

# Die Offenbarungen der hl. Elisabeth von Schönau:

## Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches

Von Peter Dinzelbacher – Stuttgart

Zwei Heilige aus dem Benediktinerorden, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau stehen am Beginn der Geschichte der mittelalterlichen Frauenmystik<sup>1</sup>. Sowohl die Praxis ihres Frömmigkeitslebens als auch die Erfahrungsweise ihres religiösen Erlebens unterscheiden sich in vielen Punkten von dem, was die Mystik späterer Nonnen und Beginen kennzeichnen wird: Noch bildet die Christusbegegnung keineswegs das Zentrum der Visionen Hildegards oder Elisabeths, noch klingen die großen Themen des späteren Mittelalters, die Passions-, Braut-, Herz-esu-Mystik kaum oder nicht an. Hildegards unekstatische Schauungen sind bestimmt von einer allegorischen Kosmologie des Heils und Elisabeths in Ekstase erfahrene Gesichte von der benediktinischen Liturgie des Kirchenjahres. Wenn man in Hildegard vielleicht nicht ganz zu Unrecht religionspsychologisch den Typ der germanischen Seherin vermutet hat, wie er uns in den Prophezeiungen der eddischen Völva vorliegt<sup>2</sup>, ist Elisabeth mit ihren dauernden Entraffungen und anderen Charismata zwar in eine Reihe mit den unzähligen Ekstatikerinnen des 13., 14. und 15. Jahrhunderts zu stellen, doch schließt sich ihre Bildwelt noch vielfach mehr an die älteren Jenseitsvisionen an, die, beginnend im 6. Jahrhundert, eben im 12. Jahrhundert einen Höhepunkt erleben, um dann im Spätmittelalter deutlich zurückzugehen<sup>3</sup>.

Der Einfluß auf Mit- und Nachwelt, den diese beiden außergewöhnlichen Religiösen, die nicht allzuweit voneinander lebten und jedenfalls in Briefwechsel miteinander standen<sup>4</sup>, ausübten, war ganz ungleich: Während Hildegard zu ihrer Zeit Aufmerksamkeit nicht nur von den höchsten Vertretern der geistlichen und weltlichen Hierarchie, von Papst und Kaiser, zuteil wurde, sondern sogar von demjenigen Heiligen, „qui domine tot le douzième siècle“<sup>5</sup>, Bernhard von Clairvaux, während sie sogar, als eine der ganz wenigen rechtgläubigen Frauen im Mit-

---

1) Cf. zuletzt zusammenfassend P. DINZELBACHER, Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. Peter DINZELBACHER, Dieter BAUER, Ostfildern 1985, 11–23, 391–3

2) Tor ANDRAE, *Mystikens Psykologi. Besatthet och inspiration*, Stockholm 1926, 355 ff.

3) P. DINZELBACHER, Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. v. Volker MERTENS, Ulrich MÜLLER, Stuttgart 1984, 61–80; id., Handbuch zur Geschichte der Visionen, in Vorbereitung.

4) Cf. Wilhelm OEHL, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Neudr. Darmstadt 1972, 55–139.

5) E. VACANDARD, *Vie de Saint Bernard I*, Paris 1895, ix.

telalter, ihr Kloster verlassen konnte, um dem Klerus zu predigen<sup>6</sup>, wurde sie und ihre Werke dennoch von den restlichen Generationen des Mittelalters fast vergessen, wie sowohl die geringe Anzahl der Manuskripte als auch ihre seltene Zitierung erweisen. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch haben sich Kirchen- und Theologiegeschichte, mittellateinische Philologie und Germanistik, Musik- und Naturwissenschaftsgeschichte immer intensiver mit ihrer Persönlichkeit und der „dunklen Gewalt“<sup>7</sup> ihrer Schriften beschäftigt, wozu in jüngster Zeit noch das Interesse eines historisch orientierten Feminismus kommt<sup>8</sup>.

Den gegenteiligen Verlauf nahm die Rezeption der Offenbarungen Elisabeths. Zu ihren Lebzeiten wurde zwar auch sie vielfach um die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen gebeten, doch blieb sie primär im Bereich ihrer Diözese (Trier) bekannt, ohne die Spitzen der kirchlichen und weltlichen Hierarchie zu beschäftigen, ohne auch ihr Kloster jemals zu verlassen. Doch hat Elisabeths visionäres Werk, vor allem in der mittelalterlichen Ordensliteratur, eine durchaus bedeutende Nachwirkung gehabt; die vergleichsweise hohe Zahl von etwa 150 lateinischen Handschriften spricht dafür, auch wenn sie oft nicht alle ihre Visionen in Vollständigkeit enthalten<sup>9</sup>. Gelesen werden konnte sie allerdings fast ausschließlich vom lateinkundigen Publikum, da im Mittelalter, soweit wir wissen, außer einer vereinzelt altnordischen Übersetzung einer Vision von Mariens Aufnahme in den Himmel und zwei Blättern in Altfranzösisch<sup>10</sup>, keine volkssprachlichen Übertragungen gemacht wurden. Nur von den Revelationen über die Kölner Martyrinnen ist eine deutsche Teilübersetzung des 15. Jahrhunderts bekannt<sup>11</sup>. Das lateinkundige Publikum beschränkte sich vor allem auf die mona-

- 
- 6) P. DINZELBACHER, Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat, in: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hg. v. Peter DINZELBACHER, Dieter BAUER, Köln 1987.
- 7) OEHL (wie Anm. 4) 56.
- 8) Für die Literatur zu Hildegard möge es genügen, auf die im Druck befindliche ‚Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters‘ von Gertrud JARONLEWIS, Berlin 1986 s. v. zu verweisen.
- 9) Cf. K. KÖSTER, Elisabeth von Schönau, Werk und Wirken im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung, *Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte* 3, 1951, 243–315; id., Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau, l.c. %, 1952, 79–119; R. DEAN; *Manuscripts of St. Elisabeth of Schönau in England*, *Modern Language Review* 32, 1937, 62–71.
- 10) MAURER, Der Elisabeth von Schönau Visionen nach einer isländischen Quelle, *Sitzber. d. philos.-philolog. u. hist. Cl. d. königl. bayer. Akad. d. Wiss.*, München 1883/3, 401–23; O. WIDDING, H. BEKKER-NIELSEN, Elisabeth von Schönau’s Vision in an Old Icelandic Ms., *AM* 764,4<sup>o</sup>, *Bibliotheca Arnarnagana* 25, 1961, 93–96. – Die französische Vorübersetzung findet sich im ms. fr. 818 (anc. 7208) der Pariser Bibliothèque Nationale und scheint unediert zu sein: f. 20<sup>v</sup>–22<sup>v</sup>.
- 11) K. KÖSTER, Elisabeth v. Schönau, in: *Die dt. Literatur d. Mittelalters, Verfasserlexikon*<sup>2</sup>, II, 488–94, 489. Die zweite dort genannte „urschweizerische“ Übersetzung stammt erst von 1516/17 und ist gedruckt von Emil SPIESZ, *Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz*, Rorschach 1935, – Erwähnt sei auch das anglonormannische „Poem of the Assumption“, hg. v. Joan P. STRACHEY, Cambridge 1924, dem die Vision II, 31 f. aus Elisabeths „Liber visionum“ als Vorlage diente. Zur weiteren möglichen Rezeption in England s. C. J. HOLDSWORTH, *Another Stage... A Different World*, Exeter 1979.

stische Welt, wobei neben den Benediktinern besonders die überhaupt an der Visionsliteratur so interessierten Zisterzienser<sup>12</sup> zu nennen sind. Da es auch ein Zisterzienserkloster Schönau bei Heidelberg gab, hat man leicht dem Irrtum verfallen können, die Benediktinerin als Angehörige jenes jüngeren Reformzweiges zu betrachten<sup>13</sup>. Immerhin war Elisabeth schon zu Lebzeiten so berühmt, daß unter ihrem Namen (wie wir aus einem Schreiben wissen, welches sie schon zwischen 1152 und etwa 1157 an Hildegard von Bingen richtete<sup>14</sup>) gefälschte Briefe und Prophezeiungen<sup>15</sup> im Umlauf waren. Umgekehrt sind möglicherweise wirklich von ihr stammende Offenbarungen – oder sollte es sich hier um jene Fälschung handeln? – der noch bekannteren hl. Elisabeth von Thüringen zugeschrieben worden<sup>16</sup>.

Elisabeths Visionen konnten auch als Garant der Richtigkeit anderer visionärer Erlebnisse dienen; namentlich ihre berühmte Vision von der leiblichen Aufahrt der allerheiligsten Jungfrau in den Himmel<sup>17</sup>. Als nämlich der Novizenmeister Caesarius von Heisterbach OCist (um 1180– nach 1240) seinem Schüler die Marienerscheinungen eines Mönches berichtet, in der jener von der Mutter Gottes in seinem Glauben an die körperliche Aufnahme in den Himmel bestätigt wird, fügt der Novize sogleich hinzu: „His verbis concordat visio dominae Elizabeth de Sconavia, in qua legitur sub eisdem verbis<sup>18</sup>, dominam nostram ei resurrectionem suam revelasse. Monachus: Tanto amplius fides adhibenda est huic visioni.“<sup>19</sup> Der hl. Hermann Joseph von Steinfeld OPraem berief sich schon wenige Jahrzehnte nach Elisabeth auf deren Visionen, als er der Ursula-Legende weitere Details auf Grund selbst erfahrener Offenbarungen anfügen wollte<sup>20</sup>.

12) Dies zeigt zuletzt P. Mc GUIRE, *A lost Clairvaux exemplum collection found: the Liber visionum et miraculorum compiled under prior John of Clairvaux (1171–79)*, *Analecta Cisterciensia* 39, 1983, 26–62.

13) Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau, hg. v. F.WE. ROTH, Brunn 1884 (21886), liii. Es ist diese Ausgabe, nach der im folgenden stets mit „ed. cit.“ zitiert wird. Sie umfaßt sämtliche Werke Elisabeths: Den „Liber visionum“ (abgek.: Vis.) 1–87, den „Liber viarum dei“ (abgek.: Viar.) 88–122, den „Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium, (abgek.: Revel.) 123–38, sowie die Briefe (Abgek.: Ep.), 139–153. Zu einem weiteren Brief s. Anm. 112.

14) Vis. III, 19.

15) Wenigstens eine solche ist in einem Manuskript (um 1200) an echte Texte Elisabeths angehängt: F. ROTH, *Aus einer Handschrift der Schriften der hl. Elisabeth*, *Neues Archiv d. Ges. f. ältere dt. Geschichtskunde* 36, 1911, 219–25, 220.

16) Auf diese „Revelationes extravagantes“ gehe ich nicht weiter ein, wiewohl es mir nicht unmöglich erscheint, daß es sich um interpolierte, aufgeschwollene echte Schauungen Elisabeths handelt. Ihr Inhalt ist vor allem mariologischer Art. L. OLLIGER, *Revelationes B. Elisabeth, Antonianum* 1, 1926, 24–82; l.c. 2, 1927, 483 f., id., *Revelacions de Sancta Elisabeth, Estudis Franciscans* 38, 1926, 341–55 hat sie für die Schönauerin vindiziert, KÖSTER dagegen (1952, wie Anm. 9, 89 ff.) hält sie ob ihrer späteren Überlieferung (14. Jh.) für franziskanische Fälschungen.

17) Vis. II, 31.

18) Tatsächlich ist der Wortlaut nicht identisch, wohl aber die Aussage.

19) *Dialogus miraculorum* VII, 37, hg. v. Josephus Strange, Coloniae 1851, Neudr. Riggewood 1966, II, 46.

20) *AASS* Oct. 9, 1858, 174D.

Aber auch „berufsmäßigen“ Historikern (wenn es diese im hohen Mittelalter gegeben hätte) waren Elisabeths Visionen so glaubwürdig, daß sie sie sogar zur Korrektur der bisherigen Geschichtsschreibung verwendeten. So meint der Zisterzienser Alberich von Trois-Fontaines ungefähr 100 Jahre nach Elisabeth bezüglich der Passion der elftausend Jungfrauen bei Köln: „omnes usque ad tempus istius Elizabeth errabant historiarum scriptores et cronographi“<sup>21</sup>. Dann korrigiert er die Geschichte nach dem „Liber relevationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium“. Aber auch der Chorherr des Prämonstratenserklosters Pölde, Theodor, fällt in seinen Annalen ein ähnliches Urteil<sup>22</sup>. In noch manchen anderen mittelalterlichen Chroniken werden die Schauungen Elisabeths erwähnt<sup>23</sup>. Der auf seine Art gar nicht so unkritische sel. Jakob von Voragine OP hat ebenfalls Elisabeths Offenbarungen für den Abschnitt über Ursula und die Himmelfahrt Mariens in seiner „Legenda Aurea“ verwendet<sup>24</sup>.

Auch für das tägliche Leben ihres Klosters hatten Elisabeths Gesichte Bedeutung gehabt; wir wissen von einer Veränderung der Schönauer Liturgie, die auf eine Marienerscheinung zurückgeht. Seit damals bis heute (1223/24), schreibt Caesarius, „ex institutione iam dictae Elisabeth idem conventus ad eundem versiculum“ – dem „Ave praeclara maris stella“, bei dem Elisabeth die Madonna, die in Fürbitten für ihr Kloster versunken war, schaute – „...veniam petere consuevit.“<sup>25</sup> Auch daß der hl. Potentinus vom Confessor zum Rang eines Märtyrers aufgestiegen ist, geht auf eine Offenbarung Elisabeths zurück<sup>26</sup>, wie ja ihre große Bedeutung für die Entwicklung der Legende der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen schon mehrfach ausgesprochen worden ist<sup>27</sup>. In der Gegenwart hat Elisabeth leider – im Gegensatz zu Hildegard – im allgemeinen, pace Köster, nicht mehr das Interesse gefunden, das sie als Mensch und ihre Visionen jedenfalls als Zeitdokumente verdienen würden. So existiert bis jetzt noch keine vollständige Übersetzung ihrer Werke in irgendeine der modernen Sprachen<sup>28</sup> und fehlt, wie Roth schon 1884 bedauernd bemerkte<sup>29</sup>, auch noch immer eine kritische Biographie dieser Heiligen<sup>30</sup>.

21) Chron. a. a. 238, Mon. Germ. hist., SS 23, 683.

22) Ann. Palidenses a. a. 1158, l.c. 16, 90.

23) ed. cit. lx ff.

24) l.c. lxxxiv.

25) Dial. Mir. VII, 30, ed. STRANGE (wie Anm. 19) II, 39.

26) Revel. 22.

27) Cf. z. B. W. LEVISON, Das Werden der Ursulalegende, Köln 1928; V. HOPMANN, Die Legende der hl. Ursula, Köln 1963; G. de SCHOUTHEETE de TERVARENT, La Légende de S. Ursula, Paris 1931 etc.

28) Auszüge bieten Johannes IBACH, Das Leben der hl. Elisabeth v. Schönau nebst den schönsten ihrer Visionen, Limburg 1898; M. DAVID WINDSTOSSER, Frauenmystik im Mittelalter, Kempten 1919, 70–114. In Italienisch: Giovanni LANSPERGO, Libro della spiritual gratia delle rivelationi e visioni della B. Metilde Vergine, Venetia 1588/89, 201–246. In Französisch: [J.-A. DULEY], Revelations choisies de sainte Elisabeth de Schönau, Tournai 1864.

29) ed. cit. Anm. zu cvi.

30) Bezüglich der Sekundärliteratur verweise ich auf die Bibliographie von JARON-LEWIS (Anm. 8) s.v. – Elisabeth steht seit 1584 im Martyrologium Romanum (18. Juni), ohne jedoch kanonisiert worden zu sein (LThK s.v.).

Im Folgenden sollen Elisabeths Schauungen nach Inhalt, Erlebnisform, Stellung in der Geschichte der Visionsliteratur und innerer Entwicklung analysiert werden, woran sich beispielhaft die Interpretation einer einzelnen Vision anschließt.<sup>30a</sup> Doch seien einige Worte zu Elisabeths Biographie und dem Aufzeichnungsmodus ihrer Werke als notwendige Informationen vorangeschickt:

Ihre „*vita exterior*“ läßt sich in einem Satz erzählen:

Das um 1129 aus adeligem Geschlecht am Mittelrhein geborene Mädchen wurde 1141/42 zu den Benediktinerinnen nach Schönau in Nassau (südwestlich von Bonn) gegeben, wo sie fünf Jahre später die Profeß ablegte, 1157 „*magistra*“ des Klosters wurde und am 18. Juni 1164 im 36. Lebensjahr verstarb<sup>31</sup>.

Über ihr Leben schreibt ihr Neffe Symon Wesentliches in einem Brief: „*In hoc itaque monasterio virgo beata inter religiosas feminas iugum domini portabat, ab adolescentia sua sub regulari disciplina ambulans in paupertate et multiplici tribulatione. Semper manus domini gravis fuit super eam, nec defuit ei ullo tempore visitatio superna premens animum et conterens miserabile corpus eius pressuris et erumpris . . .*“<sup>32</sup> Dies wird in ihrem autobiographischen Visionsbuch voll bestätigt: das Gottesjoch zeigte sich vor allem durch sehr häufige Krankheit und schmerzliche Anfälle vor den Entraffungen: „*Et circa tempus misse cepi gravissime angustiari, et post nimios ac miserandos labores corporis veni in mentis excessum . . .*“<sup>33</sup> oder Ähnliches muß sie nur allzuoft von sich berichten. Dazu kamen, vor allem in der Frühzeit ihrer Begnadung, die Verfolgungen des Feindes, der ihr nicht nur in Menschen-, Hunde- und Rindsgestalt erschien, sondern sie auch mit Glaubenszweifel und Lebenskel bis zu Selbstmordgedanken erfüllte. „*Confiteor tibi pater*“, betet sie später zu Gott, „*quia nisi tu adiuvises me, paulominus habitasset in inferno anima mea.*“<sup>34</sup> Sei ihrer ersten Ekstase mit 23 Jahren (18. Mai 1152), fährt Symon fort, „*visitata est a domino, et erat manus domini cum illa faciens in ea . . . opera magne admirationis et digna memoria. Datum quippe est ei mente excedere, et videre visiones secretorum domini, que ab oculis mortaliu abscondita sunt.*“<sup>35</sup> Ihr Leben war erfüllt von Gebet, Askese (Fasten, Eisenkette als Gürtel) und Charismen. Neben Visionen und Erscheinungen hatte sie Auditionen<sup>36</sup>, Wortoffenbarungen in Glossolallie<sup>37</sup>, die mit „*posuit dominus ver-*

30a) Auf die theologische Beurteilung dieser Privatoffenbarungen gehe ich nicht ein, da ich die damit zusammenhängenden Probleme bereits an anderer Stelle angesprochen habe: P. DINZELBACHER, *Das Christusbild der hl. Lutgard v. Tongeren im Rahmen der Passionsmystik und Bildkunst des 12. u. 13. Jhs.*, *Ons Geestelijk Erf* 56, 1982, 217–77.

31) Cf. zuletzt P. DINZELBACHER, *Elisabeth v. Schönau*, *Lexikon d. Mittelalters* III, 1985, s.v.

32) ed. cit. 154, cf. *Vis.* I, 1.

33) *Vis.* I, 41. Hier wie im Folgenden werden in den Anmerkungen beispielsweise einzelne Belege für das Ausgeführte gegeben, nicht aber alle bezüglichen Stellen.

34) *Vis.* I, 2.

35) ed. cit. 154. Symon übernimmt die Formulierung aus dem Beginn von *Vis.* I, 1.

36) Elisabeth spricht in ihren Briefen mehrfach von einer „*vox tonans*“ in ihrem Herzen. Es scheint, daß Audition und Glossolallie bei ihr als einziger Vorgang zusammenfallen.

37) *Z. B. Vis.* I, 23, 69; III, 10, 28.

bum in ore meo“ o. ä. eingeleitet werden, ferner Visionen<sup>38</sup> und das Gefühl eingegossener Süße<sup>39</sup>. Auch wurde ihr das ihr sonst unbekannte (?) Latein eingegossen<sup>40</sup>. Die Vielfalt der Gnadengaben sowie die Häufigkeit ihres Auftretens sind Kennzeichen, die Elisabeth mit den späteren Mystikern und Mystikerinnen gemeinsam hat, wogegen sie bei den Visionen der früh- und hochmittelalterlichen Gruppe<sup>41</sup> fehlen. Diese Auszeichnungen haben übrigens keineswegs zu einer ekstatischen Selbstgenügsamkeit geführt, wie sie bei einigen Charismatikern zu beobachten ist, Elisabeth hat mit ihren Briefen durchaus auch über den engen Bereich ihres Klosters hinaus seelsorgerisch gewirkt.

Ihre Kasteiungen und Ekstasen müssen zu größter leiblicher Beanspruchung geführt haben, der Wechsel zwischen Freude und Angst den Personen ihrer Visionen gegenüber zu ebensolchen seelischen Belastungen. „An den ihr auferlegten inneren Spannungen ist ihr körperliches Sein früh zerbrochen.“<sup>42</sup>

Die ersten Aufzeichnungen ihrer Gesichte erfolgten von Elisabeth selbst, die aber, da „illitterata“ und „indocta“, das Geschriebene durch ihren Bruder Ekbert († 1184)<sup>43</sup> redigieren ließ<sup>44</sup>. Dieser Studienkollege Rainalds von Dassel war 1155 durch seine Schwester veranlaßt worden, auch in das Doppelkloster Schönau einzutreten, das er ab 1166 als Abt regieren sollte. Bekannt ist er vor allem als „Catharorum Haereticorum malleus“<sup>45</sup>, doch würden auch seine vom Geist des hl. Bernhard getragenen religiösen Dichtungen und asketischen Prosaschriften Aufmerksamkeit verdienen. Ekbert hat nicht nur die Visionen Elisabeths als „conscriptor“<sup>46</sup> bearbeitet (besonders die späteren Teile des Visionsbuches und den „Liber viarium Dei“) – wieviel an ihrer systematischen theologischen Auslegung gehört ihm? –, sondern diese Schauungen schon in ihrem Eintreten beeinflußt, indem er seiner Schwester sagte, wie sie sich verhalten solle und welche Fragen sie in der Ekstase den Himmlischen zu stellen habe. Das ging so weit, daß er, wie er selbst in einem Brief an Probst Ulrich von Steinfeld zugibt, Elisabeth gegen ihr ausdauerndes Sträuben mit seinem Drängen richtiggehend zu übersinnlichen Inspirationen gezwungen hat<sup>47</sup>. Auch ihre Stellungnahme für den Gegenpapst Victor IV. – in einem Schreiben an Erzbischof Hillin von Trier (der nach Elisabeths Tod zu Alexander III. überschwenkte) als göttliche Offenbarung mitgeteilt<sup>48</sup> – wird auf die Beziehungen Ekberts zu Rainald zurückzuführen sein. Es steht zu

38) Z. B. Vis. I, 17, 44.

39) Vis. I, 41.

40) Vis. I, 1.

41) Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981, 254 u.ö.

42) KÖSTER (1952) 113.

43) Cf. zuletzt P. DINZELBACHER, *Egbert v. Schönau, Lexikon d. Mittelalters III*, 1985, s.v.

44) ed. cit. xcvi, c, cx.

45) So nennt ihn eine Schönauer Abtsreihe aus der Mitte des 17. Jhs., ed. cit. 180; cf. 201 ff.

46) So bezeichnet er sich einmal selbst, ed. cit. 138.

47) ed. cit. 135.

48) Ep. 4.

vermuten, daß das Mißtrauen und die Kritik, die ihren Visionen von einigen Seiten entgegengebracht worden sind, worüber sich Elisabeth bei Hildegard beklagte<sup>49</sup>, nicht nur aus einer prinzipiellen Skepsis solchen Phänomenen gegenüber erwachsen ist, sondern auch aus einer politischen Haltung heraus<sup>50</sup>. Ekbert hat sicher schon durch die kirchenpolitischen und theologischen Probleme, mit denen er seine Schwester konfrontierte, den Inhalt mancher Offenbarungen in eine bestimmte Richtung gelenkt, ohne daß deshalb seine Angabe, „conscripti omnia hec, et alia, que de revelationibus eius leguntur . . . nihil mea presumptione adiungens, nihil favoris humani, nihil terreni commodi querens, testis mihi est deus, cui nuda et aperta sunt omnia.“<sup>51</sup>, unrichtig sein müßte. Sein eher unkompliziertes Latein mit einer gewissen Vorliebe für die Parataxe wird wohl in Übereinstimmung mit der Sprache Elisabeths stehen, die zwar als des Lateins ungelehrt bezeichnet wird<sup>52</sup>, was aber einen gewissen Grad des Verständnisses nicht ausschließt, denn in ihren ekstatischen Zuständen ist ihr diese Sprache geläufig<sup>53</sup>, und ihr Engel spricht zu ihr nicht nur in Deutsch, sondern auch in Latein oder einer Mischung aus beidem<sup>54</sup>. So dürfte der Bescheidenheitstopos „inerudita et latine locutionis nullam vel minimam habens peritiam“<sup>55</sup> mehr auf das im Vollbesitz der klerikalen Bildung begründete Selbstbewußtsein des männlichen Schreibers schließen lassen als auf Elisabeths wirkliche Kenntnisse, denn auch daß sie lateinisch lesen konnte, ist mehrfach bezeugt.<sup>56</sup>

Wenden wir uns nun Elisabeths Visionsbüchern zu, die als spirituelle Autobiographie bezeichnet werden könnten, in der die Aufzeichnungen ihrer Offenbarungserlebnisse mit der Interpretation dieser Erlebnisse verquickt sind. Elisabeth empfängt ihre Offenbarungen vor allem in der Form von Visionen und Erscheinungen. Zwischen diesen beiden Erlebnisformen bestehen religionspsychologisch betrachtet deutliche Unterschiede,<sup>57</sup> auch wenn sie in den mittelalterlichen Texten beide „visiones“ genannt werden („apparitiones“ und „apparire“ kommen dagegen fast ausschließlich für Erscheinungen vor<sup>58</sup>). In der Vision wird die Seele eines Sehers ekstatisch in einen anderen Raum versetzt, während der Leib völlig empfindungs- und wahrnehmungslos meist in Katalepsie verharret, wie dies für Elisabeth am Beginn des „Liber visionum“ beschrieben ist. Die Erscheinung dagegen ist der Einbruch des Überweltlichen in die normale, sonst unveränderte Umwelt des Sehers, dessen Tagesbewußtsein und Wahrnehmung der Umwelt erhalten bleiben. Damit ist nicht gesagt, daß von der Intensität des Erlebnisses her

49) Vis. III, 19.

50) ed. cit. c.

51) Vis., prol.

52) Cf. Anm. 55.

53) Vis. I, 1.

54) Vis., prol.

55) So Symon, ed. cit. 155.

56) Vis. I, 2; Ep. 21; cf.

57) DINZELBACHER (wie Anm. 41) 28 ff.

58) l.c. 47; cf. id., Erscheinung, Lexikon d. Mittelalters III, 1985, s.v.; id., Religionsphänomenologie und Geschichte der Erscheinungen im Mittelalter, in Vorbereitung.

oder seiner Bewertung von Seiten eines Chartismatikers eine Differenz gegeben sein muß; doch sind die Visionen zum mindesten meist wesentlich länger (auch Tage und Wochen<sup>59</sup>), wogegen Erscheinungen nur selten mehr als einige Minuten beanspruchen.

Das sich des öfteren wiederholende Szenarium der Visionen des „Liber visionum“ Elisabeths bilden einmal die Orte der biblischen Heilsgeschichte, häufiger dann aber die Regionen der anderen Welt, die auch einer Allegorese unterzogen werden können. Einige der ihr gezeigten Bilder schließlich manifestieren sich in nur symbolisch zu verstehenden Räumen.

Eine Reihe von Entraffungen führt Elisabeth an die Orte des Neuen Testaments und läßt sie die Ereignisse miterleben, die von den Evangelisten beschrieben wurden: Fußwaschung und Ölbergzene, Dornenkrönung und Kreuzestod, Emmausszene und Himmelfahrt...<sup>60</sup>. Die Heilige wird aber auch Zeugin der Hinrichtung des Apostelfürsten<sup>61</sup> und der Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel<sup>62</sup>. Öfter beschreibt sie jedoch Gesichte der eschatologischen Regionen: So erblickt sie im Himmel die Apostel<sup>63</sup>, aber auch ihren Großonkel Ekebert<sup>64</sup>, den Thron mit den vier Tieren, den Engel und dem hl. Laurentius<sup>64a</sup>, sogar die ganze himmlische Hierarchie in ihren Abstufungen, in der Mitte die „unaussprechliche Glorie“, den Menschensohn, die Himmelskönigin, die vierundzwanzig Ältesten...<sup>65</sup>. Das himmlische Jerusalem, die „civitas Dei“, wird als ein von Mauern umgebener Turm geschildert<sup>66</sup>, als Stadt mit zwölf Toren, von einem Fluß durchzogen usw.<sup>67</sup> Es gibt auch merkwürdige Zwischenorte, wie den Rastplatz der Selbstmörder<sup>68</sup> oder die Insel der ruhenden Seelen<sup>69</sup>. Das Fegefeuer besteht aus einem brennenden Tal und einem Dornenfeld<sup>70</sup>, aus unterirdischem, rauschenden Feuer<sup>71</sup> oder aus einer lieblichen Wiese, wo aber furchteinflößende Hunde die Seelen verfolgen<sup>72</sup>. Auch die Hölle scheint Elisabeth nicht verborgen geblieben zu sein: sie ist eine schreckliche, feuerbrennende Grube<sup>73</sup>. Manche der Schauungen spielen in symbolischen Räumen und bekommen erst in der Auslegung Sinn: so das Bild mit dem Rad und der Himmelsleiter<sup>74</sup> oder die Säule der

---

59) id. (wie Anm. 41) 141 ff.

60) Vis. I, 46 ff.

61) Vis. II, 29.

62) Vis. II, 31.

63) Vis. II, 10.

64) Vis. II, 18.

64a) Vis. I, 53.

65) Vis. I, 20 f.

66) Vis. I, 34 f. Cf. I, 76 f.

67) Vis. III, 1 ff.

68) Vis. II, 16.

69) Vis. II, 21.

70) Vis. I, 32.

71) Vis. II, 19.

72) Vis. II, 7.

73) Vis. III, 12.

74) S. unten

Trinität mit den Strahlen der Gottesgebote<sup>75</sup>. Der Berg und die Wege des „Liber viarum Dei“ sind überhaupt nur Allegorien für den Aufstieg der verschiedenen Stände zum Herrn<sup>75a</sup>.

Neben den geschilderten Visionen hat Elisabeth auch viele Erscheinungen aufgezeichnet, die sich ebenfalls oftmals wiederholten. So erblickt sie häufig Maria<sup>76</sup>, mit der sie auch spricht<sup>77</sup>, wogegen Christus gegenüber ihre Furcht überwiegt<sup>78</sup>. Besonders an ihren jeweiligen Festtagen erscheinen Elisabeth die verschiedenen Heiligen des Kirchenjahres<sup>79</sup>, abgesehen von einem, den zu verehren sie wegen ihrer Krankheit etwas verabsäumt hatte<sup>80</sup>. Auch die Engel kommen vor<sup>81</sup>, vereinzelt auch noch Lebende, wie ihr Abt<sup>82</sup> und ihr Bruder Ekbert<sup>83</sup>. Selten sind Symbolfiguren wie die schöne Taube, die den die Messe Zelebrierenden die Flamme der pfingstlichen Erleuchtung bringt<sup>84</sup>, oder Personifikationen von Abstracta, wie z. B. die „humanitas Jesu“, in Jungfrauengestalt, der die „iniquitas“ in Form von Wolken am Himmel die Sonne, das heißt die „divinitas“, in der sie sitzt, verschattet<sup>85</sup>.

Für das Geschaute erhält die Seherin oft Erklärungen von ihrem Engel oder in eingegossener Rede. Zwiegespräche mit den himmlischen Personen, wie sie später im deutschsprachigen Raum namentlich die drei Mystikerinnen in Helfta so oft führen, gehören für Elisabeth nicht zu den üblichen Kommunikationsformen; vielmehr sind ihre Beziehungen von einer starken Distanz zu den Jenseitigen geprägt, weshalb sie auch der Vermittlung ihres englischen Begleiters bedarf,

75) Vis. II, 4.

75a) Cf. auch den Berg, den Elisabeth selbst seit drei Jahren besteigt, Vis. II, 17.

76) Vis. I, 11, 33 ff., 56, 77; II, 12 ff., 31.

77) Z. B. Vis. I, 59.

78) Vis. I, 41.

79) Vis. I, 35 ff.

80) Vis. I, 33.

81) Vis. I, 66 ff., III, 8, 19 ff., Viar. 15; Revel. 6.

82) Vis. I, 65.

83) Vis. I, 55; Ep. 17.

84) Vis. I, 7, 51.

85) Vis. III, 4. G. JARON LEWIS, Christus als Frau. Eine Vision Elisabeths von Schönau, *Jahrb. f. internat. Germanistik* 15, 1983, 70–80, der sich E. GOSSMANN, Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: *Frauenmystik* (wie Anm. I), 24–47, Anm. 59 anschließt, meint auf Grund dieser Stelle, das Elisabeth „den Herrn Jesus‘ schlechthin als Frau sieht.“ (79). Es ist aber zu bedenken daß die Seherin sonst nirgends einen „fraulichen Jesus“ (l.c.) zeichnet, und daß es sich hier nicht um Christus „schlechthin“ handelt, sondern nur um seine menschliche Natur! Diese ist weiblich, da Personifikationen in der lateinischen Sprache – und deshalb auch in der mittelalterlichen Kunst – fast immer feminini generis sind. Das Gleiche gilt für die visionäre Bilderwelt, wie zahlreiche Beispiele bei Hildegard von Bingen, Mechthild v. Hackeborn, Gertrud d. Gr., Hadewijch, Agnes Blannbekin, Adelheid Langmann usw. belegen, cf. DINZELBACHER (wie Anm. 41) 116, 169 ff. Und wenn diese Vision Elisabeths in den Rahmen der feministischen Theologie zu stellen wäre (JARON LEWIS), wie steht es dann mit den Sophia-Visionen männlicher Charismatiker wie Seuse, Boehme, Arnold, Gichtel etc. (cf. Ernst BENZ, *Die Vision*, Stuttgart 1969, 574–90)?

wogegen die Visionärinnen des späteren Mittelalters mit ihrem intimen Minneverhältnis zu Jesus und auch zu seiner Mutter<sup>86</sup> im allgemeinen ohne das Wirken eines Engels mit der anderen Welt verkehren.

In den meisten Fällen lassen sich Vision und Erscheinung bei Elisabeth klar unterscheiden, schon durch die Wortwahl bei der Schilderung des Phänomens. So berichtet sie z. B. unzweifelhaft eine Entraffung nach Jerusalem als ekstatische Vision: „Cum autem vespertinum tempus immineret, cepi graviter languere, et deficiebant omnes vires corporis mei . . . , et cepi agonizare, et post magnos labores quievi in extasi. Tunc vidi dominum in eadem civitate, quam in the Palmarum introierat . . .“<sup>87</sup> In dieser Vision – und das beweist, daß eine Raumveränderung stattfand – schaut Elisabeth die Fußwaschung und, nach einem Zwischenerwachen, das Gebet Christi am Ölberg, befindet sie sich also im Heiligen Land. Oftmals ist das Erreichen der Ekstase für die Visionärin sehr anstrengend, die Zeit der Schauung dann selbst geradezu eine Erleichterung, eine Spannungslösung.

Eine Erscheinung dagegen wird beispielsweise so geschildert: „ . . . in festiuitate apostolorum Petri et Pauli ante horam divini officii fui orans in secreto, et apparuit in conspectu meo angelus domini et locutus est . . .“<sup>88</sup>. Hier verbleibt die Charismatikerin ruhig in der Kapelle oder ihrer Zelle, und der Engel kommt zu ihr hin, erscheint in ihrem normalen Gesichtsfeld.

Allerdings gibt es bei Elisabeth auch Erlebnisse, wo Vision und Erscheinung ineinander übergehen. Dazu würde ich etwa folgendes Gesicht von den himmlischen Heerscharen rechnen: Elisabeth fällt in einen ekstaseähnlichen Zustand mit krampfartigem Zittern und Schweißausbrüchen. „Et ecce rota flammea grandis in celo emicuit, cuius visio magnas mihi incussit angustias, et continuo disparuit.“ Also offenbar eine Erscheinung am Nachthimmel über Schönau, jedoch in einem verzückungsähnlichen Erregungszustand geschaut. „Post hec in eodem loco quasi ostium apertum est, et introspexi per illud . . .“ Sie sieht durch die Himmelspforte in die andere Welt – befindet sich also selbst an der Schwelle zu den Regionen des Jenseits. Dann folgt eine sehr detaillierte Schilderung des „ordo“ der himmlischen Heerscharen mit genauer Angabe, wer rechts und links, vor und hinter wem stand<sup>89</sup>. Das heißt aber doch, daß die Visionärin sich zu diesen elysischen Gefilden versetzt fühlt, was eben dem räumlichen Empfinden bei einer Vision entspricht. Der natürliche Umraum spielt überhaupt keine Rolle mehr, ihre Wahrnehmungen beschränken sich ganz auf die jenseitige Szenerie. Andererseits hat man bei einer Wiederholung dieses Gesichtes den Eindruck, daß der Erscheinungscharakter betont wird, obschon Elisabeth es in Ekstase erfährt: „Veniens in extasim

86) Cf. Grete LÜERS, Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen, München 1923; dort nicht erwähnt, aber besonders intensiv ist das Verhältnis der sel. Ivetta v. Huy OCist († 1228): „nunc in Pectore recumbebat Jesu, nunc Mariae jocundabatur amplexibus . . .“ (AASS Jan. II, 1863, 158).

87) Vis. I, 46.

88) Viar. 20.

89) Cf. P. DINZELBACHER, Klassen und Hierarchien im Jenseits, *Miscellanea Mediaevalia* 12/1, 1979, 20–40; id., Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen jenseitsschilderungen, *Archiv f. Kulturgeschichte* 61, 1979, 16–34.

vidi visionem“. Sie ist abermals an jener Schwelle zum Himmelsraum, dann aber heißt es: „Vidi ... dominam meam ... egredientem de magna illa luce, quam velut per ostium vidi ... Cumque per modicum tempus ita in inferiore aere cum hoc sacro exercitu apparuisset, rursus in lumine, de quo exisse visa fuerat ... excepta est.“<sup>90</sup> Hier ist der Schauplatz der „untere Luftraum“, – also ein Ort, den Elisabeth hier konkret durch das Fenster ihrer Zelle sehen konnte, oder einer, an den sie ohne Wachbewußtsein versetzt wurde? „apparuisset“ ließe die Deutung dieser Szene als Erscheinung zu. Vergleicht man jedoch mit anderen Schauungen ähnlichen Inhalts, so erscheint das Überwiegen des Visionären wahrscheinlich<sup>92</sup>.

Mit der Wahl dieses Beispiels ist auch gleich ein erstes Charakteristikum der visionären Erfahrungen Elisabeths angesprochen: Wiederholung und Korrespondenzen ihrer Gesichte.<sup>92</sup> Von dieser Himmelsvision im „Liber Visionum“ I,20 sagt die Seherin noch im selben Kapitel, sie habe sie während der Messe wieder-gesehen, „sed manifestius“. I,21 beginnt: „In proxima dominica ... eodem modo infirmata sum, et vidi eandem visionem, sed eo amplius, quo ...“ Einige neue bildliche Elemente kommen hinzu. I,23 kann sie dann schon sagen: „Tunc rursum more meo infirmata sum, et veniens in extasi vidi visionem, quam dominicis diebus videre soleo.“ Und „Rursus ... cum essem in spiritu eademque viderem, que et antea ...“ Das visionäre Geschehen wird dabei von Mal zu Mal detailreicher und schärfer. Wie bei Hildegard, Gertrud d. Gr. u.v.a. kann man hier von einem sich nicht selten „über viele Jahre hinziehenden System von Visionen“<sup>93</sup> sprechen.

Typisch für Elisabeths Visionen sind weiters die folgenden Züge: das Eingebundensein in die heilige Zeit des Kirchenjahres, dessen liturgische Feier ein zentraler Bestandteil des benediktinischen Mönchtums ist<sup>94</sup>. „Das sinnhafte Sehen und Hören durch die Riten, Bilder und Klänge der Liturgie will hinüberführen zur Begegnung von Aug zu Aug im hellstrahlenden Dunkel der Beschauung und zur Vereinigung mit dem wesenhaften Wort Gottes, das alles erneuert.“<sup>95</sup> Elisabeth hat sich hinüberführen lassen. In Übereinstimmung mit den einzelnen Heiligenfesten erfährt sie in ihren Gesichtern die Realität der Verbindung von lebenden und verstorbenen Gliedern des einen Körpers Christi, indem ihr als Angehöriger der irdischen Kirche die Begegnung mit den Angehörigen der himmlischen Kirche geschenkt wird. So schaut sie zu Epiphania die hl. Drei Könige<sup>96</sup>, erlebt am Fest des hl. Petrus dessen Hinrichtung visionär mit<sup>97</sup>, so zeigen sich ihr „in divisione apostolorum“ die zwölf Jünger Jesu<sup>98</sup> usf. Ganze Passagen aus der Bibel, wie die

90) Vis. I, 20, 23.

91) Cf. BENZ (Anm. 85) 173 ff.

92) Cf. generell l.c. 175 ff. für Parallelen ab dem Neuen Testament.

93) l.c. 182.

94) „La piété bénédictine était ainsi calquée sur la liturgie“ P. POURRAT, *La Spiritualité Chrétienne II*, Paris<sup>2</sup> 1951, 2.

95) Vincentius STEBLER, *Der benediktinische Weg zur Beschauung*, Olten 1947, 152.

96) Vis. I, 62.

97) Vis. II, 29.

98) Vis. II, 30.

Passion des Herrn von Palmsonntag bis Pfingsten werden zu den entsprechenden Zeitpunkten des liturgischen Jahres visionär nachgezeichnet<sup>99</sup>.

Daneben empfängt Elisabeth auch an keine besonderen Termine gebundene Offenbarungen, die aktuell kritische Bezüge zu den Problemen ihrer Gegenwart haben. Dies sind längere Abschnitte ihres visionären Werks und ihrer Briefe, die Mahnungen Gottes in Anklang an das Alte Testament (und Hildegard) wiedergeben<sup>100</sup>, z. B. die Drohrede Gottes gegen die Katharer, in der die schrecklichsten Strafen verheißen werden<sup>101</sup> (schließlich hatte ihr Bruder Ekbert ja ein Werk verfaßt, „rationibus quibus errores katarorum confutavit evidentissime“<sup>102</sup>, und war die verehrte Prophetin vom Rupertsberge mit ähnlichen Offenbarungen vorausgegangen<sup>103</sup>). In den meisten Schauungen Elisabeths spielt eine bedeutende Rolle ihr Engel, „qui familiaris mihi est“, wie sie sagt<sup>104</sup>. Er fungiert als Interpret<sup>105</sup> und als Führer<sup>106</sup>, auch als Korrektor, von dem die Heilige bei Verfehlungen ausgepeitscht wird<sup>107</sup>, was sie in einem Brief ihrer Schicksalsgefährtin Hildegard schreibt.

Wenn Erklärungen an eine Schauung angeschlossen sind, so erhält Elisabeth diese von Gott auch als eingegossene Erleuchtung: „vox tonans in cor Elisabeth ancille domini locuta est . . .“<sup>108</sup>, in Glossolalie: „posuit dominus verba hec in ore meo“<sup>109</sup> und wohl auch als Audition<sup>110</sup>, wenn nicht ihr Bruder sich dieser Aufgabe unterzieht<sup>111</sup>. Dieses Bestreben, das Geschaute zu deuten, nimmt zu, je später die jeweiligen Visionen innerhalb ihres Werkes anzusetzen sind. Auch hier ist an Anregung durch die Methode der Allegorese der Visionsbilder zu denken, die die Meisterin vom Rupertsberg in ihren Briefen und Offenbarungsbüchern vorgenommen hatte.

Viele von Elisabeths Schauungen sind erst als Reaktionen auf Bitten von außen zu Stande gekommen, namentlich unter dem sanften Druck Ekberts. Wie dies konkret von Statten ging, können wir uns an einem Brief der Heiligen ver-

99) Vis. I, 43–52.

100) Vis. III, 22 ff.

101) Vis. III, 24, 28.

102) ed. cit. 352, aus seiner Vita, welche sein Schüler und Nachfolger Emecho schrieb; cf. l.c. 201 ff. und R. MANSELLI, Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla Metà del Secolo XII, in: *Arte e Storia, Studi in Onore di L. Vincenti*, Torino 1965, 309–38; id., *Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del sec. XII: Ildegard di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara*, *Studi e materiali di storia delle religioni* 38, 1967, 302–13; G. MÜLLER, Die hl. Hildegard im Kampf mit den Häresien ihrer Zeit, in *Hildegard (wie Anm. 155)* 171–88.

103) *Analecta Sacra VIII*, hg. v. J. B. PITRA, Montecassino 1882, 284–351. Von MANSELLI auf Juli 1163 datiert (wie Anm. 102 [1967] 204).

104) Vis. II, 31.

105) Vis. II, 31; III, 8.

106) Vis. I, 78; II, 24.

107) Vis. III, 19.

108) Rev. 10.

109) Vis. III, 28.

110) Viar. 14.

111) Vis. III, 31.

gegenwärtigen, der separat überliefert ist<sup>112</sup>. Aus ihm geht hervor, daß Abt Burkard von Odenheim sie um Aufklärung „de nomine sancte virginis cuius corpus habetis ...“ (wie Elisabeth in ihrer Antwort sagt), gebeten hatte. Die Visionärin fragt also ihren Engel danach, der ihr außer dem Namen „uiuencia“ auch gleich die Lebensgeschichte der Jungfrau erzählt. Sie muß aber zugeben, „non recte in memoria retinui nomen virginis ... si fratri meo post missam suscitanti super his dixi quoniam nomen ejus fuisset conuiuia. Post hec autem ... apparuit eadem virgo et ualde me arguit quod non recte eam nominassem ...“ Zur Bekräftigung zeigt die Empörte der Nonne ihr Gewand, auf dem mit Goldbuchstaben steht „electa uiuencia nuncupor“! Als Elisabeth dann fragt, wie ihr solch ein Irrtum unterlaufen konnte, erklärt sie es durch die Wortähnlichkeit: „quoniam adducta sum ad conuiuia celestium sacramentorum ...“ Mehreres, im Einklang mit dem, was wir sonst aus ihren Schriften entnehmen können, wird durch diesen Text illustriert: ihre visionäre Begabung war so bekannt, daß man sie schon als eine Art übersinnliche Auskunftei ansah und von vielen Seiten um Rat bat; Ekbert hat augenscheinlich bei jeder Messe – ein häufiger Zeitpunkt für ihre Entraffung – geradezu darauf gewartet, daß sie in Ekstase fallen und himlische Eingebungen berichten würde. Man ersieht aber auch die große Überzeugung, mit der diese Ordensfrau die ihr eingegebenen Botschaften für wahre Inspiration gehalten hat, – ein Fälscher oder auch nur ein minder sicherer Seher würde kaum so offen einen Irrtum „in spiritualibus“ zugeben. Die Korrektur des Namens mag erfolgt sein, weil Ekbert vielleicht einen leisen Zweifel an ihm geäußert haben wird: einen hl. Viventiolus gab es schließlich seit dem 6. Jahrhundert<sup>113</sup>, Convivia aber war kein gängiger Name für eine Heilige. Gerade dieses „Wortspiel“ mit den himmlischen „convivia“ zeigt aber auch, daß Elisabeth doch einiges Latein verstanden haben muß.

Jene vielleicht allzumenschliche Reaktion von Elisabeths Heiliger bildet keinen Einzelfall<sup>114</sup>; am bemerkenswertesten ist das Verhalten ihres Engels, der wie ein Sterblicher schmolzt, als sie ihn, angstbebend zwar, doch unter Verpflichtung des Gehorsams durch ihren Abt, beschwört, ihr zu sagen, ob er tatsächlich ein Engel des Lichtes sei – böse Zungen hätten nämlich vermutet, Elisabeths Gesichte seien Eingebungen des Teufels. Der Engel also bekräftigte seine göttliche Mission, aber als er das nächste Mal erscheint, steht er ferne von der Charismatikerin und wendet sein Antlitz ab. Elisabeth fleht ihn unter Tränen an, doch versönlich zu sein, worauf er zur Antwort gibt: „Contemptum mihi fecisti et fratribus meis, quia diffidentiam habuisit de me.“<sup>115</sup> Bezeichnend für das hochmittelalterliche Weltbild ist die Aussage, daß zusammen mit dem Engel der ganze „ordo“ von Engeln<sup>116</sup>, dem er zugehört, gleichermaßen betroffen ist. Erst als auf seine Anord-

112) Ph. SCHMITZ ed., „Visions“ inédites de Sainte Elisabeth de Schönau, *Revue Bénédictine* 47, 1935, 181–3.

113) *LThK* X, 1938, 661.

114) S. auch S. 470.

115) *Vis.* III, 19.

116) Zur zeitgenössischen Engellehre cf. E. LUTZ, *In niun schar isunder geordent gar*, *Zeitschr. f. dt. Philologie* 102, 1983, 335–76; weiteres Aurelia STAPERT, *L'ange roman*, Paris 1975.

nung mehrmals die hl. Messe für ihn und seine Brüder dargebracht worden ist, erlangt Elisabeth wieder seine Gnade, und der Engel sieht ein, daß sie ob der Verpflichtung des Gehorsams nicht anders konnte. – Das mit dem Namen der Heiligen bestickte Kleid Viventias erinnert daran, daß diese Schauungen im Mittelalter einen sehr konkreten, sinnlichen Charakter hatten. Hieraus und aus anderen ähnlichen Beispielen erhellt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß auch Visionen, bei denen man im Zweifel sein könnte, ob das beschriebene Bild nur allegorisch verwendet wurde, um eine intellektuelle Erkenntnis auszudrücken, oder wirklich als Bild geschaut wurden, zuerst als so erlebte zu interpretieren sind, und daß ihnen erst dann die symbolische Auslegung, die Allegorese, beigegeben wurde<sup>117</sup>. In diesem konkreten Beispiel: Der Name Viventia wurde nicht konstruiert, um an „convivia“ anzuklingen, sondern erst nach der Schau wird diese Verknüpfung hergestellt.

Elisabeth von Schönau nimmt in der Geschichte der mittelalterlichen Visionsliteratur vor allem deshalb eine besondere Stellung ein, da eigentlich erst mit ihr die Visionen des zweiten Typs in voller Ausprägung beginnen. Überschaubar man die Entwicklung dieses literarischen Genres, das die Entwicklung bestimmter religiöser Erlebnisweisen reflektiert (nicht anders als die Geschichte des Gebets oder der Autobiographie etc.), so lassen sich ja zwei Gruppen konstatieren, deren jeweils häufigste Verteilung in zwei in einander übergehenden Perioden liegt: die erste Gruppe gehört ganz überwiegend dem frühen und hohen Mittelalter vom 6. bis zum 13. Jahrhundert an, die zweite dem hohen und späten Mittelalter. In der ersten Gruppe überwiegen männliche Visionäre, die im Lauf ihres Lebens eines einzigen, plötzlich auftretenden Gesichtes teilhaftig werden (oft eine Sterbevission<sup>118</sup>), in dem sie in jenseitige Räume versetzt werden, die sie zu durchwandern haben. Diese Räume werden detailliert und plastisch beschrieben, sie lösen eine emotionelle Reaktion beim Erlebenden aus, wohingegen die Beziehungen zu den Personen der anderen Welt oft eher distanziert sind. Die Schauungen dieses Typs, die öfter einen fordernden als schenkenden Charakter haben, werden als konkrete Jenseitsreisen erlebt, die keiner weiteren Auslegung bedürfen. Sie bilden meist den Anlaß, das ganze restliche Leben zum Frömmen zu verändern. Die zweite Gruppe dagegen besteht mehr aus Frauen, die viele, oft von ihnen erbetene Schauungen erleben, in denen den Räumen, im Gegensatz zu den Personen, eine weit geringere Rolle zukommt. Die Ekstatikerinnen sind hier oft in Ruhe, konzentrieren sich ganz auf die Begegnung mit den Himmlischen (bis zur *Unio mystica*) und bekommen das Geschaute dann allegorisch ausgedeutet. Diese als Gnadengabe empfundenen Visionen haben oft eher schenkenden als fordernden Charakter und bestärken die Seherin in dem bereits eingeschlagenen, religiösen Lebensweg<sup>119</sup>.

Elisabeth nun werden hunderte von Visionen zuteil, in denen der Raum viel weniger ihr Interesse beansprucht, als die Personen, mit denen sie auch manches

117) Cf. DINZELBACHER (wie Anm. 41), 169–84 u.ö.

118) Cf. P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung*, in: *Psychologie in der Mediävistik*, hg. v. J. KÜHNEL, Göttingen, 1958, 9–49.

119) DINZELBACHER (wie Anm. 41) 229 ff. und pass.

Zwiesgespräch führt. Es gibt bei ihr aber auch den älteren Typ der Jenseitsvision, doch mit dem Schwergewicht auf den himmlischen Regionen (wogegen in der älteren Literatur dieser Art die Strafstätten unter der Erde viel ausführlicher beschrieben werden). An viele von Elisabeths Gesichte schließt sich eine allegorische Interpretation an, viele andere haben ihre Bedeutung jedoch bloß im „Litteralsinn“. Eine „*conversio mentis*“ bringen ihr ihre Visionen nicht, sondern sie bestärken sie vielmehr in dem von ihr ohnehin seit Jahren geübten Leben klösterlicher Zucht. Elisabeth ist noch mit einer Reihe anderer Charismata begnadet<sup>120</sup>, was ebenfalls für die Seher der zweiten Gruppe im Unterschied zu den früheren typisch ist.

Betrachten wir zur Verdeutlichung ein Beispiel aus dem „*Liber visionum*“: in der 29. Schau des I. Buches finden wir die Elemente, die für eine Vision des zweiten Typs bezeichnend sind: die Schauung überfällt Elisabeth keineswegs, vielmehr bittet sie um eine solche, da ihr Bruder etwas über seine Patrone Cassius und Florentius erfahren möchte. Elisabeth fällt ohne Schmerzen in die Ekstase und sieht „*tres viros splendidos in regione luminis, et decoratos palmis et coronis in fronte rubore signatis.*“ Das entspricht der in der christlichen Ikonographie üblichen Märtyrerdarstellung<sup>121</sup>. Am folgenden Tag, wieder in Ekstase, bittet sie Gott, ihr die beiden Männer nochmals zu zeigen. Der Herr ist zwar ungehalten, läßt dann aber doch die Heiligen aus der Abteilung der Märtyrer vortreten, damit Elisabeth sie erkennen kann. Die Aktivität der Visionärin, das Gebet um eine Offenbarung, die Bedeutsamkeit der Gestalten im Vergleich zum Raum, der nur mit einer Wendung („*in regione luminis*“) skizziert wird, das Fehlen von Bewegung seitens der Mystikerin sind hier also gegeben. Was gegenüber den späteren Mystikern allerdings noch nicht erlebt wird, ist Ininitimität in der Beziehung zu Gott, geschweige denn die *Unio mystica*. Christus ist eher noch der romanische „*voce magna ac nimium terribili*“ sprechende Herr, der sein Kreuz triumphierend über alle Himmelsgegenden aufrichtet, keineswegs aber der minnigliche Jesus der späteren Zeit. Obschon er in anderen Schauungen Elisabeth als ein „*miserandus*“ erscheint, blutüberströmt, worin ein erster Ansatz zur Leidensmystik zu erkennen ist, ist er nicht der nahe, sanfte, schenkende Seelenbräutigam einer hl. Gertrud etwa, sondern der schrecklich fordernde Gott: „*Talia propter te sustinui, tu vero, quid pro me sustinuisti?*“<sup>122</sup> Ein großes christologisches Thema klingt immerhin an: die Schau des Erlösungswerkes des Herrn während seines Erdenlebens in Palästina<sup>123</sup>. Elisabeth erlebt die Passion in einzelnen Bildern mit, ohne selbst irgendwie aktiv zu werden. Weder spricht sie dabei, noch bewegt sie sich von Szene zu Szene mit. Die späteren Visionärinnen werden dagegen mit dem leidenden Erlöser reden, wie z. B. bes. Mechthild von Magdeburg<sup>123a</sup>, oder Kempe<sup>123b</sup>. Elisabeths

120) S. oben S. 466 ff.

121) Lexikon der christl. Ikonographie III, 1971, 364 s. v. Palme, verbunden mit Apoc. 2, 10.

122) Vis. I, 41.

123) Vis. I, 42 ff.

123a) Cf. Heinz TILLMANN, Studien zum Dialog bei Mechthild v. Magdeburg, Diss. Marburg 1933.

123b) DINZELBACHER (wie Anm. 41) 165 f.

Liebe richtet sich manchmal in rührender Weise mehr auf die allerheiligste Jungfrau, die ja ganz menschlicher Züge nicht entbehrt; Sie tröstet Elisabeth in ihren Leiden und gibt diesen Sinn, indem sie sie als Reinigung schon in der Welt erklärt, „ut per ista te purificet, ac talem te efficiat, ut, cum transieris de mundo, nichil de cetero molestie patiaris. Habeto ergo patientiam...“<sup>123c</sup> Zwar wird man in Schönau einiges von Bernhard von Clairvaux gekannt haben, wie m. E. aus Ekberts Gebeten und seinem „Stimulus dilectionis“ deutlich wird<sup>124</sup>, doch scheint dagegen Elisabeth von seiner Mystik wenig berührt. Hat sich ihr Bruder erst nach ihrem Tod mit den Schriften des Zisterzienserabtes beschäftigt?

Wenn man bedenkt, daß unmittelbare Zeitgenossen der Seherin, Tundal, Owen, Sinuinus u.a.<sup>125</sup>, eindeutig Visionäre der ersten Art, teilweise ganz ausführliche Beschreibungen des Purgatorium, eines der großen Themen des Hochmittelalters<sup>126</sup>, geben, wundert es nicht, unter den vielen Himmelsschauungen Elisabeths in ihren Werken die eine oder andere Fegfeuvision zu finden. Das Aussehen jenes Strafortes, wie es uns die Schönauer Nonne vor Augen stellt, könnte ohne weiteres einer dieser älteren Visionen entnommen sein: „... in die, quo secundum morem ecclesie fidelium defunctorum communis memoria agebatur... vidi quasi versus austrum montem excelsum valde, et iuxta illum vallem profundam horribilem nimis. Erat enim plena atris ignibus quasi obtectis et non valentibus emittere flammam in altum. Illic tortores spiritus innumerabiles vidi et animas potestati illorum traditas, que horrendo et flebili modo ab illis concutiebantur, trahebantur, et supra modum infinitis modis vexabantur... Vidi autem procul hinc versus orientem edificium valde gloriosum, quasi tribus muris circumdatum, et varie distinctiones mansionum in eo, et splendor lucis immenso omnia illustrabat... Locus autem, qui medius videbatur inter hoc edificium et vallem predictam, spinis asperrimis et quasi ambustis totus videbatur occupatus...“<sup>127</sup> Dämonen, Feuer und Dornen gehören zu den üblichsten Peinen im Purgatorium; besonders die Vorstellung, die Seelen müßten sich durch eine mit Dornen besetzte Ebene zur Himmelstadt hindurcharbeiten, taucht immer wieder auf<sup>128</sup>. Was aber diesen Bericht von vielen Jenseitsschilderungen der ersten Epoche unterscheidet, ist seine Kürze – nur die gängigen Topoi werden erwähnt, aber eine Ausmalung findet nicht statt. Desgleichen müssen die früheren Jenseitspilger die Straf- und Gnadenorte eben durchwandern – Elisabeth dagegen steht passiv und schaut bloß, ohne auch etwas von den Strafen selbst durchmachen zu müssen. Auch schließt sich ihre Vision logisch in den Kreis des Kirchenjahres – es

123c) Ekbert, Ep. ad cognatos 2, ed. cit. 266; cf. weiters LÜERS (wie Anm. 86) 35 ff.

124) ed. cit. 230–342, bes. 338 ff., 293 ff.

125) DINZELBACHER (wie Anm. 3).

126) Cf. Jaques LE GOFF, La naissance du purgatoire, Paris 1981 und meine Besprechung in *Ons Geestelijk Erf*, i. Dr.

127) Vis. I. 32.

128) Z. B. in den Visionen des Albericus v. Settefrati (um 1117), des Gottschalk (1189), des Räubers in den „Actus b. Francisci“ (A. 13. Jh.) usw. Cf. Howard R. PATCH, *The Other World*, Harvard 1950, Neudr. New York 1970, 111, 120, 124, der auf den „Poimen“ des Hermas, Si., VI, 2, 6 verweist (90, 131).

ist Allerseelen –, wogegen die älteren Visionäre das Fegefeuer unabhängig von diesem bestimmten Termin schauten. Elisabeths Vision wirkt wie die Zusammenfassung einer der längeren Berichte über das Purgatorium, sicher ist sie ein Reflex der Beschäftigung mit solchen Texten. Insofern sehen wir bei dieser Charismatikerin noch stärker als bei den späteren das Nachwirken derjenigen Formen, die „entwicklungsgeschichtlich“ gerade von den neuen, persönlichen, viel mehr dem Himmel als der Unterwelt zugewandten Visionen des zweiten Typs verdrängt zu werden beginnen, ohne aber ganz zu verschwinden (wie am deutlichsten die lange Fegefeuer- und Höllenvision der hl. Francesca von Rom im 15. Jahrhundert zeigt<sup>129</sup>). Es ist verständlich, daß Elisabeth in dieser Epoche sowohl Visionen älterer Prägung schaute und aufzeichnete, als auch solche, die die erste Stufe der typisch spätmittelalterlichen Visionsform bilden. Man darf sie also wohl mit Recht die zentrale Gestalt des Umbruchs innerhalb der Geschichte der mittelalterlichen Visionen nennen.

Es läßt sich auch innerhalb von Elisabeths Werken eine gewisse Entwicklung feststellen: Im Visionenbuch werden die anfänglichen Teufelerscheinungen (quantité negligible im Vergleich zu dem, was andere Ekstatikerinnen, wie z. B. die sel. Christine von Stommeln oder die sel. Eustochia von Padua OSB zu erleiden hatten) bald von Begegnungen mit den Himmelsbewohnern abgelöst, die sie entweder in der Civitas Dei schaut oder „in illo tempore“ und „in illo loco“. Die Heiligen sind ihr oft gegenwärtig. Das Buch von den Gotteswegen zeigt dagegen vor allem Symbolisches, angeregt durch Hildegards „Scivias“. Elisabeth ist hier einer Prophetin vergleichbar – ihr Bruder stellt sie neben die gotterfüllten Frauen des Alten Testaments, neben Debora, Judith, Jahel und Olda<sup>130</sup> –, die die einzelnen Stände der Gesellschaft Gottes Offenbarungen vom rechten Weg lehrt. In den Ursula-Revelationen ist dann das eine Vision ja konstituierende bildliche Element noch stärker zurückgedrängt gegenüber bloßer Informationsvermittlung in Gesprächen mit den Jenseitigen.

Obgleich Elisabeths Visionen also durchaus verschiedenen Charakter haben können – die Mannigfaltigkeit ihrer Schauungen überrascht auch beim Wiederlesen ihrer Bücher – sei hier als abschließendes Beispiel nur noch ein Text etwas ausführlicher zitiert und analysiert, der doch im ganzen als bezeichnend für einen großen Teil ihrer mystisch-visionären Erlebnisse gelten darf. Es ist ein Gesicht, das Elisabeth mehrmals geschaut hat und das auch textgleich zwei Kapitel der „Visiones“ füllt:

„Accidit in prima dominica sollempnis ieiunii in prima vespera, ut caderet super me repentinus corporis languor, ut solet, et veni in mentis excessum. Et vidi rotam candidam in aere mira velocitate circumeuntem, et in summitate eius aviculam candidam cum magna difficultate sese tenentem, ut non circumferretur impetu rote. Et aliquotiens quidem paululum a summitata ad inferiora delapsa est, iterumque renisa est, ut esset in summo, atque in hunc modum diu laborabat

129) M. PELAEZ ed., Visioni di S. Francesca Romana, Archivio della R. Società romana di storia patria 14, 1891, 365–409; 15, 1892, 251–73.

130) Vis. II, 1.

vicissim labens et resurgens. Post hec vidi montem excelsum et amenum valde, et super illum delata est rota, iterumque ibi circumferebatur, ut prius, et avicula ei adherens in suo labore perseverabat. Eram autem vehementer ammirans, quid ista portenderent, et cum magno desiderio postulavi a domino intelligentiam visionis.

Et accepto aliquantulo intellectu, redii ab extasi, moxque hec verba ex improviso arripui: Arta et angusta est via, que ducit ad vitam. Domine, quis ibit eam? Et subiunxi: Ille, qui custodit vitam suam a carnalibus desideriis, et non habet dolum in lingua sua. Et adieci: Domine, quid faciam ego? Et rursus hec verba responsionis inciderunt ori meo: Si vis ambulare, sicut ego ambulavi, . . . sequere me, et sic pervenies, quia dixi: Ego sum via, veritas et vita, siquis introierit per me, salvabitur, et pascua inveniet.

Post hec in secunda feria rursus in extasim veni, et vidi predictam visionem, ut prius, sed eo amplius, quod et scalam vidi supra rotam stantem, que tante celsitudinis erat, ut cacumen eius celos penetrare videretur, postes eius laterales petrini videbantur, et trianguli, ascensoria vero diversissimis ac pulcherrimis coloribus ab invicem differebant. Id autem in memoria retinui, quod primum eorum candidum erat tanquam nix, secundum vero rubicundum, tanquam ferrum ignitum.

Post hec die altera rursus vidi omnia, que predicta sunt, et iuxta rotam speciem viri stantem, cuius caput aureum videbatur, et capilli eius similes lane candide et munde, oculi eius lucidissimi et decori valde, pectus et brachia, que in modum crucis tenebat, expansa, purissimum quendam nitorem habebant ad similitudinem argenti nitidissimi. Habebat autem in dextera ramum arboris viridem, et iocundum aspectu. In sinistra vero lucidam rotam yris varietate distinctam. Venter eius eneus, femora ex calibe, crura ferrea, pedes vero terrei videbantur. Hec omnia multotiens in tempore ieiunii michi apparuerunt.<sup>131</sup>

Betrachten wir zunächst den Verlauf dieser Vision. Für Elisabeth charakteristisch ist die Angabe eines genauen Datums, namentliche, wenn sie eine Vision zum ersten Male sieht: Zeit des Kirchenjahres, Tag und manchmal auch Stunde. Typisch auch, daß für sie die Ekstase eigentlich nichts außergewöhnliches mehr ist: „wie üblich“. An anderer Stelle sagt sie „Cum enim essem in exessu meo solito more“<sup>123</sup> oder „... sepe in extasim veni...“<sup>133</sup> usw. Elisabeth spricht zwar von Ekstase, dem „mentis excessus“, sagt aber noch nichts darüber, wohin ihre Seele entrückt wurde. Das Gesicht spielt in einem topographischen nicht beschriebenen Raum, was bei dieser Seherin keine Seltenheit ist, genausowenig bei den anderen Visionärinnen der zweiten Phase. Nach der Schau des Rades wechselt die Umgebung, und sie befindet sich vor dem lieblichen Berg, auf dem sich das Rad niederläßt. Im Verhältnis zum Raum kennt Elisabeth zwei Arten von Visionen: hier ist sie offenbar in Ruhe, und der Visionsort umgibt sie – die „fortschrittlichere“ Art von Vision. In anderen Gesichten ist es aber so, daß sie (wie die Visionäre der früheren Gruppe) die Jenseitslandschaften durchwandern muß: I, 54 beginnt etwa ganz im Stile der älteren Visionsliteratur: „Venit angelus domini

131) Vis. I, 40 = III, 29. (cit.).

132) Vis. I, 63.

133) Vis. I, 26.

ad me, et rapuit spiritum meum a corpore meo, et subito veni cum illo, et duxit me in altum ante ostium... et introspexi...“ Jetzt also, im zweiten „Bild“ dieser Vision, sagt Elisabeth etwas über die Umgebung: sie ist bei einem Berg, der als hoch und sehr schön beschrieben wird. Zu dieser eindeutig bildhaften Vision kommt nun als besonderes Element das eingegossene Verstehen, „aliquantulus intellectus“, vergleichbar wohl einer „visio intellectualis“<sup>134</sup>. Wichtig und typisch ist die Aktivität, die die Visionärin dabei selbst entwickelt: dieses Verständnis wird ihr geschenkt, weil sie sie „heftig“, „mit großem Verlangen“ fordert – „postulare“ ist ein recht intensives und kein bescheidenes Verb. Aber innerhalb der Vision ist ihr Berggreifen noch sehr beschränkt – erst als sie aus der Ekstase tritt, wird ihr weitergehende Aufklärung zuteil. Dies spielt sich bei Elisabeth üblicherweise entweder in der bekannten Form der Audition ab, oder, ein selteneres Phänomen, als eine ihr eingegossene Rede. Sie drückt das an anderer Stelle etwa so aus: „... subito hec verba ori meo inciderunt:...“<sup>135</sup> oder: „[Salvator] suscitavit linguam meam in hec verba:...“<sup>136</sup> und ähnlich. Dabei bedient Elisabeth sich auch der ihr angeblich unbekanntem lateinischen Sprache: ihr Neffe schreibt in dem erwähnten Brief: „Post longum vero excessum resumpto paulatim spiritu, subito quedam verba divinissima latino sermone proferebat, que neque per alium aliquando didicerat, neque per se ipsam adinvenire poterat, utpote inerudita et latine locutionis nullam vel miniam habens peritiam.“<sup>137</sup>

Doch beschränkte sich dieses Phänomen nicht nur auf die gesprochenen Worte: wie ihr Bruder dem Abt von Rheinhausen mitteilt, diktierte sie in ähnlichen Inspirationszuständen auch unvorbereitet „epistolas ad ecclesias sive ad personas, quas vult salutare, et de aliqre re necessaria commonere“<sup>138</sup>. Es sind Briefe Elisabeths erhalten, die genau das bezeugen. Sie beginnen etwa wie jener an Erzbischof Hillin von Trier, mit „Quedam parva scintilla emissa de sede magne maiestatis, et vox tonans in cor cuiusdam vermiculi hominis [sc. Elisabeth] dicit...“<sup>139</sup>. Die Parallele zu Hildegard, die genausowenig selber spricht, sondern der ebenfalls der Herr die Zunge oder Feder führt, ist unüberhörbar. Wir haben es hier mit jenem Sonderfall der Inspiration zu tun, der Glossolallie, „wo die Produktivität des Individuums ohne seine bewußte Aktivität in qualitativer oder quantitativer Hinsicht über ihr normales Maß hinaus sich steigert...“<sup>140</sup>. Dieses Phänomen ist im Mittelalter auch sonst nicht ganz unbekannt und tritt wohl auch bei Hildegard von Bingen auf<sup>140a</sup>.

Für Elisabeth ist es, wie bemerkt, ganz üblich, daß ihr eine einmal gezeigte Vision noch ein oder mehrere Male erscheint: „Hec omnia multotiens in tempore

134) Cf. DINZELBACHER (wie Anm. 41) 83, 87, 134, 136.

135) Vis. I, 21.

136) Viar. 14.

137) ed. cit. 155, cf. Vis. I, 1.

138) ed. cit. 318 f.

139) Ep. 4.

140) Traugott K. OESTERREICH, Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917, 50; cf. weiteres BENZ (wie Anm. 85) 214 ff.

140a) P. ALPHANDÉRY, La Glossolallie dans le prophetisme médiéval latin, Revue de l'histoire des religions 152 (104), 1931, 417–36.

ieiunii michi apparuerunt.“ Das geht so weit, daß sie, nachdem sie die Schauungen des ersten Jahres ihrer Begnadung berichtet hat, sagt, im zweiten Jahr habe sie ebendieselben Visionen noch einmal durchlebt<sup>141</sup>. Im oben zitierten Beispiel aber wird ihre Vision bei der Wiederkehr durch neue Bilder erweitert: die Leiter und am nächsten Tag die symbolische Männergestalt und schließlich, an seinem Festtag, der gekrönte hl. Papst Gregor I. Sein Erscheinen im Rahmen einer Wiederholung der hier besprochenen Offenbarungen bildet den Inhalt der 30. Vision des III. Buches. Elisabeth bittet hier Gregor, er solle bei Gott Fürsprache einlegen, daß ihr mehr Erkenntnis, besonders über jene symbolische Gestalt, geschenkt werde. Der Heilige verweist sie jedoch nur an die „doctores“, „qui legunt scripturas, ipsi sciunt.“ Elisabeth tut das ihr Nächstliegende und befragt ihren Bruder Ekbert. Seine Exegese bildet als Antwort konsequenterweise das folgende, äußerst umfangreiche Kapitel<sup>142</sup>. Dabei wird das Rad auf die wechselhafte Welt gedeutet, über die aufzusteigen die Guten sich mühen, die steinernen Pfosten der Leiter sind der unwandelbare Gott Vater und Sohn, die Stufen sind auf verschiedene Tugenden zu beziehen, die Gestalt des Mannes sinnbildet Christus und die Kirche. Die verschiedenen Materialien bedeuten die Göttlichkeit Christi (Gold), die Schätze seiner Weisheit (Silber), die unablässig Gottes Lob ertönen lassende Kirche (Erz), die unbeugsamen Propheten (Stahl), die wie Eisenhämmer die Ungläubigen zählenden Apostel (Eisen) und endlich die Menschheit Christi (Erde). Diese sehr detaillierte Auslegung ist achtmal so lang wie die Vision selbst.

Woher aber kommt die Bildwelt Elisabeths in dieser Schauung vor der Interpretation durch Ekbert? Es ist schwer möglich, hier nicht an das im Mittelalter so oft dargestellte Rad der Fortuna erinnert zu werden. Auch hier bemüht sich ja der Mensch gegen die Drehung, die die Glücksgöttin dem Rad gibt, oben zu bleiben, wie das Vögelchen bei Elisabeth. Diese Allegorie, zwar aus dem Attribut der heidnischen Tyche-Fortuna entwickelt, war im Mittelalter in der geistlichen Sphäre beheimatet; es genügt, an die Glücksraddarstellungen an verschiedenen Kathedralen (Amiens, Beauvais, Basel, Verona, Trient usw.) zu erinnern, oder an die Abbildung im zeitgenössischen „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsberg<sup>143</sup>. Elisabeth hat in der für die visionäre Bilderwelt charakteristisch freien Umdeutung des in der Welt Gesehenen dieses Bild auf die Seele bezogen, die sich bemüht, den schwierigen Weg zu gehen. Die Vogelseele ist im Mittelalter eine so allgemeine Vorstellung<sup>144</sup>, daß hier nach einer bestimmten Quelle zu suchen müßig wäre. Die bei der Wiederholung dieses Gesichts neu dazukommenden Elemente lassen sich dagegen eindeutig als Reflex biblischer Motive erklären. Die Leiter ist die Himmelsleiter aus Jakobs Traum<sup>145</sup>, – Elisabeths Formulierungen stimmen mit der Vulgatastelle teilweise überein. Daß ihre Seitenteile steinern sind (Ewigkeitssymbol) und dreieckig (Trinitätssymbol), scheint freie visionäre „Kon-

141) Vis. I, 53.

142) Vis. III, 31.

143) J. POESCHKE, Rad, in: Lexikon d. christl. Ikonographie III, 1971, 492–4.

144) Cf. z. B. l.c. IV, 1972, 141 f.

145) Gen. 28, 11 ff. Zu ihrer Symbolik im Mittelalter cf. Peter DINZELBACHER, Die Jenseitsbrücke im Mittelalter, Diss. Wien 1973, 141–58.

fabulation“ zu sein. Die in der Wiederholung der Vision neu auftretende zusammengesetzte Figur ist nun – und das ist typisch für die visionäre Verarbeitung im Wachzustand aufgenommenen Bilder – aus einer Verschmelzung verschiedener biblischer Szenen entstanden: es sind Nebukadnezars Traum von der die Abfolge der Weltreiche verkörpernden Gestalt<sup>146</sup>, der Alte der Tage<sup>147</sup>, dessen Bild in der Apokalypse 1,13 wiederaufgenommen ist, das Feuerrad und der Regenbogen als Attribute Gottes bei seinem Erscheinen<sup>148</sup>. Gleichzeitig ist dies das Abbild des Gekreuzigten; der Zweig möchte als Lebensbaum gedeutet werden<sup>149</sup>, die Scheibe möglicherweise als Ewigkeitssymbol (geschlossener Kreis in den apokalyptischen Regenbogenfarben<sup>150</sup>, wenn hier eine Elisabeth offenbar selbst nicht bewußte Bedeutungsebene überhaupt anzunehmen ist. Nicht bewußt, nicht intendiert im Augenblick der ekstatischen Schau; aufgenommen wurden solche Symbole freilich in Lektüre und Betrachtung religiöser Kunst. So gehört Elisabeth wie ihr Bruder Ekbert in den Kreis des „deutschen Symbolismus“ des 12. Jahrhunderts<sup>151</sup>.

Vielleicht konnte im oben Dargelegten anklingen, ein wie vielfältiger und für die Vorstellungswelt des Hochmittelalters bedeutsamer Bildkosmos sich in Elisabeths Visionen zeigt. Es wäre wichtig für unsere Kenntnis der Achsenzeit des 12. Jahrhunderts<sup>152</sup>, für den Beginn der deutschen Frauenmystik<sup>153</sup>, für die spezifisch benediktinische Religiosität dieser Epoche<sup>154</sup>, wenn auch die hl. Elisabeth von Schönau, die bis jetzt zu sehr im Schatten ihrer berühmten Ordensschwester Hildegard belassen wird<sup>155</sup>, eine deutlichere Präsenz im Mittelalterbild der Forschung erlangen würde.

146) Dan. 2, 31 ff.

147) Dan. 7,9.

148) Z. B. Ez. 1, 28; Dan. 7, 9; Apoc. 4, 3.

149) Cf. die Stichworte ‚Baum‘, ‚Kreuz‘, ‚Kreuzesallegorie‘ im Lexikon d. christl. Ikonographie.

150) Cf. O. HOLL, Kreis, l.c. II, 1971, 560–2; die Form der Scheibe oder des Rades (Wirbel) spielt bes. bei der flämischen Mystikerin Hadewijch eine große Rolle, cf. J. REYNAERT, De Beeldspraak van Hadewijch, Tielt 1981, 254 ff, u. ö.

151) Cf. dazu Alois DEMPF, Sacrum Imperium, München 1929, Neudr. Darmstadt 1973, 229 ff.

152) Dies ist inzwischen durchaus die Communis Opinio der Mediävistik, cf. zuletzt, doch trotz des Titels nur auf den hl. Anselm und seine Umwelt konzentriert: Les mutations socioculturelles au tournant du XI/XII<sup>e</sup> siècles, Paris 1984 (Sammelband); R. BAUER u. a., De twaalfde eeuw, Antwerpen 1984.

153) S. oben Anm. 1.

154) Cf. Dom BESSE, Les Mystiques Bénédictins des origins au XII<sup>e</sup> siècle, Paris 1922.

155) „Neben der überzeitlichen Größe Hildegards erscheint uns die Gestalt ihrer wenig jüngeren Zeit- und Ordensgenossin Elisabeth heute klein, wenig bedeutend.“ L. LOOS, Hildegard v. Bingen und Elisabeth v. Schönau, in: Hildegard v. Bingen, hg. v. Anton Ph. BRÜCK, Mainz 1979, 263–72, 263. Cf. auch S. HILPISCH, Elisabeth v. Schönau und Hildegard v. Bingen, in: Schönauer Elisabeth-Jubiläum, Schönau 1965, 51–8.