Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 38 (1991)

Heft: 1-2

Artikel: Neue Perspektiven für die theologische Erschliessung sogenannter frauenmystischer Literatur

Autor: Zimmermann, Beatrice Acklin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761120

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Beatrice Acklin Zimmermann

Neue Perspektiven für die theologische Erschliessung sogenannter frauenmystischer Literatur

(Rezensionsartikel)*

Die Mechthild-Forschung der letzten Jahre zeichnet sich durch ein verstärktes Interesse nicht nur an der literar-, sondern auch an der theologiehistorischen Aufschlüsselung der Werke Mechthilds aus. Auf die theologischen Aspekte in den Werken Mechthilds aufmerksam gemacht haben vor allem die Studien von Alois Haas[1] und Margot Schmidt[2]; nicht zuletzt ist es auch das Verdienst philosophie- und theologiehistorischer Frauenforschung, für die Denk- und Erfahrungsweisen der Exponentinnen der sog. Frauenmystik zu sensibilisieren und deren literarische Werke vermehrt einer philosophisch-theologischen Analyse zu unterziehen.[3] Zu Recht weist Marianne Heimbach darauf hin, daß trotz dieser vielversprechenden Neuansätze der Fundus, auf den

* Bemerkungen zu einer Veröffentlichung von Marianne Heimbach, «Der ungelehrte Mund» als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1989, 202 S.

[1] Alois Maria Haas, Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in: Sermo mysticus. Studie zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg 1979, 104–135.

[2] Margot Schmidt, Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne, in: Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer, Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern-Stuttgart 1985, 123–151.

[3] Von den zahlreichen theologie- und philosophiehistorischen Studien Elisabeth Gössmanns sei nur erwähnt: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der frühscholastischen Anthropologie, in: Dinzelbacher, Bauer, a.a.O., 24–47; Caroline W. Bynum, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkley-Los Angeles-London 1982; Gertrud Jaron Lewis, Das Gottes- und Menschenbild im Werk der mittelalterlichen Mystikerin Gertrud von Helfta. Ein Beitrag zur Diskussion «Frau in der Kirche», in: Geist und Leben 1 (1990) 53–69.

für eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Mechthild zurückgegriffen werden könnte, nach wie vor sehr bescheiden ausfällt (16).

Als «leitende Perspektive» ihrer Beschäftigung mit dem frühesten erhaltenen Dokument der sog. Frauenmystik in deutscher Sprache, dem *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg (1207–1282), nennt die Autorin denn auch die in diesem Werk aufscheinende «Verbindung von Glaubenserfahrung und konkretem Handeln», beziehungsweise «von Spiritualitäts- und Moraltheologie» (9): Die Frage nach dem Zusammenhang von Mechthilds persönlicher Gotteserfahrung und «ihrer Autorität beanspruchende Stellungnahme zu dem konkreten Erscheinungsbild der Kirche» (11) im 13. Jahrhundert steht im Zentrum der Studie von Heimbach, die in Anlehnung an Haas[4] und Balthasar[5] voraussetzt, daß ein solcher Zusammenhang gegeben ist, dessen «Gestalt und Konsequenzen» (11) es im einzelnen nun darzustellen gilt. Es geht der Verfasserin also nicht um ein erneutes Eingreifen «in die Diskussion um die literarische Klassifizierung» (11) des *Fließenden Lichtes der Gottheit,* sondern indem Heimbach dieses Werk «unter dem leitenden Gesichtspunkt einer Erfahrungstheologie» liest, markiert sie deutlich ihren Standpunkt und versucht von da aus «eine theologische Annäherung an Mechthilds Denkwelt und Erfahrungsraum» (11). Ihre Zuweisung des *Fließenden Lichtes der Gottheit* zu einer Theologie der Erfahrung begründet die Autorin damit, daß diese Schrift als ernstzunehmendes «Zeugnis echter unmittelbarer Gotteserfahrung» (12), das «notwendig eigene Reflexionsmoment» beinhalte, so daß hier «Theologie als gedeutete Erfahrung (...) in der Gestalt des Bekenntnisses und mit dem Anspruch der Verkündigung» (12) auftrete. Indem Heimbach nachdrücklich eben diesen Anspruch der Verkündigung, welcher der religiösen Erfahrung Mechthilds innewohnt und diese «zur Mitteilung drängt» (13), hervorstreicht, verwehrt sie sich gegen die immer wieder und in verschiedenster Auflage vorgebrachten Meinungen, sog. Mystik halte sich notwendigerweise «im Binnenraum frommer Egozentrik» (13) auf.[6] Den Hinweis darauf, daß ihre besonders intensiv erlebte und gelebte Gottesbeziehung Mechthild nicht «von der Kirche als Heilsgemeinschaft» (13) abgesondert, sondern ihr die eigene Verantwortlichkeit inmitten der kirchlichen Gemeinschaft um so schärfer vor Augen gestellt habe, spitzt Heimbach auf die entscheidende, aus verschiedenen Richtungen eingekreiste Frage nach der Kirchlichkeit Mechthilds zu: «Die ekklesiale Dimension in Mechthilds Mystik von ihrer geistig-spirituellen

[4] HAAS, Art. zit.

[5] Hans-Urs VON BALTHASAR, Mechthilds kirchlicher Auftrag, in: Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit, übersetzt und eingeführt von Margot SCHMIDT, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955.

[6] So in jüngster Zeit Peter DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur, Stuttgart 1981, 157f.

Grundlage her zu erhellen» (15), bildet daher das Ziel der Studie Heimbachs, die aufgrund dieses Ansatzes eine Gliederung in vier Kapitel erfährt.

Der im *ersten* Kapitel dargestellten «Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung» (18–81), die «das besondere Profil von Mechthilds Mystik» (14) ausmachen, geht die Klärung von Mechthilds theozentrischem Menschenbild voraus. Dem *zweiten* Kapitel kommt insofern eine Art Brückenfunktion zu, als es «das Moment ethischer Beanspruchung» als genuinen Bestandteil der religiösen Erfahrung Mechthilds genauer zu bestimmen und zu ergründen versucht, und die Frage nach «Ansätzen zur Grundlegung einer Tugendethik im *Fließenden Licht*» (82–104) erörtert. Damit ist bereits der Übergang zum umgreifenden *dritten* Kapitel hergestellt, in welchem die Verfasserin der konkreten Umsetzung des von Mechthild in ihrer religiösen Erfahrung deutlich vernommenen ethischen Auftrages im kirchlichen Lebensraum der Begine nachgeht und zu diesem Zweck Mechthilds «kirchenbezogenes Denken und Reden» (105–161) ins Blickfeld ihrer Untersuchung rückt. Im abschließenden *vierten* Kapitel ist von «Mechthilds Selbstverständnis im Spiegel ihres Werkes» (162–181) die Rede: Thematisiert wird das prophetische Selbstverständnis und Sendungsbewußtsein, aus dem heraus Mechthild spricht und schreibt, das sie zugleich aber auch «in eine unaufhebbare Spannung» rückt zu der ihr zugewiesenen, «gesellschaftlich und anthropologisch-theologisch definierten Frauenrolle» (162).

1. *Grundzüge von Mechthilds religiöser Erfahrung*

Bevor die Verfasserin die Fundamente der religiösen Erfahrung Mechthilds, insofern diese «ermöglichende Basis ihres kirchenbezogenen Denkens und Redens» (18) sind, freizulegen versucht, geht sie der Frage der Selbsterkenntnis des Menschen in der mystischen Schrift der Begine nach: Ist das Wissen um das theozentrische Menschenbild nach Meinung Heimbachs Voraussetzung, damit der im *Fliessenden Licht* reflektierte und literarisch verarbeitete Weg intensiver religiöser Erfahrung zumindest annähernd nachvollzogen werden kann, so vermag die Verfasserin in der Folge aufzuzeigen, daß die Frage nach der Selbsterkenntnis des Menschen nicht losgelöst von jener nach der Gotteserkenntnis und nur vor dem Hintergrund von Mechthilds Konzeption der *minne*-Beziehung zwischen Gott und Mensch zu beantworten ist (18): Unter dem Einfluß der *minne* wird dem Menschen Einsicht in das trinitarische Sein Gottes geboten, und er wird dazu befähigt, angesichts der erkannten Erhabenheit Gottes sich sowohl der Gottebenbildlichkeit der Seele als auch deren Unwürdigkeit und Nichtigkeit gewahr zu werden (28–32). Besteht die Kernaussage dieses ersten, ins Zentrum der Studie verweisenden Abschnittes darin, daß nach Mechthild jegliche Erkenntnis des Menschen nur in seiner Bezogenheit auf Gott gelingen kann, versucht Heimbach in einem weiteren Schritt, die

Struktur eben dieser im *Fliessenden Licht* bezeugten *minne*-Erfahrung präziser zu fassen und sie «als Fragmente einer Erfahrungstheologie» (18) zu befragen. Dabei erweisen sich die Elemente der Gotteserfahrung Mechthilds, die «Dimensionen der *minne*» (32–66), als durchaus gegensätzlich, so daß sie sich in Anlehnung an Haas[7] als Dreischritt «Vereinigung» – «Entfremdung» – «Sinkende Liebe» aufgliedern lassen. Der nach der Unio erfolgenden Entfremdung von Gott und der damit verbundenen Trostlosigkeit der Seele liegen die von der Verfasserin zuvor ausführlich dargestellten, in einem theozentrischen Menschenbild kulminierenden schöpfungstheologischen Ansichten Mechthilds zugrunde: Diesen zufolge ist die einzige Beheimatung der Seele in Gott, so daß sich nach der Unio die ganze Schöpfung zwingend als gottverlassene Trostlosigkeit präsentieren muß (38–42). In diesem von der Verfasserin in den wesentlichen Aspekten geschilderten Abstieg der Seele in die «gotzvroemdunge» (50–57) liefert schließlich die Pein der in der Entfremdung von Gott weilenden Seele den «Schlüssel zum Verständnis des Paradoxons, das die Erfahrung der Gottesfremde und deren Annahme als wunderliches Gotteslob darstellen» (55): Weil das Leiden der Seele in und an der Entfremdung von Gott in Mechthilds Konzept der religiösen Erfahrung mit dem Leiden Christi verglichen wird, kommt ihm eine heilsgeschichtliche Funktion zu: «Die Pein kennzeichnet als tertium comparationis zwischen Gott und der Seele (...) deren Entfremdung als ein Moment der Nachfolge» (56). Mechthilds Verlangen nach der Gottesfremde wird von der Verfasserin deshalb interpretiert als «ein Versuch der Imitatio Christi; dessen tiefster Beweggrund liegt in dem Erfahrungswissen um die (...) alles übersteigende Liebe Gottes, die in der Kenose Christi noch den verlorensten Punkt der Schöpfung eingeholt hat» (56). Eine vollständige Synthese der gegensätzlichen Elemente ihrer Gotteserfahrung gelingt Mechthild schließlich mit ihrem «Konzept der Versöhnung von Einungs- und Entfremdungserfahrung» (57–66), in dem nach Meinung Heimbachs «das Eigene und Eigentliche» (32) von Mechthilds Spiritualität und geistlicher Lehre zutage tritt. Ausschlaggebend ist dabei, daß die mit der *minne* verbundene Demut sowohl für die Aufstiegs- als auch für die Abstiegsbewegung der Seele verantwortlich ist und «als Grunddynamik der in der *minne*-Bindung lebenden Seele» (63) hervortritt: Überwältigt von der göttlichen Begnadung, die ihr im Verweilen in der *minne* zuteil geworden ist, bittet die Seele um die Gottesfremde und sinkt unter der Dynamis der Demut «in die Normalität des leibgebundenen Seins», das sich auf geistlicher Ebene als Gottesfremde artikuliert, zurück (65). Unter dem Aspekt der Demut erweist sich demzufolge selbst der Abstieg der Seele in die Gottesfremde als Funktion der *minne*-Bindung und ist vollständig integriert in die Gottesbeziehung. Die in der Skizzierung von Mechthilds religiöser Erfahrung mancherorts angeklungenen heilsgeschichtlichen Bezüge veranlassen die

[7] Haas, Art. zit.

Verfasserin abschließend, Mechthilds Mystik auf deren heilsgeschichtliche Prägung und Akzentsetzung hin theologisch zu reflektieren (66–81). In der Folge dessen gelangt Heimbach zum Ergebnis, daß in Mechthilds *minne*-Konzept sich fast durchgehend eine «Tendenz zur Individualisierung und Subjektivierung der Heilsgeschichte» (71) beobachten läßt, indem die Inkarnation und das Erlösungsleiden Christi ganz auf das Ziel der Unio mystica hin ausgelegt und in der geistlichen Erfahrung durchlebt werden (71). Den Vorwurf einer subjektivistischen oder heilsegoistischen Vereinnahmung des Erlösungswerkes (72), der gegen Mechthild erhoben werden könnte, weist Heimbach zurück, indem sie Mechthilds Verständnis von der *minne* als der Gott und Mensch zueinander treibenden Kraft vorbringt, was eine Trennung erst gar nicht zulasse, sondern vielmehr «die Klammer zwischen objektiver und subjektiver Heilsgeschichte» (72) herstelle. Durch seine auffällige Konzentration auf das Erlösungsleiden Christi weist Mechthilds heilsgeschichtliches Denken eine eindeutig christologisch-soteriologische Akzentsetzung auf.

Die ausführlichen Erörterungen der *minne*-Erfahrung Mechthilds, die «als Weg der subjektiven Aneignung der Heilsereignisse» (81) immer auch das Moment persönlicher Verantwortung des in dieser *minne*-Kommunikation stehenden Menschen für die Realisierung des in Christus zugesagten Heils in sich birgt, ziehen einen weiteren Fragenkomplex nach sich, dem sich die Verfasserin im zweiten Kapitel stellt, wo sie nach ethischen Ansätzen im *Fließenden Licht* Mechthilds fragt.

2. *Ansätze zur Grundlegung einer Tugendethik im ‹Fließenden Licht›*

Intention der Verfasserin ist es, das «Moment ethischer Beanspruchung» (81), das Moment des Wirkens und Handelns also, das wesentlich zur *minne*-Beziehung zwischen Gott und Mensch gehört, zu erhellen. Nach einer kurzen Rekapitulation der heilsgeschichtlichen (oder in der Sprache Mechthilds: der *minne*-geschichtlichen) Grunddaten als «Fundament, Motor und Kompaß» (82) allen auf Gott bezogenen Handelns und Wirkens und somit als ermöglichende Basis von ethischen Imperativen (vgl. 83f.), zeigt Heimbach, wie für Mechthild Christus der personifizierte Maßstab aller menschlichen Sittlichkeit ist. Die Menschwerdung des Sohnes bedeutet im mystischen Modell Mechthilds nämlich nicht nur die erneute Aufnahme der Kommunikation zwischen Mensch und Gott, sondern ebenso ist für die Begine damit ein Maßstab gegeben, «von dem her Können und Anspruch des auf Gott gerichteten menschlichen Lebens ihre verbindliche Orientierung gewinnen» (85). An Jesus Christus bemißt sich das, was «menschenmöglich» ist ebenso wie sich von ihm her enthüllt, was nicht menschlich und also – in den Worten Mechthilds – «teuflisch» ist (85f.) Obwohl für Mechthild Jesus Christus als wahrer Mensch ohne Sünde der unwiderlegbare Garant für den nicht menschlichen, sondern teuflischen Ursprung der Sünde ist (86), weiß sie um das Zurückbleiben der Menschen hinter diesem vom Gott-

menschen gelebten idealen Menschsein und ermahnt deshalb – in gut paulinischer Manier[8] – um so mehr dazu, dem Vorbild Christi nachzufolgen und aufgrund der schöpfungstheologischen Vorgaben, nämlich der «ursprünglichen Christus-Bildlichkeit des Menschen» (87), die Christus-Werdung anzustreben (87f.) Die «Gott-Werdung» des Menschen ist, wie Heimbach unterstreicht, gleichsam das ethische Konzept Mechthilds, das den Verzicht auf den eigenen Willen formuliert und dessen springender Punkt darin besteht, daß der Mensch sich ganz auf die Gottesminne einlasse, seinen Willen auf den Willen Gottes zum Ziele der «deiformitas» ausrichte und darin zur «ethischen Seinsverwirklichung» (82) fähig werde. Wenn auch die Formulierungen Mechthilds laut Heimbach erahnen lassen, daß diese Willenseinkehr zu Gott «nicht in gleichsam schwereloser Leichtigkeit» (88) vonstatten gehen kann, so gewinnt gerade und nur in dieser Selbst-Bezwingung unter den Willen Gottes die Seele jene Freiheit, die das irdische Leben und Handeln Christi prägte: Die in dem Sinne paradoxe Freiheit der *minne*-Beziehung befreit den Menschen vom eigenen Willen und befähigt ihn zu einer neuen Haltung, die ein in anderes, distanziertes Weltverhältnis impliziert und die aus ihrer bedingungslosen Ausrichtung auf Gott hin ein Leben in heiliger Armut als Nachvollzug der Kenose Christi führt (88–90). Dieser Zusammenhang zwischen der *minne*-Einung, der Gott-Werdung des Menschen und den daraus hervorgehenden Werken oder Tugenden des Menschen wirkt sich soweit aus, daß Mechthild die Seele von sich sagen läßt, sie besitze keine Tugenden mehr, sondern Gott selber diene ihr mit seinen Tugenden. Diese von der Verfasserin vorgelegte Passage aus dem *Fliessenden Licht* (zit. 91–92) verdient eine nähere Betrachtung, erweckt sie doch Assoziationen an Margareta Porete, die nicht zuletzt aufgrund ihrer Äußerungen über die Verabschiedung der Tugenden den Argwohn der Inquisition erregen sollte: Im Gegensatz zu Margareta, auf die allerdings nur indirekt über Ruh verwiesen wird (92, Anm. 44), tritt Mechthild nach Meinung der Verfasserin der Gefahr, daß man ihre Aussage letztlich als Plädoyer für moralische Indifferenz auslegen und ihr selber vorwerfen könnte, sie mache die Verwirklichung der Tugend einzig von Gott abhängig, von vornherein entgegen: Mechthild setzt das Tugendwerk der Beschauung zumindest gleich und läßt eine Alternative zwischen Kontemplation und Aktion in ihrer Spiritualität nicht gelten (93). Wie die entsprechende Textstelle aus dem *Fließenden Licht* (zit. 93) dokumentiert, führt die Gotteinung nicht zur Passivität des Menschen, sondern «als Frucht der Gotteinung geht der Seele die Dimension des Handelns (...) in ihrer für das geistliche Leben konstitutiven Bedeutung auf» (93). Ebenso wie im mystischen Modell Mechthilds die Unio und der Demutsabstieg in die Gottesfremde zusammengehören, sind darin auch die Kontemplation und die Aktion «als die zwei Pole der einen ganzheitlichen Bewegung des minnenden Menschen auf

[8] Vgl. Röm 6,11; 14,8; Gal 2,20.

Gott hin zu begreifen» (94). Indem – darauf ist nochmals hinzuweisen – das Tugendhandeln aus der Erfahrungseinheit mit Gott resultiert, versteht Mechthild Tugend gleichzeitig als Gabe Gottes und als Aufgabe des Menschen (94f.), dessen Grundentscheidung in der Annahme eben dieser Gabe Gottes liegt. Dies verleitet Heimbach dazu, von einer «Ethik des geschenkten Könnens» (82) bei Mechthild zu sprechen. Ist die *minne* das Fundament der sittlichen Existenz, so sind bei Mechthild auch das Werk und der gute Wille als Momente menschlichen Wirkens in das Ganze des *minne*-Vollzuges eingebunden: So ist es denn nur konsequent, wenn Mechthild auch das Verdienst des menschlichen Werkes als ein Geschenk der *minne* ansieht und den gerechtfertigten Menschen als den betrachtet, dem «die bleibende, dynamische Begleitung durch die Liebe Gottes selbst zugesagt wird» (101).

Mit diesen systematisch-ethischen Überlegungen spannt die Verfasserin den Bogen zur Frage «nach der konkreten Verwirklichungsgestalt des in der *minne* ermöglichten und deshalb als Anspruch vernommenen sittlichen Seins» (83) im Leben Mechthilds. Mit anderen Worten: Wie setzt die Begine ihr ethisches Konzept in ihrem in den kirchlichen Rahmen eingebundenen Alltag konkret um?

3. Mechthilds kirchenbezogenes Denken und Reden

Im Zentrum des Interesses steht in diesem 3. Kapitel das Verhältnis Mechthilds zur Kirche, das die Verfasserin mit einer eingehenden Analyse von Mechthilds kirchenbezogenem Reden und Denken zu erschließen gedenkt. Für ihr Vorhaben unterscheidet Heimbach zwischen dem im *Fließenden Licht* gezeichneten Bild einer (überzeitlichen) Kirche als theologischer Grösse und der Sichtweise Mechthilds von der konkreten Kirche ihrer Zeit (105). Anhand der Vision, in der die Begine die Kirche als Jungfrau wahrnimmt, stellt die Verfasserin die «Wesenselemente der Kirche» (107–112) dar, die Mechthilds Vorstellung von der Kirche als Heilsvermittlerin prägen. Dabei handelt es sich vor allem um die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, die der Kirche anvertraut sind und die sie in sich birgt (110–111). Mechthilds christologisch-soteriologische Schwerpunktsetzung, auf die Heimbach im Zusammenhang mit der Leidensmystik schon hingewiesen hat, dringt auch hier durch, indem die Kirche durch den sakramentalen Nachvollzug des Opfers Christi zur Lehrerin der Gläubigen wird: «Das in der Feier der Eucharistie vergegenwärtigte Erlösungswerk Christi ist selbst die Lehre, deren Verkündigung der Kirche anvertraut ist» (111). Mit zum Wesenskern der Kirche gehört für Mechthild auch, daß diese den Gläubigen «den eschatologischen Ernst» ins Bewußtsein ruft und sie zur Mitarbeit an der Heilsrealisierung ermahnt und ermutigt. Als ein wichtiges Moment im Kirchenverständnis von Mechthild erweist sich denn auch ihre Vorstellung einer streitenden und kämpfenden Kirche, die sich in ihren Bemühungen um «die Verwirklichung des Heils in der Zeit bis zur Vollendung» (120)

unterstützt weiß von der Gemeinschaft der Heiligen (121–123), die «als wegweisende Glieder der Kirche» zu verehren sind und die «den ihnen zugedachten Auftrag in und gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft erkannt und zu deren Heil erfüllt haben» (121f.). In Mechthilds Kirchenmodell erscheint diese Gemeinschaft der schon vollendeten Glieder der Kirche insofern als «Solidargemeinschaft» (122), als sie den noch nicht am Ziel Angekommenen Unterstützung gewährt und für sie Fürbitte bei Gott einlegt. Dem sich anbietenden Vergleich zwischen der «communio sanctorum» in Mechthilds Entwurf und der Heiligentheologie des 2. Vatikanischen Konzils trägt die Verfasserin mit einem anschließenden Exkurs Rechnung, wo sie beachtenswerte Parallelen zwischen diesen – ganze 700 Jahre auseinanderliegenden – Äußerungen nennt. Was mehrfach in den vorangegangenen Kapiteln angesprochen worden ist, nämlich die in der religiösen Erfahrung verschärft ins Bewußtsein gerückte Mitverantwortung jedes einzelnen für das Heil aller, entfaltet die Verfasserin in der Folge an Mechthilds konkreter «Übernahme spiritueller Verantwortung in der Heilsgemeinschaft» (127–161).

Wie der Aspekt der Heilsverantwortlichkeit Mechthilds Bild der überzeitlichen Kirche entscheidend bestimmt hat, prägt er auch ihre Stellungnahme und Sicht der zeitgenössischen Kirche und verlanlaßt die Begine, selber und konkret für das Heil anderer Menschen einzutreten, indem sie für diese Fürbitte bei Gott einlegt. Dabei – dies zeigt deutlich der von Heimbach erwähnte Ausschnitt von Mechthilds Fegefeuer-Vision (zit. 129) – basiert Mechthilds Übernahme spiritueller Verantwortung auf ihrer eigenen religiösen Erfahrung, in der sie auf intensive Weise die Nähe und die Ferne Gottes erlebt. Aus der Erfahrung der Gottesnähe – der *minne* – heraus, sieht sich Mechthild in Auftrag genommen, sich für die armen Seelen zu verwenden, damit sie aus ihrer Trennung von Gott befreit würden (129). In Mechthilds mystischem Modell führt somit das Band der *minne* nicht nur Gott und Mensch zueinander, sondern verbindet und eint ebenso «die auf Gott als ihr gemeinsames Ziel ausgerichteten Menschen untereinander» (130). Der von der Seele in der *minne*-Erfahrung entdeckte, verpflichtende Anspruch, innerhalb der Kirche Heilsverantwortung zu übernehmen, erweist sich nach Meinung der Verfasserin insofern «als eines der wesentlichen Elemente von Mechthilds Spiritualität», als sich darin deren «mystische ‹Innen›-Dimension nach ‹außen›, auf die Glaubensgemeinschaft hin» (130) auftut. Mechthilds Eintreten für das Heil anderer vollzieht sich allerdings nicht nur im fürbittenden Gebet (132ff.), sondern wie Heimbach in Darstellung bringt, geschieht dies auch dadurch, daß die Begine im Raum der Kirche deutlich das Wort ergreift und auch mit scharfer Kritik nicht zurückhält: Sie hält dem geistlichen Stand das von ihr entworfene Idealbild des geistlichen Menschen, das sich vorwiegend am heiligen Dominikus orientiert, vor Augen und prangert offen die mangelhafte Lebensführung und «Schein-Heiligkeit» (143) der verblendeten und verdorbenen Geistlichkeit an. Die Ursache dieses Fehlverhaltens sieht Mechthild darin begründet, daß diese Art Leute ihren eigenen

Willen dem Willen Gottes entgegensetzen würde, anstatt «die Einheit mit Gott in der Übereinstimmung der Willen zu suchen» (145), wie es dem Menschen um seines eigenen Heiles willen aufgetragen sei. In ihrem «aufs höchste sensibilisierten Sündenbewußtsein» (146) sagt Mechthild jeglicher Gedankenlosigkeit im religiösen Leben den Kampf an und tadelt mit scharfen Worten, von denen auch die in ihrem Umkreis lebenden Beginen nicht ausgenommen sind, den zur Routine verkommenden Eucharistieempfang (146). Mechthilds spezielle Kritik an der Amtsführung und am Lebenswandel der Priester läßt sich, wie die Verfasserin zu Recht betont, nur dann adäquat beurteilen, wenn sie im Rahmen von Mechthilds Verhältnis zum kirchlichen Amt gesehen wird (147–152). Allfälligen zu weit greifenden Vermutungen, Mechthild habe die amtskirchliche Struktur pauschal verworfen, hält Heimbach entgegen, daß es im *Fließenden Licht* verschiedenste Anzeichen dafür gäbe, daß Mechthild «eine grundsätzlich positive und loyale Einstellung gegenüber dem kirchlichen Amt und der Kirche als Institution» bewiesen und «die an die Weihe gebundenen und folglich dem Priester vorbehaltenen Funktionen» (147) nicht in Frage gestellt habe. Dies hat allerdings, wie die Verfasserin ebenso vehement betont, Mechthild nicht daran gehindert, die inneren «Schwächen und Perversionen» (147) der Kirche furchtlos beim Namen zu nennen und mit ihrem «Entwurf des Endzeitordens», der sich durchwegs am Predigerorden orientiert und die Erneuerung der Kirche vor dem Kommen des Antichristen vorantreiben soll (148–150), «einen kritischen Gegenentwurf zu den bestehenden Verhältnissen» (149) zu wagen. «Die stärkste Aussagekraft» für die «unleugbare Kirchlichkeit» (150) liegt laut Heimbach indessen darin, daß die Begine Rücksprache mit ihrem geistlichen Begleiter nimmt, sich bei der Wiedergabe ihrer Vision auf sein Urteil abstützt und ihre religiösen Erfahrungen schließlich nur auf sein Geheiß hin aufschreibt (151). Aber auch diese Bereitschaft Mechthilds, «sich in geistlichen Dingen von berufener Seite her beraten zu lassen», kann nicht verhindern, daß Mechthild mit Entschiedenheit theologische Meinungen zurückweist, «die nach ihrem der spirituellen Erfahrungswirklichkeit verpflichteten Maßstab nicht richtig oder gar verwerflich sind» (151), was schließlich auch ihr Seelenführer Heinrich von Halle zu spüren bekommt, wie die von der Verfasserin beigezogene Textpassage deutlich belegt (zit. 151). Ihre prophetisch engagierte, kritische Distanz, die Mechthild trotz ihrer grundsätzlichen Loyalität der Institution Kirche und ihren Vertretern gegenüber bekundet, bringt die Begine dazu, eine explizite Kritik an den Amtsträgern und deren Lebenswandel vorzubringen und ihnen die Verantwortung des Priesteramtes in Erinnerung zu rufen (152–159). Mechthild beklagt die lückenhafte Bildung der Priester und hält diesen, deren Lebenswandel offensichtlich im argen liegt, entgegen, daß die Feier der Eucharistie nicht mit einer unwürdigen priesterlichen Haltung zu vereinbaren sei, sondern vielmehr «die persönliche Integrität des Geweihten» (154) verlange. Um die Wiederherstellung dieser «Übereinstimmung zwischen Lebensführung, geistlichem Auftrag und Amtsgewalt des Priesters» (158) und nicht um die Ableh-

nung der geistlichen Gewalt als solcher geht es Mechthild, wie die Verfasserin zusammenfassend feststellt, wenn die Begine zuweilen die Kleriker unverblümt als «Wölfe» und «stinkende Böcke» apostrophiert (157f.). Es bleibt für Heimbach abschließend die Frage nach den Konsequenzen, die sich aus Mechthilds Bild der realen Kirche ergeben, zu beantworten (159–161): Ist ihre Beobachtung der damaligen, heilswidrigen Zustände eine im ursprünglichen Sinn des Wortes «peinliche Erkenntnis» (159), so findet die Kirche letztlich doch noch Rettung, weil Mechthild schon zu ihren Zeiten die kirchenerneuernde Aufgabe des Endzeitordens von einzelnen, heiligmäßigen Gestalten verwirklicht sieht (161).

4. *Mechthilds Selbstverständnis im Spiegel des Werkes*

Wenn die Verfasserin im abschließenden Kapitel ihrer Studie Mechthilds Selbstverständnis zu skizzieren versucht, kommt sie damit nur der immer schon im Raum stehenden Frage nach der Legitimation des Sprechens und Schreibens der Begine nach. Ausgehend von den Rahmenbedingungen, die Mechthild als Begine ein unsicheres Dasein ohne «die Rückendeckung einer sie schützenden Institution» (162) führen lassen, wirft Heimbach die Frage auf, wie Mechthild mit «den Rollenmustern und -erwartungen (162) umgegangen sei, die man an sie herangetragen habe. Ebenso wie sich Mechthild des Ensembles ihrer Lebensumstände «als Moment der potentiellen Gefährdung» (163) durchaus bewußt ist, so weiß die Begine auch um die «gefährlichen Implikationen ihrer unmittelbaren Kommunikation zu Gott» (163). Daß sie sich mit ihren Mahnungen, Kritiken und Weisungen zusehends exponierte und sich einer permanenten Anfeindung ausgesetzt sah, bringt Mechthild mehrmals deutlich zum Ausdruck, wenn sie im *Fließenden Licht* ihr Auftreten und Reden gegen den ihr gegenüber bereits erhobenen oder zumindest potentiellen «Vorwurf der Inkompetenz angesichts ihres Mangels an schulmäßiger Gelehrsamkeit, an geistlicher (priesterlicher) Autorität und angesichts ihres Frauseins überhaupt» (164) verteidigt: Wenn Mechthild auch «die gesellschaftlich festgelegte und theologisch sanktionierte Inferiorität der Frau» an keiner Stelle in Frage stellt, sondern sich gehorsam den «kirchlich legitimierten geistlichen Autoritäten» (165) unterordnet, so bedeutet dies keineswegs, daß sich die Begine widerstandslos beugen und eine unselbständige Anpassungshaltung einnehmen würde. Vielmehr gibt das *Fließende Licht* deutlich Zeugnis davon, daß Mechthild mit ihrem mutigen Reden und Lehren, das sie mit einem klaren Verweis auf die göttliche Beauftragung gewissermaßen entschuldigt, die ihr zugewiesene Frauenrolle offensichtlich unterläuft. Mechthilds erstaunliches Selbstbewußtsein und ihr Selbstverständnis überhaupt, so schließt die Verfasserin daraus, orientieren sich nicht in erster Linie an gesellschaftlichen und kirchlichen Maßstäben, sondern gründen auf «der übermächtigen Erfahrung der unmittelbaren Kommunikation mit Gott», aus der Mechthild «der Auftrag zum Zeugnis und damit die Rolle der prophetischen Künderin zuwächst» (166). Diese sichtbare «Spannung zwischen

Inferioritäts- und Erwählungsbewußtsein» (166) stellt die Verfasserin vor die ins Zentrum von Mechthilds Selbstverständnis weisende Frage, ob gerade Machtlosigkeit und Ungelehrtheit in den Augen Gottes entscheidendes Kriterium dafür seien, Mechthild mit einer ausdrücklich prophetischen Sendung zu beauftragen (166). Auch die Beantwortung dieser Frage ist einmal mehr, so zeigt es sich, eng verknüpft mit Mechthilds heilsgeschichtlichem Denken, beziehungsweise mit ihrem mystischen Modell der subjektiv nachvollzogenen Heilsgeschichte: Wenn nämlich Gottes Weg zu den Menschen sich als ein Weg der Erniedrigung darstellte, so daß Mechthild in ihrem mystischen Modell die in der *pine* sich erschließende Gottesfremde als notwendige Dimension der Nachfolge Christi betrachtet, dann muß sich nach Heimbach «die zwar unfreiwillige, aber bewußt wahr- und angenommene Subordination der Frau als Disposition zu besonderer Empfänglichkeit für das Angebot der Selbstmitteilung Gottes» (167) und der Weitergabe dieser Botschaft erweisen. Mechthilds religiöse Erfahrung ist es also, durch welche die Inferiorität der Frau eine radikale Umwertung erfährt, die sie für den Gottesdienst ebenso qualifiziert erscheinen läßt wie die priesterliche Würde (167): Gerade die Niedrigkeit der weiblichen Natur erweist sich als bevorzugter Ort für das Einfließen der göttlichen *minne,* und diese Gabe des Heiligen Geistes wiederum ist es, die zur Lehre befähigt und deren eigentliches Kriterium ist. Mit Heimbach ist zu folgern, daß die Aussagen Mechthilds über ihre inferiore Stellung als Frau nicht vom «Erfahrungszusammenhang der *minne*-Beziehung» der Begine loszulösen sind, «innerhalb dessen sich das angedeutete Selbstverständnis als Moment besonderer ‹Gottfähigkeit› erweist» (168). Ist aber die Geisterfahrung der Legitimationsgrund für Mechthilds Reden und Lehren, wird die Frage nach dem Bildungsstand der Begine belanglos: Mechthild weiß sich mit einer Verkündigung beauftragt, deren Inhalt über die Buchgelehrsamkeit der Theologen hinausreicht (168–169). Mit ihrem Hinweis, daß Gott der Auftraggeber ihrer Schrift sei, verwehrt sich Mechthild gegen die Skepsis ihres Beichtvaters hinsichtlich ihres Schreibens und legitimiert gleichzeitig als Frau und nicht «geleret geistlich man» (165) ihre an die Adresse der Kirche gerichteten literarischen Aktivitäten. Indem Mechthild auf biblische Vorbilder und deren geisterfülltes Reden verweist, situiert sich die Begine ganz klar in die Nähe der großen Prophetengestalten der jüdisch-christlichen Tradition (170–181). Im Bewußtsein einer ausdrücklich prophetischen Sendung kann dann Mechthild gar nicht anders, als Zeugnis zu geben von ihrer Erfahrung der göttlichen *minne* in Form des *Fließenden Lichtes.* Mit ihrem prophetischen und deshalb eigenverantworteten Sprechen und Schreiben in der konkreten kirchlichen Situation ihrer Zeit sieht sich Mechthild hineingestellt «in den großen Zusammenhang einer die Heilsgeschichte bis an ihr Ende durchziehenden Reihe von Zeugen, die jeweils in göttlichem Auftrag als kritische Boten auftreten» (171), um nach paulinischer Weisung an der Auferbauung und Reformierung der Christenheit mitzuwirken.

Schlußbemerkungen und Anfragen

Allein die Ausführlichkeit der vorangegangenen Bemerkungen zeugt vom Interesse, welches das randvolle Buch von Marianne Heimbach zu wecken vermochte. Mit ihren detaillierten Textkenntnissen des *Fließenden Lichtes* und einer eingehenden Analyse der im Werk Mechthilds aufscheinenden theologischen Denkfiguren gelingt es Heimbach zweifellos, das von ihr aufgestellte Postulat einzulösen und mit ihrer Studie in theologisches (Sperr-) Gebiet vorzudringen.

In ihrem Buch liefert die Verfasserin nicht nur Impulse dafür, wie in Form von sogenannter frauenmystischer Literatur theologiehistorisches Neuland fruchtbar gemacht werden kann, sondern sie demonstriert direkt am Text auf vorzügliche Weise, wie unter anderer Perspektive und Fragestellung[9] ganz neue Erkenntnismöglichkeiten erschlossen und bislang vernachlässigte oder gar verdeckte Denkzusammenhänge von Frauen des Mittelalters zutage gefördert werden können. Es ist als ein Verdienst Heimbachs anzusehen, daß die Verfasserin mit ihrem neue Perspektiven eröffnenden, theologischen Zugang zu Mechthilds Schrifttum die theologisch-historische Frauenforschung ein entscheidendes Stück vorangetrieben hat, so daß nur zu hoffen ist, daß ihr Ansatz künftig vermehrt aufgegriffen und auch auf andere sog. frauenmystische Literatur angewandt wird, damit dieser endlich die ihr gebührende theologische Aufmerksamkeit zukomme. Nicht zuletzt mit einer theologischen Zuwendung zu dieser eigenen Art mittelalterlichen Schrifttums könnte eine Diskussion in Gang gesetzt werden, die zu einer notwendigen Neubesinnung, wenn nicht gar Neubestimmung dessen führt, was gemeinhin als «Frauenmystik» etikettiert wird.

In dieser Hinsicht nun mag es erstaunen, daß Heimbach ihr Mystikverständnis an keiner Stelle eigens thematisiert; auch die zu erwartende Problematisierung des nach wie vor dominierenden Mystikbegriffes, der «merkwürdig uneindeutig»[10] ist und gewissermaßen die Theologieunwürdigkeit einer Vielzahl mittelalterlicher Texte religiösen Inhaltes suggeriert, bleibt ausgeklammert. Dabei hat nicht nur die jüngste Kontroverse im Zusammenhang mit Eckhart bewiesen, daß der Mystikbegriff dringend einer Klärung bedarf[11],

[9] Vgl. dazu: Uta C. Schmidt, Wohin mit «unserer gemeinsamen Betroffenheit» im Blick auf die Geschichte? Eine kritische Auseinandersetzung mit methodischen Postulaten der feministischen Wissenschaftsperspektive, in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, hg. v. Ursula Becher und Jörn Rüsen, Frankfurt a.M. 1988, 502–516.

[10] Dietmar Mieth, Art. *Mystik,* in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 3, hg. v. Peter Eicher, München 1985, 151–163, zit. 151.

[11] Es sei hier nur an die grundsätzliche und substantielle Diskussion über das Wesen und die Grundzüge der Mystik, die sich im Rahmen des Germanistischen Symposions 1984 im Kloster Engelberg entfacht hat (Abendländische Mystik im Mittelalter, hg. v.

sondern gerade hinsichtlich einer vermehrt theologischen Erschließung des von mittelalterlichen Frauen verfaßten religiösen Schrifttums ist eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Begriff «Mystik» angezeigt, hat dieser sich bislang doch eher als Hemmfaktor erwiesen, indem er von vornherein den Blick auf bestimmte Denkzusammenhänge der theologisch interessierten Frauen verstellte. Ohne den Begriff der Mystik vorschnell und kategorisch preiszugeben sei die Frage doch erlaubt, wieso es nicht genügen sollte, in bezug auf Mechthilds *Fließendes Licht* von einer theologischen Schrift zu sprechen, in der die theologische Reflexion ganz auf die religiöse Erfahrung, in diesem Falle auf die Einungs- und Entfremdungserfahrung von Gott, bezogen ist?[12] Mit einer solchen Zuweisung von Mechthilds Werk wäre nicht zuletzt dem Plädoyer von Haas für «ein relativistisches Vorgehen» und für die «Kontextualität als ein methodisches Postulat»[13] in der Interpretation sog. mystischer Texte Nachdruck verschafft.

In direktem Zusammenhang mit der Problematik des ungeklärten Mystikverständnisses der Verfasserin steht ein weiterer Fragenkomplex, der Heimbachs Rede von dem *Fließenden Licht* als einer «Erfahrungstheologie» betrifft: Soll Mechthilds Schrift nicht zum vornherein einem inflationär gebrauchten und deshalb verbrauchten Begriff anheimfallen[14], bedarf es eines genaueren Zuschnittes dessen, was «Erfahrungstheologie» in bezug auf das *Fließende Licht*

Kurt Ruh, Germanistische Symposien-Berichtsbände VII, Stuttgart 1986), erinnert, die klar vor Augen führt, wie breitgefächert der Begriff «Mystik» verwendet wird: Eine diesbezügliche, klärende Auseinandersetzung wird deshalb unerläßlich und die Voraussetzung jeder ernsthaften Beschäftigung mit Texten sein müssen, die unter die Rubrik «Mystik» fallen.

[12] Vgl. die anregenden Bemerkungen von Ulrich Köpf (Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hg. v. Margot Schmidt und Dieter R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 50–72, bes. 51) zu dem von ihm bevorzugten Begriff «Theologie der Mystik». Sich dessen bewußt, daß auch mit diesem Begriff «die elementare Schwierigkeit (...), daß zwei Elemente miteinander verbunden werden, die – jedes für sich allein – reich an Unklarheiten und Problemen sind und deren Verbindung weitere ungeklärte Fragen aufwirft» (50), nicht umgangen wird, hält Köpf an seiner Formulierung «Theologie der Mystik» fest, die er im Sinne einer grundsätzlichen «Unterscheidung zwischen der Theologie auf der sekundären Ebene von Reflexion und Theoriebildung und ihrem Gegenstand, dem mystischen Leben und Erleben auf der primären Ebene» (52) versteht.

[13] Alois Maria Haas, Was ist Mystik? in: Abendländische Mystik, a.a.O., 322.

[14] Ein weites Spektrum von Theologien, angefangen bei der lutherischen und deren populärer Losung: «Solum ... experientia facit theologum» (WATR 1; 16,13; Nr. 46, 1531) bis hin zu den neueren Theologien wie der befreiungstheologischen oder feministischen Theologie beansprucht für sich, das vormals beklagte Erfahrungsdefizit selber wettgemacht zu haben (vgl. Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973; Elisabeth Moltmann-Wendel, Männlich und weiblich schuf Gott sie. Feministische Theologie und menschliche Identität, in: dies., Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr, Gütersloh 1988, 9–30.

bedeutet, als Heimbach ihn vorgenommen hat: Mit ihrer Definition, Erfahrungstheologie meine in dieser Hinsicht, Mechthilds Schrift «als Zeugnis echter unmittelbarer Gotteserfahrung» (12) ernstzunehmen, lenkt die Verfasserin zudem – wenn auch unwillentlich – auf eine falsche Fährte und riskiert, daß die Diskussion auf ein Nebengeleise abgleitet, indem man sich bei der Frage aufhält, ob eine Unterscheidung zwischen einer (vermeintlich) echten oder wahren und einer unechten «Mystik» gemacht werden könne.[15] Auch im Zusammenhang mit Heimbachs elementarer Vorentscheidung, das Werk Mechthilds «unter dem leitenden Gesichtspunkt einer Erfahrungstheologie» (11) zu lesen, gilt die Einsicht Ebelings, daß es einer Täuschung gleichkäme zu meinen, man sage etwas Klares, wenn man Erfahrung oder in diesem Falle Erfahrungstheologie beschwöre.[16] Bei der von mir vermißten, aber m.E. unumgänglichen Erläuterung dessen, was unter dem Begriff «Erfahrungstheologie», mit dem die Verfasserin an die Texte Mechthilds herantritt und sie aufzuschlüsseln versucht, genau zu verstehen sei, kann es sicher nicht darumgehen, in die breitangelegte philosophische Diskussion über den Begriff der Erfahrung als einer der unaufgeklärtesten Begriffe einzugreifen[17]: Weil aber, worauf Ebeling zu Recht hingewiesen hat, christlicher Glaube seit jeher mit Erfahrung verquickt ist und selbst «in eng überlieferungsgebundenem oder in abstrakt systematisierendem Denken (...) verborgene Erfahrungsimpulse»[18] mitwirken, bedürfte es, soll Heimbachs verwendeter Begriff der Erfahrungstheologie nicht «zwischen die Mühlsteine gegensätzlicher Erfahrungsbegriffe»[19] in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte geraten, um so dringlicher einer Präzisierung dessen, welcher Begriff von «Erfahrungstheologie» Heimbach dem Werk Mechthilds zugrundeliegt, beziehungsweise aus ihm erschließt. Dadurch erführe vielleicht auch die Theologie der Begine, die sich viel mehr auf die eigene (religiöse) Erfahrung als auf die Tradition verläßt und deren theologisches Suchen sich sozusagen am Kompaß der Erfahrung ausrichtet, schärfere Konturen. Vielleicht auch ließe sich gerade dadurch noch pointierter herausstellen, inwiefern Mechthilds erfahrungsgesättigter theologischer Gedankenreichtum

[15] In einer solch problematischen Unterscheidung, die m.E. völlig am Kern der Sache vorbeizielt und hinter den bisherigen Forschungskonsens zurückfällt, verfängt sich Leo SCHEFFCZYK, der im Zusammenhang mit der Gnadenerfahrung bei Theresa von Avila (in: SCHMIDT, BAUER, a.a.O., 235–248) von «echter Glaubenserfahrung und wahrer Mystik» spricht), und die Kirchenlehrerin «als Klassikerin der katholischen Mystik», welche «die Ausprägung katholischer Mystik authentisch wiedergibt» (235), bezeichnet.

[16] Gerhard EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 3–28, zit. 16.

[17] Vgl. dazu Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, bes. 329; Bernard QUELQUEJEU, Jean-Pierre JOSSUA, Art. *Erfahrung,* in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, a.a.O., 230–241.

[18] EBELING, a.a.O., 10.

[19] EBELING, a.a.O., 27.

zuweilen den engen Rahmen der dominierenden scholastischen Theologie sprengt und die Begine mit ihrer kreativen Umgestaltung theologischer Denkmodelle wesentlich dazu beiträgt, die Kluft zwischen der Erfahrungswelt und der Sache der Theologie aufzuheben.

Abschließend sei noch auf zwei weitere, von der Verfasserin angesprochene Themenkreise eingegangen, die es gerade hinsichtlich einer künftig intensivierten Auseinandersetzung mit sog. frauenmystischer Literatur verdienten, etwas genauer betrachtet und diskutiert zu werden. Der erste Themenkreis betrifft den Funktionalitätsaspekt hagiographischer Literatur: Spätestens dann, wenn Heimbach es als ein entscheidendes Kriterium für die «unleugbare Kirchlichkeit» (150) Mechthilds bezeichnet, daß die Begine in ständiger Rücksprache mit ihrem geistlichen Begleiter Heinrich von Halle gestanden habe, stellt sich doch die Frage, ob die Verfasserin der Funktionsgebundenheit des *Fließenden Lichtes* als einem ganz bestimmte Vorstellungen, Wertungen und Interessen vermittelnden hagiographischen Text genügend Rechnung getragen habe, oder ob sie nicht doch mit dieser ihrer Interpretation den realhistorischen Aussagegehalt dieser Stelle überstrapaziert habe – haben doch die jüngsten Forschungsergebnisse von Ursula Peters bewiesen, daß gerade in bezug auf die Beichtvater-Thematik höchste Vorsicht geboten ist, wenn es darum geht, biographische Anspielungen im Text auszudeuten.[20] Auch wenn man den Funktionsaspekt hagiographischer Texte nicht in dem überzogenen Maße, wie Peters es getan hat, zu berücksichtigen braucht, so hätte von der Verfasserin bei ihrer Interpretation jener Textstellen des *Fließenden Lichtes*, wo Heinrich von Halle seiner geistlichen Tochter den Schreibbefehl erteilt einerseits (151; 175) und wo er sozusagen als dogmatische Kontrollinstanz der religiösen Erfahrung Mechthilds auftritt andererseits (151) zumindest in Erwägung gezogen werden müssen, ob es sich hierbei nicht um Aussagen handeln könnte, die gezielt in ein im 13. Jahrhundert gängiges hagiographisches Konzept eingepaßt sind und deshalb nicht ohne weiteres biographische Informationen zulassen. Man möchte gegen Heimbach einwenden, ob es sich nicht auch in bezug auf Mechthild von Magdeburg und ihre angeblich enge Kooperation mit dem Beichtvater Heinrich von Halle um einen Mythos in der sog. Mystikforschung handle, der sich des Ideologieverdachtes schuldig macht? Die Überlegungen hinsichtlich der programmatischen Ausrichtung hagiographischer Literatur, die zumindest eine gewisse Zurückhaltung in der realhistorischen Interpretation dieser Texte nahelegen,

[20] Ursula Peters, Religiöse Erfahrung und literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, bes. 53–67 und 116–129. Aufgrund von Peters Feststellungen zu diskutieren wäre die Möglichkeit, ob Heinrich von Halle an der Redigierung des «Fließenden Lichtes» lediglich mitbeteiligt gewesen sei, während hauptsächlich ihre literarisch und theologisch sensibilisierten Mitschwestern im Kloster Helfta Mechthilds Buch zusammengestellt und verbreitet hätten (vgl. 65 und 127).

wären auch in bezug auf das im *Fließenden Licht* gezeichnete Inferioritätsbewußtsein Mechthilds zu veranschlagen. Zeigt sich in den Äußerungen, in denen sich Mechthild als «snoedes und sundig wip» (165) betitelt, einzig «ein ausgeprägtes Bewußtsein der Inferiorität als Frau» (ebd.), oder untersteht die Begine mit diesem Verweis auf das eigene schwache und sündige Geschlecht nicht auch und vielmehr einem ganzen Traditionsstrang, als dessen prominente Vertreter/in Abaelard[21] auf der männlichen und Hildegard von Bingen[22] auf der weiblichen Seite zu nennen wären, in dem das zeitgenössische Stereotyp von der weiblichen Schwäche gezielt benutzt und im Sinne eines Autoritätsgewinnes für die Frauen umgepolt wird, da Gott eben die Schwachen erwählt habe, um durch sie die Starken zu beschämen.[23]

Der zweite Themenkreis, der hier nur kurz anzusprechen ist, richtet sich auf den von der Verfasserin bloß angedeuteten Vergleich zwischen Mechthilds und Margareta Poretes dogmatisch virulenter Aussage über die Verabschiedung der Tugenden (vgl. 92): Die Diskussion darüber, ob bei Mechthild im Gegensatz zu Margareta dem «Heraustreten aus Tugendwerken und sakramentalen Heilsgütern» lediglich ein transitorischer Charakter zukomme, wie Heimbach in Anlehnung an Ruh[24] anführt (92, Anm. 44), soll hier nicht neu aufgerollt werden, auch wenn Ruhs Argumentationskette weiterhin der Überprüfung bedarf. Nicht mehr haltbar ist indessen die von Ruh suggerierte ideologisch-dogmatische Zuweisung des *Miroir* zu den Lehren der Sekte des Freien Geistes[25], so daß es erstaunen mag, daß Heimbach in keinerlei Weise korrigierend auf Ruhs Meinung wirkt. Ein Vergleich des actio-contemplatio-Verständnisses bei Mechthild, das Zweifel an der von Mieth behaupteten Originalität Eckharts in dessen Konzept der vita activa und vita contemplativa[26] als berechtigt erscheinen läßt, mit jenem von Margareta Poretes hätte äußerst reizvoll sein können –

[21] Zum auf dem 2. Korintherbrief 12,9 begründeten Paradoxon der schwachen und zugleich starken Frau bei Abaelard, vgl. Mary McLaughlin, Abaelard and the Dignity of Women, in: Actes du Colloque international du CNRS: «Pierre Abélard – Pierre le Vénérable (2.–9. Juli 1972), éd. J. Jolivet u.a., Paris 1975, 291–333.

[22] Zum Weiblichkeitstopos bei Hildegard von Bingen vgl. Elisabeth Gössmann, Theologische Frauenforschung: Das Menschenbild des Mittelalters und die Stellungnahme der zeitgenössischen Frau. Hildegard von Bingen, Elisabeth von Thüringen, Mechthild von Magdeburg, in: Frauenstudien – Frauenforschung, ed. Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FU, Berlin (West) 1983, 64–87, bes. 73f.

[23] Vgl. Elisabeth Gössmann, in: Dinzelbacher, Bauer, a.a.O., 25.

[24] Kurt Ruh, Beginenmystik. Hadewich, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, in: ZfdA 166 (1977) 265–277, 275.

[25] Vgl. Eleanor McLaughlin, The Heresy of the Free Spirit and Late Medieval Mysticism, in: Medievalia et Humanistica NS 4 (1973) 37–54.

[26] Vgl. Dietmar Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969.

hätte sich doch daran deutlich zeigen lassen, daß mit Margareta und Mechthild zwei im gleichen Zeitraum und als Beginen in denselben Rahmenbedingungen lebende Frauen einen unterschiedlichen Standpunkt in der Bewertung von actio und contemplatio eingenommen haben. Dies aber bedeutete eine notwendige Korrektur an der von Wehrli-Johns aufgestellten These, daß die Deutung der Maria-Martha-Figuren und damit die Einstellung zur vita activa und vita contemplativa zur Zeit der mittelalterlichen Frauenbewegung geprägt gewesen sei von dem anfänglichen religiösen Aufbruch, der den actio-Aspekt hervorgehoben habe, während nach der Einmündung der Frauenbewegung in die Orden wiederum die Betonung der contemplatio überhand genommen habe.[27]

Mit ihrem Konzept der *minne*-Beziehung – das ist im Rahmen der vorzüglichen Studie von Marianne Heimbach deutlich zum Ausdruck gekommen – sprengt Mechthild jegliche restringierte Auffassung eines unbeweglichen und unnahbaren, männlichen Gottes, indem ihr Gottesbild sich durch Dynamik, Zärtlichkeit und durch eine die Attribute von männlich und weiblich übersteigende Überfülle auszeichnet, wofür das *Fließende Licht der Gottheit* ein beredter Beleg ist. Daß die Verfasserin dies explizit genannt hätte, hätte ich mir gewünscht.

[27] Vgl. Martina Wehrli-Johns, Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung, in: Abendländische Mystik, 354–367.