

DIE EUCHARISTIE BEI ELISABETH VON SCHÖNAU

Mit einem Exkurs zur Überlieferung
der Briefe Elisabeths von Schönau
unter besonderer Berücksichtigung von Ep. 6

Susann El Kholi, Siegburg

Gegenstand dieses Beitrags ist die Eucharistie, deren besonderer Kult sich zwar erst im Spätmittelalter herausbildete,¹ jedoch auch bei Elisabeth von Schönau (1129–1164/65) ein Nebenthema ist, das in verschiedenen Varianten immer wieder anklingt. Quellen sind der *Liber visionum*, der *Liber viarum dei*, ein Brief sowie drei Stücke aus dem Gebetbuch der Visionäerin.²

Neben summarischen Verweisen auf den Kommunionempfang des Schönauer Schwesternkonvents,³ fokussieren mehrere Belege den Empfang und die Vorbereitung der Kommunion durch Elisabeth selbst sowie die Wirkung des Sakraments. Welche Bedeutung die Eucharistie für Elisabeths persönli-

-
- 1 Vgl. H. B. Meyer, Art. Eucharistieverehrung. IX. (LThK ³, 1995, 964f.); A. Döring, Art. Eucharistische Frömmigkeit (ebd., 965f.). Ausführlich zur Verehrung der Eucharistie: P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 2., unveränderter ND. Rom 1967; O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theoph. 29), Bonn 1979, 115–174; H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989 (GDK 4), Regensburg 1989, 580–602.
 - 2 Zu Elisabeth von Schönau, dem *Liber visionum*, dem *Liber viarum dei*, ihren Briefen und ihrem Gebetbuch: K. Köster, Art. Elisabeth von Schönau (VerLex ², 1980, 488–494, hier 490f.); P. Dinzelsbacher (Übers.), *Elisabeth von Schönau Werke*, hrsg. von der Katholischen Kirchengemeinde St. Florin, Kloster Schönau, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006 [mit Einleitung und Kommentar], XII, XIVf.; ders., *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*. Berlin 2012, 62f., 65; M. Kunst, *Mystik in mittelalterlichen Frauenklöstern (Emotionen in Geschichte und Literatur)*, hrsg. v. R. Günther/D. Lechner/M. Völkl [Alter lernt und forscht 1], St. Ingbert 2012, 187–199; *Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau. Nach der Originalhandschrift des XII. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgie, Musik und Malerei; mit Nachträgen zu des Herausgebers Werk *Die Visionen der heil. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau* (ed. F. W. E. Roth, Augsburg 1886), III–VIII (auch als Online-Ressource zugänglich).
 - 3 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* I 75; II 10; II 23 (ed. F. W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau. Nach den Originalhandschriften herausgegeben. Mit einem historischen Abrisse des Lebens der hl. Elisabeth, der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau. Ein Beitrag zur Mystik und Kirchengeschichte*, Brünn ²1886, 35, 44, 50); dies., *Liber viarum dei* 15 (ed. ebd., 113).

ches Leben und ihr Wohlbefinden hat, tritt gleich zu Beginn ihres *Liber visionum* hervor. Aus einem nicht näher erläuterten Grund ist es ihr im Jahr 1152 zu Pfingsten nicht möglich, das Sakrament, das als „göttlich“ und „*Leben spendend*“ bezeichnet wird, zu empfangen, was zu Schwermut führt. Der Verzicht auf die Kommunion gerade am Pfingstfest war wohl besonders bedeutungsschwer, da die *Consuetudines* von Hirsau, die in Schönau befolgt wurden,⁴ den Kommunionempfang an hohen Feiertagen vorschrieben.⁵ Die Schwermut hat weitreichende Folgen. Sie verleidet Elisabeth nicht nur den Festtag, sondern dauert eine ganze Woche an, lässt über das übliche Maß hinaus alle ihre Sünden in ihrem Herzen aufsteigen und führt zu Ekel und Überdross an allem. Selbst an den Gebeten hat sie nun, anders als gewohnt, keine Freude; den Psalter⁶ wirft sie nach der Lektüre nur eines Psalms weit von sich und wird, da im Gegensatz zur christlichen Grundhaltung der Freude stehend,⁷ anfällig für Angriffe des Bösen.⁸ Dies zieht schließlich eine ganze Reihe von Teufelserfahrungen nach sich.⁹ Ein Erlebnis, das im Kontext der Bedrohungen durch den Satan steht, vertieft den Eindruck von Elisabeths eucharistischer Frömmigkeit: In Ekstase schaut sie ihren Engel, der ihr seit *Liber visionum* I 35 immer wieder erscheint,¹⁰ und den Teufel an der Seelenwaage, beide mit einem Buch, das ihre guten bzw. schlechten Taten beinhaltet. Die schlechten Taten überwiegen zum Erstaunen des Engels, weshalb Elisabeth ihn sprechen hört, dies müsse man bis zum nächsten Tag aufschieben. Da dieser Ausspruch bei ihr zu der Meinung führt, sie müsse am nächsten Tag sterben, ergibt sich für Elisabeth akuter Handlungsbedarf. Ungeachtet der Verhaltensmaßregeln, die der Engel ihr gibt – er rät zu den mönchischen und allgemeinchristlichen

4 Vgl. Dinzeltbacher, Werke, wie Anm. 2, 61 Anm. 26 im Anschluss an A. L. Clark (transl.), Elisabeth of Schönau. The Complete Works, New York 2000, 289; Heinzer F., Imaginierte Passion – Vision im Spannungsfeld zwischen liturgischer Matrix und religiöser Erfahrung (Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt, hrsg. v. A. Bihrer und E. Stein, München/Leipzig 2004, 463–475, hier 465f. m. Anm. 8f.).

5 Vgl. P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, 65.

6 Auch in Elisabeths Gebetbuch finden sich mit dem *Initium* angegebene Psalmen: Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 11 (ed. Roth, wie Anm. 2, 25).

7 Zur Freude: G. W. Hunold – R. Kampling – H. Windisch, Art. Freude, I–III. (LThK ³⁴, 1995, 130–132); s. auch die in Schönau befolgte Benediktusregel: *Regula Benedicti*. Die Benediktusregel lateinisch / deutsch (ed. Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992, Register s.v. und Einleitung, 38f.).

8 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* I 2 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 4). – Alle Jahres- und Tagesdaten zum *Liber visionum* und zum *Liber viarum dei* nach Dinzeltbacher, Werke, wie Anm. 2.

9 Vgl. dazu: S. El Kholi, Die Teufelerscheinungen im *Liber visionum* Elisabeths von Schönau (Kurtrierisches Jahrbuch 43, 2003, 37–74).

10 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* I 35 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 19). – Zu Elisabeths Engel s. auch Peter Dinzeltbacher, Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau: Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches (Ders., Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, 78–101, hier 87, 90).

Tugenden Gehorsam,¹¹ Demut,¹² Geduld¹³ und Freundlichkeit sowie bereitwilligem Ertragen von allem, was der Herr ihr auferlegt, und Gebeten für andere – greift Elisabeth eigenständig zu einer weiteren Maßnahme, die sich auf ihr Vertrauen in die Kraft der Eucharistie als Mittel zur Vergebung aller Sünden gründet. Sie lässt den Abt des Schönauer Mönchskonvents¹⁴ durch die Magistra bitten, am nächsten Tag die Messe von der Dreifaltigkeit¹⁵ für sie zu lesen und ihr das Sakrament zu bringen. Während der Messfeier wird Elisabeth entrückt und schaut neuerlich das Szenario an der Seelenwaage. Der Engel, den sie hier als ihren „*treuen Sachwalter*“ bezeichnet, bringt ein kleines Brot herbei, das Elisabeth mit dem von den Priestern bei der Messe verwendeten vergleicht, und legt es auf das Buch der guten Taten, welches, wie mit einer ungeheuren Last beladen, sogleich überwiegt. Elisabeths Lobpreis der Dreifaltigkeit ist entsprechend euphorisch; er wird in direkter Rede referiert, was der Darstellung besondere Lebendigkeit verleiht. Da sie kommunizieren möchte, fügt sie ein Kommuniongebet an: Dessen erster Teil, der sich aus Zitaten aus Mt 8, 8 und Jer 17, 14 zusammensetzt, ist das Gebet, das der Priester vor seiner Kommunion sprach („*Domine, non sum dignus ...*“),¹⁶ welches später offiziell ins Messformular einging und seit dem 11. Jahrhundert auch den Kommunizierenden als Privatgebet vor dem Kommunionempfang empfohlen wurde.¹⁷ Der zweite Teil, in dem Elisabeth den Wunsch formuliert, es nicht zur Verurteilung zu verdienen, den Leib und das Blut Christi zu sich zu nehmen, sondern zur Vergebung aller ihrer Sünden, scheint ebenfalls einem Gebet, das der Zelebrant vor seiner Kommunion sprach, entnommen.¹⁸ Im

11 Regula Benedicti, cap. 5 (ed. Salzburger Äbtekonzferenz, wie Anm. 7, 94–97 und Register s.v. sowie Einleitung, 33f.).

12 Ebd., cap. 7 (ed. ebd., 100–115 und Register s.v. sowie Einleitung, 35f.).

13 Vgl. ebd., Register s.v.

14 Zur Anlage Schönau als Doppelkloster: J. Kemper, Das benediktinische Doppelkloster Schönau (AMRhKG 54, 2002, 55–102, hier 68f.); St. Hartmann, Schönau im Taunus als Ort der heiligen Elisabeth von Schönau (gest. 1164 / 65) (AMRhKG 65, 2013, 25–39, hier 25).

15 Hier handelt es sich wohl um eine Wochenvotivmesse, womit ein Anhaltspunkt für den genauen Wochentag gegeben ist: Der Dreifaltigkeit war der Montag zugeordnet. Vgl. D. Harmening, Art. Woche. IV. (LThK³10, 2001, 1267–1269, hier 1269).

16 Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 5., verbesserte Aufl., 2 Bde., Wien-Freiburg-Basel 1962, hier 2, 441. Ein Hinweis auf das Zitat aus Mt 8, 8 auch bei Dinzelbacher, Werke, wie Anm. 2, 45 Anm. 128.

17 Vgl. P. Browe, Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter (JLW 13, 1933, 45–64, hier 47–49); ders., Mittelalterliche Kommunionriten (ebd. 15, 1935, 23–66, hier 31f.).

18 „*Ante[quam] comunicet dicit: Domine I[esu] C[hriste], Fili Dei vivi, ne indignum me iudices, quia indignus peccator ego, ad tuum corpus et sanguinem sumere (!), non ad iudicium sed ad remissionem omnium peccatorum meorum merear accipere*“. Zit. nach A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Mit einem Titelbilde und 30 Abb. im Texte, Freiburg i. Br. 1896, 323. Dieses Gebet findet sich weder P. bei Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, 2 Bde. (EtLi 1), Louvain 1952, ND. ebd. 1965, noch im Corpus

Geist schaut sie dann, wie der Abt das Sakrament grüsst und wandelt. Abschließend erwähnt Elisabeth, dass der Abt ihr die Kommunion brachte, durch die sie ihre Seele tröstete.¹⁹

Bei den oben erwähnten Wirkungen der Eucharistie – Sündenvergebung²⁰ und Tröstung der Seele²¹ – handelt es sich um theologische Gemeinplätze. Explizit als „*Tröstung*“ wird das Sakrament auch in Liber visionum I 75 angesprochen.²² Die Messfeier als Mittel gegen die Macht des Teufels findet sich bereits im zweiten Jahrhundert bei Ignatius von Antiochia.²³ Die Eucharistie als Mittel zur Sündenvergebung kommt auch in den von Roth unter Nr. 20 zusammengefassten Stücken, die in Elisabeths Gebetbuch überliefert sind, mehrfach zum Ausdruck (s.u.).

Als geistliche Stärkung, gleichsam als Ergänzung zu einer physischen Stärkung, wird das Sakrament bei anderer Gelegenheit herausgestellt. Zwei Tage vor Mariä Verkündigung (25. 3.) des Jahres 1154 liegt Elisabeth krank darnieder; die Intensität ihres Leidens wird mit „*großer Mattigkeit*“ umschrieben. Das Leiden verschlimmert sich am Festtag selbst so sehr, dass Elisabeths Mitschwestern die Litanei an ihrem Lager beten, jenen Text also, der u.a. zum Sterberitual gehörte und der später in ihrer Sterbestunde auch tatsächlich gebetet wurde.²⁴ Die Frage der Schwestern, ob sie die Kommunion empfangen wolle, verneint Elisabeth mit der Begründung, dass sie sich wegen ihrer

orationum (ed. E. Moeller/I. M. Clément/B. Coppiers't Wallant, 14 Bde., CChr. SL 160, 160 A-M, 1992–2004).

- 19 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 76 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 35–37). – Zu dieser Vision auch: El Kholi, Teufelerscheinungen, wie Anm. 9, 55f. – Elisabeths Verehrung der Dreifaltigkeit manifestiert sich auch in einem Officium „*De sancta trinitate*“ sowie in einer „*Oratio de sancta trinitate*“, die sich in ihrem Gebetbuch finden. Ed.: Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 8 (ed. Roth, wie Anm. 2, 16–20), bzw. Die Visionen (ed. ders., wie Anm. 3, 339). Einen Teil aus dem Officium betete Elisabeth auf ihrem Sterbebett. Vgl. Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau (ed. Roth, wie Anm. 2, V).
- 20 Vgl. P. Browe, Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter (ZKTh 56, 1932, 375–415, hier 378–381); wiederabgedruckt in: ders., Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hrsg. von H. Lutterbach u. Th. Flammer (Vergessene Theologen 1), Berlin/Münster 2007, 173–198.
- 21 Vgl. B. Lang, Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, 367f.
- 22 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 75 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 35).
- 23 Ignatius von Antiochia, An die Epheser XIII 1 (ed. A. Lindemann-H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übers. und hrsg., Tübingen 1992, 186). Vgl. Lang, wie Anm. 21, 329.
- 24 Vgl. dazu S. El Kholi, Ekberts von Schönau Trostschreiben De Obitu Domine Elisabeth. Eine Quelle zu Elisabeth von Schönau (AMRhKG 52, 2000, 315–363, hier 329 m. Anm. 101). – Die Allerheiligenlitanei findet sich auch in Elisabeths Gebetbuch. Vgl. Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau (ed. Roth, wie Anm. 2, VIII). Ed.: Die Visionen (ed. Roth, wie Anm. 3, 170f.).

Krankheit nicht durch würdige Werke darauf vorbereiten konnte.²⁵ Zur Vorbereitung gehörten u.a. die Beichte und für Ordensleute das Fasten, seit dem 12. Jahrhundert auch „*Werke der Einkehr und Buße*“.²⁶ Der Engel zeigt sich ihr auch heute: Nachdem die Schwestern sich entfernt haben, legt er der Kranken die Hand aufs Haupt, heilt sie von ihrem Leiden und trägt ihr den Empfang der Eucharistie auf, indem er sagt: „*Gehe zur Kommunion, erquicke dich und sei stark.*“ Elisabeth fühlt, wie bei diesen Worten plötzlich jegliche Schwäche von ihr weicht und tut, sehr zum Erstaunen ihrer Mitschwestern, wie ihr geheißen.²⁷ Da Elisabeth bereits vor dem Kommunionempfang wieder genesen ist, ist die Eucharistie hier nicht als Arznei für eine Kranke, sondern – wie gesagt – als geistliche Stärkung für eine Gesunde aufzufassen.²⁸

Die erwähnte mangelnde würdige Vorbereitung ist auch der Grund, warum Elisabeth an einem Allerheiligentag (1. 11.) die Kommunion nicht empfangen will. Sie hat wiederum große körperliche Leiden zu ertragen und wird von dem Engel während der Stillmesse entrückt. Als Elisabeth ihn fragt, warum sie mehr als sonst zu leiden habe, begründet der Engel dies mit ihrer Absicht, heute nicht die Kommunion, die mit dem Epitheton „*heilig*“ versehen wird, zu empfangen. Elisabeth verweist darauf, dass sie sich nicht ausreichend würdig darauf vorbereitet habe, jedoch am Fest der Apostel Simon und Judas (28. 10.) – also nur wenige Tage zuvor – die Kommunion empfangen habe. Der Engel legt ihr dar, dass sie kaum so viel Gutes tun könne, um so einer großen Sache würdig gemacht zu werden, wenn dies nicht durch Gottes Gnade geschähe. Er trägt ihr auf, zusammen mit den Schwestern das Sakrament zu empfangen, was sie nach Wiedererlangung des Bewusstseins auch tut. Elisabeth ergänzt noch, dass sie schon vor dem Kommunionempfang von dem Wasser nahm,²⁹ womit vermutlich das Ablutionswasser, das den Kommunizierenden bisweilen nach der Kommunion gereicht wurde,³⁰ gemeint ist.

Drei Stücke aus Elisabeths Gebetbuch,³¹ deren Inhalt hier nachgezeichnet werden soll, geben ergänzende Einblicke in ihre Verehrung der Eucharistie. Die nach Roth von Elisabeths Bruder Ekbert verfasste „*Oratio ante eucha-*

25 Zu dieser Stelle auch: Browe, Häufige Kommunion, wie Anm. 5, 148; ders., Kommunionvorbereitung, wie Anm. 20, 412.

26 Ausführlich zur Kommunionvorbereitung: Browe, Kommunionvorbereitung, wie Anm. 20, passim (Zit. 411).

27 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 66 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 31f.).

28 Vgl. hierzu Browe, Kommunionvorbereitung, wie Anm. 20, 380; Lang, wie Anm. 21, 367f.

29 Elisabeth von Schönau, Liber visionum II 23 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 50). Kurz zu dieser Vision auch Browe, Kommunionvorbereitung, wie Anm. 20, 196.

30 Vgl. hierzu ders., Kommunionriten, wie Anm. 17, 50; Jungmann 2, wie Anm. 16, 511f.

31 Ein Hinweis auf diese Gebete bei Browe, Verehrung, wie Anm. 1, 20 und Dinzelsbacher, Werke, wie Anm. 2, 170 Anm. 19.

ristiam“ (Nr. 7)³² beginnt mit einer Bitte an Jesus Christus, durch das hochheilige und Leben spendende Sakrament seines Leibes und Blutes, wodurch man täglich in der Kirche genährt und getränkt, gereinigt und geheiligt und der höchsten Göttlichkeit teilhaftig wird, seine heiligen Tugenden zu erhalten. Die Betende geht mit diesen heiligen Tugenden erfüllt mit gutem Gewissen zur Kommunion des Altares Jesu, damit die himmlischen Sakramente ihr Heil und Leben spenden. Dies sowie die Rubrik legen nahe, dass es sich, entgegen der Meinung Browes, der die hier relevanten drei Stücke losgelöst „*von der Messe und der Kommunion*“ sieht,³³ um ein Gebet handelt, das sehr wohl in diesen Kontext einzuordnen ist. Zur Bekräftigung des o. Gesagten werden Zitate aus Joh 6, 51f. 58; 15, 5 angeführt. Nachfolgend wird an das Brot selbst, welches das Epitheton „*allersüßestes*“ erhält, die Bitte gerichtet, den Hunger des Herzens zu heilen, um die Süße seiner Liebe zu spüren. Es möge das Herz der Beterin von jeglicher Krankheit heilen, damit es nichts außer seiner Süße spürt, nichts außer seiner Liebe sucht, keine Schönheit außer ihm liebt. Hier ist die bereits erwähnte Vorstellung von der Eucharistie als Arznei deutlich erkennbar. In einem neuen Ansatz wird das „*allersüßeste*“ Brot nochmals apostrophiert, wobei vor allem auf seine erquickende Wirkung abgehoben wird: Das Brot hat alle Ergötzlichkeit in sich und allen Geschmack der Süße, der die Gläubigen immer erfrischt und an dem es in ihm niemals mangelt. Die Betende wünscht, dass ihr Herz das Brot verzehren möge und auch das Innere ihrer Seele von der Süße seines Wohlgeschmacks erfüllt werden möge. Der Engel isst dieses Brot, mit vollem Munde möge es auch der sich auf Pilgerreise befindlich Mensch essen, damit er auf einem solchen Weg mit einer Wegzehrung erfrischt ist. Eine weitere Sinneinheit beginnt wiederum mit einer Apostrophe des Brotes, welches nun mit den Epitheta „*heilig*“, „*lebendig*“ und „*rein*“ versehen wird. Es stieg vom Himmel herab und gibt der Welt Leben. Formuliert werden drei Bitten, die teilweise bereits Gesagtes variierend wieder aufnehmen: Das Brot möge in das Herz der Betenden kommen und sie von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes rein machen, ferner möge es in ihre Seele kommen, sie innerlich und äußerlich heilen und reinigen und schließlich möge es Schutz, Gastmähler und Heil ihres Körpers und ihrer Seele sein. In der folgenden Apostrophe an den Herrn artikuliert die Betende zunächst, dass sie wegen ihrer Sünden und unzähligen Vergehen nicht würdig ist, zu solchen

32 Vgl. Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau (ed. Roth, wie Anm. 2, V, 61 Anm. 12). – Zum Verhältnis der Geschwister: A. Bauer, *Wo der Tod nicht scheidet – Beichtväter und ihre Schützlinge im 12.–14. Jahrhundert* (Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters, hrsg. v. S. Knaeble/S. Wagner/V. Wittmann [bayreuther forum Transit. Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 10]), Berlin 2011, 57–67, hier 57–60; A. Westphälinger, *Der Mann hinter der Heiligen. Die Beichtväter der Elisabeth von Schönau, der Elisabeth von Thüringen und der Dorothea von Montau* (MAQ. S 10), Krems 2007, 11–21 u.ö.

33 Browe, *Verehrung*, wie Anm. 1, 20.

heiligen Feiern heranzutreten, womit ein weiterer Verweis auf den Kontext der Messe gegeben ist. Aber sie weiß und glaubt aus ganzem Herzen und bekennt mit dem Mund, dass der Herr allein reinen Empfang aus unreinem Samen, aus Unwürdigen Würdige, aus Sündern und Ungerechten Gerechte und Heilige machen kann. Durch diese seine Allmacht bittet sie ihn, ihr Sünderin zuzugestehen, dieses heilige Opfer mit Furcht und Zittern zu empfangen, mit geistlicher Heiterkeit und himmlischer Freude, womit erneut auf den Zusammenhang dieses Gebetes mit dem Kommunionempfang hingewiesen wird. Abgeschlossen wird der Text mit der nur als Initium angegebenen liturgischen Formel „*Der du lebst und herrschst*“.³⁴

Das „*Ad corpus domini*“ betitelte Stück (Nr. 15), das längste der Gebete zur Eucharistie aus Elisabeths Gebetbuch, gliedert sich in zwei Hauptteile. Zu Beginn des ersten Teils bringt die Betende ihre demütige Verehrung zum Ausdruck. Eröffnet wird das Gebet mit einer Apostrophe Jesu, der das Epitheton „*gütig*“ erhält und der sich für würdig erachtet, Gott dem Vater auf dem Altar des Kreuzes die heilige Hostie, die wahrhaft versöhnende Hostie, für die Elenden und Unwürdigen darzubringen. Diese hochheilige Hostie des heiligen Körpers betet die niedrige und schuldige Beterin demütig an und verherrlicht sie. Es folgt eine Aufforderung an Jesus, in ihr Herz zu kommen, da es die Stunde ist, sich vom Schlaf zu erheben, weil zur Zeit eines solchen Opfers mit den glückseligen Engeln die heilige Feier begonnen hat. Ein Hinweis auf den Kontext der Messe ist damit auch hier gegeben, wie sich weitere Allusionen auch im Folgenden finden. In einem Aufruf an die Seele, sich zu erheben, wird darauf verwiesen, dass es gut ist, bei den Lobeshymnen der Engel zu sein, heilsam, der göttlichen Festmähler teilhaftig zu werden. Auf das unmittelbare Bevorstehen der Kommunion verweist dann die Bekundung, dass das Brot der Engel da ist, das lebendige Brot, das vom Himmel herabstieg und welches das Herz der Menschen stärkt, damit sie, die im Fleisch leben, nicht gemäß dem Fleisch wandeln, gemäß dem Geist nicht jenes, was scheint, betrachten, sondern was offenbar ist. Es folgen hymnische Akklamationen des heiligen Brotes, verbunden mit Hinweisen auf seine Eigenschaften und Wirkungen: Es ist das Manna, welches den Augen der Sterblichen verborgen ist, die größte Fülle der Erde der Lebenden, die übervolle Süße aller Engel, die wahrhaft angenehme Erquickung, die wahrhaft selige und aller Erquickung würdige Gemeinschaft, die keinen Schaden kennt, den Widerwillen hinwegnimmt, Sünder rechtfertigt, Sterbende erquickt, im Weg stehende Mächte völlig besiegt, jene, die sich von der Erde wenden, in die Himmel bringt, den Tod tötet und ewiges Leben gibt. Es schließen sich mehrere Seligpreisungen an: Selig sind die Augen, die das Brot sehen, welches als „*reinstes Licht*“ und

34 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 7 (ed. Roth, wie Anm. 2, 15f.). Zu der liturgischen Formel vgl. z.B. Bruylants 2 (wie Anm. 18), Nr. 808, 829, 889–891, 951, 954, 956, 958.

„*süßeste Schönheit*“ akklamiert wird. Selig sind die Herzen, die es, die weisseste Liebe und gefahrloseste Süße, lieben. Selig sind die, welche es zu essen verlangen und danach dürsten, aber in jeder Weise viel seliger sind jene, die von ihm gesättigt wurden und in Ewigkeit nicht hungern und dürsten werden. In einer Apostrophe an Jesus bittet die Betende dann, da sie nicht nur vergessen hat zu verzehren, sondern auch ihr Brot zu essen verlangt, das Brot, welches ewiges Leben gibt, dass sie durch die Gnade Jesu immer jenes von einem solchen Geheimnis glaubt, spürt und festhält, was Jesus gefällt und der Dürre ihrer Seele förderlich ist. So soll der Betenden und allen Leichtgläubigen heute und an jedem Tag ein großes und volles Gastmahl zuteil werden, wenn auch in einer rätselhaften Andeutung von Jesus im lebendigen Brot, das vom Himmel herabstieg und der Welt Leben gibt, so dass man, dadurch erquickt und gestärkt, gegen Fleisch und Blut, gegen sichtbare und unsichtbare Feinde zu kämpfen vermag, so dass man losgelöst vom Fleisch in der Kraft jener Speise mit freiem und befreitem Schritt hinüberzugehen vermag zum Gastmahl der Gastmähler Jesu und ihn nicht in rätselhafter Andeutung, sondern von Angesicht zu Angesicht zu sehen vermag. Nach der liturgischen Formel „*Der du lebst und herrschst*“ (s.o.) folgen in einem zweiten Hauptteil Psalmen,³⁵ die Antiphon „*Tuam crucem*“³⁶ und der Versiculus „*Adoramus (te Christe, ...)*“³⁷, wobei die einzelnen Stücke jeweils mit ihrem Initium angegeben werden. Es schließen sich an Gott gerichtete Bittgebete an, welche um das Leiden Christi und das heilige Kreuz zentriert sind. Gott würdigte das Menschengeschlecht, es mit dem kostbaren Blut seines Eingeborenen zu erlösen, daher möge er zugestehen, dass alle, die zur Anbetung des Leben spendenden Kreuzes herantreten, von den Fesseln ihrer Sünden befreit werden. Ferner wollte Gott die Fahne des Leben spendenden Kreuzes mit dem kostbaren Blut seines Eingeborenen heiligen, daher möge er zugestehen, dass jene, die das heilige Kreuz Jesu mit Ehre lieben, sich auch überall seines Schutzes erfreuen. Die nächste Sinneinheit bilden zwei mit „*Presta*“ („*Gewähre*“) – dem Beginn zahlreichere liturgischer Gebete –³⁸ eingeleitete Bitten: Zum einen möge man durch die Kraft des heiligen Kreuzes von aller Widerwärtigkeit des Geistes und des Körpers befreit werden. Zum anderen mögen diejenigen, die durch das Leiden Christi die Hilfe des heiligen Kreuzes anrufen, von allen Widerwärtigkeiten befreit werden und es verdienen, an Glaube, Hoffnung und Liebe – den drei

35 Pss 99, 24 oder 122 (das angegebene Initium „*Ad te*“ passt auf beide Psalmen), 124, 130 (131), 150.

36 Es sind zwei Antiphonen mit diesem Initium überliefert, vgl. die Ed. in *Corpus antiphonarium officii* vol. III. *Invitatoria et antiphonae* (ed. R.-J. Hesbert, RED.F 9, 1968, Nr. 5226f.).

37 Ed.: Ebd. Nr. 1287.

38 Vgl. Bruylants 2, wie Anm. 18, Nr. 833–879; *Corpus orationum* 7, wie Anm. 18, Nr. 4335a-4538.

„gött[lichen] Tugenden“³⁹ zu wachsen. Am Schluss steht die Zusicherung, dass man seine Gemeinschaft sucht. Es folgen ein weiterer Psalm, vermutlich Ps 145,⁴⁰ eine Apostrophe des himmlischen Jerusalem und eine Bitte an die Mutter, mit der wohl die Gottesmutter gemeint ist, den vertriebenen Söhnen in diesem Elend zu helfen, auf dass man dereinst, von allen Übeln befreit, mit ihr vereint wird.⁴¹

Das von Roth als zwanzigstes Stück gezählte Gebet ist durch die Rubriken „*Ante Eucharistiam*“, „*In hora percipiendi*“ und „*Post acceptionem*“ in drei große Sinneinheiten gegliedert. Die Rubriken zeigen unmissverständlich, dass auch diese Gebete in den Zusammenhang von Messe und Kommunion einzuordnen sind. Jedes der drei Stücke besteht wiederum aus drei Untereinheiten. „*Ante Eucharistiam*“ beginnt mit einer Hinwendung der Beterin, die sich als lasterhaft und mit aller Schlechtigkeit der Sünde befleckt bezeichnet, zu Gottvater. Durch sein Erbarmen bittet sie, am heutigen Tag den Leib und das Blut seines eingeborenen Sohnes so zu sich zu nehmen, dass sie dadurch verdient, Vergebung von Gott, der als „*heiligster Hirte*“ bezeichnet wird, an diesem Tag zu erlangen und von seinem Heiligen Geist, der in alle Ewigkeit gelobt ist, erfüllt und behütet zu werden. Erstmals belegt ist eine ganz ähnliche Formulierung unter den Gebeten Karls des Kahlen (gest. 877), die dann in die Liturgie einging.⁴² Es folgt eine Apostrophe an Jesus Christus, der als Sohn des lebendigen Gottes bezeichnet wird und der durch den Willen des Vaters vom Himmel herabgestiegen ist. Diese Einleitung findet sich ähnlich auch in einem die Kommunion des Priesters vorbereitenden Gebet des 9. Jahrhunderts.⁴³ Die Beterin bittet Christus demütig und unterwürfig, dass sie es verdient, an diesem Tag und in der Stunde ihres Todes seinen heiligen Leib und sein Blut mit ihm wohlgefälliger Andacht und würdiger Ehrfurcht gläubig und glücklich zu empfangen, so dass das Sakrament ihr ein Führer und eine Wegzehrung und eine Lampe ist, die leuchtet und ihre Seele erleuchtet bis vor das Angesicht seiner göttlichen Majestät. In der anschließenden Apostrophe an Gott, der als „*heiliger Vater*“ angesprochen wird, formuliert die Beterin die Bitte, ihr durch seine unermessliche Milde und wegen der Fülle seines Erbarmens auf die Fürsprache der heiligen, immer jungfräulichen Maria und aller seiner Heiligen zu gewähren, dass sie heute den Leib und das Blut seines eingeborenen Sohnes

39 Vgl. hierzu M. Seckler, Art. Glaube. IV. (LThK³⁴, 1995, 672–685, hier 673f. [d]); R. Schaeffler, Art. Hoffnung. I. (ebd.³⁵, 1996, 198–200, hier 199 [Zit.]); J. Drumm, Art. Liebe. IV. (ebd.³⁶, 1997, 912–915).

40 Das Initium „*Lauda in*“ lässt sich anhand der 150 Psalmen nicht verifizieren. Am ehesten denkbar ist „*Lauda an(nima mea)*“, i.e. Ps 145. Entweder handelt es sich hier um einen Schreibfehler in der Handschrift oder um einen Lesefehler Roths.

41 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 15 (ed. Roth, wie Anm. 2, 33f.).

42 Vgl. Jungmann 2 (wie Anm. 16), 429. Weder bei Bruylants, wie Anm. 18, noch im Corpus orationum, wie Anm. 18.

43 Vgl. Browe, Kommunionandacht, wie Anm. 17, 46; Jungmann 2 (wie Anm. 16), 431. Ed.: Corpus orationum 3, wie Anm. 18, Nr. 2330. Nicht bei Bruylants, wie Anm. 18.

so aufnimmt, dass sie dadurch verdient, Nachlass und Vergebung aller ihrer Sünden zu erlangen und mit seinem Heiligen Geist erfüllt zu werden, weil er der wahre Gott ist und außer ihm kein anderer ist, dessen Name in alle Ewigkeit ruhmvoll bleibt. Den Abschluss bildet das auch sonst als Gebetsschluss gebräuchliche „Amen“.

„*In hora percipiendi*“ beginnt mit einer Bitte an Gott, der das Epitheton „*allmächtig*“ erhält. Er möge gewähren, dass die Beterin voll Gnade und mit Erleuchtung des Wissens, mit Glauben und Heiligung zum Empfang seines heiligsten Leibes und Blutes herantritt, so dass es ihr zum Nachlass und zur Vergebung der Sünden nütze und nicht zur Verurteilung am Tag des Gerichts. Abgeschlossen wird diese Sinneinheit in der Ausgabe Roths mit dem lateinischen Wort „*Salva*“, das nicht geklärt werden konnte. Die nachfolgende Apostrophe an Jesus, der das preisende Beiwort „*gütigster*“ erhält und als „*mildester König*“ umschrieben wird, ist einem Gebet des Priesters nach seiner Kommunion entlehnt, welches sich schon in dem Prudentius von Troyes (gest. 861) zugeschriebenen Pontifikale findet, das tatsächlich jedoch aus dem 11. Jahrhundert stammt.⁴⁴ Die Beterin verweist zunächst darauf, dass sie das, was sie eifrig wünscht, schon sieht; sodann erwähnt sie, dass sie das, was sie ersehnt hat, schon [in der Hand] hält. Daraus leitet sie anschließend die Bitte ab, in die Himmel zu gelangen, da sie Christi Leib und sein Blut mit aller Freude, obschon unwürdig, auf Erden empfängt. Abgeschlossen wird diese Untereinheit wiederum durch „Amen“. Es folgen Apostrophen der Eucharistie selbst, die als heiligstes Fleisch, das als höchste Süßigkeit und als himmlischer Trank, der ihr vor allem süß ist, gepriesen wird. Hier handelt es sich um ein Gebet, mit dem auch der Zelebrant die Eucharistie vor der Kommunion grüßte.⁴⁵ Den Abschluss bildet wieder „Amen“.

„*Post acceptionem*“ beginnt mit einer Bitte an den Herrn, durch die Sakramente, die man zu sich genommen hat, eine Reihe von Tugenden zu vermehren, die fast alle anhand der Benediktusregel verifiziert werden können: fester Glaube,⁴⁶ sichere Hoffnung,⁴⁷ vollkommene Nächstenliebe,⁴⁸ Gott wohlgefälliger Gehorsam,⁴⁹ freiwillige Armut,⁵⁰ guter Willen,⁵¹ Verachtung der Welt,⁵²

44 Vgl. Browe, Kommunionandacht, wie Anm. 17, 49. Weder bei Bruylants, wie Anm. 18, noch im Corpus orationum, wie Anm. 18.

45 Vgl. Browe, Kommunionandacht, wie Anm. 17, 49f.; Jungmann 2, wie Anm. 16, 437f. Weder bei Bruylants, wie Anm. 18, noch im Corpus orationum, wie Anm. 18.

46 Regula Benedicti, Prolog 21. 49 (ed. Salzburger Äbtekonzferenz, wie Anm. 7, 66, 70).

47 Ebd., capp. 4, 41; 58, 17 (ed. ebd., 90, 206).

48 Ebd., cap. 4, 2 (ed. ebd., 86 und Einleitung, 39f.).

49 Ebd., Prolog 2f. 40; cap. 5 (ed. ebd., 62, 94–97 und Einleitung, 33f.).

50 Ebd., capp. 33; 55, 16; 58, 24; 59, 3 (ed. ebd., 156–158, 200, 208, 210).

51 Vgl. hierzu H.-G. Gruber, Art. Wille. II. (LThK³10, 2001, 1205).

52 Regula Benedicti, cap. 4, 20 (ed. Salzburger Äbtekonzferenz, wie Anm. 7, 88).

Liebe des ewigen Lebens,⁵³ wahre Demut,⁵⁴ Beharrlichkeit in guten Werken⁵⁵ und Abtötung des eigenen Willens.⁵⁶ Ferner wird um Entzündung des Lichtes des Heiligen Geistes in den Herzen gebeten. Die anschließende, ohne neue Anrede beginnende Sinneinheit thematisiert nochmals die Eucharistie als Mittel zur Sündentilgung. Der Empfang des Leibes und Blutes, welche die Beterin unwürdig zu nehmen wagte, möge ihr nicht zu Verdammnis und Verurteilung gereichen, sondern durch seine Güte zum Schutz des Geistes und des Körpers zum ewigen Leben. Auch hier wird wieder mit „*Amen*“ abgeschlossen. In der letzten Untereinheit, die starke Anlehnung an ein vorbereitendes Gebet des Priesters aufweist,⁵⁷ wird erneut auf die Sündenvergebung rekurriert. Apostrophiert wird Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Seinen Leib, der für die Menschen gekreuzigt wurde, hat man verzehrt, und sein Blut, das für die Menschen vergossen wurde, hat man getrunken, daher gereiche sein Leib und sein Blut hier und in Ewigkeit zur Vergebung der Sünden. Den Abschluss bildet auch hier wieder „*Amen*“.⁵⁸

Die drei Stücke aus dem Gebetbuch Elisabeths von Schönau stehen in einer bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgbaren Tradition von privaten Kommuniongebeten.⁵⁹ Nach Browe hatten die mittelalterlichen Kommuniongebete kaum einen Bezug zum Opfer, man betete häufig „*irgend etwas*“, „*das eine nähere oder entferntere Beziehung dazu hatte*“, wie z.B. das Vaterunser oder Betrachtungen zur Passion, den Wunden und dem Blut Christi.⁶⁰ Gebetstexte, die inhaltlich losgelöst vom Messopfer sind, finden sich mit den Psalmen, der Antiphon und dem Versiculus zwar auch im zweiten Teil von „*Ad corpus domini*“ (Nr. 15), wie auch Hinwendungen zum Kreuz und zur Passion Christi in der Antiphon und dem Versiculus sowie den Bittgebeten am Schluss dieses Stückes gegeben sind. Überwiegend entsprechen die behandelten Texte aus dem Gebetbuch Elisabeths jedoch nicht der Typisierung Browes: Der Bezug zum Opfer ist hier gegeben und das Sakrament wird in zahlreichen Eigenschaften und Wirkungen betrachtet.⁶¹ Zentrales Thema des Gebetes Nr. 20 ist die Eucharistie als Mittel zur Sündenvergebung. Insgesamt tritt deutlich hervor, dass die Kommunion, anders als im christlichen Altertum, „*eine private Angelegenheit des einzelnen*“ ist, die u.a. zur „*Sittlichkeit*“ und „*Selbstver-*

53 Ebd., Prolog 17. 42. 44; capp. 4, 46; 72, 2.12 (ed. ebd., 64, 68, 70, 90, 238).

54 Wie Anm. 12.

55 Rekurriert wird hier vermutlich auf Regula Benedicti, cap. 4 (ed. Salzburger Äbtekonzferenz, wie Anm. 7, 86–94), das die Rubrik „*Quae sunt instrumenta bonorum operum*“ trägt. Zu der hier thematisierten „geistlichen Kunst“ vgl. ebd., Einleitung, 31.

56 Regula Benedicti, Prolog 3; capp. 4, 60; 5, 7; 7, 12.19.31 (ed. ebd., 62, 92, 94, 102, 106).

57 Vgl. Browe, Kommunionandacht, wie Anm. 17, 49. Weder bei Bruylants, wie Anm. 18, noch im Corpus orationum, wie Anm. 18.

58 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 20 (ed. Roth, wie Anm. 2, 53f.).

59 Vgl. hierzu Jungmann 2, wie Anm. 16, 456–458.

60 Vgl. Browe, Kommunionandacht, wie Anm. 17, 61f.

61 Vgl. dazu ebd.

vollkommnung“ dient.⁶² So bittet die Betende z.B. in Nr. 7 darum, durch den Empfang des Sakramentes die heiligen Tugenden Jesu zu erhalten, wie sich in Nr. 20 ein längerer Katalog mit ganz konkreten Tugenden findet. Ferner wünscht sie in Nr. 7 von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes rein gemacht zu werden. Während Nr. 20 stark von anderen liturgischen Gebeten beeinflusst ist, sind die Stücke 7 und 15 freier formuliert. Bemerkenswert ist der Hinweis in Nr. 7 auf den täglichen Empfang des Sakramentes, da die in Schönau befolgten *Consuetudines*, wie erwähnt, nur den Empfang an hohen Feiertagen vorschrieben. Deutlich wird auch, dass die Gebete nicht für eine geistliche, sondern für eine sakramentale Kommunion gedacht waren.⁶³ Hervorzuheben ist zudem, da die Kelchkommunion seit dem 12. Jahrhundert zurückging,⁶⁴ dass in Nr. 20 mehrfach auf den Empfang von Leib und Blut verwiesen wird, während das „*Ad corpus domini*“ betitelte Gebet Nr. 15 lediglich das Brot thematisiert. In Nr. 7 wird zwar eingangs auf den täglichen Empfang des Sakraments von Christi Leib und Blut verwiesen, im weiteren Verlauf des Gebets wird jedoch auch hier nur das Brot erwähnt. Die Formulierungen im *Liber visionum* und im *Liber viarum dei* lassen überwiegend offen, ob beide Gestalten der Kommunion gereicht wurde; lediglich aus *Liber visionum* I 75 geht hervor, dass den Schwestern nur der Leib des Herrn gebracht wurde und sie „*wie üblich*“ kommuniziert haben.⁶⁵ Seit dem 11. Jahrhundert kam es im Kontext von „*Begrüßungen des Sakramentes*“ zu einer neuen Diktion, die „*im Sakrament nicht mehr bloß Leib und Blut Christi, sondern schlechthin Christus sehen*“. In den Vordergrund rückte nun statt Joh 6, 53ff. („*Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt*“) Joh 6, 58 („*Wer mich isst*“), und Christus selbst wurde als Seelengast begrüßt.⁶⁶ Das Zitat aus Joh 6, 58 wird, wie dargelegt, auch in Nr. 7 inseriert, zudem ist in Nr. 15 von „*Jesus im lebendigen Brot*“ die Rede. Ferner wird vom „*(lebendigen) Brot, das vom Himmel herabstieg*“ (Nr. 7, 15) und von der „*hochheiligen Hostie des heiligen Körpers*“ (Nr. 15) gesprochen. Hymnische Begrüßungen des Brotes konnten in Nr. 15 aufgezeigt werden. „*Seelengastfrömmigkeit*“⁶⁷ kann expressis verbis nicht nachgewiesen werden, jedoch findet sich in Nr. 15 die Aufforderung an Jesus, in das Herz der Beterin zu kommen. Angeknüpft wird hier an die Bildlichkeit vom „*Wohnen im Herzen*“, die bereits im Neuen Testament (Eph

62 Ebd., 62f.

63 Vgl. hierzu ebd., 51–64; Jungmann 2, wie Anm. 16, 452; Ch. Caspers, *Augenkommunion or Popular Mysticism?* (Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, hrsg. von dems. – G. Lukken – G. Rouwenhorst, Kampen 21995, 83–97, hier 86).

64 Vgl. Jungmann 2, wie Anm. 16, 477.

65 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* I 75 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 35).

66 Jungmann 2, wie Anm. 16, 458 (Zit.); Browe, *Kommunionandacht*, wie Anm. 17, 57, 63. – Eine Begrüßung des Sakraments durch Abt Hildelin ist auch in Elisabeths *Liber visionum* I 76 belegt (s.o.).

67 Browe, *Kommunionandacht*, wie Anm. 17, 57.

3, 17) belegt ist und im 12. Jahrhundert einen „*frischen Zugriff*“ sowohl in der geistlichen als auch in der weltlichen Literatur erlebte.⁶⁸ Hervorgehoben sei noch der mehrfache Gebrauch von „*Süße*“ und dem zugehörigen Adjektiv „*süß*“ im übertragenen Sinn in Nr. 7 und 15.⁶⁹

Zu verweisen ist schließlich auf eucharistische Wunder, die an die Lehre von der Realpräsenz Christi im Sakrament anknüpfen⁷⁰ und im Liber visionum mehrfach und in verschiedenen Ausprägungen belegt sind. Dinzeltbächer führt als historischen Hintergrund für Liber visionum I 28 (s.u.) die Leugnung der Transsubstantiation durch die Katharer an, die auch anderweitig zu Aufzeichnungen der vorliegenden Art führte. Elisabeths Visionen gehören zu den frühesten.⁷¹ Weitere Stellen aus dem Liber visionum lassen sich ebenfalls in diese Zusammenhänge einordnen.

Bei einer Gelegenheit ist es Elisabeth möglich, während ihre Mitschwester zur Kommunion gehen, aus weiter Entfernung in den Messkelch zu schauen. Sie sieht „*die wahre Gestalt des Blutes*“ und vermag, nachdem der Wein dazu gegossen wurde, den Unterschied zwischen dem Blut und dem, was dazu gegossen wurde, bis es vermischt wurde, zu erkennen.⁷² Eine ähnliche Schauung ereignete sich an einem Tag, den Elisabeth nicht mehr näher bestimmen konnte, und bringt eine Erweiterung mit sich, welche die Taube – das Symbol des Heiligen Geistes –⁷³ als Mittler miteinbezieht: Als der Priester den Kelch segnete, kam die Taube, die Elisabeth sonst am Altar sah,⁷⁴ heran,

68 Vgl. hierzu Friedrich Ohly, *Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen* (Ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 128–155, Zit. 129).

69 Vgl. hierzu ders., *Geistige Süße bei Otfrid* (Ders., Schriften, wie Anm. 68, 93–127); G. Schuth, *Die Süße Gottes. Zur Sprache der religiösen Erfahrung* (GuL 57, 1984, 420–424).

70 Vgl. hierzu Lang, wie Anm. 21, 339–362.

71 Vgl. Dinzeltbächer, *Werke*, wie Anm. 2, 22 Anm. 57. Elisabeth wurde die Lehre der Katharer durch ihren Bruder Ekbert vermittelt, der 1163 selbst literarisch mit 13 Sermones gegen die Häretiker hervortrat. Vgl. ebd., 89 Anm. 55. – Elisabeth kannte zudem einen visionären Traktat Hildegards von Bingen gegen die Katharer, den sie brieflich beantwortete. Vgl. dazu und zu weiteren Verurteilungen der Katharer und des nachlässigen Klerus der rechtgläubigen Kirche durch A. L. Clark, *Elisabeth of Schönau – a twelfth-century visionary* (University of Pennsylvania Press. Middle Ages Series), Philadelphia 1992, 22–24; B. Weiss, *Elisabeth von Schönau – Eine fragwürdige Mystikerin* (TThZ 102, 1993, 125–145, hier 134f.) – Ausführlich zur Kritik der Katharer an der Eucharistielehre der rechtgläubigen Kirche: G. Rottenwöhler, *Der Katharismus, II / 2: Die religiöse Praxis. Die Kritik an Kult und Sakramenten der katholischen Kirche*, Bad Honnef 1982, 780–813.

72 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum I 27* (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 15). Vgl. auch P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (BSHT NS 4), Breslau 1938, 178.

73 Vgl. W. Braunfels, *Art. Heiliger Geist* (LCI 2, 1970, 228f., hier 228 [I. II.]); H.-W. Stork, *Art. Taube. II. Ikonographisch* (LThK³⁹, 2000, 1277).

74 Die Anwesenheit der Taube während des Messopfers nimmt Elisabeth häufiger wahr, dabei wird jedoch nicht explizit die Beteiligung an der Wandlung erwähnt: Erstmals sieht Elisabeth die Taube am Fest Peter und Paul (29. 6.) des Jahres 1152. In ihrer äußeren Erschei-

tauchte den Kopf in den Kelch, woraufhin umgehend „*die Gestalt des Blutes*“ erschien. Im Anschluss daran vermerkt die Visionärin, dass sie derlei nun häufiger sieht.⁷⁵ Reflektiert wird hier die Lehre vom „*konsekratorischen Handeln des Heiligen Geistes in der Eucharistiefeier*“.⁷⁶

Das Pendant dazu, das Schauen der „*wahren Gestalt des Fleisches*“, wird in der unmittelbar folgenden Vision beschrieben. Die Situation ist hier eine andere als zuvor. Den Rahmen bildet nicht die Messfeier, sondern eine Krankenkommunion, die für eine Mitschwester bestimmt ist und der Elisabeth wie auch andere Nonnen beiwohnen. Elisabeth betrachtet die Pyxis,⁷⁷ welche die

nung wird sie mit der Größe einer Turteltaube verglichen, ihr Gefieder weißer als Schnee und glänzend beschrieben. Elisabeth sieht die Taube u.a. beim Sanctus – und damit jenem Teil der Messe, der als „Ausdr[uck] der Vereinigung v[on] himml[ischer] u[nd] ird[ischer] Liturgie“ gilt und in Form einer Akklamation zum Lobpreis Gottes die Präfation, den die Opferhandlung einleitenden Hymnus, beschließt (F. K. Prassl, Art. Sanctus. I. Liturgisch. [LThK 39, 2000, 4]). Die Taube kommt näher und lässt sich auf dem Altar nieder. Dabei hängt ihr etwas Rotes aus dem Schnabel, das nicht näher erläutert wird (Dinzelbacher, Werke, wie Anm. 2, 11 Anm. 16, 14 Anm. 23, deutet dies als „Feuer des Heiligen Geistes“). Als Elisabeth versucht, die Taube beim Gang zur Kommunion mit ihren fleischlichen Augen zu schauen, misslingt ihr dies. Als sie ihre Augen aber abwendet, vermag sie sie zu sehen. Dieses Erlebnis ruft bei der Visionärin so große Furcht hervor, dass sie kurz nach dem Empfang der Kommunion das Bewusstsein verliert, jedoch bald wieder zu sich kommt (Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 15 [ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 9]; vgl. hierzu auch Browe, Eucharistische Wunder, wie Anm. 72, 15). Am Pfingstfest des Jahres 1153 gibt Elisabeth die Information, dass die Taube sich auf dem Altar niederlässt und „wie üblich“ etwas Rotes im Schnabel trägt, das nun mit einer „Feuerflamme“ verglichen wird (Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 52 [ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 26]). Zu Pfingsten des folgenden Jahres wird ihr die Schau der Taube ebenfalls zuteil (s.u.), zeitlich nur wenig später auch im Rahmen der in Liber visionum I 76 geschilderten Begebenheit (s.o.): Zu dieser Zeit schaute Elisabeth im Geiste auch die Feier des von ihr gewünschten Messopfers durch den Abt in der Kirche des Schönauer Männerkonvents. Sie sieht die Taube, die dem Opfer beiwohnte, wobei ringsum alles von strahlendem Licht umflossen war (Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 76 [ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 37]). Nur kurz hingegen und in Form einer bloßen Konstatierung des Faktums fällt der Hinweis auf die Taube und ihre Anwesenheit während des Messopfers über dem Altar an einem Weihnachtstag in Liber visionum I 35 aus; hier stehen eine Fülle anderer Details im Vordergrund (Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 35 [ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 19]). – Berichte von der Anwesenheit einer Taube während der Messe finden sich vermehrt bereits seit dem 9. Jahrhundert. Vgl. Nussbaum, wie Anm. 1, 356. Im Gefolge solcher Wunderberichte entstanden Tabernakel in Form einer Taube, die über dem Altar aufgehängt wurden (vgl. dazu ebd., 356–361). Ob eine solche Hängetaube auch in Schönau vorhanden war, lässt die Quellenlage offen; Nussbaum, wie Anm. 1, 357, vermutet jedoch, dass mit der Übernahme von Consuetudines auch diese Taube übernommen wurde. In Schönau folgte man, wie bereits erwähnt, den Hirsauer Consuetudines, welche wiederum die Hängetaube bezeugen. Vgl. ebd., 357.

75 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 27 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 15). Vgl. hierzu auch Browe, Eucharistische Wunder, wie Anm. 72, 14f.

76 Nussbaum, wie Anm. 1, 356.

77 Zu Beginn des 12. Jahrhunderts bildete sich als Analogon zum Weinkelch eine Form mit ständerförmigem Fuß mit Nodus heraus, die aber erst seit dem 14. Jahrhundert häufiger

Hostie enthält, und denkt über die Würde des Sakraments nach. Die Wirkung ist stark: Elisabeth beschreibt dieselbe mit einer Lösung ihres Herzens, und sie kann sich nur mühsam vor einer Entrückung bewahren. Vor ihren Augen erstrahlt die Pyxis nun in solcher Klarheit, dass Elisabeth, obschon das Gefäß noch verschlossen war, hineinzusehen vermag⁷⁸ und ihr darin die wahre Gestalt des Fleisches erschien. Bekräftigend verweist sie auf Gott als Zeugen dafür, dass sie weder erdichtet noch aus Eigenlob erzählt hat.⁷⁹

Ein ähnliches Erlebnis wird auch in Liber visionum I 75 beschrieben, jedoch ohne dass „*die wahre Gestalt des Fleisches*“ hier explizit Erwähnung findet. Am Pfingstfest des Jahres 1154 wurde in Schönau zwar kein Hochamt gehalten, den Schwestern der Leib des Herrn jedoch in einer Pyxis durch einen Priester gebracht. Nachdem die Hostienbüchse auf dem Altar abgestellt worden war, sah Elisabeth am Himmel ein strahlendes Licht hervorbrechen, das einem Sonnenstrahl gleich über der Pyxis stand und diese erleuchtete. Die Taube, die hier wie schon bei ihrer ersten Erscheinung in Liber visionum I 15⁸⁰ als schneeweiß beschrieben wird, kam durch das Licht geflogen und ließ sich bei der Pyxis nieder. Als ein weiterer Vertreter der Himmlischen kam zudem der Engel des Herrn, der sich, bis alle kommuniziert hatten, am Altar postierte,⁸¹ was die Vorstellung von der Anwesenheit von Engeln bei der irdischen Liturgie widerspiegelt.⁸²

Im Jahr 1155 sieht Elisabeth während der Messe am Fest der Apostel Petrus und Paulus (29. 6.) noch einmal die Verwandlung in „*die wahre Gestalt des Blutes und des Fleisches*“, als der Abt die Hostie, die mit dem Epitheton „*heilig*“ versehen wird, wandelte.⁸³

Während die Umschreibungen „*wahre Gestalt des Fleisches*“ und „*wahre Gestalt des Blutes*“ nur unspezifisch sind und keine genaue Vorstellung zulassen,⁸⁴ ist die Schauung am Gründonnerstag des Jahres 1153 ganz konkret. Nachdem Elisabeth zunächst summarisch sagt, sie habe „*wie üblich alles, was am Altar geschah, gesehen*“, wird das Wesentliche ausführlich dargelegt: Während der Priester den Kanon, und damit das „*zentrale Gebet der Eucha-*

nachweisbar ist. Vgl. J. Engemann, Art. Pyxis (LMA 7, 1995, 340). Zur Pyxis vgl. auch Nussbaum, wie Anm. 1, 351–356.

78 Als Materialien von Pyxiden sind u.a. Holz, Elfenbein und (Edel-)Metall belegt. Vgl. Engemann, wie Anm. 77, 340; Nussbaum, wie Anm. 1, Register s.v.

79 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 28 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 15f.). Vgl. hierzu Browe, Eucharistische Wunder, wie Anm. 72, 91.

80 S. hierzu Anm. 74.

81 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 75 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 35).

82 Zu dieser Vorstellung: Red[aktion], Art. Engel (LCI 1, 1968, 626–642, hier 636 [B. 1]); Browe, Eucharistische Wunder, wie Anm. 72, 5–12. – Zu weiteren Belegen dieser Art s.u.

83 Elisabeth von Schönau, Liber visionum II 10 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 44).

84 Es sind Berichte des 12. und 13. Jahrhunderts überliefert, wonach Gläubige, während der Priester die Hostie erhob, in dessen Händen das Jesuskind sahen. Vgl. Nussbaum, wie Anm. 1, 127.

ristiefeier“,⁸⁵ betete und den Kelch erhob, sah sie über dem Kelch Christus, der am Kreuz hing und aus dessen Seite und Füßen Blut in den Kelch floss.⁸⁶ Nach Browe ist Elisabeth von Schönau die erste, die eine derartige Vision hatte.⁸⁷

Ein eigenes Unterthema, dem breiter Raum zugemessen wird, ist das verehrte Sakrament, das zweimal thematisiert wird: in Ep. 6⁸⁸ sowie in *Liber visionum* II 25 und 26. Ep. 6 ist an Abt Gerlach von Deutz adressiert, an den Elisabeth zwei weitere Briefe, das in der Ausgabe Roths unmittelbar vorhergehende, als fünftes⁸⁹ sowie das als siebzehntes⁹⁰ gezählte Stück, richtete. Schon Roth stellte die Identität des Adressaten fest,⁹¹ dessen Name im Text des Briefes selbst nur mit der Initialen „G“ angegeben wird.

Der genannte Gerlach ist von 1147 bis 1155 als Abt belegt,⁹² starb jedoch erst 1161.⁹³ Eine textimmanente Angabe in Ep. 6 zu den Reliquien der heiligen Ursula und ihrer Gefährtinnen,⁹⁴ deren Ausgrabungen in die Jahre 1155 bis 1164 datiert werden,⁹⁵ bietet einen weiteren chronologischen Anhaltspunkt für die Entstehung des Briefes. Mit Köster, der darauf verweist, dass Reliquien der elftausend Jungfrauen 1156 von Deutz nach Schönau kamen, ist der Zeitraum von 1156 bis 1161 anzunehmen.⁹⁶ Innerhalb dieser Spanne ist, wie aus den Angaben in Ep. 6 geschlossen werden darf, das geschilderte Ereignis

85 A. Gerhards, Art. Eucharistisches Hochgebet (LThK 33, 1995, 972–975, hier 972).

86 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* I 45 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 23). Gemeint ist hier nicht die Kelchelevation vor der Konsekration, die erst im 13. Jahrhundert von Frankreich her aufkam, sondern die Hochhebung am Ende des Kanons. Vgl. Browe, Verehrung, wie Anm. 1, 41f. mit Anm. 99. Zu dieser Vision auch: Heinzer, wie Anm. 4, 469.

87 Vgl. Browe, *Eucharistische Wunder*, wie Anm. 72, 96.

88 Elisabeth von Schönau, Ep. 6 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 141f.).

89 Dies., Ep. 5 (ed. ebd., 141).

90 Dies., Ep. 17 (ed. ebd., 150).

91 Vgl. *Die Visionen* (ed. Roth, wie Anm. 3, Anmerkungen, XVII [zu p. 141]).

92 Vgl. Dinzelsbacher, *Werke*, wie Anm. 2, 169 Anm. 13.

93 Vgl. *Die Visionen* (ed. Roth, wie Anm. 3, Anmerkungen, XVII [zu p. 141]).

94 Elisabeth von Schönau, Ep. 6 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 141).

95 Vgl. G. Otto, *Die Legende der heiligen Ursula*, *Lindenberg* 2001, 5; Heinzer, wie Anm. 4, 464 m. Anm. 6 (Lit.).

96 Vgl. Kurt Köster, *Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau. Studien zu Entstehung, Überlieferung und Wirkung in der mittelalterlichen Welt* (AMRhKG 4, 1952, 79–119) 81f. Clark, *Elisabeth of Schönau*, wie Anm. 71, 164 (Anm. 55), datiert die drei Briefe an Gerlach zwischen 1156 und 1160. – Der Abt von Deutz schickte zwei Leiber aus den Reliquien der elftausend Jungfrauen nach Schönau (u.a. der hl. Verena) mit der Bitte um Identifizierung, was zu Elisabeths visionärer Schrift *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium* führte. Vgl. Clark, *Elisabeth of Schönau*, wie Anm. 71, 20, 59. Zum *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium*: Köster, *Elisabeth von Schönau*, wie Anm. 2, 490f.; Dinzelsbacher, *Werke*, wie Anm. 2, XIIIff.; ders., *Deutsche und niederländische Mystik*, wie Anm. 2, 63f.

im Kirchenjahr vor dem ersten Fastensonntag einzuordnen.⁹⁷ Wie auch im Fall der übrigen erhaltenen Korrespondenz Elisabeths⁹⁸ handelt es sich bei Ep. 6 um ein von Elisabeth ausgestelltes Schreiben. Offen bleibt damit, ob es ein heute verlorenes Anschreiben in dieser Angelegenheit gegeben hat oder ob die Frage durch einen Boten nur mündlich übermittelt wurde. Der Gegenstand des Briefes geht schon aus der Rubrik einer aus Schönau stammenden Handschrift des 15. Jahrhunderts, Wiesbaden, Landesbibliothek, 4, hervor, was bemerkenswert ist, da es sich um die einzige Rubrik in diesem Codex handelt, die über die Nennung des bzw. der Adressaten hinausgeht.⁹⁹ Dies zeigt unmissverständlich, welche Bedeutung man diesem Schreiben und seinem Inhalt, der so prononciert hervorgehoben wird, zumaß.

Der Hergang des Vorfalles, der in der Rubrik als „*Nachlässigkeit*“ gewertet wird, ist aus Ep. 6 zu erschließen: Das Sakrament, welches das Epitheton „*verehrungswürdig*“ erhält, war, ausgelöst durch ein Niesen, aus dem Mund eines Knaben ausgeworfen worden. In Deutz befürchtete man offenbar, es sei von den Umstehenden mit Füßen getreten und dadurch verkommen und somit geschändet worden. Elisabeth wurde aufgrund der Betrübnis und Verwirrung in dieser Frage als Autorität konsultiert und erscheint als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, wobei ihr selbst die göttlichen Weisungen durch ihren Engel kundgetan werden. Die genauen Umstände der göttlichen Offenbarung werden minutiös dargelegt. Der Termin ist mit dem ersten Fastensonntag ein herausgehobener Punkt im Kirchenjahr, wobei offen bleibt, wie viel Zeit genau zwischen der Nachricht aus Deutz und der Offenbarung verstrichen war. Die Dringlichkeit der Angelegenheit, die man implizit aus Elisabeths Brief entnehmen kann, lässt jedoch vermuten, dass man keinen längeren Zeitraum hat verstreichen lassen. Schauplatz ist die Messe, die im Frauenkonvent zelebriert wird. Als Zelebrant wird der Schönauer Abt – Hildelin –¹⁰⁰ genannt. Selbst der genaue Zeitpunkt innerhalb des Ablaufs der Messe wird angegeben: Das Evangelium war verlesen worden, und Elisabeth hatte sich dem Gebet hingegeben. Die göttlichen Weisungen werden ihr nicht bei vollem Bewusstsein zuteil, sondern sie fällt nach einer plötzlichen Ermattung

97 Elisabeth von Schönau, Ep. 6 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 141).

98 Dies., Epp. 1–4, 7–14, 16–22 (ed. ebd., 70–75, 122, 139–153.); dies., Brief an Abt Burchard von Odenheim (ed. Philibert Schmitz, „*Visions*“ inédites de Sainte Élisabeth de Schoenau, RBen 47, 1935, 181–183).

99 „*Item alia epistola eidem abbati directa, in qua eum consolatur de negligentia quadam, que accidit eis in sacramento divino.*“ Zit. nach *Die Visionen* (ed. Roth, wie Anm. 3, Anmerkungen, XVII [zu p. 141]).

100 Hildelin; erster Abt von Schönau; bezeugt 1132, gestorben um 1165/66. Vgl. M. Backes, *Kloster Schönau im Taunus*. Mit einem Beitrag von A. Schüller (RKS 91), 2. veränderte Aufl. Neuss 1976, 4f.; W. Michel, *Schönau* (GermBen 9: Rheinland-Pfalz und Saarland. Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland. In Verbindung mit Regina E. Schwerdtfeger bearbeitet von Friedhelm Jürgensmeier, St. Ottilien 1999, 728–756, hier 753); Kemper, wie Anm. 14, 68.

in Ekstase. Der Engel kommt nach der Darstellung von Ep. 6 nicht von sich aus auf die Angelegenheit des Deutzer Konvents zu sprechen, vielmehr ist es Elisabeth, die dieses Thema vorbringt. Der Vorfall in Deutz ist dabei nach Aussage des Briefes nicht das einzige Anliegen, das die Visionärin zur Sprache bringt, sondern nur ein Punkt unter weiteren, die in dieser Epistel, da für die Adressaten nicht von Interesse, nur summarisch genannt werden. Die Wechselrede zwischen Elisabeth und dem Engel betreffs der Deutzer Belange wird hingegen in extenso dargelegt. Verwendet wird dabei ausschließlich die direkte Rede, was nicht nur den Effekt von Lebendigkeit und Plastizität der Szene hat, die den Adressaten vor Augen geführt wird, sondern auch den Eindruck großer Genauigkeit vermittelt.

Elisabeths Frage an den Engel verdeutlicht die oben erwähnte Sorge, die man in Deutz hatte: nämlich das verschüttete Sakrament mit Füßen getreten und somit unwürdig behandelt zu haben. Der Engel zerstreut diese Sorge verbunden mit einem Hinweis auf die Wirkung des Sakraments: Der von dem betreffenden Knaben aufgenommene Teil bewirkte aufgrund seiner Heiligkeit eine Belebung, was aber aus seinem Mund gefallen ist, wurde von einem dabeistehenden Engel aufgefangen und an einem geheimen Ort geborgen. Elisabeth ist es, die nach der Darstellung des Briefes das Gespräch fortsetzt. Zunächst stellt sie eine vertiefende Frage nach diesem Aufbewahrungsort, der jedoch mit einem knappen „*Frage nicht*“ nicht stattgegeben wird. Ausführlich hingegen wird ihre Erkundigung bzgl. der Buße, die in Deutz für diese Nachlässigkeit zu erbringen sei, beantwortet. Zunächst auf diesen Konvent eingehend, setzt der Engel als Bußleistung für den Vorfall, den er schärfer als Elisabeth nicht als „*Nachlässigkeit*“, sondern als „*Vergehen*“ bezeichnet, vierzig Tage lang ein Messopfer in dieser Intention fest. Ergänzend statuiert er in einem neuen, von Elisabeth eigens eingeführten Ansatz die Bußleistungen für mögliche weitere Fälle dieser Art, wo auch immer sie sich zutragen mögen. Sehr wirkungsvoll und seinen Worten besonderes Gewicht verleihend, erklärt der Engel sich dabei einleitend als Stellvertreter Christi. Unterschieden werden dann zwei Fallbeispiele. In vergleichbaren Fällen, die eine Aufbewahrung von zu Boden gefallenem Herrenleib oder vergossenem Herrenblut unter den Reliquien nicht ermöglichen, liegt das Strafmaß, wie auch in Deutz, bei einer Messfeier in dieser Meinung über vierzig Tage hinweg. Proleptisch Fälle ansprechend, die es ermöglichen, das zu Boden gefallene oder verschüttete Sakrament zu den Reliquien zu legen, reduziert sich das Strafmaß auf dreißig Tage.¹⁰¹ Diese verallgemeinernde Reichweite lässt vermuten, dass Ep. 6 in der

101 Elisabeth von Schönau, Ep. 6 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 141). – Nach diesem Exkurs ins Allgemeine kommt der Engel gleichsam in Form einer Standespredigt noch einmal auf die Gemeinschaft in Deutz zurück. Den Benediktinern wird dabei eine Verbesserung ihres Lebenswandels durch Gottesfurcht und sorgsames Beachten ihres Standes nahe gelegt. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Ansammlung von Reliquien in Deutz, womit auf die Entdeckung eines Gräberfeldes angespielt wird, dem die bereits er-

vorliegenden Fassung nicht nur für Deutz, sondern für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt war.

Eine ähnliche Begebenheit wie in Deutz ereignete sich auch in Schönau selbst und ist Gegenstand der erwähnten Visionen II 25 und 26. Gleich eingangs wertet Elisabeth das Geschehnis als „*Angelegenheit ... , die uns mit größter Trauer aufwühlte*“, antizipiert aber auch schon den positiven Ausgang des Ganzen. Auch hier werden Ort, Zeit und nähere Umstände – wie insgesamt typisch für Elisabeths Visionen – mit minutiöser Genauigkeit angegeben. Das Tagesdatum ist mit Ostern wiederum ein herausgehobener Punkt im Kirchenjahr, wodurch das Ereignis besondere Gewichtung erhält. Man war zur Messe versammelt und ging bereits zur Kommunion. Der Priester, der am Altar diente, hatte durch unvorsichtiges Anstoßen des Messkelches etwas über das Corporale gegossen. Im Vergleich zu dem Ereignis in Deutz ist damit außer der eucharistischen Gabe ein weiteres heiliges Element beteiligt: Das Corporale galt, da es in enge Berührung mit dem Leib und dem Blut des Herrn kam, als „*sakramentaler Kraftträger*“, dem vielerlei helfende und heilende Kräfte u.a. bei Krankheiten und Feuersbrunst zugesprochen wurden.¹⁰² Elisabeth selbst befand sich zum Zeitpunkt des Geschehens in Ekstase und schaute den ganzen Vorfall von dort aus. Sie beschreibt die Szene genau: Der Delinquent ist ob seines Versehens untröstlich und bricht in Tränen aus. Ihm zur Rechten und zur Linken steht je ein Engel. Elisabeth schaut die Szene nicht unbeteiligt, sondern während man auf den Abt wartet, fordert der rechts stehende Engel sie auf, den Weinenden zu trösten, was ihr jedoch nicht gelingt. Unausgesprochen bleibt an dieser Stelle, ob sie sich immer noch in Ekstase befindet bzw. wie ihr das aus diesem Zustand heraus möglich ist. Der Mönch ist jedoch nicht nur für Elisabeth unzugänglich, sondern entzieht sich auch den Tröstungen anderer und weint drei Tage lang. Am Ende dieses durch eine heilige Zahl¹⁰³ markierten Zeitraums wird die Handlung unter Beteiligung Elisabeths fortgesetzt. Sie fällt in der Morgendämmerung des dritten Tages – einer Tageszeit, die dem Volksglauben nach voller Vorbedeutung

wählten Reliquien der elftausend Jungfrauen entstammen und deren Kult vor allem durch die Deutzer Benediktiner gefördert wurde (vgl. Clark, Elisabeth of Schönau, wie Anm. 71, 38f., 96f.; Otto, wie Anm. 95, 5). Die geistliche Gemeinschaft soll diesen Heiligen in angemessener Weise, die der Engel als „*ehrenvoll und liebreich*“ benennt, dienen (Elisabeth von Schönau, Ep. 6 [ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 142]). Weisungen dieser Art fügen sich in den Kontext des Elisabeth 1156/63 ebenfalls durch den Engel offenbarten *Liber viarium dei* ein, der u.a. speziell auf die Belange des geistlichen Standes eingeht.

102 Nach der Konsekration wurde oft der rückwärtige Teil des Corporales über den Kelch gezogen, bis um 1200 die sog. Palla aufkam. Zum Gebrauch des Corporales in der Liturgie und seiner Bedeutung in der Frömmigkeitsgeschichte: M. Selle/A. Döring, Art. Corporale (I.–II.) (LThK 32, 1994, 1316f.); Johannes Emminghaus/Wolfgang Brückner, Art. Corporale (1.–2.) (LMA 3, 1986, 260f., Zit. 261 [2]).

103 Zur Zahlensymbolik: Claudia List/Wilhelm Blum, Sachwörterbuch zur Kunst des Mittelalters. Grundlagen und Erscheinungsformen, Stuttgart/Zürich 1996, 358.

ist –¹⁰⁴ unter Schmerzen in eine Ekstase, die ihr eine Erscheinung Marias bringt. Diese wird gleich eingangs als „*Mutter der Barmherzigkeit*“¹⁰⁵ umschrieben, womit der weitere positive Verlauf schon angedeutet wird. Nach Darstellung von *Liber visionum* II 25 ist es wie in Ep. 6 auch hier Elisabeth, die als erste auf diese Angelegenheit zu sprechen kommt, indem sie die Gottesmutter für den namentlich ungenannten Mönch bittet.

Dabei werden drei Punkte angesprochen: (1) Die Tröstung des trauernden Mönchs, die Elisabeth von der Gottesmutter aufgetragen wird, da sein Vergehen durch sein übermäßiges Weinen und Klagen vergolten sei. Als besonderen Gnadenerweis verspricht Maria ihm zudem Hilfe in jedweder Not. (2) Auf Elisabeths Frage nach der Aufbewahrung des Corporales, ordnet Maria eine Aufbewahrung unter den Reliquien an, was – wie Elisabeth versichert – auch gemäß den Schönauer Gewohnheiten geschah. (3) Um für die Zukunft gerüstet zu sein, spricht Elisabeth zudem den Fall einer möglichen unwürdigen Behandlung im Fall eines Diebstahls an, da ja der Dieb nicht um die besondere Qualität des Corporales wissen könne. Maria zerstreut diese Sorge mit dem auch das gesamte Kapitel sehr wirkungsvoll abschließenden Dictum, der Herr werde das Seine bewahren.¹⁰⁶

Aus *Liber visionum* II 26 geht dann hervor, dass der Vorfall für den Schönauer Konvent mit der Tröstung durch die Gottesmutter noch nicht abgeschlossen war. Denn es wurden dem Herrn für dieses Geschehnis, das selbstanklagend als „*Nachlässigkeit*“ gewertet wird, „*viele Gebete*“ dargebracht. Unklar bleibt dabei, da ein entsprechender Querverweis fehlt, ob es sich hier um die von dem Engel in Ep. 6 geforderten Messen oder davon unabhängige Gebetsleistungen handelt. Mit diesen Gebeten zu einem vorläufigen Ende gebracht, wird die Angelegenheit nach über einem Jahr fortgesetzt, und wieder ist es Elisabeth, der diese Zusammenhänge, die sich von Palmsonntag bis Ostern hinziehen, erhellt werden. Dabei wird an keiner Stelle erwähnt, dass es sich um ekstatische Erlebnisse handelt. Den Auftakt bietet am Palmsonntag die Erscheinung eines Leinentüchleins, das sich in der Luft über dem Altar ausbreitet. Der genaue Zeitpunkt ist die Messe und korrespondiert so mit der Ausgangssituation des Vorjahres. Das Leinentüchlein wird exakt beschrieben: Elisabeth vergleicht es mit einem ganz weißen Corporale, das an einer Stelle einen roten Fleck von der Größe eines menschlichen Fingernagels hat. Die Erscheinung wiederholt sich in der Karwoche täglich während der

104 Vgl. Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Begründet von O. A. Erich u. R. Beitzl. 3. Aufl. neu bearb. von R. Beitzl unter Mitarbeit von K. Beitzl. 43 Abb. u. 18 Karten (KTA 127), Stuttgart 1974, 570f. s.v. Morgen.

105 Zu diesem Titel Marias: Anselm Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie, 1886–1894, ND. Darmstadt 1967, Register s.v.

106 Elisabeth von Schönau, *Liber visionum* II 25 (ed. Roth, Die Visionen, wie Anm. 3, 50).

Messe, wobei der rote Fleck jeden Tag etwas kleiner wird. Am Ostertag selbst, dem Zielpunkt der Karwoche, erscheint das Leinentüchlein vollkommen rein, glänzendweiß und wie frisch geglättet. Elisabeth fragt den zu dieser Stunde bei ihr weilenden Engel nach der Bedeutung dieser Erscheinung. Der himmlische Bote deutet das Geschaute zeichenhaft als eine Tilgung der Schuld für die Nachlässigkeit des Verschüttens im Vorjahr.¹⁰⁷

Ergänzend sei auf eine Stelle aus dem Liber viarum dei verwiesen, die veranschaulicht, wie bedeutsam ein ordnungsgemäßer Ablauf der heiligen Handlungen für Elisabeth persönlich war. Zu Ostern des Jahres 1157 erscheint ihr der Engel während der Messe nach dem Evangelium, und sie bittet ihn, dafür Sorge zu tragen, dass bei der bevorstehenden Kommunion, die das Beiwort „*heilig*“ erhält, keine Nachlässigkeit geschehe. Der Engel eilt an den Altar und verbleibt dort zusammen mit zwei anderen Engeln, die sich bereits seit Anfang der Messe dort befanden, bis alle die Kommunion empfangen haben.¹⁰⁸

Abschließend noch einige Bemerkungen zur Terminologie. Der Begriff „*Eucharistie*“ ist im mittelalterlichen Sprachgebrauch des lateinischen Westens insgesamt „*eher selten*“,¹⁰⁹ was sich auch in den hier besprochenen Texten widerspiegelt. „*Eucharistia*“ ist lediglich zweimal, in Rubriken der Gebete Nr. 7 und Nr. 20 nachweisbar,¹¹⁰ ansonsten findet in den Werken Elisabeths überwiegend „*communio*“ – mit den Epitheta „*sancta*“¹¹¹ und „*sacra*“¹¹² – sowie das zugehörige Verbum „*communicare*“¹¹³ Verwendung, ferner „*sacramentum*“,¹¹⁴ ebenfalls mit verschiedenen Beifügungen: „*vivificum sacramentum*“,¹¹⁵ „*dominicum sacramentum*“,¹¹⁶ „*venerandum illud sacramentum*“¹¹⁷ und „*sacramentum dominici corporis*“.¹¹⁸ Auch in den Gebeten kann „*communio*“¹¹⁹ und „*sacramenta*“¹²⁰ belegt werden, zudem „*vivificum corporis et sanguinis misterium*“.¹²¹ Eine Vielfalt von Bezeichnungen liegt für die beiden eucharistischen Gestalten vor. So finden sich im Werk Elisabeths für das

107 Ebd. II 26 (ed. ebd., 51f.).

108 Elisabeth von Schönau, Liber viarum dei 15 (ed. ebd., 113).

109 Angelus Häußling, Art. Eucharistie (LMA 4, 1989, 68f. [1.], hier 68).

110 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 7, 20 (ed. Roth, wie Anm. 2, 15, 53).

111 Elisabeth von Schönau, Liber visionum I 76 (ed. Roth, Visionen, wie Anm. 3, 37).

112 Ebd., II 23 (ed. ebd., 50); dies., Liber viarum dei 15 (ed. ebd., 113).

113 Dies., Liber visionum I 66; I 75; I 76; II 10; II 23; II 25 (ed. ebd., 35f., 44, 50f.); dies., Liber viarum dei 15 (ed. ebd., 113).

114 Dies., Liber visionum I 28; I 76 (ed. ebd., 4, 16, 37); dies., Ep. 6 (ed. ebd., 142).

115 Dies., Liber visionum I 2 (ed. ebd., 4).

116 Dies., Ep. 6 (ed. ebd., 141).

117 Ebd. (ed. ebd., 142).

118 Dies., Liber visionum I 28; I 75 (ed. ebd., 15, 35).

119 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 7 (ed. Roth, wie Anm. 2, 15).

120 Ebd., Nr. 20 (ed. ebd., 54).

121 Ebd., Nr. 7 (ed. ebd., 15).

eucharistische Brot „*sacra hostia*“¹²² und „*corpus domini*“,¹²³ für den eucharistischen Wein „*dominicus sanguis*“¹²⁴ und „*sacer sanguis*“.¹²⁵ Im Kontext der Belege, die vor dem Hintergrund der Ablehnung der Transsubstantiation durch die Katharer eingeordnet wurden, sind die Umschreibungen „*vera species sanguinis*“,¹²⁶ „*species sanguinis*“¹²⁷ und „*species vere carnis*“ nachweisbar.¹²⁸ Auch in den Gebeten, die wie ausgeführt, teilweise von liturgischen Texten beeinflusst sind, werden die beiden eucharistischen Gestalten spezifiziert. Am häufigsten ist „*panis*“ belegt,¹²⁹ zumeist mit Beifügungen: „*panis dulcissimus*“,¹³⁰ „*panis sanctus*“,¹³¹ „*panis vivus*“,¹³² „*panis vivus, qui de celo descendit*“,¹³³ „*panis pulcher*“,¹³⁴ „*panis mundus, qui descendisti de celo et das vitam mundo*“;¹³⁵ es folgt die Junktur „*corpus et sanguis*“.¹³⁶ Die letztgenannte Umschreibung ist auch mit Beiworten nachweisbar: „*sanctissimus corpus et sanguis*“¹³⁷ sowie „*sacratissimus corpus et sanguis*“.¹³⁸ Mehrfach findet sich „*hostia*“ mit verschiedenen schmückenden Ergänzungen: „*hostia sancta*“,¹³⁹ „*hostia vere pacifica*“,¹⁴⁰ „*sacrosancta sacri corporis hostia*“;¹⁴¹ nachweisbar sind zudem „*sanctissima caro*“¹⁴² und „*celestis potus*“¹⁴³ sowie die hymnischen Paraphrasen „*o manna absconditum oculis mortalium*“,¹⁴⁴ „*o ubertas maxima terre viventium*“,¹⁴⁵ „*o plenissima dulcedo angelorum*“,¹⁴⁶ „*o deliciosa fercula omnium beatorum*“,¹⁴⁷ „*o vere iucunda refectio*“,¹⁴⁸ „*o vere*

122 Elisabeth von Schönau, Liber visionum II 10 (ed. Roth, Visionen, wie Anm. 3, 44).

123 Dies., Ep. 6 (ed. ebd., 142).

124 Dies., Liber visionum II 25 (ed. ebd., 51); dies., Ep. 6 (ed. ebd., 142).

125 Dies., Liber visionum II 25 (ed. ebd., 51).

126 Ebd. I 27 (ed. ebd., 15).

127 Ebd.

128 Ebd. I 28 (ed. ebd., 16).

129 Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau, Nr. 7, 15 (ed. Roth, wie Anm. 2, 15, 33).

130 Ebd., Nr. 7 (ed. ebd., 15).

131 Ebd. (ed. ebd., 16).

132 Ebd.

133 Ebd., Nr. 7 (ed. ebd., 15).

134 Ebd. (ed. ebd., 16).

135 Ebd. u. Nr. 15 (ed. ebd. 16, 33).

136 Ebd., Nr. 20, (ed. ebd., 53f.).

137 Ebd. (ed. ebd., 54).

138 Ebd.

139 Ebd., Nr. 15 (ed. ebd., 33).

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Ebd., Nr. 20 (ed. ebd., 54).

143 Ebd.

144 Ebd., Nr. 15 (ed. ebd., 33).

145 Ebd.

146 Ebd.

147 Ebd.

148 Ebd.

beata et omni refectione digna societas“,¹⁴⁹ „*o lux purissima*“,¹⁵⁰ „*o pulchritudo suavissima*“¹⁵¹ und „*o dulcedo tutissima*“.¹⁵²

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Belege ein facettenreiches Bild bieten. Einerseits liegen summarische Zeugnisse für den Kommunionempfang des Schönauer Frauenkonvents vor, andererseits konnten Zeugnisse für Elisabeths persönliches Frömmigkeitsleben beigebracht werden. Das Nichtempfangen der Kommunion führte bei der Visionärin zu Schwermut, welche verschiedenerlei psychisches Unwohlsein nach sich zog und sie schließlich anfällig für Angriffe des Teufels machte. In einem Fall trat die Eucharistie als geistliche Stärkung ergänzend zur physischen Kräftigung nach einer Krankheit hervor, bei anderer Gelegenheit war sie Mittel der Sündenvergebung und Tröstung der Seele. Die Wirkungen der Eucharistie wurden als traditionell herausgestellt. Zweimal zeigte sich, dass für Elisabeth zum Kommunionempfang eine würdige Vorbereitung gehörte. Einmal war belegt, dass die Visionärin zur Zeit der Kommunion Wasser, vermutlich Ablutionswasser, nahm; jedoch nicht nach dem Kommunionempfang, sondern zuvor.

Die Stücke Nr. 7, 15 und 20 aus dem Gebetbuch Elisabeths konnten anhand textimmanenter Kriterien entgegen der Meinung Browes eindeutig in den Kontext von Messe und Kommunionempfang eingeordnet werden. In Nr. 15 waren zwar auch Texte nachweisbar, die inhaltlich keinen Bezug zum Messopfer haben (Psalmen, Antiphon, Versiculus, frei formulierte Gebete), jedoch beziehen sich die drei Stücke entgegen der Typisierung Browes überwiegend auf das Opfer wie hier auch verschiedene Eigenschaften und Wirkungen des Sakraments betrachtet werden. Während Nr. 20 stark von anderen liturgischen Gebeten geprägt ist, sind die beiden anderen Stücke freier formuliert. Nachgewiesen werden konnten Einwirkungen der seit dem Ende des 11. Jahrhunderts aufkommenden „*Begrüßungen des Sakraments*“ (Jungmann), die nicht mehr nur Leib und Blut Christi im Sakrament sehen sondern Christus selbst. Ein weiteres Kommuniongebet Elisabeths, das in Liber visionum I 76 inseriert ist, zeigte sich, wie auch Nr. 20, von anderen liturgischen Gebeten beeinflusst.

Mehrere Belege ließen sich vor dem Hintergrund der Irrlehre der Katharer unter den Begriffen „*Realpräsenz*“ und „*Transsubstantiation*“ subsummieren. Elisabeth schaut sowohl die „*wahre Gestalt des Fleisches*“ als auch die „*wahre Gestalt des Blutes*“. Einmal wurde die Geisttaube als Mittler bei der Wandlung explizit erwähnt und dann summarisch ergänzt, dass Elisabeth derlei häufiger sieht.

Ein weiteres Thema war das verunehrte Sakrament, wofür zwei Beispiele beigebracht werden konnten. Die Ereignisse werden in beiden Fällen sehr

149 Ebd.

150 Ebd.

151 Ebd.

152 Ebd.

ausführlich dargelegt. Ep. 6 stellt insofern einen Sonderfall dar, als hier primär kein Erlebnis Elisabeths thematisiert wird, sondern ein Geschehnis aus dem Kloster Deutz, zu dem die Visionärin um Rat gefragt wurde. Der Brief zeigt unmissverständlich, welche Autorität Elisabeth genoss.

Terminologisch war eine breite Vielfalt von Begriffen und Umschreibungen des Sakraments nachweisbar, insbesondere in den Gebeten, darunter auch die allgemein weniger verbreitete Bezeichnung „*eucharistia*“.

Exkurs: Zur Überlieferung der Briefe Elisabeths von Schönau unter besonderer Berücksichtigung von Ep. 6

Die Ausgabe Roths zählt 22 Briefe Elisabeths, wovon die Stücke 18 bis 20, da Bestandteil des Liber visionum bzw. des Liber viarum dei nicht in die nachstehende Analyse miteinbezogen werden. Die Epp. 1 bis 17 und 21 bis 22 sowie ein weiteres, gesondert tradiertes Stück an Abt Burchard von Odenheim¹⁵³ sind in 35 Textzeugen des 12. bis 16. Jahrhunderts überliefert.¹⁵⁴ Der stärkste Überlieferungsschwerpunkt liegt mit zehn Codices im 15. Jahrhundert.¹⁵⁵ Es folgen das Jahrhundert der Entstehung mit sieben¹⁵⁶ und das 13. Jahrhundert mit sechs Abschriften.¹⁵⁷ Je drei Handschriften werden um 1200¹⁵⁸ und ins 14. Jahrhundert datiert.¹⁵⁹ Je ein Textzeuge ist aus dem 12./13. Jahrhundert,¹⁶⁰ aus der Zeit um 1300¹⁶¹ sowie dem 13./14.,¹⁶² 14.¹⁶³ und 16. Jahrhundert erhalten.¹⁶⁴ Ferner ist ein Deperditum des 12. Jahrhunderts bezeugt.¹⁶⁵ Eine weitere Handschrift ist undatiert.¹⁶⁶

153 Wie Anm. 89, 90, 97 und 98.

154 Vgl. die umfassende Studie von Kurt Köster, Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung (AMRhKG 3, 1951, 243–315). Die Handschriften sind durchnummeriert und werden im folgenden nur mit diesen Nummern zitiert, hier: Nr. 1–4, 6a, 8–10, 12, 18, 22, 26, 27, 29, 30, 33–39, 72, 74, 79, 80, 112–116, 116a, 117f. Ergänzungen dazu bei dems., Das visionäre Werk (wie Anm. 96), 114–116, hier Nr. 83. Weitere Nachträge bei Clark, Elisabeth of Schönau (wie Anm. 71), 144 (ohne genaue Beschreibung der Codices). – Eine Auswertung zur Überlieferung des Gesamtwerks der Elisabeth von Schönau bei Kemper (wie Anm. 14), 86–89.

155 Vgl. Köster, Werk und Wirkung, wie Anm. 154, Nr. 9, 10, 25, 30, 36, 39, 80, 114f., 118.

156 Vgl. ebd., Nr. 1, 2, 4, 12, 26, 72, 117.

157 Vgl. ebd., Nr. 6a, 35, 74, 112, 116, 116a.

158 Vgl. ebd., Nr. 3, 18, 34.

159 Vgl. ebd., Nr. 24.

160 Vgl. ebd., Nr. 8, 22, 79.

161 Vgl. ebd., Nr. 113.

162 Vgl. ebd., Nr. 29.

163 Vgl. ebd., Nr. 79.

164 Vgl. ebd., Nr. 33.

165 Vgl. ebd., Nr. 37 (Schönau).

166 Vgl. ders., Das visionäre Werk, wie Anm. 96, Nr. 6c.

Von den sicher lokalisierbaren Codices sind drei französischer,¹⁶⁷ je zwei englischer¹⁶⁸ und belgischer Herkunft.¹⁶⁹ Die Masse entstammt jedoch mit 27 erhaltenen Abschriften dem deutschsprachigen Raum. Davon werden zehn ins 15.,¹⁷⁰ fünf ins 13.,¹⁷¹ drei ins 12. Jahrhundert,¹⁷² je zwei um 1200,¹⁷³ ins 12./13.¹⁷⁴ und 14. Jahrhundert,¹⁷⁵ je eine um 1300,¹⁷⁶ ins 13./14.¹⁷⁷ und 16. Jahrhundert datiert.¹⁷⁸ Zudem ist hier das erwähnte Deperditum des 12. Jahrhunderts belegt.¹⁷⁹

Schwerpunktmäßiges Verbreitungsgebiet ist mit 15 Abschriften der Süden des deutschsprachigen Raums.¹⁸⁰ Acht weitere Texte werden in Schönau selbst, dem Rheinland und der Eifel lokalisiert,¹⁸¹ je ein Codex stammt aus Reinhausen (?),¹⁸² der Nähe von Helmstedt¹⁸³ bzw. aus Leipzig (?).¹⁸⁴ Aus Deutz, dem Bestimmungsort von Ep. 6, ist kein Überlieferungsträger erhalten.

Die Briefe Elisabeths sind nie separat überliefert, sondern finden sich stets im Zusammenhang anderer Werke der Visionärin oder anderer Autoren. Die Tradierung von Sammlungen stellt mit nur wenigen Fällen die Ausnahme dar: Drei Handschriften, wovon zwei aus Schönau selbst stammen, bieten die Epp. 1 bis 16,¹⁸⁵ wobei in einem Fall nachträglich noch Ep. 17 auf einem ursprünglich nicht zur Handschrift gehörenden Blatt eingefügt wurde.¹⁸⁶ Zwei weitere Textzeugen überliefern im Anschluss an die Briefe 5, 11 und 6 die Epp. 1, 4, 3, 2, 9 und 10 sowie im weiteren Verlauf der Handschrift das Stück 21.¹⁸⁷ Eine oberdeutsche Übertragung von 1516/17 tradiert – ebenfalls zusammen

167 Vgl. ders., *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 2, 4, 12.

168 Vgl. ebd., Nr. 18, 22.

169 Vgl. ebd., Nr. 3, 6a.

170 Vgl. ebd., Nr. 9, 10, 25, 30, 36, 39, 80, 114f., 118.

171 Vgl. ebd., Nr. 35, 74, 112, 116, 116a.

172 Vgl. ebd., Nr. 1, 72, 117.

173 Vgl. ebd., Nr. 3, 34.

174 Vgl. ebd., Nr. 24, 26.

175 Vgl. ebd., Nr. 8, 79.

176 Vgl. ebd., Nr. 113.

177 Vgl. ebd., Nr. 29.

178 Vgl. ebd., Nr. 33.

179 Wie Anm. 165.

180 Vgl. Köster, *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 9, 10, 26, 29, 33, 36, 72, 74, 79, 80, 115, 116, 116a, 117f.

181 Vgl. ebd., Nr. 1, 24f., 30, 37, 39, 112, 114.

182 Vgl. ebd., Nr. 34.

183 Vgl. ebd., Nr. 113.

184 Vgl. ebd., Nr. 35.

185 Vgl. ebd., Nr. 38f.

186 Vgl. ebd., Nr. 37.

187 Vgl. ebd., Nr. 34f.

mit Epp. 5, 6 und 11 – die Stücke 1 bis 4 und 7 bis 17.¹⁸⁸ Eine vollständige Überlieferung aller Briefe in einem Codex ist somit nicht erhalten.¹⁸⁹

Einzelne Briefe waren insgesamt von größerem Interesse. Besonders stark überliefert sind die Stücke 5, 11 und die hier besprochene Ep. 6, die unter dem Gesichtspunkt „Ursula-Literatur“ zusammengestellt wurden,¹⁹⁰ wobei die Reliquien der elftausend Jungfrauen allerdings nur von marginalem Belang sind.¹⁹¹ Sie werden zwar mehr oder weniger deutlich in allen drei Briefen erwähnt, Hauptanliegen ist jedoch ein anderes: in Ep. 6 die dargelegten Zusammenhänge, in den beiden anderen Schreiben Mahnungen zu einem dem Stand angemessenen Lebenswandel. Die Briefe 5, 11 und 6 begegnen in der genannten Reihenfolge neunzehnmal, dabei stets im Zusammenhang des *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium Elisabeths von Schönau*,¹⁹² dem verbreitetsten Werk der Visionärin.¹⁹³ Elfmal folgt die ebenfalls die heilige Ursula und Elisabeths *Liber revelationum* betreffende *Visio Ekberti*.¹⁹⁴ In drei Fällen gehen die Briefe 5, 11 und 6 Sammlungen von Briefen Elisabeths voraus.¹⁹⁵

Die gemeinsame Tradierung der Stücke 5 und 11 ist ferner zweimal, wiederum im Kontext des *Liber revelationum de sacro exercitu*, bekannt.¹⁹⁶ Weiterhin ist eine Einzelüberlieferung von Ep. 6 einmal im Anschluss an dieses Werk erhalten,¹⁹⁷ und in zwei Codices liegt eine Einzelüberlieferung von Brief 5 nach dem *Liber revelationum de sacro exercitu* vor.¹⁹⁸

Der Brief an Abt Burchard von Odenheim, der ebenfalls der „Ursula-Literatur“ zugeordnet werden kann, findet sich dreimal im Zusammenhang des *Liber revelationum de sacro exercitu*.¹⁹⁹

188 Vgl. ebd., Nr. 33.

189 Schon Roth, *Die Visionen* (wie Anm. 3, Vorrede, XXXVIII [9.]), verwies auf das Fehlen von Ep. 21 in seiner aus Schönau stammenden Leithandschrift.

190 Vgl. Köster, *Das visionäre Werk* (wie Anm. 96), 85, 91; ders., *Elisabeth von Schönau, Leben und Persönlichkeit. – Das visionäre Werk, seine Überlieferung, Verbreitung und Wirkung in der mittelalterlichen Welt* (Schönauer Elisabeth Jubiläum 1965. Festschrift anlässlich des achthundertjährigen Todestages der heiligen Elisabeth von Schönau, hrsg. vom Prämonstratenser-Chorherrenstift Tepl in Kloster Schönau, Limburg a. d. Lahn 1965, 17–46, hier 32).

191 Elisabeth von Schönau, Ep. 11 (ed. Roth, *Die Visionen*, wie Anm. 3, 145), ist an den Frauenkonvent St. Ursula in Köln gerichtet.

192 Vgl. Köster, *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 1–3, 6a, 8–10, 12, 18, 22, 27, 30, 33–36, 112, 114f.; ders., *Das visionäre Werk*, wie Anm. 96, Nr. 6c.

193 Köster, *Elisabeth von Schönau, Leben und Persönlichkeit*, wie Anm. 190, 30.

194 Vgl. Köster, *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 1f., 8–10, 12, 18, 22, 33, 114f. Ed. der *Visio Ekberti*: F. W. E. Roth, *Aus einer Handschrift der heil. Elisabeth von Schönau* (NA 36, 1911, 219–225, hier 222, Z. 34–223, Z. 4).

195 Wie Anm. 187 u. 188.

196 Vgl. Köster, *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 4, 113.

197 Vgl. ebd., Nr. 26.

198 Vgl. ebd., Nr. 116, 116a.

199 Vgl. ebd., Nr. 117f.; ders., *Das visionäre Werk*, wie Anm. 96, Nr. 83.

Fünffmal ist zudem eine Einzelüberlieferung von Ep. 22 bekannt, wobei einmal Elisabeths *Liber visionum* III 3,²⁰⁰ in vier Fällen *Liber visionum* I 31–32 (= „*Visio Elisabeth, quam vidit de resurrectione beate virginis matris domini*“ II)²⁰¹ vorausgeht. In zwei Fällen lässt sich der letztgenannte Überlieferungszusammenhang dadurch erklären, dass die Codices aus Institutionen stammen, die als Mutter- und Tochtergründungen miteinander verbunden waren,²⁰² die Handschriften also vermutlich direkt voneinander abhängig sind. Gemeinsam ist allen fünf Belegen die österreichische Provenienz. Zusammen mit Ep. 6 ist Brief 22 überdies einmal tradiert.²⁰³

Bezüglich des Idioms fällt auf, dass die ursprünglich lateinisch abgefassten Schreiben nur in einem Fall, in einem Codex des beginnenden 16. Jahrhunderts, in deutscher Übertragung vorliegen.²⁰⁴

Briefe Elisabeths sind in zahlreichen Handschriften erhalten, wobei die schwerpunktmäßige Tradierung im deutschsprachigen Raum liegt, jedoch auch über diesen und den näheren Schönauer Umkreis hinausgeht. Der stärkste Überlieferungsschwerpunkt ist insgesamt im 15. Jahrhundert nachweisbar. Die Überlieferung größerer Sammlungen tritt hinter dem Interesse an den Epp. 5, 11 und 6 deutlich zurück. Eine deutsche Version ist nur einmal belegt. Der hier besprochene Brief 6, welcher überwiegend über das verunehrte Sakrament handelt, wurde überwiegend zusammen mit den Stücken 5 und 11 unter dem Gesichtspunkt „Ursula-Literatur“ tradiert. Eine Überlieferung aus Deutz konnte nicht nachgewiesen werden.

Zusammenfassung

Ansatzpunkte für das Thema „Eucharistie“ bei Elisabeth von Schönau (1129–1164/65) finden sich in ihrem *Liber visionum*, *Liber viarium dei* und Ep. 6 sowie in drei Stücken aus ihrem Gebetbuch. Die Belege aus ihren Werken spiegeln über summarische Hinweise auf den Kommunionempfang durch den Schönauer Schwesternkonvent hinaus den Empfang des Sakraments durch Elisabeth selbst, die Vorbereitung darauf und die Wirkung desselben auf ihr persönliches Leben wider. Ergänzungen zu Elisabeths eucharistischer Frömmigkeit bieten die drei Stücke aus ihrem Gebetbuch, die in den Kontext von Messe und Kommunionempfang einzuordnen sind. Zudem bezeugen einige Stellen aus den Schriften der Visionärin eucharistische Wunder, die vor dem

200 Vgl. ders., *Werk und Wirkung*, wie Anm. 154, Nr. 29.

201 Vgl. ebd., Nr. 72, 74, 79, 80.

202 Heiligenkreuz und Lilienfeld. Vgl. ebd., Nr. 72, 74.

203 Vgl. ebd., Nr. 29.

204 Wie Anm. 188.

Hintergrund der Ablehnung der Transsubstantiation durch die Katharer stehen. Ein weiteres Unterthema ist das verunehrte Sakrament.

Die Briefe Elisabeths von Schönau sind in über 30 Handschriften erhalten, die schwerpunktmäßig aus dem 12., 13. und 15. Jahrhundert stammen. Räumlicher Überlieferungsschwerpunkt ist der Süden des deutschsprachigen Gebietes. Ep. 6, die vor allem zusammen mit Epp. 5 und 11 unter dem Aspekt „Ursula-Literatur“ tradiert ist, ist an ihrem Bestimmungsort Deutz nicht nachweisbar.

Abstract

References to the Eucharist in the writings of the Benedictine nun Elisabeth of Schönau (1129–1164/65) can be found in her *Book of Visions* (*Liber visionum*), *The Book of the Ways of God* (*Liber viarium Dei*), letter six and three pieces from her prayer book. The evidence from her works reflect in a summary fashion how the nuns of the monastery of Schönau and beyond received holy communion, how Elisabeth herself received the sacrament, how she prepared herself and what effect it had on her personal life. The three pieces from her prayer book, which are to be seen in the context of Mass and the reception of communion, supplement Elisabeth's Eucharistic piety. In addition, several passages in the writings of the visionary speak of Eucharistic miracles the background for which is the contemporary struggle against the Cathars who rejected transubstantiation. Another minor topic is the desecrated sacrament. The letters of Elisabeth can be found in more than thirty manuscripts most of which stem from the 12th, 13th and 15th centuries. The geographical center of the transmission has been southern Germany. Letter 6, which has been preserved with letters 5 and 11, was passed down as part of the Ursula literature but cannot be verified at the monastery of Deutz to which it was sent.