



Anuario de Historia de la Iglesia
ISSN: 1133-0104
ahig@unav.es
Universidad de Navarra
España

Reinhardt, Elisabeth
La antropología de Mectildis de Magdeburgo (s. XIII)
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 16, 2007, pp. 231-244
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35516017>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

La antropología de Mectildis de Magdeburgo (s. XIII)

Elisabeth REINHARDT

Resumen: La beguina Mectildis de Magdeburgo es conocida por su libro *Das fließende Licht der Gottheit* que recoge sus vivencias espirituales e, implícitamente, un programa de reforma de la vida eclesial. Por estar escrito en lengua vernácula alcanzó amplia difusión.

Este estudio presenta de modo sistemático la antropología presente en su obra, teniendo en cuenta el contexto histórico y teológico. Aunque el estilo es narrativo y a veces dialógico, con un lenguaje imaginativo y poético, coincide sustancialmente con la antropología elaborada por la teología especulativa de su tiempo, próxima al agustinismo medieval. Tiene un carácter existencial, pero no subjetivo. Es una muestra de que, paralelamente a la teología escolástica, se iba transmitiendo una teología radicada en la religiosidad popular y en la teología monástica del siglo XII.

Palabras clave: Espiritualidad medieval, antropología teológica, literatura religiosa femenina.

Abstract: The beguine Mechthild of Magdeburg is known through her book *Das fließende Licht der Gottheit* which contains her spiritual experience and inspirations, including a plan for reform in the Church. As it was written in a vernacular language, it reached a wide range of readers.

This research presents, a systematic study of the anthropology found in her book, having in mind the historical and theological context. Though the style is narrative and sometimes in the form of dialogue, expressed in an imaginative and poetic language, its content coincides in substance with the anthropology offered by the speculative theology of her time, and is close to medieval Augustinism. It has an existential, but not subjective, character. This proves that parallel to scholastic theology, there was a transmission of a theology rooted in the popular religiosity and monastic theology of the 12th century.

Key words: Medieval spirituality, theological anthropology, women's religious literature.

1. *Introducción: mujeres escritoras*

Para conocer los ambientes intelectuales en los siglos medios, es inevitable acudir a los monasterios, escuelas catedralicias y, a partir de comienzos del siglo XIII, las universi-

dades. El estrato culto de la sociedad se desplegaba principalmente en esos entornos que, por las circunstancias históricas, constituyan un mundo masculino, ya que las mujeres no tenían acceso a la enseñanza superior¹. No obstante existe una aportación femenina a la cultura medieval que, por su suelo de cultivo, es fundamentalmente de índole religiosa. En efecto, a lo largo de la Edad Media encontramos producciones literarias, cuyas autoras habían recibido su preparación cultural casi exclusivamente en ámbitos monásticos, si exceptuamos los medios de enseñanza impartida a veces en las cortes y en las sedes de la alta nobleza. Entre estas escritoras se encuentran Hrosvita de Gandersheim, Hildegarda de Bingen, Mectildis de Hackeborn y Gertrudis la Grande y Mectildis de Magdeburgo², para mencionar sólo a algunas.

En el siglo XIII destaca, entre los centros femeninos, el monasterio cisterciense de Helfta, en Sajonia; en él se educaban niñas de familias nobles, algunas de las cuales llegaban a abrazar posteriormente la vida religiosa. En su actividad docente, el monasterio seguía las normas generales y el *Ordo* de la formación eclesiástica; por tanto se estudiaban las siete Artes liberales y se cultivaba la lengua latina. Un aspecto central de esta formación monástica era la liturgia y la oración, pero también se estudiaba teología, entendida como conocimiento bíblico y patrístico³.

2. *Mectildis de Magdeburgo*

En el contexto de Helfta se suele nombrar también a la beguina⁴ Mectildis de Magdeburgo, ya que a este monasterio se retiró al final de su vida y en él terminó su úni-

1. Una investigación sobre los motivos de esta unilateridad cultural se encuentra en: Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca («Biblioteca Salmantensis», Estudios 190), Salamanca 1997.

2. Cfr. Elisabeth REINHARDT, *Escritoras alemanas en la literatura religiosa medieval*, en «Anuario Filosófico», 26 (1993) 599-620. Además de la ya mencionada Mectildis de Hackeborn, existen varias Mectildis. El nombre latino es Mechtildis. En español se traduce unas veces como Mectildis y otras, como Matilde. Teniendo en cuenta que en alemán se distingue siempre entre Mechthild y Matilde (Santa Matilde, ca. 895-968, esposa de Enrique I y madre de Otón I), se prefiere aquí «Mectildis».

3. Un estudio amplio sobre Helfta se encuentra en Sabine SPITZLEI, *Erfahrungsraum Herz*, Frommann-Holzboog («Mystik in Geschichte und Gegenwart», I/9), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

4. Como se sabe, el movimiento de begardos y beguinias comenzó a finales del siglo XII y se extendió ampliamente en el siglo XIII, a la par que la piedad popular fomentada por las órdenes mendicantes. Las comunidades de begardos y de beguinias surgieron generalmente cerca de una iglesia o capilla atendida por religiosos de las nuevas órdenes. Jacobo de Vitry logró, en 1216, la aprobación de Honorio III para esta nueva forma de vida cristiana que se proponía la *praxis pietatis* mediante actividades caritativas y la propia vida de piedad a través de la oración, la lectura de la Biblia y la recepción de los sacramentos. Posteriormente algunas comunidades de beguinias y de begardos se dejaron influir por ideas panteístas y quietistas, de modo que el Concilio de Vienne, en 1311, ordenó su supresión. Sobre la historia de los begardos y las beguinias, vid. Jean LECLERCQ et al., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, II: La spiritualité du Moyen Age, Aubier, París 1961, pp. 425-447.

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

co libro *Das fließende Licht der Gottheit* (La luz fluyente de la divinidad). En los últimos lustros ha aumentado el interés interdisciplinar por esta mística medieval, tanto desde el punto de vista literario, teológico y de la historia de la espiritualidad⁵. Algunos datos biográficos ayudarán a la comprensión de su obra, que constituye el objeto de este estudio.

Nació entre 1207 y 1210 cerca de Magdeburgo, probablemente de una familia de la alta nobleza. Es de suponer que había recibido una educación esmerada, como se deduce de su lenguaje y de su familiaridad con las costumbres de la corte; todo ello hace pensar que se trataba de una *Domina*. Si se llama a sí misma «*indocta e ignorante*», esto significa primamente falta de cultura eclesiástica, pero es también una fórmula de humildad exigida por las costumbres de su tiempo. A los doce años tuvo una primera experiencia mística. A la edad de veinte siguió lo que ella había entendido como una llamada de Dios, y dejó la vida acostumbrada para unirse a un grupo de beguinas en Magdeburgo, donde pasó más de treinta años en una vida pobre y desconocida. Durante ese tiempo ocultó su experiencia mística, la *Gottesminne*, o «amor cortés referido a Dios»⁶.

Las beguinas se establecieron en Magdeburgo, en 1230. Durante los primeros años que Mectildis pasó en esa ciudad, la atención pastoral de las beguinas no estaba aún resuelta, pero posteriormente fue confiada a los dominicos que, en adelante, se encargarían de la formación cultural y espiritual de las beguinas. Alrededor de 1250, Mectildis comenzó a redactar, por sugerencia de su confesor, sus experiencias religiosas, bajo el título *Das fließende Licht der Gottheit*, que se puede traducir como «La luz fluyente de la divinidad». El texto fue estructurado en seis libros. La obra causó no poca conmoción en Magdeburgo, no sólo por las experiencias personales que comunicaba Mectildis, sino también porque denunciaba sin ambages los fenómenos de decadencia surgidos entre el clero y la necesidad de la reforma de la Iglesia. Resultó por eso persona incómoda, incluso en el ambiente de las beguinas. Su libro fue considerado como un conjunto de fantasías y no se excluye la

5. Se encuentran varios estudios al respecto en una obra colectiva, publicada en Alemania: Claudia BRINKLER et al. (eds.), «*Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*», Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 1995. – Una reciente tesis de habilitación en Teología: Hildegund KEUL, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystikerin Mechthild von Magdeburg*, Tyrolia («Innsbrucker theologische Studien», 69), Innsbruck 2004. – El historiador de la espiritualidad Bernard McGinn dedica amplio espacio a Mectildis de Magdeburgo en su Historia de la Mística cristiana en Occidente: Bernard McGINN, *The presence of God: a history of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1991-1998, vol. 3: *The Flowering of Mysticism*.

6. La palabra *Minne* (del «Mittelhochdeutsch» o medio-alto-alemán, y actualmente palabra arcaica), de género femenino, tiene difícil traducción. Los especialistas en lengua y literatura alemana medieval han llegado a distinguir hasta ocho sentidos distintos de *Minne*, entre ellos tres con componente religiosa: equivalente a *caritas*; como amor misericordioso de Dios y de Cristo hacia los hombres; y, finalmente, como donación o entrega amorosa del hombre a Dios. Como punto de referencia puede servir el «amor cortés» medieval, el amor reverencial y de servidumbre que un caballero profesaba hacia una dama. En el libro de Mectildis, el sustantivo *Minne* y el verbo *minnen* significan el amor entre personas, y *Gottesminne* ha de entenderse como amor del hombre a Dios.

Elisabeth Reinhardt

amenaza de que se quemase el texto, como ella misma testifica⁷. Quizá por este motivo se trasladó a Helfta alrededor de 1270, estando enferma y casi ciega. En ese monasterio añadió un libro séptimo a su obra, cuyo contenido fue escrito al dictado por las monjas del monasterio. El ambiente de Helfta tuvo una influencia positiva en Mectildis y ella, a su vez, influyó en las místicas que allí vivían: Mectildis de Hackeborn y Gertrudis la Grande. Mectildis de Magdeburgo murió en ese lugar entre 1282 y 1294⁸.

3. «Das fließende Licht der Gottheit»: origen, género y traducciones

Antes de estudiar el contenido de la obra mectildiana, conviene hacer una breve referencia a la historia del texto, en cuanto pueda aportar información sobre la importancia y difusión del libro. Durante su época de Magdeburgo, el manuscrito de Mectildis fue organizado en seis libros por el dominico Enrique de Halle, lector en el convento de Ruppin. Posteriormente, como ya se ha mencionado, fue añadido un libro séptimo. El original, redactado en bajo-alemán, está perdido. Actualmente se conoce el texto sólo en dos traducciones: una latina y una alemánica⁹.

Hacia finales del siglo XIII, en efecto, se tradujo al latín en el convento dominicano de Halle, pero esta versión sólo contiene los libros I a VI y no coincide exactamente con el original, porque el traductor introdujo algunos cambios de estructura y de lenguaje, probablemente por motivos dogmáticos y literarios¹⁰. Entre 1343 y 1345 se hizo una traducción en Basilea desde el texto original bajo-alemán a la lengua escrita del lugar, es decir al alemánico. En esta versión intervino Enrique de Nördlingen, del círculo de los «Amigos de Dios», que conocía a varias místicas de su tiempo y a Juan Taulero, probablemente también a Enrique Suso. Esta versión se aproxima más al texto original que la traducción latina y constituye la base para la investigación actual. Se sabe que el libro era conocido en diversos conventos de dominicas, y uno de los ejemplares llegó a las ermitañas en el valle alto de Einsiedeln, llamadas «Waldschwestern» (hermanas del bosque) por los lugareños. Este manuscrito fue encontrado en 1861 en la biblioteca de Einsiedeln y editado en 1869 en Ratisbona. Margot Schmidt ha editado dos traducciones: una primera en 1956, que se basa en el manuscrito de Einsiedeln y en los manuscritos latinos de la universidad de Basilea, con

7. Cfr. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt, Frommann-Holzboog («Mystik in Geschichte und Gegenwart», I/11), Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, libro II, capítulo 26, p. 70. Si no se indica otra cosa, las referencias al texto serán tomadas de esta edición, haciendo constar solamente el número del libro, capítulo y páginas.

8. Sobre la discusión acerca de las fechas, cfr. *ibid.*, p. xv.

9. El alemánico era un conjunto de dialectos del alto alemán, hablados en Suiza, Alsacia y el suroeste de Alemania.

10. Son diferencias que señala Hans Neumann en su edición crítica que tiene como base la traducción alemánica. Esta edición crítica está publicada en dos tomos: Band I, *Text*, Artemis Verlag, München 1990; Band II, *Untersuchungen*, München 1993.

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

una amplia introducción de Hans Urs von Balthasar; y una nueva edición revisada, que se apoya en la edición crítica de Hans Neumann y aporta numerosas anotaciones¹¹.

La obra de Mectildis pertenece al género de los libros de revelaciones que pueden encontrarse en los ambientes de mística femenina de la Edad Media, como las obras escritas en latín, de Hildegarda de Bingen y Elisabeth de Schönau, en el siglo XII, y las de las monjas de Helfta, contemporáneas de Mectildis de Magdeburgo. Este género de literatura religiosa, como se sabe, pretende dar a conocer revelaciones privadas, comunicadas literalmente o sugeridas por Dios. Así, según manifiesta Mectildis, el título mismo de su libro le había sido comunicado por Dios¹². Este libro, aunque es independiente, se aproxima a los textos de las místicas flamencas Beatrijs von Nazaret y Hadewijch, que escribían en lengua vernácula.

El lenguaje de Mectildis es vivo y espontáneo, con numerosas metáforas tomadas de la naturaleza, la música, el color y las relaciones humanas. Se puede calificar, con Margot Schmidt, de «existencial», porque se aplica al hombre en su totalidad y porque el libro tiene una función «profética» sobre una base vital¹³. Aunque Mectildis sorprende por la independencia de su pensamiento –a veces en un lenguaje audaz e innovador–, es preciso considerarla como continuadora de una larga tradición y dentro del marco de la cultura medieval. A la vez, como se ha señalado ya, en su lenguaje se traslucen las formas y costumbres de la cortesía que apuntan a su origen noble. Con frecuencia, su pensamiento se vierte en forma dialógica: el interlocutor por excelencia es Dios, pero también el alma, las criaturas, las virtudes en forma personificada, los sentidos, el conocimiento (*Erkenntnis*) y la conciencia se manifiestan a través de diálogos. Entreverado, aparecen comunicaciones divinas, la oración y la alabanza a Dios, especialmente en relación con la *Gottesminne*¹⁴.

Mectildis tenía una conciencia viva de lo que llama *Gottesminne* (el amor cortés dirigido exclusivamente a Dios) y bajo esta perspectiva consideraba todo lo que sucedía en su propia vida y a su alrededor. La *Minne* (el amor), de género femenino en alemán, es personificada en la obra de Mectildis, de modo que la llama *Frau Minne*. Es especialmente bello y profundo el diálogo entre *Frau Seele* (el alma) y *Frau Minne*, al comienzo de la obra. También personifica, en otro diálogo, la conciencia (*Frau Gewissen*) y el conocimiento (*Frau Erkenntnis*). Las virtudes son consideradas como vírgenes que sirven a la persona humana –a la que llama «reina»–, para que ésta sirva a Dios y haga su Voluntad. Como todas las místicas de Helfta, tenía una devoción espontánea, profunda y estéticamente bella a la Virgen María, a la que consideraba modelo de mujer.

11. Para más detalles sobre la historia del texto, vid. *Das fließende Licht der Gottheit*, pp. ix-x; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, C.H. Beck, München 1993, pp. 250-255.

12. Cfr. *Das fließende Licht der Gottheit*, I, Prolog, p. 9.

13. Sobre la presentación literaria, vid. *Das fließende Licht der Gottheit*, pp. XVI-XXXI, con muchos ejemplos. Se puede ver también el artículo de Margot SCHMIDT, *Versinnlichtete Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg*, en Dietrich SCHMIDTKE (ed.), *Minnichliu gotes erkennusse*, Frommann-Holzboog («Mystik in Geschichte und Gegenwart», I/7), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 61-88.

14. Cfr. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., pp. 256-258.

Elisabeth Reinhardt

El contenido de la obra se extiende al misterio trinitario, el amor misericordioso de Dios en Cristo, temas de eclesiología, referencias a la escatología, los sacramentos como fuentes de gracia¹⁵. Al referirse a los misterios de la fe, lo hace con fuerza poética y con fervor, sin perder por eso claridad doctrinal.

4. *Rasgos fundamentales de la antropología mectildiana*

a) *La creación del hombre*

Todo el libro está presidido por la *Gottesminne* y no ofrece otra «sistématica» que la vivencia personal en una relación mística con Dios. El contenido de la obra comprende prácticamente toda la doctrina de la fe, la teología espiritual y la moral, sin esquema y en formas estilísticas variadas, en las cuales afloran espontáneamente la poesía y la prosa, la oración y la argumentación. No es fácil considerar un tema aisladamente en el pensamiento de Mectildis, debido a la estrecha interrelación entre los misterios de la fe cristiana tal como ella los experimenta. Con todo, buscando los textos pertinentes, es posible contestar la pregunta: ¿qué es el hombre? Encontramos el punto de partida en la teología trinitaria y de la creación contenidas en la obra.

El libro III, capítulo 9, presenta, en forma de diálogo intratrinitario, la decisión de Dios de crear, como una sobreabundancia de amor. El texto presta especial atención a la creación de los ángeles y del hombre. Los ángeles como espíritus puros muestran una semejanza particular con el Espíritu Santo¹⁶, mientras que el hombre refleja una especial semejanza con el Hijo¹⁷. El hombre, creado «por amor para amar», es considerado «esposa de la Trinidad», y por este motivo hasta los ángeles le sirven¹⁸. «Entonces la Santa Trinidad se

15. Un estudio detallado de su vida y obra se puede encontrar en Margot SCHMIDT, *Mechtilde de Magdebourg*, DSp X, 877-885.

16. «El Padre estaba revestido con la fuerza de la omnipotencia, y el Hijo se asemejaba al Padre por su infinita sabiduría, y el Espíritu Santo se asemejaba a ambos por su plena liberalidad. Entonces el Espíritu Santo, lleno de entusiasmo, tocó una melodía para el Padre en el arpa de la Santísima Trinidad, y cantó: “Señor, querido Padre, deja que saque de tí un buen consejo: No sigamos viviendo sin fruto. Queramos un reino creado. Haz a los ángeles semejantes a mí, para que sean un solo espíritu conmigo. Y luego empiece a existir el hombre, porque, querido Padre, la alegría no es otra cosa que vivir en unidad y amor, gozando de una felicidad inefable ante tu mirada”» (III, 9, p. 91). La traducción de todos los textos es de la autora de este artículo.

17. «Entonces habló amorosamente el Hijo eterno: «Querido Padre, también la naturaleza mía ha de dar fruto. Si hemos de comenzar algo tan maravilloso, hagamos al hombre semejante a mí; y aunque preveo gran sufrimiento y dolor, habré de amar al hombre eternamente»» (*ibid.*).

18. «Entonces dijo el Padre: “Yo también siento un gran gozo en mi pecho divino y me encuentro henchido de amor. Seamos fecundos, para que se nos devuelva amor por amor y se reconozca en algo nuestra grande gloria. Me crearé una esposa que me saludará con su boca y me herirá con su aspecto”. Y dijo el Espíritu Santo al Padre: “Sí, querido Padre, yo mismo te llevaré la esposa para que la ames”. E intervino el Hijo, diciendo: “Tú sabes bien que llegaré a morir por causa del amor. Pero hagamos

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

inclinó creando todas las cosas, y, en una actitud de amor indecible, nos creó, cuerpo y alma»¹⁹. Siguiendo el relato bíblico, describe, desde una perspectiva trinitaria y cristológica, la creación del varón y de la mujer en su igual dignidad y en su diferencia²⁰. A través de la misma descripción alegórica, aparece la armonía de la relación sexual, tal como había de ser antes del pecado original, llamada por Mectildis un amor santo, cuyo fruto son los hijos²¹. La imagen que emplea sugiere un enfoque un tanto espiritualista del amor humano en el estado paradisiaco del hombre y de la mujer.

También en forma imaginativa, pero teológicamente clara, expresa la donación de la gracia y de la amistad divina al hombre creado en libertad, así como el otorgamiento del dominio en el mundo creatural²².

La descripción de la caída original pone de manifiesto la ruptura de esta armonía primigenia y las consecuencias, tanto para el hombre mismo como para sus relaciones con las demás criaturas y con Dios²³. El carácter voluntario de esta ruptura queda expresado en la queja de Dios sobre el alma humana, a la que había elevado por encima de todas las criaturas y elegido como «esposa», cuando Dios dice, refiriéndose al alma: «Pero no quería seguir siendo semejante a mí»²⁴.

Mectildis, contemplando en una visión mística la decisión de la encarnación y redención por parte de Dios, presenta la dignidad del hombre en una perspectiva cristológica. Describe cómo los ángeles contemplan el misterio de Dios en su Unidad y Trinidad de Personas, llamando al Padre «Dios increado y eterno», al Hijo «la Sabiduría eterna» y al «Espíritu de ambos, el recto conocimiento de la Verdad»; pero, «por mucha claridad que tuviera su vista –prosigue Mectildis, hablando de los ángeles–, no veían ni hueso, ni carne, ni figura alguna, ni el santo nombre de Jesús. Todo ello quedaba misteriosamente oculto en el

todo con gran santidad y alegría»» (III, 9, pp. 92-93). El símil de la esposa es, originariamente, un título mariano, y Mectildis lo aplica tanto a la Virgen María como al alma individual, cfr. *Das fließende Licht der Gottheit*, loc. cit., nota 43.

19. III, 9, p. 92.

20. «Adán y Eva fueron creados en una condición noble, a semejanza del Hijo eterno, nacido eternamente del Padre. Entonces el Hijo hizo partícipe a Adán de su sabiduría divina y de su poder terrenal, de modo que, en perfecto amor, poseía un conocimiento verdadero y unos sentidos santos y era capaz de gobernar sobre toda criatura terrenal [...]. Después, Dios dio a Adán una virgen bella, noble y delicada, que era Eva. Y le dio, del amor glorioso que el Hijo profesa al Padre, el casto amor matrimonial» (III, 9, p. 92).

21. «Sus cuerpos habían de ser límpidos, porque Dios no les creó miembros de vergüenza, sino que los vistió con vestido angelical. Habían de obtener hijos en un amor santo, como el sol acaricia el agua, sin quebrarla» (*ibid.*).

22. «El Padre eterno donó al alma su amor divino y dijo: “Yo soy el espíritu de todos los dioses, pero tú eres la diosa de las criaturas, y te doy mi palabra de que jamás me apartaré de ti. Te daré al Espíritu Santo como tesorero, para que no caigas, por ignorancia, en un pecado mortal. Y de doy un ámbito de libre elección. Ahora, querida mía, ten cuidado y vigila”» (III, 9, pp. 92-93).

23. «Pero en cuanto tomaron del alimento prohibido, experimentaron un cambio desconcertante en el cuerpo, tal como lo seguimos experimentando hoy» (III, 9, p. 92).

24. III, 9, p. 93.

pecho del Padre eterno»; sólo «los ángeles de fuego que pertenecen al altísimo consejo» contemplaron el decreto de la encarnación²⁵. La dignidad del hombre tiene, en último término, un fundamento cristológico: «La segunda Persona era, desde siempre, el Hijo eterno. Aunque todavía no se había revestido de la naturaleza humana, era desde siempre el nuestro, pero no nos fue dado hasta que Gabriel lo anunció»²⁶. La autora medieval explica más este pensamiento: «Si el hombre hubiera permanecido en el paraíso, Dios habría tenido un trato visible con él, habría hablado a su alma y agradado a su cuerpo. Así vi como Dios vino al paraíso semejante a un gran ángel»²⁷. Mectildis expresa en forma narrativa la encarnación como un «nuevo» decreto trinitario que tenía por objeto la redención. Es partidaria de la «encarnación absoluta», es decir que suscribe la opinión teológica medieval de que la encarnación se hubiera realizado también sin el pecado original del hombre. Por eso, en un diálogo en que Jesucristo habla con el alma sobre su muerte redentora, da a entender que en la muerte su divinidad no se separó ni de su cuerpo ni de su alma, y añade: «una imagen espiritual de mi humanidad está presente desde siempre en mi divinidad eterna»²⁸.

b) *El cuerpo humano*

Mectildis tiene una visión positiva del cuerpo, debido a la unión de éste con el alma. Sin embargo, su valoración del cuerpo es diferente, según lo considere antes o después del pecado original, o en el momento de la redención definitiva que tendrá lugar en el juicio final. En el estado actual del hombre, el cuerpo es «la casa en la que está aprisionada mi alma», una casa «vieja, miserable y oscura», iluminada sin embargo por el amor de Dios y las virtudes²⁹. Emplea a veces la imagen del cuerpo como animal de carga, un símil que ya se encuentra en los escritos de San Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y San Francisco de Asís³⁰. Desde el punto de vista ascético, por tanto, ve el cuerpo como obstáculo y lastre que dificulta el amor a Dios. Así, Mectildis llega a hablar del «fastidioso cuerpo» del que uno se despide con la muerte³¹, de la tentación del cuerpo³², de «la tierra de mi carne»³³ y pide a Dios: «Ilumina mis sentidos y libéralos de la oscuridad de la

25. Cfr. iv, 14, p. 140. Margot Schmidt (nota 151) comenta que estos «ángeles de fuego», conocedores de la encarnación, son los querubines, un pensamiento que ya está presente en San Gregorio Magno.

26. iv, 14, p. 140.

27. *Ibid.*, pp. 140-141; cfr. ii, 22, p. 60. Vid. también nota 154 de esta obra, donde se comenta el título bíblico de Cristo como *Magni consilii angelus* (Is 9,5) según la doctrina patrística.

28. vi, 24, p. 244. En la nota 152, Margot Schmidt reseña la cuestión, todavía abierta, de la encarnación absoluta, indicando las posiciones más importantes.

29. Cfr. vii, 48, pp. 318-322.

30. «Susbridas son la indignidad, su comida la vergüenza y su establo la confesión. El cofre que lleva atado es la inocencia» (I, 46, p. 36); cfr. nota 46, y iii, 6, p. 89.

31. vi, 28, p. 246; cfr. iii, 6, p. 89.

32. vi, 38, p. 258.

33. vi, 38, p. 257.

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

carne»³⁴. El alma debe, a la vez, cuidar y administrar el cuerpo, de modo que es como el «ama de casa del cuerpo»³⁵.

La autora no rechaza un moderado «bienestar del cuerpo y consuelo de los sentidos», sino que aconseja recibir ambos «con humilde temor»³⁶. Por eso recomienda la moderación en la práctica ascética y rechaza penitencias extremas en la vida religiosa. No sin un ingrediente de humor comenta que un prior o una priora deben procurar que se sirva buena comida en el convento, «porque un monje hambriento nunca canta bien. Un monje con hambre tampoco puede estudiar con seriedad»³⁷.

La visión mectildiana del hombre está determinada por la fe: «La grandeza del alma se despliega mediante la caridad, y la belleza del cuerpo proviene del santo bautismo cristiano»³⁸. Cuando el hombre esté definitivamente redimido –en la resurrección final–, el cuerpo recibirá una nueva belleza, de modo que el alma podrá dirigirse a su cuerpo, diciendo: «¡Levántate, mi amado y descansa de todo tu sufrimiento, de tu ignominia, de toda tu tristeza, de sus heridas y de tus trabajos!»³⁹. Todo ello se expresa en un lenguaje alegórico, en el contexto de la obra redentora, debido a la cual el cuerpo y el alma vivirán para siempre. La tensión entre cuerpo y alma, su ordenación mutua y su unidad se reflejan en el breve diálogo entre ambos al final del libro séptimo: el cuerpo se considera en una perspectiva cristológica, y la separación de cuerpo y alma por la muerte se atenúa por la esperanza de la reunificación a la hora de la resurrección⁴⁰. Finalmente, el alma se dirige al cuerpo con estas palabras: «Antes, mi salud dependía de ti, ahora toda tu confianza está puesta en mí. Si no hubiera vuelto a ti, nunca surgirías de estas cenizas. Ha comenzado, para nosotros, el día eterno, en el que recibiremos nuestra recompensa»⁴¹.

c) *El conocimiento humano, las virtudes y la libertad*

En una visión al final del libro sexto emplea Mectildis la imagen medieval del «espejo» como medio de conocimiento. Cada hombre se ve a sí mismo, ante Dios, como en un espejo. La imagen del espejo aparece en muchos lugares de la obra. Así, por ejemplo, la Trinidad es «espejo de la eternidad»⁴². La conciencia es un espejo para cada hom-

34. vi, 40, p. 258.

35. vii, 26, p. 295.

36. vi, 19, p. 241.

37. vi, I, p. 214.

38. ii, 1, 41. Sus explicaciones excluyen toda pretensión pelagiana de perfección, que llevaría a una «falsa santidad».

39. vi, 35, p. 253.

40. Cfr. vii 65, p. 341.

41. *Ibid.* Sobre las cualidades del hombre resucitado, en cuerpo y alma, después de la resurrección, en una perspectiva cristológica-soteriológica, vid. vii, 1, pp. 267-270.

42. vii, 1, p. 269. En las notas 19 y 271, Margot Schmidt señala la «temática del espejo» en la Edad Media. Este tema lo trata más detalladamente, en cuanto a las fuentes, Hans Urs von Balthasar en su comentario a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, ii-ii, qq. 171-182, deutsch-lateinische Thomausausgabe, Bd. 23, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954, pp. 332s; 396s.

bre⁴³. Dios quiere reflejarse, en los hombres que le aman, como en un espejo donde también otros le puedan conocer⁴⁴, y las buenas obras de los hombres son un reflejo de la santidad de Dios⁴⁵. La doctrina sobre la imagen de la Trinidad en el alma –cognoscible solamente con la «luz de la gracia»– queda expresada en un diálogo entre el conocimiento y el alma, donde éste dice al alma: «Tú eres “trina” en ti misma, bien puedes ser imagen de Dios»⁴⁶.

El hombre es imagen de Dios por el alma y el cuerpo recibe de ella su dignidad, como se refleja en el largo diálogo entre el alma y los sentidos: los sentidos se dirigen a ella como «señora» y son –con otra imagen del lenguaje cortés– los «tesoreros» del alma⁴⁷.

En lo que se refiere a doctrina sobre las virtudes contenida en el libro de Mectildis, éstas se fundamentan en el amor (*Minne*), se realizan en el amor y tienen por fin el amor. El hombre bueno, «que va siguiendo a Dios mediante todas las virtudes que puede alcanzar», vence todas las tentaciones, «su alma se hace libre en el amor» y alcanza la felicidad definitiva⁴⁸. Sin embargo, la explicación que ofrece de las virtudes excedería el marco de este trabajo.

La relación entre conocimiento, libertad y amor se manifiesta en el diálogo entre el conocimiento y el alma. El conocimiento descubre, con la ayuda de la «luz de la gracia», como ya se ha dicho, la imagen de Dios unitrino en el alma. En este sentido habla Mectildis del «santo conocimiento», entendido como la razón iluminada por Dios⁴⁹. Ciertamente, por el amor de Dios, el alma es superior al conocimiento, pero el conocimiento es para el alma un sabio consejero y, como tal, el alma lo aprecia. No obstante, hay cosas que el alma no puede comunicar al conocimiento, como es el «secreto» de la relación amorosa personalísima entre Dios y el alma. En esta conversación descriptiva se muestra la natural libertad del alma y la tensión entre amor y libertad, que es a la vez vinculación; amor y libertad que, por una parte, significan dominar y poseer, porque al alma pertenece como suyo todo lo que es de Dios, y, por otra parte, significan servicio voluntario a Dios y a todas las criaturas⁵⁰. Mectildis une la relación entre amor y conocimiento con la fruición (*Genuß*). Según su experiencia personal del amor de Dios (*Gottesminne*), esta fruición culmina en la unión mística, que la autora expresa mediante la imagen del baile cortés, siendo Dios mismo quien

43. En un diálogo entre el conocimiento y la conciencia, dice el conocimiento: «Señora conciencia, vos tenéis un espejo muy noble, en el que os miráis tan a menudo. Ese espejo no es otro que el Hijo de Dios vivo con todas sus obras. No podría ser de otra manera, por la sabiduría que tenéis» (vii, 17, p. 284). El espejo muestra el amor que Dios nos tiene, su voluntad para nuestras obras y nos incita a amarle (cfr. vii, 7, p. 335); el espejo muestra también el contraste entre la voluntad de Dios y nuestras obras, y en este sentido habla Mectildis del «espejo de mis pecados» (vii, 21, p. 291).

44. Cfr. vii, 14, p. 283.

45. Cfr. vii, 32, p. 301.

46. ii, 19, p. 53.

47. Cfr. I, 44, pp. 31-33.

48. Cfr. vii 39, p. 310.

49. I, 44, p. 30; ii, 20, p. 58; cfr. nota 72.

50. Cfr. iii, 19, pp. 54-55.

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

toma la iniciativa⁵¹. Pero mientras esa unión no es aún definitiva, la fruición implica a la vez alegría y dolor. La relación entre conocimiento y fruición está expresada en estas palabras: «Amor sin conocimiento parece oscuridad al alma sabia. Conocimiento sin fruición le parece sufrimiento infernal. Fruición sin muerte es algo que no puede lamentar bastante»⁵².

El dolor y el sufrimiento del hombre no tienen para Mectildis un valor en sí, sino que son un medio para llegar a Dios, y por eso le merecen una valoración positiva. Ve el sufrimiento en una perspectiva cristológico-soteriológica, a modo de *com-passio (Mit-Leiden)* con Cristo y como signo de la filiación divina⁵³. Esta identificación con Cristo se concreta en lo que Mectildis llama «los veintitrés escalones de la Cruz», un texto de resonancias paulinas que marca el camino de seguimiento de Cristo hasta el final⁵⁴. Estas ideas reaparecen más adelante, en un capítulo titulado «De la Pasión sufrida por el alma que ama a Dios», que termina con estas palabras: «Este martirio lo sufren todas las almas que en todo su obrar están santamente impregnadas de un amor verdadero a Dios»⁵⁵. Son textos que de alguna manera apuntan a una *scientia crucis* y reflejan una actitud positiva ante el sufrimiento, con vistas a la gloria que se alcanza en y por Cristo. El sufrimiento voluntario, en los textos de la autora, se desarrolla de manera creciente, hasta la «alienación de Dios» (*Gottesfremdheit*), adquiriendo tonos paradójicos⁵⁶.

5. Fuentes e influencias de Mectildis de Magdeburgo

Las fuentes particulares de Mectildis no son fáciles de identificar, porque su obra no contiene citas ni indica fuentes. Aunque rara vez aparecen citas literales, el índice bíblico en las ediciones más recientes permite constatar que la Sagrada Escritura constituye un fundamento amplio de la obra. En cuanto al Antiguo Testamento, llama la atención el uso abundante de los Salmos y del Cantar de los Cantares, pero se encuentran también apoyos en libros históricos y proféticos, así como los libros sapienciales. El Nuevo Testamento está ampliamente representado, sobre todo los Evangelios y el Apocalipsis, y, entre las cartas

51. Cfr. I, 44, p. 31.

52. I, 21, p. 20.

53. Cfr. I, 25, p. 23.

54. I, 29, p. 25.

55. III, 10, pp. 94-95.

56. Cfr. IV, 12, 134-137. Este tema, de particular interés para la mística, no se va a desarrollar en estas páginas. Margot Schmidt lo ha tratado extensamente: Margot SCHMIDT, «*Frau Pein, ihr seid mein nächstes Kleid*», *Zur Leidensmystik im Fließenden Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, en Gotthard FUCHS (ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrtung und christliche Mystik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, pp. 63-107. Cfr. el estudio de Hans Urs von Balthasar en *MECHTHILD VON MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit*, Benziger, Einsiedeln-Zúrich-Köln 1956, pp. 34-40. Cfr. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., 270-271. Ruh relaciona la *Gottesfremdheit* vicaria –que se llamará más tarde *resignatio ad infernum*– con el *amor deficiens* de Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor como sus posibles fuentes, cfr. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., p. 271 y nota 49.

Elisabeth Reinhardt

paulinas, Corintios. Esto permite concluir que la lectura bíblica estaba muy difundida en el ámbito de Mectildis, probablemente, como supone Margot Schmidt⁵⁷, debido a la liturgia de las horas y la liturgia en general, que se fomentaba en las comunidades de beguinas igual que en los monasterios.

La base teológica de la obra, en primer término, puede encontrarse en la tradición patrística como San Gregorio Magno, San Agustín, Orígenes y el Pseudo-Dionisio (por, ejemplo, en lo referente a la angelología). También muchas metáforas y paráboles de Mectildis tienen su base en la patrística latina y griega.

En lo que se refiere a la corporalidad del hombre, está ausente el realismo aristotélico y se percibe una influencia neoplatónica, de signo origenista unas veces y agustiniana, otras.

Además, existe un puente claramente perceptible con la teología monástica del siglo XII, especialmente San Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry, así como con los victorinos. Concretamente, en el modo de presentar la mística se encuentran resonancias de Ricardo de San Víctor. Esto queda patente, sobre todo, en algunos asertos teológicos como el decreto trinitario de la encarnación y redención –el conocido tema del *Consilium Trinitatis*⁵⁸– y la encarnación absoluta, realidades que Mectildis presenta en forma poético-dramática y alegórica⁵⁹. La autora tiene un conocimiento amplio de la doctrina de la *imago Dei*, con sus raíces bíblicas y patrísticas y en la elaboración medieval del tema.

La pregunta que se impone es cómo la beguina de Magdeburgo adquirió toda esta cultura teológica. Hemos de excluir un acceso directo, ya que, como ella misma dice, no conocía la lengua latina y su conocimiento de Dios proviene «únicamente de la fe cristiana»⁶⁰. Aunque considera el contenido del libro como inspiración divina⁶¹, es evidente que no ha surgido sin un saber previo y básico, teniendo en cuenta, además, la importancia que concede a la ciencia, cuando está unida a la sabiduría y al amor⁶². Es muy probable que Mectildis lograra esta cultura a través de sus consejeros espirituales, seguramente de Enrique de Halle y quizás también de otros dominicos como Wichmann von Arnstein, ya que menciona nominalmente a ambos⁶³. Su libro refleja una preferencia por la Orden dominicana y su fundador⁶⁴. Menciona juntos a Santo Domingo y San Francisco de Asís, destacando la vida ejemplar y la actividad reformadora de ambos⁶⁵. También parece que estaba infor-

57. *Das fließende Licht der Gottheit*, p. XXXIX.

58. Sobre los antecedentes históricos de este término, vid. *Das fließende Licht der Gottheit*, nota 127.

59. Cfr. *ibid.*, pp. XL-XLI.

60. IV, 2, p. 120.

61. Cfr. II, 26, p. 72.

62. Cfr. V, 28, p. 196; cfr. I, 2, p. 12.

63. Cfr. *Das fließende Licht der Gottheit*, pp. XXXIX-XLVII; cfr. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., pp. 292-295: el autor menciona a un dominico de nombre Wichmann von Arnstein, buen conocedor de la teología mística de San Bernardo; no excluye que Mectildis haya sido instruida por él.

64. Cfr. IV, 20-22, pp. 148-152.

65. Cfr. V, 24, pp. 191-193.

La antropología de Mectildis de Magdeburgo

mada acerca de la gran disputa sobre las órdenes mendicantes⁶⁶. Se encuentra, además, un paralelismo con las obras de Tomás Gallo de Vercelli, concretamente sus comentarios al Pseudo-Dionisio, en torno a 1230, y al Cantar de los Cantares, respectivamente⁶⁷.

En cuanto a fuentes de teología extra-académica, cabe incluir, del siglo XII, a Hildegarda de Bingen, en lo que se refiere a la doctrina de la creación, la cristología y la eclesiología, y del siglo XIII, a la beguina Hadewijch, cuya lengua podía entender Mectildis⁶⁸. A la cultura religiosa habría que añadir obras en lengua alemana que se leían en el entorno del que procedía nuestra autora, ya que el lenguaje que utiliza habitualmente lo hace suponer.

El libro de Mectildis era conocido en su tiempo, aunque también discutido. No obstante, no tuvo la misma difusión que los escritos de las monjas de Helfta. Una influencia concreta de la obra se percibe en la *Vita S. Dominici* de Teodorico de Apolda y en el poema anónimo *Der Minnespiegel*; algunos lugares paralelos se pueden encontrar, además, en los escritos de Hadewijch y del Maestro Eckhart⁶⁹. Finalmente se puede advertir la importancia de este libro para la difusión de literatura religiosa en lengua vernácula; en este aspecto, se aproxima también a Juan Taulero y Enrique Suso.

6. Consideración final

El libro de la beguina de Magdeburgo fue escrito en medio de las más variadas tendencias intelectuales, políticas y sociales, incluso opuestas: la superación del dualismo cártaro, el neoplatonismo medieval, las diversas interpretaciones de Aristóteles, el desarrollo teológico hacia la plena escolástica de signo franciscano y dominico, la vida universitaria y la producción de numerosas obras filosóficas y teológicas. En este contexto salta a la vista el contraste de la obra mectildiana por su lenguaje y la forma de expresión alegórica, imaginativa y poético-narrativa. A partir del entramado histórico-teológico y los textos citados, se puede intentar un resumen de los rasgos de la antropología mectildiana.

En primer lugar cabe señalar que no se trata de una antropología filosófica como la que desarrolla Tomás de Aquino –aunque en un marco teológico–, sino que el hombre aparece desde el principio en unas coordenadas sobrenaturales y en una constante referencia a la Revelación. En esta perspectiva está situada también la doctrina de la imagen y semejanza, de signo agustiniano. Debido a su referencia cristológica fundamental, el hombre es, de alguna manera, superior a los ángeles. Dejando de lado todo espiritualismo, dualismo y panteísmo, Dios ha creado al hombre, cuerpo y alma, por amor, lo ha hecho semejante a él y para él.

La relación entre los sexos y la que media entre cuerpo y alma experimenta por el pecado original un giro radical hacia la desarmonía. La visión del hombre antes de esta

66. Cfr. iv, 27, p. 154, y nota 174.

67. Cfr. *Das fließende Licht der Gottheit*, notas 90, 100 y 106.

68. Cfr. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., pp. 285-290.

69. Cfr. *Das fließende Licht der Gottheit*, p. XLIII; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, II, cit., pp. 290-292.

Elisabeth Reinhardt

ruptura, como ya se ha mencionado, reviste en Mectildis un cierto espiritualismo de raíces posiblemente neoplatónicas. En el estado actual del hombre, el cuerpo es considerado, a veces, como enemigo, pero en general como algo positivo, siempre desde una perspectiva cristológica y soteriológica. Por eso, todo sufrimiento es, en último término, positivo, en cuanto *com-passio* con Cristo según el pensamiento paulino, hasta incluso la «*Gottesfremdheit*» y «*Verworfeneheit*», soportables sólo en el amor. Nos encontramos de alguna manera ante una *scientia crucis*, como ya se ha apuntado. La doctrina de la *imago Dei* se presenta en este contexto como una *similitudo* progresiva, una semejanza creciente con el Hijo de Dios sobre el fundamento de la filiación divina. Estos procesos se desarrollan en el amor, a veces en forma dramática y otras veces de manera suave. La verdadera fuerza que arrastra es, pues, el amor, pero presupone el conocimiento (el «santo conocimiento» entendido como fe) y la libertad; y el amor, a su vez, conduce a un conocimiento más profundo y a la libertad perfecta.

A la vista de estos rasgos, la antropología de Mectildis, aunque viene presentada en forma imaginativa y poética, a través de diálogos o la narración, coincide sustancialmente con la antropología elaborada por la teología especulativa de su tiempo, próxima al agustinismo medieval. Tiene un carácter existencial, pero no subjetivo. Da la impresión de que, paralelamente a la teología escolástica se iba transmitiendo y enriqueciendo a la vez una teología radicada en la religiosidad popular y en la teología monástica del siglo XII. Dentro de esta corriente habría que situar la obra de la beguina de Magdeburgo.

En el presente estudio sólo se ha pretendido una síntesis de su antropología, pero la obra se prestaría también para elaborar otros temas, como la cristología –en particular, la humanidad de Cristo–, la mariología, la eclesiología, la gratología, la moral de virtudes y otros aspectos. No se trata solamente de una obra de interés literario –cosa evidente–, sino también de un libro de un rico contenido que, según el consejo de la autora, se debería leer nueve veces, ya que sólo se puede penetrar en él a través de un trato prolongado. Su lectura lleva a suscribir la opinión de Hans Urs von Balthasar: «El libro de Mectildis [...] no se puede encerrar en un sistema, pues pertenece al género de aquellos libros insólitos que están y permanecen abiertos hacia todos los lados»⁷⁰.

Elisabeth Reinhardt
Departamento de Teología histórica
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
erein@unav.es

70. Hans Urs von BALTHASAR, en MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, p. 45.