

**MECHTHILD DE MAGDEBURG: UMA CONCEPÇÃO DE AMOR  
QUE SE SABE NATURAL COMO CONHECIMENTO DE DEUS**

**MECHTHILD OF MAGDEBURG: A LOVE'S CONCEPTION THAT  
KNOW ITSELF NATURAL AS KNOWLEDGE OF GOD**

**Maria José Caldeira do Amaral**

Mestre e Doutora em Ciências da Religião PUC-SP

zezeamaral@uol.com.br

**Resumo:** O objetivo principal desse artigo está na perspectiva de configuração na linguagem, no *Das flieBende Licht der Gottheit*, de Mechthild de Magdeburg, beguina do século XII e XIII, do Amor de Deus substanciado na essência da condição da alma em sofrimento pela procura inexorável desse amor.

**Palavras-chave:** Mechthild de Magdeburg, Amor, Mística medieval, *Das flieBende Licht der Gottheit*

**Abstract:** The main objective of this article is the perspective of configuration, in language - in XII<sup>th</sup> and XIII<sup>th</sup> centuries beguine Mechthild de Magdeburg's *Das flieBende Licht der Gottheit* – of the Love of God substantiated in the essence of the soul's condition, in distress by the inexorable search for that very Love.

**Keywords:** Mechthild de Magdeburg, Love, Middleage's mysticism, *Das flieBende Licht der Gottheit*

Propor uma discussão sobre o amor, a partir do conceito de mística como experiência direta da presença de Deus<sup>1</sup> com base na obra de Mechthild de Magdeburg, mística medieval, beguina do século XII – o *Das flieBende Licht der Gottheit*<sup>2</sup> – nos coloca no campo de pesquisa dos fundamentos das ciências da religião e se estende no campo simbólico dessas mesmas ciências. Sendo assim, a pesquisa de um relato místico como expressão da mística do amor desdobrada na mística da essência emerge para um debate com a filosofia da religião e dispõe uma proposta, uma atenção, um chamado para a pouca consideração à qual tem sido dada ao estudo do maior fundamento da religião cristã no ocidente estampado no debate intelectual da idade média, raiz da vida acadêmica, da ciência, do conhecimento.

O contexto geral no qual emerge a obra de Mechthild coincide com as fronteiras com as quais nos deparamos no desenvolvimento dessa pesquisa: o problema do conhecimento estava diretamente ligado ao problema do amor. Étienne Gilson vai dizer que, na idade média:

Os homens só tinham de voltar para si mesmos, para conceber um amor que se saiba natural e não conheça outro, assim como que, para conceber um intelecto que se saiba natural, mas não conheça outro, os filósofos medievais precisaram se voltar para os gregos (Gilson, 2006, p. 325).

As beguinhas, mulheres religiosas da idade média estavam voltadas para si mesmas e seus relatos nos instigam a conceber um amor sobrenatural na relação que travavam com Deus. No seio da vida religiosa cristã, surgem as *Mulieres Religiosae* – termo usado na época para resguardar as formas menos estruturadas de vida pessoal, religiosa e devocional de mulheres que não possuíam o *status* social convencional: não casavam, não entravam na vida religiosa da Igreja, abandonavam o lar de origem e viviam uma vida de castidade, devoção, caridade e oração. Para McGinn, o inesperado fato de um grande número de mulheres seguirem o modelo do *pathos* de Maria Madalena

<sup>1</sup> Estamos de acordo com McGinn na discussão que alcança impasses diante da ambigüidade do termo experiência e adotamos o termo consciência na relação de sentido com o termo experiência. Cf. Bernard McGINN, *The Foundations of Mysticism*, em sua introdução geral do *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, pp. xiii-xx, v. I.

<sup>2</sup> MECHTHILD VON MAGDEBURG > *Das flieBende Licht der Gottheit* < Nach der Einsiedler Handschrift in Kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Ed. Hans Neumann. München; Zürich: Artemis-Verlag (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd 100) Text/ besorgt von Gisela Vollmann-Profe, 1990.

na história da redenção e salvação de Cristo, como modos de vida mística e devocional, surpreende em toda Europa medieval, no século XIII e XIV (cf. McGinn, 2003, v. III, p.152).

Dentre essas mulheres, apresentamos aqui, Mechthild de Magdeburg, mística medieval (1207-1294) que escreve, em alemão, aos 43 anos, sua obra revelada por Deus – o *Das flieBende Licht der Gottheit*. Segundo Hans von Balthasar (cf. BALTHASAR, Hans Urs Von, 1955, pp.19-45), nesta literatura vislumbram-se vários planos e significados: um primeiro plano, cosmológico e simbólico com características de um texto profético similar ao de sua antecessora Hildegard von Bigen, escritora e mística medieval, morta em 1179; um segundo plano, no qual o texto bíblico – *Cântico dos Cânticos* – está presente em seus escritos, porém, não de forma interpretativa, e sim dimensionado como um processo interior, como uma experiência interna; e num terceiro plano, Mechthild alcança certo radicalismo místico como o de Maister Eckhart, a partir do qual o esvaziamento e a negatividade não estão a serviço da impossibilidade da expressão e sim a serviço de um caminho para o conhecimento da experiência de Deus (cf. CIRLOT, V. & GARÍ, B., 1999, p. 49).

Para Maister Eckhart, a descrição mística é sempre negativa, isto é, de Deus só podemos dizer o que Ele não é por meio do aniquilamento de qualquer intencionalidade no discurso. Para Mechthild, o fim do amor humano é também o que lhe causa. Deus era ao mesmo tempo o que ela desejava e o que fazia com que ela o desejasse. Deus mesmo mostrava isso a ela, pois o amor a Deus experimentado por ela tinha a participação dele mesmo, e assim a natureza do amor estava na dileção (*diligere*) natural que o ágape opera e consome na alma humana, ou seja no fato de que Mechthild amava a Deus mais do que a si mesma, pois era assim que ele desejava.

A união mística consumada se desdobra na dissolução da alma em Deus, na qual a alma é absorvida e aniquilada em Deus, mas não a qualquer custo, mas no curso de um processo de desapareço, o *abgescheidenheit*, em estilo agostiniano – a alma rendida em sua interioridade verdadeira pela verdade do verbo – processo acompanhado da idéia de dissolução – a *aphaeresis* dionisiana – ambas as noções fluentes na alma objetivando o sentido do ato de amor que faz com que a alma saia de si própria para deixar Deus entrar nela.

Constatamos a dissolução na intencionalidade do discurso de Eckhart de frente com o desapego e a dissolução da alma, em Mechthild, como uma construção de um movimento altero. A alteridade, aqui, não hesita em instalar-se na semelhança disposta no discurso e na experiência erótica que é gerada no ágape constituinte da graça, concedida à alma e relatada por Mechthild.

No universo da mística da autora, o *abgescheidenheit* está na descrição de uma experiência de um só movimento que nasce do ato de amar que circula esse mesmo universo como fonte daquilo que o anima. Na similaridade com a mística cisterciense, Gilson expressa essa circularidade:

Toda a doutrina do amor desinteressado (*castus*) e, no entanto, recompensado se prende ao fato de que a caridade não é somente amor da alma por um ser que a ama, mas pela própria substância do amor, fim além do qual já não há outro fim (Gilson, 2006, pp. 533-4).

Amar, aqui, é um verbo inexpressável.

A experiência da qual Mechthild fala no *Das FlieBende Licht der Gottheit* é salvífica para a sua alma no sentido de que experimenta a história da salvação como vívida em si mesma. A transparência da experiência de sua alma transpassa a experiência de amor incondicional de Deus e de Jesus Cristo no fato de Deus aniquilar-se, tornando-se homem para se exercer na concretude humana. A condição do amor de Deus é humana, não deixando de ser divina.

Ao tentar falar sobre essa condição, Mechthild se expressa de maneira análoga a São Thomas de Aquino, “a humanidade de Nosso Senhor é uma imagem inteligível de sua deidade”. Não há nada de errado nessa colocação, mas essa imagem inteligível só alcança a ininteligibilidade. Mechthild sabe que, essa imagem inteligível é desfeita no momento em que a alma se dissolve nessa inteligibilidade e, ultrapassando-a, alcança sua índole divina no lugar de bem-aventurança da qual não se pode mais falar:

*So swebent si an ein wunnenriche stat, da ich nüt von sprechen “will noch mag”. Es ist ze notlich, ich engetar, wan ich bin ein vil sündig mônsche. Mer : wenne der endelose got die grundelosen sele bringet in die hôhin, so verlüret sú das ertrich von dem wunder und bevindet nüt, das si ie in ertrich kam (MM, I, 2).*

*Então ela (a alma) eleva-se, mais longe, além para um lugar de bem-aventurança, sobre o qual eu não posso falar: Isto é muito difícil. É difícil demais. Eu não ousou, pois sou uma pessoa muito pecadora. E, ainda, quando Deus infinito traz “a alma profunda demais” [tão profunda que o fundo não pode ser alcançado – estranho demais ou profundo demais para ser compreendido ou resolvido – alma profunda demais para ser alcançada (imensurável)] às alturas, ela perde a visão da terra e, na sua surpresa (no seu espanto) não está consciente de, jamais, ter estado na terra (M. M. livro I, 2).*

A luz que flui da deidade eterna encontra, mais adiante, no pensamento de Maistre Eckhart, não somente o *abgrund*, mas a centelha da alma da qual F. Brunner escreve:

Sem negar o ser do criado considerado em si mesmo, a analogia da atribuição permite ao dominicano da Turíngia situar o criado no seu nada original face ao criador e perceber na noite da criatura a luz de Deus, a centelha da alma (Brunner, Fernand, 1999, p.66).

Voltaremos, a seguir, a essa idéia da luz que flui da deidade de Mechthild e à centelha da alma de Maistre Eckhart passando, antes, pela discussão de Étienne Gilson em torno do que foi considerado sobre essa analogia de atribuição de Brunner.

Gilson faz uma tentativa de conciliação entre essa noção de analogia de atribuição a partir das idéias de São Thomas de Aquino e das de São Bernardo e seus discípulos como Guilherme de Saint Thierry partindo do sentido físico e do sentido extático como chaves na discussão do problema do amor por analogia, “porque, onde São Thomas fala de similitude e de analogia, São Bernardo e Guilherme de Saint Thierry falam de semelhança e de imagem” (Gilson, 2006, p. 364). Gilson então pergunta se a concepção “física” do amor não se encontraria, aqui, com a concepção “extática”, isto é “não seriam elas uma só e mesma concepção fundamental, desenvolvendo suas conseqüências segundo duas técnicas diferentes?” (Gilson, 2006, p. 365). No âmbito da escola tomista, Gilson vai dizer que, para todo ser puramente físico, aperfeiçoar-se é tornar-se mais semelhante a Deus, traduzindo a Suma contra os gentios, III, 24 e 25:

Com muito maior razão, assim é para uma criatura inteligente, como o homem, porque é principalmente sua inteligência que lhe confere ao mesmo

tempo sua perfeição própria e sua analogia própria com Deus. Acrescente-se a isso que lhe é prometida a visão beatífica, isto é, um estado em que seu intelecto poderá conhecer Deus como Deus se conhece a si mesmo, e se conceberá facilmente que o homem deve alcançar simultaneamente, por um só e mesmo ato, o ápice da perfeição e o auge da semelhança divina que lhe é acessível (Gilson, 2006, p. 364).

No âmbito da escola cisterciense, Gilson chama a atenção para o fato de que a noção de amor platônico e neoplatônico, que a renascença virá conhecer, já tinha sido construída, no século XII, por São Bernardo e seus discípulos e, para isso, eles partiram de suas experiências: “a experiência comum do egoísmo e da sensualidade, em suma, do desejo humano em sua mais pobre nudez” (Gilson, Étienne, 2006, p. 345). E partindo de sua pobre nudez, como pode a alma, na concupiscência, ser portadora de um amor igual ao amor de Deus? Para São Bernardo, herança agostiniana, a alma é consciente de que ela não pode ignorar a capacidade de grandeza que subsiste nela como inerente à sua natureza, nem admitir a cruel perda da grandeza de que é naturalmente capaz, “daí esse cruel dilaceramento da alma que, sentindo-se ainda semelhante e vendo-se em parte diferente, experimenta um horror a si que constitui o trágico íntimo da vida do pecador” (Gilson, 2006, p. 529).

A partir daí, a alma deseja recuperar sua semelhança a Deus e a si mesma, mas ela só pode recuperar sua semelhança plena a Deus e a si mesma pela graça e pela caridade. A caridade, então, só pode ser a semelhança, pois recuperar a caridade “não é apenas tornar-se novamente semelhante a Deus, logo a si mesma, mas também é, já que a alma se conhece e se vê intimamente, ver Deus na imagem enfim restaurada pela graça na qual Deus se mira com complacência”. Cf. também a nota sobre a coerência da mística cisterciense (Gilson, 2006, pp. 521-536). Mas em que sentido a aniquilação e a plenitude, características da mística cisterciense, se aproximam à teologia amorosa na aplicação profundíssima de Deus inefável do *Das FlieBende Licht der Gottheit*? Ainda, percorrendo o pensamento de São Bernardo, Gilson responde, a partir da leitura do *Tratado do Amor de Deus*:

... sob a ação da graça, a vontade do homem parece dissolver-se e passar para a vontade de Deus, mas de uma maneira misteriosa: quodam ineffabili modo. Do mesmo modo, onde nada do homem resta no homem, a substância do homem

permanece salva e assim permanecerá até na visão beatífica. [...] ser aniquilado em Deus é perder sua vontade própria, isto é, a vontade separadora que torna o homem ao mesmo tempo diferente de Deus e de si mesmo: é portanto tornar-se, ao mesmo tempo que uma imagem perfeita de Deus, uma plenitude humana. A caridade inicia essa restauração do homem; o êxtase a realiza tanto quanto ela pode ser realizada nesta vida; a visão beatífica a consuma (Gilson, 2006, pp. 532-2).

Sendo assim, Gilson, continua, agora, com sua atenção aos Sermões de São Bernardo sobre o Cântico dos Cânticos, especialmente aquele referente ao capítulo 8, versículo 3: *sua mão esquerda está sob minha cabeça, e com a direita me abraça*, aliás uma imagem do só e mesmo ato da ação dupla – erótica e agápica – do mesmo amor da alma e de Deus que já estava sendo desenvolvida nos capítulos anteriores do poema: *eu sou do meu amado, seu desejo o traz para mim*. O abraço mútuo de Deus e da alma é a coincidência da vontade divina com a vontade humana.

*Complexus, plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus*. Amor mais forte que o respeito, que é de si mesmo sua causa e seu fruto, já que é amor ao Amor mesmo; amor desigual, já que o homem é desigual a Deus, mas que pelo menos pode querer-se total e até pode sê-lo, já que é Deus que o dá e já que nós apenas o restituímos a ele (*In Cant. Cantic.*, 83, 2-3, *Patr. Lat.*, t.183, c. 1182, *apud*, Gilson, 2006, p. 533).

O livro de Mechthild é uma restituição desse amor de Deus a Deus, em Deus e por Deus e, como tal, e já que é Deus quem a deu, Mechthild interroga sua constatação diante de sua descrença equalizada à bondade de Deus: “Ai amado senhor, como pode minha desgraça ser igual à sua bondade?”. O amor da alma, no *Das FlieBende Licht der Gottheit*, é o querer-se ser igual pela

vontade divina. Se o próprio Deus é dar, é concedida à alma consorte<sup>3</sup>, na linguagem de Ricardo de São Vítor, a sua desapropriação – o desapego.

Para nossa pesquisa, o abandono aos sentidos das palavras, lidas pela nossa razão inteligível e sensível – características da teoria do conhecimento, ou mesmo das imagens constituídas e consteladas numa mística excessiva –, constitui o amor do qual fala Mechthild que está além das aporias da moral e da imagem: é preciso compreender que a natureza no mais íntimo de si mesma, no seu centro, no seu fundo, coincide com a graça inefável. Eros e ágape não se opõem, pois na similaridade entre natureza e graça, o amor do qual fala a teologia de Mechthild sustenta a relação com o eterno cumprimento escatológico e seus fins últimos, propósito da trindade divina existente desde antes da criação.

---

<sup>3</sup> No *Tratado Sobre A Santíssima Trindade*, de Ricardo de São Vítor, está posta a razão e o propósito da unidade, isto é, o desejo que é caridade e benevolência: Se disséssemos que na verdadeira divindade houvesse apenas uma única pessoa, assim como também uma única substância, por causa disto, sem dúvida, ela não teria a quem poderia comunicar aquela infinita abundância de sua plenitude. Mas, pergunto, por que se daria isto? Queria ela talvez ter a quem comunicá-la, e não o poderia, apesar de querê-lo? Ou não queria fazê-lo, apesar de ter a quem o pudesse? Se, porém, alguém é sem dúvida alguma onipotente, não poderia ser desculpado, pela impossibilidade. Mas o que consta não ser por defeito de potência, poderia sê-lo única e tão somente por defeito de benevolência? Considera, pois, eu te peço, qual e quanto seria o defeito de benevolência se a pessoa divina verdadeiramente pudesse ter, querendo-o, alguém a quem comunicá-lo e ainda assim de nenhum modo o quisesse. É certo, conforme dissemos, que nada é mais doce do que a caridade, nada é mais feliz do que a caridade, nada, a vida racional experimenta como mais doce do que as delícias da caridade. Nunca nenhuma deleitação foi fruída mais deleitavelmente e destas delícias carceraria por toda a eternidade se, carecendo de consórcio, permanecesse solitária no trono de sua majestade. Por estas considerações, podemos advertir qual e quanta seria este defeito de benevolência se preferisse avarentamente reter somente para si a abundância de sua plenitude que poderia, se assim o quisesse, com tanto cúmulo de bem-aventurança, com tanto aumento de delícias, comunicá-la a um outro. Se assim o fosse, se nela houvesse tanto defeito de benevolência, merecidamente se envergonharia de conhecer-se a si mesmo, merecidamente se envergonharia de ser assim visto, merecidamente fugiria de todos os olhares, merecidamente se envergonharia dos próprios anjos. Mas, que dizemos? Não é possível que na suprema majestade exista algo pelo qual não possa gloriar-se e pelo qual não possa ser glorificada. De outra forma, onde estaria a plenitude de sua glória? Pois ali, conforme já havíamos demonstrado, não pode faltar nenhuma plenitude. Porém, o que pode haver de mais glorioso, o que pode haver de mais magnífico do que nada possuir que não se queira comunicar? Consta, por conseguinte, que naquele indigente bem e sumamente sábio conselho tanto não pode encontrar-se a avarenta reserva como não pode haver uma desordenada efusão. Eis, portanto, que tens a descoberto, como podes vê-lo, que naquela suma e suprema excelssitude a própria plenitude da glória obriga a que não falte o consorte da glória (Livro III, 4).

A perspectiva de um amor que se sabe natural impresso na linguagem, está no fato do amor ser, ele mesmo, a inspiração direta da consciência da experiência de Deus na obra da autora do século XIII, na qual ele vai até as últimas conseqüências para se hipostasiar como viável na expressão da similitude do amor, da alma e de Deus – mística da semelhança topológica da Trindade eterna, o único e último recurso, o mais extremo que se impõe na obra da autora alemã em algo que ultrapassa a trindade como imagem mística: o dogma incrustado na experiência como índole divina. Mechthild discute essa experiência, não de maneira especulativa, mas no sentido estrito de sua experiência trinitária no livro IV:

*Ich enkan noch mag nit schriben, ich sehe es mit den ogen miner sele und hòre es mit den oren mines ewigen geistes und bevinde in allen liden mines lichamen die kraft des heiligen geistes (MM, IV, 13).*

*Eu não sei como escrever; tão pouco, posso eu, a não ser que eu veja com os olhos de minha alma, ouça com os ouvidos de meu espírito eterno e sinta em todas as partes de meu corpo o poder do Espírito Santo.*

A experiência mística, como experiência direta de Deus, está disponibilizada na constituição trina de seus escritos, formalizada na unidade vital e ligada às três pessoas da Santíssima Trindade: a primeira é a encarnação de Cristo que é formativa, moldando a força da vida terrena – o corpo; a segunda é a ação direta do Espírito Santo como o doador (*the Giver of Life* nas palavras de Shimidt)<sup>4</sup>, do qual é dado a ela o próprio ato de escrever – a ação do espírito; e, a terceira, Deus desejante eterno – nem aumentando nem diminuindo o desejo da alma, apenas permanecendo na alma como uma vontade, um poder e um saber eternos.

<sup>4</sup> Cf. Margot SHMIDT, Prefácio, In: MECHTHILD OF MAGDEBURG. *The FlowingLight of the Godhead*. Transl. and introduced by Frank Tobin. Preface by Margot Schmidt, published in *The Classics of Western Spirituality*. New York, Mahwah: Paulist Press, 1998, p. xxx. Margot Schmidt dirige o Centro de Pesquisa de Espiritualidade Medieval, Ascetismo e Mística na Universidade Católica de Eichstätt na Alemanha. Desde 1985 é editora da coleção de textos e estudos medievais, intitulada *Mystik in Geschichte und Gegenwart: Texte und Untersuchungen*. Ela escreve extensivamente sobre mulheres místicas, mais especificamente sobre Mechthild von Magdeburg, Hildegard von Bigen, Mechthild von Hackeborn e Margaret Ebner.

Elizabeth Andersen, pesquisadora da obra de Mechthild, introduz o *Das flieBende* com a noção de eternidade como a sabedoria incriada da infinita deidade que não tem começo nem fim. Andersen vai falar da literalidade da história da salvação resolvida, (na obra da autora) na circularidade da eternidade por meio da primordial e original união mística da alma com o seu criador. No *Das flieBende Licht der Gottheit*, Mechthild insiste no primado da experiência mística, em sua definição, como composta, com as três maiores conjunturas na cosmologia da história da humanidade: é na criação da alma, na entrada do Filho de Deus no mundo e na união transcendente da comunhão sagrada com Deus que o tempo é cumprido (cf. ANDERSEN, A., Elizabeth, 2000, pp. 225-226).

Mas como Mechthild descreveu um amor que se sabe natural constituído de natureza e graça e ainda coincidente com o conhecimento de Deus inefável, a partir dessa analogia da atribuição? Essa tensão está no discurso em torno à natureza da alma, no capítulo 31 do livro VI cujo título é *Wie got die sele gemachet hat; Von wollust und pine; wie got glich is teime clote / Como Deus fez a Alma. Referente ao Prazer e a Dor. Como Deus é como uma esfera.*

*Ich sprach an einer stat in diseme bûch, das dú gotheit min vatter ist von nature. Das verneme du nit und spreche: "Alles, das got mit úns hat getan, das ist alles von gnaden und nit von nature". "Du hast war und ich han öch war. Nu hör ein glichnisse: wie schönú ögen ein mensche hat, er mag nit gesehen úber ein mile weges. Wie sharpfe sinne der mensche hat, er kan unsinnelicher dingen nit begriffen denne mit dem gelöben und greiffit als ein blinde in der vinsternisse. **Die minnende sele**, die alles das minnet, das got minnet, und alles das hasset, das got hasset, die hat ein öge , das hat got erlúhtet; dam it sihet si in die ewige gotheit, wie die gotheit gewúrchet hat mit ir nature in der sele. Er hat si gebildet nach im selber; er hat si gepflanzet in im selber; er hat sich aller meist mit ir vereinet under allen creaturen; er hat si in sich beschossen und hat siner **götlichen nature** so vil in si gegossen, das si anders nit gesprechen mag, denne das er mi taller einunge me denne ir vatter ist" (MM, VI, 31).<sup>5</sup>*

*Eu disse em uma passagem deste livro que a Deidade é por natureza meu pai. Você não entende isto, e diz: "Tudo que Deus fez conosco é completamente uma questão de graça e não de natureza". "Você*

<sup>5</sup> Grifos da autora.

*está certo, mas eu estou certa também. Considere esta analogia. Não importa o quanto sejam bons os olhos de uma pessoa, ela não conseguirá enxergar além de uma légua. Não importa o quanto perspicaz a mente de uma pessoa seja, ela não conseguirá compreender coisas não-físicas exceto com fé, e ela procura como um homem cego na escuridão. A **alma amorosa** que ama tudo que Deus ama e odeia tudo que Deus odeia possui um olho que Deus a ilumina. Com ele, ela perscruta dentro da Deidade eterna e vê como a Deidade tem trabalhado na alma com sua natureza. Ele a formou de acordo com si mesmo. Ele plantou-a em si mesmo. Com ela, principalmente entre as criaturas, ele se uniu. Ele a anexou em si mesmo e despejou tanto de sua **natureza divina** nela que ela não pode dizer mais nada além de que com toda esta unidade ele é mais que Pai dela.”*

Para a beguina alemã, a alma amorosa que ama tudo que Deus ama possui um olho no qual Deus a ilumina. Ela vê dentro da deidade eterna e vê como essa deidade tem trabalhado na alma com a sua natureza (de Deus). E Ele a formou como Ele mesmo, plantou-a em Si mesmo e se uniu a ela, mais do que a todas as criaturas: *Ele a anexou em si mesmo e despejou tanto de sua natureza divina nela que ela não pode dizer mais nada além de que, com toda essa unidade ele é mais que Pai dela.* O máximo que pode ser dito pela alma é que Deus é mais que Pai dela mesma.

De acordo com Mechthild, o corpo recebe seu valor porque está relacionado como irmão de Jesus Cristo e de todo o seu trabalho e labutas realizadas com amor sincero ao sofrer com a pobreza, a dor, a humilhação, a morte. E o Espírito Santo tem nos dado todas as dádivas que recebemos com sua graça. Mas, é aqui que Mechthild entra no debate sobre natureza e graça, pois essa concepção trinitária entre o Pai, o Filho e o Espírito, em ação conjunta, é uma ação de um Deus invisível, do qual não podemos falar, nem conceber. Esse Deus invisível existia antes da própria criação; mas, onde estava Deus antes de ter criado qualquer coisa?

Para Mechthild, Ele estava em Si mesmo e todas as coisas estavam tão presentes e tão manifestas para Ele como estão hoje. E como podemos dar forma a esse Deus invisível e inconcebível? Mechthild usa a imagem de uma esfera, em sua linguagem, para responder a essa pergunta: todas as coisas

estavam dentro dessa esfera sem fechadura e sem porta. Na parte mais baixa dessa esfera está a fundação sem fundo, abaixo de todos os abismos, e a parte mais alta da esfera é um topo acima do qual não há nada.

A circunferência dessa esfera é um círculo imensurável. Nesse ponto, Deus ainda não se tornou um criador. E, quando Deus criou todas as coisas, essa esfera não se abriu; ela se manteve inteira e manter-se-á inteira para sempre. Quando Deus se tornou criador, todas as criaturas se tornaram manifestas em si mesmas: os seres humanos foram criados para amar, conhecer, desfrutar e obedecer a Deus; e os pássaros e animais foram criados para viverem de acordo com as suas naturezas. E, depois de constituir a integridade de Deus na imagem da esfera imensurável sem fundo e sem altura, ela diz: *Nu høre: Was wir erkennen, das ist alles niht, wir minnen denne got ordenlich in Allen dingen, als er selber allú ding in ordenlicher minne geschaffen hat und uns selben minne gebotten und geleret hat* (MM, VI, 31). Agora ouça isto: *Qualquer coisa que conheçamos não é nada até que amemos a Deus apropriadamente em todas as coisas, assim como ele mesmo criou todas as coisas com amor apropriadamente na medida certa e as ofereceu a nós ensinando-nos o amor.*

Na obra de Mechthild de Magdeburg, amar a Deus apropriadamente e na medida certa encontra a luz fluente no abismo em que a alma deseja o mesmo desejo de Deus – um movimento de circularidade eterna, onde o baixo e o alto, o pólo e o centro coincidem, o abaixamento verdadeiro da alma que nada tem, nada sabe e nada quer. A humildade (*demútekeit*) inferior, isto é, profunda, e Deus são a mesma coisa: não que a humildade possa ser caracterizada como virtude, mas sim como um nada. Eckhart dirá mais tarde que o homem humilde e nobre nada mais tem a pedir a Deus. A luz que flui da deidade eterna ganha brilho no fundo sem fundo da alma, uma luz fundante – fonte original que cala no irrepresentável, mais própria do verbo divino que nasce na alma do que da linguagem humana – o conhecimento de Deus impresso no amar inexpressável.

## Referências

- ANDERSEN, Elizabeth A. *The voices of Mechthild of Magdeburg*. New York: Lang, 2000.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. Mechthilds Kirchlicher Auftrag. En: MECHTILD VON MAGDEBURG, *Das flieBende Licht der Gottheit*. Tradução com uma introdução de Margot Schmidt. Einsiedeln/Zurich/Colgne/: Benzinger, 1955.
- BRUNNER, Fernand, *Maître Eckhart. Approche de l'ouvre*, Switzerland: Ad Solen, 1999.
- CIRLOT, Vitória & GARÍ, Blanca. *La Mirada Interior/escritoras místicas e visionárias en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.
- GILSON, Étienne, *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo; Martins Fontes, 2006.
- McGINN, Bernard. The foundations of mysticism. *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2003. v. I.
- \_\_\_\_\_. The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). *The presence of God: A history of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 2003. v. III.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG > *Das flieBende Licht der Gottheit* < Nach der Einsiedler Handschrift in Kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Ed. Hans Neumann. München; Zürich: Artemis-Verlag (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd 100) Text/ besorgt von Gisela Vollmann-Profe, 1990.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG. *The FlowingLight of the Godhead*. Transl. and introduced by Frank Tobin. Preface by Margot Schmidt, published in The Classics of Western Spirituality. New York, Mahwah: Paulist Press, 1998.
- RICARDO DE SÃO VÍTOR. *Tratado Sobre A Santíssima Trindade*.

*Recebido em abril de 2008.*

*Aprovado em maio de 2008.*