeichnet, den Personen der Trinität ist der Thron, bzw. der Platz neben dem Thron vorbehalten. Die vierfache Nennung Gottes geht an dieser Stelle fast unter, es bleibt unklar, warum noch einmal diese Benennung, von der nur der Eindruck der Unfaßlichkeit bleibt.<sup>952</sup> Der Sinn ergibt sich durch die Notwendigkeit der Spiegelung dieses nicht erkannten Gottes im Spiegel der Gottheit, um die Menschheit und das Licht, das er selbst ist, zu sehen. Dann erkennt er auch die Personen der Trinität und alle geschaffenen Räume und Zeiten, die ihm gegenwärtig sind. Das Licht fließt in Raum und Zeit und diese spiegeln es unendlich wider und immer weiter. Der Spiegel besteht aus der vollkommenen Klarheit und der vollkommenen Gestalt und der vollkommenen Form der Kugel, die Gott ist. Alle Dinge sind in dieser Klarheit und in diesem Licht in kugeliger Form gegenwärtig. Sie müssen nur erkannt werden. Der Weg der Erkenntnis und der Liebe ist folgerichtig ein Weg der Schöpfung. Was kugelig erkannt wird, wird vollkommen geliebt. Was vollkommen geliebt wird, wird kugelig erkannt. Dieser Spiegel ist demnach kein Einweg-Spiegel, sondern eher wie ein Brennglas, um das weiße Licht zu brechen, und damit zu spiegeln. Die Gestalt der Kugel spiegelt sich im Spiegel der Gottheit, in dem sich die kugelige Form der Dreifaltigkeit spiegelt, in dem sich der Spiegel auf der Brust jedes Menschen spiegelt und umgekehrt.<sup>953</sup> Es ist deshalb nachvollziehbar, daß Menschen dieses Antlitz, das nicht-gebrochene Licht, nicht direkt ansehen können, sondern nur den Schein oder Glanz: „[...] der ungeteilet got spiset si mit dem blikke sines heren antlútes, [...]“<sup>954</sup> Jede

952 Neumann, S. 75, III, 1, 68-71; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 723, 151,28, die an dieser Stelle nur dreimal Gott zählt, den unermeßlich großen Gott nicht zählt; vgl. dazu Tax (1979), S. 119f. mit Anm. 24, für den diese Stelle „eine Unio mystica der Drei-einheit als Licht“ ist.

953 Vgl. dazu Holz (2005), S. 628f., zu *Spiegel* im Mittelalter, mit dem Hinweis auf seine Bedeutung bei Nikolaus von Kues: „Er sagt von Gott, er sei »ein lebender Spiegel der Ewigkeit, d. h. Die Gestalt der Gestalten« [...] Und weiter: »Blickt jemand in diesen Spiegel, so sieht er seine Gestalt in der Gestalt der Gestalten, die der Spiegel ist.« [...] Damit wird Gott, so sehr er doch jenseitig als der ›verborgene Gott‹, verstanden ist, entsubstantialisiert und zu einem reinen Strukturbegriff umgedeutet.“; zu *Spiegel* in der Antike, vgl. Holz/Metscher (2005), S. 623-628.

954 Neumann, S. 39, II, 3, 19; ebenso ders., S. 291, VII, 45, 10-12: „Das fünfte: *der* erste gegenblik dines heren antlútes gegen mir, das konde mir in ertrich leider nach miner gerunge nie geschehen; des singet min sele dikke owe.“; die Bedeutung von *erste* ist auch: gerade, gleich; und ders., S. 283, VII, 35, 42f.: (nach dem Tod:) „[...] als er úns denne sin her antlitze offenbaren wil. So hat min sele wünsches spil.“; ebenso für die Zeit nach dem Tod, ders., S. 298, VII, 51, 13f.: „[...] das ich in dinem riche ir geselleschaft mœge besitzen vor dinem heren antlütze [...]“; wie schon erwähnt hat Maria eine Sonderstellung und dies auch im Ansehen Gottes, sie kann den Schein der Dreifaltigkeit direkt vor ihrem Antlitz wahrnehmen, ders., S. 248, VI, 39, komplett, besonders: Z.3-7; ebenso S. 16, I, 22, 4-8, auf Maria bezogen; ders., S. 237, VI, 29, 33-36, macht

Erkenntnis, jedes Licht, das eine Seele erkennt, strahlt nicht nur in die Gottheit zurück, sondern gleichermaßen auf andere Menschen, sofern es diese zulassen können. Das göttliche Licht wird im Gesicht dieser Menschen sichtbar für andere.

Die Wege der Erkenntnis und Liebe sind jetzt deutlich geworden; Menschen können entscheiden, ob das, was sie sehen, die Form und das Strahlen hat, das die Vollendung bedeutet. Es stellt sich die Frage, wie sie erkennen, was was ist, was es bedeutet und welchen sprachlichen oder anderen Ausdruck sie diesem Erkennen oder Liebe geben sollen. Dafür ist noch einmal die Stelle aus Kapitel III, 9 relevant, in der der Sohn seine himmlische Weisheit und irdische Gewalt mit Adam teilt. Menschen tragen Weisheit, Fülle und Kraft mit sich, sie sind unterschiedlich gemischt in jedem Menschen da. Sie haben die Möglichkeit, die Stimmen, die Klänge und die Bilder Gottes, die sich in ihnen – mit Herzschlag und Kreislauf ständig bewegend – Raum und Zeit verschaffen, in Worten, in Gedanken, in Musik, in Bauwerken und vielem mehr Ausdruck zu verleihen. Das Bild der Menschheit ist das, was der Sohn teilt; Bilder, die den Menschen nicht nur von Gott erzählen, sondern ihnen das Leben überhaupt ermöglichen; sie vermitteln, was der Mensch für sein Leben braucht: der Tisch zum Essen, das Bett zum Schlafen, die Schaufel zum Graben, ... Aus Bildern setzt sich das Leben zusammen, mit ihrer Stimme bilden sich Worte, und mit deren Klang formen sich die Namen der Dinge.<sup>955</sup> Mit diesen Namen erschaffen sich die Menschen ihre Welten, geben sie den Dingen ihre Bedeutung. Mit den Namen kategorisieren und hierarchisieren sie die Welten. Und setzen sich auf diese Weise mit den Welten auseinander. Das Bild der Menschheit Gottes ist auch dasjenige, das die Menschen begreifen können (Kapitel VII, 1, 93-97), um den nicht-faßbaren, nicht-beschreibbaren, nicht-benennbaren Gott zu verstehen. Deshalb kann Mechthild in hoher Wonne das Antlitz Jesu anschauen, um in ihm die Dreifaltigkeit zu erkennen:

„[...] do sach ich mit miner selen ögen in himmelscher wunne die schœnen

---

den Zusammenhang von Licht, das vom Antlitz Gottes ausgeht und der – hier – Unfähigkeit zur Erkenntnis und des Benennens des Gesehenen deutlich; eine Situation in der Vereinigung mit Gott schildert, ders., S. 73, III, 1, 31-33: „Do nam er si under sine gotlichen arme und leite sin vetterliche hant uf ire brúste und sach si an ir antlút. Merke, ob si do út wart geküssset? In dem kusse wart si do ufgeruket in die h oehste hœchi über aller engel köere.“, Gott verbindet sich mit dem Spiegel in ihrer Brust und sah ihr ins Gesicht. Dieses zusammen wirkt wie ein Kuß und führt sie in den Himmel. Wichtig ist hier: Gott sieht sie an, nicht sie ihn. Sie sah das Himmelreich, konnte einiges erkennen und einiges nicht benennen.

955 Vgl. zu *stimme der worte*, Neumann, S. 68, II, 26, 14f; ders., S. 79, III, 2, 7 und 12; ders., S. 106, III, 23, 8 und ders., S. 264, VII, 8, 13f.; für die *unsprechliche stimme* der Liebe, ders., S. 61, II, 24, 79; vgl. zu *name*, ders., S. 135, IV, 18, 100, ders., S. 164, V, 11, 1, 3, 5, 7 und 10, und ders., S. 189, V, 30, 2; der Zusammenhang von Worten, Namen und Zeichen war Mechthild bewußt, die einmalige Verwendung von *wortzeichen* in Kapitel II, 19, 31 ist auch ein Hinweis dafür. Eine ausführliche Darstellung ist an dieser Stelle jedoch nicht möglich; vgl. zu *wortzeichen*, Zech (2015), S. 57f.

menscheit únsers herren Jhesu Christi, und ich bekante *an* sinem heren antlütte die heligen drivaltekeit, des vatter ewekeit, des sunes arbeit, des heligen geistes suessekeit.“<sup>956</sup>

Jesus wird deshalb dreifach zum Spiegel, zum einen für den himmlischen Vater, um dessen Licht weiterzutragen, zum zweiten zur Erkenntnis Gottes selbst, zum dritten für die menschlichen Seelen, die sich in ihm besehen und erkennen können. Verwirklichen Menschen diese Möglichkeiten im Fühlen, Denken, und Handeln, sind sie nicht nur Lichtgeborene, sondern ein Licht der Welt (Kapitel II, 9), sie sind auf Erden zu glänzenden Spiegeln und im Himmel zu leuchtenden Spiegeln geworden.<sup>957</sup> Sie sehen das Bild Gottes und sie sehen damit ihren Ursprung in der Liebe und der Weisheit des Lebens. Die verschiedenen Bilder, die Menschen wahrnehmen, sind die Bilder, die so für jeden einzelnen Menschen passen. Sie sind nicht Abbilder eines Urbildes oder Vorbildes, sie sind einfach Bilder, weil jeder Mensch ein Bild Gottes ist, in der gleichwertigen Verbindung von Schöpfer und Geschöpf: „»O ein bilde miner gotheit, gehert mit miner menscheit, gezieret mit minem heligen geiste, [...]«“<sup>958</sup> In dieser einfachen Perspektive findet sich alles zusammen: Die Seelen sind das göttliche Menschen- und Körperbild Gottes, bzw. können es sein. Damit dies geschieht, muß das Bild Gottes mit dem Gleichnis Gottes übereinstimmen: Die göttliche Seele kann sich in ihren Werken und durch sie als gottgleich entfalten, und dies auf den ganzen Menschen mit Körper, Seele und Geist ausweiten.<sup>959</sup> Die Begriffe *bilde* und *glichenis*<sup>960</sup> gehören also zusammen. Die Seele Jesu ist ein vollkommenes Gleichnis für jede liebende Seele, als Gott ist er ein Bild seiner selbst, als Seele ein Gleichnis seiner selbst. *bild* meint hier also vor allem *Menschenbild* Gottes, auch *Zeichen* Gottes, *Werk/Kunstwerk* Gottes, aber auch *Aussehen* Gottes. *glichenis* soll verstanden werden als *Vergleichung* mit dem *Bild* Gottes, als *Ebenbild* Gottes, das eins wird mit dem *Bild* Gottes. Der Begriff trägt auch die Bedeutung *Rätsel* und *Erzählung*; und auch diese beiden Bedeutungen finden sich in der Verbindung zum Bild und zum Spiegel wider. Gott ist nicht zu ergründen, gleiches gilt für die *grundlose Seele*, im

---

956 Neumann, S. 110, IV, 2, 27-30.

957 Neumann, S. 271, VII, 18, 32f.: „o allerwunneklichester spiegel des himmelschen vatter, Jhesu Christe“; ders., S. 269, VII, 17, 5-10; ders., S. 47, II, 9, 2; ders., S. 267, VII, 14, 7-10.

958 Neumann, S. 26, I, 41, 2f.; auch ders., S. 44, II, 4, 98-101: „Do nam Sant Johannes das wisse lamp mit sinen roten wunden und leit es in den köwen irs mundes. Do leite sich das reine lamp uf sin eigen bilde in irem stal und sög ir herze mit sinem suessen munde.“; ders., S. 49, II, 19, 2-8, zur Würde der Seele als Geschöpf Gottes, Z. 22-30.

959 Neumann, S. 226, VI, 16, 22f.: „[...] »Siest willekommen, min gelichnisse, wan ich bin öch ein sele als du bist,[...]«“; jede Seele ist mehr oder weniger ein Gleichnis Gottes, Jesu’ Seele ist deshalb ebenso ein Gleichnis wie jede andere Seele.

960 Vgl. dazu auch Zech (2015), S. 51f.

ständigen Fließen finden sich immer neue Erzählungen.

Zur Unergründlichkeit Gottes gehört auch Lucifer. Und hier fällt auf, daß *glichnis* für Gott, Mensch und Lucifer positiv und negativ verwendet wird, *bilde* aber nur in einer Textstelle als „*böeße bilde*“<sup>961</sup> erscheint. An dieser Stelle wird der Zusammenhang von klarer Begrifflichkeit und poetischer Erzählung sehr deutlich. Bild und Gleichnis, Stimme und Worte, Zeichen und Namen sind angelegt in der Einheit der Schöpfung, sie fließen in ungeschiedener Klarheit aus dem Leben selbst, sie spiegeln sich im Licht dieses Lebens in manigfältigen Dingen, bis der Spiegelberg nur noch ein Punkt ist.

#### 4. Die Stille in Gott und Mensch, ihre Fremdheit, die Leere und der Tod

Der ungeschaffene Gott ist in sich selbst alleine beschlossen. Es gibt weder die Notwendigkeit zur Selbsterkenntnis, noch zur Erkenntnis eines Gegenübers. Alles ist in allem, Leben und Tod sind eines, ohne Bewertung, sie sind einfach. Auch im geschaffenen Gott ist Leben und Tod da, ohne Bewertung, bis Menschen gut und böse erkennen und dadurch auch die Unschuld des Todes verlieren. Der Tod wird das Unsagbare, das Nicht-Erkennbare. Er ist mittelbar bei Anderen erlebbar, in Tagen der Krankheit als Schwäche der eigenen Lebenskraft spürbar. Aber es ist auch die angstauslösende Erkenntnis da, daß danach nichts mehr ist, wie es war.

Das Erlebnis des Einsseins mit Gott trägt den Tod in der physischen Form in sich. Aber eben auch die Unschuld des Todes, vermittelt durch den ungeschaffenen Gott im geschaffenen Bild. Die Seele ist damit konfrontiert, und so wie sie sich mit der Erinnerung an die Zeit der paradiesischen Unschuld auseinandersetzen muß, ist sie gezwungen – will sie den Weg zu Gott vervollkommen – beide Daseinsformen des Todes zu integrieren. Die erstere durch die Akzeptanz des Todes im physischen Körper durch die Hingabe an Leben und Tod; die zweite Form durch das Erwachen der Erinnerung an den unschuldigen Tod, der kein Gegensatz zum Leben ist. Durch das Geschaffensein in der Dreifaltigkeit ist dieser raum- und zeitlose Zugang zu dieser Erinnerung möglich.

Vermutlich ist dieser Teil des Weges der schwierigste Abschnitt des Weges, den die gottsuchende Seele zurückzulegen hat. Die Notwendigkeit begründet sich jedoch nicht nur aufgrund der Integration des Todes, sondern sie liegt ebenfalls im Erlebnis der

961 Neumann, S. 260, VII, 3, 28f., die ausschließliche Anwendung von *bilde* in den genannten Bedeutungen schließt eine Verwendung in Zusammenhang mit dem Bösen, mit Lucifer aus. Diese eine Stelle ist dennoch zu beachten, da Mechthild ja nicht selten ein Wort nur einmal erwähnt. Daß die Stelle im VII. Buch steht, in dem sich auch andere irritierende Stellen findet, macht es etwas leichter, von dieser Stelle abzusehen.

Ungeschaffenheit Gottes selbst, an dem die Seele Anteil hat.

Wodurch ist es möglich diese Ungeschaffenheit des Todes, das Einssein mit dem Tod, zu erleben? Das Lassen<sup>962</sup> der irdischen Welt ist sicher eine Voraussetzung, wie auch die Verfeinerung der Sinne und ebenso eine tugendhafte Haltung. Das wurde alles schon ausgeführt. In den Erlebnissen der Vereinigung werden Stille und Ruhe erlebt, die Seele sieht sich nackt und bloß. Danach überwiegen Eindrücke der Nichtigkeit, der Fremdheit und Verlassenheit, Gott wird als schweigend wahrgenommen. Der ganze Weg ist ein Ineinander von Eindrücken intensiver Lebendigkeit und Sterbens. Die Unterschiede und Überschneidungen dieser Begriffe in Bezug auf den ungeschaffenen Tod soll im Folgenden ausgeführt werden.

#### 4.1. Die Stille

Die Stille<sup>963</sup> erscheint in verschiedenen Perspektiven im Fliessenden Licht. An zwei Stellen wird Stille als Substantiv verwendet: Es bezeichnet dann einen Zustand der Vereinigung, in dem nichts mehr gesagt oder gehört zu werden braucht, da alles gesagt und alles gehört wurde; es ist ein Moment vollkommener gegenseitiger Hingabe, in der das Gegenüber zum Ich wird. Auch mit Adjektiven oder Adverbien wird dieser Zustand beschrieben und damit gleichzeitig eine Qualität der Liebe selbst benannt.<sup>964</sup>

Eine andere Bedeutung nimmt *still* an, wenn damit das Verstummen der erdgebundenen Sinne beschrieben wird, so daß die *gezogen* Seele das Licht und den Klang Gottes wahrnehmen kann. Die Liebe wird dadurch als *gebunden minne* bezeichnet, ganz mit Gott verbunden.<sup>965</sup>

---

962 *lassen* bedeutet bei Mechthild *loslassen*, *unterlassen*, aber auch *verlassen*, und alles zusammen; zu weiteren Bedeutungen, siehe Hennig, S. 198f.; Beispiele aus dem Fliessenden Licht sind, Neumann, S. 270, VII, 18, 14f.: „[...] in allem minem lassende [...]“; ders., S. 306, VII, 62, 6 und 7; ders., S. 310, VII, 64, 19; zu anderen Beispielen, vgl. mhdwb-online.de, *lazen*, damit ist auch der Begriff der *Armut* im Fliessenden Licht verbunden, häufig als heilige, geistliche, willige oder auch einmal als elende Armut, vgl. dazu mhdwb-online.de/Zugriff: 24.06.2017, *armuot*.

963 *Stille* als Substantiv erscheint in zwei Formen, *stille* und Mechthilds eigene Wortbildung *stillekeit* (Kapitel VII, 48, 81, die auf mhdwb-online.de/Zugriff: 24.06.2017, überhaupt nur für diese Stelle belegt ist; Egerding II (1997), S. 552-556, nimmt die Stichworte *still* und *swigen* für Mechthild von Magdeburg nicht in sein Verzeichnis auf, im Gegensatz zu David von Augsburg, Meister Eckhart, Tauler und Seuse).

964 Neumann, S. 32, I, 44, 90-93: „So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er givet sich ir und si git sich ime.“; ders., S. 285, VII, 36, 48f.: „Swenne si *beten* wil, so ist got mit ir in einer heligen stille ze verclagende ir herzelein.“; ders., S. 93, III, 13, 14f.: „Dú ingende minne von grosser überfl út dó liget *alstille* und ir sint allú ding bitter sunder alleine got.“, eine paradoxe Schilderung, die das Erlebnis der Fülle in der Hingabe gut widergibt; ders., S. 107, III, 24, 26-28: „Dú luter minne ist in got alleine stille, wan si habent beide einen willen, und ist enkeine creature so edele, die si möge hindern.“

965 Neumann, S. 61, II, 24, 76-80; auch ders., S. 66, II, 25, 106f.: „»[...] Ich kum zü dir nach miner lust, wenne ich wil; siestu gezogen und stille [...]«“; ders., S. 282, VII, 34, 13-15: „Alle, die sere minnen innewendig, die werdent uswendig gestillet, wand allú uswendig arbeit hindert den inwendigen geist; das denne der geist inwendig singet, das gat über alle irdensche stimme.“

In Bezug auf den Bewegungsaspekt von *still* wird die paradoxe Aussage über die Liebe getroffen, die gleichzeitig schnell und ruhig ist. Ganz beruhigt hingegeben ist sie ganz schnell beim Gegenüber.<sup>966</sup>

Zusammengefaßt werden die genannten Bedeutungen in folgender Textstelle:

„Aber únser vröwe was vil stille, do únser herre von dem tode uferstünt also erliche, doch hette ir herze an gotlicher bekantnisse vor allen menschen den tiefosten grunt.“<sup>967</sup>

Vollkommen durchzogen mit Gott, ganz hineingenommen in die Dreifaltigkeit erkannte sie in der Stille die Unschuld des Todes und den tiefsten Grund der Liebe.

Der Lebensweg des Menschen soll von Frieden und Stille (hier: *stillekeit*) getragen sein, und die Stille bedeutet sowohl ruhig in sich zu sein, als sich auch schweigend still nach außen zu kehren. Mechthild erteilt jede Form von Tuscheln, Schwätzen, Herumredens und mit Worten prahlen eine Absage als unnützes Tun. Diese Form der Stille ist eine von sieben Vollkommenheiten.<sup>968</sup>

Es gibt aber auch einen Aspekt von *still* im Fliessenden Licht, der eine Seele eine negativ beschreibt. Es ist das Stillsein einer Seele, die fest in der irdischen Wahrnehmung ihres Willens steckt, die ganz unbehelligt von Gott ist.<sup>969</sup>

Für die Frage nach dem Schweigen Gottes und der Unschuld des Todes ist die Qualität der Stille in der Vereinigung relevant, aber auch die Feststellung der Erkenntnishaftigkeit der Stille, die Maria am vollkommensten wahrgenommen hat.

## 4.2. Das Schweigen

Im Gegensatz zur Stille ist das Schweigen<sup>970</sup> zuerst ein Zustand, in dem nichts mehr gesagt oder gehört werden soll, kann oder darf. Die GesprächspartnerInnen und die Gründe dafür

966 Neumann, S. 130, IV, 16, 2-4: „[...] dú grosse minne ir nature: [...] mere sie brennet in dem grossen himmelfüre; da inne vlüssset si allerverrost und stat doch in ir selber allerstillost; [...]“; ders., S. 134, IV, 18, 73-75: „Dis tier hat snelle fuesse und hat kein stimme, es ist in im selber stille. Die selbe nature hat die gezogen sele: in der hochsten minne ist si beide snel und stille.“, hier wurden zwei Bedeutungen von *still* verwendet.

967 Neumann, S. 181, V, 23, 188-190.

968 Neumann, S. 47, II, 12, 3: „[...] gerne stille, [...]“, eine von sieben Vollkommenheiten; ders., S. 296, VII, 48, 81-83: „Vride und stillekeit, der mag ich nit enberen, ir muessent mit mir wandelen in allen minen wegen. Die vil sprechent und vil runent, die behaltent ir ere kume; die viel rümredent, das mag in niemer alles nütze wesen.“

969 Neumann, S. 162, V, 8, 17f.: „Owe, noch lit dis kint stille uf sinem eignen müwillen!“

970 *Schweigen*, erscheint überwiegend als Verb *swigen*, zweimal als Partizip.

sind jeweils unterschiedlich. Von Bedeutung ist, daß das Schweigen zur Demut gehört, die eine Basis der jungfräulichen Zurückhaltung ist und damit elementarer Bestandteil der Keuschheit/Unschuld: „Wilt du den magetüm zieren, [...] so solt du diemueteclich swigen [...]“<sup>971</sup> Schweigen können ist ein Gradmesser für die Selbstbeherrschung, die Mechthild immer wieder im Verschweigen des Erlebten erwähnt: „Dis sprich ich uf mich selben: [...] »Wie lange wiltu *snæde* welf bellen? Du müst doch swigen, wan das allerliebste müs ich verswigen.“<sup>972</sup>

In den Bereich der paradoxen Formulierungen fällt beispielsweise:

„Ie si stiller swiget, ie si luter rueffet.“<sup>973</sup>, ergänzend: „[...], dú swigende minne  
gebruchet sunder arbeit. O, was si stille werket, das es der licham nit enweis! Dú  
luter minne ist in got alleine stille, wan si habent beide einen willen, [...]“<sup>974</sup>

Dazu gehört auch der quälende Zustand des sehn suchtvoll erwarteten Bräutigams: „»[...] und min munt swiget einvalteklich [...]“<sup>975</sup> Liebe und Schweigen gehören demnach zusammen, sind Konsequenz und Voraussetzung gleichermaßen. Zusammen mit der Stille braucht/soll/muß/kann/darf in dieser Form der Liebe nichts mehr gesagt und gehört werden. Mit einer Ausnahme: Das Verlangen der Liebenden nacheinander hat immer eine Stimme: „Dú rueffende minne von edeler ungedult dó swiget niemer und si hat seleklich vergessen aller schult.“<sup>976</sup>

Im ebenso kurzen – zwei Sätze umfassenden –, wie komplexen Kapitel IV, 28 findet sich folgendes Zitat:

„Do sprach únser herre Jhesus Christus: »Sprich, vatter, ich wil nu swigen alse du  
swigest in dem munde dins sunes *albrimmende* dur die krankheit der lüten, und  
alse min menscheit sprach albibende durch die valscheit der welte, wan si lonete

---

971 Neumann, S. 109, IV, 1, 2-5; ders., S. 8, I, 2, 32f., die Seele zum Körper/licham: „»Swig, morder, la din klagen sin! Ich wil mich iemer huetten vor dir. [...]“; ähnlich ders., S. 11, I, 5, 11-13; ders., S. 10, I, 3, 24f., die Seele zur Minne: „»Swig, liebe, und sprich nút me; genigen si dir, aller juncfröwen liebteste, von allen creaturen und von mir [...]“; ders., S. 10, I, 4, 2-4: „So siht si iren got vroelichen *ane*. Eya, wie lieplich wirt si da enpfangen! So swiget si und gert unmesseklich sines lobes.“; ders., S. 29, I, 44, 46-48; ders., S. 54, II, 20, 31; ders., S. 73, III, 1, 17f., 37f., 163-165; ders., S. 80, III, 2, 27; ders., S. 98, III, 18, 4ff.; ders., S. 145, IV, 27, 76-79; ders., S. 183, V, 24, 48 und 71-73; ders., S. 224, VI, 15, 69-71; ders., S. 287, VII, 39, 14-16; ders., S. 294, VII, 48, 24-26.

972 Neumann, S. 258, VII, 1, 130-132.

973 Neumann, S. 17, I, 22, 24.

974 Neumann, S. 107, III, 24, 25-27.

975 Neumann, S. 65, II, 25, 83.

976 Neumann, S. 93, III, 13, 16f.; ders., S. 305, VII, 61, 12-14.

mir mit dem bitteren tode.«<sup>977</sup>

Der Satz stellt nicht nur ein komplexes Ineinander des dreifaltigen Gottes und der Menschen dar, sondern sie verzahnt Reden und Schweigen in Gottvater, im Sohn und im Menschen Jesus mit seiner Menschheit in paradoyer Gleichzeitigkeit. Jesus fordert den Vater zum Sprechen auf, das Kapitel ist aber nach diesem Satz zu Ende. Was könnte der Vater sagen, nachdem Jesus schon sein Schweigen angekündigt hat – und zwar ein laut brüllendes Schweigen? Nichts! Um der Schwäche der Menschen willen kann er nichts sagen, denn durch seine Kraft wurde der Mensch mit freiem Willen unbeständig geschaffen. Aber Zorn und Angst zu empfinden gehört zur Menschheit Gottes, wie es zur Menschheit gehört. Deshalb müssen sie – wenn auch schweigend - ausgedrückt werden. Im Gegensatz dazu, sollen Menschen Gefühle des Zornes im Schweigen der Liebe hinter sich lassen: „Got spricht: »[...] Die da vil minnent, die swigent gerne; [...]«<sup>978</sup>

Ob dieses schweigende Lieben auch für Gott gilt, wird von Mechthild vorausgesetzt. Dennoch ist es oft sehr quälend für sie. Der Mensch hat sich geduldig dem Willen Gottes zu fügen und in dieser Perspektive sieht sie das Schweigen Gottes: „[...] únser lieber herre [...] sweig mit ernste stille. Das müste ich vertragen sibenzehn tage mit minnenclicher gedult.“<sup>979</sup> Die Tugend der Geduld und die Kraft des Schweigens muß der Mensch zusammen erwerben. Mit dem Ausdruck des *eindringlichen stillen Schweigens* wird der entschiedene Unwille Gottes zur Kontaktaufnahme ausgedrückt. Gott rückt in die Ferne, und die Seele erkennt die Grundlosigkeit ihres Verlangens nach ihm.

#### 4.3. Die Ruhe

Wie die *Stille* und das *Schweigen* ist auch die *Ruhe* ambivalent besetzt. Grundsätzlich ist der Zustand der *Ruhe* eine Zeit für Erholung, für Ausruhen und für Frieden. Gott und Seele finden Ruhe ineinander, sind Ruhe füreinander. Das Zusammensein in der Liebesruhe ist eine süße Freude in voller Freiheit. Für die Seele jedoch ist diese Freude immer nur zeitlich begrenzt möglich, zu leicht verflüchtigt sich die Gegenwart Gottes, und die Unruhe nimmt den Platz des Friedens ein. Der sich immer bewegende Gott, nach immer neuem Ausdruck verlangend, kann von der Seele nicht festgehalten werden. Er ist immer schon woanders, die Seele kann

977 Neumann, S. 148f., IV, 28, 5-8, vgl. dazu auch Kapitel 4.7.

978 Neumann, S. 234, VI, 25, 5-7.

979 Neumann, S. 277, VII, 28, 4f.; ders., S. 292, VII, 46, 6-8: „[...] Eya lieber herre, wie stille du nu swigest; des danken ich dir iemer me, das du mich so lange vermidest. Sus müsstu iemer eweklich gelobet sin, das din wille geschihet und nit der min. [...]“; ders., S. 295, VII, 48, 63-65.

ihn nur suchen.<sup>980</sup> Diese Unruhe ist gleichzeitig der Antrieb für den weiteren Weg, sie zieht die wachsende Sehnsucht, den fließenden Schmerz, das Brennen in Seele und Körper/*libe* und das Bewahren der ständigen Vereinigung mit Gott nach sich. Damit ist die Unruhe die Grundlage für die lautere und/oder gebundene Liebe. Aber auch hierin ist es wichtig, ein Maß zu finden, zu viel Unruhe verhindert die Einigung mit Gott. Die weise Liebe kann das Maß in der Ordnung erkennen, die eine Grundlage für Ruhe ist. Die in allen Tugenden entfaltete Liebe ruht dann im Palast der Seele, der Königin.<sup>981</sup>

Es gibt aber auch eine Ruhe, die negativ ist, ähnlich wie bei der Seele, die still auf ihrem Eigenwillen liegt. Es ist eine Bewegungslosigkeit, die eine bequeme Ruhe ohne Wachstum bedeutet. Auch wenn diese Ruhe ohne große Sünde sein sollte, ist sie dennoch ein Grund, um ins Fegefeuer zu müssen. Untätiges Verharren, im Sinne von arm an gutem Handeln, ist an sich negativ.<sup>982</sup>

*Ruhe* ist auch ein Zustand, den der heilige Geist in der neuen Schöpfung nach dem Jüngsten Tag in allen Seelen und Körpern/*libe* finden wird. Es ist also eine Qualität, die die geschaffene Welt überdauert. Fast ist es überflüssig zu erwähnen, daß die Seelen im Paradies in freudvoller Wonne ruhen. Ebenso wie Mechthild, die sich für das Leben nach dem Tod freudvolle Ruhe erhoffte.<sup>983</sup>

Erwähnenswert ist, daß der Tag der Geburt Christi ein Tag der Ruhe ist, da seine Geburt die Menschen erlösen sollte.<sup>984</sup>

Im Kapitel V, 23 wird die Ruhe in Beziehung zur Sonne gesetzt, also zum Licht, das Gott ist,

980 Neumann, S. 15, I, 17, 4: „[...] o du rūwender got an minen brústen, [...]“; ders., S. 15, I, 19, 2f.: (Gott zur Seele) „[...] min heimlichestú rūwe, [...]“; ders., S. 24, I, 33, 4: (Seele zu Gott) „»[...] dine minne ist die rūwe mines wesendes eweklich.«“; ders., 23, I, 30, 8: „Conplet: minnen rūwen, ein suesses vrœwen.“, vgl. dazu Neumann II, S. 20, I, 30, 3, das Kapitel ist trotz seiner Kürze stark gestört; Neumann, S. 44, II, 5, 5f.: „»[...] Swenne ich müs rūwen, herre, in dir, so ist min wunne manigvalt. [...]«“; ders., S. 75f., III, 1, 87f.: „Die lene der stuele ist also sanfte vrie und in wunnenklicher rūwe also suesse, [...]“, es handelt sich um die Beschreibung der Stühle der Prediger im Himmel: sie lehnen sich also in Freiheit und süsem Frieden zurück in die Wonne des Himmels; ders., S. 133, IV, 18, 43f.: (geistliches Tier) „[...] und behalset denne den hohen stammen; und so rūwet es mit grosser liebi in hoher vriheit.“; ders., S. 160, V, 6, 11f.: „»[...] herre heligú drivaltekeit, [...] und min ewig rūwe!“; auch die Seele Jesu ruht nach seinem Tod in der Gottheit: ders., S. 234, VI, 24, 16f.; zum entfliehenden Gott: ders., S. 38, II, 2, 34-37; ders., S. 63, II, 25, 23f., 29-31: „»[...] Eya lieber, nu lōfe mir nit ze lange vor und rūwe ein wenig minnenkliche, uf das ich dich begriffe. [...]«“; ders., S. 123, IV, 12, 3f., 6f.: „[...] »Min lieber ist mir in minem schlaffe engangen, do ich in siner einunge rūwete.«“

981 Neumann, S. 129f., IV, 15, 2-6; dazu auch ders., S. 93, III, 13, 12f.: „Dú gebunden minne von heliger gewonheit dū rūwet niemer und lebt doch in ir selber sunder arbeit.“; ders., S. 17, I, 22, 22: „Ie si me arbeitet, ie si sanfter rūwet.“; ders., S. 48, II, 14, 6: „[...] selten getroest kumt von unrūwe.“; ders., S. 306, VII, 61, 25-27; ähnlich ders., S. 308, VII, 62, 83-85; gerade im VII. Buch ist die Unruhe des Verlangens ein häufiges Thema: ders., S. 282, VII, 34, 23; ders., S. 292, VII, 46, 2f.; ders., S. 293, VII, 48, 7f.

982 Neumann, S. 306, VII, 62, 8-11; vgl. dazu auch ders., S. 24, I, 35, 6: „Du solt nit sere unmuessig sin und von allen dingen wesen vri.“, der Satz macht mit und ohne das fragliche *nit* einen Sinn, aber passend im Zusammenhang mit dem zweiten Teil ist die Variante ohne *nit*, dagegen Neumann II, S. 21, I, 35, 6.

983 Neumann, S. 257, VII, 1, 120-124; zu Paradies: ders., S. 259, VII, 2, 22-24; ders., S. 272, VII, 19, 15-18,

984 Neumann, S. 32, I, 45, 4f.

aus dem alles Geschaffene hervorgegangen ist: „[...] als dū sunne gibet iren schin nach dem suessen töwe in minnenklicher rüwe.“<sup>985</sup> Unbewegte Ruhe gehört also sowohl zum ungeschaffenen Gott, als auch zum geschaffenen Reich. Die Sonne scheint immer in Ruhe, ob der Tau da ist oder nicht. Bewegung kommt nur in das Bild, wenn Gott mit dem Tau als Gegenüber erscheint und sich dann als Gebender erkennen kann. Ohne Gegenüber gibt es keinen Grund zur Bewegung.

#### 4.4. Nackt und bloß

Auch *nackt* und *bloß* werden in mehrfacher Perspektive benutzt, wobei *bloz* ein ausgedehnteres Bedeutungsfeld als *nacket* hat.<sup>986</sup> Im Kapitel I, 44 soll sich die Seele, auf die Forderung Gottes hin, ausziehen. Alles, was sie sich an Haltung und Tugenden angeeignet hat, um zu Gott zu kommen, ist jetzt überflüssig. Nur das nackte, von allem freie und unbekleidete Verlangen und völlige Hingabe sind notwendig, um die Seele mit der Fülle Gottes zu bekleiden. Aber auch Gott öffnet sich für die Seele: er umfängt sie mit blosen Armen. Wie oben dargestellt, stehen die Arme in Verbindung mit dem Brustraum, in dem sich bei Gott das Herz befindet. Er empfängt sie mit offenen, freien, leeren und völlig unschuldigen Armen. Deshalb sollen sich Menschen in die Gewalt der nackten Liebe legen. Diese Liebe lässt nichts zurück, nach der trunkenen Seligkeit der Vereinigung erkennt sich die Seele mehr denn je hungrig, arm und nackt.<sup>987</sup>

Die Seele soll sich aller erdverhafteten Dinge entledigen, um frei und offen für Gott zu sein, ohne Sicherung - egal auf welche Wege sie dies führt. In einer ähnlichen Haltung, wie auch Jesus nackt, bloß und arm auf die Welt gekommen ist.<sup>988</sup>

Schaffen Menschen es nicht, sich von irdischer Eitelkeit und der Nichtigkeit vergänglicher Dinge zu befreien, sind sie aus Mechthilds Perspektive nackter als nackt. Diese Menschen haben gar nichts, weder die Erkenntnis Gottes noch das ruhige Genießen der Menschen, die oben als *Witwen* bezeichnet werden. Sie geben sich der Illusion eines Selbst hin, in dem sie sich gut fühlen. In der Hölle müssen die Sünder nackt mit ihrer Schuld vor Lucifer stehen. Ihre Schuld wird ihnen in aller Deutlichkeit vor Augen geführt.<sup>989</sup>

---

985 Neumann, S. 176, V, 23, 46f.

986 Egerding II (1997), S. 97; *bloz*: nackt, entblößt, bloß; kahl; unbedeckt, ungeschützt, unbewaffnet; frei, leer; rein; offen; offenbar, Hennig, S. 41; Erat-Stierli (1985), S. 121-123;

987 Neumann, S. 31f., I, 44, 80-91; ders., S. 205, VI, 1, 110f.; ders., S. 57, II, 23, 26-28; ders., S. 80f., III, 3, 18-21 und 36-39.

988 Neumann, S. 185, V, 25, 23-27.

989 Neumann, S. 205, VI, 1, 125-128; ders., S. 101, III, 21, 29-34.

#### 4.5. Fremdheit und Verlassenheit – *vræmedunge* und *ellende*

Beide Vokabeln mit ihrem jeweiligen Bedeutungsspektrum nehmen breiten Raum im Fliessenden Licht ein. Beide werden als Beschreibungen einer Empfindung oder eines Zustandes benutzt, aber sie sind auch abstrakte Begriffe, die Mechthild gebraucht, um eine Entwicklung ihrer Verbindung zu Gott, oder eine Qualität Gottes selbst zu beschreiben.

Die Formen der Fremdheit werden als Substantiv – *vræmdi* (nur in Kapitel V, 30) und *vræmdunge* (nur in Kapitel IV, 12) – und als Adjektiv (*vræmde*) verwendet. Die Bedeutungen des Adjektivs sind: fremd; fern, entfernt; unerreichbar; unbekannt, unkundig; wunderbar; selten, fremdartig; seltsam, merkwürdig; zurückhalten., die des Substantivs: Fremde; Fremdheit; Ferne; Trennung,; Entfremdung; Unbekanntheit; Zurückhaltung.<sup>990</sup>

Verlassenheit kommt als Substantiv (*ellende*) und Adjektiv (*ellende* und *ellendeklich*) und Adverb (*ellendekliche*) vor. Das Substantiv kann bedeuten: Verbannung; Fremde, Ferne; Verlassenheit; leerer Raum; Einöde; Schmerz, Elend. Das Adjektiv *ellende*: fremd, heimtieflos; fern; verlassen, einsam, öde; hilflos; elend, unglücklich; vergänglich. Das Adjektiv *ellendeklich*: elend, hilflos; jämmerlich, bekümmert.<sup>991</sup>

##### 4.5.1. Fremdheit – *vræmedunge*

Bezeichnenderweise erscheint das Wort *vræmde* zum ersten Mal im II. Buch des Fliessenden Lichtes. Das zugrunde liegende Erlebnis stellt sich wohl nach den drei, im I. Buch geschilderten Vereinigungen ein. Die liebende Seele erlebt den Liebsten fern von sich, sie kann ihn nicht bei sich fühlen, und wähnt sich dadurch in der Hölle. Die Pein, die sie fühlt geht über jede Qual, über menschlichen Tod hinaus. Wichtig ist hier an dieser Stelle, daß es sich bei dieser Hölle um Mechthilds Hölle handelt, nicht um die Hölle der Sünder. Erst im III. Buch, an der zweiten Stelle, an der der ferne Gott erwähnt wird, verbindet Mechthild dieses Fernsein mit ihrer Sündhaftigkeit, die sie das ewige Licht nicht ständig genießen lassen kann. Sie wünscht sich, den fernen Gott mit Zauberei herbeizurufen, damit er nur bei ihr ruht.<sup>992</sup> Auch im VII. Buch wird dieser Zustand der fernen Anwesenheit Gottes betrauert und die Qual und die Suche so beschrieben:

„[...] »Herre, min pine ist tieffer denne das abgründe, min herzeleit ist breiter

---

990 Hennig, S. 438.

991 Hennig, S. 66.

992 Neumann, S. 38, II, 2, 19-27; ders., S. 89, III, 10, 9-12; ders., S. 106, III, 23, 10-13.

denne die welt, min vorhte ist grøesser denne die berge, min gerunge ist høeher  
denne die sterne, in disen dingen kan ich dich niergen vinden.“<sup>993</sup>

Ihre Pein übersteigt alle Raumvorstellungen, in der Tiefe, verbunden mit der Qual, und der Höhe, verbunden mit dem Verlangen, geht sie über die Vergleiche aus Kapitel I, 40 hinaus. Die ferne Anwesenheit Gottes findet im 12. Kapitel des IV. Buches<sup>994</sup> seinen klarsten Ausdruck und Fortführung in einen anderen Zustand der Liebe, deutlich durch die ausschließliche Verwendung von *vrøemdunge* in diesem Kapitel. Der Liebste ist fern, nichts kann die Braut Gottes über das Fernsein hinwegtrösten, nur der Geschmack der Gottheit wäre ein Trost. Außer dem Verlangen nach diesem Geschmack erlebt sich die Braut *wunderliche tot/rätselhaft* tot. Und obwohl sie die Möglichkeit hat, Gott zu genießen, verzichtet sie auf das Zusammensein, damit dieser *wunderlich gelobet werde*. Dieses Lob soll ihm auch dann zuteil werden, wenn die Braut nicht in der Lage ist, Gott zu loben. Wie macht sie das? Was ist das *wunderliche, grosse lob*? Die Braut erlebt die Einheit des Lebens in allen von Gott geschaffenen Kreaturen, verbindet sich mit ihrem Leben in Weisheit, Liebe, Schönheit und ihrem Verlangen, sie verbindet sich mit ihrem Klang, mit ihren Stimmen, die Gott in sich als Lebensspender preisen. Sie erkennt die Schöpfung in ihrer Ordnung und Hierarchie, wie sie von Gott gemeint ist. Die Menschen, die um sie sind, umgibt sie mit himmlischer Liebe. Diesen acht Jahre währenden positiven Zustand wollte Gott noch weiterführen, „[...], do wolte mich got alze sere trøesten über miner sele edelkeit.“<sup>995</sup> Die Übersetzung von *trøesten* mit *erfreuen* scheint hier passender als *trösten*. Die Seele lehnte ab, sie sah sich als unwürdig an. Es ergibt sich die Frage, womit Gott sie erfreuen wollte und warum sich die Seele als dafür unwürdig betrachtete. Leider gibt Mechthild keine konkrete Antwort auf diese Fragen. Vielleicht hilft die Logik: Mechthild kennt die Vereinigung mit Gott und sie kennt das Gefühl der Einheit des Lebens. Durch beides ist sie *wunderlich/unbegreiflich, rätselhaft, herrlich* verändert. Was könnte es darüber hinaus geben? Verändert wurde ihr Herz im Bauch, es wurde ganz verwandelt, ganz an die Brust mit dem klaren Spiegel der Gottheit in einer Art Nabelschnur gebunden. Der nächste, logische, Schritt wäre also, diese Nabelschnur zusammenzuziehen, so daß das Herz in die Brust wandert und der Spiegel den ganzen

993 Neumann, S. 264, VII, 8, 3-5; vgl. dazu ders., S. 26, I, 40, 2-5: „Herre, ich bringe dir *min kleinøeter*: Das ist grøesser denne die berge, es ist breiter denne die welt, tieffer denne das mer, h øeher denne die wolken, klarer denne die sunne, manigvaltiger denne die sterne, es wiget me denne alles ertrich.“; das Kleinod ist die Herzenslust.

994 Vgl. dazu Heimbach (1989), S. 50-57: „Aus der Einsicht in das »Unbegreifliche«, daß die »Zerstörung der Liebe ein Werk der Liebe sein muß«, bringt die Seele selbst noch die *vroemedunge* dem Herrn zum Lobe dar“; ebda. S. 55, das Zitat im Zitat geht auf Hans Urs von Balthasar zurück.

995 Neumann, S. 124, IV, 12, 34f.

Menschen erleuchtet. Warum entscheidet sich Mechthild dagegen? Sie fühlt sich nicht frei von Sünden, sie will anderen helfen, und sie weiß, daß sie das Böse als Prinzip durchleben muß, das sie in der Welt, in der sie lebt, erkennt. Sie sieht sich selbst nicht frei von Schuld, die ihre Ursache in der Existenz des Bösen, des Lieblosen hat. Ihr erscheint dies als Finsternis, durch die sie die Erkenntnisse, das Licht, die Verborgenheit Gottes und die Liebe verlor. Es blieb nur die Treue. Aber dann kam der Unglaube mit seiner Finsternis. Jetzt wurde die Beständigkeit und die Erinnerung an das vergangene Erlebte gebraucht. Dann kam die Fremde, die Unerreichbarkeit, das Unvertraute Gottes und bescherte Mechthild neue Freude, unbegreiflich Neues und kaum ertragbare Süsse. Sie nahm das Fernsein Gottes an, lehnte die Süsse jedoch ab. Die Ferne Gottes, in der er in rätselhafter Weise bei ihr war, erschien ihr bekommlicher als er selbst. Die Kreaturen wollten sie auf diesem Weg nicht begleiten, sie kann Gott nicht mehr mit ihnen lobpreisen. Gott ist seiner Schöpfung fremd, das Selbst des geschaffenen Gottes reicht Mechthild nicht mehr. Ihre Unwürdigkeit steht ihr vor Augen. Aber der dreifaltige Gott der Liebe läßt sie nicht los. Ausdrücklich bittet sie ihn darum, daß nur ihm wohl ist im Fühlen des Einsseins. Dies geschieht, und wieder erlebt sie, als Braut, gewaltige Finsternis und Qual. Die Pein, die ihr geblieben ist, schickt sie als Boten zu Gott, mit der Bitte, sie zu erlösen. Gott läßt die Qual nicht in den Himmel, da sie aus Lucifers Herzen geboren ist und dorthin zurück soll. Im letzten Abschnitt zieht Mechthild die Schlußfolgerung, daß sie mit der Qual in der Tiefe der nunmehr ungemischten Demut und langem Warten in diesem Leben ausharren muß. Sie nimmt die Gebundenheit an das Fernsein Gottes und die Qual an, und erkennt Gott in gewaltiger und unbegreiflicher Weise.<sup>996</sup> Den Weg in die Hölle, um Lucifer, die Pein zurückzubringen, geht sie jedoch nicht. Möglicherweise hatte sie den Eindruck, sie müßte Gott von sich schicken: „»[...] wan ich wil lieber sterben, [...], denne ich got in der vinsteren wisheit heisse von mir gan.[...]\“<sup>997</sup> Es reicht jedoch nicht aus, aus Demut „»[...] under Lucifers zagel. [...]«<sup>998</sup> zu sein.

Kapitel IV, 12 stellt inhaltlich einen Wendepunkt im Fliessenden Licht dar: Es beschreibt die Zeit vor dem Ende der genannten acht Jahre und die Zeit danach. In weiteren Kapiteln in den

996 Neumann, S. 123ff., IV, 12, komplett, Z. 23: *wunderlich tot*, Z. 24: *wunderlich gelobet*, mit der Beschreibung des Lobes der Kreaturen, ebda., Z. 24-29; vgl. dazu Ruh (1990b), S. 22: „Die bedeutsamste Eigenlehre der Liebestheologie Wilhelms aber ist die vom *amor deficiens*, die dann Richard von St. Viktor aufgegriffen und weiter entwickelt hat. Er schließt zweierlei in sich: a) Er ist zunächst Liebesentzug, Gnadenlosigkeit, die *gotzvrómdung* (*alienatio Dei*) der Mechthild, b) in positiver Wertung das Wissen um den *defectus Christi* in seiner Menschwerdung und unsere Nachfolge dieses *defectus*.“; vgl. dazu auch Largier (1991), S. 268-273, „In der Entfremdung erst, könnte man mit Mechthild schließen, offenbart sich die Leere des Begehrens als das, was der Erfüllung durch den Anderen hartt und unter eschatologischer Perspektive auch immer Erlösung, d. h. Ausscheidung des Schmerzens ist.“, ebda., S. 273.

997 Neumann, S. 80, III, 3, 6-8.

998 Neumann, S. 158, V, 4, 52.

folgenden Büchern wird Mechthild das Thema der Gottesferne immer mehr mit sinkender Demütigkeit<sup>999</sup>, sinkender und fernbleibender Liebe<sup>1000</sup>, der Notwendigkeit des Fremdsein in der irdischen Welt, dem Fremdwerden aller Dinge,<sup>1001</sup> der *verworfenheit*<sup>1002</sup> der Liebe verbinden und ausführen. Die Pein, das Leiden in und an der Welt, in der Nachfolge Jesu und im Bewußtsein der ständigen Anwesenheit eigener Schuld wird Mechthilds Schreiben in den folgenden Büchern stark prägen.

Aber war das eine notwendige Entwicklung? Darauf gibt es nur ein entschiedenes Nein als Antwort. Dreimal hatte sie die Möglichkeit, einen anderen Weg einzuschlagen.<sup>1003</sup> Dreimal hat sie den Weg des – für sie lauteren<sup>1004</sup> – Leidens gewählt. Warum? Sie wollte leiden, aus Gründen, die sie nicht nennt. Das ist zwar auch ein psychologisches Argument, aber es liegt in ihrem Text begründet und ist daher angemessen. Der zweite Grund liegt im Begriff der Gottesferne selbst. Er bezeichnet ja nicht einfach nur den ihr vertrauten Gott in neuem Gewand oder neuem Zustand, dieser Gott ist ein ganz anderer – nur in umfassender Anwendung der Bedeutungsvielfalt der Worte *vræmde*, *wunderlich* und auch *vinster* in etwa bestimmbar. Ergänzend sei angemerkt, daß *vræmde* auch in der Bedeutung *unkundig*, *unkundig-zurückhaltend*, *entfernt-unvertraut*; *fremd-unbekannt* und *selten-wunderbar-wunderlich fremd* verwendet wird.<sup>1005</sup>

---

999 Neumann, S. 156ff., V, 4, das ganze Kapitel dreht sich um das Sinken der Seele, die Verbindung mit der Liebe und die vier Arten der Demut, vgl. S. 157, Z. 39-41: „O, wie getar ich dise stat *den* nemmen, die der sinkenden diemuetekeit nit erkennent.“, S. 158, Z. 53f.: „Alsus sere wirt die arme minnenrich sele mit der diemuetigen minne gebunden, [...].“; auch ders., S. 281f., VII, 34, 2-4 und 24f.: „Die ufstigende gerunge und die sinkende diemuetekeit und die vliessende minne, dise drie juncfr ðwen bringent die sele uf ze himmele vúr got; [...] und únser sinkendú diemuetekeit sich niemer muesse ufgerihten mit dem homüte, [...]“

1000 Neumann, S. 305, VII, 61, 15: „Eya sinkendú minne, du lidest mange suesse not; din ellende das ist gros.“; auf die Liebe in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und damit auch mit unterschiedlichen Namen, geht Kapitel V, 30 ein, ders., S. 190, V, 30, 17-19: „O g øtlichú minne, wie sol ich din mit gedult enbern, so du mir wilt *vræmde weser*. Minne, das ist ein wunnenklich himmelsch homút, das mir din *vræmdi* wol tüt.“, ähnlich in den Z. 19-26.

1001 Neumann, S. 209, VI, 4, 11-14: „[...] also das der mensche iemer ein *vrøemedes* herze hat zü allen irdenischen dingen und also *vræmde*, eb der mensche irdenschú ding verluret, das im denne sin herze also lihte wirt und sin sele also vri und sin sinne also unbekúmbert, [...]“

1002 Neumann, S. 229, VI, 19, 10-12: „[...] das ist: verworfen als ein tobender hunt und niemans menschen vrúnt, in ellende unbekant, mit armen lúten in *vroemdú lant*.“; ders., S. 230, VI, 20, 11-13: „Aber der minne nature ist, das si allererst *vlüssset* von suessekeit, dar nach wirt si riche in *der* bekanntnisse, zem dritten male wirt si *girig* in der verworfenheit.“

1003 Neumann, S. 124ff., IV, 12, 35ff., das erste Mal, Z. 77ff., das zweite Mal und Z. 85f. in Verbindung mit Z. 98ff., das dritte Mal. Die ersten beiden Male lehnt die Seele die Wonne ab, die sie durch Gott erlebt, die Qual möchte sie durch Gott erlöst sehen, nun lehnt Gott dies ab. Ob Gott erwartete, daß die Seele die Pein an den Ort zurückbringt, aus der sie gekommen ist, muß dahingestellt bleiben. Aber diese Handlung wäre die einer freien Seele im vollkommenen aktiven Vollzug der Demütigkeit gewesen, und die vollständige Erkenntnis von Gut und Böse, die die Unschuld der Seele auf einer anderen Ebene wieder hergestellt hätte; vgl. dazu auch ders., S. 88, III, 8, 61f.: „Do schrei dú sele in grosser vinsternisse manig jar nach irem liebe mit ellender stimme [...]“, sie sollte dahin zurückkehren, wo der Ausgangspunkt der Reise war: in der Finsternis und in der Verbannung.

1004 Neumann, S. 189f., V, 30, 15f.: „Minne, din vil reine quelen tüt mich ane súnde leben.“

1005 Neumann, S. 96, III, 15, 57f.; ders., S. 130, IV, 15, 10f., unkundige Seele; ders., S. 135, IV, 18, 81-84,

Ein Kapitel, in dem das positiv besetzte Fremdsein alles Irdischen mit der peinigenden Gottferne verbunden wird, ist Kapitel VII, 64, also das vorletzte Kapitel im Fliessenden Licht:

„[...] »Herre, ich danken dir, sit du mir mit diner minne benomen hast allen irdenschen richtüm, das du mich nu cleidest spisest mit vrœm dem gûte, wan alles das mir in eigenschaft mit wollust *in* dem herzen *clebet*, das müs mir alles vrœmde wesen. Herre, ich danken dir, sit du mir benomen hast die maht miner ögen, das du mir nu dienest mit vrœmden ögen. Herre, ich danken dir, sid du mir benomen hast die maht miner henden, das du mir nu dinest mit vrœmden henden. Herre, ich danke dir, sid du mir benomen hast die maht mines herzen, das du mir nu dienest mit vrœmden herzen. [...]“<sup>1006</sup>

Gott führt ihre Augen, ihre Hände und ihr Herz, aber die wunderbare Fremdheit ist ihr unerreichbar. Ihm folgt das letzte Kapitel mit der Überschrift *Wie got die sele zieret mit der pine*. Sie sah den ungeschaffenen Gott und erkannte den ihr vertrauten kaum mehr. Deshalb war er ihr fern. Ein Gott, der sich womöglich schwer mit der Trinität in Übereinstimmung bringen ließ, womöglich wenig mit dem Christentum zu tun hatte. Sie erlebte und sah die Liebe selbst – und schreckte davor zurück. Den christlichen Gott, der die Liebe selbst ist, hinter sich zu lassen, war nicht akzeptabel. Die letzte Konsequenz im Denken der Kugel zu ziehen, war ihr nicht möglich: Licht und Finsternis gleichwertig zusammen zu denken, gelang ihr nur als Weg des Leidens.

#### 4.5.2. Verlassenheit – *ellende*<sup>1007</sup>

Das Adjektiv *ellende* hat meistens eine Bedeutung wie *jammervoll*, *elend* und *hilflos*, zahlenmäßig hat es auch den größten Anteil.<sup>1008</sup> Die Adjektive finden im III. Buch eine gehäufte Anwendung, das Substantiv und das Adverb erscheinen eher gleichmäßig. In

---

unkundige, zurückhaltende Menschen; ders., S. 110, IV, 2, 18f., entfernt-unvertraute Freunde; ders., S. 175, V, 23, 41f. und 81f., fremder Ort und unbekannter Stern; ders., S. 293, VII, 48, 9f., fremde-unbekannte Sünde; ders., S. 230, VI, 20, 7-9, die seltene-wunderbare-wunderlich fremde Zartheit und Verborgenheit Gottes.

1006 Neumann, S. 309, VII, 64, 2-10, es handelt sich hier nicht um die Unterstützung anderer Menschen für die alte gebrechliche Mechthild.

1007 Erat-Stierli (1985), hat *ellende* ausführlich in einer Monographie analysiert.

1008 Neumann, S. 32, I, 45, 12: „ellenden jamers“; ders., S. 61, II, 24, 63f.: „[...] wan mir sint oelú ding ellende sunder alleine got.“; ders., S. 88, III, 8, 62: „mit ellender stimme“, und Z. 77: „mit einem tûche der ellenden smacheit“; ders., S. 92, III, 12, 5: „mit minen ellenden sinnen“; ders., S. 172f., V, 22, 18 und 21; und ders., S. 178, V, 23, 115: „ellenden siechen“.

Zusammenhang mit der Seele kommt zusätzlich der Ausdruck der *Gottverlassenheit*, der *Heimatlosigkeit* und des *Verbanntseins* mit der adjektivischen Bedeutung dazu, und zwar sowohl in Bezug auf die gotsuchende Seele als auch auf die Seele, die sich an irdische Güter heftet, hier eher als ein *Geschieden-von-Gott* zu denken.<sup>1009</sup> Dies trifft auch auf die Geburt Jesu zu, auf seine Not, seine erlittene Verachtung und seine Last.<sup>1010</sup>

In Kapitel III, 4 muß Maria das Feuer der Gottheit, das Licht des heiligen Geistes und die Weisheit des Sohnes mit Armut, Unglück und mancher Herzensbeschwerde schmerzlich-entrückt kühlen.<sup>1011</sup> Die Notwendigkeit der Übersetzung mit mehreren Worten wird auch an dieser Stelle deutlich.

Die Bedeutungen des Nomens *ellende* beziehen sich häufig auf den Zustand des *Elends* der Welt, der *Verlassenheit*, der *Verbannung* auf Erden. Mal tritt der eine Aspekt mehr in den Vordergrund, mal der andere.<sup>1012</sup> In einem Fall wird dieser Zustand mit all seinen Aspekten auf diese Welt bezogen und in einer ausführlichen Allegorie verräumlicht<sup>1013</sup>. Kapitel VII, 61 erklärt, warum die personifizierte sinkende Liebe großes Elend, Verlassenheit und Verbannung erleidet. Jesus läuft ihr zu weit voraus. Sie kann ihn nicht einholen, weil er ihr Selbst in der Vereinigung erhalten hat. An dieser Stelle stellt sich die Frage, wieso sie leidet, wenn sie doch da ist, wo sie sein wollte, und sie in der gegenseitigen Hingabe, das erhalten hat, was sie begehrte. Was wurde getauscht? Das Ich gegen die sinkende Liebe, die ins Erdhafte des Sterbens, des Todes eintritt. Die Freuden der Liebe sind dort nicht zu spüren. Der Spiegel in der Brust zeigt das Sterben Jesu. Dadurch ist er weg, sie kann das strahlend helle Licht der Liebe nicht mehr sehen. Da bleibt nur noch das Gefühl der Verlassenheit und die weitere Suche nach Gott.<sup>1014</sup>

---

1009 Neumann, S. 38, I, 2, 38f.: „dú ellende sele“; ders., S. 79, III, 1, 175f.: „mit ellender sele“; ders., S. 79, III, 2, 4: „miner ellenden Sele!“; ders., S. 80, III, 3, 2: „»O herre, wel ein armú sele das ist und ellende, [...]«“; ders., S. 83, III, 5, 3: „Sust klaget sich ein ellende sele, [...]“; ders., S. 271, VII, 18, 41; ders., S. 283, VII, 35, 19-21: „[...] das du denne muesest bliben die wegespise miner ellenden sele, also das ich, vil lieber, din liep geselle blibe mit dir zü dem ewigen *libe*.“; ders., S. 276, VII, 27, 6-8: „[...] und sin sele also rehte ellende von gotte, das er denne sinen weltlichen magen innwendig gelicher wirt denne eim geistlichen menschen.“

1010 Neumann, S. 270f., VII, 18, 10, 19, 24.

1011 Neumann, S. 82, III, 4, 21-26.

1012 Neumann, S. 8, I, 2, 23; ders., S. 22, I, 29, 9; ders., S. 48, II, 14, 2; ders., S. 131, IV, 21, 7; ders., S. 184, V, 25, 6; ders., S. 197, V, 35, 33; ders., S. 209, VI, 4, 5; ders., S. 229, VI, 19, 11; ders., S. 241, VI, 32, 19; ders., S. 246, VI, 37, 31; ders., S. 272, VII, 19, 17; ders., S. 273, VII, 20, 9; ders., S. 310, VII, 65, 16.

1013 Neumann, S. 293ff., VII, 48, komplett, Z. 3: „ellende“, das Kapitel endet: „[...] in mime ellendigen himmelwege.“

1014 Neumann, S. 305, VII, 61, 15-18: „Eya sinkendú minne, du lides mange suesse not; din ellende das ist gros. Wie soltu Jhesum gewinnen? Er löfft dir alze lange vor. Du hast in doch vür die sünde erkorn und hast dich selber in im verlorn; des müstu manige pine *dolen*. Ich wil mich in ime erholen.“; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 808, 651,13-653,12, sie ist der Meinung, daß die sinkende Minne hier ihre dominierende Bedeutung verloren hat – im Vergleich zu Kapitel IV, 12; der Ausdruck der *sinkenden Minne* erscheint in diesem Kapitel jedoch nicht, nur das Sinken.

Eine Form des Raumes stellt auch der Körper/*licham* dar, der im Kapitel VI, 35 im Zusammenhang mit *ellende* erwähnt wird. Er ist im Elend, in der Verbannung aus dem Raum der Unschuld, in dem er seit der Erschaffung der Menschen sein sollte. Er leidet, weil der, in ihm für die Unschuld bereitstehende Raum, mit der Vergänglichkeit alles Irdischen gefüllt ist. Aus diesem Grund kann die bereits selige Seele am Jüngsten Tag zu ihrem Körper/*licham* sagen:

„Stand uf, min vil lieber, und erhole dich aller diner pine, [...], alles dines ellendes, [...] Were ich zů dir nit wider kommen, us *diser* aschen *würdestu* niemer genomen. Der ewige tag ist úns entstanden, nu sœn wir únsfern lon enpfan.“<sup>1015</sup>

Am Jüngsten Tag kommen Seele und Körper/*licham* wieder zusammen.

Eine besondere Verwendung kommt *ellende* im Kapitel III, 1, der großen Himmelsschau zu. Sie wurde oben ausführlich besprochen (Kapitel ?1.2.2.). Wie geschildert, ist der Raum des *ellende* zwar leer, aber voller Wonne und Süßigkeit, er ist die reinste Heiligkeit.<sup>1016</sup> Wie paßt dies zur vorher genannten Verwendung von *ellende*? Die Verbannung auf dem Erdreich ist die Spiegelung der Heiligkeit der süßen Leere, die darauf wartet von den Menschen eingenommen zu werden. Sie geht vom Spiegel der Gottheit aus in den zehnten Chor und dort in die anderen Chöre. Der *ellende himmelwege* soll die Seele dorthin bringen. *ellende* in dunkler und heller Bedeutung ist demnach ein wichtiger Begriff für Mechthilds Denken. Diese doppelte Bedeutung weist auf die Notwendigkeit, das Böse zu wandeln und in Glanz erstrahlen zu lassen. Und all dies am selben Ort.

#### 4.6. Nicht und Leere

Im Kapitel I, 35 wird in aller Kürze das Programm aufgelistet, dessen Ziel die Erkenntnis der Wüste ist. Begonnen wird mit der Liebe zum *Nicht*.<sup>1017</sup> Der Zusammenhang mit der Kugel und dem Selbst Gottes wurde oben schon hergestellt. Was bedeutet dies für den Menschen? Gleich

1015Neumann, S. 243f., VI, 35, komplett, Zitat: Z. 2-10; vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 787, 503,13 und 503,22-25, sie denkt an den klassischen Leib/Seele-Dualismus. Dies ist jedoch nicht damit gemeint. Der Körper mit seiner Lebenskraft kehrt in aller Unschuld zur Seele zurück; vgl. dazu auch Kapitel VII, 65, 13-24, eine Rede zwischen Seele und Körper/*licham*. Er wird von der Seele als allerliebstes Gefängnis bezeichnet, aus dem er am Jüngsten Tag befreit wird; vgl. Erat-Stierli (1985), S. 104ff.

1016Neumann, S. 75 und 78, III, 1, 63f., 73 und 146; auf ders., S. 79, Z. 175f. wird die *ellende sele* erwähnt; vgl. zu diesem Kapitel Erat-Stierli (1985), S. 78-84.

1017Neumann, S. 24f., I, 35, 2f., 7, 11, 15: „Du solt minnen das niht, du solt vliehen das iht, [...] und von allen dingen wesen vri. [...] und solt doch selbe nit haben. [...] So wonestu in der waren wuestenunge.“; vgl. zum Begriff *Nichts*, Fornet-Betancourt (2010), S.1785-1788.

zu Anfang des Fliessenden Lichtes im Kapitel I, 2 wird im Rahmen des ersten Vereinigungserlebnisses die Erkenntnis gewonnen:

„Disen grüs mag noch müs nieman enpfan, er si denne überkomen und ze nihte worden.“<sup>1018</sup>  
*Diesen Gruß kann und wird niemand bekommen, er sei denn bezwungen/befreit und zunichte geworden.*

Zwei Kapitel später, während der zweiten Vereinigung, wird der Mensch zunichte, und kommt aus sich selbst zurück zu Gott, dem einzigen Selbst.<sup>1019</sup> Gott entfaltet sein Selbst im Nicht jeder Geschaffenheit: „[...] »Gedenke, was du bevunden und gesehen hast, do nicht zwüschen mir und dir was.«“<sup>1020</sup>

Das *Nicht* entsteht durch das Zunichtewerden. Diesen Zustand trägt die Seele mit sich, und kann sich beispielsweise durch das Gebet in diesen Raum des *Nicht* in sich, ins Selbst Gottes, versetzen.<sup>1021</sup> Die Erkenntnis des Zunichte-Seins besteht also in der Erkenntnis, kein eigener Raum in Gottes Kugel zu sein, sondern nur der Klang, das Wort und der Name, die sich als Schöpfung offenbarten. Und auch diese verwehen in der Wüste, die Gott ist.

Wie wird dies erreicht? Menschen sollten sich aller Dinge enthalten, sie nicht an sich nehmen, nicht zulassen, daß irgendetwas an ihnen klebt. Egal, ob es sich um Gegenstände, Gefühle oder Gedanken handelt.<sup>1022</sup> Dies erfordert einen ständigen Kampf mit seinem Selbst, das es ja nur in Gott geben kann, aber das dennoch allein da sein möchte. Hier ist die Neigung des Menschen zu Hochmut und Zorn verankert.<sup>1023</sup> Der Zustand des *Nicht* ist demnach keiner dauerhafter, sondern nur temporär erlebbar.

Ähnlich wie *ellende* hat auch das Wort *ital* bzw. als Nomen *italkeit* eine negative und eine positive Seite. Das negative *itel* verwendet Mechthild immer dann, wenn sie Dinge, Haltungen und Handlungen als leer, eitel, unnütz, wertlos und vergänglich betrachtet.<sup>1024</sup> Sie sollen zunichte werden. Die Begründung nennt Mechthild in einem der letzten Kapitel im

---

1018Neumann, S. 9, I, 2, 40f, in Z. 41f., wünscht sich die Seele in diesem Gruß lebendig zu sterben. Zum Unterschied zwischen Zunichtewerden und Sterben siehe nächstes Kapitel.

1019Neumann, S. 10f., I, 4, 6-8.

1020Neumann, S. 125, IV, 12, 58f.

1021Neumann, S. 267, VII, 14, 2f.: „In einer andern naht, do ich in minem gebette was und in gerunge und versach mich nihtes, do war ich gewar únsers herren.“ *In einer andern Nacht, als ich im Gebet und in Sehnsucht war und mich ins Nichts gebracht hatte, nahm ich unseren Herrn wahr.*

1022Neumann, S. 54, II, 21, 20; ders., S. 234, VI, 25, 2-4; ders., S. 237, VI, 29, 12-14; ders., S. 257, VII, 1, 116-119.

1023Neumann, S. 260, VII, 3, 39-41.

1024Beispiele dafür sind, *itel*: Neumann, S. 56, II, 23, 9f; S. 85f., III, 8, 9f.; S. 92, III, 13,2f.; S. 93, III, 14, 6; S. 107, III, 24, 29f.; S. 117, IV, 4, 13; S. 192, V, 2f.; S. 203, VI, 1, 67f., S. 205, VI, 1, 126-128; S. 210, VI, 4, 23-25; S. 230, VI, 20, 13ff.; S. 263, VII, 7, 42f.; S. 266, VII, 12, 1-4; S. 284, VII, 36, 23f.; S. 295, VII, 48, 50f.; *italkeit*: S. 102, III, 21, 58ff.; S. 117, IV, 4, 5; S. 133, IV, 18, 44f.; S. 137, IV, 20, 18f.; S. 194, V, 34, 9f.; S. 214, VI, 7, 31f.; S. 287, VII, 38, 6f.; S. 306, VII, 62, 8f.

Fließenden Licht. Sie verweist auf die Verbindung von Lucifers Sündenfall mit dem Sündenfall des Menschen: „Ich vörhte öch den sclangen der italen eren, die Evam betrog.“<sup>1025</sup>

Die positive Verwendung ist im Fliessenden Licht selten, dann aber besonders prägnant.

Die eine Stelle ist in Kapitel III, 10:

„Si wirt verspottet mit heliger italkeit, wenne si so verre in got verdoiet, das si verlüret irdensche wisheit.“<sup>1026</sup> *Sie wird verspottet mit heiliger Nichtigkeit, wenn sie so tief in Gott eintaucht, daß ihr die irdische Weisheit entfällt.* Die Leere irdischer Dinge, irdischer Weisheit, von denen sie sich angegriffen fühlt, wandeln sich in Gott zu reiner unvermischtter Leere, die die Fülle Gottes aufnehmen kann.

Die zweite Stelle ist Kapitel III, 1:

„Das ellende ist noch ital und lidig, da ist nieman inne, und ist als luter in sich selber und spilet von wunnen got ze eren.“<sup>1027</sup> *Die Leere ist noch immer bloß und frei, da ist niemand in ihr; und ist ganz klar in sich selbst und leuchtet in Freude Gott zu Ehren.*

Die dritte Stelle ist Kapitel IV, 19:

„[...] die minne machet ital herzen vol. Mere wenne wir werden vol wranges unde surekeit, so ist úns der minne spil vil unbereit.“<sup>1028</sup> *Die Liebe macht verwaiste Herzen voll. Aber wenn wir mit Zank und Bitterkeit voll werden, ist das Spiel der Liebe für uns ganz unzugänglich.*

Die drei Stellen ergänzen sich, verbinden Gott und Mensch im Begriff *ital*, dessen Bedeutungen sich der individuellen Verfassung anpassen. Sie fließen mit dem Menschen. Die Leere der irdischen Vergänglichkeit wird zur aufnahmefähigen lebendigen Offenheit<sup>1029</sup>, und dies im Ort und im Raum des Herzens, das den ganzen Menschen füllen soll. Die in Kapitel III, 1 genannten Begriffe *ellende*, *ital* und *lidig* repräsentieren eine Haltung, die die Erkenntnis der Wirkkraft Gottes von der Existenz des ungeschaffenen Gottes trennt. Der zehnte Chor – als Himmels-Raum im Menschen verankert –, kann den unschuldigen Menschen mit dem ungeschaffenen Gott verbinden. Im Lassen aller Dinge, in der Nichtigkeit aller Vorstellungen liegt die wirkfreie, unversehrte Bloßheit, die die Fülle der Ungeschaffenheit spiegelt, die das Nicht mit Leben füllt.

---

1025Neumann, S. 298, VII, 50, 15; vgl. auch ders., S. 170, V, 19, 5f.: „Dú italkeit ist dú erste súnde, dú den menschen beginnet ze jagende von gotte, [...]“

1026Neumann, S. 90, III, 10, 21-23; vgl. dazu Neumann II, S. 57f., III, 10, 21-23, III, 10, 22 mit – italkeit, und III, 10, 22 verdoiet; Übersetzung Schmidt (1995), S. 95.

1027Neumann, S. 75, III, 1, 63f.; vgl. dazu Schmidt (1995), S. 366, Anm. 103.

1028Neumann, S. 136, IV, 19, 17f.

1029Mechthild verwendet das Adjektiv *offen* in positiver Weise, II, 4: offene Seele; II, 19: offene Liebe; IV, 4: offene Freundlichkeit; V, 23: offenes Herz; VI, 36: offenen Geist; VII, 7: geöffnete Sinne. Negativ ist es nur, wenn der Mensch sich der Welt öffnet.

#### 4.7. Der zum Tod fähige Mensch – die Überwindung der Unvollkommenheit

*Tod* wird in mehrfacher Bedeutung im Fliessenden Licht verwendet. Zum einen der Tod des physischen Körpers, der schon als Veränderung der Materie definiert wurde. Die im Körper/*lip* gespeicherten Erinnerungen an den physischen Körper/*lichamen* bleiben als Körperform erhalten. Zum anderen der Tod der Unschuld als Veränderung der Materie des Bewußtseins/*lip*, den jeder Mensch mit sich trägt. Diese Form des Todes war die Folge von Adams Sündenfall im Paradies; er zog als Wiedergutmachung den unschuldig erlittenen Tod des Gott-Menschen Jesu nach sich<sup>1030</sup>. Beide Formen des Todes sind mit Angst verbunden, und diese Angst bestimmt den Umgang mit Sterben und Tod, in konkreter Gestalt des physischen Todes und in abstrakter Form die Fähigkeit des Loslassens. Damit bestimmen sie auch das Erleben dieser Ereignisse in jeweils individueller Weise. Mechthild verwendet dafür die Worte Tod, töten, sterben und morden.

Mord im Sinne von Selbstmord ist das Verharren in Sünde; als Mörder bezeichnet sie die verlogene Geistlichkeit; das Fernsein der Liebe, ihr Nicht-Fühlen-Wollen empfindet Mechthild als mörderisch, alle Werke aus Liebe sind dadurch tot.<sup>1031</sup>

Dagegen tötet die Kraft und Übermacht der Liebe die Seele für alles andere ab: sie tötet ohne physischen Tod. Auf der anderen Seite muß sich der Mensch darum bemühen, alles zu lassen, alles Zunichte werden zu lassen, was nicht mit der Liebe und den damit verbundenen Tugenden zu tun hat. Es ist also eine kreisende Bewegung von Zunichte-werden und Sterben, die gut mit diesen Worten ausgedrückt wird:

„Dú clare minne von spilender flüt tǖt der sele suesse not, si tödet si öch sunder tot.“<sup>1032</sup> und

„»[...] Ich müs ie sterben von minnen; du maht mich, herre, niemer anders gestillen. Gib mir, herre, und nim mir, herre, alles, das du wellest, und las mir ie disen willen, das ich sterben muesse von minne in der minne. [...]«<sup>1033</sup>

„»[...] Die edeln juncfröwen kostet ir zuht vil sere; si muessent sich twingen an

---

1030Neumann, S. 88, III, 9, 61-66.

1031Neumann, S. 100, III, 21, 8-10; vgl. dazu auch ders., S. 59, II, 24, 10f.: „Johannes Baptista, ich bin mit dir gevangen, wan dú ungetrūwú dirne der valscheit hat gottes wort getøtet in minem munde.“; vergleichbar ders., S. 148f., IV, 28, 5-8; ders., S. 231, VI, 21, 10-19; ders., S. 189, V, 30, 3-5. zum Selbstmord, ders., S. 84f., III, 7, 4f.: „[...] und der böese krieg von mütwillen würket an úns vil manigen schedlichen mort [...]“

1032Neumann, S. 93, III, 13, 24f.

1033Neumann, S. 274, VII, 21, 44-47; ebenso ders., S. 135, IV, 18, 90-92: „Die grossen bulgen der stürmenden minne tǖnt si sterben aller dingen und leben in got alleine. Ja denne erste sint in allú ir ding alleine in der minne mit gotte gemeine.“; ders., S. 23, I, 30, 6: „None: minnen tot, ein suessu not.“

allen iren liden und muessent vil dike vor ir zuhtmeisterinne bibenen. [...]“<sup>1034</sup>

Diese Zucht wird als Kampf gegen den Körper/*lichamen* betrachtet; im Kapitel I, 2 bezeichnet Mechthild den Körper deshalb als *Mörder* und weist ihn an, zu schweigen. Dieser Kampf ist kein Ausdruck der Ablehnung des Körpers, sondern das Ringen um die Verfeinerung der Sinne, die zuallererst auf den Ausdruck der ergebundenen Kraft und Lebendigkeit der gemischten Materie gerichtet sind. Kapitel I, 2 gibt die Notwendigkeit des Austausches der Sinne sehr gut wider.<sup>1035</sup> Der Grund für diese vorrangige ergebundene Orientierung der Sinne liegt im Impuls zur Erhaltung des Lebens. Die Seele ist damit auch durchdrungen, denn sie belebt diesen Körper vollständig. Sie muß jedoch für die zarten Impulse aus den höheren Räumen des Menschen geöffnet werden, sie muß entmischt werden. Der Impuls zur Weitergabe von Leben ist damit nicht erloschen, er wird nur anders gelebt.

Die Vereinigung mit Gott wird von der Seele als lebendiger Tod erlebt, die Liebe selbst als überwältigende, alleinige Wirklichkeit im klaren Licht erkannt. Diese nur zeitweilig zur erlebende Realität stürzt den Menschen in Verzweiflung, weil die Differenz zum ergebundenen Dasein als unüberwindbar, als erneuter Tod im Getrenntsein, erlebt wird.

„Minne ane bekantnisse dunket die wisen sele ein vinsternisse, bekantnisse ane  
gebruchunge dunket si ein hellepin, gebruchunge ane mort kan si nit  
verklagen.“<sup>1036</sup>

*Liebe ohne Erkenntnis erscheint der weisen Seele als Finsternis, Erkenntnis*

1034Neumann, S. 84, III, 5, 26f.; die im vorigen Kapitel angesprochene Unterschied der Bedeutung von Zunichte-werden und Tod, ist bei Ersterem als Handeln bzw. Lassen zu sehen, während der Tod und das Sterben Hingabe und Annahme voraussetzen. Ersteres steht für die Gestaltung des Lebens, das zweite für das Dasein im Leben. Beide Haltungen tragen das Voranstreben und Gewährenlassen in sich, es ist also kein Gegensatz zwischen aktivem Handeln und passiver Hingabe; vgl. dazu auch ders., S. 260, VII, 3, 37-41, der Wurm des Zorns stirbt mit Demut, heiligem Verlangen und ständigem Gebet; er wird zunichte, wenn der Mensch sich selbst Gewalt antut, i.S. von Herrschaft über sich selbst.

1035Neumann, S. 8, I, 2, 28-34.

1036Neumann, S. 16, I, 21, komplett; Bedeutung *gebruchunge*: Genuss, Teilhabe; Erhebung; Fähigkeit, Hennig, S. 95. Ebenso Neumann, S. 16, I, 22, 9-13: „In der grøesten sterki kumt si von ir selber, in dem schoensten liehte ist si blint an ir selber und in der grøeston blintheit sihet si allerklarost. In der grøesten klarheit ist si beide tot und lebende. Ie si langer tot ist, ie si vrøelicher lebt. Ie si vrøelicher lebt, ie si mer ervert.“; vgl. dazu auch Neumann II, S. 13ff., I, 22, 10-13; I, 22, 12-24; I, 22, 13 und I, 22, 13, ervert; die Anmerkungen lassen darauf schließen, dass der Text an dieser Stelle stark gestört ist. Das ist schade, denn der verbliebene Text, lässt auf eine genaue Wiedergabe des Ineinanders von Liebe und Erkenntnis schließen. Was vorhanden ist, macht aber die Kreisbewegung, wie auch andere Bewegungen deutlich; vgl. zum Genießen, Zech (2015), S. 81-144, „Semantisch ist die *gebruchunge* als eine volkssprachliche Umschrift der lateinischen *fructio dei* zu betrachten, die Liebe, Erkenntnis und Genuß in der Einheit ineinander überführt, gleichzeitig jedoch durch paradoxe Begleitersscheinungen und Nachwirkungen wie Verzehrung, Schmerz und Tod gekennzeichnet ist, die häufig von dem Leib und den Sinnen ausgetragen werden.“, ebda., S. 143f.; grundsätzlich stellt Zech, wie bei sehr vielen Worten im Fliessenden Licht ein weites, differierendes und oft gegensätzlichen Bedeutungsspektrum fest. Auf den Seiten 289-295 und 316, beschreibt Zech das Genießen in Verbindung mit der Zeitwahrnehmung.

*ohne Genuß erscheint ihr als Höllenqual, Genuß ohne Tod kann sie nicht einklagen.*<sup>1037</sup>

Mechthild bringt ihre Sehnsucht nach dem immerwährenden Zusammensein im Licht deutlich zum Ausdruck, an einigen Stellen entsteht der Eindruck – und dies nicht nur in den späteren Büchern –, daß sie sich die Beendigung ihres physischen Lebens wünscht. In jedem Fall setzt der Weg zur Liebe für sie voraus, die Einwilligung zum und die Hingabe an den physischen Tod zu geben, und ihn nicht nur, als zum Menschen gehörend, zu ertragen.<sup>1038</sup> Gefordert ist diese Bereitschaft sicher auch durch das Motiv der Nachfolge Christi, aber das ist im Fliessenden Licht – gerade in den ersten Büchern – sehr in das Geschehen der Liebe eingebunden. Die Nachfolge Christi wird in den späteren Büchern deutlicher thematisiert; Kapitel III, 10 vereint Liebe und Nachfolge, Kapitel VI, 4 formuliert dies ausdrücklich: „Mere ieglich mensche sœlte wesen an *im* selben ein Christus, also das der mensche gotte lebete und nit im selber.“<sup>1039</sup> Mechthild ist wohl zum Schluß gekommen, daß eine dauernde Vereinigung, die gemischte und ungemischte Materie miteinander versöhnt, nur nach dem Tod möglich ist. Es wird noch zu fragen sein, wieso dies so ist.

Der Begriff des Todes umfasst im Fliessenden Licht das positiv besetzte Absterben des Erdhaften, das jedoch sehr mühevoll errungen werden muß, um wiederum das positive Erlebnis des lebendigen Todes in der Liebe zu erlangen, dessen zeitliche Begrenzung erneut peinigend ist. Das Ziel ist das *ewige Leben* in Gott.

Sündhaftigkeit wird als Mord an der Seele, damit auch am gesamten Menschen, aufgefasst.

Hier droht die Gefahr des *ewigen Todes*, der dem *ewigen Leben* gegenüber steht.

Tod und Leben sind also im erdverhafteten, sich gemischter Materie verdankendem Leben, ebenfalls vollständig gemischt miteinander vereint. Das entspricht jeder menschlichen

---

1037Vgl. zum letzten Halbsatz, die Übersetzungen von Schmidt (1995), S. 20 und Vollmann-Profe (2010), S. 39: „[...] Genuß ohne Tod kann sie nie genug beklagen.“, vgl. dazu Vollmann-Profe (2010), S. 699, 39,9-11: „[...] Vereinigung ohne Tod ist Anlaß zu endloser Klage, weil diese, so lange das Leben währt, nur vorübergehend sein kann.“; vgl. dazu Kapitel I, 28 in der folgenden Anmerkung.

1038Neumann, S. 21, I, 28, 3-7: „[...] Ich frœwe mich, das ich minnen mûs den, der mich minnet, und gere des, das ich in mortlich minne ane masse und ane underlas. Vrœwe dich, min sele, wan din leben ist gestorben von minnen dur dich, und minne in so sere, das du mœgest sterben dur in; so brennest du iemer mere *unverloschen* als ein lebend funke in dem grossen fûre der hoher maiestat; [...]“; es wird deutlich, dass beide Formen des Todes hier ineinander fallen; auch in ders., S. 37, II, 2, 2f.: „Ich sturbe gerne von *minne*, mœchte es mir geschehen; [...]“; und ders., S. 62, II, 25, 12f.: „[...] wan ich lide unmenschliche not; mir *were* vil sanfter ein menschlich tot. [...]“; die unmenschliche Not ist die, die entsteht, wenn die Seele nicht vereint mit Gott ist, da dies ihr von jeher angestammter Platz ist.

1039Neumann, S. 210, VI, 4, 31-33; für die ersten beiden Bücher: ders., S. 22f., I, 29, komplett; ders., S. 43, II, 4, 78-86; ders., S. 89-91, III, 10, komplett; ders., S. 270f., VII, 18, komplett; ders., S. 275, VII, 21, komplett; ders., S. 275, VII, 23, komplett; S. 276, VII, 27, komplett; ders., S. 280f., VII, 33, komplett; ders., S. 299f., VII, 53, komplett; vgl. dazu auch Heimbach (1989), S. 66-79, und 85-87.

Erfahrung: Leben und Tod liegen dicht beieinander. Was für den einzelnen Menschen in diesem dichten Beisammensein Leben und was Tod ist, ist wohl oft ein sehr schmaler Pfad. Das erstreckt sich folgerichtig auch auf Entscheidungen, die das Leben anderer betreffen. Das Leben auf Erden ist also als eine Art Waage zu betrachten, das der menschlichen Seele ermöglicht, ihren Willen auf das ungemischte, vollkommene Leben zu richten – die Waage soll sich vollständig zum gottgewollten Leben neigen, um sich völlig überflüssig zu machen: „»[...] Wenne der mensche über sich selber gesiget, also das er pine und trost glich wiget, so wil ich in in die suessekeit heben, also sol ime smeken das ewige leben.“<sup>1040</sup> Im Gegenüber von ewigem Tod und ewigem Leben hat der Mensch also vollständige Freiheit. Aus dieser Perspektive ist es naheliegend und verständlich, daß Mechthild so großen Wert auf das richtige Verhalten der Geistlichkeit legte. Das Vorbild war Jesus Christus, ergänzt durch die Lehre der Ordnung der Liebe mit den notwendigen Tugenden im individuellen Leben. Diese große Bedeutung der Freiheit des menschlichen Willens erfordert vollkommene Hingabe an alles Leben mit nie nachlassender Beständigkeit. Sie erfordert dies auch in der Unabhängigkeit der eigenen Entscheidungen und der Entwicklung eines ungebundenen Denkens. Wie Gott mit sich selbst alleine war und ist, erweist sich diese Haltung auch für den gottsuchenden Menschen als notwendig: „[...], die sückende minne ist ir selbes alleine, [...]“<sup>1041</sup> Allein für sich stehen zu können, zu sein, um Gott allein zu finden. So wie sich auch Jesus selbst auf Erden in die Gewalt jeder Seele gegeben hat:

„»[...] Wan darumbe han ich mich in ir gewalt gegeben, kindesch, arm, nakent, blos, versmehet und ze jungest in den tot, das si alleine sol sin, eya, ob si wil, min nehste, min liebste genos; und si sol iemer me in miner heligen drivaltekeit mit sele und mit libe sweben und spilen sat und ertrinken als der visch in dem mere. [...]“<sup>1042</sup>

Und in Verbindung mit Kapitel II, 24:

---

1040 Neumann, S. 302, VII, 56, 6-8; ders., S. 161f., V, 8, 15-18; vgl. dazu auch ders., S. 155, V, 3, komplett; auch Egerding II (1997), S. 242f.; dazu paßt auch das Bild der goldenen Pfennige, die für den Eigenwillen und das Verlangen des Menschen stehen, der sich auf ein gottförmiges Leben richten soll, Neumann, S. 43, II, 4, 78-84; ders., S. 262, VII, 6, 14-21; die runde Form der Pfennige und deren goldene Farbe betonen die Einheit mit Gott; vgl. dazu Reypens (1964), S. 353-362, es geht ihm um die goldenen Pfennige bei Tauler und Ruusbroeck; woher dieses Gleichnis kommen könnte, fragt er allerdings nicht; vgl. auch Weber (2000), S. 115-117, ergänzend S. 118-120 zu *gold*.

1041 Neumann, S. 107, III, 24, 23; ders., S. 47, II, 12, 1f.: „Von siben hande vollekomenheiten [...] gerne alleine, [...]“; ders., S. 193, V, 33, 14-16: „So beginnet *mir* ze eisende, da ich alleine bin, wan min sele wart vri gemachet von aller eisunge, do ich die gabe enpfiegt, die man heisset bekantú minne.“

1042 Neumann, S. 185, V, 25, 25-29.

„Eya herre Jhesu Christe, din unschuldigú pine trøestet mich, wan ich an allen minen pinen schuldig bin, und din *heilsame* tot haltet min húgenisse lebendig in dir, und din unbewollen blüt hat min sele durchlossen.“<sup>1043</sup>

ergibt sich, daß das Erlebnis des Todes zu Gott gehört. Für Menschen hat der Tod einen Schrecken, genau wie sich der Mensch Jesus vor ihm fürchtete, aber in Gott verliert dieser Tod jeden Schrecken, wenn er durchgestanden wird. Was heißt dieses Durchstehen? Alle Dinge lassen, nackt und bloß dastehend sich selbst lassen, im namenlosem Schweigen, in namenloser Angst und Verlassenheit den Tod und den Zorn ertragend:

„Do sprach únser herre Jhesus Christus: »Sprich vatter, ich wil nu swigen alse du swigest in dem munde dins sunes *albrimmende* dur die krankheit der lüten, und *alse* min menscheit sprach albibende durch die valscheit der welte, wan si lonete mir mit dem bitteren tode.«“<sup>1044</sup>

Was hier formuliert wird, ist mehr als das Ertragen von Qual und Tod, es ist die Hingabe Gottes an die Schwäche der Menschen und die Falschheit der Welt, und den dadurch verursachten vielfachen Tod. Es ist eine paradoxe Hingabe im schweigenden, zornigen Brüllen und gleichzeitigen ängstlichen Bibern – aber es ist Hingabe an den Tod, auch an einen mordenden Tod, als ein mögliches Geschehen des Lebens, um die Menschen vom Tod der Unschuld zu erlösen. Diese Hingabe ist eine folgerichtige Haltung und Handlung, da die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse und der freie Willen für den Menschen zur gottgewollten Schöpfung gehört, und deshalb vom Schöpfer von vorne herein akzeptiert wurde:

„[...] »Lieber vatter, [...]; alleine ich grosses jamer vorsihe, ich müs doch den mensch eweklich minnen.« [...] »Vatter, du weist es wol, ich sol noch sterben von minnen; iedoch wellen wir diser dingen in grosser helikeit vroelichen

---

1043Neumann, S. 58, II, 24, 4-6; vgl. zur Doppeldeutigkeit von *min húgenisse lebendig in dir*, Vollmann-Profe (2010), S. 717f., 121,10; es ist ein Ausdruck der gemeinsamen Erinnerung.

1044Neumann, S. 148f., IV, 28, 3-8, Zitat: Z. 5-8; gerade das brüllende Schweigen war für die Überliefernden wohl ein Problem; vgl. ders., S. 82, IV, 28, 6f.; vgl. dazu auch Vollmann-Profe (2010), S.757f., 313,22-32, die beiden genannten Sätze werden als nicht zusammenpassend empfunden. Jedoch beseitigt die vorgelegte Interpretation dieses Problem, Schmidt (1995), S. 160, übersetzt *albrimmende* mit *erzittert*.

beginnen.«<sup>1045</sup>

Diese Form der Hingabe an den Tod – und dafür spielt es keine Rolle, ob es um den physischen Tod oder das Lassen aller Dinge geht – war Mechthild<sup>1046</sup> nicht möglich. Was immer sie an das Leiden band, war stärker als diesen Schritt zu gehen. Der verliehene freie Wille und das Verlangen des Menschen im Alleinsein könnten das Loslassen der Qual ermöglichen, wenn das Gefühl als Ursache des Verlustes der Unschuld, angenommen wird. Aber dieser Schritt bedeutet auch – wie schon einmal angesprochen – das vertraute Bild Gottes hinter sich zu lassen. Der Glaube an die Dreifaltigkeit wäre dann gänzlich überflüssig geworden, es gäbe nur noch das Wissen um das Leben.

Die erste Satz im kurzen Kapitel IV, 28 weist darauf hin, daß nichts weiser, heilsamer, schöner, stärker und vollkommener ist als die Liebe – und dazu gehört auch die Hingabe an Wut, Angst und Nicht-Benennbarem im Schweigen. Wenn die Liebe dazu nicht die Fähigkeit hat, ist sie nicht die Kraft, um Leben und Sterben zu können und zu wollen, sondern nur um Leben und Sterben zu müssen.

---

1045 Neumann, S. 87, III, 9, 22-33.

1046 Vgl. Weiss (2000), zur Todessehnsucht Mechthilds, S. 313-323: „In dieser Dichte und Differenziertheit spricht keine andere Mystikerin über ihre Todessehnsucht“, ebda. S. 323, und: Mechthild „spricht von besonderer Angst, wenn sie an ihr eigenes Ende denkt.“, ebda., S. 321; Beutin (1998), S. 202-204, referiert über den Tod Mechthilds, wie er von Gertrud der Großen im Legatus divinae pietatis relativ kurz geschildert wird. Bestürzt waren die Mitschwestern wohl über die Verwirrung Mechthilds vor ihrem Tod. - Diese Verwirrung wird mit dem Wort *errare* bezeichnet.

### III Schluß –

... Owe ich unseliger antphrasis sak, ...<sup>1047</sup>

---

<sup>1047</sup>Neumann, S. 166, V, 13, 8, dazu Neumann II, S. 89, V, 13, 8, antphrasis sak; Vollmann-Profe (2010), S. 766f.

Wirt als ein kint  
 wirt toup, wirt blint!  
 dîn selbes icht  
 mûz werden nicht,  
 al icht, al nicht trîb über hôr!  
 lâ stat, lâ zit,  
 ouch bilde mît!  
 genk âne wek  
 den smalen stek,  
 sô kums du an der wuste spôr.<sup>1048</sup>

*Werde wie ein Kind,  
 werde taub, werde blind!*  
*Dein eigenes Icht  
 muß werden Nicht,  
 alles Icht, alles Nicht treib über den Schall!*  
*Laß Raum, laß Zeit,  
 auch Bilder mit!*  
*Geh ohne Weg  
 den schmalen Steg,*  
*so kommst du auf der Wüste Spur.*<sup>1049</sup>

Das ist der siebte Vers des Granum sinapis. Und in aller Knappheit zusammengefaßt, ist es das Ergebnis dieser Arbeit. Mechthild von Magdeburg ging in ihrem Denken bis an die Grenze, bis es nichts mehr zu denken gab, weil sie nur noch das Licht des Lebens allein sehen konnte. Aber Denken und Schauen alleine reicht nicht aus. Das Licht wollte auch gefühlt werden, und wie schon an einigen Stellen angeklungen, ist ihr dies nicht gelungen. So blieb nur die Qual der Unerfülltheit: Erkennen und wissen, aber nicht fühlen. Und all dies, vor dem Hintergrund unendlich großer Gefühle der Liebe und des Leidens.

Was heißt das für ihre bisherige Einschätzung als mittelalterliche Mystikerin? Auch das eine ganz einfache Antwort: Sie wurde unterschätzt! Ihr Denken, konsequent auf die Einheit alles Lebens ausgerichtet, vereint Philosophie, Theologie, Kosmologie, Naturlehre und die Lehre

---

1048Ruh (1985), S. 48f.

1049Eigene Übersetzung, die fünfte Zeile weicht von den sonstigen Übersetzungen ab, sie basiert auf hôte: Laut, Schall, Hennig, S. 162.

für einen vollkommenen Menschen. Das Fliessende Licht vereint all diese Ansprüche, ohne den Boden der realistischen Wahrnehmung zu verlassen. Die Arbeit sollte auch gezeigt haben, daß Mechthilds Denken auf klarer, eindeutiger Logik basiert, ausgedrückt in den ihr eigenen sprachlichen Formen<sup>1050</sup>, um alle Ansprüche, die sich aus der nicht-dualistischen Perspektive ergaben, mit einbeziehen zu können.

Sie setzte in ihrem Denken einen Anfang mit der Frage: Wo und was ist Gott? Diese Frage war verbunden mit der Frage nach dem Entstehen von Raum und Zeit, ging in eins mit der Frage, was das Lebens ausmacht (Licht) und wo und wie es entstanden ist. Ihre sehr oft viergliedrige, Vorstellung der Dreifaltigkeit legt Zeugnis davon ab. Das zog die Begriffe Natur, Wesen und Materie (vier Elemente) nach sich, die sie in ihr Denken einbezog; sie verband diese Begriffe sowohl mit der grundsätzlichen Namenlosigkeit Gottes, als auch mit dem freien Willen des Menschen in einer Welt, die sich nur in Gottes Wirken spiegeln kann, und damit unabhängig von ihm da ist. Sie stellte sich die Frage nach der Ordnung des Lebens und der Allmacht Gottes, angesichts der offensichtlichen Anwesenheit des Bösen. Sie integrierte dieses konsequent in ihrer Vorstellung der Ordnung des Lebens, sie war sich der Notwendigkeit des Akzeptierens des Bösen bewußt. Die Konsequenz ihres Gedanken ließ nichts anderes zu. Das Böse ist für sie der Ort der Freiheit des Menschen (Ontologie), die Begründung für die Bewegung der Schöpfung (Kosmologie) und der Grund für das Wachsen der Liebe gegen das Böse (Theologie).

Himmel und Hölle, Paradies und Fegefeuer waren geistige Orte, verkörperte Räume im Menschen. Sie fragte sich, was der Tod ist, was Sterben bedeutet, sie suchte nach einer Antwort, wie die Erlebens- und Erkenntnismöglichkeit einer menschlichen Seele nach dem Tod sein könnte. Was auch die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen überhaupt nach sich zog und/oder dem vorausging. Wie verhalten sich Weisheit, Klugheit, Erkenntnis, Vernunft zueinander? Welche Bedingungen brauchen diese, um entwickelt werden zu können? Und natürlich: wie ist der Mensch beschaffen? Welche Ordnung gibt es im Menschen, und wie fügt sich diese in die Ordnung aller geschaffenen Welten ein? Sie verband die Sinnesorgane mit den verschiedenen Wahrnehmungskörpern des Menschen, die im *vleisch*, im *licham*, im *lip* und in der *sele* lagen, die dennoch nicht getrennt voneinander sind. Sind alle auf die Wahrnehmung des göttlichen Herzens ausgerichtet, nehmen Menschen in einer Perspektive *aus ganzem Herzen* wahr. Sie sehen die, vielleicht unvollkommen runde

---

<sup>1050</sup>Hellgardt (1996), S. 337: „Denn in Mechthilds Genie, aus dem geläufig Unscheinbaren, Alltäglichen oder traditionell Selbstverständlichen die für ein Gemeintes entscheidenden Erkenntnisse kraftvoll herauszuschlagen, in diesem Genie leuchtet die Begabung für das Wichtigste auf: *Das Ähnliche erkennen zu können.*“

Form der Dinge und haben dann, in Verbindung mit der idealen kugeligen Gestalt der Vollkommenheit, die Möglichkeit, ihr Denken, Fühlen und Handeln danach auszurichten.

Eine der wichtigsten Fragen, die sie sich stellen mußte, war: Was bedeuten Worte? Was bewirkt die Stimme, der Klang eines Wortes? Wie wirken Worte und Bilder zusammen, und wie bewegen sie sich im Denken? Was ist der Sinn von Wiederholungen, wie wirken Erinnerungen? Überdauern diese den Tod? Was verbindet die Ordnung des Lebens und des Todes? Ihre Antwort: das fünfte Element, der Atem und das Atmen Gottes, der Rhythmus allen Lebens und allen Todes. Sie war fasziniert von Zahlen und geometrischen Ideen, die ihren Gedanken über die Ordnung des Lebens und seinen Hierarchien entgegenkamen. Und in ihrer Zeit in der Luft lagen. Sie stellte sich der Frage, nach dem Verhältnis von Einheit und Manigfaltigkeit, und sah das Bild einer sich ständig verändernden, kreisenden Kugel, die die Einheit in die Vielfalt und die Vielfalt in die Einheit entließ. Auch aus diesem Grund stand für sie Küchen- und Hofsprache gleichberechtigt nebeneinander, ohne das Bewußtsein dafür zu verlieren, daß das Erleben unterschiedlich ist. Und nicht zuletzt ging sie der Frage nach, was die Liebe ist. Jenseits von allen Vorstellungen der Liebe, die sie kannte. Es blieb ihr nur zu sagen: Liebe ist das Licht der Unendlichkeit, das Erleben von Unendlichkeit ohne Anfang ohne Ende. Jenseits aller Leidenschaft, jenseits allen Verlangens, jenseits allen Denkens und Fühlens, und alles integrierend, Leben und Tod in einem.

Was läßt sich noch sagen? Daß ihr Buch von einer Fülle an Wörtern durchzogen wird, die nur ein einziges Mal erscheinen? Darunter Worte wie *Kugel*, *Punkt*, *Nicht*, *Icht*, *gedrenge*, *stillekeit*, *lühter*, *wechselunge*, *spiegelberg*, *Blumenberg*, *wunderunge*, *materie*, *schowunge*, *spilunge*, *hügenisse* und noch vieles mehr, aber auch *spor*. Auch die Worte Falte und entfalten erscheinen nur einmal, sie verweisen auf die Idee des Entfaltens des Menschen, des Lebens und damit auch das Entfalten Gottes in diesen.<sup>1051</sup> Diese einmal verwendeten Worte bilden das Gerüst ihres Denkens, das sich im Fliessenden Licht mit einer Flut von Bildern und vielfach verwendeten Worten umkleidet.

Daß sie eine sehr gebildete, und damit ist gemeint, philosophisch gebildete Frau war, die mit großer Wahrscheinlichkeit viele Schriften einer mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaft, Theologie, Philosophie, wie z.B. Eriugena, kannte und in ihr Denken integrierte, ist anzunehmen. Sie war auch eine Frau, die sich für alles interessierte, deren Denken ständig zwischen kaum mehr zu reduzierender Knappeit und ausschweifender Detailverliebtheit wanderte. Mechthild war eine scharfsinnige und sehr intelligente Frau, sie

---

<sup>1051</sup>Vgl. dazu Deleuze (2000), der *Falten* und *entfalten* auf die Beschreibung der Philosophie Leibniz' anwandte; auch Hellgardt (1996), S. 320f., der aufgrund der Textstelle III, 9, 11, ein Entfalten der Dreifaltigkeit vermutet; die zwei Textstellen mit Falte und entfalten nennt er allerdings nicht.

war bodenständig, klug, mit feiner Ironie. Aber auch eine Frau, die von den Vorstellungen ihrer Zeit – und nicht nur ihrer – begrenzt wurde, und die dies wußte, und auf ihre Weise damit umging. Am Ende betraf dies auch die Vorstellung des Christentums selbst: wer die Dreifaltigkeit als geschaffen denkt, will diese dann auch überschreiten und hinter sich lassen. Alles andere wäre nicht logisch, nicht konsequent und eine Erstarrung des Lebens.

Theresia Heimerl nennt Mechthilds Gott, einen Gott der „zu Leibe rückt“, uns hinreißt zu sich und dann in Sehnsucht zurückläßt<sup>1052</sup>. Dies ist richtig, weil dieser Gott alles ist, und deshalb nichts zurückläßt, nichts zurücklassen kann. Aber wenn ein Mensch nicht damit zureckkommt, bleibt er in der geschaffenen Welt mit Gut und Böse hängen – und hier liegt die Begründung des Alleinseins des freien Menschen in der Auseinandersetzung mit Gut und Böse. Erst dann endet die Sehnsucht.

Das Fliessende Licht birgt ein konsequentes Denken, das mit Hilfe des Wittgensteinschen *Sprachspiels* und den festgelegten Definitionen von Rationalität, Logik, Gefühl und dem Willen zur Klarheit seine Einheitlichkeit zeigen konnte. Ein Ergebnis der Arbeit ist auch, die Leistungsfähigkeit dieses Verfahrens, das ein Spiel mit Bedeutungen, Assoziationen und Imaginationen ist, zu zeigen.

Vor diesem Hintergrund kann die Frage nach dem möglichen Einfluß des Fliessenden Lichtes auf andere Denker neu gestellt werden. Ein weiteres Beispiel ist die Frage, wie sich Mechthilds Bild der Kugel in diese, ihr vorangehende, Tradition einbinden läßt. Sie schließt philosophische, theologische und kosmologische Schriften, sofern sie überhaupt getrennt sind, mit ein. Das Fliessende Licht gehört in eine historische Darstellung der Allgegenwart Gottes mit hinein, neben Dionysius, Eriugena, Robert Grosseteste, Alanis ab Insulis, dem ›Liber philosophorum‹ und anderen.<sup>1053</sup> Und ein drittes: im Laufe der Arbeit stellte sich immer wieder neu die Frage, ob nicht Mechthild von Magdeburg, das Granum sinapis geschrieben hat.

So endet die Arbeit mit Fragen, wie sie begonnen hat.

„Owe ich unvollkommener, nach Ausdruck sehnender Sack ...“<sup>1054</sup>

---

1052Heimerl (2011), S. 124.

1053Vgl. dazu Beutler (2010), S. 109ff., Kapitel 4: „Das göttliche Licht im Raum“, S. 127, Kapitel 5: „Gott als unendliche Sphäre“, S. Kapitel 6: „Der unermessliche Raum als Ausfaltung Gottes“.

1054Möglicherweise ein Wortspiel von mhd. ande, ant(e), Adv., mit den Bedeutungen: leid tun, bedauern, bereuen; schmerzen, beunruhigen, betrüben; sich sehnen nach, sich sorgen um; tun, kränken, quälen, Hennig, S. 9.; und phrasis = *antiphrasis*, das wiederum mit *antiphrasis* spielt.

#### IV Anhang –

... mit den rosen der vliessigen arbeit uf ein güt ende ...<sup>1055</sup>

---

<sup>1055</sup>Neumann, S. 279, VII, 30, 4f.

## 1. Abkürzungen

A	Absätze in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen
ÄGB	Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch
Art.	Artikel
BERG	Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
Hennig	Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
Lanczkowski (1989)	Gertrud die Große, Gesandter der göttlichen Liebe
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
Neumann	Edition des Fliessenden Lichts von 1990, Band I
Neumann II	Edition des Fliessenden Lichts von 1993, Band II
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
Schmidt (1995)	Übersetzung des Fliessenden Lichts von 1995
Sp.	Spalte
ThPh	Theologie und Philosophie. Vierteljahreszeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Vollmann-Profe (2010)	Übersetzung des Fliessenden Lichts von 2010
Wittgenstein PU	Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 2015
Wittgenstein PU II	Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 1997, Werkausgabe, 1
Wittgenstein PG	Wittgenstein, Philosophische Grammatik 1989, Werkausgabe, 4
Wittgenstein VB	Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen 1989, Werkausgabe, 8
Z.	Zeile
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

## 2. Literatur

### Nachschlagewerke

<https://www.de.pons.com/übersetzung/latein-deutsch/>

<https://www.die-bibel.de>, Lutherbibel 2017, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2016

<https://www.bibelkommentare.de>

<https://www.bibelwissenschaft.de>

Hennig, Beate (2007), Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Tübingen: Niemeyer 5. durchgesehene Auflage 2007.

Kaal, Hans und McKinnon, Alastair (1975), Concordance to Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen, Leiden: Brill 1975.

<http://www.koeblergerhard.de/mhdwbin.html>, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 2014.

<http://www.koeblergerhard.de/mndwbin.html>, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, 2014.

Lexikon der philosophischen Werke, hrsg. v. Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin, Stuttgart: Kröner 1988.

<http://www.mhdwb-online.de/index.html>, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, zuletzt aktualisiert: 19.05.2017.

Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hrsg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014, unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage von 2011.

## Quellen und Übersetzungen

Gertrud die Grosse von Helfta, Gesandter der Göttlichen Liebe, Legatus divinae pietatis, übersetzt von Johanna Lanczkowski, Heidelberg: Lambert Schneider 1989, (Sammlung Weltliteratur, Reihe: Mittellateinische Literatur).

Mechthild von Magdeburg, »Das fließende Licht der Gottheit« der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. v. Hans Neumann, Band I: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich: Artemis 1990.

Mechthild von Magdeburg, »Das fließende Licht der Gottheit« der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. v. Hans Neumann, Band II: Untersuchungen, ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1993, in Kommission Tübingen: Niemeyer 1993.

Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2., neubearbeitete Auflage 1995.

Mechthild von Magdeburg, Das Fliessende Licht der Gottheit, zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Gisela Vollmann-Profe, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2010.

Meister Eckhart, Einheit mit Gott. Die bedeutendsten Schriften zur Mystik, hrsg. v. Dietmar Mieth, Düsseldorf: Patmos 2008.

## Sekundärliteratur

Acklin Zimmermann, Béatrice W. (1993), Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1993, (Dokimion, 14).

Acklin Zimmermann, Béatrice (2000), Die Nonnenvitae als Modell einer narrativen Theologie, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 563-580.

Aertsen, Jan. A (1998), Zur Einleitung, in: Raum- und Raumvorstellungen im Mittelalter, hrsg. v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter 1998, (Miscellanea mediaevalia, 25), S. XI-XVI.

Amtstätter, Mark Emanuel (2003), Die Partitur der weiblichen Sprache. Sprachästhetik aus der Differenz der Kulturen bei Mechthild von Magdeburg, Berlin: trafo 2003, (Reihe ZeitStimmen, 3).

Andersen, Elizabeth, A. (1996), Mechthild von Magdeburg, der Dominikanerorden und der Weltklerus, in: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Kurt Gärtner u. a., Tübingen: Niemeyer 1996, S. 264-272.

Andersen, Elizabeth, A. (2000), The Voices of Mechthild of Magdeburg, Oxford, Bern, Berlin, u. a.: Lang 2000.

Andersen, Elizabeth A. (2003), »Das Fließende Licht der Gottheit und der Psalter: Dialogische Beziehungen, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter, hrsg. v. Nikolaus Henkel, Martin H. Jones und Nigel F. Palmer unter Mitwirkung von Christine Putzo, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 225-238.

Ankermann, Maren (1998), Spielarten erlebnismystischer Texte. Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ – Gertrud die Große von Helfta: „Legatus divinae pietatis“, in: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1998, (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, 21), S. 119-138.

Babilas, Wolfgang (1968), Untersuchungen zu den Semoni subalpini. Mit einem Exkurs über die Zehn-Engel-Lehre, München: Hueber 1968, (Münchener Romanistische Arbeiten, 24).

Bäumer, Bettina/Hödl, Hans Gerald (2003), Gebet/Meditation/Mystik – Ekstase, in: Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen, hrsg. v. Johann Figl, Innsbruck, Wien: Tyrolia; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 702-717.

Beutin, Wolfgang (1998), „Ego semper vivere vellem in his poenis ... , - Der Tod der Mystikerin, in: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1998, (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, 21), S. 189-219.

Beuttler, Ulrich (2010), Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 127).

Bindschedler, Maria (1949), Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, Basel: Schwabe & Co 1949, (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 9).

Blume, Dieter (2008), Körper und Kosmos im Mittelalter, in: Bild und Körper im Mittelalter, hrsg. v. Kristin Marek, Raphaële Preisinger, Marius Rimmele und Katrin Kärcher, München: Fink, 2., korrigierte Auflage 2008, S. 225-241.

Bochsler, Katharina (1997), »Ich han da inne ungehörtú ding gesehen«. Die Jenseitsvisionen

Mechthilds von Magdeburg in der Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur, Bern, Berlin, Frankfurt a. M., New York, Paris, Wien: Peter Lang, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 23).

Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut (2004), Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München: Beck 2004.

Bogen, Steffen (2008), Der Körper des Diagramms: Präsentationsfiguren, mnemonische Hände, vermessene Menschen, in: Bild und Körper im Mittelalter, hrsg. v. Kristin Marek, Raphaële Preisinger, Marius Rimmele und Katrin Kärcher, München: Fink 2., korrigierte Auflage 2008, S. 61-81.

Brinkmann, Hennig (1971), Verhüllung („integumentum“) als literarische Darstellungsform im Mittelalter, in: Der Begriff der *repraesentatio* im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hrsg. v. Albert Zimmermann, für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin, New York: De Gruyter: 1971, (Miscellanea mediaevalia, 8), S. 314-339.

Brück, Michael v. (2002), Mystik I. und II., in: RGG (4), Bd. 5, 2002, Spalte 1651-1654.

Buholzer, Sonja A. (1988), Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg, Bern, Frankfurt a. Main, u.a. 1988, (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, 234).

Cancik, Hubert (1998), Mysterien/Mystik, in: HrwG, Bd. IV, Stuttgart: Kohlhammer 1998, S. 174-178.

Chávez Alvarez, Fabio (1991), »Die brennende Vernunft«. Studien zur Semantik der »rationalitas« bei Hildegard von Bingen, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1991, (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I, 8).

Courtine, Jean-François (1992), Res (Art.), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, völlig neubearbeitete Ausgabe des »Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe«, Band 8, Basel: Schwabe & Co 1992, Bd. 8, Sp. 892-901.

Damasio, Antonio R. (2007), Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, Berlin, 5. Auflage 2007.

Deleuze, Gilles (2000), Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2000.

Dicke, Gerd (2003), Aus der Seele gesprochen. Zur Semantik und Pragmatik der Gottesdialoge im »Fließenden Licht der Gottheit« Mechthilds von Magdeburg, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter, hrsg. v. Nikolaus Henkel, Martin H. Jones und Nigel F. Palmer unter Mitwirkung von Christine Putzo, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 267-278.

Dinzelbacher, Peter (2012), Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters: Ein Studienbuch, Berlin: De Gruyter 2012.

Döbler, Marvin (2013), Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, (BERG, 2)

Egerding, Michael (1997), Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, Band I: Systematische Untersuchung; Band II: Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1997.

Emmelius, Caroline (2015), Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im Fließenden Licht der Gottheit, in: Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation, hrsg. v. Elizabeth Andersen, u. a., Berlin, Boston: De Gruyter 2015, S. 263-286.

Enders, Markus (1998), Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken, in: Raum- und Raumvorstellungen im Mittelalter, hrsg. v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter 1998, (Miscellanea mediaevalia, 25), S. 335-347.

Enders, Markus (2009), Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt, Hamburg: Kovač 2009, (Boethiana, 86).

Erat-Stierli, Ruth (1985), „Do sprach dū ellende sele“. Die Verwendung von „ellende“ im Fliessenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, 1985.

Figl, Johann (2003), Offenbarung (Art.), in: RGG(4), Band 6, 2003, Sp. 461-463.

Figl, Johann, (2013), Der Begriff der Religion im Spannungsfeld zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, in: Was ist Religion?: Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, hrsg. v. Tobias Müller und Thomas M. Schmidt, Paderborn, Wien: Schöningh 2013, S. 99-124.

Flasch, Kurt (2013a), Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta, Stuttgart: Reclam, 3. vollständig durchgesehene und erweiterte Auflage 2013.

Flasch, Kurt (2013b), Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch, München: Beck, 3., durchgesehene Auflage 2013.

Fornet-Betancourt, Raúl (2010), Nichts (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg: Meiner 2010, S. 1785-1788.

Franklin, James C. (1978), Mystical Transformations. The Imagery of Liquids in the Word of Mechthild von Magdeburg, Rutherford, Fairleigh, London: University Press 1978.

Frey-Anthes, Henrike (2009), Satan (AT), in: [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26113/](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26113/)

Ganina, Natalija/Squires, Catherine (2010), Ein Textzeuge des Fließenden Lichts der Gottheit von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibl. Der Lomonosov-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47, in: ZfdA 139 (2010), S. 64-86.

Gerlach, P. (1994), Kugel (Art.), in: LCI, Band 2, Rom, Freiburg, u. a.: Herder 1994, Sp. 695-700.

Gerlitz, Peter (1994), Mystik I (Art.), in: TRE, Band XXIII, Berlin, New York 1994, S. 534-536.

Gloy Karen (2004), Zahl/Zahlenspekulation/Zahlensymbolik, I. Philosophisch und religionsgeschichtlich (Art.), in: TRE, Band XXXVI, Berlin, New York: De Gruyter 2004, S. 447-458.

Gloy, Karen (2004), Zeit, I. Philosophisch, in TRE, Band XXXVI, Berlin, New York 2004, S. 504-516.

Gloy, Karen (2015), Was ist die Wirklichkeit?, Paderborn: Fink 2015.

Gnädinger, Louise (1999), Adams Stimme und Musikalität. Fragmentäre Gedanken zu deren Wesen und Funktion aus der Sicht Hildegards von Bingen (1098-1179), in: Homo medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit, FS für Alois Maria Haas, hrsg. v. Claudia Brinken-von der Heyde und Niklaus Largier, Bern, Berlin, Frankfurt a. Main u. a.: Lang 1999, S 175-206.

Gössmann, Elisabeth (1994), Die Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell, in: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, hrsg. v. Béatrice Acklin Zimmermann, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994, (Dokimion, 15), S. 19-41.

Gössmann, Elisabeth (2000), Eva in der hebräischen Bibel und in der Deutung durch die Jahrhunderte, in: Eva - Gottes Meisterwerk, hrsg. v. Elisabeth Gössmann, München: Iudicium, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage 2000, (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 2), S. 11-44.

Grundmann, Herbert (1977), 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: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4., unveränderte Auflage 1977.

Haas, Alois M. (1979a), Dichtung und Mystik. Mechthild von Magdeburg, in: A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1979, (Dokimion, 4), S. 67-103.

Haas, Alois M. (1979b), Struktur der mystischen Erfahrung. Mechthild von Magdeburg, in: A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1979, (Dokimion, 4), S. 104-135.

Haas, Alois M. (1999), Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik, in: Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit, FS für Peter Rusterholz, hrsg. v. Henriette Herwig u. a., Tübingen u. a.: fräncke 1999, S. 53-70.

Haas, Alois M. (2000), Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 9-29.

Hasebrink, Burkhard (2000), Spiegel und Spiegelung im ›Fließenden Licht der Gottheit‹, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 157-174.

Haug, Walter (1997/1984), Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: Walter Haug, Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen: Niemeyer 1997, S. 550-578, (vorher in: Das Gespräch, hrsg. v. Karlheinz Stierle und Rainer Warning, München: Fink 1984, S. 251-279, (Poetik und Hermeneutik, 11).

Haug, Walter (1997/1986), Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Walter Haug, Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen: Niemeyer 1997, S. 531-544, [vorher in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1986, (Germanistische Symposien, 7), S. 494-608.]

Haug, Walter (1997), Überlegungen zur Revision meiner ›Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens‹, in: Walter Haug, Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen: Niemeyer 1997, S. 545-549.

Haug, Walter (2000), Gotteserfahrung und Du-Begegnung. Korrespondenzen in der Geschichte der Mystik und der Liebeslyrik, in: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Christoph Huber u. a., Tübingen: Niemeyer 2000, S. 195-212.

Heimbach, Marianne (1989), »Der ungelehrte Mund« als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1989, (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 6).

Heimbach-Steins, Marianne (1995), Gottes und des Menschen »heimlichkeit«. Zu einem Zentralbegriff der mystischen Theologie, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hrsg. v. Claudia Brinker, Urs Herzog, Niklaus Largier und Paul Michel, Bern, Berlin, Frankfurt a.M., New York, Paris, Wien: Peter Lang 1995, S. 71-86.

Heimerl, Theresia (2002), Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg, Münster, Hamburg, London: Lit 2002, (Mystik und Mediävistik, 1)

Heimerl, Theresia (2011), in: *Sehnsucht Mystik*, hrsg. v. Elisabeth Pernkopf und Walter Schaupp, Innsbruck, Wien: Tyrolia 2011, (Theologie im kulturellen Dialog, 22), S. 109-126.

Hellgardt, Ernst (1996), Darbietungsformen geistlicher Gehalte im Werk Mechthilds von Magdeburg, in: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*, hrsg. v. Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum, Tübingen: Niemeyer 1996.

Holz, Hans Heinz (2005), *Widerspiegelung/Spiegel/Abbild*, 4. Mittelalter: [...], in: ÄGB, Band 6, Stuttgart, Weimar: Metzler 2005, S. 628f.

Holz, Hans Heinz/Metscher Thomas (2010), *Widerspiegelung/Spiegel/Abbild*, 2. Griechische Antike [...] und 3. Spiegel und Mimesis [...], in: ÄGB, Band 6, Stuttgart, Weimar: Metzler 2005, S. 623-628.

Jacobs, Wilhelm G. (2010), Ding (Art.), in: *Enzyklopädie Philosophie*, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 1, Hamburg: Meiner 2010, S. 426-427.

Kasten, Ingrid (1995), Formen des Narrativen in Mechthilds *Fließendem Licht der Gottheit*, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hrsg. v. Claudia Brinker, Urs Herzog, Niklaus Largier und Paul Michel, Bern, Berlin, Frankfurt a.M., New York, Paris, Wien: Peter Lang 1995, S. 1-18.

Kasten, Ingrid (2008), Rationalität und Emotionalität in der Literatur des Mittelalters, in: *Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur*, hrsg. v. Klaus Ridder, Berlin: Schmidt 2008, (Wolfram-Studien, XX), S. 253-271.

Keller, Hildegard Elisabeth (1993), Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation, Bern, Berlin, Frankfurt a. Main, (u.a.): 1993, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 15).

Keller, Hildegard Elisabeth (1995), »wan got geschuof inen nie schemeliche lide«. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des *Fliessenden Lichts der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, hrsg. v. Claudia Brinker, Urs Herzog, Niklaus Largier und Paul Michel, Bern, Berlin, Frankfurt a.Main (u.a.): Peter Lang 1995, S. 19-45.

Keller, Hildegard Elisabeth (2000), Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 195-221.

Kible, B. (1992), Ratio (Art.), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter

und Karlfried Gründer, Band 8, völlig neubearbeitete Ausgabe des ›Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‹, Basel: Schwabe & Co 1992, Sp. 37-41

Kiening, Christian (2006), Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur, in: *Scientia Poetica*, 10/2006, S. 19-46.

Köbele (1993)

Kohl, Katrin (2007), Metapher, Stuttgart, Weimar: Metzler 2007, (Sammlung Metzler, 352).

Koßler, Matthias (2010), Erinnerung (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 1, Hamburg: Meiner 2010, S. 574-579.

Kreuzer, Johann, (1998), Der Raum des Sehens. Vom Augen-Blick und der mittelalterlichen Entfaltung seines Begriffs, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hrsg. v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter 1998, (Miscellanea mediaevalia, 25), S. 489-501.

Kurdzialek, Marian (1971), Der Mensch als Abbild des Kosmos, in: Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hrsg. v. Albert Zimmermann, für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin, New York: De Gruyter: 1971, (Miscellanea mediaevalia, 8), S. 35-75.

Krüger, Reinhard (2012), Ei, Apfel, Hand und menschlicher Körper: Analogien im kosmologischen Denken des Mittelalters, in: ders., *moles globosa, globus terrae und arenosus globus* in Spätantike und Mittelalter. Eine Kritik des Mythos von der Erdscheibe, Berlin: Weidler 2012, (Archäologie der Globalisierung und Globalität), S. 127-159.

Langer, Otto (2004), Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Langer, Otto (2008), Rationalität und religiöse Erfahrung. Drei Paradigmen: Eriugena, Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart, in: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur, hrsg. v. Klaus Ridder, Berlin: Schmidt 2008, (Wolfram-Studien, XX), S. 299-328.

Largier, Niklaus (1989), Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, Bern, Frankfurt a. Main, New York, Paris: Peter Lang 1989, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 8).

Largier, Niklaus (1991), „in einicheit und in der wüestunge“. Entfremdung und Selbsterkenntnis bei Mechthild von Magdeburg und Hadewijch, in: Begegnung mit dem ›Fremden‹. Grenzen – Traditionen – Vergleiche. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, hrsg. v. Yoshinori Shichiji, Tokyo: Iwasaki; München: Iudicium 1991, S. 268-280.

Largier, Niklaus (2000), Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Histeriographie der ›deutschen Mystik‹ und der ›deutschen Dominikanerschule‹, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 93-117.

Leppin, Volker (2015), Mechthild von Magdeburg. Repräsentation Christi im visionären Buch, in: ›Dir hat vor den Frauen nicht gegraut‹. Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte, hrsg. v. Mariano Delgado und Volker Leppin, Fribourg: Academic Press, Stuttgart: Kohlhammer 2015, (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 19), S. 136-156.

Lüers, Grete (1926), Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München: Ernst Reinhardt 1926.

Mahnke, Dietrich (1937), Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle/Saale: Niemeyer 1937, (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 23).

Markewitz, Sandra (2013), Wittgensteins Philosophie des Schweigens, in: Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick, Bielefeld: Aisthesis 2013, S. 17-43.

McGinn, Bernard (1994), Die Mystik im Abendland, Band I, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994, S. 9-20.

McGinn, Bernard (2000), The Four female Evangelists of the Thirteenth Century. The Invention of Authority, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 175-194.

Meyer, Lothar (1951), Studien zur geistlichen Bildsprache im Werke der Mechthild von Magdeburg, phil. Diss. Göttingen 1951.

Michel, Paul (1995), Quomodo amor excite animam pigram. Ein Dialog im Fließenden Licht Mechthilds von Magdeburg, in: Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität, hrsg. v. Claudia Brinker, Urs Herzog, Niklaus Largier und Paul Michel, Bern, Berlin, Frankfurt a.M., New York, Paris, Wien: Peter Lang 1995, S. 47-70.

Michel, Paul (2000), Beatae vitae dulcedinem lectio inquirit. Exegese des Bibeltext als Basis mystischer Rede, am Beispiel des Hohenliedes, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 61-92.

Mocek, Reinhard (2010), Natur (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg: Meiner 2010, S. 1705-1712.

Mohr, Wolfgang (1963), Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, in Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens, hrsg. v. Hugo Kuhn und Kurt Schier, München: Fink 1963, S. 375-399.

Nellmann, Eberhard (1989), Dis buch ... bezeichnet alleine mich. Zum Prolog von Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“, in: Gotes und der werlde hulde: Literatur in Mittelalter und Neuzeit, FS für Heinz Rupp, hrsg. v. Rüdiger Schnell, Bern, u. a.: Francke 1989, S. 200-205.

Nemes, Balázs J. (2010), Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel: A. Francke 2010, (Bibliotheca Germanica, 55).

Nemes, Balázs J. (2015), »sancta mulier nomine Mechtildis«. Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Jörg Voigt, Bernward Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg: Academic Press, Stuttgart: Kohlhammer 2015, (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 20).

Neumann, Hans (1964/1954), Beiträge zur Textgeschichte des „Fliessenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. v. Kurt Ruh, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, (Wege der Forschung, XXIII), S. 175-239, (vorher in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist.

Klasse, Jg 1954, Nr. 3, Göttingen 1954, S. 27-80.).

Neumann, Hans (1987), Mechthild von Magdeburg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, hrsg. v. Kurt Ruh u. a., Band 6, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin, New York: De Gruyter 1987, Sp. 260-270.

Nowak-Enshaie, Andrea (1993), Liebe und Erkenntnis im „Fließenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur Phänomenologie der Offenbarung, Magisterarbeit am Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften der Universität Göttingen 1993.

Ostmeyer, Karl-Heinrich (2011), Satan (NT), in: [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53942](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53942)

Oszuszky, Claus (1995), Mystik und Heilsgeschichte: Das Fegefeuer bei Mechthild von Magdeburg, Diplomarbeit an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 1995.

Palmer, Nigel F. (1992), Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hrsg. v. Wolfgang Harms u. a., in Verbindung mit Herfried Vögel, Tübingen: Niemeyer 1992, S. 217-235.

Pätzold, Detlev (2010), Sein/Seiendes (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 3, Hamburg: Meiner 2010, S. 2388-2403.

Peters, Ursula (1988), Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese Frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen: Niemeyer 1988, (Hermaea, 56).

Poser, Hans (1992), Mathematik (Art.), in: TRE, Band XXII, Berlin, New York: De Gruyter 1992, S. 268-278.

Preger, Wilhelm (1962), Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, nach den Quellen untersucht und dargestellt, Neudruck der Ausgabe 1874-1893 in drei Teilen, Aalen: Zeller 1962.

Quint, Josef (1964/1953), Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. v. Kurt Ruh, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, (Wege der Forschung, XXIII), S. 113-151, (vorher in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 27, 1953, S. 48-76.).

Ranff, Viki (2015), Vision und Reflexion. Hildegard von Bingen und die Philosophie, in: ›Dir hat vor den Frauen nicht gegraut‹. Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte, hrsg. v. Mariano Delgado und Volker Leppin, Fribourg: Academic Press, Stuttgart: Kohlhammer 2015, (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 19), S. 119-135.

Regenbogen Arnim (2010), Philosophiebegriffe, (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg: Meiner 2010, S. 2022-2037.

Reiser, Marius (2012), *Von allen Lebewesen lacht nur der Mensch* – Die griechisch-römische Lachkultur, in: Seliges Lächeln und höllisches Gelächter. Das Lachen in Kunst und Kultur des Mittelalters, hrsg. v. Winfried Wilhelmy, Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung 2012 im Dom- und Diözesanmuseum in Mainz, Regensburg: Schnell und Steiner 2012, S. 16-25.

Reypens, P. L. (1964), Der 'goldene Pfennig' bei Taufer und Ruusbroec, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. v. Kurt Ruh, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, (Wege der Forschung, XXIII), S. 353-362, (vorher in: Ons Geestelijk Erf 24, 1950, S. 70-78.).

Riecke, Jörg (2004), Die Frühgeschichte der mittelalterlichen medizinischen Fachsprache im Deutschen, Band I: Untersuchungen, Berlin, New York: De Gruyter 2004.

Rolf, Eckard (2005), Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin, New York: De Gruyter 2005.

Ruh, Kurt (1984), Mhd. Natûren. Beobachtungen zur Bedeutungsentfaltung, in: *Studia Linguistica et Philologica*, FS für Klaus Matzel, hrsg. v. Hans-Werner Eroms u. a., Heidelberg: Winter-Universitätsverlag 1984, S. 255-262.

Ruh, Kurt (1985), Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München: Beck 1985, S. 47-59.

Ruh, Kurt (1990a), Geschichte der abendländischen Mystik. I. Band: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München: Beck 1990.

Ruh, Kurt (1990b), Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry, in: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, hrsg. v. Dietrich Schmidtke, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1990 (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7), S. 16-27.

Ruh, Kurt (1993), Geschichte der abendländischen Mystik. II. Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München: Beck 1993.

Schliebitz, Anja (2016), Baedeker Reiseführer Harz, Ostfildern: Baedeker 2016.

Schmidt, Margot (1990), Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg, in: »Minnichlichiu gotes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, hrsg. v. Dietrich Schmidtke, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1990 (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7), S. 61-88.

Schnell, Rüdiger (1985), *Causa amoris*. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur, Bern und München: Francke 1985, (Bibliotheca germanica, 27).

Schnell, Rüdiger (2015), Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer 'History of emotions', Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

Schönberger, Rolf (1998), Der Raum der memoria, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hrsg. v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter 1998, (Miscellanea mediaevalia, 25), S. 471-488.

Schreiner, Klaus (1992), *Si homo non pecasset ...* Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler, München: Fink 1992, S. 41-84.

Schwarz, Yossef (1998), „*Ecce est locus apud me*“. Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen, in: Raum- und Raumvorstellungen im Mittelalter, hrsg. v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York: De Gruyter 1998, (Miscellanea mediaevalia, 25), S. 348-364.

Seelhorst, Jörg (2003), Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Tübingen und Basel: Francke 2003, (Bibliotheca Germanica, 46)

Sherwood-Smith, Maria (2003), Selbstgespräch zu dritt: Innertrinitarische Gespräche im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen

Mittelalter, hrsg. v. Nikolaus Henkel, Martin H. Jones und Nigel F. Palmer unter Mitwirkung von Christine Putzo, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 213-224.

Somavilla, Ilse (2013), Wittgensteins Staunen: Schweigen und Denkbewegung, in: Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick, Bielefeld: Aisthesis 2013, S. 45-71.

Simson, Otto G. von (1953), Wirkungen des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gotik, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. v. Josef Koch, Leiden, Köln: Brill 1953, S. 159-179.

Spanily, Claudia (2002), Autorschaft und Geschlechterrolle. Möglichkeiten weiblichen Literatentums im Mittelalter, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, (u.a.): Peter Lang 2002, (Tradition – Reform – Innovation, 5).

Stadler, Helena (1999), Die Sünderin Eva aus frauennmystischer Sicht: Zur Genesis-Auslegung Mechthilds von Magdeburg, in: Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Alois M. Haas und Ingrid Kasten, Bern, Berlin, Frankfurt. a. M., (u.a.): Peter Lang 1999, S. 201-220.

Stadler, Helena (2001), Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der *unio mystica* im *Fliessenden Licht der Gottheit* von Mechthild von Magdeburg, Bern, Berlin, Bruxelles: Lang 2001, (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 35).

Stöckler, Manfred (2010), Raumzeit (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 3, Hamburg: Meiner 2010, S. 2213-2216.

Strauch, Gabriele L. (1991), Mechthild von Magdeburg and the Category of *Frauenmystik*, in: Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approches to Middle High German Literature, ed. By Albrecht Classen, Göppingen: Kümmerle 1991, (GAG, 528), S. 171-186.

Strohm, Harald (2014), Die Geburt des Monotheismus im alten Iran. Ahura Mazda und sein Prophet Zarathustra, Paderborn: Fink 2014.

Studer, Monika (2009), Im Schatten der Gottesbraut. Engel in Mechthilds *Fliessendem Licht der Gottheit*, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte, Band 103, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2009, S. 225-251.

Suerbaum, Almut (2003), Dialogische Identitätskonzeption bei Mechthild von Magdeburg, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter, hrsg. v. Nikolaus Henkel, Martin H. Jones und Nigel F. Palmer unter Mitwirkung von Christine Putzo, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 239-255.

Tax, Petrus W. (1979), Die grosse Himmelsschau Mechthilds von Magdeburg und ihre Höllenvision. Aspekte des Erfahrungshorizontes, der Gegenbildlichkeit und der Parodierung, in: ZdfA, Bd. 108, 1979, S. 112-137.

Tillmann, Heinz (1933), Studien zum Dialog bei Mechthild von Magdeburg, phil. Diss. Marburg, Gelnhausen: Kalbfleisch 1933.

Volffing, Annette (2003), Dialog und Brautmystik bei Mechthild von Magdeburg, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter, hrsg. v. Nikolaus Henkel, Martin H. Jones und Nigel F. Palmer unter Mitwirkung von Christine Putzo, Tübingen: Niemeyer 2003, S. 257-266.

Volfing, Annette (2008), *der sin was âne sinne*. Zum Verhältnis von Rationalität und Allegorie in philosophischen und mystischen Texten, in: Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur, hrsg. v. Klaus Ridder, Berlin: Schmidt 2008, (Wolfram-Studien, XX), S. 329-350.

Vollmann-Profe, Gisela (1994), Mechthild – auch „in Werktagskleidern“. Zu berühmten und weniger berühmten Abschnitten des „Fließenden Lichts der Gottheit“, in: ZfdPh, Band 113, 1994, S. 144-158.

Vollmann-Profe, Gisela (2000), Mechthild von Magdeburg – deutsch und lateinisch, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hrsg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen: Niemeyer 2000, S. 133-156.

Vorgrimler, Herbert (1994), Geschichte der Hölle, München: Fink, 2. verb. Auflage 1994.

Gibson, Joan (1989), Mechthild of Magdeburg, in: A History of Women Philosophers. Volume II Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500-1600, ed. by Mary Ellen Waithe, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 1989, S. 115-140.

Weber, Barbara (2000), Die Funktion der Alltagswirklichkeit in der Metaphorik Mechthilds von Magdeburg, Göppingen: Kümmerle 2000, (GAG, 683).

Weiss, Bardo (1995), Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart, in: ThPh 1/1995, S. 1-40.

Weiss, Bardo (2000), Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn, München, Wien u.a.: Schöningh 2000.

Widengren, Geo (1969), Religionsphänomenologie, Berlin: De Gruyter 1969, S. 517f.

Wießner, Gernot (1995), Offenbarung (Art.), in: TRE, Band 25, 1995, S. 109-117.

Wilhelmy, Winfried (2012), *Das leise Lachen* des Mittelalters. Lächeln, Lachen und Gelächter in den Schriften christlicher Gelehrter (300-1500), in: Seliges Lächeln und höllisches Gelächter. Das Lachen in Kunst und Kultur des Mittelalters, hrsg. v. Winfried Wilhelmy, Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Ausstellung 2012 im Dom- und Diözesanmuseum in Mainz, Regensburg: Schnell und Steiner 2012, S. 38-55.

Wisniewski, Roswitha, (1990), Die unio mystica im ›St. Trudperter Hohen Lied‹, in: »Minnichlichius gotes erkennusse«. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, hrsg. v. Dietrich Schmidtke, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1990 (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7), S. 28-42.

Wittgenstein, Ludwig (1989), Philosophische Grammatik, herausgegeben von Rush Rhees, Band 4 der Werkausgabe, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1989.

Wittgenstein, Ludwig (1989), Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen, Band 8 der Werkausgabe, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1989.

Wittgenstein, Ludwig (1997), Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Band 1 der Werkausgabe, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 11. durchgesehene Auflage 1997.

Wittgenstein, Ludwig (2015), Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-

genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 7. Auflage 2015.

Wollgast, Siegfried (2010), Mystik (Art.), in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg, Meiner 2010; S. 1678-1681.

Zech, Andrea (2015), Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, (Historische Semantik, 25).

Zinter, Edith (1932), Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg, Diss. Jena, Borna-Leipzig: Noske 1932.

## Abstract

Mechthild von Magdeburg (um 1207 – um 1280) gilt als eine der herausragendsten Gestalten der mittelalterlichen Mystik. Ihr Buch *Das Fliessende Licht der Gottheit*, das einzige ihr namentlich zugeschriebene Werk, wird in der Forschung überwiegend als gefühlsbestimmter Ausdruck einer Gottesbeziehung gesehen. Es wird deshalb mit den Begriffen Frauen-, Liebes- oder auch Passionsmystik belastet. Obwohl spekulative philosophisch-theologisch Aussagen im *Fliessenden Licht* bemerkt wurden, und obwohl auch die Probleme des Begriffs *Frauenmystik* gesehen werden – *Männermystik* gibt es nicht – besteht dennoch die Übereinkunft, dass das Werk der Mechthild keinen einheitlichen, konsequenten Gedankenhorizont durchzieht. Geschweige denn, dass in ihm Begriffe geprägt und konsequent verwendet werden, um Gott zu denken und zu erkennen. Ein philosophischer Rang wird ihm deshalb zum größten Teil abgesprochen. Was an spekulativen Formulierungen oder Worten auffällt, wird mit den Gedanken Meister Eckharts verglichen – was immer zu Ungunsten Mechthilds ausfällt.

Die vorliegende Arbeit nimmt dagegen eine philosophische Perspektive unter Einbeziehung der von Wittgenstein geprägten sprachlogischen Methode des *Sprachspiels* ein. Jede Form einer Einordnung in Mystik unterbleibt. Die notwendigen Begriffe für die Analyse, wie *Sprache*, *Rationalität*, *Gefühl*, *Logik* und *Metapher* werden vor allem mit Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen bestimmt. Darüberhinaus wird eine nicht-dualistische Perspektive eingenommen, die deshalb erforderlich erschien, weil Mechthilds Bild von Gott eine Kugel ist, in der alles beschlossen ist. Das ist der, konsequent zur Kugel, gesetzte Anfang der Analyse.

Die angewandte Methode hat sich als erfolgreich erwiesen. Das Fliessende Licht zeigt eine klare Verwendung von Worten und Begriffen, die zu nicht mehr weiter hintergehbaren Antworten auf die Fragen führen: Wo und was ist Gott? Wie kann er erkannt werden? Wie ist die Verbindung zwischen Gott und Mensch? Wie wurden die Menschen erschaffen? Wie wurde die Welt erschaffen? Wie passen Gott und das Böse zusammen? Was ist der Tod? Die Antworten vereinen philosophische, theologische, anthropologische und kosmologische Vorstellungen in einer Sprache zwischen Fülle und äußerster Knappheit.