

**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:** 42 (1995)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Anlässlich der neuen Edition des "Fließenden Lichts der Gottheit" der Mechthild von Magdeburg

**Autor:** Michel, Paul

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761419>

### **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:** 14.04.2026

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

PAUL MICHEL

## Anläßlich der neuen Edition des «Fließenden Lichts der Gottheit» der Mechthild von Magdeburg

**Mechthild von Magdeburg**, *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. von Hans Neumann. Bd. I: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München/Zürich: Artemis 1990, XXVIII + 314 S. (MTU 100). – Bd. II: Untersuchungen, ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe, München/Zürich: Artemis 1993, XV + 334 S. (MTU 101).

Eine Textausgabe zu rezensieren ist ein schwieriges Unterfangen; insofern als bei Mechthild die Überlieferungslage keine Rekonstruktion eines gänzlich anderen Textes zuläßt, könnte man als Rezensent<sup>1</sup> dieser Ausgabe nur eklektisch Retuschen anbringen. Man kann allerdings die alte Weisheit der Editoren, jeder Text erfordere seine je spezifische Edition, auch umdrehen und sagen: Überlegungen zum Editionstechnischen bringen einen darauf, über die eigen-artige Struktur des Textes nachzudenken. In diesem Sinne erlaube ich mir hier einige Betrachtungen zur Textgestalt des «Fließenden Lichts» und leite einige programmatische Überlegungen über den Umgang mit diesem Text ab. Alle solche Überlegungen müssen sich der Testfrage aussetzen: Was ist damit für das Textverständnis gewonnen? Um mich nicht dem Vorwurf auszusetzen, im luftleeren Raum Ratschläge für die Interpretation zu erteilen, interpretiere ich anschließend ein kleines Kapitel des FLG, und zwar eines, an dem sich die Tüchtigkeit der neuen Ausgabe zu erweisen vermag.

<sup>1</sup> Eine mehr auf philologische Details eingehende Anzeige dieser Edition erscheint in *Arbitrium* 1995. Aus drucktechnischen Gründen konnten hier die diakritischen Zeichen für Umlaute und Diphthonge des mittelhochdeutschen Textes nicht wiedergegeben werden.

«Das fließende Licht der Gottheit» muß in einem mittelniederdt. Dialekt abgefaßt worden sein, doch ist das Original verloren und der Text nur in oberdeutschen Umsetzungen und einer lat. Übersetzung überliefert.<sup>2</sup> Hauptüberlieferungsträger ist der Codex Einsiedeln 277. Während P. Gall Morel 1869 einen (zudem oft fehlerhaften) Abdruck des Einsidlensis bot, ohne die Herkunft aus dem Niederdeutschen zu reflektieren und ohne die lat. Übersetzung textkritisch auszuwerten, stellt die jahrelang erwartete Neuausgabe endlich eine tragfähige philologische Grundlage her. Der erste Band bietet den Text mitsamt dem Lesarten-Apparat. Grundsätzlich wird der Einsiedler Codex – der sich insgesamt als recht gut erwiesen hat – als Leithandschrift genommen. Wo der Text des Einsidlensis offensichtlich verderbt ist, wird dieser verbessert, teils aufgrund der Parallelüberlieferung, teils per coniecturam. Dabei ist es gelungen, manche als hoffnungslos verderbt geglaubte Stelle aufgrund dialektlinguistischer (Rückübersetzung ins Niederdeutsche) und paläographischer (Logik der Abschreibefehler) Überlegungen zu bessern. Der zweite Band enthält abgesehen von den Handschriftenbeschreibungen der wichtigsten Textzeugen die «Anmerkungen» (S. 1–167), in denen allfällige Textverderbnisse diskutiert und die Emendationen gerechtfertigt werden. Die Durchsicht dieses textkritischen Kommentars gäbe reichhaltiges Material ab für einen Kurs über die Genese von Textverderbnissen und ihre Heilung.

Der Text des FLG erweist sich dem genauen Leser – und die letzten Worte des Vorberichts fordern ja auf, man solle das Buch neun Mal lesen! – immer wieder als brüchig. Typisch sind etwa thematische Neueinsätze und spätere leicht schräge Wiederaufnahmen, abrupte Textsortenwechsel, plötzlich einschließende Gedanken und Überblendungen, Auswechslung des Personals mitten im Dialog (z. B. VII,xlviii), Bildbrüche (z. B. I,iv<sup>3</sup>), Überblenden mehrerer Aktionsebenen – welche durch eine ganz andere Art von Logik bestimmt sind als die numerischen Gliederungen etwas bei Autoren des 12. Jhs. oder im Trudperter Hohenlied.<sup>4</sup> Ferner fällt die Vielgestalt der «Dar-

<sup>2</sup> Zur schnellen Information über den Forschungsstand bis 1987 vgl. Hans NEUMANN, Artikel «M.v.M.», in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Hg. Kurt Ruh, Bd. 6, Sp. 260–270; Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik..., München 1993, 20. Kapitel.

<sup>3</sup> Vgl. Paul MICHEL, «Durch die bilde über die bilde», in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Hg. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, S. 509–526.

<sup>4</sup> Friedrich OHLY, Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes [1943 verfaßt], in: ZDA 84 (1953) S. 198–232; DERS., Textkritik als Formkritik, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27 (1993) S. 167–219. «Eine dem Kunstwillen des Autors angemessene formgerechte Gestalt des Druckbildes» (a.a.O. S. 169) zu finden ist mindestens ein heuristisches Instrument; der Rezensent vermutet indessen, daß bei Mechthild nur selten Strukturen dieser Art anzutreffen sind; z. B. in Kapitel I,xxii mit der Reihung von *je-desto*-Paradoxien, oder III,v mit der präzisen Zuordnung von 7 Feinden – 7 Gaben des heiligen Geistes – 7 Hauptsünden.

bietungsformen»<sup>5</sup> und Textfunktionen auf: Erzählung, Aphorismus, Lied, Traktat, Hymnus, argumentierender Dialog, Vision, Klage, Kritik an zeitgenössischem Klerus, Gebet, Trost usw. Mechthild nennt selbst an Textfunktionen (III,xx, in Anlehnung an den Psalter): lehren, klagen, bitten, mahnen, Gott loben.

Die Struktur eines Textes hat Auswirkungen auf seine Überlieferung – und somit auf die Möglichkeit einer konjunktural-kritischen Rekonstruktion – und auf seine Interpretation. «Mechthilds Buch war durch die Ungewöhnlichkeit seiner Form und durch seine lockere Fügung in seinem <Werkcharakter> von allem Anfang an gefährdet.»<sup>6</sup> Wenn ein Text nicht durch erzählerische Logik, durch Metrik oder andere strukturbildende Momente eine gewisse Stringenz hat, so ist Überlieferung in Bruchstücken (Exzerpte, Spruchsammlungen, Briefe) die Folge; und der Editor hat wenig Handhabe bei der Feststellung und dann auch bei der Emendation von Korruptelen.<sup>7</sup> Und die Beweiskraft von Parallelstellen innerhalb des Textkorpus verringert sich, je größer die Vielfalt der Textsorten ist, weil so immer mit der je verschiedenen Monosemierung des entsprechenden Wortes zu rechnen ist. Zudem verbietet es sich bei einem Autor, der gegen die Tradition anschreibt, aus sogenannten <Paralleltexten> Argumente für die Textkonstitution zu beziehen.

Wenn nun ein Interpret einen locker gefügten, ja in sich unstimmgigen und buntscheckigen Text in die Hände bekommt, so kann er auf verschiedene Weise reagieren:

(1) Er kann, messend an einer klassizistischen Ästhetik<sup>8</sup>, sagen, der Text sei schlecht – und ihn weglegen. Eine härtere Rüge wäre, der Autor des Textes sei

<sup>5</sup> Der Ausdruck stammt von Wolfgang MOHR, «Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild v. M.», in: Märchen, Mythos, Dichtung = FS F. von der Leyen zum 90. Geburtstag, München 1963, S. 375–399. Dieser Aufsatz hat die Blickrichtung glücklich auf die <Ausdruckseite> gerichtet; freilich impliziert er fälschlich, daß es ein quasi vorsprachliches Phänomen gebe, das von der Autorin in je spezifischer Weise gewortet wird. Textsortenvielfalt ist für die Gattung des Bekenntnisbuchs – seit Augustins *Confessiones* – typisch, vgl. Alois HAAS, *Sermo mysticus*, Freiburg 1979, S. 77 (Dokimion 4).

<sup>6</sup> Ausgabe, Prolegomena, Überlieferungssituation, S. XIII

<sup>7</sup> Das spiegelt sich in der germanistischen Editions-geschichte: Die aus der klassisch-antiken Philologie herkommenden ersten Editoren bemühten sich um Konjunktural-kritik an (im obigen Sinn stringenten) Minneliedern; die Editoren volkssprachiger Predigten oder spätmittelalterlicher Prosa-romane mußten sich mit dem Abdruck eines *textus receptus* begnügen.

<sup>8</sup> Die klassizistische Position ist etwa in Emil STAIGERS Sätzen definiert: «Wir nennen Stil das, worin ein vollkommenes Kunstwerk [...] in allen Aspekten übereinstimmt. [...] Im Stil ist das Mannigfaltige eins. Er ist das Dauernde im Wechsel.» (E. St., *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955, S. 14). – Erich AUERBACH hat dagegen gezeigt, daß gerade die Stilmischung von Erhabenem (in Bezug auf den Gegenstand) und Niedrigem (in Bezug auf den Ausdruck) konstituierend für die Texte der christlichen Spätantike und des Mittelalters ist («*Sermo humilis*», in: E. A., *Literatursprache und Publikum...*, Bern 1958, S. 25–53).

irr gewesen; die Interpretation später Hölderlin- und Nietzsche-Texte tut sich damit bekanntlich schwer.

(2) Er kann annehmen, daß eine Übersichtung von verschiedenen Redaktionen vorliegt, wobei es sich durchaus auch um ein und denselben Redaktor in verschiedenen Lebensphasen handeln kann. Die alttestamentliche Forschung mit der Unterscheidung von P, D, E, J usw. gibt ein Beispiel ab. (Wenn man in Erwägung zieht, wie das FLG entstanden sein mag<sup>9</sup>, ist man versucht, auf dieses Erklärungsmuster zurückzugreifen.)

(3) Er kann sagen: Die Vielfalt der Textsorten und mangelnde Textkohärenz sind Ausdruck des Überschwangs der Inspiration, welche das Fassungs- und Ausdrucksvermögen eines menschlichen Autors übersteigt. Das Geoffenbarte ist an sich unsagbar<sup>10</sup> (Grundtheorem der apophatischen Theologie), konnte von Mechthild aber dennoch ins Wort gefaßt werden, wobei durch die Übersetzung von der *hovesprache* in die Küchensprache (I,ii) sich zwar ein Verlust einstellen muß, der aber durch das poetische Genie Mechthilds wieder annähernd wettgemacht wurde. Vielleicht wäre auf andere inspirierte Texte zu übertragen, was Meister Eckhart an einer Stelle sagt: *sacra scriptura, utpote spiritu sancto inspirata, legibus et regulis grammaticae non est ligata.*<sup>11</sup>

(4) Er kann sich sagen: Offensichtlich hat der Autor die Brüchigkeit des Textes zugelassen; damit bin ich berechtigt<sup>12</sup>, auch sie als Teil der Botschaft zu deuten.

(5) Eine oft zu beobachtende Reaktion auf «poetische» Texte ist die, ihre Poetizität als bloßen ornatus (im Sinne einer primitiven Rhetorik), das heißt gleichsam als «Geschenkpapier-Verpackung» zwecks besserer Akkomodation an das Publikum (*poetica utitur metaphoris propter repraesentationem; repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est.* Thomas, S.Th. I,i,9, ad 1) aufzufassen, die möglichst eilig entfernt wird, um an das «eigentlich Gemeinte» heranzukom-

<sup>9</sup> Die Kapitelüberschrift zu VI,xlii mag ein Reflex der Entstehung sein: *Dis schreib swester Mechtild an einer cedelen irem bruoder B., predier orden.* Hans NEUMANN hat in seinem grundlegenden Aufsatz die Genealogie und Schichtung des FLG untersucht: «Beiträge zur Textgeschichte des Fließenden Lichts der Gottheit und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg», wiederabgedruckt in: Kurt Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, S. 175–239 (Wege der Forschung XXIII).

<sup>10</sup> Alois Haas hat für die Ebene der Offenbarung das Wort «Metasprache» – das was über die Sprachfähigkeit hinaus geht – gebraucht, und Kurt Ruh verwendet es weiterhin; der Ausdruck ist m. E. eher ungünstig gewählt, denn er ist in der Sprachphilosophie als Terminus reserviert («Objektsprache» = die Sprache, über die man spricht vs. «Metasprache» = die Sprache, in der man über sie spricht).

<sup>11</sup> Magistri Echardi Expositio s. evangelii sec. Iohannem, ¶ 745, Lateinische Werke III (1936–1994), vgl. den Kommentar der Herausgeber. Für die Vorstellung der Überformung der Rede des Propheten durch Gott ist paradigmatisch Ex 4,10.

<sup>12</sup> Gemäß den von H. Paul Grice formulierten Kommunikationsmaximen darf der Hörer/Leser prinzipiell davon ausgehen, der Sprechende/Schreibende äußere Texte, die «not pointless» sind.

men. Ich halte dafür, daß wir<sup>13</sup> die Texte Mechthilds in ihrer ihnen eigenen Textualität ernstnehmen und integral interpretieren, das heißt: nicht – wie auch in der Forschung bei Meister Eckhart häufig – Textteile herauspicken, die wir deshalb leicht verstehen, weil wir sie an ein bekanntes, in theologischer Begriffssprache bequem formuliertes Konzept anschließen können, den Kontext aber (weil dazu querliegend) oder den ornatus (weil bloß poetische Darbietungsform) unter den Tisch wischen.

Ich halte mich im folgenden an das Konzept (4) und unterscheide jeweils eine produktionsseitige und eine rezeptionsseitige<sup>14</sup> Sicht des Texts.

Produktionsseitige Sicht: Die Pluralität der literarischen Gestalten und die Garstigkeit der Textprogression als Ausfächerung eines reichen Innenlebens der Mystikerin zu verstehen, ist wohl nicht falsch, bringt aber kaum einen Erkenntnisgewinn. Vielleicht muß man sogar die Sache kopernikanisch auf den Kopf stellen<sup>15</sup> und sagen: Die Vielgestalt und das dynamische und oft nichtlineare, ja scheinbar chaotisch Fortschreitende der Texte ist ein Vortasten in Richtung auf das Gemeinte hin, bei dem sich das Subjekt erst seiner selbst vergewissert. Das hieße: Es gibt nicht zuerst die Erfahrung von Gottes *heimlichkeit*, und – da dies Movens des Schreibens ist – dann dessen prophetische Kundgabe, eben in stammelnd-vielgestaltigen Texten (in Analogie zum Schulaufsatz: Zuerst das Erlebnis des Ausflugs mit dem schönen Sonnenuntergang, dann am Montag darauf die radebrechenden Aufsätze darüber). Sondern: Es erfolgt ein sprachlicher Entwurf<sup>16</sup> und fast simultan dazu die bange Frage: Kann man dies so

<sup>13</sup> Wir: nicht nur die fürs Literarästhetische zuständigen Philologen, sondern auch die Theologen müssen die Textgestalt als mit dem schier <Inhaltlichen> (wenn es das überhaupt gibt) verschränkten Teil der Botschaft würdigen, mögen jene auch gelegentlich das Bedürfnis verspüren, Textteile zu isolieren und <auf den Begriff> zu bringen, um sie mit ortho- oder heterodoxen Sätzen vergleichbar zu machen. Dabei verfallen jene Forscher selbst s. v. v. in eine Häresie, nämlich eine literaturwissenschaftliche Variante des Dokeitismus (DENZINGER/HÜNERMANN Nr. 189).

<sup>14</sup> Wie wichtig das Anliegen war, daß das FLG seine Leserinnen erreichte, erhellt aus vielen Stellen, z. B. I,xliv (am Schluß): *Lieber gotesfründ, disen minne weg han ich dir geschriben, got müese in an din herze geben.* Zur Kommunikation zwischen Autorin und Publikum neuerdings Gisela VOLLMANN-PROFE, «Mechthild – auch in <Werktagskleidern>», in: *ZDP* 113 (1994), Sonderheft Mystik, S. 144–158.

<sup>15</sup> Ich danke Burkhard Hasebrink (Göttingen) für viele anregende Diskussionen. Ferner verdanke ich Anregungen einem Referat von Michael Egerding (Tübingen), das er auf Einladung der Schweizerischen Gesellschaft für Symbolforschung am 18. 6. 1994 in Bern gehalten hat.

<sup>16</sup> Ich bin versucht, Mechthilds Vorgehen mit der Methode der «stochastischen Algorithmen» zu vergleichen, die sich beim Lösen allzu komplexer Probleme (z. B. dem «Trading Salesman Problem») heute in der Mathematik einbürgern: Ein Handelsreisender muß innert möglichst kurzer Zeit viele Orte besuchen. Für  $n$  Orte gibt es  $n!$  ( $n$ -Fakultät) mögliche Routen; möchte man die Lösung mittels eines Algorithmus finden, so übersteigt dies bei vielen Destinationen schon bald die Kapazität jedes Computers. Die praktikable Idee besteht darin, mit einer beliebigen Route zu beginnen und diese schrittweise zu

ausdrücken? und oft hakenschlagend anschließend ein neuer Entwurf und erneute Selbstvergewisserung. Übrigens tut diese Auffassung der Aussage Mechthilds keinen Abbruch, daß sie zum Sprechen genötigt wird.<sup>17</sup>

Eine Deutung der diagnostizierten Textbeschaffenheit im Rezeptionsaspekt würde lauten: Texte des religiösen Diskurses führen ihre Leser mittels schräger Metaphern, Paradoxien, Tautologien und anderer Mittel zu einem Punkt, wo es ihnen allmählich dämmert, daß es sich bei diesen Aussagen um mehr als empirische Fehlleistungen<sup>18</sup> handeln muß, bis ‹der Groschen fällt›, ‹das Eis bricht›, sich eben die Sache schlagartig aufschließt – das heißt gemäß dem Konzept von Ian T. Ramsey sich eine ‹disclosure›<sup>19</sup> ereignet. Und: Gerade dadurch daß der Text sich selbst auf Schritt und Tritt dementiert, verhindert er im Leser die Bildung eines Konzepts von Gott. Der Text bewirkt so einen Paradigmenwechsel von einer einfacheren zu einer differenzierteren Religiosität, wie er auch in anderen Passagen die ältere Frömmigkeit (mit Merkmalen

verbessern, z. B. indem man zufällig zwei Orte austauscht und den Verbesserungseffekt feststellt; die schlechten Routen werden nicht weiter verfolgt. Es gibt nur relativ wenige mögliche Zweieraustauschmöglichkeiten, und so gelangt der Computer bald zu einer Streckenführung, die sich nicht weiter verbessern läßt; was nicht heißt, daß es sich tatsächlich um die kürzeste Route handelt. Aber das ‹unsaubere› Verfahren bringt innert nützlicher Frist eine akzeptable Lösung. (Nach einer Darstellung von Erwin BOLTHAUSEN in *Unizürich* Nr. 2 [1994] S. 22 ff.).

<sup>17</sup> Nigel PALMER hat die metatextlichen Aussagen in Mechthilds Buch nochmals genau gesichtet («Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg», in: *Bildhafte Rede in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Hg. W. Harms und K. Speckenbach, Tübingen 1992, S. 217–235); ferner Klaus GRUBMÜLLER («Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg», in: *FS für W. Haug und B. Wachinger*, Hg. J. Janota, Tübingen 1992, Bd. I, S. 335–348). Gott selbst ist der Verfasser des Buches, der direkt ins Herz Mechthilds schreibt. Mechthild sieht sich in alttestamentlicher prophetischer Tradition als Instrument; sie fühlt sich genötigt zu sprechen und fühlt gleichzeitig ihr sprachliches Ungenügen. Heinrich von Halle «kompiliert» das Buch; Schreiber geben es weiter. *Ich han [das Buch] gemachet an miner unmaht, wan ich mich an miner gabe nüt enthalten mag* (Prolog zum 1. Buch, Z. 1 ff.) und *virgo sancta corpore et spiritu, per gratiam a domino inspiratus / wart dis buoch geoffent in tüsche von gotte einer swester, was ein helig maget beide an lip und an geiste*. (Lat. Vorbericht Z. 2 ff. und 34 f.)

<sup>18</sup> In diese Richtung zielt ein Aphorismus Ludwig WITTGENSTEINS (Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Hg. Cyrill Barret, übers. E. Bubser, Göttingen 1971, S. 98 f.): «Für einen Fehler ist das einfach zu enorm.»

<sup>19</sup> Ian T. RAMSEY, «Religiöse Paradoxien», in: Dallas M. High, *Sprachanalyse und religiöses Sprechen*, Düsseldorf: Patmos 1972, S. 133–158. Gute Zusammenfassung bei: Wim A. DE PATER, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, bes. S. 11–49. «Das beste dürfte wohl [...] sein, es immer ärger zu machen, wenn das Ärgernis die größte Höhe erreicht hat, so reißt es und verschwindet, und kann das Verstehen dann sogleich seinen Anfang nehmen» (Friedrich SCHLEGEL, «Über die Unverständlichkeit», in: *Athenäum* 3 [1800]).

wie ritueller Observanz, Verrechnung eigener asketischer Leistungen) durch ein reiferes Modell zu ersetzen bestrebt ist.<sup>20</sup>

Das eben Gesagte läßt sich ebenso für ein anderes Problem formulieren, das die Forschung zu Mechthild (aber auch zu Heinrich Seuse<sup>21</sup>) seit längerer Zeit vexiert. Es wird oft stillschweigend angenommen, daß es ein zentrales, homogenes Subjekt<sup>22</sup> gibt, nämlich das (autobiographisch bedauerlicherweise nur unvollkommen erfaßbare) *Ich* Mechthilds, das Erfahrungen hatte und davon berichtet. Dabei wird gelegentlich festgestellt, daß sich die verschiedenen im Text aufscheinenden Ichs (rein schon grammatikalisch und erzähltechnisch als Pronomina der ersten Person / *dü sêle* / *dü brât* / *mir, mîn* / vom Partner gesprochen als *Du* u. a. m.) gar nicht zu einem homogenen Gebilde zusammenfügen.<sup>23</sup>

Wiederum zunächst im produktionsseitigen Aspekt. Eine inspirationstheologische Erklärung für die Aufsplitterung in die verschiedenen Subjektsrollen kann leicht gefunden werden, spricht doch auch in der Bibel derselbe Geist durch die Mündel verschiedener von ihm Begabter. Vielleicht kann man auch annehmen, daß sich das Subjekt gerade in der Ausfaltung in so verschiedene Aspekte erst quasi experimentell zu erfahren sucht. Man beachte beispielsweise, daß das Ich eine stets wechselnde Selbsteinschätzung hat: Neben dem Insistieren auf eigener Leistung stehen die Bitte um Entzündung (II,ii), die Selbsterniedrigung wie auch der Stolz, über alle Vermittlungsinstanzen wie Tugenden und dgl. erhaben zu sein (*vollewaxen brât* I,xliv).

<sup>20</sup> Ich folge hierbei Otto LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München/Zürich 1987 (MTU 91). – Es wäre interessant, die sich hier ablösenden religiösen Konzepte mit dem psychologisch-genetischen Ansatz exakter zu beschreiben, vgl. Fritz OSER/Paul GMÜNDER, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gütersloh 1988.

<sup>21</sup> Werner WILLIAMS-KRAPP, «Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der Vita Heinrich Seuses», in: FS für W. Haug und B. Wachinger, Hg. J. Janota, Tübingen 1992, Bd. I, S. 407–421, hat die Ansicht, man könne Seuses «Vita» als autobiographisches Dokument lesen, wesentlich erschüttert.

<sup>22</sup> Man braucht nicht einmal die Geschichte des Subjektbegriffs seit Kant aufzurollen; allein schon die Diskussion in der modernen Soziologie (G.H. Mead) und Persönlichkeitspsychologie (E. Rothacker) zeigt, wie komplex der Ich/Person/Subjekt-Begriff ist. Die Postmoderne macht es nicht leichter. Vielleicht sollte man das «Subjekt» als «aspektivisches» Gebilde auffassen (Emma BRUNNER-TRAUT, *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 1990).

<sup>23</sup> Klaus GRUBMÜLLER stellt eine Überlagerung mehrerer Ichs im Werk fest: a.a.O. S. 345. Die neueste Arbeit (G. VOLLMANN-PROFE, wie Anm. 14, S. 150) identifiziert als eine der verschiedenen *Ichs* einen «Regisseur», der «zwischen Inszenierung und Publikum stehend, es für die Rezipienten möglich macht, die wechselnden Personen und frei schwebenden Stimmen einzuordnen»; dabei handelt es sich also um eine Erzählinstanz ähnlich dem sog. auktorialen Erzähler.

Rezeptionsseitig betrachtet: Wir sind durch die häufige Verwendung des Wörtchens *Ich* in realen Gebrauchssituationen (z. B. in Privatbriefen) so eingeübt, daß wir es für ein Kürzel unseres Eigennamens halten. Das ist aber eine Täuschung. «*Ich* benennt keine Person, *hier* keinen Ort, *dieses* ist kein Name.»<sup>24</sup> Nichtsituierete Sätze (und um solche handelt es sich in diesen Mikrodramen, Aphorismen u. a.), die das Pronomen *ich* enthalten, sind «Aussageformen»<sup>25</sup>, das Pronomen erhält ein Denotat erst in konkreten Sprechsituationen. In Sätzen wie [Gott spricht:] *Ich warten dîn in dem boumgarten der minne* oder [Die Seele spricht:] *Einen berg han ich gesehen* ist das *Ich* (bzw. *dîn*) im sprachlogischen Sinne eine «Variable», an deren Stelle beim aktuellen Lesevollzug ein konkreter Eigenname gesetzt werden kann, also etwa: *Ich, Schwester Anna in der Kongration Au ...* Es wäre zu zeigen, wie Mechthild die Vorstellung, hier habe ein konkreter Mensch einmal etwas Bestimmtes erlebt und niedergeschrieben, durch die Anlage des Textes verhindert und so den Blick der Lesenden weg vom exemplarischen Vorbild hin auf die Ausrichtung des eigenen Lebens wendet. – Das Bemühen, das Ich zum Verschwinden zu bringen, könnte freilich auch eine ganz andere Funktion haben, die von Paulus im Satz *Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal 2,20) am unmißverständlichsten ausgedrückt wurde.

\*

Gleich im ersten Kapitel des «Fließenden Lichts» kommt eine Reihe von textkritischen, überlieferungsgeschichtlichen, frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen vor, die alle überhaupt erst jetzt deutlich werden oder mit viel größerer Trennschärfe gestellt werden können, als es mit der alten Morelschen Ausgabe möglich war.

Das Kapitel ist auch in anderen Handschriften überliefert, z. T. nicht vollständig und teilweise mit einigen wichtigen Abweichungen.<sup>26</sup> Es wurde offenbar gerne herausgelöst und in eine aszetisch-mystische Sammlung eingebunden (so in den Hss. B, S, Ha, M1).

<sup>24</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* § 410.

<sup>25</sup> Wilhelm KAMLAH/Paul LORENZEN, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967, S. 35. Aufschlußreich ist, was die modernen Poetologen zum Begriff des «lyrischen Ich» sagen. Hierbei handelt es sich wie beim «auktorialen Erzähler» um einen reinen Funktionsträger, der keineswegs mit dem Autor verwechselt werden darf, der sich allenfalls maskiert darin äußern würde.

<sup>26</sup> Die für uns wichtigen Hss.: Ha ist ediert von Bernhard SCHNELL in: *ZDA* 110 (1981) S. 272–274. B = Budapester Fragment, vgl. Andras VIZKELETY/Gisela KORNRUMPF in *ZDA* 97 (1968) S. 278–306; Abdruck im Untersuchungsband S. 278–289; unser Kapitel Z. 37–57. – Die zeitgenössische lateinische Übersetzung: *Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae*, ediderunt Solesmenses Monachi; Sororis Mechtildis «Lux divinitatis» (Band 2, S. 423–707), Pictavii et Parisiis 1877.

[Titel] *Wie dü minne und dü küneginne zesamene sprachen. / De colloquio animae et charitatis.*

S hat als Überschrift *Von der sele vnd von der minne*. Die Seele hat in der Hs. E die Rolle der Königin, vgl. bei [2]. – Ha, M1 haben als Titel *Der mynnen chrieg mit der sel*. Der Dialog wird also als Streitgespräch aufgefaßt, was die Sache gut trifft. – W stellt den Dialog unter das Bibelzitat «*Ecce nos reliquimus [W: relinquimus] omnia et secuti suus te, quid ergo erit nobis?*» (Mt 19,27 parr., wo es um das Thema von Preisgabe – Nachfolge – Lohn geht). Die rechnende, sich absichernde Frage des Petrus ist ein sehr passendes Motto über diesem Kapitel.

Im Titelregister hat E *sprechent*, der Dialog wird also nicht im Präteritum der Erzählung, sondern im Präsens des Immer-wieder-Möglichen gefaßt; ein Schritt hin zu einer Rezeption, in welcher das Leser-Ich dem Text-Ich leichter subsumiert werden kann. Auch in [1] haben die anderen deutschen Hss. statt des Präteritums *grüßte* das Präsens *grüßt*.

[1S<sup>27</sup>] *Die sele kam zuo der minne und gruoste si mit tieffen sinnen und sprach: Got grüesse üch, vro minne. / Occurens anima charitati, salutavit eam reverenter, dicens: Ave, mi sancta charitas.*

Das Gespräch wird von der Seele eröffnet, die direkt auf die Minne zugeht. Die Seele ist hier überhaupt eine schroff dreinfahrende Dialogpartnerin. – W kommentiert: *minne das ist got*, was sich auf johanneisches Gedankengut stützen könnte, vgl. 1 Jo 4,8, aber zu [5], [20] und zu [24] im Widerspruch steht, wo die Minne nicht als mit Gott identisch aufgefaßt wird. Auch im Dialog II,xxiii ist unklar, ob Minne und Gott synonym sind, oder ob die Minne eine Art Vermittlungsinstanz ist oder sogar über Gott steht.

[2M] *Got lone üch, liebü vro küneginne. / Salvete te Deus, regalis anima.*

Nur E hat *liebü*. – Während beispielsweise Bernhard von Clairvaux (super Cantica 81,2; 82,7; 83,2) von einer *generosa cognatio, insigne divinae generositatis* spricht und auch etwa Eckhart den Adel der Seele<sup>28</sup> grammatisch als Adjektiv ausdrückt, personalisiert Mechthild die Metapher, so daß sie als *Königin* angesprochen wird. Ausgangspunkt könnte die Allegorese von Cant 6,7 sein: «*Reginae, id est animae perfectae*»; auch Ps. 44,10 wäre denkbar. – In der Hs. E nennt die Minne selbst die Seele so, während die lat. Übers. sich etwas vorsichtiger ausdrückt: *regalis* «zum König gehörend». In den Hss. Ha, M1 titulieren die Dialogpartnerinnen einander nur mit *myenne* und *sel*.

<sup>27</sup> Siglen in [...] nach der Numerierung der Sprecherbeiträge: S für Seele, M für Minne.

<sup>28</sup> Vgl. zunächst die Belege bei Grete LÜERS, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, S. 123 ff.; Klaus SPECKENBACH, Studien zum Begriff «edelez herze» im Tristan Gottfrieds von Straßburg, München 1965 (Medium Aevum 6), Kap. 5: «Die Gottesebenbildlichkeit in der frühen Mystik»; Hermann KUNISCH, «edelez herze – edeliu sêle», in: Mediaevalia litteraria = FS H. de Boor zum 80. Geburtstag, Hg. U. Hennig, München 1971, bes. S. 419–439.

[3S] *Vro mine, ir sint sere vollekomen. / O Charitas, tu es valde perfecta.*

Ein Kompliment, wie es bei der Begrüßung nicht unüblich wäre? Vielleicht eher so zu lesen: «Ihr seid doch, wie man sagt, sehr vollkommen, oder?»

[4M] *Vro küneginne, des bin ich allen dingen oben. / Porpterea sum super omnia praelecta.*

[5S] *Vro minne, ir hant manig jar gerungen, e ir habint die hoben drivaltekeit dar zuo betwungen, das sü sich alzemale hat gegossen in Marien demüetigen magetuom. / Hoc opus tuum extitit ab aeterno, ut celsitudinem sanctae Trinitatis compelleres, ut se totam transfunderet in humilem Mariae virginitatem.*

Mhd. *ringen* «sich um etwas bemühen». Die Minne wird als eine Macht gesehen, die *über allen Dingen*, sogar über Gott steht (in I,ii, sagt die Minne: *Ich han den almehtigen got von dem himelrich getriben...*) und ihn zur Inkarnation zwingt. Vielleicht ein Nachklang der Vorstellung vom Streit der vier Töchter Gottes (Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede), deren Ratschläge Gott nicht von der Notwendigkeit der Erlösungstat überzeugen können, bis die Minne dies dann vermag.<sup>29</sup>

[6M] *Frouwe küneginne, das ist üwer ere und vrome. / O anima, haec est tua gloria et gloriatio sempiterna.*

Quasi: «Was ich getan habe, kommt dir zugute», nämlich insofern die Erlösung ja dem Menschen zum Segen gereicht.

[7S] *Frou minne, nu sint ir har zuo mir komen und ir hant mir alles benomen, das ich in ertrich ie gewan. / O charitas, tu venisti nunc ad me, et omnibus quae in hoc mundo habui et possedi expoliasti me.*

Bis jetzt waren die Erhabenheit der Minne und ihr Verhältnis zur Trinität Gesprächsgegenstand, nun spricht die Seele plötzlich von einem Widerfahrnis: Die Minne habe ihr alle Güter geraubt. Wie ist dieser abrupte, durch keinerlei Textsignale markierte Themenwechsel zu verstehen? Solange man sich als Interpret ins dialogische Spiel hineinbegibt und also die Psychologie dieser Personifikationen wahrnimmt, müßte man den Redebeitrag [7] so paraphrasieren: «Du gibst also deine Superiorität sogar über die Trinität zu; was habe aber ich davon? So wie es den Anschein macht, nüttest du sie nur aus, um mir etwas wegzunehmen.» – Sie hat den letzten Gesprächsbeitrag [6] überhört und wird auch den nächsten nicht zur Kenntnis nehmen. Sie ist befangen in der Vorstellung dessen, was sie alles hat preisgeben müssen; ähnlich wie Petrus in dem von der Wolhusener Hs. passend als Motto verwendeten Perikope. Diese Vorstellung blockiert sie bis [21]. Sie ergeht sich nun in einer (durch das Verb *benomen* parallelisierten) Reihe von Vorwürfen, die von der Minne aber jeweils sofort entkräftet werden.

<sup>29</sup> Waltraud TIMMERMANN, Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den «Parabola» Bernhards von Clairvaux, Bern 1982, S. 138 ff. (Mikrokosmos 10).

[8M] *Frouwe künegin, ir hant einen seligen wehsel getan. / O anima, fidele est hoc commercium, et utilis commutatio.*

Die Vorstellung von einem Tauschhandel zwischen dem göttlichen Gnadenangebot, der letzten Endes doch für die Seele positiv zu Buch schlägt, und einer stets inkommensurablen menschlichen Rückzahlung hat eine lange Tradition.<sup>30</sup> Die Reihe dessen, was die Seele hat lassen müssen (Kindheit, Jugend, Gesellschaft, Ehre, Reichtum, Gesundheit), korrespondiert – abgesehen von einigen Abweichungen des Schemas – mit der Reihe dessen, was die Minne ihr dafür hat zukommen lassen (Freiheit, Tugenden, Gotteserkenntnis, Vereinigung mit Gott). Gabe und Gegengabe werden jeweils mit Kolonreim gebunden.

[9S] *Frouwe minne, ir hant mir benomen mine kintheit. / Charitas, tu meam pueritiam adnihilasti.*

[10M] *Frouwe küneginne, da wider han ich üch gegeben himelsche vriheit. / O anima, pro hac libertate tibi colextem concessi.*

[11S] *Frouwe minne, ir hant mir benomen alle mine jugent. / Charitas, tu mihi florem iuventutis abstulisti.*

[12M] *Frouwe künegin, da wider han ich üch gegeben manig belige tugent. / Pro hac multas sanctas virtutes retribuisti tibi.*

[13S] *Frouwe minne, ir hant mir benomen guot, fründe und mage. / Tu mihi parentes et amicos et bona temporalia rapuisti.*

[14M] *Eya frouwe künegin, das ist ein snödü klage. / Eia, regalis anima, haec est vilis querimonia.*

Hier ist die Reihe durchbrochen; die Minne bewertet die Vorwürfe der Seele explizit.

[15S] *Frouwe minne, ir hant mir benomen die welt, weltlich ere und allen weltlichen richtuom. / Tu tulisti a me saeculum et honores ejus, et divitias ejus omnes.*

[16M] *Frouwe künegin, das wil ich üch in einer stunde mit dem heiligen geiste nach allen üwerm willen in ertrich gelten. / Haec ego tibi omnia in una hora per spiritum meum, pro voluntate tua, restituam in hoc mundo.*

<sup>30</sup> LÜERS a.a.O., S. 159 f. Präzisierend dazu Lothar MEYER, Studien zur geistlichen Bildsprache im Werke der Mechthild von Magdeburg, Diss. Göttingen 1951 (Masch.), S. 44 ff. mit Verweis auf Bernhard von Clairvaux, super Cantica 85,13: *dulce commercium*. Martin HERTZ, Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (MthS II/15), München 1958, wo S. 24 ff. die bereits zur Karolingerzeit belegte Antiphon interpretiert wird: *O admirabile commercium | Creator generis humani, | animatum corpus sumens | de Virgine nasci dignatus est: | et procedens homo sine semine, | largitus est nobis suam Deitatem*. W. MERSMANN, Der Besitzwechsel und seine Bedeutung..., München 1971, S. 67 (Medium Aevum 22), mit Verweis auf A. SCHÖNBACH, Deutsche Predigten, Graz 1886, Bd. III, 72, 13 ff., und die dort im Anhang beigebrachten Parallelen. Vgl. auch Marianne HEIMBACH, Der ungelehrte Mund als Autorität, Stuttgart 1989, S. 43, Anm. 123. – Die Vorstellung des *frölich wehsel* noch bei Luther, «Von der Freiheit eines Christenmenschen», ¶ 12.

Keine Vertröstung auf das Jenseits, sondern eine Öffnung auf zukünftige Freuden hienieden, dabei ist wohl an mystische Erlebnisse zu denken. – B hat *newn stund* <neunfach>; S läßt nicht auf Erden vergelten, sondern *jn dem himelrich*.

[17S] *Frouwe minne, ir hant mich also sere betwungen, das min licham ist komen in sunderlich krankheit. / Tu me sic fortiter constrinxisti, quod corpus meus doloribus fere in nihilum redegisti.*

[18M] *Frouwe künegin, da wider han ich üch gegeben manig hobe bekantheit. / Pro hac multa te cognitione ditavi.*

Um die Konnotationen von *bekantheit* im Werk Mechthilds abzuklären, wäre eine Konkordanz hilfreich. Andere Wortbildungen sind häufiger. Seuse hat oftmals *bekantnust*, *bekantnüsse* u. ä. im Zusammenhang der mystischen Vereinigung, z. B. Bihlmeyer 188,13.

[19S] *Frouwe minne, ir hant verzert min fleisch und min bluot. / Tu carnem meam et sanguinem meum expendisti.*

[20M] *Frouwe künegin, da mitte sint ir gelüttert und gezogen in got. / Ex hoc purificata es, et in Deum elevata.*

(Der Kolonreim stimmt im ursprünglichen Dialekt: *blôt – got*.) Das ist der Höhepunkt, was den Tauschhandel anbelangt: Die Seele gibt ihr Leben, und dafür gibt ihr die Minne die *unio mystica*. – Als hätte die Seele kein Wort von dem vernommen, was die Minne als Rechtfertigungsgrund gesagt hat, wechselt sie nun die Strategie: Statt rechnerisch alles aufzulisten, was ihr die Minne vermeintlich weggenommen hat, greift sie persönlich frontal an:

[21S] *Frouwe minne, ir sint ein rouberinne, dennoch sont ir mir gelten. / Charitas, tu es raptrix violentissima; adhuc in multis es mihi debitis obligata.*

Mhd. *dannoch* hier <darüber hinaus noch mehr>; *gelten* <zurückerstatten>. – Von [22] an hat die Handschrift Ha einen etwas anderen Text (die Abweichungen können nicht durch einen simplen Abschreibefehler erklärt werden):

[22M] Ha: *nw nement mich an die schuld. – E: Frouwe künegin, so nement reht mich selben. / O anima, pro his accipe memetipsam.*

Indem sie sich, trotz der vehementen Insultationen durch die Seele, selbst als Wiedergutmachung anbietet, hat die Minne die größte, nicht vorherzusehende Wende gemacht. Dieses Angebot ist der Auslöser für eine Kehrtwendung auch bei der Seele.

[23S] Ha: *nw hand ir mich wolbezalt. – E: Frouwe minne, nu hant ir mir vergolten bundertvalt in ertriche. / Nunc satisfactum est mihi centuplum in hac vita.*

Weil die Seele ja die Minne hochschätzt [3], [5], glaubt sie, im Schema des handelsmäßigen Umtausches (vgl. [8]) denkend, ein gutes Geschäft gemacht zu haben; aber sie gibt sich viel zu früh zufrieden, sie wird gleichsam überrannt von der Minne. – *in ertriche / in hac vita* stützt, was wir oben zu [16] gesagt haben. – Die Präzisierung von E *in ertriche* nimmt die Pointe von [24] vorweg.

[24M; Variante] Ha: *Die myn: die bezalunge ist auff geslagen bis jn das himelreich.* – M1: ... *bis in das ewig leben.*

Mhd. *ufslaben* heißt in pekuniären Zusammenhängen: «prolongieren, stunden, aufschieben, vorenthalten». Die Hss. Ha, M1 haben einen hinsichtlich des Gedankens wohl schlichteren, dafür formal pointierteren Text: [22] Die Minne bietet sich selbst als Schuldzahlung an. [23] Die Seele bekundet Genugtuung. [24] Die Minne gibt Zahlungsaufschub während des irdischen Lebens bekannt; d. h. sie sagt quasi: «Ja, ich gehöre dir, du bekommst mich aber erst im Jenseits.» Die Minne bleibt also in der von der Seele verstandenen Handelsmetaphorik, womit sie pädagogisch geschickt erklären kann, warum die Seele zwar entschädigt wird, davon aber noch nichts merkt.

[24M; Variante] E: *Frouw künegin, noch hant ir + ze vordernde got und alles sin riche.* – B: *Noch habt ir + vor got vnd alle sein reich.* – S: *Dar zuo so habt üch got... / O anima, adhuc praeter Deum, quem phens* [das p in der Hs. Rb mit übergeschriebem Strich], *possidebis regnum Dei.*

Die dt. Rückübersetzung (Wolhusener Hs. Rw) hat: *Seel noch on gott den du liebhabst wurst du besitzen das reich der himmel.*

Der Text ist hier hoffnungslos verderbt. Inhaltlich ist deutlich auszumachen: «Gott und das Himmelreich liegen noch voraus». Darauf deutet das *prae-* der lat. Übersetzung (den Rest des Wortes lösen die Herausgeber des «Lux» als *-habes* auf) und das *vor* in B. Die Vorlage mag ein mndt. Zeitadverb enthalten haben. Auf das *vordern* der alemannischen Übersetzer (E) ist kein Verlaß. – Nach dem Kapitel-Schluß in der Variante E, B geht es nicht um die Stundung der Zahlung, sondern die Minne zeigt auf, welche Forderungen der Seele über (S: *dar zuo*) das bereits hienieden Empfangene noch ausstehen, d. h. die Minne und ihre Gaben gelten quasi nur als Angeld (vgl. Röm 8,23) hienieden, während die eigentliche Zahlung in Gott selbst besteht. Als würde sie sagen: «Du glaubst jetzt einen guten Handel gemacht zu haben, dabei weißt du gar nicht, daß dir noch viel mehr zusteht.» Die Ansprüche der Seele werden also als falsch entlarvt, aber im eminenten Sinne. – Insofern als die eine Lesart nicht über eine Verderbnis aus der anderen hergeleitet werden kann, könnte es sich um zwei Autorvarianten handeln.

Wie läßt sich der Text, nun eben nicht nur hinsichtlich inhaltlicher, thesenartig zu verfestigender Sätze, sondern auch hinsichtlich seiner dialogischen Form interpretieren? Die Minne erweist sich als pädagogische Gesprächsführerin, die die Seele anstürmen läßt, bis sie sie zuletzt in einer Art Jiu-Jitsu-Gebärde besiegt – oder besser: sie gewinnen läßt, indem sie als scheinbar Besiegte dennoch triumphiert. Durchgängig verwenden beide die Bildlichkeit des *Commercium cum Deo* und verlassen sie nicht: die Seele, weil sie darauf fixiert ist, die Minne, weil sie die Seele dort abholen kann; in der einen Variante führt sie das Bild mit der Vorstellung der Stundung weiter, in der anderen mit der Vorstellung des Angelds. Die Pointe besteht darin, daß sich erweist: Die Minne

hat das, was sich die Seele je als Lohn für ihre Opfer ausdenken kann, bereits längst überholt durch einen noch größeren.

Nun treten wir aus der Kommunikationssituation Minne – Seele heraus und betrachten die «Schauseite»<sup>31</sup> des Dialogs, die er für eine Leserin hat, und fragen: Was leistet der Dialog über eine traktatmäßige Darbietung derselben Materie hinaus? In der Reihe [9] [11] [13] [15] [17] [19] wird ein Katalog aszetischer Leistungen dargeboten, lauter Opfer, über deren Nutzen sich die Nonnen gelegentlich im unklaren gewesen sein mochten. Dadurch daß die Minne selbst Auskunft gibt, wirkt die Verheißung des Lohns glaubwürdiger. – Zu Beginn war ebenso die Vorstellung der Minne als Räuberin als auch die der Dame Königin als unflätig quengelnde Fragerin schräg; beide Dissonanzen basieren auf einer Fehleinschätzung durch die Seele, die sich im Laufe des Dialogs auflöst: Im Moment, wo die Seele die richtige Einstellung hat, erweist sich die Minne tatsächlich als Wohltaten spendend, hat die Seele eine wahrhaft königliche Begabung in Aussicht. Dieser Einstellungswandel muß nicht beschrieben werden, er ist in einem Ultrakurz drama als Prozeß nachvollziehbar; dabei muß der Zuschauer (die Leserin) selbsttätig die Einschätzung der zunächst falschen Einstellung der Seele leisten.

Die neue Ausgabe zeigt, aufgrund des Nachweises der Streuüberlieferung, daß das Kapitel auch einzeln tradiert wurde, sie zeigt auch gelegentlich, wie dies geschah: Exzerpttechnik anhand von Hs. B; Überarbeitung (z. B. durch Vorstellen von Bibelzitat als Motto) in Hs. W (vgl. dazu den Passus S. 260–269 im Untersuchungsband). – Am Schluß unseres Kapitels (einer der wenigen Stellen, wo der Text mehrfach und stark abweichend überliefert ist) ist der Apparat allerdings vor lauter Einschachtelungen sehr schwer zu lesen. – Die flüssig lesbaren Anmerkungen legen Argumente für und wider die im Text vorgeschlagene Lesart vor. Dabei greifen sie oft weit aus und bieten immer wieder nützliche Hilfestellung für das Verständnis und weiten sich gelegentlich zu Exkursen.

Die Textgrundlage für eine Interpretation dieses einzigartigen Textes ist nun also bereitgestellt; es ist zu hoffen, daß er nun mit neuen Fragestellungen auch hinsichtlich seines inhaltlichen Reichtums und seiner literarischen Eigenart noch besser erschlossen wird.

<sup>31</sup> Mit dem Begriff von G. BAUER, *Zur Poetik des Dialogs*, Darmstadt 1969, 2. Aufl. 1977, S. 24 (Impulse der Forschung 1).