

„Vidi lucem longe excellentiorem illa, quam videre consueveram“

Eine stilistische Studie der Gottesschauungen in den Visionen Elisabeth von Schönaus in einem Vergleich zu Hadewijchs erster Vision

Renske van Nie

3595145

Begleiter: Prof. Dr. P.W.M. Wackers

Zweite Begleiterin: Prof. Dr. V. Fraeters

Universiteit Utrecht, Juni 2012

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Der Gottesschau in den Visionen der Elisabeth von Schönau	10
2.1 Einführung	10
2.2 Vision I.20	10
2.3 Vision I.40 und III.29	26
2.4 Vision II.4	41
2.5 Fazit	51
3. Ekberts Interpretation der Vision I.40 und III.29	53
3.1 Einführung	53
3.2 Die Interpretation der Vision	53
3.3 Fazit	80
4. Das Angesicht Gottes in Hadewijchs erster Vision	82
3.1 Einführung	82
3.2 Das Angesicht Gottes in der ersten Vision	83
3.3 Fazit	103
5. Schlussfolgerung	106
6. Bibliographie	108
Appendix I: Visionen von Elisabeth von Schönau	112
Appendix II: Hadewijch, Vision I	116

1. Einleitung

Die vorliegende Abschlussarbeit widmet sich einer der – meines Erachtens – wichtigsten und elementaren Fragen der Forschung der mittelalterlichen Visionsliteratur und der Mystik, und zwar die Frage nach der angewandten Sprache und Stilmittel in den Passagen, die ein nicht in Worte zu fassendes Gesicht des Allerhöchsten oder eine mystische Einheitserfahrung zum Ausdruck bringen. Der Versuch, das – in den mittelalterlichen Texten sowie in der Forschung oft wiederholt betonte – Unsägliche in Sprache wiederzugeben, darf als der große Paradox der Mystik und Visionsliteratur betrachtet werden: Ihr absoluter Gegenstand, auf den die VisionärInnen und MystikerInnen ab dem 12. Jahrhundert fast ausnahmslos zielen, nämlich eine Begegnung mit dem Göttlichen, kann aufgrund ihres Charakters unmöglich in menschlicher Sprache vermittelt werden. Nichtsdestotrotz ist die mystische Einheitserfahrung oder ein visionäres Treffen mit der Gottheit, sei es Gott oder Christus, eins der zentralen Themen dieser Textsorte.¹ In der Existenz mystischer Texte und Aufzeichnungen von Begegnungen mit Gott zeigt sich somit ihr größtes Paradox; sie nimmt, genau genommen, ihrem eigenen Dasein mit dieser Aussage weg.

In Bezug auf das schwierige Verhältnis zwischen Sprache und Erfahrung meint Alois Haas in seinem Aufsatz zur ‚Verständlichkeit mystischer Erfahrung‘, dass „auch bei noch so hoher Angleichung der Sprache an Erfahrung [...] eine letzte Identifikation – und mag sie von den Mystiker(inne)n noch so intensiv beabsichtigt sein – nicht möglich ist.“² Meines Erachtens kann und soll im Anschluss an diese Aussage nach den angewandten sprachlichen Mitteln der Beschreibung gefragt werden, da die Unmöglichkeit einer Wiedergabe einen Versuch die Erfahrung trotzdem zu beschreiben, nicht impliziert.

Darüber hinaus gibt es, wie auch Haas in seinem Aufsatz mehrmals bestätigt, eine lange christliche Tradition der mystischen Zeugnisse, die alle die Gottesbegegnung und Einheitserfahrung thematisieren. Wie oben bereits erwähnt, hat die vorliegende Abschlussarbeit sich nicht zum Ziel gesetzt, ihre Existenz zu befragen und zu erklären. Auch will sie nicht auf die Beziehung zwischen Gotteserfahrung und Sprache eingehen. Diese Arbeit fragt dahingegen nach der Art und Weise, wie das Unsägliche in Worte gefasst wird: Was für eine Sprache und welche stilistische Mittel werden in einem Text, der von einer unbeschreiblichen Begegnung mit Gott handelt, für die Darstellung des Unsäglichen, und zwar Gottes, angewendet? Im Vordergrund

¹ Alois M. Haas, ‚Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung‘, in: Walter Haug & Wolfram Schneider-Lastin (ed.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000), S. 9 – 30. Vgl. S. 9.

² Vgl. Ebd., S. 25.

steht demnach nicht die Erfahrung, wie in Haas' Aufsatz, sondern die Mittel einer erfahrungsvermittelnden Sprache.

Aus praktischen Gründen und aufgrund der vorgeschriebenen Beschränktheit dieser Arbeit sollen einige Entscheidungen im Hinblick auf die zu untersuchende Texte in der Vielzahl mittelalterlicher mystischer und visionärer Texte getroffen werden.

Zunächst beschränkt die Arbeit sich auf visionäre Texte. Das heißt, dass sie sich den Textstellen widmet, in denen der Visionär oder die Visionärin einem geschauten, nicht in Worte zu fassenden Gegenstand oder einer solchen Person beschreibt. Die Forschungsfrage bezieht sich demnach nur auf visionäre Texte. Dadurch, dass lediglich Beschreibungen geschauter Objekte analysiert werden, wird eine präzise Analyse des Inhaltes und der stilistischen Merkmale der jeweiligen Darstellungen gewährleistet.

Im Anschluss daran ist entschlossen worden, sich auf die Korpora zwei verschiedener Visionärinnen zu beschränken, und zwar auf die aus drei Bücher bestehenden *Libri Visionum* Elisabeths von Schönau (ca. 1129-1164) und auf das *Visioenenboek* Hadewijchs (um 1250). Die Entscheidung, die Beschreibungen dieser beiden visionären Frauen auf ihre Sprache und Stilistik genau zu überprüfen, resultiert nicht nur in die Möglichkeit, eine komparatistische Untersuchung in Bezug auf die angewandten Stilmittel in den Korpora zwei unterschiedlicher Visionärinnen anzufertigen, die sich in fast allen Bereichen erheblich voneinander unterscheiden. Zunächst heben die zwei Frauen sich durch ihre zeit- und räumlichen Umstände von einander ab: Die Zeit, in der Elisabeth lebt, ist eine in fast jeder Hinsicht andere als Hadewijchs Epoche, die letzte, im Hinblick auf ihr geistlich-mystisches Interesse, stark beeinflusst von den Schriften Bernards von Clairvaux und der Viktoriner. Deren Einfluss finden wir somit auch in Hadewijchs Texten auf.³ Zweitens unterscheiden die zwei Visionärinnen sich durch ihre Lebensweise, die auch als zeitabhängig betrachtet werden darf. Elisabeth lebte abgeschlossen vom Weltlichen in Benediktinerkloster Schönau, wo ihr Leben durch die täglichen Gottesdienste und die Regel des Benedictus bestimmt wurde. Über Hadewijchs Leben ist nahezu nichts bekannt. Es kann jedoch mit ziemlich großer Sicherheit festgestellt werden, dass sie als Begine, ein in Elisabeths Zeit noch unbekanntes Phänomen, in höchstwahrscheinlich Antwerpen, vielleicht Brüssel lebte.

Bemerkenswerte Gegensätze zeigen auch die schriftliche Fixierung der zwei Visionskorpora auf: Sie unterscheiden sich sowohl durch ihre Sprache: Elisabeths Gesichte wurden auf Latein, Hadewijchs Visionen auf Mittelniederländisch aufgezeichnet, als auch durch

³ Vgl. P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), S. 28ff. Vgl. auch: Hadewijch (Hrsg. und Komm. F. Willaert, Übers. I. Dros), *Visioenen* (Amsterdam, Uitgeverij Prometheus, 1996), Inleiding, S. 9ff.

die Weise der Aufzeichnung. Der Prozess der Aufzeichnung von Elisabeths Visionen beschreibt Anne Clark in ihrem Elisabeth gewidmeten Buch als „complex“:

„Words exclaimed in a spontaneous, often prayerful way were carefully reconstructed into full accounts of interior experiences, recorded by Ekbert and the nuns of Schönau, edited and arranged by Ekbert into chronological or thematic sequences, and copied into a growing collection of visionary books [...].“⁴

Ekbert, Elisabeths Bruder, der 1155 auf Bitten seiner Schwester ins Benediktinerkloster in Schönau eintrat,⁵ hat somit eine erhebliche Rolle in der Aufzeichnung der Visionen seiner Schwester gespielt. Dies erzählt uns auch seine Einführung im *Libro Visionum Primo*: Nicht nur hat er die Visionen notiert, sondern auch teilweise ins Lateinische übersetzt. Zunächst berichtet er von Elisabeths Äußerungen in Bezug auf ihre Visionen:

„sermones angeli dei, quos hic perhibetur habuisse ad ancillam dei Elisabeth, quosdam quidem ex toto proferebat latino sermone, quosdam autem omnino teutonica loquela, quosdam vero ex parte latine, et ex parte verbis teutonice lingue pronuntiabat.“⁶

Ekbert berichtet in dieser Passagen von den Reden des Engels Gottes, die dieser, wie gesagt wird, an die Magd Gottes Elisabeth vorgetragen hat. Er trug diese nämlich gänzlich in lateinischer Sprache vor, aber manche ganz in deutscher Rede. Andere aber trug er teilweise in Latein und teilweise in deutschsprachigen Worten vor.

Er schließt an diese Aussage mit der Bemerkung an, dass „conscripsi omnia hec, et alia, que de revelationibus eius leguntur, ita quidem, ut ubi erant latina verba angeli immutata relinquerem, ubi vero teutonica erant, in latinum transferrem.“⁷ Dies alles, und anderes, was über ihre [Elisabeth] Offenbarungen gelesen werden kann, hat Ekbert zusammengeschrieben, und nämlich so, dass er, die lateinischen Worte des Engels unverändert ließ, wo aber sie deutsch waren, sie ins Lateinische übersetzt hat.

Berücksichtigen wir darüber hinaus die bereits erwähnte Tatsache, dass auch die Schwester des Klosters Schönau einen Teil der Visionen aufgezeichnet haben, dann darf es deutlich geworden sein, dass ihre schriftliche Fixierung tatsächlich als komplex und

⁴ A. Clark, *Elisabeth of Schönau. A twelfth-century visionary* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992), S. 28.

⁵ Vgl. Ebd., S. 16ff.

⁶ F.W.E. Roth (Hrsg.), *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften* (Brünn, Verlag der „Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 1884) S. 1. Über: http://openlibrary.org/books/OL24871595M/Die_Visionen_der_hl._Elisabeth_und_die_Schriften_der_Aebte_Ekbert_und_Emecho_von_Sch%C3%B6nau (Stand am 18. Juni 2012).

⁷ Ebd., S. 1.

problematisch charakterisiert werden kann. In Bezug auf die Forschungsfrage dieser Arbeit soll demnach eventuelle Unterschiede in Sprache und Stilistik zwischen den Visionen, die vor der Ankunft Ekberts in Schönau und danach betrachtet werden.

Über die Aufzeichnung und Entstehungsumstände vom *Visioenenboek* Hadewijchs ist nichts bekannt. Auch die Handschriften leuchten über diese nicht ein: Die frühesten bekannten Manuskripten mit ihren Werken datieren aus der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts.⁸ Obwohl in denen von Hadewijch als „een heilige vrouw“ und „een waarachtig meesters“⁹ gesprochen wird, vergrößern sie die Kenntnisse um die Entstehung ihrer Texte nicht. Im Anschluss an die neueste und traditionelle Forschung wird im Folgenden demnach von Hadewijch als Autorin ihrer Texte geredet.¹⁰ Diese Aussage sagt jedoch über die eventuelle Existenz eines Koautors nichts aus.

Ein letzter Unterschied zwischen den beiden Visionärinnen zeigt sich im Forschungsinteresse. Nur einige Forscher haben sich mit Elisabeths Leben und Texte auseinandergesetzt¹¹ – und noch weniger mit dem Inhalt und der Sprache einzelner Visionen.¹² Die bisher einzige kritische Edition stammt aus 1884.¹³ Eine Analyse der Sprache und Stilistik der Gesichte, wie diese Arbeit vorhat, wurde noch nie gemacht. Nur aus diesem Grund wäre die nachfolgende Darstellung bereits vom Standpunkt des Forschungsstandes gerechtfertigt.

Die wissenschaftliche Lage sieht in Bezug auf Hadewijchs Visionen ganz anders aus: Im 20. Jahrhundert wurden, abgesehen von Übersetzungen und Kommentaren in anderen Sprachen als die niederländische, nicht weniger als vier Editionen dieser Texte publiziert¹⁴ und zahlreiche

⁸ Vgl. Hadewijch, 1996, Komm., S. 214.

⁹ V. Fraeters, ‚Van inzien naar één-zijn. Over de visioenen van Hadewijch‘, *Syllabus bij de ‘Studieweek Mystiek. Titus Brandsma Instituut, Nijmegen, 27-30 juni 2005*, S. 3.

¹⁰ Vgl. u.a.: V. Fraeters, V. Fraeters, ‚Wijsheid verbeeld: Genese en werking van de beeldspraak in Visioen 9 van Hadewijch‘, in: *Queeste*, vol. 14, iss. 2, 2007, pp. 101 – 135; J. van Driel, *Meesters van het woord. Middelnederlandse schrijvers en hun kunst* (Hilversum, Verloren, 2012), S. 95 – 114.

¹¹ Anne Clark, auf deren Buch schon aufmerksam gemacht wurde, und Peter Dinzeltbacher haben beide eine vollständige Übersetzung der Texte der Visionärin publiziert, sowie Aufsätze oder Buchkapitel zu Elisabeth. Vgl. u.a. Elisabeth von Schönau (Übers. und Komm. Dinzeltbacher), *Werke* (Paderborn, Schöningh, 2006); Saint Elisabeth of Schonau (Übers. Anne L. Clark), *The complete works* (Paulist Press, 2000); A. Clark, ‚Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representations of Elisabeth of Schönau‘, in: C. Mooney (Hrsg.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999), S. 35 – 51; P. Dinzeltbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik* (Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1993), S. 78 – 101.

¹² Der bei meinem Wissen einzige selbstständige veröffentlichte Aufsatz zu einer Vision Elisabeth ist T. Pandiri, ‚Autobiography oder Autohagiography? Decoding the Subtext in the *Visions* of Elisabeth of Schönau‘, in: L. Churchill (Hrsg.), *Women Writing Latin*, Bd. 2 (New York, Routledge, 2002), S. 197 – 229. Einige kurze Auseinandersetzungen mit einzelnen Gesichten finden wir in Dinzeltbachers und Clarks Publikationen, andere Aufsätze untersuchen den Kontext der Visionen.

¹³ Vgl. Roth, 1884.

¹⁴ Vgl.: Hadewijch (Ed. und Komm. von F. Willaert, Übers. von I. Dros), *Visioenen* (Prometheus, Amsterdam, 1996); H. Vekeman (Ed., Übers. und Komm.), *Het visioenenboek van Hadewijch* (Dekker, Nijmegen, 1980); P. Mommaers (Ed., Übers. und Komm.), *De visioenen van Hadewijch* (B. Gottmer, Nijmegen, 1979), 2 Bde; J. van Mierlo (Ed., Übers. und Komm.), *De visioenen van Hadewijch* (De Vlaamsche Boekenhalle, Leuven, 1924), 2. Bde.

Auseinandersetzungen in mehreren Sprachen. Darüber hinaus sind Übersetzungen der Gesichte Hadewijchs in englische, deutsche und französische Sprache publiziert worden.¹⁵ Hadewijchs *Visioenenboek* ist kurzum schon sehr ausführlich diskutiert worden. Diese Arbeit hofft bei der bereits existierenden Literatur anzuschließen und zu verdeutlichen, dass die Visionen im Hinblick auf die angewandte Sprache und Stilistik tatsächlich eine große Virtuosität aufzeigen.¹⁶

Es darf, im Hinblick auf die großen Unterschiede in kulturellem und sprachlichem Kontext, sowie in der Forschungslage ihrer Texte geschlossen werden, dass eine komparative Studie der Visionen Elisabeths und Hadewijchs, die, so Dinzelbacher, problemlos in die Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur eingegliedert werden können,¹⁷ neues Licht auf ihre Gemeinsamkeiten oder Gegensätze bezüglich der angewandten Sprachmittel in den Passagen, die eine unsägliche Erfahrung zum Ausdruck bringen, werfen kann.

Der Anfang dieser Einleitung verwies bereits mithilfe von verschiedenen Termini auf die Stellen, in denen eine ‚nicht in Worte zu fassende Erfahrung‘ ausgedrückt wird: Diese wurde u.a. die ‚mystische Einheitserfahrung‘, ‚ein Gesicht des Allerhöchsten‘, ‚ein visionäres Treffen mit der Gottheit, sei es Gott oder Christus‘, ‚Gotteserfahrung‘ und ‚Begegnung mit Gott‘ genannt. Das Ziel der vorliegenden Arbeit erfordert aber eine genaue Formulierung desjenigen, das wir als ‚unsäglich‘ verstehen.

Thema der Visionsliteratur ist meines Erachtens größtenteils das geschaute Bild; schon der lateinische Begriff „visio“, „Anblick, Traumgesicht, Erscheinung, Vision“¹⁸ weist auf diese Tatsache hin. Dass auch dem Hören und dem Sprechen – sei es vom Visionären oder von den geschauten Figuren – eine große Bedeutsamkeit zukommen, hat u.a. Anikó Daróczis Studie *Groet gheruchte van dien wondere. Spreken, zwiigen en zingen bij Hadewijch* gezeigt.¹⁹ Das Sprechen in der Visionsliteratur geht meiner Meinung nach jedoch immer mit einer Schauung des Sprechers oder eines Bildes, das mit dem Sprecher verbunden wird einher. Wenn in Bezug auf Visionsliteratur demnach von einer nicht in Worte zu fassende Erfahrung die Rede ist, versteht die vorliegende Arbeit diese in erster Linie als ein visionäres Erlebnis und nicht als ein Erlebnis der anderen

¹⁵ Vgl. Hadewijch (Ed., Übers. und Komm. von G. Hofmann), *Das Buch der Visionen* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1998), 2 Bde; J.-B. Porion, *Hadewijch: Visions* (Paris, O.E.I.L., 1987); C. Hart, *Hadewijch: The Complete Works* (New York, Paulist Press, 1980).

¹⁶ Vgl. Van Driel, 2012, S. 97.

¹⁷ Vgl. Dinzelbacher, 1989; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981), Tabelle S. 17 -18.

¹⁸ ‚Visio‘, in: E. Habel und F. Gröbel, *Mittellateinisches Glossar*, (Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1959), Sp. 427.

¹⁹ Anikó Daróczis, *Groet gheruchte van dien wondere. Spreken, zwiigen en zingen bij Hadewijch* (Leuven Peeters, 2007).

Sinnen. Im Anschluss daran soll nach der unsäglichen Art dieser visionären Erfahrung gefragt werden. Was bedeutet es, wenn wir von ein nicht in Worte zu fassendes Erlebnis reden?

Aufgrund der soeben festgestellten zentralen Position des Bildes bezieht sich die Unsäglichkeit zunächst auf das Gesicht, das ein Visionär oder eine Visionärin hat. Er oder sie sieht etwas in der Vision, das sich nicht in Worte fassen lässt; das Bild, die Vision eines Gegenstandes oder einer Figur geht über das menschliche Verständnisvermögen hinaus. Eine derartige Formulierung kann aber zweifach verstanden werden: Einerseits sagt sie aus, dass die Eigenheit des Bildes seiner eigenen Unfassbarkeit verursacht, d.h. die Unmöglichkeit, über ihn zu sprechen, liegt im Bild selbst. Andererseits besagt sie, dass das menschliche Fassungsvermögen das geschaute Objekt oder die Figur als unsäglich versteht. In dieser Betrachtungsweise wird die Unsäglichkeit als subjektiv, von der Fassungskraft der Visionären oder des Textpublikums abhängig bezeichnet.

Für eine komparative Studie zwei unterschiedlicher Textkorpora in Bezug auf ihre angewandte Sprache und Stilistik kommt lediglich eine Untersuchung in Betracht, die ein Bild, das über jeden Verstand geht, analysiert: Hätte die persönliche Aussage zur Unfassbarkeit das Primat, dann wäre eine vergleichende Auseinandersetzung aufgrund der Subjektivität der Äußerung unmöglich.

Als letztes soll dann gefragt werden nach demjenigen, das wir als ‚unsäglich‘ und ‚nicht in Worte zu fassen‘ verstehen. Die obigen Auflistung hat bereits auf eine Antwort hingewiesen, da sie von einer ‚Begegnung mit dem Allerhöchsten‘ sprach: Diese Arbeit versteht das Schauen Gottes als unsäglich, und zwar dadurch, dass Gott aufgrund seiner Natur über das menschliche Fassungsvermögen geht. Ihm kann demnach nicht im Bild sowie in menschlicher Sprache recht getan werden; er ist größer als dies alles.

Im Anschluss daran verweist der Begriff ‚Gott‘ in der bisherigen Auseinandersetzung sowohl auf eine der drei Personen – Gott den Vater, Jesus Christus den Sohn mit göttlicher und menschlicher Natur und den Heiligen Geist – als auf die Trinität. Sprechen wir demnach von einer Gottesschau, dann kann dies sowohl auf das Schauen des Vaters, des Sohnes – sei es in seiner menschlichen, sei es in seiner göttlichen Natur –, des Heiligen Geistes oder der Dreifaltigkeit verstanden werden.

Nun das eine Definition der Gottesschau gegeben ist, soll noch eine andere bereits gemachte Aussage berücksichtigt werden, und zwar die der ‚Stilistik‘, ‚stilistische Mittel‘ oder ‚Stilmittel‘. Was wird mit diesen Begriffen gemeint? Im obigen wurden sie jeweils in Verbindung mit dem

Terminus ‚Sprache‘ erwähnt; dies deutet sowohl auf eine enge Beziehung als auf einen Unterschied zwischen den beiden Begriffen.

Als ‚Sprache‘ versteht diese Arbeit die Fähigkeit einer Person, sich in Worte auszudrücken. Wenn von einer angewandten Sprache die Rede ist, verweist dies auf nichts anderes als die Worte, die für eine Beschreibung eingesetzt worden sind. ‚Stilistik‘ oder ‚Stilmittel‘ übersteigt diese Fähigkeit; diese können bestens als künstlerische Eingriffe, die ein bestimmtes Effekt beim Publikum erzeugen, umschrieben werden. Stilmittel, auch wohl Stilfiguren oder rhetorische Figuren genannt, strukturieren und akzentuieren eine Aussage oder Teile des Ausdrucks, und heben sie durch diese Hervorhebung von anderen Äußerungen ab.

Fragen wir demnach nach der angewandten Sprache und Stilmittel der Gottesschau, dann fragen wir nach den Worten, in denen die Beschreibung des Bildes vom Gott gefasst ist und welche Akzente in der Beschreibung vorhanden sind, durch die sich manche Textteile von anderen unterscheiden.

Die obigen terminologischen Auseinandersetzungen haben das Thema der vorliegenden Arbeit ausführlich dargestellt. Aufgrund der Begrenztheit einer Abschlussarbeit sollen jedoch Entscheidungen in Bezug auf den zu analysieren Korpus gemacht werden.

Im Anbetracht der Gottesschaungen Elisabeths setzt die nachfolgende Analyse sich mit drei Visionen auseinander. Berücksichtigt wurde sowohl der oben erwähnte komplexe Aufzeichnungsprozess und die bedeutende Rolle Ekberts, als auch das bisher ausgebliebene Forschungsinteresse: Die Gesichte werden in den folgenden Kapiteln ausführlich dargestellt, im Gegensatz zu den vielfach untersuchten und analysierten Visionen Hadewijchs. Der Fokus der vorliegen Arbeit liegt somit, wie der Titel bereits verdeutlichte, auf Elisabeths Gesichte, die eine Gottesschau thematisieren.

Im zweiten Kapitel werden drei, auf Basis ihres Inhaltes auserwählten Visionen in ihrer im *Libris Visionum* dokumentierten Reihenfolge besprochen: Zunächst stellt das zweite Kapitel eine von den Mitschwestern Elisabeths aufgezeichnete Vision des ersten Visionsbuches dar. Darauf wird ein zweites Gesicht besprochen, das sich nicht nur am Ende des *Libri Visionum Tertius* wiederholt, sondern das an der Stelle auch von ihrem Bruder interpretiert worden ist. Der dritte Teil des zweiten Kapitels widmet sich einer von Ekbert aufgezeichneten Vision. Auf diese Weise ermöglicht sich eine inhaltliche Analyse der möglicherweise unterschiedlichen Sprache und stilistischen Mittel in den drei Visionen.

Mehr noch als das zweite Kapitel ist jedoch das dritte zu einer Auseinandersetzung mit Ekberts Rolle in Bezug auf die Sprache imstande: Es wird seine Interpretation der Vision

Elisabeths und der angewandten Sprache ausführlich analysieren. Obwohl Ekbert selbst keine Gottesschau erlebt hat, kann die Interpretation in Bezug auf den sprachlichen Aspekt als bedeutsam betrachtet werden, sowie die Besprechung einer mittelalterlichen Visionsdeutung neues Licht auf die im zweiten Kapitel verfertigte Analyse.

Das vierte Kapitel widmet sich schließlich der Gottesschau in der ersten Vision Hadewijchs. Dadurch, dass der Schwerpunkt nicht sie, sondern Elisabeth betrifft, wird dieser Text in einem direkten Vergleich zu Elisabeths Visionen und Sprache dargestellt.

Auf den obigen Seiten mag deutlich geworden sein, dass die vorliegende Arbeit in ihrem zunächst geäußerten Vorhaben, die Sprache und Stilmittel der Beschreibung der Gottesschau zu betrachten, sich auf einige Gesichte und eine derzeitige Interpretation beschränkt hat. Sie darf deswegen in jeder Hinsicht nur als eine erste Erkundung dieses Themas betrachtet werden. Es wäre durchaus möglich und denkbar, dass die letztlichen Schlussfolgerungen nur auf die in dieser Arbeit diskutierten Gesichte zutreffen. Allgemeingültige Aussagen, sowie Aussagen bezüglich anderer Visionen derselben Visionären, zur Sprache der Gottesschau gibt diese Arbeit nicht: Sie ist letztlich eine hoffentlich erste Untersuchung des Forschungsgebiets.

Schließlich soll noch darauf aufmerksam gemacht worden, dass diese Arbeit ihre Untersuchung auf kritische Editionen basiert, da es für eine genaue Betrachtung der jeweiligen Handschriften der Visionärinnen keine Möglichkeit gab. Wenn auch ich mir die eventuellen Konsequenzen dieser Entscheidung für das Endergebnis dieser Arbeit bewusst bin, glaube ich mich mit Erfolg an vielen Stellen auch auf die kritische Editionen verlassen haben zu können.

2. Die Gottesschau in den Visionen der Elisabeth von Schönau

2.1 Einführung

Dieses Kapitel widmet sich drei Visionen Elisabeths, in denen die Visionärin eine Gottesschau beschreibt. Diese Schauungen haben alle eine andere Art: Im ersten Gesicht sieht Elisabeth u.a. die *Maiestas Domini*, von vielen anderen Figuren umringt. Die zweite Vision handelt, neben einige anderen Elemente, von einer männlichen Gestalt, die als Christus verstanden werden kann. Das letzte Gesicht legt schließlich ein Bild der Dreifaltigkeit dar. Es wird somit das Objekt des Interesses, wie es in der Einleitung vorgestellt wurde, garantiert.

Mit der bedeutenden Rolle Ekberts für die Entstehung der *Librorum Visionum* und mit dem kulturellen Kontext Elisabeths haben bzw. Clark und Dinzelbacher sich bereits ausführlich auseinandergesetzt.²⁰ Die vorliegenden Kapitel werden sich demnach nur dann mit kontextuellen Themen beschäftigen, als der Text eine derartige Vertiefung erfordert. Ansonsten verweise ich auf die bereits existierende Forschungsliteratur.

Als letztes sollen noch einige allgemeine Bemerkungen gemacht werden. Wie bereits die Einleitung sagte, hat Elisabeth ihre Visionen nicht selbst aufgezeichnet, sondern haben die Schwester im Kloster und ihr Bruder ihre Erlebnisse schriftlich fixiert. Dass im Folgenden manchmal trotzdem von „Elisabeths Beschreibungen“ oder einer ähnlichen Wortgruppe die Rede ist, hat mit praktischen Gründen zu tun: Auf diese Weise werden weitläufige Formulierungen vermieden.

Darüber hinaus braucht die in diesem Kapitel angewandte Notation der Visionen Elisabeths eine Erklärung. In seiner kritischen Edition hat Roth die in der von ihm bezeichneten Handschrift A, ein Sammelband der Bibliothek Wiesbaden, angedeuteten Kapitel übernommen und für jedes Buch nummeriert.²¹ Spricht Kapitel 2.2 dieser Arbeit demnach von Vision I.20, dann verweist diese Notierung auf das zwanzigste Kapitel des ersten Visionsbuches. Der Titel des Kapitels 2.3 deutet im Anschluss daran auf das vierzigste Kapitel des *Libri Visionum Primi* hin. Da der Großteil der Kapitel eine Vision, oder ein mehrfaches Erleben einer einzelnen Vision enthält, ist für diese Notation entschieden worden.

2.2 Vision I.20

Die zwanzigste Vision des ersten Visionsbuches thematisiert als erstes Elisabeths Gottesschau. Anne Clark meint mit großer Sicherheit aufgrund des Kapitels I.1, am Anfang des *Liber Visionum*

²⁰ Vgl. Einleitung, Fußnote 11 dieser Arbeit.

²¹ Vgl. Roth, 1884, S. XXV. Diese Handschrift stammt aus dem Kloster Schönau. Die von Roth als B bezeichnete Handschrift enthält, auch Kapitel. Vgl. S. XXVII. Roths Edition basiert an erster Stelle auf die Handschrift A.

Primus, auf das in der Einleitung dieser Arbeit schon hingewiesen wurde, behaupten zu können, dass die Mitschwestern der Visionärin das Bericht aufgezeichnet haben,²² denn eine Erklärung oder Interpretation, die in den späteren, von Ekbert schriftlich formulierten Visionen üblich wird, fehlt hier.

Die Vision kann aufgrund des Inhaltes in fünf Teile unterverteilt werden. Sie fängt mit einer liturgischen Aussage an, auf der eine Passage der körperlichen Vorbereitung folgt. Sobald Elisabeths Körper sich für das Gesicht bereit gemacht hat, fängt die Vision an und schließt mit einem Zurückkehr in Form eines plötzlichen Ausbrauchs der Visionärin in Gotteslob, einer Glossolie, ab. Der letzte Abschnitt der Vision handelt sich um einen Nachtrag, in dem Elisabeth das Gesicht während des nächsten Morgens abermals erlebt. Die vorliegende Analyse dieser Vision folgt die Aufzeichnung chronologisch: Jedes Unterkapitel widmet sich eine thematische Einheit.

Das Gesicht fängt mit einer Aussage zum liturgischen Moment des Geschehens an: „Factum est in dominica nocte, que erat prima post festum beati Iacobi [...]“.²³ Das Jahr der Aufzeichnung ist bekannt, sowie das Datum des Festes von Jakobus (Apostel und Märtyrer); Dieses fand an Freitag, dem 25. Juli 1152 statt. Die Vision ereignet sich somit in der Nacht vom 26. und 27. Juli.²⁴

In der Nacht passiert es, dass Elisabeth starke Schmerzen und Schwachheit empfindet, die bei dieser Mystikerin meistens als Annoncierung für eine Visionen fungieren: Sie verweisen auf die körperliche Unfähigkeit, die Vision zu verarbeiten und machen die Seele und das Körper für die Vision bereit²⁵ Clark verbindet die starken Schmerzen und die Schwachheit der Visionärin jedoch mit ihrer Passivität, die sie auf das Werken Gottes in ihrem Körper bezieht.²⁶ Der Grund für diese Passivitätsempfindung sucht und findet Clark in Elisabeths Beschreibungen ihres Körpers. Und tatsächlich zeigt der Text des 20. Kapitels des *Liber Visionum Primum* eine deutliche Distanz zwischen körperlichem Geschehen und Elisabeths Erstaunen über ihr Körper:

„Factum est in dominica nocte, que erat prima post festum beati Jacobi, elangui toto corpore, et formicare ceperunt primo summitates manuum et pedum meorum, et tota denique caro mea, et eripuit undique sudor de me. Factumque est cor meum quasi ferro scinderetur in duas partes.“²⁷

²² Vgl. Clark, 1992, S. 28ff.

²³ Roth, 1884, S.9.

²⁴ Dinzlbacher, 2006, S. 16. Roth meint, dass die Vision am 27./28. Juli stattfindet.

²⁵ Vgl. Dinzlbacher, 1981, S. 52. Vgl. auch Clark, S. 81.

²⁶ Vgl. Clark, S. 82.

²⁷ Roth, S. 11.

Die Formulierung dieser Passage legt tatsächlich eine starke Passivität an den Tag, die durch einen Anfang und einen Abschluss mit einer passiven Verbphrase (*factum est, scinderetur*) Alle genannten Schmerzen sind körperlich, die Glieder werden verselbständigt und den Begriff *caro* betont abermals die Körperlichkeit des Ganzen. Es scheint mir hier genau wegen dieser Terminologie wichtig, um im Gegensatz zur Schlussfolgerung von Clark, zwischen körperlicher Passivität –körperlichen Qualen – und Elisabeths Empfindung ihres Ichs zu unterscheiden: Sie empfindet und leidet, baut aber auch in ihren Worten eine Distanz ein, als wäre es ihr Körper, das leidet, und nicht sie selbst. Die Öffnung einer Distanz zwischen Körper und Seele ist erforderlich für eine visionäre Erfahrung.

Nach dem Hervorheben der körperlichen Passivität bildet ein einziges Wort die Brücke zum tatsächlichen Anfang der Vision: *ecce*. Dieser Imperativ referiert an möglichst vielen Bibelstellen, an denen Gott selbst spricht oder direkt durch Gott inspirierte, menschliche Rede stattfindet.²⁸ Mit *ecce* scheint die Vision ihren Anfang zu haben: Elisabeth sieht ein großes Flammenrad (*rota flammae grandis*), das sofort wieder verschwindet. Sie meint, dass es am Himmel aufstrahlt (*in celo emicuit*). Doch erst als dieses Rad verschwunden ist, folgt der Ausdruck *vidi*, ich sah.²⁹ Genau diese Redewendung bezeichnet Clark als eine einführende für eine Visionserfahrung, der Terminus *ecce* jedoch nicht.³⁰ Deswegen glaube ich, dass hier eine Frage nach der Art der Vision legitimiert ist: Was ist genau die Rolle dieses *ecce*? Bildet das geschaute Rad einen Übergang zur eigentlichen Vision, oder ist das Rad schon Teil der visionären Erfahrung?

Meines Erachtens darf bezüglich dieser Stelle geschlossen werden, dass „*ecce*“ und „*vidi*“ einer gleichen Funktion zukommen. Es soll nur erinnert werden an das stetig gesamt Auftreten der beiden Verbformen in den Visionsbüchern der Vulgata. Als Beispiel darf hier der erste Satzglied der Apokalypse 14,1 zitiert werden: „*Et vidi et ecce agnus stabat supra montem Sion [...]*.“ Der Bibelvers zeigt die Funktion des doppelten Verbes auf: Sie introduzieren das Gesicht, von dem die nachfolgenden Worte erzählen. Ein kurzer Überblick der Bibelstellen, in denen die

²⁸ Eine kurze Suche in der elektronischen Vulgata gibt 998 Bibelstellen, in denen der Imperativ auftaucht. Wie erwartet werden kann, wird „*ecce*“ meistens in den Büchern der Propheten angewandt, vor allem in den Texten des Jesajas (87 Mal), Jeremias (162 Mal) und Hesekiel (101 Mal). Im Neuen Testament erscheint „*ecce*“ am häufigsten im Buch Matthäus (61 Mal), jedoch nur 25 Mal in der Apokalypse. Vielleicht kann zu den berühmtesten Anwendungen wohl der von Pilatus beim Anblick Jesu gerufene Ausruf „*ecce homo*“ gerechnet werden. (Joh 19,5). In ihrer Liste von Propheten, die Elisabeth stark beeinflusst haben, nennt Clarke Jesaja und Jeremias jedoch nicht. Sie nennt nur die Apokalypse, Hesekiel, Daniel und die vier Bücher des Esdras als große Anreger für Elisabeths Visionen. Diese mögliche Widersprüchlichkeit könnte dadurch erklärt werden, dass die Bücher Jesajas häufiger während der Gebetszeiten gelesen wurden, genauso wie das Evangelium Matthäus. Vgl. Clarke, 1992, S. 74.

²⁹ Roth, 1884, S. 11.

³⁰ Vgl. Clarke, 1992, S. 85. Eine andere Einführung bildet der Ausdruck „*michi apparuit*“, der auf die körperliche Passivität Elisabeths hinweist.

Kombination vorliegt, zeigt uns, dass das doppelte Verb in nahezu allen Versen am Satzanfang steht.³¹

Somit kann geschlossen werden, dass Elisabeth mithilfe des Imperativs *ecce* versucht, die Aufmerksamkeit des Publikums auf den nachfolgenden Text zu ziehen und es wird eine stilistische Beziehung zur Bibel hergestellt. Die Aussage von Clark, dass Elisabeths Gesichte mit *vidi* und *mihi apparuit* anfangen, kann demnach erweitert werden: Auch *ecce* bildet einen Übergang zur visionären Erfahrung und soll als eine stilistische Ahnlehnung an die Bibel aufgefasst werden.

Auf dem *ecce* folgt, wie schon angedeutet, die Beschreibung eines Gesichts, und zwar ein „*rota flammea grandis in celo emercuit, cuius visio magnas mihi incussit angustias, et continuo disparuit.*“³²

Das am Himmel erscheinende und unmittelbar wieder verschwindende Rad beängstigt Elisabeth. Der hier zutreffende Begriff für die Äußerung dieser Angst ist die *angustias*.³³ Sowohl das *Mittellateinische Glossar* von Habel und Gröbel, als auch das *Ausführliche lateinisch-deutsche Handwörterbuch* von Georges übersetzen jedoch mit „Enge“.³⁴ Elisabeth wird somit von einem Gefühl der Enge angegriffen. Dieses Gefühl kann als Angst vor dem großen Flammenrad verstanden werden, die Elisabeth aufgrund der Größe und der Helligkeit erfährt. Der Text gibt für eine solche Behauptung jedoch keine Belege.

Nachdem das Rad verschwunden ist, „[Post haec] in eodem loco quasi ostium apertum est, et introspexi per illud, ac vidi lucem longe excellentiorem illa, quam videre consueveram, et multa milia sanctorum in ea“.³⁵ Diese Öffnung, einer offenen Tür ähnlich, durch die Elisabeth hineinschaut, erinnert an die offene Tür im vierten Kapitel der Apokalypse: „Post haec vidi et ecce ostium apertum in caelo et vox prima quam audivi tamquam tubae loquentis [...]. Statim fui in spiritu et ecce sedis posita erat in caelo et supra sedem sedens.“³⁶ Der Ausgangspunkt der beiden Visionen ist gleich; Elisabeth und Johannes sehen beide einen am Himmel offenen Eingang, durch den sie in den Himmel hineinschauen können. Nach diesem Anfang scheinen beide Gesichter ihrem eigenen Weg zu gehen: Wo Elisabeth ein Licht sieht, größer und

³¹ Die Kombination wird meistens in den Büchern Hesekiels, Daniels, Zacharias und der Apokalypse angewandt.

³² Roth, 1884, S. 11.

³³ Dinzeltbacher übersetzt hier: „dessen Anblick mir große Angst einjagte“. Dinzeltbacher, 2006, S. 16.

³⁴ E. Habel und F. Gröbel, *Mittellateinisches Glossar*, (Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1959), Sp. 18; K.E. Georges & H. Georges (Hrsg.), *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage, (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998) Bd. 1, Sp. 430-431. Über: <http://www.zeno.org/nid/20002183072>.

³⁵ Roth, S. 11

³⁶ Apok 4,1-2. Die Übersetzung „Tür“ stammt aus der Luther 1912 Bibel. Dinzeltbacher schreibt „Pforte“. Vgl. Dinzeltbacher, S. 16.

hervorragender als alle andere Lichte, die sie bisher gesehen hat und sogleich viele Tausende von Heiligen, hört Johannes dagegen eine Stimme und schaut nur einen auf einem Thron. Es gibt damit eine Differenz zwischen den beiden Visionären: Elisabeths Vision kann nicht als eine unmittelbare Interpretation Johannes betrachtet werden, auch nicht wenn die Quelle der Stimme und des Lichtes sicherlich dieselbe ist: Gott selbst. Elisabeth sieht das Licht, besser und größer als sie gewohnt ist zu sehen, und Johannes hört eine Stimme wie eine Posaune.³⁷ Beides, Licht und eine Stimme, die einer Posaune ähnelt, werden in der Bibel mit Gott verbunden.³⁸ Auf die Verbindung von Gott und Licht wird in den Anfangsversen des Johannesevangeliums hingewiesen; „In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat et vita erat lux hominum.“³⁹ Darüber hinaus heißt es in 1 Johannes 1,5: „Et haec est adnuntiatio quam audivimus ab eo et andnuntiamus vobis quoniam Deus lux est et tenebrae in eo sunt ullae.“ An dieser Stelle wird Gott also mit dem Licht gleichgestellt. Da es in Elisabeths Vision um das Licht Gottes handelt, das dessen Wesens wegen höher und mächtiger sein soll als das von ihm geschaffene Licht, sieht sie ein Licht „longe excellentiorem“. Auch die in den nächsten Zeilen Anschauungen der Engel und der Mutter Gottes werden mit Lichtterminologie verbunden: Sie erscheinen *magne claritatis* und *immenso lumine*.⁴⁰ Licht und Gott oder Nähe Gottes stehen demnach in dieser Vision in enger Beziehung zu einander. So eine Schlussfolgerung kann auch gezogen werden aus der Aussage Elisabeths, dass sie in diesem Licht viele Tausende von Heiligen sieht. Diese stehen in einem Kreis um eine große Majestät herum, in einer bestimmten Reihenfolge verteilt: „Stabant autem in circuitu maiestatis magne, secundum huiusmodi ordinem dispositi.“⁴¹ Anschließend werden alle, die da stehen aufgezählt und ihre Eigenarten beschrieben.

Zunächst soll aber nach der „Maiestas“ in der Mitte des Kreises gefragt werden. Im Anschluss an die obige Analyse und aufgrund der mittelalterlichen Tradition der Maiestas Domini, verweist dieser Begriff meines Erachtens auf den thronenden, herrschenden Christus. Das *Lexikon des Mittelalters* sagt zum Terminus der Maiestas Domini:

„Die Maiestas ist in mittelalterlicher Kunst von karolingischer Zeit bis in die Hochgotik weit verbreitet. Dem Typus eigentümlich ist das frontale Sitzen des manchmal gekrönten, meist aber

³⁷ „Posaune“ ist der in der Lutherbibel angewandte Begriff in Apok. 4,4.

³⁸ In der Apokalypse wird die Posaune von einem Engel benutzt (vgl. Apokalypse 8), im Buch Jesajas wird die menschliche Stimme als eine Posaune eingesetzt für den Lob Gottes und für die von Gott inspirierte Rede. (vgl. Jesaja 58,1.

³⁹ Johannes 1,1-4.

⁴⁰ Roth, 1884, S. 11 und 12.

⁴¹ Ebd., S. 11.

nimbierten Herrn. Christus auf Thronsitze, Regenbogen oder Globus, ausgezeichnet durch die Mandorla, segnet und hält das Buch des Lebens.“⁴²

Die verschiedenen Elemente der Vision können ohne Schwierigkeiten mit einer solchen Umschreibung der *Maiestas Domini* kombiniert werden, es sei denn, dass in der Vision lediglich von einer *Maiestas*, nicht von einer *Maiestas Domini* die Rede ist. Dies braucht meines Erachtens jedoch keine Schwierigkeiten in der Interpretation zu bereiten.

Die nachfolgende Äußerung „*multa milia sanctorum*“ hebt sich stark von der ebenfalls erwähnten Einheit Gottes ab. Geschaut wird ein Licht und eine Majestät: Die Visionärin sowie die Heiligen und die Engel, die die Einheit umkreisen, beteiligen sich nicht an diese Einheit. Alle behalten ihre Distanz zu Gott, hier noch angedeutet als Licht und Majestät. Erst später, als Elisabeth die verschiedenen Stufen auf dem Weg zum Gottesschau abgelaufen hat, umschreibt sie die unterschiedlichen Personen, die Tiere in seiner Nähe und Teile der *Maiestatis*. Die Umschreibung der unterschiedlichen Kreise um die Mitte entspricht zwar die von Elisabeth erlebten Schritte, aber nicht in jeder Hinsicht, denn die Beschreibung der Heiligen erfolgt nicht nach dem Prinzip des Aufbaus der Heiligkeit, sondern erscheint dem Leser in umgekehrter Reihenfolge.

Zunächst werden die Apostel, die sich ganz vorne im Kreis befinden, erwähnt:

„*Erant in quadam fronte illius circuitus viri quidam magnifici, et excellentes valde, adornate palmis et coronis copiose radiantibus, et titulo passionis in fronte signati. Et intellexi tam ex numero eorum, quam ex singulari gloria, quam pre aliis habebant, hos esse venerabilis apostolos Christi.*“⁴³

Daraufhin beschreibt der Text aufeinanderfolgend Elisabeths Vision der rechten Seite dieses Kreises, wo die Märtyrer und die anderen männlichen Heilige stehen. Der folgt eine Wiedergabe der linken Seite, die der jungfräulichen weiblichen Märtyrerinnen, anderer Jungfrauen und Frauen mit weißen Schleiern.⁴⁴ Diese bestimmt Dinzelbacher im Kommentar zu seiner Übersetzung als die Witwen.⁴⁵ Und tatsächlich diktierten die Kleidungsgesetze des Mittelalters das Tragen eines

⁴² K. Niehr, 'Maestas Domini, II. Abendländisches MA', in *Lexikon des Mittelalters*, 10 Bde. (Stuttgart, Metzler, [1977]-1999), Bd. 6, Sp. 112-113, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁴³ Roth, 1884, S. 11.

⁴⁴ „*Ad dexteram autem eorum copiosus quidam exercitus eisdem insigniis gloriosus astabat. Post hos et alii viri splendidi constiterunt, sed martirii signum in eis non apparuit. Ad sinistrum vero apostolorum sacer ordo virginum effulgebat decoratus martirii insigniis. Post has et alter chorus insignium puellarum, coronatarum quidem, sed absque signiis martirii. Deinde et alie reverende mulieres cum velaminibus candidis apparebant, atque ita ex his omnibus circuitus ille completus est.*“ Roth, S. 11.

⁴⁵ Vgl. Dinzelbacher, 2006, S. 17, Fn.41.

Schleiers für verheiratete Frauen Schleier.⁴⁶ Dass an dieser Stelle auf die Witwen hingedeutet wird, erklärt der Text jedoch nicht. Aufgrund der mittelalterlichen religiösen Einordnung der Frau kann aber geschlossen werden, dass es sich hier vermutlich um Witwen handelt:

„Seit dem 5. Jahrhundert teilte man im Schema »Jungfrauen-Witwen.-Verheiratete« die Christen in drei Klassen ein nach Leistungen, denen im Jenseits unterschiedlichen Vergeltung entsprach (100-, 60-, 30fache). Für gut 800 Jahre blieb dieses ständisch-moralische Schema die beherrschende Artikulationsform der religiösen Koordinaten [...]“⁴⁷

Demnach kann das Schauen der Heiligen betrachtet werden als ein abbauendes Schauen; die wichtigsten Heilige werden als erstes geschaut, die Heiligen, die am wenigsten Teil haben am Glanz und Licht Gottes erscheinen als letztes. Von einer absolut ab- oder aufbauenden Strukturierung kann jedoch nicht die Rede sein. Aufeinanderfolgend wird das Licht Gottes, d.h. das Zentrum des Kreises, die Tausende Heilige, d.h. die Peripherien, nochmals die *maiestas* in der Mitte und schließlich eine präzise Beschreibung aller Heilige gegeben. Größte Heiligkeit (Gott) im Zentrum und niedrige Heiligkeit (Menschen) in der Peripherie der Kreise wechseln einander ab; nur die Darstellung der menschlichen Heilige entspricht einer Ordnung.

Daraufhin kehrt die Vision zu einem Kreis innerhalb dieser Kreise der Männer und Frauen zurück. Der Satz „*Alius quoque magne claritatis circuitus infra illum apparuit, quem intellexi esse sanctum angelorum.*“⁴⁸ bildet sowohl inhaltlich als auch strukturell einen Übergang zum reinen Gottesschau: Die Engel schließen gemäß der kirchlichen Lehre die Kreise der Geschöpfe ab: Sie werden höher eingestuft als die Menschen, sind immerhin noch geschaffen,⁴⁹ und werden gekennzeichnet durch ihre große Helligkeit, die sie abermals in engem Zusammenhang mit dem Licht Gottes setzt.

Mit dem Erscheinen des Engelkreises schließt der erste Teil der Vision ab. Die Engel bilden das siebte Element aller geschauten Kreise; es wird hier also von sieben Arten und Stufen der Heiligkeit und Nähe zu Gott erzählt. Die heilige Zahl sieben wird auch im vierten Kapitel der Apokalypse genannt, und zwar in der Form der sieben Fackeln, die sieben Geiste Gottes sind.⁵⁰ Es würde jedoch zu weit führen die sieben Arten der Heilige mit den Fackeln zu verbinden. Erstens wird die Zahl der Stufen der Heiligkeit nicht explizit erwähnt. Darüber hinaus liegt der

⁴⁶ Vgl. E. Vavra, 'Kopfbedeckung', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, Sp. 1436-1437, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁴⁷ 'Witwe, 2. Moralische Klassifikation der Gesellschaft', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9, Sp. 280, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁴⁸ Roth, 1884, S. 11.

⁴⁹ Vgl. G. Philips, 'Engelen', in: J.C. Groot & C.W. Mönnich (Hrsg.), *Encyclopedie van het Christendom. Katholiek deel* (Amsterdam, Elsevier, 1956), S. 349.

⁵⁰ Vgl. Apokalypse 4,5.

Fokus in Elisabeths Vision auf die Ordnung der Heiligen. Johannes nennt in der Apokalypse wohl die Zahl der Fackeln, jedoch nicht ihre Ordnung. Da die Zahl allerdings eine allgemeingültige, für das Göttliche angewandte Zahl ist, kann in dieser Passage von einer klaren intertextuellen Referenz nicht die Rede sein.

Elisabeths Rolle anders als die Visionärin wird im ersten Teil der Vision nicht thematisiert und auch zu ihrer Position während des Schauens sagt der Text nichts aus. Es bleibt undeutlich, an welcher Stelle genau sie sich befindet als ihr die Kreise erscheinen. Zur Figur Elisabeth, zu ihren Gedanken und ihren Gefühlen wird in diesem Abschnitt somit nichts ausgesagt.

Die Rolle Elisabeths ändert sich dagegen im nächsten Teil. Nachdem sie die Helligkeit der Engel gesehen hat, schaut die Visionärin in die Mitte der Kreise. Dort, „in medio autem omnium gloriam maiestatis immense, quam effari omnino non possum, cuius thronum gloriosum yris fulgida ambiebat.“ Zur Glorie der unermesslichen⁵¹ Majestät kann Elisabeth sich überhaupt nicht äußern. Diese Unsäglichkeit des Gesehenen bildet einen starken Kontrast zur vorhergehenden Aufzählung der Heiligen und der Heiligkeit von Engeln, die mit Beschreibungen der Zeichen und Kleidung einhergeht. Aufgrund dessen, und aufgrund des Regenbogens, der den gloriosen Thron umgibt, kann geschlossen werden, dass diese Majestät auf eine göttliche Natur hindeutet. Auch in der Vulgata ist mehrmals von einem thronenden Gott die Rede.⁵² Das Bild erscheint darüber hinaus an Johannes im vierten Kapitel der Apokalypse : „Et qui sedebat similis erat aspectui lapidis iaspidis et sardini et iris erat in circuitu sedis similis visioni zmaragdinae.“⁵³ Wie am Anfang der Vision baut Elisabeth auch hier vermutlich auf diese Vision auf, denn abermals ähneln die Bilder einander. Beide behalten jedoch ihre Eigenheiten im Kontext und Anwendung des Bildes, sodass eine intertextuelle Verbindung zwischen Elisabeth und Johannes entsteht. Der biblische Prophet fängt mit dem zentralen, in der Mitte stehenden Thron an, die Vision Elisabeth dagegen zeigt einen anderen, oben diskutierten Aufbau.

Im Anschluss an die schon erwähnten *Maiestas Domini*, auf die auch diese Bilder sich beziehen, soll bemerkt werden, dass die Gegenstände, mit den der thronende Christus auf mittelalterlichen Abbildungen dargestellt wird, teilweise mit Elisabeths Beschreibung übereinstimmen; Thron und Regen machen Teil dieser Abbildungen aus. Aufgrund dessen kann meines Erachtens an dieser Stelle geschlossen werden, dass Elisabeth tatsächlich den thronenden Christus sieht.

⁵¹ Dinkelbächer übersetzt „immense“ mit „unendlichen“. Ich glaube, das beide Adjektive appellieren an die in allen Hinsichten unfassbare Größe Gottes. Vgl. ‚unermesslich‘ und ‚unendlich‘, in: *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 6. Auflage, Mannheim, 2006 [CD-ROM].

⁵² Vgl. Psalm 47,9: „Regnavit Deus super gentes. Deus sedit super sedem sanctam suam.“ und Jesaja 6,1: „In anno quo mortuus est rex Ozias, vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum [...]“.

⁵³ Apokalypse 4,3.

Die Begegnung mit der Glorie Gottes und deren Thron lässt Elisabeth sprachlos hinterher, sie kann nur den Regenbogen um den Thron herum beschreiben. Die Helligkeit der göttlichen Glorie überschreitet alles Sagbare. Dass es sich um eine Person der Dreifaltigkeit handelt, und nicht um die Trinität, machen die nächsten Sätze klar: „A dextris autem maiestatis vidi similem filio hominis in summa gloria residentem. A sinistris vero signum crucis vehementer radiosum apparuit.“⁵⁴ In der Mitte des Heiligen- und Engelskreises befinden sich somit drei Figuren. Die erste ist die Glorie der unermesslichen Majestät, die wir soeben als den thronenden Christus interpretiert haben, die zweite sitzt an derer rechten Seite in höchster Glorie und ähnelt dem Menschensohn. Die dritte Figur ist das strahlende Zeichen des Kreuzes, das sich links von der Majestät befindet.

Wird tatsächlich die erste Figur als den thronenden Christus verstanden, berücksichtigen wir außerdem, dass die Figur an der rechten Seite des Gottesthron einen dem Menschensohn ähnlich, „similem filio hominis“ ist, und betrachten wir schließlich das an der linken Seite erscheinende strahlende Zeichen des Kreuzes, das hindeutet,⁵⁵ dann könnte in Bezug auf diese Stelle behauptet werden, dass die zweiteilige Natur Christi in Elisabeths Vision dreifaltig dargestellt wird; die erste Figur würde in dieser Interpretation auf die göttliche Natur verweisen, die zweite, dem Menschensohn ähnlich, deutet dann auf die menschliche Natur hin und das Kreuz bezeichnete die Verbindung zwischen den beiden Naturen. Selbstverständlich gibt es für diese Deutung keine textlichen Belege. Meines Erachtens soll nichtsdestotrotz auf ihre Möglichkeit hingewiesen werden, da sie imstande ist, den anscheinend assoziativen Charakter der visionären Erfahrung zu übersteigen.

Die Zahl drei erinnert auch an die Trinität, wie der Inhalt des nächsten Satzes bestätigt:

„Cumque hec omnia trementi corde aspicerem, hoc quoque adicere dignatus est dominus, ut mihi indignissime peccatrici de gloria sue ineffabilis trinitatis modo quodam, quem explicare non audeo, hoc significaret, quoniam vere una divinitas in personis trina est, et tres persone una divina substantia.“⁵⁶

Mit diesen Worten beschreibt die Visionärin ihre mit einem zitternden Herzen erlebte Erfahrung der Trinität, die Gott ihr gewährt hat. Er zeigt ihr, dass wirklich eine Gottheit in drei Personen ist, und drei Personen in einer göttlichen Substanz und sie traut sich nicht, diese Erfahrung genau wiederzugeben. Die Erfahrung der Dreifaltigkeit und die Trinität an sich werden somit höher eingestuft als die möglichen Worte, die Elisabeth braucht um ihr Erlebnis zu beschreiben; diese

⁵⁴ Roth, 1884, S. 11ff.

⁵⁵ M. Restle, 'Kreuz, Kruzifix, A. Allgemein', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, Sp. 1489-1490, in *Brepolis Medieval Encyclopaedia - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁵⁶ Roth, S. 12.

reichen für eine Umschreibung nicht aus. Es wäre denkbar, dass an dieser Stelle somit die Unsäglichkeit der Erfahrung über eine Beschreibung geht. Für eine derartige Schlussfolgerung spricht möglicherweise auch die schwankende Satzstruktur der Trinitätserfahrung: Die Nebensätze „hoc quoque adicere dignatus est dominus, ut mihi indignissime peccatrici de gloria sue ineffabilis trinitatis modo quodam“ bereiten Schwierigkeiten bei der Übersetzung. In Dinzelbachers Übertragung lautet der ganze Satz folgendermaßen:

„Und da ich dies alles zitternden Herzens anschaute, würdigte der Herr mich noch, dies hinzuzufügen, dass er mir unwürdigsten Sünderin über die Glorie seiner unaussprechlichen Dreifaltigkeit auf eine Weise, die zu erklären ich nicht wage, dies bedeutete, dass nämlich wirklich eine Gottheit in drei Personen ist und die drei Personen eine göttliche Substanz.“⁵⁷

Im deutschen Satz erkennen wir einen Anakoluth; eine einheitliche grammatische Verbindung zwischen den Sätzen fehlt wegen des Relativpronomens „dies“ im Nebensatz „dies bedeutete“. Eine buchstäbliche Arbeitsübersetzung des Lateinischen zeigt abermals einen durch das Pronomen ausgelösten Satzbruch, der an dieser Stelle jedoch schwächer ist als in Dinzelbachers Übertragung:

Und nachdem ich dies alles mit einem zitternden Herzen sah, das auch hinzufügen würdig empfunden ist der Herr, dass mir unwürdigsten Sünderin über die Glorie seiner unaussprechbaren Dreifaltigkeit, auf so einer Weise, die ich mich nicht traue zu erklären, das bedeutete, dass nun wirklich eine Göttlichkeit in drei Personen ist und drei Personen sind eine göttliche Substanz.

Die zwei Pronomina „hoc“ erschweren eine eindeutige Interpretation des Satzes, denn es bleibt unklar, auf welches Substantiv oder Pronomen des übergeordneten Satzes sie sich beziehen. Wegen dieser schwierigen, undeutlichen Satzstruktur und der inhaltlichen Aussage, dass die Visionärin sich nicht traue ihre Erfahrung zu erklären, können Form und Inhalt des Satzes meines Erachtens als einander verstärkend und mit einander verbunden betrachtet werden.⁵⁸

In der obigen Analyse ist mehrmals von einer ‚Erfahrung‘, nicht von einem ‚visionärem Erlebnis‘ gesprochen. Diese mit Absicht abweichende Formulierung deutet auf die Art der Beschreibung dieser Erfahrung hin: Es wird nicht von einem Bild, von etwas Geschautem, gesprochen, sondern von Gott, der Elisabeth „auf so einer Weise, die ich mich nicht traue zu erklären“ Kenntnisse über die Dreifaltigkeit ermittelt. Anschließend kann demnach nach der Art

⁵⁷ Dinzelbacher, 2006, S. 17.

⁵⁸ Selbstverständlich dürfen Fehler in Roths Transkription der Manuskripte nicht ausgeschlossen werden. In den anderen Passagen, die diese Abschlussarbeit inhaltlich und formal betrachtet, habe ich jedoch keine derartige Sätze finden können. Obwohl Dinzelbachers Übersetzung sich nicht minutiös an den lateinischen Text anschließt, zieht dieser Textabschnitt wegen seines Satzbruches die Aufmerksamkeit auf sich.

dieser Erfahrung nur geraten werden. An dieser Stelle stellt sich heraus, dass für Elisabeths Trinitätserfahrung sowohl die Worte als höchstwahrscheinlich auch die Bilder fehlen.

Unmittelbar auf den Trinitätsschau folgt ein Sehen der Engelskönigin, die in diesem Satz auch als Herrin der Könige umschrieben wird: „A dextris autem filii hominis regina angelorum et domina regnorum in solio quasi sydereo immenso lumine circumfusa residebat.“⁵⁹ Die unterschiedlichen Elemente dieses Bildes deuten insgesamt auf eine Interpretation dieser Figur als Maria, die Mutter Gottes, die neben ihrem Sohn im Himmel thronet.⁶⁰ Die Verfasserin bedient sich in dieser Passage nicht der in der mittelalterlichen Kirche üblichen Bilder für Maria, sondern verbindet diese miteinander und formt sie zu ihrer eigenen Bildsprache als Andeutung für die Gottesmutter um.

Die erste Anrede lautet „Regina Angelorum“, die sowohl hinweist auf die Rolle als Königin als auch auf die Beziehung zwischen Maria und den Engeln des Himmels. Diese Verbindung schließt an die Tradition des Marienkultes an: Sie wird in der Liturgie der Osterzeit besungen mit den Worten *Regina coeli*,⁶¹ somit als Himmelskönigin bezeichnet und Abbildungen des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts zeigen Maria begleitet von Engeln „her heavenly companions“⁶² während ihres Lebens und während ihrer Himmelfahrt. Darüber hinaus lauten die ersten Zeile einer Maria-Antiphon „Ave regina caelorum, Ave domina angelorum“.⁶³ Die erste Anrede Marias in der Vision basiert auf diese im Mittelalter durchaus bekannte Marienbilder, aber verknüpft zwei Darstellungen und gestaltet auf diese Weise eine neue Bezeichnung.

Genau das gilt auch für den zweiten Titel „Domina regnorum“. Die mariologische Überlieferung kennt die Bezeichnung nicht, obwohl Maria im späten Mittelalter eine Rolle als Gottesmutter eine Fürsprecherin für die Menschen bei Gott zugeschrieben bekommt. Ein einziger Hinweis für die Bezeichnung Marias als „domina regnorum“ bietet ein Lied in einer Handschrift des siebzehnten Jahrhunderts.⁶⁴ Das barocke, Maria gewidmete Lied von einem unbekanntem Autor fängt mit den Worten „Stella maris, o Maria“ an. Am Ende der zweiten Strophe begegnen wir den Zeilen „Regnorum dominatrix/caelorum imperatrix/ salve dulcissima

⁵⁹ Roth, 1884, S. 12.

⁶⁰ Vgl. Miri Rubin, *Mother of God. A history of the virgin Mary* (London, Penguin Books, 2010), S. 206ff.

⁶¹ Vgl. 'Maria, hl., 1. Mariologie und Marienfrömmigkeit', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 251-252, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. Und vgl. Rubin, 2010, S. 288.

⁶² Vgl. Rubin, S. 305ff.

⁶³ Die erste Aufzeichnung dieser Antiphon finden wir in einer Handschrift des zwölften Jahrhunderts. Der komplette Text lautet: „Ave, Regina caelorum/ave, Domina angelorum/salve, radix, salve, porta/ex qua mundo lux est orta./Gaude, Virgo gloriosa/super omnes speciosa/vale, o valde decora/et pro nobis Christum exora.“ Über: <http://campus.udayton.edu/mary/resources/antiph2.html>. Stand 18.04.2012.

⁶⁴ Über: <http://philidor3.cmbv.fr/Parcourir/Recueils/COLLECTIFMANUSCRIT-LE-MAIGNAN>. Stand am 18.04.2012

Maria”.⁶⁵ Dies besagt jedoch nichts zur Anrede Marias als *domina regnorum* in der Zeit Elisabeths: Auch hier ist meiner Meinung nach die Rede von einem Umformen der üblichen mittelalterlichen Marientropen.

Es bleiben noch zwei Elemente unerwähnt: Der einem Sternenthron ähnlichen Sessel der Engelskönigin und das unermessliche Licht, das ihr umfließt. Dass Maria im Himmel thront, wurde oben schon angedeutet; für die Aussage, dass es ein Thron der Sterne ist, finden wir keinen zeitgenössischen Quellen. In der kirchlichen Bildertradition ist sogar die Rede von dem auf dem Sternenthron sitzenden Gott, wie das am Ende des dreizehnten Jahrhunderts gefertigte Mosaik der thronenden Maria in der Kirche der Santa Maria Maggiore in Rom zeigt, auf dem Gott auf einen Sternenthron sitzt.⁶⁶

Die Bezeichnung von Maria als Stern wurde hingegen schon sehr früh hergestellt; als bekanntester Beleg gilt das Lied „Ave Maris Stella“, das möglicherweise aus dem neunten Jahrhundert stammt.⁶⁷ Erst im neunzehnten Jahrhundert finden wir einen anderen Beleg für den Sitz Marias, und zwar in einem kurzen Gebet von A. Pichler: „O Maria, gnadenvolle!/Blick herab vom Sternenthron,/den die Engel aufgerichtet/dir bei deinem Gottessohne.“⁶⁸ Zeitgenössische Befunden für das visionäre Bild gibt es aber nicht: Auch an dieser Stelle könnte nur behauptet werden, dass das Gesicht des Sternenthrons auf unterschiedliche Elemente aufbaut und sie zu einem neuen Bild kombiniert.

Die letzte Komponente ist das unermessliche Licht, das um Maria umfließt. Textbezüglich könnte behauptet werden, dass dies das Licht und die Glorie der Trinität ist, in dem sie sich durch ihre Nähe befindet. Diese strahlen von der Dreifaltigkeit ab und beleuchten alles um sie herum: Die Helligkeit, zunächst die der Heiligen, dann die der Engel und endlich die des *signum crucis* nimmt während Elisabeths Schauens allmählich zu. Eine andere Erklärung für das umfließende Licht finden wir in zahlreichen mittelalterlichen Abbildungen Marias: „To separate her further from the earthliness which is tantamount to sin, Mary was surrounded by a frame of golden rays emanating from her and separating her from others.“⁶⁹ So finden wir beispielsweise auf einer Holztafel des fünfzehnten Jahrhunderts die Himmelskönigin, sitzend und „surrounded by rays of sun, with the sun behind her head.“⁷⁰

⁶⁵ Über: <http://philidor3.cmbv.fr/Parcourir/Oeuvres/DANIELIS-Daniel-1635-1696-STELLA-MARIS-O-MARIA-petit-motet>. Stand am 18.04.2012.

⁶⁶ Vgl. Jörg Traeger, *Renaissance und Religion: Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels* (Beck, München, 1997), S. 442.

⁶⁷ Vgl. R. Meßner, 'Maria, hl., III. Maria in der Liturgie', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 249-251, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁶⁸ „sternthron bis sternverehrung“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 18, Sp. 2524 bis 2525 (Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971), über <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>

⁶⁹ Rubin, 2010, S. 305ff.

⁷⁰ Ebd., S. 306. Die Tafel ist von der Hand des Malers Andrea del Castagno (c. 1421 – 57).

Die visionäre Erfahrung basiert somit auf unterschiedlichen bildlichen Darstellungen, die zu bekannten Bildern mit unbekanntem und einzigartigen Akzenten führen. Es ist genau diese Auseinandersetzung, die wir auch in der Beziehung zwischen Elisabeths Vision und der Apokalypse finden und auf die am Anfang der Visionsanalyse kurz hingewiesen wurde. Auch nach dem Gesicht Marias wird abermals auf das vierte Kapitel der Apokalypse verwiesen: „Ad sinistram quoque predictae crucis viginti honorabiles viris versis ad eam vultibus in uno ordine consederunt.“⁷¹ Die vierundzwanzig ehrenreiche Männer erinnern an die vierundzwanzig Ältesten, die Johannes sieht: „Et in circuitu sedis sedilia viginti quattuor et super thronos viginti quatuor seniores sedentes circumamictos vestimentis albis et in capitibus eorum coronas aureas.“⁷²

Abermals wird das biblische Vorbild geändert und zu einem eigenen Bild mit eigener Bedeutung umgeformt. Das Zubehör der Ältesten – Thron, Kleidung, goldene Kronen – fehlt in der Umschreibung von Elisabeths Vision und auch ihr Platz und Ordnung hat sich geändert. In der biblischen Vision sitzen sie um den Thron Gottes, im Gegensatz zur Vision Elisabeths: Sie sieht sie mit dem Antlitz dem Kreuz zugewandt. Außerdem kennzeichnet der Text die vierundzwanzig Ältesten nicht als Ältesten, (*πρεσβύτεροι* in der Offenbarung), sondern als „ehrenreiche Männer“.⁷³ Diese Anredeform verliert somit einen möglichen Hinweis auf die kirchliche oder biblische Funktion der Männer, auf die in der Forschung hingewiesen wurde. Und obwohl der Leser sich über ihre Funktion und ihre Rolle immer noch im Unklaren ist, soll eine Problematisierung dieser Unwissenheit im gegebenen Zusammenhang kein großes Gewicht zugewiesen werden. Die Anspielung auf die vierundzwanzig Figuren in der Nähe Gottes deuten auf Elisabeths Auseinandersetzung mit den biblischen Propheten und auf ein Kontinuum der von Gott inspirierten Visionen seit der Offenbarung Johannes. Darüber hinaus erzeugt das Bild durch diesen Verweis Assoziationen beim Publikum (Leser oder Zuhörer). Betrachtet unter dem Blickwinkel der schon besprochenen Undeutlichkeiten von den angewandten Bildern, läge eine Interpretation der Bezeichnung von Elisabeths Visionen als einen biblisch-assoziativen Charakter habend, vor.

Beobachten wir abermals die Position der vierundzwanzig Männer. Sie sitzen „in uno ordine“ mit ihrem Antlitz dem Kreuzen zugewandt, dessen Bedeutsamkeit somit wiederum betont wird. Im

⁷¹ Roth, 1884, S. 13.

⁷² Apokalypse 4,4. Die vierundzwanzig Ältesten kehren in vier anderen Passagen in der Offenbarung zurück, und zwar in Apokalypse 4,10, 5,8, 11,16 und 19,4. Sie befinden sich immer an der gleichen Stelle; um den Thron Gottes.

⁷³ Die Forschung hat sich nicht über die Bedeutung und die Herkunft der Presbyter geeinigt. Vgl. Walter Bauer (Hrsg.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. (Berlin, De Gruyter, 1998), Sp. 1402-1403.

Gegensatz zur Person der Engelskönigin, die sich zwar bei den drei Figuren in der Mitte der Kreise befindet, haben sich um das Kreuz mehrere Gruppen versammelt. Erstens die ehrenreichen Männer, die sich an dessen linken Seite befinden und es anschauen. Zweitens „vidi non procul ab eis duos arietes grandes et preclaros stantes ante signum crucis, et sustinentes in humeris suis rotam nimie claritatis, et mire magnitudinis.“⁷⁴ In der Nähe des Kreuzes stehen zwei große und ausgezeichnete Widder, die auf ihren Schultern einen Rad tragen. In seinem kurzen Kommentar meint Dinzeltbacher, dass „die Widder mit der Lamm-Gottes Symbolik zu tun haben [können], ihr paarweises Auftreten jedoch an die in der Kunst häufige Darstellung dieser Tiere beim Lebensbaum [erinnert].“⁷⁵

Eine Interpretation des Bildes kann auf zwei Ebenen untersucht werden. Zunächst wird das mögliche Verhältnis zwischen Lamm Gottes und Widder nachgegangen. Zweitens wird die christliche Symbolik der Widder und ihres Platzes beim Kreuzen besprochen. Als erstes Argument gegen eine Interpretation der zwei Widder als Lämmer Gottes gilt das numerische, das auch Dinzeltbacher erwähnt; es ist von zwei Widdern die Rede, nicht von einem. Es hat nur einen Menschensohn gegeben, folglich kann es nur ein Lamm Gottes, der Titel für den Messias und ein Sinnbild für Christus geben.⁷⁶ Trotzdem soll berücksichtigt werden, dass das alttestamentlichen Opfer Abrahams, der Gott ein Widder statt seines Sohn opfert, in der christlichen Symbolik als Präfiguration des Todes Christi betrachtet wird. Darüber hinaus wird das Lamm Gottes häufig mit einem Kreuzen zwischen den Pfoten abgebildet. Aufgrund dieser Beziehung könnte wiederum gezeigt werden, dass in der Vision mit biblischen Bildern und Vorstellungen gespielt wird und diese in eine andere Funktion und Deutung erscheinen. Folglich schwächt die schwer zu interpretieren Symbolik das Argument für eine Deutung der Widder als Widder und nicht als Lämmer ab.

Zweitens soll auf die christliche Symbolik der Widderabbildungen eingegangen werden. Dinzeltbacher erwähnt die „in der Kunst häufige Darstellung dieser Tiere beim Lebensbaum“⁷⁷ und basiert dabei auf einem Aufsatz zum Motiv der kämpfenden Böcke von Helmut Fielhauer.⁷⁸ Der Autor vertritt die Meinung, dass „die Darstellung der beiden, den Baum des Lebens bewachenden Böcke ein Abbild des Paradieses und somit ein Heilszeichen [ist], bloß dass nur

⁷⁴ Roth, 1884, S. 12.

⁷⁵ Dinzeltbacher, 2006, S. 17.

⁷⁶ Vgl. Y. Christe and G. Binding, 'Agnus Dei, 2. Ikonographie', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Sp. 215-216, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁷⁷ Dinzeltbacher, 2006, S. 17.

⁷⁸ „aries“ kann sowohl mit „Widder“ als mit „(Schaf-)Bock“ übersetzt werden. Vgl. Lošek, F. (Hrsg.), *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch von Stowasser*, Oldenburg, 2006

den Baum des Lebens als *lignum crucis sive vitae* verstanden wird.⁷⁹ Nicht nur Christus selbst, sondern auch das Kreuzesholz kann somit als Lebensbaum verstanden werden.⁸⁰ In frühchristlichen Darstellungen wird auch das Kreuz mit der Figur des Lebensbaumes verbunden.⁸¹ Dass die Widder in dieser Passage vor dem Kreuzzeichen, nicht vor dem Kreuz oder vor dem Kreuzholz stehen, deutet möglicherweise auf dessen segnende und heilsame Kraft hin.

Eine komplette Interpretation der Widder braucht aber auch eine Deutung des großen und glänzenden Rades, das die Tiere auf ihren Schultern tragen, beachtet werden. Im Anschluss an die oben diskutierten Erklärungen für das Auftreten der Widder kommen zwei Interpretation in Betracht. Wenn die Widder als eine Präfiguration betrachtet werden, könnte das Rad die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament bezeichnen, obwohl in der Tradition meistens von zwei in einander verknüpften Rädern abgebildet werden.⁸² Interpretieren wir die Widder aber als die zwei Böcke, die den Baum des Lebens bewachen, deutet das Rad möglicherweise auf das Glücksrades in der Hand Gottes hin.⁸³

Es darf deutlich geworden sein, dass eine schlüssige Deutung der Widder und des Rades nahezu unmöglich ist, sowohl aufgrund der biblischen Symbolik und aufgrund der christlich-künstlerischen Abbildungstradition. Was das Rad betrifft, halte ich es aber für wichtig, nochmals auf den Anfang der Vision hinzuweisen. Elisabeth sieht ein „*rota flammea grandis*“ am Himmel erscheinen. Im letzten Bild der Vision, das der Widder, erscheint wiederum ein Rad. Und auch dies wird als groß und „*nimie claritatis*“ bezeichnet. Das an dieser Stelle die Vision zu Ende ist, besagt der nächste Satz: „*His omnibus ita perspectis, in hec verba prorupi dicens: Levate oculos cordis vestri ad deificum lumen, attendite et videte gloriam et maiestatem domini.*“⁸⁴

Elisabeths Gesicht schließt mit einer letzten Bemerkung ab: „*His omnibus ita perspectis, in hec verba prorupi dicens: Levate oculos cordis vestri ad deificum lumen, attendite et videte gloriam et maiestatem domini.*“⁸⁵ Als die Visionärin dies alles so geschaut hatte, brach sie in diese Worte aus

⁷⁹ Helmut Fielhauer, „Das Motiv der kämpfenden Böcke“, in: *Festschrift für Otto Höfler* (Wien, Verlag Notring, 1968), S. 103.

⁸⁰ Vgl. auch: D. Kocks, 'Baum', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Sp. 1665-1666, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁸¹ Vgl. Hans Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Auflage, 9. Bde. (Tübingen, Mohr Siebeck, [1998]-2007), Bd. 4., Sp. 1743-1754.

⁸² Vgl. U. Liebl, 'Rad, 2. Ikonographie', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 384, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

⁸³ Vgl. Liebl, 'Rad, 2. Ikonographie', in *Lexikon des Mittelalters*.

⁸⁴ Roth, 1884, S. 12.

⁸⁵ Ebd., S. 12.

und sagte: Erhebt die Auges eures Herzens zum göttlichen Licht,⁸⁶ beobachtet und sieht die Glorie und die Majestät des Herrn.

Diese Worte greifen die Thematik der Vision auf; zunächst nennt Elisabeth das göttliche Licht, das sie in ihrem Gesicht mehrmals gesehen hat. Daraufhin erwähnt sie die Glorie und die Majestät des Herrn, die *Maiestas Domini*, die in der obigen Auseinandersetzung bereits besprochen wurde. Diese letzte Aussage kann meines Erachtens die Schauung des thronenden Christi lediglich bestätigen. Die Glorie des Herrn könnte eventualiter auch auf den glorreichen Thron verweisen, aber eine Interpretation dieser Worte als einen allgemeinen Lobpreis wäre durchaus denkbar.

Wie am Anfang dieser Vision ist auch in dieser Passage nicht von einer Ekstase die Rede. Die Tatsache, dass die Vorbereitung der Ekstase in der Form körperlicher Schmerzen vorhanden ist, lenkt Aufmerksamkeit wiederum auf deren Abwesenheit. Es kann jedoch für dieses Fehlen keinen Grund gegeben werden.

Das zwanzigste Kapitel schließt mit einer Wiederholung der Vision ab. An diesem Moment wird, im Gegensatz zum erstmaligen Schauen des Gesichts, wohl von einer Ekstase gesprochen:

„Mane post hec hora tertia vehementius infarmata sum, quam in sero. Et venit unus ex fratribus ad fenestram, et rogavi eum, ut missam de sancta trinitate celebraret, et annuit. Statim autem ut missam imposuit, cecidi in extasim. Et rursum vidi predictam visionem, sed manifestius. Eadem hora vidi predictum fratrem, qui assistebat altari, multo lumine circumfusum, et halitum eius in modum candidi fumi ex ore ipsius sursum ascendentem.⁸⁷“

Am nächsten Morgen, in der dritten Stunde,⁸⁸ wird Elisabeth schwächer als am Abend und bittet einen der Brüder, die Messe der Heiligen Dreifaltigkeit zu feiern. Er stimmt zu. Sobald aber er mit der Messe anfängt, fällt sie in die Ekstase und sieht wieder das genannte Gesicht, aber deutlicher. In der gleichen Stunde sieht die Visionärin auch den bereits genannten Bruder, der sich am Altar hingestellt hat, von viel Licht umflossen, und seinen Atem sieht Elisabeth in der Weise von weißem Rauch aus seinem Mund nach oben aufsteigen.

Elisabeth fragt den Mönch, die Trinitätsmesse zu feiern. Dass sie damit auf ihre Vision verweist, zeigt auch die Tatsache, dass sie beim Beginn der Messe in die Ekstase fällt und das Gesicht nochmals, aber deutlicher sieht; die Messe steigert ihre visionäre Erfahrung, möglicherweise unter anderem aufgrund des übereinstimmenden Inhalts der beiden.

⁸⁶ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 17.

⁸⁷ Roth, 1884, S. 12.

⁸⁸ Das Geschehen ereignet sich somit am Montag, den 27. Juli 1152.

Im Hinblick auf den Bruder meint die Visionärin, dass ihm am Altar viel Licht umkreist und das sein Atem wie weißer Rauch in die Höhe aufsteigt. Es wäre denkbar, dass diese zwei Elemente auf die durch die Feier der Messe hergestellte Verbindung hinweisen; in dem Sinne könnte dann auch Elisabeths Aussage, dass sie sowohl die Vision als auch den leiblich anwesenden Bruder im gleichen Moment sieht, auf diese Verbindung hinweisen. Diese Behauptung kann jedoch nicht mit Sicherheit gemacht werden.

Schließlich soll die Frage nach der Ekstase gestellt werden. Dürfte diese mit der Äußerung, dass die Visionärin das Gesicht nochmals sieht, aber deutlicher, verbunden werden? Eine solche Frage kann nur als spekulativ gelten und eine Antwort auf Basis des Textes bleibt aus.

2.3 Vision I.40 und III.29

In der vierzigsten Vision des *Libri Visionum Primus* findet wiederum eine Gottesschau statt. Im Gegensatz zur vorherigen Vision begegnet Elisabeth nicht der Dreifaltigkeit und deren Vertrauten im Himmel, sondern einer männlichen Figur, die Christus ähnelt.

Das Kapitel kann in drei Gesichte, die an drei unterschiedliche Momente stattfinden, gegliedert werden: Zunächst sieht Elisabeth ein drehendes Rad und ein weißes Vögelchen. Diese Vision schließt mit einem Ausbruch in Gotteslob ab. Das Bild wiederholt sich im zweiten Gesicht, in dem auch eine männliche Figur erscheint, deren Charakteristika ausführlich besprochen werden. Der dritte und letzte Abschnitt des Kapitels widmet sich nochmals dem gleichen Gesicht, sowie auch einer Vision drei verschiedener Heilige mit Zeichen der kirchlichen Ämter, die Elisabeth um eine schlüssige, endgültige Interpretation ihres Gesichtes bittet. Ein der drei Männer erzählt ihr, dass sie für eine Deutung bei den „doctoribus“, den Gelehrten der Bibel, nachfragen soll. Dieser erklärt Elisabeth das Bild, und zwar am Ende des *Libri Visionum Tertii*, nachdem sie nochmals dieselbe Vision erlebt hat.⁸⁹

In dieser kurzen Zusammenfassung fallen zwei Punkte auf: Erstens erscheint dem Leser die sich dreifach wiederholende und jeweilig ergänzende Vision, die mit einem Hinweis für eine Deutung des Gesichtes im letzten Abschnitt abschließt. Die dreistufige Steigerung verdeutlicht sich in die Erweiterung der Vision nach dem Schauen des Rades: Es erscheint im zweiten Abschnitt eine Menschenfigur, nach deren Bedeutung daraufhin im letzten Teil gefragt wird. Die Kenntnisse der Visionärin nehmen durch ihre Schauung somit allmählich zu. Nehmen wir neben dieser dreifachen Einteilung das Auftreten der drei heiligen Bischöfe in Betracht, darf

⁸⁹ Vgl. Roth, 1884, S. 20ff. und S. 78ff., Kapitel 29, 30 und 31 (das die Deutung Ekberts umfasst).

geschlossen werden, dass die Zahl 3 eine zentrale Stelle in diesem Kapitel zugeschrieben werden kann.

Die erste Vision des vierzigsten Kapitels beginnt mit einem liturgischen Hinweis: „Accidit im prima dominica sollempnis ieiunii in prima vespra [...]“⁹⁰ Die Vision, wie sie im dritten Visionsbuch aufgezeichnet ist, fängt jedoch mit einer allgemeinen Mitteilung an: „Mirificavit deus misericordias suas in me etiam frater mi, ex quo nuper a me discessisti, et hec fecit michi.“⁹¹ Im *Libro Visionum Primo* schließt das 39. Kapitel mit diesen Wörtern ab; der Satz fungiert angeblich als eine Einleitung in die nachfolgende Vision, seine Stelle ist dabei von weniger Bedeutung.

Roth und Dinzelbacher datieren das Geschehen am ersten Sonntag der jährlichen Fastenzeit beide im Jahre 1153, also im ersten Jahr, in denen Elisabeths Visionen schriftlich fixiert wurden. Sie sind sich jedoch nicht einig zum genauen Datum dieses Sonntags: Roth meint, dass es sich hier um Sonntag den 7. März handelt, Dinzelbacher bestimmt den 8. März als den genauen Tag des Gesichts. Grotefends' *Taschenbuch der Zeitrechnung* weist ebenfalls den 8. März als den ersten Sonntag der Fastenzeit, den *Invocavit*, an.⁹² Am 8. März des Jahres 1153, am Beginn der Vesper, geschieht es also, „ut caderet super me repentinus corporis languor, ut solet, ut veni in mentis excessum.“⁹³ Wie es üblich ist, fällt die Starre des Körpers über Elisabeth, als sie in die Ekstase des Geistes kommt. Die Konjunktion „ut“ deutet auf die enge Beziehung von Elisabeths körperlicher Schwäche und geistlicher Vision hin,⁹⁴ die auch in der zwanzigsten Vision thematisiert wurde. Im Gegensatz zu der Stelle im zwanzigsten Gesicht sagt diese Passage jedoch nichts über die Spezifika der Mattigkeit aus und wird nur die Üblichkeit der Starre erwähnt. Das übliche Aufeinanderfolgen der anfänglichen Schwäche des Körpers und der nachfolgenden Ekstase des Geistes problematisiert jedoch die Anwendung der Konjunktion „ut“, denn sie impliziert ein Auftreten der Starre erst nach der Geisteserhebung. Die im vorherigen Kapitel dieser Arbeit besprochene Aufeinanderfolge von einer Vorbereitung des Körper, auf die eine Ekstase folgt, findet am Beginn dieser Vision also nicht statt. Aus dem Kontext lässt sich allerdings nicht erklären, wieso die traditionelle Reihenfolge sich hier geändert hat.

⁹⁰ Roth, 1884, S. 20. und S. 78.

⁹¹ Ebd., S. 78.

⁹² Grotefend, 2007, S. 200.

⁹³ Roth, S. 20 und S. 78.

⁹⁴ Dinzelbacher übersetzt die Konjunktion „ut“ mit „und.“ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 26. Das Bindewort „und“ setzt eine andere temporale Beziehung zwischen der Mattigkeit des Körpers und der Ekstase des Geistes voraus. Da eine Übersetzung von „ut“ in „und“ nicht die Übliche ist, habe ich mich an dieser Stelle für die klassische Übertragung von „ut“ in „als“ entschieden. Darüber hinaus expliziert „als“ die starke temporale Beziehung zwischen den beiden Ereignissen.

Die Fügung „in mentis excessum“ bezeichnet Dinzelbacher als eine der bekannten Formeln der mittelalterlichen Mystik für das Ausdrücken des „Vorgang[s] der Entraffung“.⁹⁵ Die Form taucht erst im christlichen Latein auf und deutet auf das Hinausgehen der Seele für beschränkte Zeit hin. In der Vulgata ist es tatsächlich keine übliche Redewendung in Bezug auf den körperlichen Zustand der Visionären; nur einmal tritt „in excessu mentis“ in der Bedeutung der Erhobenwerden des Geistes hervor, und zwar in den Apostelgeschichten.⁹⁶ Somit darf die Fügung nicht als eine bekannte biblische Aussage interpretiert werden und kann behauptet werden, dass Elisabeth mit dieser Redewendung an eine im Mittelalter übliche Formulierung vom Erlebnis der Ekstase anschließt.

Das erste Bild der Geisteserhebung zeigt

„rotam candidam in aëre mira velocitate circueuntum, et in summitate eius aviculam candidam cum magna difficultate sese tenentem, ut non circumferretur impetu rote. Et aliquociens quidem paululum a summitate ad inferiora delapsa est, iterumque renisa est, ut esset in summo. Atque in hunc modum diu laborabat, 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 admirans, quid ista porténderent, et cum magno desiderio postulavi a domino intelligentiam visionis. Et accepto aliquantulo intellectu, redii ab extasi, moxque hec verba ex improvviso arripui.“⁹⁷

Elisabeth sieht⁹⁸ ein weißes Rad im Himmel, das sich mit wunderbarer Geschwindigkeit dreht. Ganz oben auf dem Rad versucht ein weißes Vögelchen mit großer Schwierigkeit an der gleichen Stelle zu bleiben, sodass es nicht mit der Drehung des Rades herumgerissen wird. Und wenn das Vögelchen mehrmals ein wenig von oben nach unten herabgleitet, wehrt es sich wieder, um oben auf dem Rad zu gelangen. Und auf diese Weise bemüht es sich lange Zeit, abwechselnd sinkend und sich wieder erhebend. Danach sieht die Visionärin einen hohen und sehr schönen Berg, auf den das Rad hingetragen wird, und auch an dieser Stelle dreht sich wiederum das Rad wie zuvor, und das an das Rad hängende Vögelchen beharrt in seiner Arbeit. Die Visionärin selbst wundert sich sehr, was das Bild bedeuten sollte, und mit großem Verlangen bittet sie den Herrn um Einsicht in die Vision. Und als sie tatsächlich ein wenig Kenntnisse über die Inhalt bekommen hat, kehrt Elisabeth aus der Ekstase zurück, und greift die darauffolgenden Wörter unvermutet auf:

⁹⁵ Dinzelbacher, 1981, S. 47. Die anderen Formel sind die “extasis” und der “raptus”.

⁹⁶ Vgl. Act. 11,5.

⁹⁷ Roth, 1884, S. 20 und S. 78. Es gibt in dieser Stelle einen kleinen Unterschied zwischen den beiden Passagen, der keine Änderungen in der Bedeutungen bewirkt: Anstatt eines Punktes am Ende des Nebensatzes “ut esset in summo”, werden die beiden Sätze im 29. Kapitel mit einem Komma voneinander getrennt.

⁹⁸ Die Vision wird im Perfekt erzählt. Aus stilistischen Gründen habe ich mich an dieser Stelle für eine Übertragung ins Präsens entschieden.

„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, considera vestigia mea, et noli avertere ad dexteram neque ad sinistram, sed sequere me, et sic pervenies, quia dixi: Ego sum via, veritas et vita, si quis introierit per me, salvabitur, et pascua inveniet.“⁹⁹

Die Visionärin erlebt am Ende des Gesichts abermals eine plötzliche Entladung in Wörter, ein in den Visionsbüchern Elisabeths als üblich geschildertes Verfahren. An dieser Stelle spricht sie mit den Worten des Matthäusevangeliums, dass der Weg, der zum Leben führt eng und schmal ist,¹⁰⁰ und sie fragt den Herrn, wer ihn gehen wird. Und sie fügt hinzu: Der, der sein Leben vor den fleischlichen Sehnsüchten bewahrt und keinen Betrug hat in seiner Sprache.¹⁰¹ Auf diese Äußerung folgt einer zweiten Frage von Elisabeth selbst: „Herr, was soll ich tun?“ Das Personalpronomen „ego“ deutet auf die eigenständige Ergänzung des Ausbruchs hin: Elisabeth selbst wird mit dieser Betonung als Quelle für die Worte angewiesen, im Gegensatz zur in den nachfolgenden Sätzen gegebenen Antwort, die Gott zugeschrieben wird. Denn von neuem fallen diese Worte zur Antwort in ihrem Mund: Wenn du gehen willst, wie ich gegangen bin, betrachte meine Spuren und wende dich nicht nach rechts und nicht nach links ab, sondern folge mir nach, und so wirst du zum Ziel gelangen, weil ich gesagt habe: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, wenn jemand durch mich eintritt, wird er gerettet werden und die Weiden finden.

Es dürfe an dieser Stelle deutlich sein, dass nicht Elisabeth, sondern Jesus Christus durch ihren Mund spricht: Der letzte Satz geht wortgetreu auf zwei Stellen im Johannesevangelium zurück¹⁰² und auch Jesus‘ Aussage zu seiner Nachfolge („sequere me“) lässt sich häufig im Neuen Testament finden.¹⁰³ Mit diesen Worten ruft er also auch die Visionärin auf.

Für eine Interpretation des Gesichts sind die von Elisabeth gesprochenen Worten von großer Bedeutung, denn sie werden ihr sofort nach der Ekstase und nachdem sie Kenntnisse über das Bild gewonnen hat, in den Mund gelegt. Es darf demnach behauptet werden, dass sie sich auf die Vision beziehen.

Das drehende Rad erinnert, wie auch Dinzelbacher in seiner Interpretation bemerkt,¹⁰⁴ an das Rad der Göttin Fortuna, ein im Mittelalter durch das Trostbuch von Boethius durchaus

⁹⁹ Roth, 1884, S. 20.

¹⁰⁰ Vgl. Mt. 7,14.

¹⁰¹ Ps. 15,3.

¹⁰² Joh. 14,6: “Ego sum via et veritas et vita [...]” und Joh. 10,9: “ego sum ostium per me si quis introierit salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.”

¹⁰³ Vgl. u.a. Mt. 8,22 und 9,9, Mc. 2,14, Lc. 5,27 und Joh. 21,19 und 21,22.

¹⁰⁴ Dinzelbacher, 1993, S. 100.

bekanntes Bild für die sich andauernd ändernde Lage des Menschen während seines Lebens, beeinflusst vom Willen Gottes.¹⁰⁵ Der Mensch erfährt ganz oben auf dem Rad das Glück, dreht er aber mit dem Rad mit nach unten, so ergehen seine glücklichen Zeiten. Er wird demnach, genauso wie das Vögelchen in der Vision, ständig und mühsam versuchen, oben auf dem Rad zu bleiben. Dieses weiße Vögelchen dürfte aufgrund dessen als die aufwärts gerichtete menschliche Seele verstanden werden, wie auch Dinzelbacher meint aufgrund der mittelalterlichen Vorstellung der Vogelseele.¹⁰⁶ Dass das Vögelchen manchmal ein wenig nach unten gleitet, weist in diesem Fall auf die Mühe, die für das Gottgezielte Streben notwendig ist.

Es wäre dann genau diese notwendige Anstrengung, auf die Elisabeths Worte nach der Ekstase weisen: Der zum Leben führende Weg, d.h. der Weg zu Christus und Gott und nicht zum zweiten Tod in der Hölle, kann der Mensch nur mit Mühe und Anstrengung gehen: Dieser Weg ist eng und schmal. Darüber hinaus sind nur Einigen imstande ihn zu betreten, und zwar diejenigen, so sagen die Worte aus, die sich fern von körperlichen Sehnsüchten und trügerische Sprache halten. In Bezug auf die Interpretation der Farbe vom weißen Vögelchen könnte somit behauptet werden, dass diese auf Reinheit und Glaube den notwendigen menschlichen Tugenden entspricht.

Anschließend an den ausgesprochenen, allgemeingültigen Auftrag für ein Menschenleben fragt die Visionärin nach ihrer eigenen Aufgabe: Was soll sie selbst tun? In der Antwort wird der Weg Christi beschrieben, der immer nur den Richtigen gegangen ist und nie von ihm abgewichen. Auch wird die Nachfolge Christi thematisiert: Wenn Elisabeth seinen Weg geht, gelangt sie zum Ziel, denn Christus ist dem richtigen Wege gleichgestellt. Die zwei unabhängigen Bibelzitate aus dem Johannesevangelium, die an dieser Stelle zu einer einzigen Aussage verknüpft worden sind, deuten auf Jesus Christus als Weg und Wahrheit und als Pforte zur Himmel, zu den Weiden. Nur durch ihn wird Elisabeths Leben also gerettet werden. Im Anschluss an das Bild des Rades kann dieses auf zwei Elemente hindeuten: Einerseits hieße dass, das Vögelchen mit Christus' Hilfe auf der obersten Seite des Rades bleiben kann, andererseits könnte das Versetzen vom Rad auf den Berg auf die Hilfe Christi verweisen.

In der Bibel hat der Berg die Konnotation der Gottesschau: Sowohl Moses als auch Petrus erleben ihre Begegnung mit Gott auf einem Berg. Der Erste auf dem Sinai,¹⁰⁷ der Zweite auf dem Berg Tabor, der in der Vulgata als „montem excelsum“ dargestellt wird, in der Tradition jedoch mit dem Tabor verbunden wird.¹⁰⁸ Möglicherweise hat der Berg in Elisabeths Vision eine

¹⁰⁵ Boehtius, *De consolatione philosophiae* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1973), Buch II, Pr. I, S. 174-178.

¹⁰⁶ Dinzelbacher, 1993, S. 100.

¹⁰⁷ Ex 19.

¹⁰⁸ Marc 9, 2-16.

ähnliche Bedeutung, aber für eine solche Behauptung gibt es jedoch keine textliche Belege. Auch eine eindeutige Interpretation des Versetzens kann auch nicht gegeben werden.

Mit den Worten Christi schließt das erste Gesicht ab. Es wiederholt sich am darauffolgenden Montag:¹⁰⁹

„Post hec in secunda feria rursus in extasim veni, et vidi predictam visionem, ut prius, sed eo amplius, quod 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.“¹¹⁰

Die Visionärin fällt wieder in die Ekstase und sieht die vorgenannte Vision, wie vorher, aber bis zu dem Punkt ansehnlicher, dass sie eine auf dem Rad stehende Leiter sieht, die von so einer Höhe ist, dass ihre Spitze in die Himmel einzudringen scheint. Ihre Seitenpfosten erscheinen aus Stein und dreieckig zu sein, die Sprossen aber unterscheiden sich von einander durch ihre verschiedenen und vortrefflichen Farben. Dies aber behält die Visionärin im Gedächtnis, dass die erste der Sprossen wie Schnee ist, die zweite aber rot wie brennendes Eisen.

In den Visionsbüchern wird öfter die Wiederholung einer Vision angesprochen: Auch in der Analyse der Vision im 20. Kapitel des *Libri Visionum Primi*, die Untersuchungsgegenstand des vorherigen Unterkapitels dieser Arbeit war, wiederholt sich die Vision am Ende des Kapitels. Im vorliegenden Gesicht passiert aber etwas anderes, das mit dem Begriff „amplius“ zum Ausdruck gebracht wird. Dinzelsbacher übersetzt den Terminus mit „ausführlicher“, Karl Ernst Georges' *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*¹¹¹ überträgt „amplus“ demgegenüber auch in Termini, die auch auf einen inhaltlichen Aufbau hinweisen können: „groß“, „bedeutend“, „reichlich“ und „ansehnlich“ sind nur einige der möglichen Übersetzungen. Die Vision wird demnach nicht nur mit dem Bild der Leiter ausgebreitet, es gewinnt auch an Bedeutung.

Die Bedeutungserweiterung zeigt sich auch dadurch, dass die Spitze der Leiter bis in die Himmel reicht und die Leiter somit eine Verbindung zwischen Erden und Himmel herstellt. Dieses Bild erinnert an die Leiter in Jakobs Traum im Buch Genesis: „viditque in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum angelos quoque Dei ascendentes et

¹⁰⁹ Die erste Vision hat am Sonntag, den 8. März 1153 stattgefunden. Dieses Gesicht sieht Elisabeth somit am 9. März 1153.

¹¹⁰ Roth, 1884, S. 20. Die 29. Vision im dritten Visionsbuch zeigt zwei kleine Unterschiede, die keine Bedeutungsveränderungen verursachen. Zunächst ist im ersten Satz zwischen „quod“ und „scalam“ (in der zweiten Zeile im Zitat) „et“ hinzugefügt worden, zweitens wurden der erste und zweite Satz mit einem Komma zu einem einzigen Satz verbunden.

¹¹¹ Georges 1998. Über <http://www.zeno.org/nid/20002183072>, Stand 7. Mai 2012.

descendentes per eam.¹¹² Elisabeths Vision kann aufgrund der Sprache als eine deutliche Anlehnung an die Genesisstelle betrachtet werden: Die Wortgruppen „scalam stantem super“ und „cacumen illius [...]caelum“ stimmen nahezu wortgetreu mit den Bibelstellen überein. Die Tatsache aber, dass das Bild der Leiter im mittelalterlichen christlichen Literatur sehr populär war und auch in den Texten anderer Visionären häufig auftaucht,¹¹³ darf nicht unerwähnt bleiben. Die Visionärin schließt auf jeden Fall mit diesem Bild der Leiter als vermittelndes Element zwischen Himmel und Erde an die ihr bekannte Tradition an.

Die spezifischen Charakteristiken der Leiter werden ausführlich besprochen: Die Seitenpfosten sind aus Stein und dreieckig. Das Dreieck fungiert schon in der Spätantike als Zeichen für die Dreifaltigkeit und kehrt im elften Jahrhundert zurück in Abbildungen mit dieser Thematik.¹¹⁴ Die Form der Pfosten erinnern somit an die Trinität, die sowohl das Leben auf Erden als auch in der Himmel bestimmt. Das Material der Pfosten verweist vermutlich sowohl auf die Stärke, die Unveränderlichkeit und die Unvergänglichkeit der Dreifaltigkeit,¹¹⁵ als auch auf die feste und zuverlässige Beziehung zwischen Gott und Erden.¹¹⁶

Die Sprossen der Leiter haben verschiedene und sehr schöne Farben, Elisabeth hat jedoch nur noch zwei in Gedächtnis; die erste ist weiß wie Schnee, die zwei Rot wie glühendes Eisen. Anschließend an die im Mittelalter an diese Farben zugeschriebenen Bedeutungen, verweist die erste, weiße Sprosse auf den Glauben, die Wahrheit und die Reinheit, die zweite, rote Sprosse deutet unter anderem auf den Heiligen Geist, die Gottesgnade und die Intensität unterschiedlicher Tugenden hin.¹¹⁷ Aus diesem Grund könnte geschlossen werden, dass die Leiter tatsächlich eine Verbindung zwischen Erden und Himmel repräsentiert, und die Sprossen, die Eigenschaften, die ein Menschen braucht, um in die Himmel zu gelangen: Er soll nicht nur über seinen Glauben und über Reinheit verfügen, sondern soll sich auch tugendlich verhalten und die Gnade Gottes empfangen haben.

Setzen wir die Interpretation dieses Bildes mit der Deutung der am Sonntag erlebten Vision in Beziehung, so stellen sich sowohl Parallelen als auch bedeutungsvolle Unterschiede heraus. Zunächst fällt die zurückkehrende weiße Farbe ins Auge, erstmals in der Gestalt des Vögelchen bzw. der Vogelseele, im zweiten Gesicht in der ersten Sprosse der Leiter. Darüber hinaus wird in beiden Bildern den Lebensweg thematisiert; in der ersten Vision erscheint dieser

¹¹² Gn. 28,12.

¹¹³ Dinzelbacher, 1981, S. 154.

¹¹⁴ Vgl. S. Stolz/J.M. Plotzek, 'Dreifaltigkeit, 2. Lateinisches Mittelalter', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3, Sp. 1375-1376, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹¹⁵ Vgl. auch Dinzelbacher, 1993, S. 100.

¹¹⁶ Darüber hinaus schläft Jakob während seines Leitertraums auf einem Stein. Vgl. Gn. 28,11.

¹¹⁷ Vgl. R. Suntrup, 'Farbe, Färber, Farbensymbolik, 2. Farbvorkommen; Beispiele der Auslegung', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Sp. 290-291, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

als Rad und wird durch einen Wortausbruch seine Beziehung zum Weg und zur Nachfolge Christi hergestellt. Das Rad wird außerdem auf einen Berg versetzt, d.h. es wird aus der von Menschen dominierten Welt entfernt, aber es erreicht die Himmel nicht.

In der zweiten, am Montag erlebten Vision sieht Elisabeth eine auf dem Rad stehenden Leiter; der Weg, der zu Gott führt, reicht jetzt bis in die Himmel. Auf die Reinheit und der Glaube der Menschenseele folgt die rote Farbe des Heiligen Geistes und der Gottesgnade, und die Seitenpfosten der Leiter erinnern an die unveränderliche Bedeutsamkeit der Trinität im irdischen und himmlischen Leben. Diese neuen, an das erste Gesicht hinzugefügten Elemente deuten meines Erachtens auf einen graduellen, spirituellen Aufgang hin, den die Visionärin sieht und dem sich auch der nachfolgenden Vision widmet. Es bleibt an dieser Stelle jedoch undeutlich, ob sie den Aufgang selbst erlebt, oder ihn durchmacht: Nicht die Reflexion zur Schauung, sondern die geschauten Bilder stehen in der Beschreibung im Zentrum des Interesses.

Der Aufgang erlebt eine neue Stufe in der am nächsten Tag erlebten Vision:

„Post hec die altera rursus vidi omnia, que predicta sunt, et iuxta rotam speciem viri stantem, cuius caput aureum videbatur, et capilli eius similis lane candide et munde. Oculi eius lucidissimi et decori valde, pectus et brachia, que in modum crucis tenebat expansa, purissimum quendam nitorum 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 multiciens in tempore ieiunii michi apparuerunt.“¹¹⁸

Nachdem, am nächsten Tag,¹¹⁹ sieht Elisabeth noch einmal alles, das vorher erwähnt wurde, und neben dem Rad die stehende Gestalt eines Mannes, dessen Haupt golden erscheint. Seine Haare sind weißer und reiner Wolle ähnlich. Seine Augen sind sehr leuchtend und sehr glänzend, seine Brust und Arme, die er wie ein Kreuz ausgebreitet hält, haben den wahrhaft meist reinen Glanz in der Ähnlichkeit sehr glänzenden Silbers. Die Gestalt hat aber in seiner rechten Hand einen grünen und liebenswürdig aussehenden Baumzweig, in seiner linken Hand aber ein helles Rad, geschmückt mit der Mannigfaltigkeit des Regenbogens. Sein Bauch scheint ehern, seine Oberschenkel aus Stahl, seine Unterbeine aus Eisen, die Füßen aber scheinen aus Erden. Dies alles erscheint der Visionärin häufig während der Fastenzeit.

Die Gestalt des Mannes, die seine Arme als ein Kreuz ausstreckt, ruft unmittelbar die Christusfigur in Erinnerung: er trägt einen freundlich aussehenden Baumzweig, der nach

¹¹⁸ Roth, 1884, S. 20ff. Der Text im *Libro Visionum Tertio* weicht an zwei Stellen ab: Der erste Satz schließt nicht mit einem Punkt ab, sondern wird mit einem Komma mit dem zweiten Satz verbunden. Der dritte Satz im Zitat (Habebat [...] distinctam) wird in zwei Sätzen verteilt, indem der Zweite mit “In sinistram” anfängt.

¹¹⁹ Dieses Gesicht ereignet sich am Dienstag, den 10. März 1153.

Dinzelbacher auf den Lebensbaum verweist,¹²⁰ zusätzlich jedoch vielleicht auch auf das Kreuzholz, wie auch seine ausgestreckten Arme auf den Kreuzestod hinweisen. Das Rad, geschmückt mit den Farben des Regenbogens interpretiert Dinzelbacher als Ewigkeitssymbol.¹²¹ Da der Mann neben dem vorher von Elisabeth geschauten Rad steht, kann das Rad in seiner Hand tatsächlich aller Wahrscheinlichkeit nach eine andere Deutung als das große Rad zugewiesen werden. Der Regenbogen darf auf jeden Fall als ein göttliches Zeichen verstanden werden:¹²² in Hesekiels Visionen und im vierten Kapitel umgibt der Regenbogen den im Himmel Thronenden.¹²³ Darüber hinaus symbolisiert der Bogen im Alten Testament die Frieden zwischen Gott und Menschen:¹²⁴ Es ist somit ein Zeichen, das jedenfalls in Zusammenhang mit Gott gebracht werden kann, dessen präzise Bedeutung jedoch schwierig zu verstehen ist.

Das große, in den vorherigen Visionen geschaute Rad wurde in der obigen Analyse als das Rad des irdischen Lebens verstanden. Dieses wird von einer Christusfigur, d.h. eine göttliche und menschliche Figur, in der Hand gehalten und trägt ein Gotteszeichen. Da die Christusfigur, die eine Beziehung zwischen Gott und Menschen ermöglicht, in seiner rechten Hand das Zeichen für die Erlösung des Menschen trägt, glaube ich behaupten zu können, dass das Regenbogenrad in der linken Hand als Symbol für das christliche, durch Gott inspirierte und gesteuerte Leben, das nicht mit dem Tode endet, aufgefasst werden kann. In dem Sinne wäre dieses Rad tatsächlich ein Ewigkeitssymbol.

In der Analyse wurde die männliche Gestalt ohne weiteres als Christus verstanden. Aufgrund der anfänglichen Beschreibung seiner Körperhaltung und der Attributen liegt diese Interpretation auf der Hand. Darüber hinaus wäre in Hinblick auf den Ausgang, der in den obigen Absätzen festgestellt wurde, einleuchtend dass an dieser Stelle die Christusfigur gesehen würde: Die Visionärin sieht zunächst die Mühe und Schwierigkeit des Menschen, die er hat, um auf dem richtigen Weg zu bleiben. Dann wird durch ihren Mund erklärt, dass nur der Weg und die Nachfolge Christi zur Rettung führt. Anschließend daran sieht Elisabeth eine Leiter mit Seitenpfosten, die die Dreifaltigkeit verdinglichen und die vom Rad auf bis in die Himmel reicht. Im dritten Gesicht, das auf die zwei Vorherigen aufbaut, zeigt sich eine Figur, die einige kenntliche Charakteristiken Christi hat.

¹²⁰ Dinzelbacher, 1993, S. 101.

¹²¹ Ebd., S. 101.

¹²² Vgl. U. Nilgen, 'Regenbogen', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp.. 563, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹²³ Vgl. Ez. 1,28 und Ap. 4,3.

¹²⁴ Vgl. Gn. 9,13.

Die Darstellung des Körpers der Figur hat allerdings eine schwierig mit Christus zu verbindende Herkunft: Sie entstammt dem Traum Nebudkadnezars, von dem das zweite Kapitel des Bibelbuches Daniel erzählt:

„Tu, rex, videbas et ecce quasi statua una grandis statua illa magna et statura sublimis stabat contra te et intuitus eius erat terribilis. Huius statuæ caput ex auro optimo erat pectus autem et brachia de argento porro venter et femora ex aere. Tibiæ autem ferreæ pedum quaedam pars erat ferrea quaedam fictilis.“¹²⁵

Die große Figur, die der babylonische König in seinem Traum gesehen hat, hat einen Haupt aus bestem Gold, seine Brust und Arme sind aus Silber, ferner sind sein Bauch und Oberschenkel aus Erz, aber seine Unterschenkel sind aus Eisen, seine Füße sind eines Teils aus Eisen, eines Teils aus Ton. Die Männergestalt wird schließlich von einem Stein zerschlagen. Daraufhin deutet der Prophet Daniel diese Männergestalt als die Aufeinanderfolge der verschiedenen Weltreiche, die am Ende durch den Stein, d.h. das Königreich Gottes, zerschlagen werden.¹²⁶ Der Stein, so Daniel, „est mons magnus et implevit universam terram“;¹²⁷ er ist ein großer Berg und umfasst die ganze Erde. In Zusammenhang mit Elisabeths Vision des Rades und des Berges, zieht dieser ebenfalls in Daniels erwähnte Berg im Traum des babylonischen Königs die Aufmerksamkeit auf sich. Eine Erklärung für diese Übereinstimmung kann diese Analyse jedoch nicht geben, da die Passagen, in denen die Berge erscheinen, sich stark voneinander unterscheiden. Es soll somit nicht behauptet werden, dass Elisabeth Vision des Berges ein überzeugende Beziehung auf die Stelle im Buch Daniel aufzeigt, wie es dem Anschein nach in der Männergestalt der Fall ist.

Neben dem aus unterschiedlichen Elementen zusammengestellten Körper der Figur beschreibt Elisabeth in ihrer Vision auch seine Haare: die sind reiner und weißer Wolle ähnlich. Diesem Bild begegnen wir auch im Buch Daniel, und zwar im siebten Kapitel, in einer Vision, in der der Prophet einen thronenden Mann, einen Alten, sieht, der ein Kleid trägt, das weiß wie Schnee ist („vestimentum eius quasi nix candidum“) und „capilli capitis eius quasi lana munda“;¹²⁸ dessen Haare auf seinem Haupt wie reine Wolle sind. Diese weißen Haare erwähnt auch Johannes in seiner Vision am Anfang der Apokalypse: Er sieht einen Mann, dem Menschensohn ähnlich, „caput autem eius et capilli erant candidi tamquam lana alba tamquam nix.“¹²⁹ Das Haupt und die Haare des Menschensohn ähnlichen Mannes in Johannes' Gesicht sind weiß wie Wolle, weiß wie Schnee. Beide biblischen Visionären verbinden die weiße Farbe in

¹²⁵ Dan. 2,31-33.

¹²⁶ Vgl. Dan., 3,24-45.

¹²⁷ Ebd., 2,35.

¹²⁸ Ebd., 7,9.

¹²⁹ Apoc., 1,13.

Bezug auf ihre Kleidung und ihr Haupt nicht nur mit Wolle, sondern auch mit Schnee. Dieses Element fehlt in Elisabeths Vision: Sie verwandelt sich das Bild an, sowie auch Johannes' Beschreibung der männlichen Gestalt auf den Alten in Buch Daniel aufbaut und trotzdem abweicht: Der Alte mit wollweißen Haaren korrespondiert nur im Erscheinungsbild, nicht in Bedeutung mit der Gestalt, die Johannes sieht. Genau dies passiert meines Erachtens in Elisabeths Vision, denn obwohl die Beschreibung der männlichen Figur Parallele aufzeigt mit der Gestalt in Nebukadnezars Traum, mit dem Alten in Daniels Vision und mit dem Menschensohn ähnlichen Mann in Johannes' Gesicht, können diese Erscheinungen in Bezug auf Elisabeths Schauung nicht als eine und einzige Figur interpretiert werden: Das Gesicht basiert auf einige Elemente verschiedener Bibelstellen, nachdem eine selbstständige Auseinandersetzung mit den Bildern folgt. Es ist genau dies, dem wir auch in der Analyse des zwanzigsten Kapitels vom ersten Visionsbuch begegneten: Im Umgang der Visionärin mit biblischem Stoff geben die Bilder lediglich einen Anlass für ihre Vision.¹³⁰

Im letzten Satz der am Dienstag, den 9. März 1153 erlebten Vision wird ausgesagt, dass der Visionärin dies alles häufig erscheint in der Fastenzeit. Diese Wiederholung der Gesichte, die auch im zwanzigsten Kapitel thematisiert wurde, bildet keine Ausnahme in Elisabeths visionärem Leben: Die Visionärin meint im 53. Kapitel des *Libri Visionum Primi* zu dieser Wiederkehr: „He sunt, frater, miserationis domini, quas in primo anno visitationis mee operatus est in me. In hac autem secundi anni revolutione eadem fere, que anno priore in festivitatibus sanctorum circa me accidere solebant, [...]“¹³¹

Elisabeth erlebt die Erbarmungen des Herrn, die er im ersten Jahr ihrer Heimsuchung in ihr bewirkt hat. In der Rückkehr des zweiten Jahres aber passiert ungefähr dasselbe, das im vorigen Jahr an den Heiligenfesten bei ihr zu geschehen pflegte. Die Gesichte wiederholen sich demnach: Eine Vision, die an einem Festtag eines bestimmten Heiligen stattfindet, kehrt im darauffolgenden Jahr zurück. Aus diesem Grund kommt die Wiederholung der in dieser Analyse vorliegenden Vision im *Libro Visionum Tertio* in Betracht. Die Frage, ob auch an dieser Stelle von einer Wiederholung an einem anderen Moment die Rede wäre, muss jedoch unbeantwortet bleiben. Da das Gesicht wortgetreu und mit sehr minimalen Abweichung übernommen ist, sagt der Text im dritten Visionsbuch nichts zum Moment der Rückkehr von der Vision aus. Da die im ersten Visionsbuch noch üblichen liturgischen Angaben im *Libro Tertio* in 17 der 31 Kapitel

¹³⁰ Vgl. auch Dinzelbacher, 1993, S. 101.

¹³¹ Roth, 1884, S. 26.

fehlen, und darüber hinaus die Visionen nicht mehr dem Direktorium folgen,¹³² wird auch aus dem Kontext nicht deutlich, wann das Gesicht sich für das zweite Mal ereignet hat.

Die Vision im vierzigsten Kapitel des ersten Visionsbuches ist nicht mit einem Heiligkeitag, sondern mit der Fastenzeit verbunden. Da es einen liturgischen Anlass und eine feste liturgische Zeit für das Gesicht gibt, soll gemäß dieser Erwähnung nach der Bedeutung der Fastenzeit und deren eventuellen Verhältnis zum Gesicht gefragt werden.

Einen Hinweis für die Fastenzeit und das gewünschte Verhältnis der Nonnen in dieser Zeit gibt die Regel des Benedictus. Da das Kloster Schönau auf dessen Regel gegründet war, wird im Folgenden versucht, die Hinweise und die Vision inhaltlich zu verbinden. Im 49. Kapitel der *Regula Benedicti*, das von den Vorschriften der Fastenzeit handelt, heißt es:

„[...] Suademus istis diebus quadragesimae omni puritate vitam suam custodire omnes pariter, et neglegentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere. Quod tunc digne fit si ab omnibus vitiis temperamus, orationi cum flectibus, lectioni et conpunctioni cordis atque abstinentiae operam damus. Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solito pensu servitutis nostrae [...] [ut unusquisque] cum spiritalis desiderii gaudio sanctam Pascha expectet.“¹³³

In dieser Passage rät Benedictus den Mönchen diese vierzig Tage gemeinsam in aller Reinheit sein Leben zu bewahren, und die Nachlässigkeiten der anderen Zeiten in diesen Tagen auflösen. Das geschieht dann mit Würdigkeit, wenn die Mönche sich von allen Fehlern fern halten, sich dem Gebet mit Tränen, der Lektüre, der Reue des Herzens und dem Verzicht widmen. In diesen Tagen sollen die Mönche also die gewöhnlichen Pflichten ihres Dienstes etwas erhöhen, sodass ein jeder mit der Freude der geistlichen Sehnsucht dem heiligen Osterfest entgegensieht.

Die Fastenzeit führt zu einem Höhepunkt; die Auferstehung Christi aus dem Tode. Der Freude geht, so die Regel des Benedictus, eine Zeit von Trauer und strenger Mäßigung vorher, um den Tod des Messias zu gedenken. Nur auf der Oberfläche, aber immerhin vorhanden in die drei Gesichte der Visionärin ab dem ersten Sonntag der Fastenzeit, ist dieser Ablauf erkennbar: An einer Begegnung mit Christus geht einem mühsamen Weg voran, den der Mensch nur mit der Hilfe Gottes und Christi gehen kann. Die zwei Sprossen der Leiter könnten in diesem Fall als die notwendigen Vorzüge und als Gaben der Gnade interpretiert werden, die Begegnung mit Christus sollte dann als die Auferstehung des Messias. Obwohl der Text eine derartige Beziehung

¹³² Die ersten vier Visionen des *Libri Visionum Tertii* geschehen bzw. am Pfingstfest (erstes Kapitel), am Pfingstfest des darauffolgenden Jahres (drittes Kapitel), am Weihnachten (viertes Kapitel) und am Weihnachten des nächsten Jahres (fünftes Kapitel). Anschließend daran beginnt das sechste Kapitel mit einem Hinweis zum Offizium, ohne Aussage zum spezifischen Tag: “die quadam vespertino tempore” (Roth, S. 63.).

¹³³ Patrick Lateur, *De Regel van Benedictus. Vertaling met Latijnse brontekst* (Tielt, Lannoo, 2010), S. 118.

nicht expliziert, ähneln der Ablauf der Fastenzeit und der des Gesichts meines Erachtens einander. Nur in dieser Hinsicht könnte somit auf eine Beziehung zwischen Vision und liturgischem Moment deren Geschehens hingewiesen werden.

Nach der dreifach wiederholten und ergänzten Vision, erscheint sie der Visionärin nochmals, allerdings auch das vierte Mal in einer erweiterten Form:

„Factum est autem in dominica, que erat proxima post festum beati Gregorii, cum essem in extasim, et viderem visiones, quas in dominicis diebus videre consuevi, vidi egregium illum doctorem in supernis plenum gloria et claritate amabili, ad similitudinem glorie sanctissimorum episcoporum Martini et Nicholai. Habebat autem in capite, quemadmodum et illos habuisse videram, diadema quoddam venerabile, qualia a pontificibus gestari dicuntur. Eadem quoque hora vidi predictam visionem, et estuabam desiderio magno, cupiens intelligere, que videbam, precipue, quid significaret illa hominis species, nam de ceteris intelligebam aliquid. Postulavi igitur a beato illo viro dei devotissime, ut impetraret mihi a domino intelligentiam visionis, quam desiderabam, et conversus ad me hec verba michi respondit: Non potes intelligere, quid ista significant, sed dic doctoribus, qui legunt scripturas; ipsi sciunt. Nunc igitur, amantissime frater, hunc tibi queso laborem assume, ut scripturas divinas scruteris, et congruam ex eis interpretationem visionis huius coneris invenire. Tibi enim fortassis a domino reservata est.“¹³⁴

In diesem letzten Abschnitt des vierzigsten Kapitel geschieht es am Sonntag, der nach dem Fest des seligen Gregor am nächsten liegt, als Elisabeth in der Ekstase ist und die Visionen sieht, die sie gewohnt ist an Sonntagen zu schauen, dass die Visionärin jenen vorzüglichen Lehrer in den Himmel sieht, voller Glorie und liebenswürdiger Helligkeit, so wie der Ruhm der heiligsten Bischöfen Martin und Nikolaus. Auf seinem Haupt aber hat er, wie sie auch bei den anderen gesehen hat, ein verehrungswürdiges Diadem, gleichwie es, so man sagt, von den Päpsten getragen wird. Zur selben Stunde schaut sie die vorgenannte Vision, und brennt vom großen Verlangen, da sie begehrt zu verstehen, was sie sieht, insbesondere was diese Menschengestalt bedeutet, denn vom Übrigen versteht sie einiges. Sie bittet also meist demütig den seligen Mann Gottes, dass er für sie beim Herrn diejenigen Einsichten in die Vision erlangt, nach denen sie sich sehnt. Er dreht sich nach ihr um und antwortet ihr mit diesen Worten: „Du vermagst nicht zu verstehen, was dies bedeutet, sondern sag es den Gelehrten, die die Schriften lesen; sie wissen es. Elisabeth wendet sich dann zu ihrem Bruder und bittet ihn: „Nun also, geliebtester Bruder, nimm diese Mühe auf dich, dass du die göttlichen Schriften untersuchst, und mache den Versuch, aus

¹³⁴ Roth, 1884, S. 21. Der Text des dritten Visionsbuch weicht an einigen Stellen ab: Erstens ist zwischen den Fügungen „claritate amabili“ und „ad similitudinem“ kein Komma hinzugefügt worden. Zweitens lautet der Nebensatz „nam de [...] aliquid“ im *Libro Visionum Tertio* „nam de ceteris aliquid intelligebam.“ Drittens ist die Reihenfolge des Satzes „Nunc igitur [...] divinas scruteris“ geändert in „Nunc igitur amantissime frater hunc tibi laborem, queso, assume, ut divinas scripturas scruteris.“ Schließlich ist der letzte Satz im Zitat nicht mit einem Punkt, sondern durch ein Komma vom vorherigen Satz getrennt. Die Abweichungen haben keine Folgen für die Bedeutung der Sätze.

ihnen die einstimmige Bedeutung dieser Vision zu finden. Denn dir ist dies vielleicht vom Herrn vorbehalten.⁶

Roth und Dinzelbacher datieren dieses Gesicht auf den 15. März 1153; das Fest des Papsts Gregor wird am 12. März gefeiert und Grotefends' *Taschenbuch der Zeitrechnung* bestätigt die Datierung.¹³⁵ Auf diese liturgische Angabe folgt die Aussage, dass Elisabeth die Gesichte sieht, die sie normalerweise Sonntags sieht. Der Inhalt dieser Vision bleibt verborgen, und auch die Visionen der vorherigen Kapitel des *Libri Visionum Primi* leuchten nicht ein. Lediglich der Prolog des Buches erwähnt das äußerliche Geschehen dieser üblichen Visionen: „Frequenter enim et quasi ex consuetudine in diebus dominicis aliisque festivitibus circa horas, in quibus maxime fidelium fervet devotio, cecidit super eam passio quedam precordiorum[...].“¹³⁶ Häufig und als ob aus Gewöhnung kommt über Elisabeth an Sonntagen und anderen Festtagen gegen die Stunden, in denen die Gottergebenheit der Gläubigen am stärksten brennt, ein wahrhaftes Leiden in der Herzgegend. Auch in dieser Passage wird jedoch zum Inhalt nichts ausgesagt; die Stelle thematisiert nur die regelmäßige Rückkehr von Elisabeths Visionen. Somit kann die vorliegende Analyse was die häufig wiederkehrenden Gesichte betrifft und ihren Inhalt in Bezug auf den Inhalt der an diesem Sonntag erlebten Vision nichts sagen.

Anschließend an diese Bemerkung sieht Elisabeth den ausgezeichneten Lehrer und vergleicht seine Glorie mit der der Bischöfe Martin und Nikolaus. Den Namen des Gelehrten erwähnt sie nicht, doch aufgrund des Demonstrativpronomens „illum“, „jenen“, darf geschlossen werden, dass es sich an dieser Stelle um den Papst Gregor den Großen handelt, dessen Festtag am vorigen Donnerstag¹³⁷ gefeiert wurde. Er trägt ein päpstliches Diadem, das die Visionärin auch bei den Anderen gesehen hat. Diese Bemerkung bereitet Schwierigkeit mit der Interpretation des Demonstrativum „illos“ („jenen“), denn die Bischöfe Martin und Nikolaus, die Dinzelbacher als Martin von Tours und Nikolaus von Myra versteht,¹³⁸ waren keine Päpste und trugen demnach kein päpstliches Diadem. Ihre anfängliche Betitelung ist dann auch „episcopes“.

Somit liegt die Frage vor, wer an dieser Stelle gemeint ist. Elisabeth meint zu den beiden, dass sie „sanctissimorum“, meist heilig, sind. Es hat, laut des *Oxford Dictionary of Saints*, nur einen heiligen Papst Martin gegeben: Dieser übte sein päpstliches Amt zwischen 649 und 653 aus, wurde danach jedoch abgesetzt und verfolgt. Er starb, der Überlieferung nach, als Märtyrer.¹³⁹ Über seine Bekanntheit und Bedeutung in der mittelalterlichen Heiligenverehrung wird, sowie

¹³⁵ Vgl. Grotefend, 2007, S. 200.

¹³⁶ Roth, 1884, S. 1ff.

¹³⁷ Nach Grotefends' Kalender ist der 12. März 1153 ein Donnerstag. Vgl. S. 200.

¹³⁸ Dinzelbacher, 2006, S. 27.

¹³⁹ "Martin I", in: David Hugh Farmer (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of Saints*, (Oxford University Press, 2003) *Oxford Reference Online*. Stand am 10. Mai 2012.

auch im Fall des heiligen Nikolaus des Ersten., der zwischen 820 und 867 lebte, nichts ausgesagt.¹⁴⁰ Dem *Dictionary of Saints* gemäß, können Nikolaus' Auffassungen zum Papsttum als Fortsetzung der Ansichten des Gregor des Großen betrachtet werden.¹⁴¹ Es soll aber gefragt werden, inwieweit Elisabeth mit diesem Gedankengut bekannt war. Das Adjektiv „sanctissimum“ unterstellt gewisse Kenntnisse der Visionärin mit dem Leben und den Taten der Heiligen, sodass eine Interpretation der Heiligen als die möglicherweise relativ unbekanntem Päpste Martin der Erste und Nikolaus der Erste nicht auf der Hand liegt. Aufgrund mangelnder Kenntnisse kann jedoch nicht unbestreitbar geschlossen werden, dass es sich in dieser Passage um die Bischöfe Martin und Nikolaus handelt.

Sofort nach dem Schauen des Gregors, sieht Elisabeth wiederum ihre Vision. Diesmal wird das Gesicht nicht ergänzt, sondern sehnt die Visionärin sich nach einer Interpretation, und zwar vor allem von der Menschengestalt. Vom Übrigen, so meint sie, versteht sie einiges. Was es aber genau ist, das sie versteht, wird nicht ausgesagt, sowie auch nicht angedeutet wird, was sie, der Menschenfigur ausgenommen, nicht versteht. Elisabeths demütiges Bitten um mehr Einsichten in ihre eigene Vision beim Lehrer zeigt hier meines Erachtens ihre zweideutige Rolle als weibliche Visionärin im Mittelalter: Einerseits werden ihr der Gotteswille und himmlische Bilder offenbart, andererseits verfügt sie als Frau nicht über die Kenntnisse, diese zu interpretieren. So fehlen ihre auch die Lateinkenntnisse, so meint Ekbert in seinem Prolog zum *Libro Visionum*, um ihre Wortausbrüche zu verstehen.¹⁴²

Der mittelalterlichen Auffassung gemäß braucht Elisabeth im vierzigsten Kapitel des ersten Visionsbuch einen Mann, um ihre Vision der männlichen Gestalt zu erklären. Sie fragt den an ihr erschienenen Mann, beim Herrn Einsichten in die Deutung des Gesichts zu erlangen. Dieser dreht sich zuerst um und fängt danach mit sprechen an. Am Moment des Zuwendens verdeutlicht sich Elisabeths Blickwinkel: Bis dann hat sie ihn jedenfalls von der Seite, wenn nicht auf den Rücken gesehen. Der Heilige fungiert in dieser Passage als eine Zwischenfigur. Elisabeth selbst verfügt dem Anschein nach nicht über die Möglichkeit, Gott um Verständnis zu fragen und bittet ihn darum. Einen Grund für die Unfähigkeit der Visionärin gibt der Text nicht: Es wird lediglich am Ende des Kapitels nochmals die allgemein gegenwärtige Unfähigkeit Elisabeths thematisiert.

¹⁴⁰ Das *Lexikon des Mittelalters* sagt zur Bekanntheit und Popularität der beiden Päpste nichts aus. Vgl. P. Conte, 'Martin I., Papst', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 341, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online* und: K. Herbers, 'Nikolaus I., Papst', in Ebd., Bd. 6, Sp. 1168-1170, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*

¹⁴¹ "Nicholas I", in: *The Oxford Dictionary of Saints.*, Stand am 10. Mai 2012.

¹⁴² Vgl. Roth, 1884, S. 1.

Doch nicht nur Elisabeth, sondern auch Gregor der Große ist nicht imstande, ihr ihre Vision zu erklären. Für seine Verweigerung wird keinen Grund gegeben und auch seine Antwort bereitet Schwierigkeiten in der Interpretation: Er fordert die Visionärin auf, bei den „doctoribus“ nachzufragen, die die Schriften lesen, da sie die Antwort wissen. Dass der heilige Papst selbst jedoch auch im Mittelalter als Kirchenlehrer bezeichnet wird, zahlreiche Werke geschrieben hat,¹⁴³ und demnach als einer der „doctorum“ verstanden werden könnte, erleichtert ein Verstehen um diese Antwort nicht. Elisabeth wendet sich aber ohne weitere Fragen sofort an ihrem geliebtesten Bruder und bittet ihn um Erklärungen.

„Amantissime Frater“ darf in dieser Passage als Ekbert verstanden werden. In der im vorherigen Kapitel dieser Arbeit analysierten zwanzigsten Vision des ersten Visionsbuches bittet die Visionärin „unu[m] ex fratribus“¹⁴⁴ die Trinitätsmesse zu feiern, wohingegen in dem jetzigen Kapitel vom geliebtesten Bruder die Rede ist. Elisabeth wendet sich an ihn, ihren meist geliebten Bruder, und es läge vor der Hand, Ekbert als dieser zu bezeichnen. Darüber hinaus spricht Elisabeth im Abschlusssatz des 39. Kapitels des ersten Visionsbuches, dem die vierzigste Vision und die Vision der Christusfigur vorangeht, ihren Bruder an: „Mirificavit deus misericordias suas in me etiam frater mi, ex quo nuper a me discessisti et hec fecit mihi.“¹⁴⁵ Es ist durchaus denkbar, dass das Possessivpronomen in der Fügung „frater mi“ auf den leiblichen Bruder der Visionärin hindeutet.

2.4 Vision II.4

Die vierte Vision des *Liber Visionum Secundus* scheint auf dem ersten Blick nicht mit einem liturgischen Hinweis anzufangen, im Gegensatz zu den vorherigen Visionen, sondern *in medias res*: Ekbert hat aber die von Elisabeth geschaute Vision streng von seiner eigenen Bemerkung zum liturgischen Moment des Gesichtes getrennt. Kapitel II.3, die Einleitung zum eigentlichen Gesicht, umfasst nur einen einzigen Satz: „Visionem, quam vidit ancilla domini in vigilia Pentecosten, quod erat in principio quarti anni visitationis eius iuxta hunc modum enarravit.“¹⁴⁶

Nach Ekberts Angaben findet die Vision also in der Pfingstvigil statt. Roth und Dinzelbacher meinen beide, dass sie sich damit am vierzehnten Mai im Jahre 1155 ereignet hat.¹⁴⁷ Ekbert schließt das Kapitel mit der Aussage, dass die nachfolgenden Wörter vor Elisabeth

¹⁴³ Vgl. 'Gregor I. d. Gr., Papst', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Sp.1663-1666, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*

¹⁴⁴ Roth, 1884, S. 12.

¹⁴⁵ Ebd., S. 20.

¹⁴⁶ Ebd., S. 41.

¹⁴⁷ Vgl. Roth, S. VI (Anmerkungen) und Dinzelbacher, 2006, S. 50.

stammen, ab. Auf diese Weise bestätigt er seine redaktionelle Rolle; durch eine strikte Trennung zwischen seinen und Elisabeths Äußerungen sollen die letzte möglicherweise an Aussagekraft gewinnen. Eine derartige Behauptung wird jedoch nicht von textlichen Belegen unterstützt.

Das vierte Kapitel des zweiten Visionenbuches kann meines Erachtens in drei Teilen unterverteilt werden. Zunächst berichtet Elisabeth über den Anfang ihrer Vision und das erste Bild, das sie sieht und das ihr vom Engel erklärt wird. Im zweiten Teil beauftragt der Engel der Visionärin nach oben zu blicken. Daraufhin erklärt ihr der Engel die Bedeutung dieses zweiten Bildes. Auf einer letzten Bemerkung zum Verhalten Elisabeths folgt schließlich der dritte Teil, in dem Elisabeth aus der Ekstase zurückkehrt und sie, immer noch unter dem Einfluss des Heiligen Geistes, Gott und Christus lobt. Auf diese Weise endet sich die vierte Vision.

Das Gesicht beginnt mit den Wörtern „Fui in spiritu“,¹⁴⁸ „ich war im Geiste“, mit denen Elisabeth an die visionären Berichte der Apokalypse anschließt. Zweimal findet sich diese Fügung wortgetreu in Johannes' Text¹⁴⁹ und auch bei ihm fungiert sie als einen Visionsanfang. Aufgrund dieses biblischen Ursprungs erscheint die Wortgruppe in der mittelalterlichen Visionsliteratur als eine der festen Formeln am Anfang eines Gesichtes.¹⁵⁰ Dass Elisabeths Vision sich in einem anderen Raum als dem für alle zugänglichen Irdischen zuträgt, bestätigt die darauffolgende Aussage: „et translata sum“.¹⁵¹ Dieser Raumwechsel ist nach Dinzelbacher ein konstituierendes Element einer Vision.¹⁵²

Bemerkenswert an dieser Stelle ist das Präsens der Aussage, „translata sum“, das direkt auf das Präteritum der vorigen Wortgruppe „fui in spiritu“ folgt. Am Ende des Satzes erscheint jedoch nochmals ein Präteritum in der Fügung „erat mecum“. Ein Grund für die einmalige Änderung der Verbkonjugation kann jedoch nicht gegeben werden; lediglich ein Mal wird die Wortgruppe in der Vulgata angewendet, und zwar im 16. (heutzutage als apokryph bezeichneten) Kapitel des Buches Esther.¹⁵³ Eine Beziehung zur Vulgata liegt demnach nicht auf der Hand.

Auf diesen traditionellen Anfang folgt eine Beschreibung des Raumes in denen Elisabeth versetzt wird: „quasi in pratum viride et amenum valde, et erat mecum angelus domini.“¹⁵⁴ Dieses Bild einer grünen und sehr lieblichen Wiese gilt wiederum als Topos in der mittelalterlichen

¹⁴⁸ Roth, 1884, S. 41.

¹⁴⁹ Apokalypse 1,10 und 4,2.

¹⁵⁰ Vgl. Veerle Fraeters, „Gender and Genre. The design of Hadewijch's *Book of Visions*“. In: Therese de Hemptinne (Hrsg.), *The voice of silence: women, literacy and gender in the Low Countries and the Rhineland* (Turnhout, Brepols, 2004), S.68. Andere klassische Formeln, die wir auch in Elisabeths Büchern finden, sind „raptus sum“ oder „veni in extasim“.

Vgl. Dinzelbacher, 1981, S.45ff.

¹⁵¹ Roth, S. 41.

¹⁵² Dinzelbacher, 1981, S. 29.

¹⁵³ Est 16,18.

¹⁵⁴ Roth, S. 41.

Visionsliteratur: Die Wiese als ein Teil des Paradieses erscheint schon in der antiken *Visio Pauli* und in den frühmittelalterlichen Dialogen des Gregors den Großen.¹⁵⁵ Beide Texten haben die Bilder des Paradieses, die in der mittelalterlichen Visionsliteratur beschrieben werden, erheblich beeinflusst. Nicht nur in den Visionen Elisabeths, sondern auch in früheren und späteren Visionstexten des Mittelalters wird auf dieses Topos zurückgegriffen. Und obwohl der Raum an dieser Stelle keine zentrale Bedeutung für die Vision hat – wie üblich für die späteren Visionsliteratur des Mittelalters¹⁵⁶ – greift die Visionärin mit dem einzigen Wörtern, die sich der Umgebung widmen, auf ein traditionelles Bild und einen gängigen Visionsablauf zurück.

In der Wiese steht Elisabeth nicht allein, mit ihr ist ein Engel Gottes, die sie begleitet, mit ihr spricht und Elisabeth das Geschaute erklärt. Diese Funktionen sind den mittelalterlichen Vorstellung zu Engeln nicht fremd: Sie sollen den Menschen auf seinen Weg auf Erden schützen und begleiten.¹⁵⁷ Auch ihr Name, vom Griechische *αγγελος* („Bote“) verweist auf diese Rolle. Ein biblisches Vorbild für eine solche Position der Engel im Menschenleben zeigt sich in der Erzählung von Tobit und dem Erzengel Raphael.¹⁵⁸ Aber nicht nur in ihren irdischen Situationen, auch in den Visionen werden Menschen von Engeln begleitet; Elisabeth bildet keine Ausnahme, denn in den Visionsbeschreibungen von u. A. Wetti (†824), Gunthelm (entstanden 1128-1161), Tundal (nach 1149) , Gottschalk (1189) und in den Texten Hadewijchs (um 1250) fungiert ein Engel als Begleiter des Visionären oder der Visionärin. In dieser Hinsicht schließen Elisabeths Beschreibungen als Bote und Begleiter an die in der Visionsliteratur vorhandenen Traditionen an. Der Engel der Visionärin finden wir ab dem 54. Kapitel des *Libri Visionum Primi* und während der restlichen Zeit in der die in den *Libris Visionum* aufgezeichneten Visionen stattfinden, wird er als solcher auftreten, auch wenn er nicht in allen Gesichten auftritt. Der Text sagt nicht aus, ob dieser begleitende Engel stetig derselbe oder ein Anderer ist.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass Ekbert und der Engel fast an demselben Moment in Elisabeths Leben und Visionen erscheinen: Der Anfang des vorangehenden 53. Kapitels im ersten Visionsbuch lautet:

„He sunt, frater, miseracionis domini, quas in primo anno visitationis mee operatus est in me. In hac autem secundi anni revolutione eadem fere, que anno priore in festivitibus sanctorum circa me accidere solebant, eveniunt, et non nulla preter hec, que propter incredulos ex magna parte

¹⁵⁵ Vgl. Ananya Jahanara Kabir, *Paradise, death and doomsday in Anglo-Saxon literature* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), S. 78ff.

¹⁵⁶ Vgl. Dinzelbacher, 1981, S. 131.

¹⁵⁷ E. Pásztor, 'Engel, -lehre, -sturz, II. Frömmigkeitsgeschichtlich', in *Lexikon des Mittelalters*, 10 Bde. (Stuttgart: Metzler, [1977]-1999), Bd. 3, Sp.1909-1910, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁵⁸ Vgl. Ebd.

silentio preterimus. Aliquociens autem alteriusmodi verba, quam solebant, revertenti mihi ab extasi in ore ponuntur, ita ut in loquendo non meum sequar arbitrium, sed domini, qui per os meum manifestas facit visiones, quas per modestiam a sororibus celare consueveram.“¹⁵⁹

Diese Passage kann als ein Wendepunkt in den *Libris Visionum* betrachtet werden: Sie fungiert nicht nur als Übergang von den Visionsbeschreibungen des ersten Jahres zu denen des Zweiten, sondern weist auch auf die Veränderung des Aufzeichnens durch Elisabeths Schwester zu einer redaktionellen Rolle Ekberts. Darüber hinaus meint Elisabeth, dass der Gotteslob, in den sie manchmal am Ende einer Vision ausbricht, sich auf einer formalen Ebene geändert hat: „Aliquociens autem alteriusmodi verba, quam solebant, revertenti mihi ab extasi in ore ponuntur [...]“. Der Begriff „alteriusmodi“ deutet meines Erachtens auf diese formale Änderung des Gotteslobes, jedoch hat sie auch inhaltliche Konsequenzen. Die Visionärin meint, sie selbst habe die Form der Gottesrede in ihren Erzählungen an den Schwestern im vergangenen Jahr bestimmt. Nun ihr die Wörter in eine andere Art und Weise zukommen, wird Elisabeth in ihrem Sprechen nicht mehr auf ihre eigene Meinung achten, sondern nur auf den Urteil Gottes: „in loquendo non meum sequar arbitrium, sed domini, qui per os meum manifestas facit visiones[...].“ Elisabeth sagt an dieser Stelle dass das Lobsprechen in diesen Momenten nicht mehr ihre eigene Bestimmung nach Gutdünken, sondern die Entscheidung des Herrn folgt. Folglich könnte geschlossen werden, dass ihre Lobreden am Ende aller vorherigen Visionen nicht von Gott inspiriert waren, sondern von ihr selbst bestimmt. Die Schwierigkeit, diese Aussage zu interpretieren vergrößert sich lediglich, wenn wir sie im Rahmen aller *Librorum Visionum* verstehen: Wie kann Elisabeths Äußerung verstanden werden in Bezug auf die chronologische Beziehung zwischen der Erfahrung und der Aufzeichnung ihrer Visionen? Denn das Lobsprechen am Ende des Gesichts, mit dem sich das vorherige Kapitel dieser Arbeit sich auseinandersetzte, wiederholt sich, genauso wie die Vision, wortgetreu im dritten Visionsbuch, das aufgrund der chronologischen Einteilung der Bücher einige Jahre später stattfinden hätte sollen. Eine solche Wiederholung erschwert eine eindeutige Interpretation von Elisabeth Behauptung zum Gotteslob erheblich.

Auch der darauffolgenden Nebensatz leuchtet über eine mögliche Antwort nicht ein, denn in diesem wird dieses von Gott inspirierte Reden nach der Ekstase auf alle Visionen erweitert, und bleibt nicht auf das Lobsprechen beschränkt: „qui per os meum manifestas facit visiones, quas per modestiam a sororibus celare consueveram.“ Es ist Gott, der aus dem Munde von Elisabeth sprechen wird über die Visionen, über die sie selbst aus Bescheidenheit ihrer Schwester gegenüber nicht berichtet hat. Der Rest der *Librorum Visionum* könnte sich aus diesem

¹⁵⁹ Roth, 1884, S. 26ff.

Grund möglicherweise nicht nur formal, sondern auch inhaltlich von den vorherigen Visionen abheben: Der erste Absatz des 53. Kapitels des *Libri Visionum Primi* läutete dann einen neuen Teil der drei Visionsbücher ein. Im Hinblick auf die bereits erwähnte buchstäbliche Wiederholung einer Vision im ersten und dritten Buch erweisen die Aussagen sich als sehr schwierig zu deuten. Der Begrenztheit dieser Arbeit wegen kann sie sich jedoch nicht ausführlich mit dieser Stelle auseinandersetzen. Für die in den obigen Sätzen schon kurz erwähnten, im Hinblick auf lediglich eine Vision möglichen Folgen der Äußerungen ist mehr Forschung nötig.

Wie oben bereits angedeutet, spricht Elisabeth daraufhin im 54. Kapitel zum ersten Mal vom Engel Gottes, dem sie begegnet hat: „In festivitate omnium sanctorum post extasim in hec verba os meum apartum est: Venit angelus domini ad me, et rapuit spiritum meum a corpore meo, et subito veni cum illo et duxit me [...]“. ¹⁶⁰ In einem direkten Anschluss an der oben besprochenen Stelle weist die Visionärin ein Zuschreiben der folgenden Wörter an sich selbst als Quelle der Beschreibung, ab: Ihr Mund ist geöffnet worden und die Worte sind nicht die ihren. Der einziger Hinweis zu einer visionären Erfahrung, auf die die Wiedergabe des Gesichtes aufbaut, findet sich in der Fügung „post extasim“, die auf eine erlebte Erfahrung der Ekstase verweist und damit implizit auf ein Geischt.

Im Sprachgebrauch des zitierten Satzes wird deutlich, dass nicht Elisabeth die handelnde Figur ist: Die Visionärin öffnet ihren Mund nicht, er wird geöffnet. Dann kommt der Engel auf sie zu und rafft ihren Geist aus ihrem Körper. Nicht eher als diese Handlung sich vollzogen hat, wird Elisabeth selbst zu einer handelnden Figur und kommt mit dem Engel, der sie führt, mit. Er ist der Handlungsträger der Vision, begleitet Elisabeth auf ihren Weg und bleibt im Laufe der *Librorum Visionum* diese Rolle erfüllen.

Das Auftreten des Engels darf in der Hinsicht als bemerkenswert betrachtet werden, dass dieser erst nach dem Erscheinen von Ekbert als Redaktor und Verfasser der Visionen erwähnt wird oder möglicherweise sogar am gleichen Moment in Elisabeths Leben und Visionen hervortritt. Das zeitlich gemeinsame Auftreten der beiden, oder wenigstens das Implizieren eines derartigen Erscheinens in den Kapiteln I.53 und I.54, soll im Hinblick auf mögliche Änderungen in der Sprache und im visionären Inhalt nicht unerwähnt bleiben.

Im vierten Kapitel des zweiten Buches wird Elisabeth vom Engel begleitet und erklärt er sie die Bedeutung des Bildes, das sie zunächst sieht:

¹⁶⁰ Roth, 1884, S. 27.

„Et vidi similitudinem columnae marmoreae velut ex abyssu usque altitudinem celi porrectam, eratque forme eius triangula. Angulus unus candidus erat ut nix, alter vero rubicundus, tercius autem marmoris habebat colorem. Apparebant autem secus inferiores partes eius decem radii splendidissimi in circuitu ab ipsa oblique descendentes usque ad terram, quorum unusquisque plurimis radiis candidis ac rubicundis subnixus esse videbatur.“¹⁶¹

Die Visionärin sieht etwas einer Marmorsäule ähnlich, die sich vom Abgrund bis in die Himmelshöhe ausstreckt und deren Form dreieckig ist. Daraufhin werden die Säule selbst und die ihr umkreisenden Strahlen beschrieben. Elisabeth wundert sich über das Gesicht und fragt den Engel nach der Bedeutung der Vision, als er meint, dass sie das Bild genau betrachten soll: „Cunque mirarer apud me super visione hac, locutus est angelus ad me: Considera diligenter, que vides. Et aio ad eum: Domine mi, indica, obsecro, mihi, quid ista significant.“ Der Engel erklärt ihr aufeinanderfolgend alle Elemente der Vision.

Die Säule bezeichnet durch ihre dreieckige Form die Trinität: „Columna hec, quam cernis, de throno dei descendit in abyssum, et tres anguli, quos vides in ea, sanctam trinitatem significant.“¹⁶² Die dreieckige Form verweist, wie in der vierzigsten Vision des *Libri Visionum Primi*, auf die Trinität.¹⁶³ Die Säule, gehörend zur Erde, höher als alles irdische und trotzdem bis zum Thron Gottes reichend, könnte auf die Rolle des dreieinigen Gottes deuten, der alles Irdische und Himmlische regiert. Und nur Marmor, ein wertvoller Stein mit gewichtigem Ansehen im Mittelalter, käme vermutlich als repräsentativ für die Heilige Dreifaltigkeit in Betracht.¹⁶⁴

Die dreieckige Säule hat drei Farben, deren Bedeutung auch vom Engel erklärt werden: „Tres in ea cernis colores: candidus, rubeum, et marmoreum. Candidus color humanitatem Christi figurat, rubeus spiritum sanctum, marmoreus vero ad divinitatem patris refertur.“¹⁶⁵ Die weiße Kante repräsentiert die Menschheit Christi, der jungfräulich, rein und wahrhaft ist: Genau die Eigenschaften, die im Mittelalter auch die Farbe Weiß zugeschrieben wurden.¹⁶⁶ Die rote Farbe verkörpert den Heiligen Geist, der aus Liebe brennt.¹⁶⁷ Das der Göttlichkeit des Vaters Andichten der Marmorfarbe dürfte möglicherweise auf den Stellenwert des Steines im Mittelalter

¹⁶¹ Roth, 1884, S. 41.

¹⁶² Ebd., S. 41.

¹⁶³ Vgl. Kapitel 2.3 dieser Arbeit.

¹⁶⁴ Vgl. Ch. Klapisch-Zuber, 'Marmor, -handel', in *Lexikon des Mittelalters*, 10 Bde. (Stuttgart: Metzler, [1977]-1999), Bd. 6, Sp. 316-317, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁶⁵ Roth, 1884, S. 41.

¹⁶⁶ Vgl. R. Suntrup, 'Farbe, Färber, Farbensymbolik, 2. Farbvorkommen; Beispiele der Auslegung', in *Lexikon des Mittelalters*, 10 Bde. (Stuttgart: Metzler, [1977]-1999), Bd. 4, Sp. 290-291, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁶⁷ Vgl. Ebd., und R. Haubst, 'Heiliger Geist', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Sp. 2022-2024, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

deuten, es kann jedoch auch verweisen auf die Unmöglichkeit, Gott abzubilden: Für die Unermesslichkeit Gottes träfe keine einzige Farbe oder Zuschreibung zu.

Nach der Darstellung der Marmorsäule beschreibt die Visionärin die zehn glänzenden Strahlen, die an den unteren Teilen des Pfeilers erscheinen und in einem Kreis schräg von ihr bis zur Erde herabfallen. Dieses Bild kontrastiert mit der vorherigen Aussage, dass die Säule vom Abgrund bis in die Himmel aufgerichtet ist: Aufgrund der zweiten Beschreibung soll die untere Seite des Pilasters nicht auf den irdischen Boden in einem tiefen Abgrund stehen, denn die Strahlen, die an dieser unteren Seite erscheinen, geben bis zum Erdboden herab. Es darf somit geschlossen werden, dass die zunächst beschriebene Höhe der Säule die unfassbare Größe der Dreifaltigkeit zum Ausdruck bringen will, die nur mit paradoxalen Worten beschrieben werden kann. Eine einheitliche Aussage zur Größe wäre unmöglich.

Der Engel erklärt Elisabeth die Bedeutung der zehn Strahlen: „Decem autem radii, quos vides in ea, decem precepta legis sunt.“¹⁶⁸ Diese zehn Lichtstrahlen repräsentieren der Dekalog. Von allen Strahlen ist ein jeder aus sehr vielen weißen und rötlichen Strahlen zusammengesetzt und auch dies wird vom Engel erläutert:

„Ex his, ut vides, radii innumerabiles prodeunt, alii candidi, alii rubicundi, per quos observatores legis figurantur. Candidi eos significant, qui se pro lege dei castos et immaculatos custodierunt, rubei vero eis, qui sanguinem suum pro Christo fundere quam legem transgredi maluerunt.“¹⁶⁹

Die Strahlen, die Elisabeth sieht, symbolisieren die Beobachter der Zehn Geboten. Die weißfärbigen repräsentieren diejenigen, die sich für das Gesetz Gottes rein und unbefleckt verhalten haben. Die rötlichen Strahlen versinnbildlichen diejenigen, die lieber ihr Blut für Christus vergießen wollten, als das Gesetz zu überschreiten.

An dieser Stelle ist die anfänglich von Elisabeth dargestellte Vision zu Ende. Die führende Rolle des Engels illustrieren jedoch die folgenden Sätze: „Post hec dixit ad me: Aspice sursum. Et vidi circa summitatem columnae alios innumerabiles radios semicandidos et semirubeos ab ipsa undique prodeuntes, et alios quam plures eisdem adherentes.“¹⁷⁰ Auf die Anweisung des Engels erweitert sich Elisabeths Vision und sieht sie um die Spitze des Pilasters unzählige andere halb weiße und halb rote Strahlen, die sich von ihr ab überallhin erweitern, und sehr viele andere, die an diesen Strahlen hängen. Als Elisabeth sich über die Vision wundert, erläutert der Engel das Bild: „Hii sunt socii et concives mei, candidi per mundiciam, rubei per amorem, quo in domino

¹⁶⁸ Roth, 1884, S. 41.

¹⁶⁹ Ebd. S. 41.

¹⁷⁰ Ebd., S. 41.

jugiter ardent. Qui vero illis adherent, sancti sunt, qui illorum beata societate fruuntur.“¹⁷¹ Die Strahlen sind die Gefährte und die Mitbürger des Engels, weiß durch ihre Reinheit, rot durch ihre Liebe, womit sie ewig in Gott brennen. Diejenigen, die ihnen anhängen, sind die Heiligen, die ihre selige Gemeinschaft genießen.

Bezüglich der sprachlichen Ebene dieser Aussage lenkt das angewandte Verb die Aufmerksamkeit auf sich. Im Gegensatz zu den vorherigen Sätzen der Erklärung, in denen das Verb auf die symbolische Funktion des Bildes hinwies und auf diese Weise einen Unterschied zwischen Bild und dessen Interpretation machte,¹⁷² fällt die sprachliche Nuance an dieser Stelle weg: Die Strahlen sind die Gefährte und die Mitbürger des Engels, kein Symbol für die Himmlischen. Trotz dieser Gleichstellung von Bild und Figur darf die Aussage meines Erachtens nicht als solches aufgefasst werden und kann der Satz im Sinne der vorherigen Sätze gelesen werden.

Auf einer inhaltlichen Ebene soll vorerst nach den Gefährten und den Mitbürgern des Engels gefragt werden. Im Text wird der Engel „angelus dei“ genannt, ohne weitere Spezifizierung. Wenn wir von der Dogmengeschichte in Bezug auf Engeln ausgehen, könnte er mit seiner Äußerung „socii et concives“ auf die geistlichen Geschöpfe der neun Chören deuten, die nach der im Mittelalter durchaus bekannte Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita die Himmel bevölkern.¹⁷³ Pseudo-Dionysius unterscheidet – aufeinanderfolgend von niedrigster zu höchster, Gottesnähester Stufe der Himmelhierarchie – zwischen Engeln, Erzengeln, Fürsten, Kräften, Mächten, Herrschaften, Thronengeln, Cherubim und Seraphim. Diese Himmlischen sind traditionsgemäß keusch (in der Vision sind die Strahlen demnach weiß) und brennen aus Liebe für Gott (in der Vision deswegen rot). Im Gegensatz aber zur Dionysischen Hierarchie, wird im Bild der Strahlen wird nicht zwischen den verschiedenen Chören unterschieden, wohingegen eine Trennung zwischen den Gefährten des Engels und den Heiligen, die an sie anhängen und ihre Gemeinschaft genießen, gegeben wird. Es findet demnach wohl eine Abstufung statt, jedoch nur eine zwischen geistlichen und körperlichen Geschöpfen. Eine eindeutige, die Gefährten und Mitbürger des Engels betreffende Aussage kann hier allerdings nicht gegeben werden, denn das Gesicht leuchtet an dieser Stelle nicht ein.

Mit dem Bild und der Erklärung des Engels endet sich die Vision noch nicht. Er macht eine weitere Bemerkung im Bezug auf das Gesicht und Elisabeths Verhalten: „Post hec subiecit dicens: Diligentius ista attende. Ecce enim iam parvi pendere incipis hec. Et quare scriptis non

¹⁷¹ Roth, 1884, S. 41.

¹⁷² Die Verben „figurat“, „refertur“ und „significant“. S. oben.

¹⁷³ Vgl. G. Tavad, B. Mojsisch and G. Tavad, 'Engel, -lehre, -sturz, I. Theologie- und philosophiegeschichtlich', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3, Sp. 1906-1909, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

commendantur ista, ut solebant?¹⁷⁴ Der Engel Gottes schließt bei seiner letzten Aussage an und sagt der Visionärin, dass sie dies genau betrachten soll. Denn, so meint er, „siehe, schon fängst du an, dies geringzuschätzen.“ Eine Interpretation dieser Äußerung zu geben, ergibt sich als schwierig: Elisabeths Verhalten bleibt im Übrigen unerwähnt und ein eindeutiger Anlass für die gemeinte Geringschätzung gibt der Text nicht. Es könnte hier behauptet werden, dass der Engel mit seiner Aussage Elisabeth auf die Größe und die Schwierigkeit der Trinität und die Heiligkeit der Himmlischen aufmerksam machen will. Dies alles überträfe dann das menschliche Fassungsvermögen, das demnach nichts kann als das Bild und dessen Bedeutung nach irdischen Maßstäben zu verringern. Eine derartige Folgerung darf jedoch nur als spekulativ bezeichnet werden.

Aufgrund des Textes können auch behauptet werden, dass Elisabeth tatsächlich ihre Vision geringschätzt, dadurch dass sie nicht sofort aufgezeichnet wird. Der Zweck der Offenbarungen Elisabeths würde somit unter anderem in deren Vermittlung an Anderen liegen, so der Engel.

Der Engel drängt auch auf das Aufzeichnen der Vision, wie es, so meint er, üblich sei. Diese Aufforderung zeigt abermals die führende Rolle des Engels: Er kommentiert nicht nur das Verhalten und die Reaktion der Visionärin während des Gesichts, sondern gibt Anweisungen zu ihrem Handeln und ihrer Vorgehensweise außerhalb der Visionen. Dies schließt bei der in Kapitel I.53 von Elisabeth gemachten Aussage, dass sie ab dem Moment Gott und nicht sie selbst ihre die Visionen betreffende Äußerungen bestimmen lässt.¹⁷⁵

Die Anmerkung des Engels zur Aufzeichnung der Vision hat noch eine weitere Funktion; sie leitet mittels ihres Verweises zur Weltlichkeit auf einer sprachlichen Ebene Elisabeths Zurückkehr zu ihrem Körper ein: „Cunque ab extasi ad me ipsam reverti inciperem, [...]“¹⁷⁶ Auch wenn die Konjunktion „cumque“, „und als“, nicht deutlich macht, wie lange Elisabeth braucht nach der Äußerung des Engels für eine Wiederkehr aus der Ekstase, findet sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch in der sprachlichen Äußerungen einen klaren Übergang von Vision zum weltlichen Raum statt.

Elisabeth kehrt aus ihrer Ekstase zurück und „statim in ipsa attractione spiritus dominus posuit in ore meo verbum, [...]“¹⁷⁷ Es darf hier deutlich sein, dass ihr ein Wort in ihren Mund gelegt wird. Der erste Satzglied „statim in ipsa attractione spiritus dominus“ übersetzt Dinzelbacher als „der Herr [legte] sogleich in dieser Geisteserhebung“.¹⁷⁸ Diese Übertragung

¹⁷⁴ Roth, 1884, S. 41.

¹⁷⁵ Vgl. Kapitel I.53 (Roth, 1884, S. 27) und die Absätze zu diesem im vorliegenden Text.

¹⁷⁶ Roth, S. 41.

¹⁷⁷ Ebd., S. 41.

¹⁷⁸ Dinzelbacher, 2006, S. 50.

bereitet meiner Meinung nach Schwierigkeiten. Denn an dieser Stelle ist auf der Ebene des Inhalts nicht von einer Geistes*erhebung* die Rede: Elisabeths Seele kehrt gerade aus der Ekstase zu ihrem Körper zurück. Das Übersetzungsproblem liegt somit in der Fügung „in ipsa attractione spiritus dominus“, und noch spezifischer in der Bedeutung des Begriffes „attractione“, den Dinzelbacher als „Erhebung“ versteht. Doch das Verb „attracto“ wird gewöhnlich mit „berühren“, nicht mit „erheben“ übersetzt. Beim Lemma des Substantives „attractione“ finden wir die Übersetzung „a drawing together, a contraction“.¹⁷⁹ Die Visionärin erlebt somit, in einer wortgetreuen Übertragung, eine Berührung oder Zusammengezogen werden des Geistes („attractione spiritus“). Selbstverständlich soll dann nach der Hinweis des Demonstrativpronomens „ipsa“ gefragt werden. Meines Erachtens kann dies auf die gerade erwähnte Wiederkehr Elisabeths in ihr selbst verweisen. Nach der Ekstase verbindet ihr Geist sich wieder mit ihrem Körper und gerade deswegen ist sie „sogleich“ im Stande, die Worte, die Gott in ihren Mund legt, auszusprechen. Diese Interpretation wird durch Dinzelbachers Aussage zur Auffassung der Ekstase im Mittelalter bestätigt: „Die mittelalterlichen visionären Texte bezeichnen [...] den Vorgang der Entrückung als das Ensemble von Seelenaustritt und Schauung.“¹⁸⁰ Eine eindeutigeren Übersetzung und präzise inhaltliche Wiedergabe des Satzes „statim in ipsa attractione spiritus dominus posuit in ore meo verbum, et dixi:“ lautet demnach „sogleich in dieser Berührung des Geistes legte der Herr ein Wort in meinem Mund, und ich sagte: [...]“

Am Ende der Vision erfährt Elisabeth wiederum ein Ausbrechen in Gotteslob. Ihr Reden ist in zwei Teilen gegliedert, im ersten Teil sagt die Visionärin:

„Domine in celo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes, iusticia tua sicut montes dei, iudicia tua abyssus multa. Inebriabuntur ab ubertate domus tue, et torrente voluptatis tue potabis eos. Domine apud te est fons vite, et in lumine tuo videbimus lumen. Pretende misericordiam tuam scientibus te, et iusticiam tuam his, qui recto sunt corde.“¹⁸¹

Diese Sätze erinnern an die Versen 6 bis 11 des 35. Psalms:

(6) Domine in caelo misericordia tua fides tua usque ad nubes, (7) iustitia tua quasi montes, Domine iudicium tuum abyssus multa homines et iumenta salvos facies Domine, (8) quam pretiosa est misericordia tua Domine et filii Adam in umbra alarum tuarum sperabunt, (9) inebriabuntur de pinguidine domus tuae et torrente deliciarum tuarum potabis eos, (10) quoniam

¹⁷⁹ Vgl. Stowasser, Lemma „attracto“ und Lewis & Short, Lemmata „attracto“ und „attractio“, über *Database of Latin Dictionaries* (Brepols Publishers, 2011), elektronischer Zugang Universität Utrecht.

¹⁸⁰ Dinzelbacher, 1981, S. 47.

¹⁸¹ Roth, 1884, S. 41ff.

tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen, (11) adtrahe misericordiam tuam scientibus te et iustitiam tuam rectis corde.¹⁸²

Thalia Pandiri weist auf die Tatsache hin, dass Elisabeth „most frequently refers to reading fifty psalms, that is, a third of the psalter, in one session.“¹⁸³ Darüber hinaus ist die Visionärin, in einem Benediktinerkloster lebend, wahrscheinlich gut mit den Psalmen bekannt aufgrund ihrer von Benedictus vorgeschriebenen Rolle in der Liturgie: Im 18. Kapitel der Regel, in denen er die Anweisungen für das Singen der Psalmen bespricht, rät Benedictus die Mönche, jede Woche den vollständigen Psalter zu singen.¹⁸⁴ Im Anschluss daran kann eine große Bekanntheit der Visionärin mit den Psalmen angenommen werden, die eine derartige Glossolie fördert.

Darüber hinaus unterstellt der Text einer Passivität der Visionärin in diesen Worte: Nicht sie spricht, sondern Gott spricht durch sie, sowie auch der Inhalt der Vision von ihm bestimmt wird. In einem inhaltlichen Vergleich zwischen Vision und Wortausbrauch lässt sich folglich ein ähnliches Element finden, und zwar das, dass in beiden ein Gegensatz zwischen Himmel (caelo) und Abgrund (abyssus) besteht. Gesicht und Gotteslob verstärken einander demnach gegenseitig.

Die Lobpreisung ist mit diesen von Gott inspirierten Aussagen jedoch noch nicht zu Ende, denn Elisabeth selbst fügt am Ende hinzu: „Addidi etiam verba hec: Gratias tibi ago domine Jesu Christe, quia ostendisti mihi indigne famule tue magnam et mirabilem rem plenam misteriis.“¹⁸⁵ Mit diesen demütigen Worten schließt die Visionärin ihr Bericht ab: Sie sagt dem Herrn Jesus Christus Dank, dass er ihr, deiner unwürdigen Dienerin, etwas Großes und Wunderbares voller Mysterien gezeigt hat. Elisabeths deutliche Zuschreibung der Aussage an sich selbst, ihre Danksagung und die Demutsformel bezüglich ihrer Rolle Gott gegenüber weisen wiederum auf die in der Vision thematisierte Kluft zwischen der göttlichen Trinität und dem menschlichen Verständnis. Die Visionärin ist unwürdig, eine Dienerin, die einen Engel braucht um ihr die geschauten Bilder zu erklären, die groß und wunderbar sind und mit Geheimnissen gefüllt; sie stammen vom unfassbaren Gott.

2.5 Fazit

Die obigen Darstellungen drei verschiedener Visionen von Elisabeth von Schönau haben sich nicht nur mit der Sprache und möglicher Stilmittel, sondern der fehlenden Forschungsliteratur zufolge auch mit deren Motiven auseinandergesetzt. Darüber hinaus wurden auch allgemeine

¹⁸² Biblia Sacra Vulgata, ed. Weber (Ps. Nach H.), Psalm 35, 6-11. Über Bibel digital.

¹⁸³ Pandiri, 2002, S. 201.

¹⁸⁴ Lateur, 2010, S. 70.

¹⁸⁵ Roth, 1884, S. 42.

Bemerkungen zu Elisabeths *Libris Visionum*, sowie zur Rolle Ekberts und zum Auftreten des Engels gemacht.

Bezüglich der Sprache der Visionen kann geschlossen werden, dass diese klar, deutlich und an fast jeden Stellen unzweideutig formuliert wurde. Die Sprache schließt häufig an die in mittelalterlichen Visionen geläufige, auf der Bibel basierenden Ausdrucksweisen an. Die Gesichte erscheinen dem modernen Leser als eine Aufreihung verschiedener Bilder, die alle, wenn auch das geschaute Objekt nur mit großen Schwierigkeiten interpretiert werden kann, exakt umschrieben werden. Als Beispiel für ein solche eindeutig dargestelltes, aber schwer zu interpretierendes Objekt kommen die Widder mit dem Rad auf ihren Schultern im zwanzigsten Kapitel des ersten Visionsbuches in Betracht; nicht die Sprache, sondern das Bild ergibt sich als mühsam zu deuten. Meines Erachtens kann aufgrund der obigen Analyse, dies für alle in dieser Arbeit besprochenen Visionen behauptet werden.

Lediglich in einer einzigen Stelle liegt ein mögliches stilistisches Element vor, und zwar im zwanzigsten Gesicht: Der Satz, in dem die Visionärin von ihrer durch Gott gewürdigten Trinitätserfahrung spricht, ergibt sich als Anakoluth. In Bezug auf diesen Satzbruch möchte ich jedoch auf die Tatsache, dass diese Arbeit sich aus praktischen Gründen nicht mit den Handschriften beschäftigen konnte, hinweisen. Folglich kann die Möglichkeit eines Fehlers vom Editor nicht ausgeschlossen werden. Darüber hinaus wird in diesem Satz nicht von einer visionären Erfahrung gesprochen; es wird lediglich erwähnt, dass Elisabeth sich nicht traut, ihr Erlebnis in Worte zu fassen. Der Satz erweist sich aufgrund dessen als höchst interessant im Bezug auf das vollständige, in dieser Abschlussarbeit untersuchte Korpus: In den anderen Visionen haben wir keiner derartigen Aussage und möglichem Stilmittel begegnet.

In Bezug auf die Motive kann behauptet werden, dass Elisabeths Visionen der *Maiestas Domini* und deren Kreis, sowie das Gesicht des Rades und der männlichen Gestalt sich durch einen assoziativen Charakter kennzeichnen. Unterschiedliche Elemente, die u.a. der Bibel und der mittelalterlichen Abbildungstradition entnommen wurden, bekommen in einem neuen, selbstständigen Bild eine neue Bedeutung oder werden auf eine andersartige Weise kombiniert. Das vierte Gesicht des *Libri Visionum Primi* kann im Vergleich zu den anderen Visionen als eine Ausnahme bezeichnet werden. Elisabeth erlebt meines Erachtens in diesem Gesicht keine Gottesschau, wie sie in den anderen Visionen dargestellt wurde, sondern sieht ein Bild, das die Trinität und deren himmlische Gefährten repräsentiert. Es verweist aufgrund ihrer Eigenschaften auf die Dreifaltigkeit, verbildlicht diese jedoch nicht. Auch der assoziative Charakter der anderen Gesichte fehlt in dieser Vision.

Somit stellt sich heraus, dass die angewandte Sprache in Bezug auf Elisabeths Gottesschau sich in nahezu allen in dieser Arbeit besprochenen Visionen nicht von ihrer in anderen Stellen angewandten Sprache unterscheidet. Über die einzige Ausnahme im zwanzigsten Gesicht kann aufgrund fehlender Kenntnisse bezüglich der Handschriften nichts mit größter Sicherheit ausgesagt werden.

Außer der Sprache und eventueller Stilmittel hat sich dieses Kapitel auch der Rolle des Engels und Ekberts gewidmet. Es ist aufgemerkt worden, dass der Engel erst dann in Elisabeths Visionen erscheint, als Ekkbert in das Kloster Schönau eingetreten ist. Zur möglichen Bedeutung dieser Feststellung kann jedoch nichts ausgesagt werden.

Wie in der mittelalterlichen Tradition der Visionsliteratur fungiert auch in diesen Gesichtern der Engel, von dem es undeutlich bleibt, ob dieser immer derselbe ist, als Begleiter. Er erklärt Elisabeth darüber hinaus ihre Visionen und gibt ihr Aufträge und Anweisungen.

Am Ende der vierzigsten Vision des *Libri Visionum Primi* wendet Elisabeth sich mit einer Bitte an ihrem Bruder; kann er ihr ihres Gesicht erklären? Das nachfolgende Kapitel widmet sich einer Auseinandersetzung mit Ekberts Deutung und Bericht. Auf diese Weise können auch eventuelle Abweichungen zwischen der in den Visionsbüchern angewandten Sprache und der Sprache Ekberts präziser betrachtet werden. Es könnte folglich auch auf die redaktionelle Rolle Ekberts eingegangen werden.

3. Ekberts Interpretation der Vision I.40 und III.29

3.1 Einführung

Im 31. Kapitel des dritten Visionsbuches erklärt Ekbert Elisabeths Vision des Rades und der Christus ähnlichen Figur. Alle geschauten Elemente werden ausführlich diskutiert, und die gegebenen Interpretationen werden unter anderem mithilfe von Bibelziten untermauert. Im Folgenden wird Ekberts Kommentar in Bezug auf Elisabeths Vision und die in diesem Kapitel gemachten Analyse diskutiert. An die Entscheidung, den Text jedoch nicht in allen Einzelheiten zu verfolgen, liegen zwei Argumente zugrunde. Erstens gehört der Kommentar nicht in jeder Hinsicht zur Textsorte der Visionsliteratur, der diese Arbeit sich widmet: Meines Erachtens darf aus inhaltlichen Gründen zwischen Visionsbericht und Visionskommentar oder –Deutung unterschieden werden. Da das primäre Interesse dieser Arbeit bei den Visionen liegt, konzentriert die Analyse sich in Hauptsache auf diese Texte.¹⁸⁶

Zweitens kommt auch die Beschränktheit der Abschlussarbeit in Betracht. Im Hinblick auf diese Begrenztheit sind Entscheidungen zu treffen, die an dieser Stelle eine ausführliche und detaillierte Diskussion um Ekberts Kommentar nicht erlauben. Somit soll unbedingt auf die Tatsache hingewiesen werden, dass die folgende Analyse in keinerlei Hinsicht vollständig ist, und dass ein gründliches Verständnis seines Textes und dessen Verhältnis zur Vision mehr Forschung erfordert: Die nachfolgende Analyse darf in jeder Hinsicht als einen ersten Streifzug betrachtet werden. Folglich zitiert das Nachstehende aufgrund der Beschränkung nicht den ganzen Text. Lediglich die Passagen, in denen Ekbert Elisabeths Gesicht deutet, sowie die Stellen, die durch ihre Sprache und ihre Argumentation die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, werden gründlich diskutiert. Eine wortgetreue Übersetzung des lateinischen Textes wird deswegen nur fragmentarisch gegeben.

3.2 Die Interpretation der Vision

Ekbert beginnt mit dem Anfang des Gesichts und deutet die ersten Elemente des Gesichts – das Rad, dessen Drehung, das Vögelchen, die Versetzung des Rades auf dem Berg:

„Quid enim est mundus iste, nisi quedam rota circumiens? Intuere singula, que mundi sunt nec inuenies quicquam, quod non sit obnoxium mutabilitati, que res subiectas quadam rotatione ab uno statu devolvit in alium. Nunc quidem per quosdam progressus ad meliora sublevando, nunc vero per varios defectus ad deteriora deprimendo. In hoc autem statu volubilitatis quasi in in rota boni et mali ambulant, dum res temporales non sequuntur concupiscendo, sed earum concupiscentie mentem opponunt, et supra eas, esse nituntur calcando per contemptum. Hoc

¹⁸⁶ Vgl. die Einleitung dieser Arbeit, S. 2ff.

enim facere non valent, nisi, qui et candida sunt per innocentium, et variis pennati virtutibus. Sed et ipsi ad similitudinem predictae aviculae aliquociens impetu rote paululum deferuntur, sed iterum per gratiam dei redeunt ad summum, sicut scriptum est: Septies cadit iustus et resurgit. E contrario autem mali ea, quae mundi sunt, tota mente amplexantes necessario cum illis in circuitu ambulant, formam habentes Samsonis, qui per amorem meretricis exoculatus ad molam deputatus est. Hii in illam maledictionem incidunt. Deus meus pone illos, ut rotam. Nonne enim ut rota ponitur is, qui cum aliquam partem rote id est huius mundi immoderata concupiscentia apprehenderit, mox per eam a statu rectitudinis extrahitur, in superbiam extollitur, et ad multa desideria inutilia et prava circumfertur, et novissime in profundum perditionis devolvitur, et cum hoc mundo dampnatur? Unde necesse est, si nolumus cum hac rota circumferri et in interitum mergi, ut in modum aviculae contra rotam ascendentes valde exiliter eam attingamus, cum summa temperie rebus temporalibus utendo, atque alas virtutum in continuo motu habeamus expansas ipsarum exercitiis iugiter insistendo?¹⁸⁷

Die Analyse beginnt mit der Deutung des Rades mittels einer rhetorischen Frage an: Was denn ist diese Welt, wenn nicht ein drehendes Rad? Diese Vorstellung basiert auf das Bild des Rades der Göttin Fortuna, wie Boethius es in seinem *Consolatione Philosophiae* beschrieb¹⁸⁸ und es im Mittelalter durchaus bekannt war. Die rhetorische Frage impliziert eine Selbstverständlichkeit dieser Deutung; sie fungiert an dieser Stelle als eine Aussage, die lediglich auf Bestätigung zielt.¹⁸⁹

Im Anschluss an diese erste Interpretation geht Ekbert näher auf seine Stellungnahme ein und erklärt das Bild im weiteren Sinne, indem er das Rad und dessen Lauf auf die veränderlichen, irdischen Zustände im Allgemeinen und auf die Handlungen der guten und bösen Menschen bezieht. Die Guten verhalten sich wie das Vögelchen: Sie lassen sich nicht nach unten mitführen, sondern begehren immer das, was oben ist. Auch sie sind weiß aus Unschuld, gefiedert mit den verschiedenen Tugenden und lassen sich genauso wie der Vogel manchmal durch den Lauf des Rades beeinflussen und werden somit nach unten geführt. Durch die Gottesgnade kehren sie jedoch wieder oben am Rad zurück. Als Bekräftigung seiner Interpretation führt Ekbert hier ein Zitat aus der Vulgata an: „Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf.“¹⁹⁰

Nach der Auseinandersetzung mit dem Verhalten der guten Menschen äußert der Autor sich zur Verhaltensweise der Bösen und untermauert seine Ausführung mit der biblischen Figur von Samson.¹⁹¹ Die Drehung nach unten verfolgen und das Rad festhalten bezeichnet Ekbert als das Nachfolgen der irdischen Wünsche, die letzten Endes in die Verdammnis führen. Wie das Vöglein soll der Mensch das Rad der Fortuna nur sehr leicht berühren und wie ihm die Flügel der Tugenden ausspannen. Der Vergleich mit Samson leuchtet ein, er wird jedoch nicht ausführlich

¹⁸⁷ Roth, 1884, S. 79ff.

¹⁸⁸ Boethius, *De consolatione philosophiae* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1973), Buch II, Pr. I, S. 174-178.

¹⁸⁹ Vgl. S. Krahl und J. Kurz, *Kleines Wörterbuch der Stilkunde* (Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1977), S. 95.

¹⁹⁰ Spr. 24,16.

¹⁹¹ Vgl. Richter 16,4ff.

vom Autor formuliert: Ekbert erwähnt Samsons Niedergang, den er seiner Liebe für eine Hure wegen erlebt und somit den irdischen Genuss vor der Ewigkeit Gottes bevorzugt. Am Ende seines Lebens dahingegen, als in der Tempel der Philister verhaftet ist, ruft Samson Gott an und rächt sich an den Feindes des Volkes Israel.¹⁹² Samson verfolgt somit den Weg des Rades mit nach unten, aber führt gemäß der Bibelerzählung am Moment seines Lebensende mit ihm wieder nach oben. Aus diesem Grund könnte er nicht als Beispiel für die Bösen angewandt werden. Im Anschluss daran macht auch die mittelalterliche Ikonographie aufmerksam: Laut des Lexikons des Mittelalters wurde er als ein Typus „des Teufel und Tod im Descensus überwindenden Christus“¹⁹³ verstanden. Auf Samsons Gang nach oben, deutet in Ekberts Darstellung lediglich das Zitat des Bibelbuches der Sprüche hin: Die Gerechten fallen sieben Mal, und auch sie stehen wieder auf. Der Autor macht jedoch die Bedeutung des Zitats im Bezug auf sein Beispiel nicht explizit. Wenngleich Ekbert somit nur Samsons schlechte Verhalten darstellt, darf meines Erachtens behauptet werden, dass Samson als ein Beispiel für die guten Menschen, die durch die Gottesgnade wieder mit dem Rad nach oben geführt werden, fungiert. Explizite textuelle Belege fehlen jedoch für eine solche Aussage.

Auf sehr ausführliche Art und Weise beleuchtet Ekbert die inhaltlichen Elemente der Vision seiner Schwester. Es bleibt jedoch in Bezug auf den Inhalt auch einiges unerwähnt. Die große Geschwindigkeit der Drehung thematisiert der Autor zum Beispiel nicht, sowie er auch den Berg und seine Merkmale nicht kommentiert.¹⁹⁴ Da er das Rad mit der Welt verbindet und das Ankommen an der unteren Seite mit der bodenlose Tiefe des Verderbens gleichstellt, könnte die große Geschwindigkeit auf die zügige und in die Verdorbenheit führenden Folgen des Sich-Festklammerns an irdische Güter deuten: Wenn der Mensch sich an diese festhält, statt sich mithilfe seiner Tugenden auf die Ewigkeit, auf Gott, zu verlassen, gilt er bald als verloren. Eine genaue Deutung bleibt jedoch aus.

Nach seiner Stellungnahme zum Rad, bespricht Ekbert dessen Verhältnis zu Elisabeths Wortausbruch:

„Quia autem ascensus iste iustorum plurimum difficilis est, et per eum necessario oportet ingredi eos, qui ad regnum die tendunt, recte hunc in spiritu videns dixisti: Arta et angusta est via, que

¹⁹² Vgl. Richter, 16,28-31.

¹⁹³ N.H. Ott, 'Samson (jüd. Heros), II. Westen', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 1345, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁹⁴ Die weiße Farbe des Rades erklärt Ekbert an der Stelle in seinem Kommentar, an der er sich auch mit den von Elisabeth gesprochenen Wörtern am Ende dieses Gesichtes auseinandersetzt. Aufgrund der chronologischen Analyse der Vision folgt die Erklärung später.

ducit ad regnum. Vere arcta in eo, quod multo labore coartat incedentes per eam. Vere angusta in eo, quod paucus admittit. E contrario autem via, que in descensu est, lata et spaciosa dicitur, contraria rationem. Quid est autem, quod rota, quam vidisti, candida apparuit, nisi quod mundus iste, cui eam comparamus, pulcher et concupiscibilis apparet, et tanto difficilior a iustis spernitur, et superatur? Unde et in apocalypsi comparatur mulieri splendide, et habenti poculum aureum in manu sua.¹⁹⁵

Ekbert meint, dass Elisabeth recht hatte in ihrer Behauptung, dass der Weg, der zum Reich führt, schmal und eng ist. Denn, so sagt er, dieser Aufstieg der Gerechten ist sehr schwierig, und über ihn müssen diejenigen, die zum Reich Gottes streben, notwendigerweise gehen. Der Weg ist in dem Sinne wirklich schmal, dass er die ihn Betretenden mit vieler Mühe bedrängt. Er ist insofern wirklich eng, dass er nur einige zulässt. Dahingegen aber wird der Weg, der hinabführt, als breit und geräumig genannt, aus entgegengesetztem Grund. Ekbert verfolgt sein Argument mit der Aussage, dass gerade deswegen das Rad weiß erscheint, weil diese Welt dem Menschen schön und begehrenswert vorkommt, und deswegen umso schwerer von den Gerechten verachtet und überwunden wird. Die Begehrenswürdigkeit der Welt wird, so meint der Kommentator, auch in der Figur der apokalyptischen Frau zum Ausdruck gebracht; sie sieht glänzend aus und hat einen goldenen Becher in ihren Händen. Dieser ist jedoch laut der Bibelstelle „plenum abominationum et immunditia fornicationis eius.“¹⁹⁶

Obwohl Ekberts Deutung von Elisabeths Wortausbruch einleuchtet, soll auf seine Sprache in Bezug auf die Aussagen zur Vision aufmerksam gemacht werden. Er behauptet, dass das Rad weiß erscheint: „rota [...] candida apparuit“. Dahingegen ist im Text der Vision von einer „rotam candidam“ die Rede. In der Vision ist das Rad tatsächlich weiß, laut Ekbert erscheint das Rad bloß weiß, in einer Art und Weise wie auch die Hure Babylons in der Apokalypse schön erscheint; die weiße Farbe verdeckt das verführerische Wesen des Rades. Es soll jedoch bemerkt werden, dass die obige Visionsanalyse die Farbe des Rades nicht gedeutet hat und Ekberts Erklärung meines Erachtens als eine plausible verstanden werden darf, wieweil diese eine unterschiedliche Bedeutung der an zwei Objekten geschauten weißen Farbe zur Folge hat: Nicht nur das Rad, sondern auch das Vögelchen ist weiß. Eine doppelte Interpretation einer gleichen Farbe sollte jedoch keine Schwierigkeiten bereiten, da ihr, wie das *Lexikon des Mittelalters* bestätigt, mehrere Bedeutungen zukommen: Weiß kann unter anderem auf „Glaube, Wahrheit, Reinheit, Freude und Glück“ deuten.¹⁹⁷ Auf die Tatsache, dass einem Objekt und somit auch

¹⁹⁵ Roth, 1884, S. 80.

¹⁹⁶ Apok. 17,4.

¹⁹⁷ R. Suntrup, ‚Farbe, Färber, Farbensymbolik, 2. Farbvorkommen; Beispiele der Auslegung‘, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, Sp. 290-291, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

einer Farbe, mehrere Bedeutungen zukommen könnte, ohne die eine oder andere auszuschließen, weist Friedrich Ohly in seinem *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* hin:

„Da das Ding so viele Bedeutungen wie Eigenschaften hat, es der Eigenschaften aber gute und schlechte gibt, kann dasselbe Ding gute und schlechte Bedeutungen haben, solche, wie schon die Kirchenväter sagen, *in bonam partem* sowie solche *in malam partem*, oder, wie man auch oft sagt, es gibt Worte, die mit goldener oder schwarzer Tinte geschrieben werden können.“¹⁹⁸

Die weiße Farbe kann aufgrund dessen problemlos mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen interpretiert werden; Ekbert schließt mit einer solchen Deutung lediglich bei der von Ohly besprochenen mittelalterlichen Tradition an. Wird aber das Rad als die weltliche Lage des Menschen verstanden, dann ermöglicht sich keine andere Deutung seiner Farbe als Ekberts Interpretation. Dass an dieser Stelle trotzdem Ekberts Analyse befragt wird, findet sein Grund in dessen Sprache. Mit dem Begriff „apparuit“ ändert er, auch wenn nur ein wenig, den Text der Vision.

Anschließend an die Analyse des ersten Teils der Vision widmet der Autor sich dem zweiten Gesicht, das mit dem Bild der Leiter erweitert wird. Zunächst setzt er sich mit dem Material der Seitenpfosten, danach mit deren Form auseinander:

„Quod autem sit misterium scale, quam vidisti supra rotam, secundum quod a te edoctus sum edisseram, pauca ex meo sensu adiciens. Per duos postes scale petrinus possunt, ut dicis, due persone patris et filii non incongrue intellegi, quorum indissolubilis substantie soliditas sepe in scripturis nomine petre designatur, ut in verbis domini dicentis: Omnis, qui audit verba mea hec en facit ea, similabo eum viro sapienti, qui fodit in altum et posuit fundamenta supra petram. Et in psalmo: Petra refugium erinacius, et alibi. Lapidem, quem reprobaverunt edificantes, et cetera. Et in Zacharia: Septem oculi, super lapidem unum.“¹⁹⁹

Für seine Deutung bespricht Ekbert nicht nur ausführlich dasjenige, das er selbst aus seinem eigenen Verstand hinzugefügt hat, sondern vor allem dasjenige, über das er gründlich von seiner Schwester unterrichtet worden ist. Dass der Autor mit der Fügung „a te“ auf Elisabeth deutet, verdeutlichen die ersten Sätze der in diesem Kapitel geäußerten Antwort: „Quid hoc est, domina mea, quod dixisti? Doctoribus ecclesie ista annuntiare debueras, et ab eis interpretationem equirere, et nunc venis ad me?“²⁰⁰ Mit seiner Anrede „a te“ reagiert Ekbert in dieser Passage auf Gregorius' Aussage, dass Elisabeth für eine Deutung bei den Gelehrten der Kirche nachfragen soll: Genauso wie die Visionärin sich am Ende der Vision mit der Frage an Ekbert richtet, spricht

¹⁹⁸ F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966), S. 6.

¹⁹⁹ Roth, 1884, S. 80ff.

²⁰⁰ Ebd., S. 79.

er sie in diesem Kapitel direkt an. Seine Betitelung „meine Herrin“ verweist meines Erachtens auf seine Hochschätzung von Elisabeth: Sie empfängt die Gottesgnade durch ihre Gesichte. Die Anrede soll auf jeden Fall nicht als einzigartig betrachtet werden, denn auch am Anfang der gesamten *Librorum Visionum* äußert Ekbert sich in derartigen Worten zu Elisabeth und ihren Visionen.²⁰¹

Es ist deswegen nicht die Anrede, die die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, sondern Ekberts Aussage, dass er auf dasjenige basiert, über das seine Schwester ihm unterrichtet hat. In der uns bekannten aufgezeichneten Vision wird ein derartiges Gespräch, oder einen Austausch von Kenntnissen, jedoch nicht thematisiert, obwohl es durchaus vorstellbar wäre, Elisabeths Äußerung, „de ceteris intelligebam aliquid“ in dieser Hinsicht aufzufassen. Auch Ekberts Bemerkung im obigen Zitat „ut dicis“, „wie du sagst“ könnte auf diese Tatsache verweisen. Jedenfalls deutet der Autor in dieser Stelle auf Ereignisse, die nicht in einem der drei *Librorum Visionum* aufgezeichnet worden sind, denn Elisabeth selbst hat in den betreffenden Visionen an keiner Stelle auf eine nicht unpassende Interpretation der zwei steinen Seitenpfosten der Leiter als die zwei Personen des Vaters und des Sohnes hingewiesen. Diese Aussage ermöglicht eine Behauptung, dass Elisabeths wenige Kenntnisse, die sie aus eigener Sicht über ihre Vision hat, genau diese sind. Andere textbezogenen Belege zur Unterstützung dieser These können jedoch nicht gegeben werden. Eventualiter könnte „ut dicis“ sich auf Elisabeths mündliche Wiedergabe der Vision an Ekbert beziehen, aber für eine solche Aussage fehlen abermals textinhaltliche Äußerungen.

Die Anrede in Ekberts Deutung leuchtet jedenfalls in Bezug auf die Kenntnisse zur Entstehung der Visionsbücher ein. Wie in den vorherigen Kapiteln dieser Arbeit schon bemerkt wurde, zeichneten zunächst die Nonnen im Kloster Schönau und später Ekbert Elisabeths Visionen auf. Ekberts Rolle und Gewicht in den Büchern nimmt allmählich zu, wie Clark bemerkt, und auch der Einfluss des Abtes Hildelin verstärkt sich im Laufe der drei Bücher.²⁰² Über den genauen Entstehungsprozess der Texte ist aber wenig bekannt, obwohl Dinzelbacher sich in seiner Einleitung der Übersetzung kurz und ohne Präzisierung zum Prozess äußert: „Dass es im Verlauf dieser Aufzeichnungen durch sie und ihren Bruder zu einer gewissen Auswahl und Bearbeitung des in der Ekstase oder im Traum Erfahrenen gekommen ist, entspricht dem hierfür Üblichen.“²⁰³ Meines Erachtens deuten Ekberts Anreden wie das oben erwähnte „ut dicis“ wenigstens auf diese Bearbeitung hin.

²⁰¹ Vgl. Roth, 1884, S. 1ff.

²⁰² Clark, 1992, S. 32.

²⁰³ Dinzelbacher, 2006, S. XI.

In der Interpretation der zwei Seitenpfosten der Leiter stimmt Ekbert im Anschluss daran mit Elisabeths nicht im Text erwähnte Deutung überein und bestimmt sie als zwei Personen der Trinität: die des Vaters und des Sohnes. Die Bezeichnung des Steins als das geeignete Material für eine Darstellung dieser göttlichen Personen begründet er mithilfe vier unterschiedlicher Bibelzitate, die sich der Verlässlichkeit Gottes und Christi anhand des Bildes vom Stein widmen.

In der dreieckigen Form der Pfosten erkennt Ekbert die gemeinsame Natur der Trinität. In der Art und Weise von der „Fachsprache der Scholastik“, wie Dinzelbacher meint,²⁰⁴ weist der Redaktor auf die Tatsache hin, dass die göttliche Natur der Dreifaltigkeit im Vater sowie im Sohne vorhanden ist:

„Quod autem in utroque poste triangula forma apparuit, hoc nimirum significat, quod licet per differentias personalium proprietatum ab invicem distinguantur persona patris, et person filii et utraque a persona spiritus sancti, tanta tamen unione conveniunt, ut que unius est natura, eadem omnino communis sit omnibus. Quamvis enim solius patris sit proprium genitorum esse, et solius filii genitum esse, et solius spiritus sancti ab utroque procedere, hoc tamen, quod pater est deus omnipotens, sapiens, bonus, eternus immensus, et quicquid similiter dici potest sine consignificatione persone, hoc inquam commune habe cum filio et spiritu sancto, hoc et filius cum patre et spiritu sancto. Nam et pater cum filio et spiritu sancto, et filius cum patre et spiritu sancto una divina substantia est.“²⁰⁵

Dass die Sprache in dieser Passage sich stark von dem in den Visionen gepflegten Sprachgebrauch unterscheidet, wird umso deutlicher, wenn wir an dieser Stelle nochmals an die Beschreibung von Elisabeths Erfahrung der Trinität erinnern:

„Cumque hec omnia trementi corde aspicerem, hoc quoque adicere dignatus est dominus, ut mihi indignissime peccatrici de gloria sue ineffabilis trinitatis modo quodam, quem explicare non audeo, hoc significaret, quoniam vere una divinitas in personis trina est, et tres persone una divina substantia.“²⁰⁶

Der größte, als erstes ins Auge fallende Unterschied zeigt sich im Ziel und somit im Inhalt der beiden Texte: Versucht die zweite Textstelle Elisabeths unirdische Erfahrung, die Unermesslichkeit der Trinität und deren Verhältnis zur Menschlichkeit der Visionärin in Worte zu fassen,²⁰⁷ fungiert Ekberts Kommentar dahingegen als eine Deutung für ein Bild, das auf die Dreifaltigkeit hinweist. Die Gemeinsamkeit der Texte liegt also lediglich im Objekt, mit dem sie sich verfassen. Dass sich diese Passage meines Erachtens trotzdem für einen Vergleich eignet,

²⁰⁴ Dinzelbacher, 2006, S. 95.

²⁰⁵ Roth, 1884, S. 81.

²⁰⁶ Ebd., S. 12.

²⁰⁷ Vgl. Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit.

liegt in Elisabeths tatsächlicher Beschreibung der Trinität. In der Visionsbericht wird ausgesagt, dass „vere una divinitas in personis trina est, et tres persone una divina substantia.“ Die Darstellung stimmt mit Ekberts letztem Satz aus dem obigen Zitat : „Nam et pater cum filio et spiritu sancto, et filius cum patre et spiritu sancto una divina substantia est.“ In der Vision wird also mithilfe des philosophischen Terminus „substantia“ die Trinität angesprochen. Dies soll jedoch meines Erachtens nicht aufgefasst werden, als handle es sich in diesem Satz um eine einleuchtende, theologische Aussage, sowie sie in Ekberts Text erscheint. Es sind nur diese Begriffe, über die Elisabeth verfügt, da diese die gängige Termini zur Bezeichnung der Dreifaltigkeit sind.²⁰⁸ In ihrer Äußerung zur Trinität schließt die Visionärin sich somit an die traditionelle Auffassung an, wohingegen ihre Erfahrung mithilfe von den Adjektiven „trementi“, „dignatus“, „indignissime“ und „ineffabilis“ als ein einzigartiges, persönliches Erlebnis dargestellt wird. Diese lösen darüber hinaus eine Betonung der Differenz zwischen Elisabeths Unwürdigkeit und der göttlichen Unermesslichkeit aus.

Ekberts Deutung der Seitenposten der Leiter steht in starkem Kontrast zu Elisabeths Beschreibung. Sowohl die grammatikalischen Verbindungen der Verbformen als auch die Anwendung traditioneller Aussagen in Bezug auf die Eigenschaften Gottes und die Trinität heben sich von Elisabeths persönliche Darstellung in der Form eines (wenn auch nicht absichtlichen) Anakoluths ab. Betrachten wir zusätzlich die Tatsache, dass Ekbert kein Gesicht oder persönliche Erfahrungen beschreibt und anders als die Visionsberichte die Bilder oder die Aussagen nicht in neuen Bildern oder Äußerungen umdeutet, wie es in Elisabeths Visionen der Fall ist, sowie die Bilder und Aussage in ihren Beschreibungen personengebunden erscheinen, sondern dass Ekbert als Gelehrter seine Argumente gibt, dann können wir mit Dinzelbacher tatsächlich schließen, dass er in Fachsprache formuliert.²⁰⁹

Anschließend deutet der Kommentator den Anstieg der Leiter und die Farbe der ersten und zweiten Sprosse. Abermals bezieht er sich in seiner Erklärung auf Elisabeths Interpretation ihres Gesichtes:

„Medium quoque ascensum spiritui sancto apte comparisti, qui est amor patris et filii, et quasi medius nexus, quo sese inseparabiliter complectuntur. Qui etiam mittente patre et filio per diversa karismata desursum ad nos descendit, et ascensum nobis prebet ad celestia. Unde et in libro sapientie spiritus dei multiplex dicitur: Que donorum eius multiplicatas per diversitates graduum in scala figurata est. Et primus quidem gradus candidus apparuit, significans fidem, que omnium

²⁰⁸ In seinem Traktat *Trinitas unus deus ac non tres dī* spricht Boethius von einer göttlichen Substanz (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1973), u.a. im zweiten Abschnitt, Z. 29 – 31, S. 10. Auch die *Encyclopedie van het Christendom (Katholiek deel)*, 1956, S. 333, spricht in Bezug auf die Trinität von einem „godelijk wezen“.

²⁰⁹ Vgl. Dinzelbacher, 2006, S.95.

virtutum fundamentum est, et candorem innocentie prebet ablutio in baptismo. Unde et Petrus ait: Fide purificans corda eorum. Quoniam autem fides sine operibus mortua est, opera autem fidei ex caritate procedere necesse est congrue post gradum fidei, gradus igneus apparuit fervorem caritatis significans, ad quam suos ascensores fides vera transmittit. Recte autem ab his duobus gradibus ascensorum illud multiforme inchoari videbatur, quoniam sine fide et dilectione ad nullam virtutem ascenditur, sed his transcensit et quasi in fundamento collocatis fit beata illa progressio de virtute in virtutem, donec videbatur deus deorum in Syon. Bene etiam supra rotam scalam hanc vidisti collocatam, quoniam ascendere per ipsam nemini contingit, nisi qui mundi huius volubilitatem mente superaverit.²¹⁰

Laut Ekbert hat die Visionärin selbst den mittleren Anstieg der Leiter, d.h. die Sprossen, von denen die ersten zwei und ihre Farben im Gesicht erwähnt wurden, passend mit dem Heiligen Geist verglichen. In derselben Weise wie in seiner Deutung der Seitenpfosten verweist der Autor somit auf ein außertextuelles Ereignis und damit möglicherweise auf Elisabeths Aussage, dass sie einiges vom Gesicht verstanden hat. Ekberts Argumentation für die Bezeichnung des Anstieges als den Heiligen Geist basiert wiederum auf die Trinitätstheologie: Der, genauso wie die Leiter, erlaubt dem Menschen zum Himmlischen zu gelangen. Die verschiedenen Farben der Sprossen, so Ekbert, deuten auf die Vielfältigkeit des Geistes, die im Bibelbuch der Weisheit zum Ausdruck gebracht wird. Die weiße Farbe der ersten und die feurige Farbe der zweiten Sprosse, an die die Visionärin sich erinnert, bezeichnen beziehungsweise den Glaube und die durch die Taufe erhaltene Unschuld, und die Liebe. Diese, so Ekbert, sind für einen Aufstieg zu den nächsten Tugenden erforderlich und bilden sein Fundament. Der Autor schließt seine Deutung mit der Aussage, dass die Visionärin den Aufstieg des Menschen sieht, der es gelungen ist, die Unbeständigkeit dieser Welt in seinem Inneren überwunden hat. Die in dieser Arbeit formulierte Behauptung, dass Elisabeth einen Aufstieg sieht, zeigt sich hiermit als eine Nächstliegende.

Im Folgenden bespricht Ekbert die männliche Gestalt, die neben dem Rad steht und die Gegenstände, die er in seinem Hand hält. Er basiert seine Interpretation ausnahmslos auf die Heilige Schrift und auf die – an manchen Stellen genauso wichtige – eigene Auslegung der Bibelstellen. Mit den vielen Bibelzitataten schließt er an Gregorius Auftrag an Elisabeth an: „[...] dic doctoribus, qui legunt scripturas; ipsi sciunt.“

Der Kommentator fängt mit einer kurzen allgemeinen Deutung der Figur an, auf die unmittelbar eine Erklärung für deren Haupt, Haare und Augen folgt:

„Videtur michi, secundum quod ex scripturis possum conicere, illa vira species, quam vidisti, figuram habere Christum et ecclesie, cuius ipse caput, ipsa vero corpus eius dicitur. Caput aureum divinitas Christi est, secundum illud apostoli: Caput Christi deus, de quo et in canticis sponsa

²¹⁰ Roth, 1884, S. 81.

loquens ait: Caput eius aurum optimum. Capilli capitis similis lane candide et munde nimirum ad angelos pertinent, qui ab inicio sue conditionis in sua purissima innocentia permanentis summe divinitati per infatigabilem contemplationem adhererunt, eique velut capiti suo incessabilis dilectionis radices infixerunt. Velut capilli candidi sunt immaculate cogitationes divine sapientie, de quibus per prophetam dicitur: Non enim cogitationes mee cogitationes vestre, dicit dominus. Cogitationes autem dei dicuntur eis rectissime dispositiones, quibus omnia cum summa tranquillitate disponit. Quid autem sunt oculi illi decori et coruscantes, nisi misericordia et veritas, que precedunt faciem eius, et per universa opera eius discurrunt secundum illud: Universe vie domini misericordia et veritas. De quibus illud: Oculi contemplantur bonos et malos.²¹¹

Auf der Basis der Heiligen Schrift hat die männliche Gestalt nach Ekbert als die Form Christi und der Kirche. Christus nennt er das Haupt der Kirche genannt, sie selbst das Leib.²¹² Die Gestalt stellt in ihrer Totalität Christus und seine Kirche dar; sie hat Kennzeichen von beiden in sich vereinigt. Im Folgenden wird deutlich werden, wie Ekbert diese Interpretation mit den unterschiedlichen Körperteilen verbindet.

Der Kommentator bezeichnet das goldene Haupt der Gestalt als die Gottheit Christi. Diese Deutung basiert er auf zwei Argumenten in Form der Bibelzitate; das erste, das Haupt Christi sei Gott, entnimmt er dem ersten Brief an die Korinther,²¹³ das zweite, sein Haupt sei bestes Gold, entstammt dem Hohelied.²¹⁴

Die wie weißer Wolle und reinen Haare, so Ekbert, beziehen sich auf die Engel, die vom Anfang ihrer Schöpfung in ihrer reinsten Unschuld verblieben. Er führt fort mit einer zweiten Deutung der weißen Haare: Sie sind die unbefleckten Gedanken der göttlichen Weisheit, und begründet diese Interpretation mit einem Bibelzitat.²¹⁵ An dieser Stelle stellt sich, wie sich in der obigen Auseinandersetzung mit der weißen Farbe des Rades und des Vogels bereits zeigte, abermals heraus, dass den Haaren mehrere Bedeutungen zukommen, die einander nicht ausschließen und darüber hinaus einen gleichen Stellenwert haben. Für diese Aussage spricht Ohly's Behauptung, dass „das gleiche mit einem Wort bezeichnete Ding Gott und den Teufel bezeichnen [kann] sowie den ganzen dazwischen liegenden Bereich der Werte mit seinen verschiedenen Bedeutungen vermessen.“²¹⁶

Schließlich deutet Ekbert die schönen und leuchtenden Augen der Gestalt als die Barmherzigkeit und Wahrheit, die das Angesicht Gottes vorangehen, und alle seine Werke durchlaufen. Der Autor basiert seine Auslegung auf zwei Bibelzitate. Der erste entspricht dem

²¹¹ Roth, 1884, S. 81ff.

²¹² Ekbert schließt in dieser Passage an die Aussage im Brief an die Epheser an: „Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae ipse salvator corporis.“ (Eph. 5,23.)

²¹³ 1 Kor. 11,3.

²¹⁴ Hoh., 5,11.

²¹⁵ Jes. 55,8.

²¹⁶ Ohly, 1996, S. 6ff.

zehnten Vers des 24. Psalms: „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit“²¹⁷, die zweite Stelle, „Die Augen des Herrn betrachten Gute und Böse“ entstammt dem Buch der Sprüche.²¹⁸ Sowie in der Interpretation des Hauptes stellt der Kommentator eine Verbindung zwischen den zwei Zitaten her: Er bedient sich dem Element der Augen vom ersten, dem der Barmherzigkeit und Wahrheit vom zweiten Zitat. Schließlich ermöglicht sich lediglich in dieser Kombination Ekberts Interpretation.

Auf diese Deutung folgt eine Auseinandersetzung mit den Gotteseigenschaften der Barmherzigkeit und Wahrheit und deren Bedeutung für den Menschen. Da Ekbert sich in seiner Darlegung nicht mit Elisabeths Vision beschäftigt, wird dieser Abschnitt in der vorliegenden Analyse nicht besprochen. Ekbert selbst meint am Ende seiner Vertiefung: „Nunc redeundum est ad propositum.“²¹⁹ Nun muss er zu seinem Vorhaben zurückkehren; mit diesem Satz sagt der Autor meines Erachtens aus, dass der vorige Abschnitt nicht das anfängliche Ziel seiner Darstellung verfolgt: „propositum“ kann nach Habels *Mittellateinisches Glossar* allererst mit „Vorsatz, Plan, Gelübde“ übersetzt werden.²²⁰

Ekbert fährt mit einer Deutung der Brust, Arme und Hände der Christusfigur fort:

„Pectus et brachia, et manus hominis, quem vidisti, purissimum quendam habebant nitorem, in quo salvatoris nostri perfectam munditiam estimo intelligendam, iuxta quam erat innocens manibus et mundo corde, solus inter hominum liber ab omni immunditie nevo. In eo autem, quod argenti similitudinem habebant, habundantes divitias sapientie et scientie a fonte divinitatis sacro pectori eius infusas, atque inde in omnia opera derivatas intelligemus iuxta illud apostoli: In quo sunt omnes thesauri sapientie et scientie absconditi.“²²¹

Die Brust, die Arme und die Hände der Figur, die Elisabeth gesehen hat, hatten einen meist reinen Glanz, in den Ekbert die vollkommene Reinheit des Erlösers versteht, gemäß derer er unschuldig war, was die Hände und die Reinheit des Herzens betrifft, als einziger unter den Menschen frei von jedem Fehler der Unreinheit. In der Tatsache, dass sie eine Ähnlichkeit mit Silber haben, erkennt der Autor die überfließenden Reichtümer der Weisheit und des Wissens vom heiligen Quell der Gottheit seiner Brust, die in allen Werken einströmen, wie auch gemäß dem Wort des Apostels: In ihm sind alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen.²²²

Ekbert interpretiert somit an dieser Stelle den reinen Glanz der Figur als die Reinheit Christi und die silberne Farbe der Brust, Hände und Arme als die Weisheit und das Wissen, das

²¹⁷ Ps 24,10.

²¹⁸ Spr 15,3.

²¹⁹ Roth, 1884, S. 82.

²²⁰ E. Habel und F. Gröbel, *Mittellateinisches Glossar*, (Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1959) Sp. 317.

²²¹ Roth, 1884, S. 82ff.

²²² Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 97.

Christus hat. Die letzte Behauptung bekräftigt er mit einem Bibelzitat, das dem Kolosserbrief entnommen ist.²²³ Die vom Autor hergestellte Beziehung zwischen Silber und die Weisheit Christi bestätigt die vom *Lexikon des Mittelalters* zugeschriebene Bedeutsamkeit des Metalls, das „die symbolische und anagogische Auffassung vom Silber weitgehend der des Goldes [entspricht].“²²⁴

Es soll darüber hinaus auf drei andere Aspekten von Ekberts Deutung aufmerksam gemacht werden. In Elisabeths Beschreibung, auf der die obige Darlegung basiert, heißt es: „[...] pectus et brachia, que in modum crucis tenebat expansa, purissimum quendam nitorum habebant ad similitudinem argenti nitidissimi.“²²⁵ Im Gegensatz zur Darlegung des Kommentators werden an dieser Stelle nur die Brust und die Arme der Figur erwähnt, nicht deren Hände. Auch in den nachfolgenden Passage ist nie von einem silbernen Glanz der Hände die Rede. Wenn auch Ekberts Einbeziehen der Hände verständlich wäre, da die Hände als ein Teil des Oberkörpers betrachtet werden können, weicht die Interpretation infolge dessen vom Gesicht ab.

Ein anderer Unterschied bildet das Ausbleiben einer Deutung von der Körperhaltung der männlichen Gestalt in Ekberts Darlegung. Mit der Aussage, dass er in der Art und Weise eines Kreuzes seine Arme ausgestreckt hält, setzt der Autor sich nicht auseinander. Obwohl für diese Nichtberücksichtigung kein Grund auf Basis des Textes gegeben werden kann, wäre es vielleicht vorstellbar, dass ein weiterer Hinweis auf Christus' Rolle als Erlöser nicht nötig wäre. Eine solche Äußerung wäre allerdings nur Spekulation wegen der fehlenden textbezogenen Argumente.

Als letztes sollen bezüglich der obig zitierten Passage, Ekberts Sätze, in denen er den silbernen Glanz erklärt, analysiert werden. Ekbert meint, dass die Brust, die Arme und Hände der Figur einen höchst reinen Glanz haben und außerdem eine Ähnlichkeit mit Silber haben. In Elisabeths Gesicht hingegen ist von der Brust und den Armen die Rede, die „purissimum quendam nitorum habebant ad similitudinem argenti nitidissimi [...]“. ²²⁶ Sie haben demnach einen meist reinen Glanz in der Ähnlichkeit des glänzenden Silbers; nicht die Glieder sind dem Silber ähnlich, sondern deren Glanz. Der von Ekbert in seiner Erklärung unterstellte Unterschied gibt es somit in Elisabeths Vision nicht. In Bezug auf die Deutung löst die Unstimmigkeit keine bedeutsame Probleme aus, obwohl Ekberts ausgeprägte Trennung zwischen dem als Reinheit interpretierten Glanz und der als göttliche Weisheit und Wissen interpretierten Silberheit der Körperteile weniger strikt genommen werden kann als seine Darlegung aussagt. Eine

²²³ Kol 2,3.

²²⁴ V.H. Elbern, 'Silber, III. Wertschätzung, Metaphorik', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 1900-1901, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

²²⁵ Roth, 1884, S. 20.

²²⁶ Ebd., S. 20.

Interpretation des silbernen Glanzes als hinweisend auf die Reinheit und Weisheit Christi bewirkt somit keine Schwierigkeiten.

Im Anschluss an die Deutung der Brust, Arme und Hände widmet Ekbert sich einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Zweiges in der rechten und des Rades in der linken Hand der männlichen Gestalt. In der Länge dieser Darlegung zeigt sich schließlich die Unmöglichkeit, die Gegenstände eindeutig zu interpretieren.

Erinnern wir zunächst an die Darstellung in Elisabeths Gesicht: „Habebat autem in dextera ramum arboris viridem et iocundum aspectu, in sinistra vero lucidam rotam yris varietate distinctam.“²²⁷ In seiner rechten Hand aber, hat die Figur einen grünen und lebenswürdig aussehen Bauzweig, in seiner linken ein helles Rad, mit der Mannigfaltigkeit des Regenbogens bunt verziert.

Ekberts fängt mit der nachfolgenden Deutung der Gegenstände an:

„Quod autem in dextera quidem virentem ramum arboris tenere visus est, in sinistra vero lucidam rotam yris varietate distinctam, ei nimirum scripture coaptari potest, que de dei sapientia loquens ait: Longitudo vite in dextera eius, in sinistra vero divitie et gloria.“²²⁸

Er verbindet zweifelsohne das Rad und der Zweig mit einer aus dem Bibelbuch der Sprüche entnommene Stelle, die über die Weisheit Gottes spricht und sagt: Die Länge des Lebens ist in seiner Rechten, in seiner Linken aber Reichtum und Ruhm.²²⁹ Es sind demnach diese Elemente der Vision, auf den er seiner nachfolgenden Interpretation basiert: Nicht die Gegenstände, sondern ihr Platz bestimmt vorerst ihre Bedeutung.

Mit der Rechten der Figur bringt Ekbert die Rechte Gottes in Zusammenhang: „Dextera dei beatitudo celestis dicitur, in qua longitudo vite, id est vita eterna electis reservata est.“²³⁰ Die Rechte Gottes wird die himmlische Glückseligkeit genannt, in der die Länge des Lebens, das heißt, das ewige Leben den Erwählten vorbehalten ist. Der Zweig deutet demnach auf das ewige Leben hin. Verstehen wir die Figur als Christus und die Kirche, wie es Ekbert im Anfang seiner Deutung behauptete, dann lenkt der nachfolgende Satz die Aufmerksamkeit auf sich: „Que est autem vita eterna, nisi is, qui de se ipso loquens ait: Ego sum via, veritas et vita? [...] Sicut enim lignum vite, quod erat in paradiso, aptum erat, et fructu suo vitam hominis a morte in perpetuum

²²⁷ Roth, 1884, S. 20ff.

²²⁸ Ebd., S. 83.

²²⁹ Spr 3,16: „Longitudo dierum in dextera eius in sinistra illius divitie et gloria.“ Die Länge der Tage versteht Ekbert somit als die Länge des Lebens.

²³⁰ Roth, S. 83.

conservare, ita et Christus eos [...] reficit [...].²³¹ Was aber ist das ewige Leben, so Ekbert, wenn nicht der, der über sich selbst sprechend sagte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“²³² So wie nämlich der Lebensbaum, der im Paradies stand, geeignet war,²³³ und mit seiner Frucht das Menschleben auf ewig vor dem Tod bewährt, so kräftigt Christus die Menschen.

Ekbert setzt in dieser Passage somit Christus mit dem ewigen Leben gleich und bringt ihn darüber hinaus mit dem Lebensbaum in Beziehung. Das Erwähnen des Baums erinnert wiederum an den Zweig in der Hand der männlichen Gestalt. Es wäre aus diesen Gründen durchaus denkbar, dass der Autor in diesen Sätzen auch auf die Kreuzholzlegende Anspielungen macht, die besagt, dass das Holz des Kreuzes Christi vom im Paradies stehenden Lebensbaum stammt.²³⁴ Für eine solche Behauptung ist jedoch mehr Forschung erforderlich.

Schließlich ist es Ekberts Bezeichnung des Zweiges als Christus, die an dieser Stelle die größte Aufmerksamkeit auf sich lenkt: Die Figur, die soeben als Christus gedeutet worden ist, seine Arme in der Art und Weise eines Kreuzes ausgestreckt hat, hält einen Gegenstand in der Hand, der sich, in der Bedeutung des ewigen Lebens, auf ihn selbst bezieht. Der Zweig wird darüber hinaus mit dem Lebensbaum im Paradies, der in mittelalterlichen Vorstellungen manchmal als ein Zeichen Christi verstanden wurde.²³⁵ Auf diese Art und Weise stellt sich heraus, dass all diese Teile des Gesichts – Figur, Körperhaltung, Zweig – auf das ewige Leben und somit auf Christus verweisen. Dieser mehrfache Hinweis bereitet anscheinend keine Probleme in Ekberts Verständnis der Vision.

Am Ende seiner ersten Deutung des Zweiges weist der Kommentator auch auf den Umkreis der Figur hin und nochmals auf seine Interpretation:

„Quod autem coram avicula in rota laborante eundem ramum extendere visus est, ita intelligendum videtur, ac si diceret anime contra seculum agonizanti. Noli deficere in certamine, intuere inmarcescibile premium laboris tui, ecce delectationes in dextera mea usque in finem. Qui vicerit, dabo ei edere de ligno vite, quod est in paradyse dei mei, et in protectione dei celi commorabitur.“²³⁶

Dass man ihn aber, so behauptet Ekbert, in der Gegenwart vom sich auf dem Rad bemühenden Vögelchen einen Zweig ausstrecken sah, das scheint so zu verstehen zu sein, als ob er der gegen das

²³¹ Ebd., S. 83.

²³² Joh 14,6.

²³³ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 97.

²³⁴ Vgl. für eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der Legende: E. Langbroek, ‚Die Kreuzholzlegende im ‚Hartebok‘ und ihre Verwandten‘, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, Vol. 66, 2010, S. 205 – 248, Zusammenfassung S. 206-207.

²³⁵ D. Kocks, ‚Baum‘, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Sp. 1665-1666, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

²³⁶ Roth, 1884, S. 83.

Zeitalter des Menschen kämpfenden Seele sagte:²³⁷ Höre nicht auf im Kampfe, beachte den unvergänglichen Preis deiner Mühe, siehe die Genüsse in meiner Rechten bis ans Ende. Derjenige, der siegt, meint die Figur, ihm werde ich vom Lebensbaum zu essen geben, der im Paradies meines Gottes ist, und er wird unter dem Schutz Gottes im Himmel verweilen.

Der Kommentator erwähnt in dieser Passage die Lage der Figur, die, mit dem Zweig in der Hand, die menschliche Seele auf den ewigen Preis deren Mühe auf dem Rad des weltlichen Lebens aufmerksam macht. Obwohl er sich nicht weiter zur Christusfigur äußert, könnte möglicherweise deren nahestehende Position als seine Nähe zum Menschen und seine Rolle als dessen Erlöser aufgefasst werden. Außerdem verweist Ekbert in der Passage mit der Aussage Christi auf die Bedeutung des Zweiges als das ewige Leben, das vom Lebensbaum im Paradies stammt.

In Bezug auf die Sprache in dieser Stelle fällt die Fügung „in paradyse dei mei, et in protectione dei celi“ ins Auge. Die in all diesen Passagen als Christus aufgefasste Gestalt spricht von „meinem Gott“ und „unter dem Schutz Gottes“, als wäre er völlig von diesem abgeschieden. Der Grund für diese starke Trennung vom Kommentator bleibt unklar: Die vorigen und nachfolgenden Passagen leuchten in dieser Hinsicht auch nicht ein.

Im Folgenden setzt der Autor sich mit einer Interpretation des Rades in der Linken der Christusfigur auseinander:

„Sinistra dei dicitur vita hec temporalis, quam a domino accepimus. In hac lucidam nobis rotam constituit, videlicet doctrinam sacre scripture [...]. Quid autem sunt varietates colorum, que ad similitudinem yris in rota apparuerunt, nisi multiformis gratie beneficia, per salvatorem ecclesie collata, et scripturis veritatis inpressa? He nimirum sunt divitie et gloria, que, ut dictum est, in sinistra sapientie, idem filii dei sunt.“²³⁸

Die Linke Gottes wird dieses zeitliche Leben genannt, dass wir, so sagt Ekbert, vom Herrn bekamen. In diesem stellte er für uns ein leuchtendes Rad auf, nämlich die Lehre der Heiligen Schrift. Was aber sind die verschiedenen Farben, die in der Ähnlichkeit eines Regenbogens am Rad erscheinen, wenn nicht die Wohltaten vielfältiger Gnade, durch den Erlöser der Kirche gesammelt, und eingraviert in den Schriften der Wahrheit? Dies sind natürlich die Reichtümer und der Ruhm, die, wie gesagt, in der Linken der Weisheit, nämlich des Gottessohnes, sind.

Nicht nur verbindet Elisabeths Bruder in dieser Passage das Rad mit den Heiligen Schriften und deutet er die Farbenvielfältigkeit als die Wohltaten der Gnade, die als die

²³⁷ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 97.

²³⁸ Roth, S. 83.

Reichtümer und der Ruhm verstehen werden können, sondern auch identifiziert er den Gottessohn mit der Weisheit. Diese Gleichsetzung der beiden finden wir bereits im Gedankengut Augustins und des Philon von Alexandrien auf.²³⁹ Christus als Weisheit finden wir auch in den zahlreichen mittelalterlichen Abbildungen und Skulpturen der *Sedes Sapientiae*, des Sessels der Weisheit. Diese zeigen Maria als Sessel für die göttliche Weisheit, Christus.²⁴⁰ Ekbert kann somit an dieser Stelle von der Weisheit, die das Rad in der Linken trägt, sprechen.

Im Folgenden äußert der Autor sich zu den schon erwähnten Reichtümern und zum Ruhm, die sich in der Farbenvielfältigkeit des Rades zeigen. Als Reichtümer versteht er die guten Taten, die Tugenden und „Hec et huiusmodi, que per dispensationem incarnati verbi mundo sunt exhibita, quid sunt nisi divitie ecclesie in sinistra sapientie?“²⁴¹ Dies und Ähnliches, das durch den Ratschluss des fleischgewordenen Wortes in die Welt dargebracht sind,²⁴² meint Ekbert, was sind sie wenn nicht die Reichtümer der Kirche in der Linken der Weisheit? Die Taten und Tugenden des in dieser Welt als Mensch geborenen Erlösers bezeichnet er als die Reichtümer der Kirche, die in der Bibel aufgezeichnet worden sind.

Die Farbenvarietät gibt darüber hinaus laut der Kommentator einen Hinweis auf den kirchlichen Ruhm. Er legt seine Interpretation folgendermaßen dar: „Que autem est gloria eius in eadem sinistra, nisi preciosus et innocens cruor salvatoris sui, quem effudit pro ea, ut reconciliaret eam deo patri, et consedere sibi eam faceret in celestibus?“²⁴³ Was aber ist die Glorie der Kirche in derselben Linken, wenn nicht das wertvolle und unschuldige Blut des Erlösers, das er für sie ergossen hat, um sie mit Gott dem Vater zu versöhnen, und sie mit ihm im Himmel sitzen zu lassen? Nicht nur die Handlungen und Tugenden Christi zeigen sich als bedeutsam für die gesamte Versammlung der Gläubigen, sondern auch sein Tod und somit sein Blut, das für sie ergossen ist. Nur mittels des Blutes kann die Kirche mit Gott dem Vater gesühnt werden, lediglich dadurch sich neben dem Vater im Himmel setzen. Es ist meines Erachtens in dieser durch Christus ermöglichten Erhöhung der Kirche, d.h. in ihrer Existenz als die Geliebte Christi, dass ihr der von Ekbert erwähnten Ruhm zukommt. Diese Begründung gibt der Autor selbst in seiner Darstellung anhand von einem Bibelvers: „Michi autem absit gloriari, nisi in cruce domini

²³⁹ Vgl. A. Speer, 'Weisheit, II. Der Weisheitsbegriff von Augustinus bis Meister Eckart', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, Sp. 2135-2137, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*. Und B. Hallersleben, 'Weisheit, III. Theologie- und dogmengeschichtlich', in: M. Buchberger, K. Baumgartner u.a., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde. (Freiburg, Herder [1993-]2001), Bd. 11, Sp. 1033-1044.

²⁴⁰ Vgl. z.B. A. Mulder-Bakker, 'Beeldverhaal 6: Maria in de stad', in: *Verborgene Vrouwen: Kluisenaressen in de middeleeuwse stad* (Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2007), S. 133.

²⁴¹ Roth, 1884, S. 84.

²⁴² Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 98. Die grammatische In

²⁴³ Roth, S. 84.

nostri Jesu Christi“;²⁴⁴ Mir aber fehlt es, gerühmt zu werden, wenn nicht im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus. Die Kirche soll sich demnach nur rühmen in Bezug auf das Opfer Christi.

Die obige Darstellung des Textes zeigt drei Mal eine mehr oder weniger ähnliche Fügung, die in ihrem jeweiligen Auftreten eine neue Deutung einleitet: „Quid autem sunt [...], nisi [...]“²⁴⁵ Einer solchen Wiederholung haben wir in den in dieser Arbeit diskutierten Visionen Elisabeths noch nicht begegnet. Ekbert hat seine Interpretation des weißen Rades, das der Visionärin am Anfang ihres Gesichts erscheint, auch mit einer derartigen Fügung eingeleitet: „Quid enim est mundus iste, nisi quedam rota circumiens?“²⁴⁶ Im Unterschied zu den anderen Passagen wird die Deutung im ersten Satzteil, das Element auf das sie sich bezieht im zweiten. Darüber hinaus steht die Fügung, anders als in der Interpretation der Farbenvielfältigkeit, allein. Des Weiteren gibt es in der Satzstruktur keine Abweichungen.

Möglicherweise wendet der Autor in der Passage zur Deutung der Farbenvielfältigkeit deswegen die Repetitio an, um seine Darlegung zu strukturieren: Zunächst erscheint die Fügung in der anfänglichen Erklärung der Farben, das zweite und dritte Mal in seiner Auseinandersetzung mit den Reichtümern und dem Ruhm. Im Anschluss an die Interpretation der anfänglichen Fügung können diejenige in dieser Passage auch als rhetorische Fragen verstanden werden. Die erste Frage deutete die vorliegende Analyse als eine auf Bestätigung zielende Aussage, die lediglich die Selbstverständlichkeit einer dergleichen Interpretation unterstellt. Meines Erachtens können die rhetorischen Fragen der Farbenpassage auf genau diese Weise aufgefasst werden; Ekbert zeigt nur auf die Bedeutungen, die bereits als Eigenschaft der Objekte vorhanden sind, er fügt keine neuen Interpretationsweisen an die existierenden Deutungen hinzu.

Im Anschluss an der Deutung des Rades als die Bibel gibt Ekbert einige Gründe für seine Bezeichnung:

„Nec novum videri debet, quod sacram scripturam rote comparavimus, cum rota illa quadriformis, que in Ezechiele iuxta quatuor animalia apparuisse refertur, evangelice doctrine a patribus soleat comparari, hac nimirum ratione. Sicut [...]circa unum punctum immobilem rota volvitur, ita tota sacra doctrina circa deum, cuius natura immobilis en omnino inmutabilis est, versatur.“²⁴⁷

²⁴⁴ Ebd., S. 84, Gal 6,14. Ekbert zitiert hier den ersten Teil der Stelle. Der vollständige Satz lautet: „Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo.“

²⁴⁵ Zunächst lautet die Fügung: „Quid autem sunt [...], nisi?“, das zweite Mal „que sunt [...], quid sunt nisi?“ und schließlich „Que autem est [...], nisi?“.

²⁴⁶ Roth, 1884, S. 79.

²⁴⁷ Ebd., S. 84.

Der erste Satzteil lenkt die Aufmerksamkeit auf sich: Es soll, so der Autor, nicht als etwas Neues betrachtet werden, dass er die Heilige Schrift mit einem Rad verglichen hat. Diese bemerkenswerte Aussage richtet sich aller Wahrscheinlichkeit nach an das Publikum seines Textes. Ekbert ist anscheinend der Meinung, dass für seine Zuhörerschaft eine Verbindung von Rad und Bibel nicht auf die Hand liegt und es wäre vorstellbar, dass er seine Interpretation mit diesen Aussagen versucht zu rechtfertigen. Es darf jedoch nur als Vermutung ausgesprochen werden, dass die Zuhörer- und Leserschaft des Textes eine Verbindung des Rades mit der Welt erwarten würde, in der Art und Weise der Deutung des Rades am Anfang von Elisabeths Gesicht. Aufgrund der Begrenztheit dieser Arbeit wird diese Passage nicht ausführlich diskutiert; für eine schlüssige Interpretation der Aussage ist ohne jene Zweifel mehr Forschung erforderlich. Wenigstens können wir bezüglich dieser Passage meines Erachtens schließen, dass Ekbert der Meinung war, die Erwartungen des Publikums stimmen nicht mit seiner Interpretation überein.

Das erste Argument des Autors, das für seine Interpretation spricht, basiert auf der von den Vätern hergestellten Verbindung der vier Räder im Bibelbuch Ezechiel mit den vier Evangelien: Da, jenes viergestaltige Rad, das, wie in Ezechiel berichtet wird, bei den vier Tieren erschienen ist,²⁴⁸ von den Vätern der Lehre der Evangelien verglichen zu werden pflegt, gewiss aus Vernünftigkeit,²⁴⁹ kann auch Ekbert das Rad in der Linken der Gestalt mit der Heiligen Schrift vergleichen. Jedoch reicht anscheinend dieses Argument aufgrund der Aussagen der Kirchenväter nicht aus: Der Autor setzt sich im Folgenden mit der Frage, wieso dieser Vergleich gestattet ist, auseinander. Sein Argument basiert auf die Behauptung, dass, wie sich ein Rad um einen unbeweglichen Punkt dreht die ganze Heilige Schrift sich um Gott herum dreht, dessen Natur unbeweglich und in jeder Hinsicht unveränderlich ist. Der Mittelpunkt der runden Form vom Rad verbindet Ekbert somit mit dem Mittelpunkt der Bibel; Gott. Darüber hinaus weist auch die perfekt runde Form des Rades auf die Eindeutigkeit der heiligen Lehre hin, denn wie das Rad „[...] ita sacra doctrina undique circumcisa et sibi concordans scrupulum mendacii nusquam habet [...]“²⁵⁰ Die in jeder Hinsicht rund geschnittene und mit sich selbst im Einklang stehende Heilige Lehre hat nirgends den beunruhigenden Zweifel der Lüge.

Die obige Analyse zeigt Ekberts Beschäftigung mit dem von ihm gemachten Vergleich des Rades mit der Bibel, die meines Erachtens als eine Auseinandersetzung mit der Zuhörer- und Leserschaft von Elisabeths Visionen verstanden werden kann. Auf eine solche Schlussfolgerung weist sowohl die anfängliche Bemerkung, als auch die Darlegung der runden Form des Rades und der runden und deswegen von jeder Lüge und jedem Missverständnis freien Bibel hin.

²⁴⁸ Vgl. Ez 1,15.

²⁴⁹ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 98. In seiner Übertragung fehlt jedoch die Wortgruppe “hac nimirum ratione”.

²⁵⁰ Roth, 1884, S. 84.

Anschließend an seine Interpretation des Zweiges als ein Hinweis auf das ewige Leben und Christus und an die Deutung des Rades als die Bibel, gibt Ekbert noch eine zweite Erklärung der Gegenstände in der Hand der männlichen Gestalt. Der Autor fängt mit einer Interpretation des Rades an: „Possumus et per eandem rotam sinistre mundum hunc intelligere, qui semel quidem iudicio aque deletus est, et adhuc iudicio ignis concremandus est. Que duo iudicia per similitudinem yris, que erat in rota, significata sunt.“²⁵¹ Und wir können auch, so Ekbert, unter diesem Rad in der Linken diese Welt verstehen, die einmal mit dem Urteil des Wassers vernichtet ist, und nochmals mit dem Urteil des Feuers verbrannt werden soll. Diese zwei Gerichte werden mit der Darstellung des Regenbogens, der im Rad war, bezeichnet.

Mit der letzten Deutung schließt Ekbert, wie in allen bisherigen Interpretationen, an die mittelalterliche Tradition an: U.a. auf manchen Abbildungen des thronenden Gottes wird dieser beim Jüngsten Gericht auf einem Thron, der teilweise regenbogenfärbig ist, abgebildet.²⁵² Zwei bemerkenswerte Farben des Regenbogens, blau und rot, verweisen laut Ekbert auf die zwei Urteile; der des Wassers und der des Feuers: „Habet enim yris duos colores maxime notabiles, ceruleum ad similitudinem aque, rubeum ad similitudinem ignis.“²⁵³

Für diese zweite Erklärung des Rades als ein Bild der Welt, über die mit dem Sintflut geurteilt ist und die am Ende der Zeiten nochmals mit dem Feuer gerichtet wird, gibt Ekbert keine anderen Argumente als die obigen. Das Rad, wie bereits im zweiten Kapitel dieser Arbeit erwähnt,²⁵⁴ wurde oft als das Rad der Fortuna verstanden, das auf die sich stetig ändernde menschliche Lage in der Welt hinwies. Den Regenbogen, von dem in Genesis als ein auf die Sintflut folgendes Zeichen für das Bündnis zwischen Gott und Menschen die Rede ist,²⁵⁵ umkreist auch der Gottesthron im vierten Kapitel der Apokalypse. Ekbert schließt somit teilweise mit seiner Deutung an biblische Passagen an, die in der mittelalterlichen Ikonographie weiterverarbeitet worden sind. Wie in allen Passagen seiner Interpretation, verbindet der Autor in dieser Stelle ein oder zwei Elemente des Gesichts mit Bibelstellen, die er darauf in einer an die Interpretationstradition der Kirche anschließende Weise deutet.

Im Folgenden gibt der Autor seine zweite Deutung des Zweiges: „Potest et per viridem ramum, quem tenebat in dextera, significari victoria, qua Christus vicit mundum. Nam et antiqui

²⁵¹ Roth, 1884, S. 84.

²⁵² Vgl. U. Nilgen, ‚Regenbogen‘, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Sp. 563, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

²⁵³ Roth, S. 84.

²⁵⁴ Vgl. Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

²⁵⁵ Gn 9,13.

revertentes a prelio pro signo victoriae et pacis ramum virentis olive in dextera gestare consueverunt.”²⁵⁶ Es kann auch, laut Ekbert, mit dem grünen Zweig, den er in der Rechten hält, den Sieg bezeichnet sein, mit dem Christi die Welt besiegt hat. Denn auch als die Alten vom Streit zurückkehrten, pflegten sie zum Zeichen des Sieges und des Friedens einen grünen Olivenzweig in den Rechten zu tragen.

Der Zweig verweist auf den Sieg, den Christus durch seinen Kreuztode errungen hat. Ekbert erweitert die Bezugnahme auf den Sieg mit seiner Aussage, dass die Gewinner in alten Zeiten einen blühenden Zweig des Olivenbaums als Friedens- und Siegeszeichen trugen. Mit dieser Aussage verweist der Autor auf den Brauch der Griechen und Römer, als Gewinner und als Friedenszeichen Olivenzweige in der Hand und manchmal auf dem Haupt tragend aus dem Kampf zurückzukehren.²⁵⁷

Am Ende fasst der Kommentator seine zweite Interpretation wie folgt zusammen und schließt sie mit einem Bibelzitat ab: „Videtur ergo Christus ad consolationem suorum in huius mundi rota laborantium cottidie in ecclesia ramum olive, et rotam extendere, dum ad eos per evangelium clamat, et dicit: In mundo pressuram habebitis, sed confidite, ego vici mundum.”²⁵⁸ Es scheint also Christus zur Tröstung der Seinen, die sich im Rad dieser Welt bemühen, täglich in der Kirche den Olivenzweig und das Rad ausstreckt, während er zu ihnen durch das Evangelium ruft, und spricht: In der Welt werdet ihr Bedrückung haben, aber vertraut, ich habe die Welt besiegt.

In diesen Sätzen verdeutlicht sich, dass Ekbert den Zweig in der rechten als ein Siegeszeichen über das Rad in der linken Hand Christi versteht. Darüber hinaus verbindet er das Rad nochmals mit der Welt, in der die Menschen Drangsal erleben. Christus, der Gewinner im Bibelvers des Johannesevangeliums, trägt das zugehörige Zeichen in seiner Hand.

In der obigen, ausführlichen Analyse der Auseinandersetzung Ekberts mit dem Rad und dem Zweig in den Händen der männlichen Gestalt, stellt sich heraus, dass die Gegenstände mehrdeutig interpretiert werden können. Der Autor präsentiert beide Interpretation neben einander, das heißt, die Erste scheint keinen höheren Stellenwert als die Zweite zu haben oder umgekehrt. Die Möglichkeit, dass Ekberts Publikum Schwierigkeiten hätte, die erste Interpretation zu verstehen, sagt über die eventuelle Legitimität der Deutung nichts aus.

Es lässt sich angesichts der Darlegung meines Erachtens auch schließen, dass Elisabeths Gesichte nicht als eindeutig verstanden werden sollen oder können. Eine gegenwärtige Analyse

²⁵⁶ Roth, S. 84ff.

²⁵⁸ Roth, 1884, S. 85.

war, wie sich in Kapitel 2,2 dieser Arbeit zeigte, nicht imstande, die Gegenstände in den Händen der Figur einheitlich zu interpretieren. Der mittelalterliche Kommentator der Texte versucht es sogar nicht, eine eindeutige Interpretation der Gegenstände zu geben. Auf diese Mehrdeutigkeit des Gesichts, die sich somit als inhärent an die Art des Textes zeigt, wurde bereits im Hinblick auf Ohlys *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* hingewiesen.

Ekbert fährt seine Deutung der Vision mit dem Satz „Nunc et ceteras partes visiones prosequamur“²⁵⁹ fort: Nun widmen wir uns auch den übrigen Teilen der Vision. Er beginnt mit einer Erklärung für den ehernen Bauch der Figur:

„Sub argenteo pectore, ut dicis, eneus venter apparuit, per quem adherentium Christo populorum collectionem id est ecclesiam possumus intellegere. De qua dominus per prophetam: Ventrem meum doleo, ventrum meo doleo. Dolet autem ventrem dominus, dum hii, quos ut per Ysaïam dicit, in utero suo portat, hoc est in sinu ecclesie, invicem se provocant, invicem mordent, et ab invicem consumuntur. Nec incongrue ventris nomine ecclesia appellatur. Nam sunt quidem in ventre commixta infirma quedam et fluxa membra, [...] Ita etiam in sinu ecclesie cum his, qui laxioris sunt vite, id est carnalibus mixti sunt viri virtutum, qui sunt principale receptaculum multiformis gratie dei, que per eorum gubernationes, doctrinas, exempla, merita et orationes ad universa ecclesie dei membra vegetanda et confortanda diffunditur.“²⁶⁰

Wie Elisabeth gesagt hat, erschien unter dem goldenen Brust ein eherner Bauch, unter den wir die Versammlung der Christus anhängender Völker, das ist die Kirche, verstehen können, so meint der Kommentator. Über die Kirche sagt der Herr durch den Propheten: Mein Bauch schmerzt, mein Bauch schmerzt.²⁶¹ Aber den Bauch schmerzt der Herr, so lange bis die, die er, wie er durch Jesaja sagt, in seinem Bauch trägt,²⁶² das heißt im Schoße der Kirche,²⁶³ mit einander wetteifern, einander beißen und von einander zerstört werden. Nicht unpassend wird die Kirche mit dem Namen Bauch angesprochen. Denn es gibt nämlich im Bauch, so Ekbert, einige schwache und feste Organe vermischt. So sind auch im Schoße der Kirche mit denen, die schlaffer im Leben sind, das heißt, den Fleischlichen, mit dem Männern der Tugenden vermischt.²⁶⁴ Sie sind das wichtigste Gefäß der vielfältigen Gottesgnade, die durch ihre Leitung, ihre Lehre, Vorbilder, Wohltaten und Gebete zu allen Gliedern der Kirche Gottes verteilt werden, sie zu erregen und zu stärken.

²⁵⁹ Roth, 1884, S. 85.

²⁶⁰ Ebd., S. 85.

²⁶¹ Jer 4,19. Der vollständige Vers lautet: „Ventrem meum ventrem meum doleo, sensus cordis mei turbati sunt in me, non tacebo quoniam vocem bucinæ audivit anima mea clamorem proelii.“

²⁶² Jes 46,3.

²⁶³ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 100.

²⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 100.

Seine Deutung des Bauches als die Kirche, in deren mehrere Teile sich streiten und Einigen sich besser als Anderen verhalten, gründet Ekbert nicht auf eine Bibelstelle, sondern auf die traditionelle Bezeichnung der „sinus ecclesie“, des Schoßes der Kirche. Erst auf diese Interpretation folgen zwei Bibelstellen, die seine Behauptung bestätigen. Weitere Belege für seine Darlegung gibt der Kommentator mit einer Aussage zur Geschicktheit der Benennung und stellt diese anhand von einem Vergleich mit den unterschiedlichen Organen im Körper eines Menschen dar. Sowie manche Organe schwächer sind als andere, so ist auch die Kirche aus Tugendlichen und Fleischlichen zusammengesetzt. Jeremias Äußerung zum schmerzenden Bauch bezieht sich demnach auf die Uneinigkeit der Kirche.²⁶⁵ Die Stelle im 46. Kapitel des Buches Jesajas, in der das Volk Israel angesprochen wird; „Audite me, domus Iacob et omne residuum domus Israhel, qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva“, verbindet Ekberts Behauptung mit dem von Gott getragenen Menschen: Höret mir, ihr vom Hause Jakobs und alle Übrigen vom Hause Israel, ihr, die von mir getragen werdet vom Mutterleibe an, ihr die von mir getragen werdet von der Gebärmutter an.²⁶⁶ Der Mensch wird schon im Schoß seiner Mutter von Gott getragen.

Es darf in Bezug auf diese Bibelstellen deutlich werden, dass der Kommentator sie braucht als Belege für seine eigene Deutung: Ihre Verbindung mit seiner Aussage macht sie zu Argumenten für die Äußerung. In ihrer vom Kommentar losgelösten Bedeutung tragen sie nicht zu einer Unterstützung von Ekberts Interpretation bei. Nicht die Bibel somit, sondern der Kommentator formuliert eine Interpretation der Gestalt.

Der als ehern erscheinende Bauch der Gestalt, interpretiert Ekbert folgendermaßen:

„Recte autem eris similitudinem venter hic habuisse visus est, quoniam huius metalli sonoritatem imitatur ecclesia, que tota die et tota nocte non tacet laudare nomen domini, et gloriam eius enarrare, ita ut in omnem terram exeat sonus eius, hoc quoque metallum, quanto fortius confricatur, tanto nitidius, et auro similis efficitur. Sic et ecclesia, quo magis persecutionibus atteritur, tanto magis virtutibus splendescit, et ad dei similitudinem proficit.“²⁶⁷

Zurecht aber, meint Ekbert, schien der Bauch hier eine Ähnlichkeit mit Erz zu haben, da ja den klangvollen Ton dieses Metall die Kirche nachahmt, die den ganzen Tag und die ganze Nacht nicht schweigt, den Namen des Herrn zu loben, und über seinen Ruhm erzählt, so dass ihr Ton

²⁶⁵ Auf die Einzelheiten der mittelalterlichen Kenntnisse vom menschlichen Körper wird in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen. Für eine präzise Auseinandersetzung mit Ekberts Erklärungen anhand der Organe ist weiterführende Forschung erforderlich.

²⁶⁶ Vgl. die deutsche Übersetzung dieser Stelle, in: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999).

²⁶⁷ Roth, 1884, S. 85.

in die ganze Welt hinausgeht, ferner wird dieses Metall, je stärker man es reibt, desto glänzender, und dem Gold ähnlicher gemacht.²⁶⁸ So auch glänzt die Kirche, je mehr sie durch Verfolgungen geschwächt wird, desto mehr durch Tugenden, und schreitet zur Ähnlichkeit Gottes hervor.

Ekbert verbindet die Bronze des Bauches mit dem eisernen Glanz der Kirche, der desto strahlender und goldähnlicher wird durch die Verfolgungen der Kirche und ihre Tugenden, die sie infolge dieser gewinnt. Der Glanz der strahlenden Bronze ähnelt Gott; sie bleibt jedoch ein Goldglanz, eine äußerliche Ähnlichkeit mit Gott, da die Kirche, als menschliches Gebilde, die Position Gottes oder sogar mehr als nur scheinbare Übereinstimmungen nie erreichen kann. Erheblich bemerkenswerter als diese Interpretation ist jedoch die erste Deutung: Der Klang des Metalls ähnelt nach Ekbert dem Gott preisenden Ton der Kirche. Dass diese auf dem ersten, modernen Blick befremdende Verbindung jedoch nicht unüblich war, besagt Meiers *Gemma Spiritalis*: „Das Tönen [wurde] [...] bei den Metallen Silber und Erz, in der Allegorese häufig als bedeutungstiftende Proprietät genutzt[...].“²⁶⁹ Sie erklärt die jeweiligen Deutungen der Töne jedoch nicht. Es darf deutlich sein, dass Ekbert der Klang des Erzes im positiven Sinne deutet. Für seine Interpretation habe ich jedoch keine weitere Belege finden können.

Nach seiner Deutung des Bronze ähnlichen Bauches folgt Ekberts Interpretation der Oberschenkel und Schienbeine, die aus Stahl bzw. Eisen sind:

„Per crura autem, que erant ex calibe et ferro, duplex ecclesie fundamentum intellegi potest. De quo apostolus ad Ephesios scribens ait: Superedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum. Horum quippe doctrinas universum ecclesie edificium sustentatur. Et calibi quidem prophetas comparamus propter inflectibilem duriciam constantie ipsorum, qua malleis diaboli fortiter restiterunt, quando et a proprie gente, et ab alienigenis tyrannis multa adversa constantissime pertulerunt. [...] Prophetica quoque doctrina, [...] de qua Jacobus ait: Habetis propheticum sermonem, cui attendentes benefactis tanquam lucerne lucenti in obscuro loco.“²⁷⁰

Unter den Beinen aber, die aus Stahl und Eisen waren, kann das doppelte Fundament der Kirche verstanden werden. Über diese sagt der Apostel, schreibend an die Epheser: Aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und der Propheten. Durch deren Lehren wird freilich das vollständige Gebäude der Kirche aufrechtgehalten, meint Ekbert. Und dem Stahl vergleichen wir gewiss die Propheten wegen der unbeugsamen Härte ihrer Beharrlichkeit, mit der sie den Hämmern des Teufels mutig Widerstand leisteten,²⁷¹ und als sie vom eigenen Volk und vom fremden Tyrannen höchst beständig viele Widrigkeiten erduldeten. Über die Lehre der Propheten sagt Jacobus: Ihr

²⁶⁸ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 100.

²⁶⁹ Meier, 1977, S. 313.

²⁷⁰ Roth, 1884, S. 86.

²⁷¹ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 101.

habt das Wort der Propheten, ihr tut gut daran,²⁷² aufmerksam auf ihn zu achten als auf ein leuchtendes Licht an einem dunklen Ort.²⁷³

Die Beine, die Oberschenkel aus Stahl und die Schienbeine aus Erz deutet Ekbert als das Fundament der Kirche, auf dem die Kirche aufgebaut ist, wie der Epheserbrief aussagt.²⁷⁴ Der Autor schließt somit für eine Unterstützung seiner eigenen Deutung der Metallen an einen Bibelzitat an, das sich lediglich dem Kirchenfundament widmet. Die Oberschenkel der Figur, die aus Stahl sind, interpretiert der Autor als die Propheten der Kirche, die sich aufgrund ihrer Beharrlichkeit und Beständigkeit für einen solchen Vergleich eignen. Die Bedeutsamkeit, die der Lehre der Propheten zukommt, bestätigt Ekbert mit drei Bibelversen. Aufgrund ihrer ähnlichen Funktion ist im obigen Zitat lediglich die Stelle aus dem zweiten Petrusbrief zitiert worden: Das Wort der Propheten ist für den Gläubigen wie ein Licht im Dunklen.

Anschließend erläutert Ekbert die eisernen Schienbeine der männlichen Gestalt und gibt auch eine Antwort auf die Frage, wieso die Apostel in seiner Deutung einen niedrigeren Platz als die alttestamentlichen Propheten zugewiesen bekommen:

„Ferro tybiarum apostolos comparamus, qui et ipsi quidem non solum duri et fortes adversus persecutores extiterunt. Sed et his quasi ferreis malleis usus est Christus ad domandum dura corda infidelium per universum mundum. Et sicut ferrum magis calibe in usu fabricantium est, ita in edificatione ecclesie magis usus est Christus fortitudine apostolorum, quam prophetarum, cum hii in sola Judea verbum dei annuntiaverunt, illi vero euntes in mundum universum predicaverunt omni creature. Bene autem supra ferrum calibs apparuit, quoniam sicut ferrum hebes est ad scindendum quelibet dura, nisi calibe superinducatur, ita apostolorum predicatio inefficax fuisset ad scindendum dura infidelium corda, nisi precendentium prophetarum testimoniis roborata et quodammodo preacuta fuisset.“²⁷⁵

Wir vergleichen, so der Kommentator, dem Eisen der Schienbeine die Apostel, die nicht nur selbst hart und kräftig gegen ihre Verfolger hervortraten, sondern deren Christus sich auch wie eiserne Hämmer bediente,²⁷⁶ um die harten Herzen der Ungläubigen in der ganzen Welt zu bändigen. Und wie das Eisen mehr als der Stahl beim Bauen gebraucht wird, so bediente Christus in der Erbauung seiner Kirche sich mehr der Stärke der Apostel als der der Propheten, da diese nur in Judäa das Wort Gottes verkündigten, jene aber in die ganze Welt ausgingen und zur vollständigen Kreatur predigten. Aber mit Recht erschien über dem Eisen der Stahl, da ja so wie Eisen stumpf ist, wenn es etwas hartes schneiden soll,²⁷⁷ außer als es mit Stahl überzogen wird, so

²⁷² Vgl. Ebd., S. 101.

²⁷³ 2Pet 1,19.

²⁷⁴ Eph 2,20.

²⁷⁵ Roth, 1884, S. 86.

²⁷⁶ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 101.

²⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 101.

wäre die Predigt der Apostel unfähig gewesen, um die harte Herzen der Ungläubigen zu schneiden, wenn sie nicht mit den Zeugnissen der vorhergehenden Propheten gestärkt und einigermaßen gepflegt wären.

Basierend auf seiner bereits erwähnten Interpretation der eisernen Schienbeine als die Apostel in ihrer Rolle als Fundament der Kirche erklärt Ekbert in dieser Passage, wieso genau diese Position und dieses Materials für eine solche Deutung geeignet sind. Für seine Vergleiche schließt er an biblische und traditionell-kirchliche Sprache an: „aedificatio ecclesiae“ deutet auf das geistliche Aufbauen der Gemeinschaft der Kirche. Der Begriff wird als erstes in den Paulusbriefen erwähnt und von Augustinus weiterentwickelt.²⁷⁸

Ekbert verbindet die Erbauung der Kirche durch Christus und seine Apostel mit dem materiellen Bauen von Objekten mit Stahl und Eisen. Es darf somit festgestellt werden, dass der Terminus „aedificatio“ für Ekbert verschiedene Bedeutungen hatte. Das Eisen zeigt sich im Bau passender als der Stahl. In Bezug auf die Propheten und die Apostel erklärt der Autor seine Behauptung mit der Aussage, dass die Letzte in der ganzen Welt, die Ersten dahingegen nur in Judäa predigten. Damit die Stärke und die Schärfe des Eisens gewährleistet werden, braucht es aber mit Stahl überdeckt zu werden; für das Zerschneiden der harten Herzen von den Ungläubigen, brauchen die Apostel die Zeugnisse der Propheten, ohne die die Herzen völlig unzugänglich gewesen wären.

In Bezug auf die angewandten Sprache lenkt Ekberts zweimalige Erwähnung der „malleis“, Hämmer, die Aufmerksamkeit auf sich, und zwar dadurch, dass die Hämmer zunächst als des Teufels beschrieben werden, zweitens der Autor demgegenüber die Apostel als die Hämmer Christi bezeichnet. Der Begriff kann darüber hinaus mit dem materiellen Bau assoziiert werden, und könnte demnach als eine Befestigung der Behauptungen fungieren. Es gibt für eine solche Folgerung jedoch keine textliche Belege.

Letztendlich beschäftigt Ekbert sich mit der Interpretation der Füße aus Erden:

„Et cui nunc terreos illos pedes assimilabimus? Possimus, sicut per caput aureum divinitatem, ita et per pedes istos humanum salvatoris naturam in duabus substantiis anime et corporis consistentem intelligere [...]. Cum divinitati coniunctissima sit humanitas, hanc quidem pedibus, illam vero capite significari dicimus, quarum partium maxima est distantia [...]. In scripturis quoque nomine pedum Christi humanitas nonnunquam appellari invenitur, ut ibi: Omnes subiecti sub pedibus eius [...].“²⁷⁹

²⁷⁸ Vgl. C. Waters, „The labor of *aedificatio* and the business of preaching in the thirteenth century“, in: *Viator*, Vol. 1, 2007, S. 167 – 189. Zum Hintergrund des Terminus *aedificatio*: S. 168ff.

²⁷⁹ Roth, 1884, S. 86ff.

Und mit wem werden wir nun die Füße aus Erden vergleichen?²⁸⁰ So fängt der Kommentator seine letzte Deutung an. Wir können, wie unter dem goldenen Haupt der Gottheit, so unter diesen Füßen die menschliche Natur des Erlösers verstehen, die in den zwei Substanzen, Seele und Leib, hervortritt. Wenn auch die Menschheit mit der Gottheit verbunden ist, sagen wir, wird die menschliche Natur als die Füße, die göttliche aber als das Haupt bezeichnet, zwischen den Teilen gibt es einen äußerst großen Abstand. Auch findet man, dass in den Schriften mit dem Bezeichnen der Füße Christi zuweilen die Menschlichkeit angesprochen wird, wie hier: Alles ist seinen Füßen unterworfen.²⁸¹

Die Füße aus Erden deutet Ekbert somit, im Anschluss an seine Bezeichnung des goldenen Hauptes als die Gottheit, als die Menschlichkeit Christi. Nicht der Substanz der Glieder, sondern deren Position im Verhältnis zum Haupt, d.h. zur göttlichen Natur fungiert an dieser Stelle als bedeutungstragendes Element: Dieser Abstand untermauert die Deutung der Füße. Sowie in seinen vorherigen Erklärungen braucht der Autor die Bibelstelle für eine Begründung seiner eigenen Interpretation. Der Stoff, aus dem die Füße zusammengesetzt sind, wird in dieser Passage nicht thematisiert. Es kann mit großer Sicherheit behauptet werden, dass gerade Erde sich für diesen Vergleich wegen seiner Inferiorität, durch die auch die Menschlichkeit gekennzeichnet wird, eignet. Der Text sagt zu einer solchen Folgerung jedoch nichts aus.

Ekbert fährt seine Interpretation der Füße fort mit einem Hinweis auf die Bedeutsamkeit der menschlichen Natur Christi, auf die die Kirche stützt wie auf Füße:

„Eadem etiam Christi humanitate quasi vice pedum fungitur ecclesia. Sicut enim tota humani corporis machina pedum officio sustentatur, et de loco ad locum transfertur, ita universum corpus ecclesie humanitati salvatoris velut gemino fundamento fidei sue et operationis innititur, quia de plenitudine gratie eius omnes accepimus, quid credere aut operari debeamus.“²⁸²

Derselben Menschheit Christi bedient sich auch die Kirche gleichwie anstelle von Füßen, so meint der Kommentator. Wie nämlich das Ganze der menschlichen Körper vom Dienst der Füße getragen wird, und von einem Ort zum nächsten gebracht wird,²⁸³ so stützt das sämtliche Körper der Kirche auf die Menschlichkeit des Erlösers wie auf das doppelte Fundament seines Glaubens und Wirkens, weil wir alles aus der Fülle seiner Gnade empfangen haben, was wir glauben oder tun sollen.

²⁸⁰ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 101.

²⁸¹ Ps 8,8.

²⁸² Roth, 1884, S. 87.

²⁸³ Vgl. Übersetzung Dinzelbacher, 2006, S. 102.

Ekbert bringt in dieser Passage seine Interpretation der Füße, auf die das ganze Körper stützt, mit der Bedeutsamkeit der Menschlichkeit Christi für die Kirche in Verbindung: Diese Letzte bezeichnet er als das Körper, das seine Füße als Träger braucht. In dieser Deutung verweisen sie, so der Kommentator, auf die Fundamenten der Kirche; der Glaube und das Wirken Christi. Ohne diese Fundamenten wäre sie nicht imstande zu wissen, was sie tun oder glauben sollte.

Mit der Interpretation der Füße der männlichen Gestalt endet sich Ekberts Deutung von Elisabeths Gesicht.

3.3 Fazit

Die obige Auseinandersetzung mit Ekberts Kommentar hat sich mit seiner Sprache beschäftigt und seine Deutung in Bezug auf dessen Methode und die Thematik analysiert.

Im Hinblick auf Ekberts Sprache hat sich gezeigt, dass sie in dem Sinne von der Sprache in Elisabeths Visionsbüchern abweicht. Nicht nur sind die Sätze länger und von der Grammatik her komplexer, auch kann sie an jedenfalls einer Stelle mit großer Sicherheit als scholastisch bezeichnet werden. Aber auch Ekberts Sprache ist von einer Klarheit und Eindeutigkeit, die die Beschreibungen der Visionen kennzeichneten, geprägt. In diesem Hinblick lässt sich eine sprachliche Gleichartigkeit feststellen.

Eine zweite Übereinstimmung mit der in den Gesichten angewandten Sprache stellte sich bezüglich der Stilmittel heraus: In Ekberts Kommentar begegnen wir lediglich einer einzigen stilistischen Figur, und zwar die der rhetorischen Figur. Diese wird in der Art und Weise einer Repetitio angewendet, höchstwahrscheinlich für eine klare Gliederung der unterschiedlichen, auf einander folgenden Deutungen.

Da die vorliegende Arbeit sich selbst nur als eine Erkundung versteht, können bezüglich Ekberts Rolle als Redaktor der Visionen keine allgemeingültigen Aussagen gemacht werden. Beschränkt auf die hier besprochenen Stellen darf jedoch behauptet werden, dass es, was die Sprache anbelangt, einen relevanten Unterschied zwischen Visionen und Kommentar gibt. Beide Textsorten kennzeichnen sich, wenngleich sie Übereinstimmungen aufzeigen, durch andere grammatikalische Satzstrukturen und Redensarten. Es soll aber nicht vergessen werden, dass das Ziel der zwei Texte – Visionsbericht und Visionsinterpretation – ein anderes ist. Aufgrund dessen wäre Unterschiede in Sprache durchaus vorstellbar. Nichtsdestotrotz möchte ich behaupten, dass Ekberts Schreibweise in seinem Kommentar auf eine solche Art und Weise von der Sprache in

den Visionen abweicht, dass wir seine Bemerkung in der Einleitung des *Libri Visionum Primi*, möglichst wenig an Elisabeths Berichte zu ändern, Ernst nehmen sollen.

Bezüglich der Methode und Thematik des Kommentars hat sich herausgestellt, dass Elisabeths Gesicht mehrere Interpretationen zulässt: Eine eindeutige Erklärung hat auch Ekbert nicht gegeben, sowie die in Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit gefertigte Analyse der Vision zur einem solchen Textverständnis nicht imstande war. Diese Mehrdeutigkeit darf jedoch keineswegs als ein Problem verstanden werden; anschließend an Friedrich Ohly's *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* wurde die im Mittelalter als selbstverständlich geltende Doppeldeutigkeit der Sprache und Objekte gezeigt.

Darüber hinaus wurde deutlich, dass der Kommentator für seine Deutung in den jeweiligen Passagen bei einem oder an manchen Stellen mehreren Elemente der Vision anschließt. Diese Elemente werden somit zu bedeutungstragenden Bestandteile der Interpretation, im Gegensatz zu anderen in der Vision erwähnten Charakteristika des Körpergliedes. Beispiele für diese Aussage sind u.a. die Füße der männlichen Gestalt, deren Substanz aus Erden für ihre von Ekbert zugesprochene Bedeutung keine Rolle spielt, sowie das Leuchten der Augen der Figur.

Schließlich soll auch noch auf die Tatsache hingewiesen werden, dass Ekberts Kommentar keineswegs vollständig ist: Manche Elemente des Bildes, wie die Kreuzhaltung der Figur oder das Versetzen des Rades auf dem Berg, werden von ihm nicht gedeutet. Außerdem ändert er einige Aussagen, wie das Rad, das in der Vision noch als weiß, bei Ekbert jedoch als weiß erscheinend, auftritt. Darüber hinaus fügt der Kommentator an einigen Stellen auch Elemente an die Vision hinzu: An die silberne Brust und Arme der männlichen Gesicht die Hände hinzu – wenn auch diese in der Vision nicht erwähnt werden.

4. Das Angesicht Gottes in Hadewijchs erster Vision

4.1 Einführung

Wie die Einleitung dieser Arbeit schon besagte, hat sie vor, die angewandte Sprache und Stilistik in Bezug auf die Gottesschau in den Visionen von Elisabeth von Schönau und Hadewijch komparatistisch zu betrachten. Im vorgehenden Kapitel wurden Teile von Elisabeths Visionen sowohl inhaltlich als auch stilistisch ausführlich dargestellt, da eine moderne Edition und ein Kommentar zu den zutreffenden Visionen fehlte. Darüber hinaus wurde auch die angewandte Sprache dieser Visionen nie bis in die Einzelheiten diskutiert. Demnach hat die vorliegende Arbeit sich dieser Aufgabe gewidmet.

Im Gegensatz zu Elisabeths Visionen waren die Visionen der höchstwahrscheinlich im dreizehnten Jahrhundert lebendigen niederländischen Visionärin Hadewijch jedoch schon sehr oft Gegenstand der Forschung. Von ihrem *Visioenenboek* erschienen mehrere Editionen und Kommentare, sowie selbständige Aufsätze zu den einzelnen Visionen und zur Sprache Hadewijchs.²⁸⁴ Die angewandte Sprache im Hinblick auf Hadewijchs Gottesschau und das komparatistische Element bezüglich dieses Themas wurde dagegen noch nie ausführlich diskutiert. Es sind genau diese Themenbereiche, die das vorliegende Kapitel darstellen wird. Folglich wird eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hadewijchs Sprache im Visionsbuch in extenso ausbleiben: Die Analyse beschränkt sich auf ihre Beschreibungen der Gottesschau und der Gott zugehörigen Attributen und auf einen sprachlichen und stilistischen Vergleich mit den Passagen der Gottesschau in Elisabeths Visionen.

Hadewijchs Visionsbuch umfasst vierzehn Visionen und den „Lijst der Volmaakten“; eine Liste in der die Visionärin alle Menschen erwähnt, die, genauso wie sie, ihr Leben auf eine vollkommene Weise geführt haben oder führen werden.²⁸⁵ Die vierzehnte Vision handelt nicht, obwohl sie diesen Titel trägt, von einem erlebten Gesicht, sondern hat epistoläre Aspekte, wie die Zeilen 57 bis 63 verdeutlichen:

²⁸⁴ Vgl. Hadewijch (Ed., Übers. und Komm. von G. Hofmann), *Das Buch der Visionen* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1998), 2 Bde; Hadewijch 1996; Vekeman 1980; Mommaers 1979; Van Mierlo, 1924. Aufsätze zu den Visionen von u.a.: V. Fraeters, 'Visioenen als literaire mystagogie', in: *Ons Geestelijk Erf*, Vol. 73 (1999), p. 111-130; Dies. 'Wijsheid verbeeld. Genese en werking van de beeldspraak in Visioen 9 van Hadewijch', in: *Queeste*, Vol. 14, No. 2 (2007), S. 101 – 125. Zur Sprache Hadewijchs u.a.: J. Reynaert, *De Beeldspraak van Hadewijch* (Lannoo Tielt, Bussum, 1981).

²⁸⁵ Vgl. Hadewijch, 1996, Komm. (von Willaert), S. 207.

„Ende dat ic die soe sere minde ende neghene ure dijns vergheten en conste noch en can, dat ic dier doot ende dijne onghenaden van minnen soe na te di gevoelde in verstormtheiden te Gode dat mi te meer was te Gode met di, dat swaerde mi te meer.“²⁸⁶

Aufgrund der abweichenden Form des vierzehnten Gesichts und des Ausbleibens der visionären Erfahrung in der Liste der Vollkommenen werden diese Texte für eine linguistische und stilistische Analyse nicht berücksichtigt. Des Weiteren soll aber der Beschränktheit dieser Arbeit wegen auch eine Auswahl von allen Gottesschauen im Visionsbuch getroffen werden.

Im Laufe des Visionsbuches nimmt Hadewijchs Schauen des Gottesangesichts zahlenmäßig zu: Im dreizehnten Gesicht sieht die Visionärin das Angesicht öfter als im Ersten. Darüber hinaus ändern die Beschreibungen sich in Bezug auf die Sprache und die stilistischen Hilfsmittel: Statt konkrete Charakterisierungen wendet die Visionärin für adäquate Wiedergabe der Erfahrung zunehmend abstrakte Sprache an. Dieser strukturelle Aufbau des gesamten Visionsbuches und seine Beziehung zum Gottesschau bespricht Veerle Fraeters ausführlich in ihrem Aufsatz zur „Gender and Genre. The Design of Hadewijch’s Book of Visions“. Die Struktur bezeichnet sie als einen Aufstieg in Gottesnähe.²⁸⁷

Die nachfolgende Auseinandersetzung widmet sich aufgrund der Beschränktheit dieser Arbeit lediglich der ersten Vision. Sie kann somit nur als eine erste Erkundung des Forschungsbereiches verstanden werden.

4.2 Das Angesicht in der ersten Vision

Ab dem Anfang ihrer ersten Vision wird Hadewijch von einem Engel begleitet, und zwar von einem Thronengel: „Ende die mi leidde, dat was een inghel van den trone, die das ondersceet hebben.“²⁸⁸ Obwohl die führende Funktion des Engels möglicherweise an den im vorherigen Kapitel besprochenen führenden und lehrenden Engel Elisabeths erinnert, zeigt das Auftreten eines Engels in den Visionen der beiden Frauen keine inhaltliche Bezüge auf. Ein erster Grund für diese Behauptung ist das vielfache Auftreten von Engeln als Führer in der mittelalterlichen Visionsliteratur, wie auch Kapitel 2.4 dieser Arbeit schon erwähnte.

Darüber hinaus spricht Hadewijch von einem Thronengel, der den Unterschied habe, indessen in Elisabeths Gesichten der Engel ohne weitere Anrede angedeutet wird und undeutlich bleibt, ob der Engel in allen Visionen derselbe oder ein anderer ist. Dass Hadewijch von einem

²⁸⁶ Vgl. Hadewijch, 1996, S. 142.

²⁸⁷ Veerle Fraeters, „Gender and Genre. The design of Hadewijch’s *Book of Visions*“. In: Therese de Hemptinne (Hrsg.), *The voice of silence: women, literacy and gender in the Low Countries and the Rhineland* (Turnhout, Brepols, 2004), S. 57 – 81. Auf der Seite 62ff. wird der an dieser Stelle besprochenen Aufstieg erwähnt.

²⁸⁸ Hadewijch, 1996, S. 32.

Thronengel geführt wird, deutet laut Van Mierlo und Hoffmann auf die Aussage Gregorius, dass die Thronengel Gott in seinem Urteil behilflich sind. Für ihre unterstützende Rolle brauchen und können diese Engel zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden.²⁸⁹ Hoffmann erwähnt darüber hinaus Bernard von Clairvaux, der den Thronengeln dieselbe Rolle zuschreibt.²⁹⁰ Weil Hadewijch im Folgenden durch die „wijtheit der volcomenre doechden“ geführt wird,²⁹¹ braucht sie diesen Engel: Er ist aufgrund seiner Eigenschaften instande, ihre Tugenden zu schätzen.

Eine Übereinstimmung zwischen den Visionen der beiden Frauen bildet das Auftreten des Engels als Lehrer. Sowohl in den im vierten Kapitel des *Libri Visionum Secundi* von Elisabeth als auch in Hadewijchs erster Vision erklären die Engel der Visionärin das geschaute Bild: Elisabeth versteht anhand der Erklärung des Engels die Bedeutung der Kolumnen, Hadewijch gibt die Interpretation der ersten Bäume in der Wiese, in die sie geführt worden ist, selbst. Erst am Ende braucht sie die Hilfe und Erklärung des Engels. Anders als in Elisabeths Vision, jedoch ändert sich mit Hadewijchs anwachsenden Kenntnissen auch ihre eigene Position, da sie sich jedes Mal beim Schauen und Verstehen der Bedeutung der zugehörigen Tugend zu eigen gemacht hat.²⁹² Der Engel beauftragt ihr außerdem bei jedem Baum, das Geschaute und Erklärte zu verstehen.²⁹³ Des Weiteren gehen das Erklären und Verstehen des Bildes bei Hadewijch mit einer Wiederholung der gleichen Fügungen einher: Die Erklärung des Engels fängt fortwährend mit der Aussage „Ende die inghel seide echt te mi“ an.²⁹⁴ Diese siebenfache Wiederholung der festen Fügung fungiert aller Wahrscheinlichkeit nach als ein Kennzeichen, mit dem das Publikum auf die nachfolgende Interpretation hingewiesen wird.

Hadewijch bestätigt ihr Verständnis der Deutung ständig mit der Wortgruppe „Ende ic verstont.“²⁹⁵ Obwohl die Aussage sechs Mal wiederholt wird, zeigt sie jedoch nicht die feste Repetition wie die des Deutungsanfangs, weil sie an einigen Stellen erweitert wird: „Ende ic las ende verstont.“ oder „Ende ic verstont dat [...]“.²⁹⁶ Es soll an dieser Stelle auf die Tatsache hingewiesen werden, dass die siebte Erklärung des Engels sich nicht auf einen Baum bezieht, sondern auf einen mit Blut gefüllten Kelch. Das einführende Zeichen für die Engelserklärung ist das oben erwähnte, er befiehlt ihr jedoch zu trinken. Die Visionärin bestätigt folglich an dieser

²⁸⁹ Van Mierlo, 1924, S. 11. Er referiert in dieser Stelle an Gregorius dem I., PL. 76, *In evang.* Hom. XXXIV, Sp. 1251-1252, 9, 10. Über: <http://pld.chadwyck.co.uk.proxy.library.uu.nl/>, Stand am 31. Mai 2012.

²⁹⁰ Vgl. Hoffmann, 1998, Bd. II, Kommentar, S. 15.

²⁹¹ Hadewijch, S. 32.

²⁹² Ebd., Komm. Willaert, S. 167.

²⁹³ Vgl. Hadewijch, S. 34ff.

²⁹⁴ Vgl. Ebd., S.34ff. Am Beginn der Baumdeutungen weicht die Fügung zweimal ab. Die Abweichungen können jedoch als minimal betrachtet werden, da die Aussage zunächst „Ende die inghel seide“ lautet, in der nachfolgenden Erklärung „Ende doe seide echt de inghel“. (S. 32 und 34.)

²⁹⁵ Hadewijch,, S. 34 ff.

²⁹⁶ Ebd., S. 34 und 36.

Stelle die Erklärung nicht mit der üblichen Fügung, sondern mit dem Satz „Ende ic dranc.“²⁹⁷ Die Wiederholung der Verbkonjugation erinnert somit stark an Hadewijchs vorherigen bestätigenden Aussagen. Derartige stilistische Darbietungen und strukturelle sprachliche Kennzeichen finden wir weder in den Engelserklärungen in Elisabeths Vision noch im Gespräch zwischen der Visionärin und dem Engel.

Kurz vor der Gottesschau sagt der Engel Hadewijch: „Ende ic vare in dinen gheweldegehen dienst dienen. Ich hebbe heden van di ontfaen in dienen dienste te wesene alle uren totedat du mi ontwassen best ute dien weggen die ic di hebbe gheleidt ende duse volmaectelege cans volghen ende ghevoelen dies hoghes verholens raeds dien di onse grote gheweldeghe God sal doen weten te dieren uren.“²⁹⁸ Der Engel verlässt ab diesem Moment die Visionärin, nachdem sie gemeinsam durch die Wiese der vollkommenen Tugenden gelaufen sind. Er geht, wird ihrem mächtigen Dienst dienen. Heute hat er den Auftrag bekommen, in ihrem Dienst zu bleiben bis Hadewijch ihm auf den Wegen, auf die er sie geführt hat, entwachsen ist und sie diese somit auf vollkommene Art und Weise folgen kannst und den hohen, verborgenen Rat empfinden, den der große, mächtige Gott sie nun wissen lassen wird.

Diese Passage erweist sich in den Kommentaren als schwierig zu interpretieren. Willaert meint in seinem Kommetar zu dieser Stelle, dass Hadewijch „het hele deugdenleven doorlopen en tot de volmaaktheid gebracht [heeft]. [...] Zij is de troonengel ontgroeid [...].“²⁹⁹ Im Gegensatz zu dieser Aussage verweist Van Mierlo auf die dreizehnte Vision und behauptet, dass die Visionärin „nog hooger dan die Engel [zal stijgen] en hem dus ontwassen.“³⁰⁰ Das Mittelniederländisch lässt meines Erachtens beide Lesarten zu und zwar aufgrund der Präposition „totedat“. Die Präposition verdeutlicht nicht, wann dieses Moment des Entwachsens stattfindet oder stattfinden wird. Auch die Verbkonjugation (entwachsen bist, Perfekt) dieses Satzgliedes leuchtet nicht ein. Das Perfekt impliziert die Vergangenheit des Weges, obwohl es auch auf zukünftig zu durchlaufen Wege hinweisen könnte. Da die Passage demnach nicht einleuchtet, kommt eine Betrachtung des Kontextes vom gesamten *Visioenenboek* in Betracht.

In der vierten Vision begegnet Hadewijch abermals einem „inghel berrende, al vol ontsteken van inviereghen viere.“³⁰¹ Dieser Engel, „ganz und gar in den Flammen eines glühenden Feuers [aufgeht]“, ³⁰² erweist sich später als eine Erscheinung Christi, ³⁰³ wie auch die

²⁹⁷ Hadewijch, 1996, S. 40.

²⁹⁸ Ebd., S. 42.

²⁹⁹ Ebd., Komm., S. 169.

³⁰⁰ Van Mierlo, 1924, S. 22.

³⁰¹ Hadewijch, S. 60.

³⁰² Hoffmann, Bd. I., S. 73.

³⁰³ Hadewijch, Komm., S. 175.

Zeilen 72 bis 74 verdeutlichen: „Doe seide die inghel echt te mi: ‚Nu sich mi eneghe, genecht dinen gheminden, ende mine gheminde sidi ghemint mit mi.“³⁰⁴ Der Engel spricht die Visionärin wiederum an und sagt ihr: ‚Nun sieh mich in Einheit, vereint mit deinem Geliebten und meine Geliebte bist du, geliebt mit mir.‘ Hadewijchs Geliebte im gesamten Visionsbuch ist Christus und diese Passage bildet keine Ausnahme.

In der sechsten Vision begegnet Hadewijch abermals einen Engel: „Ende een inghel quam met enen gloeyende wieroecvate ende gloyende van vierighen roke. Ende hi knielde vore die hochste stat der zetele daer die crone boven hielt. Ende hi dede hem ere mede [...]“³⁰⁵ In der Vision wird zum Engel nichts ausgesagt, als nur dieses; er kommt mit einem glühenden Weihrauchfass und glühend vom feurigen Rauch. Mit dem Weihrauch erweist er, gekniet vor dem höchsten Teil des Sessels, über den sich die Krone befindet, Gott Ehre. In seinem nachfolgenden Ansprechen Gottes befürwortet er Hadewijchs Aufgenommenwerden in die Einheit Gottes.³⁰⁶ Obwohl somit an dieser Stelle die Rolle des Engels als Begleiter oder Fürsprecher thematisiert wird, bleibt der Engel selbst außer Betracht und macht der Text nicht klar, ob es hier um den schon im ersten Gesicht begegneten Thronengel handelt.

Hadewijch spricht im dreizehnten Gesicht nochmals von Engeln: „Ende op die ure wart mi vertoent een nuwe hemel die mi nye eer en versceen ende der seraphinnen sanc alleluia.“³⁰⁷ Es sind hier jedoch keine Thronengel, die der Visionärin im neuen Himmel gezeigt werden, sondern Seraphe; die Engel, die Gott am Nahesten sind und in der Engelshierarchie den höchsten Rang haben.³⁰⁸ Hadewijch hat somit im Vergleich zur ersten Vision einen Aufgang erlebt, wie auch die Äußerung in einer folgenden Passage verdeutlicht: „Ende die seraphin die mine es ende die mi daer brachte [...]“³⁰⁹ Die Visionärin wird nun nicht mehr von einem Thronengel, sondern von einem Seraph begleitet; sie hat sich Gott genähert.

Das Obenstehende hat gezeigt, dass der Thronengel im *Visioenenboek* nicht mehr zurückkehrt und die Visionärin während ihres Aufgangs nicht mehr führt. Darüber hinaus soll auf die Tatsache hingewiesen werden, dass Hadewijch in ihrer ersten Vision, nachdem der Engel sie hinterlassen hat, von Christus angesprochen wird. Anstatt des Engels tritt er somit an die Begleiterstelle. In der vierten Vision belehrt Christus wiederum der Visionärin, diesmal in der Gestalt eines Engels. Ich glaube aufgrund dessen bei Willaert anschließen zu können, dass

³⁰⁴ Hadewijch, 1996, S. 64.

³⁰⁵ Ebd., S. 72.

³⁰⁶ Ebd., S. 74.

³⁰⁷ Hadewijch, S. 124.

³⁰⁸ Vgl. Ebd., Komm., S. 199.

³⁰⁹ Ebd., S. 126.

Hadewijch dem Thronengel in der ersten Vision entwachsen ist. Auf Hadewijchs hochrangiger Stelle weist meines Erachtens auch die Aussage des Engels hin, dass er „vare hoeden dinen reinen lichame in diere edelder werdeheit daer ickene in vonden hebben ende houden wille.“³¹⁰ Des Weiteren äußert diese Passage sich zum Zustand der Visionärin: Ihr Körper hat sie hinterlassen, ihre Vision, d.h. ihre Gottesnähe erlebt sie in ihrem Geist.³¹¹ Der Thronengel wird ihr Körper schützen, Hadewijch führt ihren spirituelle Aufgang im Geiste fort.

Wenn wir die in dieser Arbeit besprochene Vision Elisabeths und die kurz angesprochene Rolle des Engels in ihrem gesamten *Libri Visionum* betrachten, dann stellt sich heraus, dass die Visionärin von einem Engel geführt wird, der ihre Gesichte erklärt. Sie wird in den an dieser Stelle diskutierten Gesichten nie durch Christus angeredet und begleitet, wie es in Hadewijchs Visionen wohl der Fall ist. Darüber hinaus äußert Elisabeth sich in keiner Passage zur Möglichkeit, durch ihre Entwicklung über das Niveau ihres Begleiters hinauszugelangen. Meines Erachtens darf diese Tatsache als der größte Gegensatz zwischen dem Erscheinen des Engels in Elisabeths Visionen und der Rolle des Engels in Hadewijchs Gesichten bezeichnet werden.

Zuletzt sagt der Engel zu Hadewijch: „Kere di omme van mi ende du salt denghenen venden dien du ye ghesocht hebs ende daer du allen erdschen ende allen hemelschen bi afghekeert best.“³¹² Der Engel beauftragt ihr, sich umzukehren. Dieser Auftrag des Umkehrens und Hadewijch darauffolgendes Befolgen: „Ende ic keerde mi van heme ende ich sach“³¹³ erinnern an die Anfangsvision der Apokalypse, als Johannes im Geiste ist, eine Stimme ihm seinen Auftrag geben hört und „conversus sum et viderem [...]“³¹⁴

Der Engel meint darüber hinaus, dass Hadewijch sich von allen auf Erden und im Himmel abgewandt hat, um denjenigen, den sie stetig gesucht hat, zu finden. Van Mierlo hat hier nach meiner Meinung Recht in seiner Aussage, dass „in het mystieke leven de ziel alleen God [zoekt].“³¹⁵ Trotzdem möchte ich an dieser Stelle auf einen Unterschied zwischen seiner Aussage und Hadewijchs Aussage zu demjenigen, den sie sucht aufmerksam machen. Van Mierlos Behauptung impliziert ein Auffinden Gottes nach der Umkehrung, denn Hadewijch habe sich von allem abgewandt, um Gott zu finden. Hadewijchs äußert sich am Anfang der ersten Vision, d.h. am Anfang des Visionsbuches zur gewünschten Vereinigung mit Gott: „Ende dat eyschen dat ic van binnen hadde, dat was om een te sine ghebrukeleke met Gode.“³¹⁶ Auch wenn sie

³¹⁰ Hadewijch, 1996, S. 42.

³¹¹ Vgl. Van Mierlo, S. 22.

³¹² Hadewijch, S. 42.

³¹³ Ebd, S.42.

³¹⁴ Apok. 1,12.

³¹⁵ Van Mierlo, S. 22.

³¹⁶ Hadewijch, S. 32.

fortführt, für eine solche Einigung jetzt noch zu jung und unerfahren zu sein, scheint ihr Ziel mit dem, das Van Mierlo formuliert hat, übereinzustimmen.

Im Folgenden stellt sich aber heraus, dass die Figur, die die Visionärin sieht, nicht Gott, sondern Christus ist:³¹⁷ „Op die gheweldeghe stat sat dieghene dien ich sochte ende daer mede hadde begheert te sine ghebrukeleke.“³¹⁸ Der Aussage des Engels verweist somit auf Christus, nicht auf Gott den Vater. Meines Erachtens darf aufgrund dessen aber nicht behauptet werden, dass Hadewijch am Anfang einen sich auf eine andere Person beziehenden Wunsch äußert als in der soeben zitierten Passage: Den gloriösen, verherrlichten Christus spricht die Visionärin an dieser Stelle mit ‚Gott‘ an: Eine gewünschte Einheit mit Gott aufgrund dieser beiden Aussagen für die Visionärin das Gleiche ist als eine Einigung mit Christus. Folglich braucht sie für das Zielen auf eine Einheit mit Christus, in gleicher Weise als für eine Vereinigung mit Gott, eine völlige Abgeschlossenheit des Weltlichen und Himmlischen. Wenn Van Mierlo von einer mystischen Einheit mit Gott und dessen Voraussetzungen redet, reicht das an dieser Stelle demnach nicht.

Im Gegensatz zu Johannes, der sich umkehrt und sieben goldene Leuchter sieht,³¹⁹ sieht Hadewijch „een cruce vore mi staen ghelijc cristalle, clerre ende witter dan cristal. Daer mocht men dore sein ene grote wijtheit.“³²⁰ Im ersten Satz lenkt, außer der starken Alliteration des Lautes [kr], der aufbauende Klimax die Aufmerksamkeit auf sich. Sagt die Visionärin anfangs noch, das vor ihr stehende Kreuz ist Kristall ähnlich, im zweiten Teil des Satz folgt aber einen Klimax; es ist klarer und weißer als Kristall. Diese Aussage soll zweifelsohne auf die besondere Eigentümlichkeit des Kreuzes hinweisen: Willaert und Hofmann verweisen auf die allegorische und nominale Beziehung zwischen Christus und Kristall, die im Mittelalter vorhanden ist.³²¹ Kreuz, Christus und Kristall wirken demnach an dieser Stelle als einander ergänzend und die Alliteration des Satzes verstärkt das Miteinbeziehen des Publikums von Christus in das Bild.

Darüber hinaus nimmt das Bild Bezug auf apokalyptische Bilder, sowie auch das nachfolgende Geschaute. Der Einfluss der Apokalypse zeigt sich im vorliegenden Satz im Kristall und dessen Klarheit: „Et in conspectu sedis tamquam mare vitreum simile cristallo [...]“³²² In einer anderen Passage des Bibelbuches erzählt Johannes, wie er „fluvium aquae vitae splendidum

³¹⁷ Die Figur wird in der nachfolgenden Analyse ausführlich besprochen und gedeutet. Obwohl die Gestalt an dieser Stelle noch nicht diskutiert worden ist, darf meines Erachtens diese Auseinandersetzung hier nicht fehlen.

³¹⁸ Hadewijch, 1996, S. 44.

³¹⁹ Vgl. Apok. 1,12ff.

³²⁰ Hadewijch, S. 42ff.

³²¹ Vgl. Ebd., Komm., S. 169 und Hofmann, Bd. II, S. 46.

³²² Apok., 4,6.

tamquam cristallum procedentem de sede Dei et agni“ sieht.³²³ Johannes’ Bilder vom klaren Wasser, das er mit Kristall vergleicht, gehen mit dem Schau des Gottesthron einher. Auch in Hadewijchs Gesicht ist im Folgenden von einem Thron die Rede. Diese und die folgenden Passagen seien demnach voll von apokalyptischen Bildern, wie Willaert in seinem Kommentar bemerkt.³²⁴

Durch das Kreuz hindurch, so äußert sich die Visionärin, kann man eine große Weite sehen. Die Visionärin hält sich in einem visionären, vom menschlichen Einfluss abgeschlossenen Raum auf. Die Funktion hatte auch der Berg, den in Elisabeths vierzigster Vision des *Libri Visionum Primus* geschildert wurde.³²⁵ Der Gebrauch des Pleonasmus „grote wijtheit“ verstärkt die Erfahrung der Größe dieser Ebene,³²⁶ die ohne Hinzufügung des Adjektivs unmöglich zu artikulieren ist. Des Weiteren glaube ich auch behaupten zu können, dass das Adjektiv zum Rhythmus in der Aussage beiträgt: „Daer mocht men dore sein ene grote wijtheit“ lässt sich als drei Trochäen (Daer mocht men dore sien), gefolgt von drei Jamben (ene grote wijtheit), lesen. Dieser rhythmische Übergang von Trochäus auf Jambus wäre es denkbar, dass die auf diese Weise entstandene Betonung des Wortes „sien“ beabsichtigt war: Sowohl die Erfahrung des Sehens als solches als auch das geschaute Bild („ene grote wijtheit“) lenken die Aufmerksamkeit auf sich.

Letztens soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass die Satzkomposition genau mit der Abfolge des Sehens übereinstimmt: zunächst wird das Sehen, anschließend das Geschaute betont. Diese Reihenfolge entspricht dem Vorgang des Schauens.

Hadewijch fährt ihre Vision fort mit dem oben schon angedeuteten Bild des Thrones: „Ende vore dat cruce sach ic staen enen zetel ghelijc eere sciven ende was clierre ane te siene dan die zonne in haerre clærster macht.“³²⁷ Der Sessel, der vor dem Kreuz steht, gleicht einer Scheibe und er sieht strahlender aus als die Sonne in ihrer strahlendsten Macht.³²⁸ Der an die Apokalypse erinnernden Kombination von Sessel und Kreuz haben wir auch im zwanzigsten Kapitel des *Libri Visionum Primus* von Elisabeth begegnet.³²⁹ In Hadewijchs Gesicht ist der Sessel einer

³²³ Apok 22,1.

³²⁴ Hadewijch, Komm., 1996, S. 169. Vgl. auch Van Mierlo, 1924, S. 22.

³²⁵ Vgl. Kap. 2.4 dieser Arbeit.

³²⁶ Hofmann überträgt “wijtheit” in “Ebene”.

³²⁷ Hadewijch, S. 44.

³²⁸ Vgl. Übersetzung Hofmann, Bd. I, S. 57. Möglicherweise träfe hier auch eine Übertragung von “clierre” in “heller” zu.

³²⁹ Vgl. Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

Scheibe ähnlich, ein Bild, das die Visionärin einige Zeilen später deutet: „Die zetel die gheleec eere sciven, dat was die ewelecheit.“³³⁰

Sowohl Willaert als auch Van Mierlo verweisen auf die allgemeine im Mittelalter bekannte Interpretation der Scheibe oder des Zirkels als die Ewigkeit.³³¹ Willaert meint darüber hinaus, dass dieses Bild „vermoedelijk geïnspireerd [is] door de in Hadewijchs tijd zeer gebruikelijke voorstelling van de hemelglobe, de kosmos, als troon van Christus.“³³² Die Scheibe als Sessel Christi kehrt in die zwölfte Vision des *Visioenenboek* zurück.³³³

Der Thron, den Hadewijch sieht, strahlt stärker aus als die Sonne in ihrer hellsten Macht. Diese große Helligkeit erinnert wiederum an oben genannten Elisabeths Himmelsvision. Im Gegensatz zu Hadewijchs Gesicht ist die Lichtquelle in Elisabeths Umschreibung nicht der Sessel, sondern bleibt verborgen. Das Licht als solches wird an verschiedenen Stellen in Elisabeths Vision explizit erwähnt: Sie sieht es am Anfang des Gesichts, Elisabeth schaut das Leuchten des Engelskreises um den Thron des Majestäten herum, das Kreuzes in der Mitte aller Kreise strahlt intensiv, sowie das Rad, das die zwei Widder auf ihren Schultern tragen. Lediglich ein Mal wird das helle, strahlende Licht in einer näheren Verbindung mit einem Thron gebracht, und in der Beschreibung Mariens und dem Sternenthron: „regina angelorum et domina regnorum in solio quasi sydereo immenso lumine circumfusa residebat.“³³⁴ Es bleibt jedoch undeutlich, ob die Engelkönigin oder der Thron vom unermesslichem Licht umflossen wird. Jedenfalls kann im Anschluss an die Gesichte der beiden Visionären geschlossen werden, dass das helle, strahlende Licht mit größter Heiligkeit verbunden wird.

Betrachten wir die Form der Aussagen zum strahlenden Licht der beiden visionären Frauen, dann lenken zunächst Hadewijchs Assonanz in ihrer Aussage im Vergleich zu den einfachen Umschreibungen von Elisabeths Visionen die Aufmerksamkeit auf sich: „ende was *clære ane* te seine dan die zonne in *haerre clæster* macht“. Die Wiederholung des Begriffes „clær“ und der Vergleich des Lichtes mit der Sonne könnte auf die Stilfigur der Anapher deuten, die die Symmetrie mehrerer aufeinanderfolgenden Sätze hervorhebt.³³⁵

Hadewijch verfolgt ihre Vision des Thrones, der einer Scheibe ähnelt, weiter mit einer Beschreibung der drei Säulen unter der Scheibe:

³³⁰ Hadewijch, 1996, S. 44.

³³¹ Vgl. Ebd., Komm., S. 170 und Van Mierlo, S. 23.

³³² Vgl. Ebd., Komm., S. 170.

³³³ Hadewijch, *Visioen* XII, Z. 5. Die Stelle lautet: “sat een op enen ronden scive”.

³³⁴ Roth, 1884, S. 12.

³³⁵ Vgl. “Anafoor”, in: H. van Gorp u.a., *Lexicon van literaire termen* (Groningen, Wolters-Noordhoff, 1991), 4. revidierte Ausgabe, S. 16.

„Ende onder die scive stonden III colommen. Die eerste colomme was ghelijc berrende viere. Die andere was ghelijc enen stene die heet thopasius. Die heeft nature van den goude ende na die clauerheit der locht ende hi heeft varuwe alre stene. Die derde was ghelijc enen stene die heet amatistus ende heeft ene pellenleke varuwe na die rose ende na die violette.“³³⁶

Die drei Pfeiler, die die Visionärin sieht, haben drei verschiedene Farben. Der erste Säule ist brennendem Feuer gleich, der zweite gleicht einem Stein, der Topas heißt und der die Natur des Golds hat, nahezu die Helligkeit der Luft und er hat die Farbe aller Steine. Der dritte Pfeiler war gleich einem Stein, der Amethyst heißt und der eine Purpurfarbe hat wie die Rose und das Veilchen haben.³³⁷ Diese Beschreibung der Edelsteine Topas und Amethyst entspreche, so Van Mierlo das Traktat des Pseudo-Hugos von Sankt-Viktor *De bestiis et aliis rebus*.³³⁸ Der Topas, so der Autor, „habet duos colores principales, unum purissimum quasi aurum, alterum quasi coelum cum est serenum, et superat claritatem omnium gemmarum, [...] Aliter dici potest topatius lapis, qui omnium lapidum colores in se obtinet, [...]“³³⁹ Hadewijch schließt somit relativ getreu an Pseudo-Hugos Aussage zum Edelstein an. Es wäre aufgrund dessen verlockend eine mögliche Bekanntheit der Visionärin mit diesem Werk zu unterstellen, aber eine derartige Annahme kann nur auf der Ebene der Spekulation geäußert werden. Es wäre denkbar, dass diese Kenntnisse zum mittelalterlichen Allgemeinwissen gehörten.

Die drei Säulen deutet Hadewijch folgendermaßen:

„Die III colommen waren die III namen daerne die ellendege die verre van minnen sijn mede verstaen. Die colomme ghelijc den viere es die name des Heilighen Geests. Die colomme ghelijc den thopas es die name dies Vader. Die colomme ghelijc den amatist es de name des Soens.“³⁴⁰

In Bezug auf diese Passage verweist Willaert in seinem Kommentar, neben der im Mittelalter geläufigen Assoziation des Feuers mit dem Heiligen Geist und der weniger üblichen, aber vorhandenen Verbindung des Amethysts mit dem Sohne,³⁴¹ auf Hadewijchs schwierig zu erklären hergestellte Beziehung vom Topas mit der Person des Vaters. Er stellt die Frage, ob „Hadewijch

³³⁶ Hadewijch, 1996, S. 44.

³³⁷ Vgl. Übersetzung Hofmann, Bd. I, S. 57.

³³⁸ Van Mierlo, 1924, S. 23.

³³⁹ (Pseudo-)Hugo von Sankt-Viktor, *De bestiis et aliis rebus libri quator*, PL. 177, Sp. 117D-118AB. Über: <http://pld.chadwyck.co.uk.proxy.library.uu.nl/>, Stand am 31. Mai 2012.

³⁴⁰ Hadewijch, 1996, S. 44.

³⁴¹ Vgl. Ebd., Komm., S. 170. Das Feuers wird schon im Neuen Testamen mit dem Heiligen Geist verbunden, vgl. u.a. Matt. 3,11 und Apostelg. 2,3ff. In Bezug auf Hadewijchs Assoziation des Amethysts mit Christus verweist Willaert auf Reynaert, der seiner Deutung auf ein französisches Lapidarium des dreizehnten Jahrhunderts basiert. Vgl. J. Reynaert, 1981, S. 288.

tot deze interpretatie [komt] omdat de Vader bij haar gelijkstaat met de ene God, voor hij uitgaat in de drie Personen, net zoals de ene topaas de kleuren van alle andere stenen bezit?³⁴²

In seiner Auseinandersetzung mit Hadewijchs Bildersprache in dieser Passage bietet auch Joris Reynaert keine weiteren Auskünfte zur Assoziation der Visionärin von Gott mit dem Topas.³⁴³ Dahingegen berichtet er im Kapitel zur Baumgartenallegorie der ersten Vision über Marbodus' *Liber de gemmis*, in dem der Autor meint, dass der Topas „significat eos qui Deum et proximum diligunt.“³⁴⁴ Der Stein deutet also auf diejenigen, die Gott und Nächsten hochschätzen. Obwohl Marbodus somit eine Beziehung zwischen dem Topas und Gott herstellt, erweist eine eindeutige Interpretation sich an dieser Stelle als unmöglich.

Meines Erachtens soll hier auf Elisabeths Vision der Marmorsäule hingewiesen werden. Sie sieht einen dreieckigen Pfeiler, von denen der dritte die Marmorfarbe trägt. Dieser bezeichnet die Göttlichkeit des Vaters.³⁴⁵ Auch wenn die Erklärung des Engels nicht verdeutlicht, wieso genau das Marmor die Vatergöttlichkeit bezeichnet, glaube ich behaupten zu können, dass dieses Bild mit dem der mittelniederländischen Visionärin verbunden werden kann, und zwar deswegen, da beide Steine, Topas und Marmor, vielfärbig sind. Hadewijch schreibt dem Topas die Farben aller Steine zu, der Marmor hat meistens mehrere, verfließende Farbtöne. Die Eigenschaften der beiden Steine können demnach anhand ihrer Farben nicht genau gedeutet werden, sowie die Merkmale Gottes nicht genau geschildert werden können.

Darüber hinaus haben beide, obgleich aus anderen Gründen, einen sehr hohen Stellenwert: Der Marmor wurde im Mittelalter sehr wertgeschätzt, der Topas hat eine goldene Natur. Auf die Hochschätzung des Goldes wurde schon in Bezug auf das Haupt der Christusfigur im zweiten Kapitel dieser Arbeit hingewiesen. Im Verhältnis zu den zwei anderen Kanten der Säule in Elisabeths Gesicht und den zwei Pfeilern in Hadewijchs Vision, lenkt die Kostbarkeit dieser Gott den Vater bezeichnenden Stein bei beiden Visionären die Aufmerksamkeit auf sich.

Aufgrund dieser Argumente zeigt sich meiner Meinung nach in den beiden Passagen eine Ähnlichkeit in ihrer Hinweis auf den Gottesvater. In der obigen Auseinandersetzung fehlt jedoch die Deutung der Aussage, dass der Topas die Klarheit oder Helligkeit der Luft besitzt. Das *Middelnederlandsch Woordenboek* von Verwijs und Verdam verbindet der Begriff könnte jedoch etwas zur eventuellen Lösung beitragen, denn es verbindet „clærheit“ sowohl mit Helligkeit als auch mit Gott. Im Lemma „clærheit“ heißt es: „*Glans, lichtglans, luister, schittering, helderheid,*

³⁴² Hadewijch, 1996, Komm., S. 170.

³⁴³ Vgl. Reynaert, S. 104ff.

³⁴⁴ Marbodus, *Liber de gemmis*, PL 171, 1774B. Über: <http://pld.chadwyck.co.uk.proxy.library.uu.nl/>, Stand am 31. Mai 2012.

³⁴⁵ Vgl. Kapitel 2.4 dieser Arbeit.

klarheit (b.v. in *middagklarheit*), van het licht en van al wat daarmee wordt vergeleken. Ook van God. Vgl. fra. *clarté* uit lat. *claritas*.³⁴⁶ Der Glanz des Steines würde somit auch auf die Helligkeit Gottes deuten. Eine zwingende Interpretation kann jedoch nicht gegeben werden.

Die obige Analyse des Säulengesichts hat im Anschluss an die schon existierende Forschung, die drei Säulen als die drei Personen der Trinität verstanden.³⁴⁷ Meines Erachtens braucht diese Passage jedoch eine präzisere Betrachtung. Hadewijch fängt ihre Deutung an mit der Aussage, dass „die III colommen die III namen [waren] daerne die ellendege die verre van minnen sijn mede verstaen.“ Die drei Säulen sind die drei Namen, mit denen die Verbannten, die der Liebe fern sind, Ihn verstehen.

Erstens möchte ich auf die vier unterschiedlichen Übersetzungen des Satzes in aufmerksam machen, da sie nur in beschränktem Maße übereinstimmen. Hofmanns Übertragung lautet: „Die drei Säulen waren die drei Namen, durch die Ihn die Verbannten, die fern von der Liebe sind, verstehen.“³⁴⁸ Dros übersetzt den Satz folgendermaßen: „De drie zuilen waren de drie namen waarmee de ongelukkigen die ver verwijderd zijn van liefde hem die liefde is aanduiden.“³⁴⁹ Vekeman überträgt in: „De drie zuilen waren de drie namen waarmee wij, ellendigen die nog ver verwijderd zijn van de Liefde, God aanduiden.“³⁵⁰ Mommaers schließlich übersetzt den Satz in folgender Art und Weise: „De drie zuilen waren de namen waaronder de bannelingen die ver van de minne verwijderd zijn, Hém verstaan.“³⁵¹

Aus diesen Übertragungen kann geschlossen werden, dass der Begriff „ellendege“ und sein Zusammenhang Schwierigkeiten in der Interpretation bereitet. In meiner ersten Übersetzung schließe ich an Hofmanns und Mommaers' Übersetzung an. Auch das *Middelnederlandsch Woordenboek* überträgt das Verb „ellenden“ in „bannen, verbannen“.³⁵² Als einziger versteht jedoch Vekeman diese Aussage als auch die Visionärin selbst betreffend. Der direkte Kontext des Textes leuchtet nicht ein, ob Hadewijch sich selbst als eine Verbannte versteht. Gegen diese Interpretation spricht die Tatsache, dass sie kurz zuvor dem Thronengel entwachsen ist, und deswegen aller Voraussicht nach nicht so weit wie die Verbannten von der Liebe Gottes entfernt

³⁴⁶ „clærheit“, in: Verwijs und Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek*, 1885-1929. Über <http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB>, Stand am 31. Mai 2012.

³⁴⁷ Vgl. Hadewijch, Komm., 1996, S. 170: Willaert spricht von einer „Assoziation“. Hofmann macht auf Reynaerts Interpretation des Bildes aufmerksam, der die Säulen direkt mit der Trinität verbindet. Vgl. Reynaert, 1981, S. 104ff. Van Mierlo, Vekeman und Mommaers sagen zur Deutung der Visionärin vom Säulenbild in ihren Kommentaren nichts aus.

³⁴⁸ Hofmann, Bd. I, 1998, S. 57.

³⁴⁹ Hadewijch, S. 45.

³⁵⁰ Vekeman, 1980, S. 38.

³⁵¹ Mommaers, 1979, S. 21.

³⁵² Vgl. Lemma „ellenden“, in: *Middelnederlandsch Woordenboek*, 1885-1929. Über <http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB>, Stand am 31. Mai 2012.

ist. Für ein Einbeziehen der Visionärin in die Gruppe der Verbannten indiziert ihrer Äußerung am Anfang der ersten Vision, dass sie für eine Einigung mit Gott noch jung und unerfahren ist.³⁵³ Darüber hinaus deutet möglicherweise die Stelle des Bildes auf Hadewijchs Status als Verbannte; sie steht noch am Beginn ihres mystischen Aufganges, der erst im dreizehnten Gesicht endet. Eine schlüssige Deutung der möglichen Einbeziehung der Visionären gibt es aufgrund fehlender Textaussagen nicht, sondern ich möchte vorschlagen, dass Hadewijch keine Verbannte ist, da sie über mehr Kenntnisse verfügt als diese Gruppe. Sie sieht, und wird im Folgenden sehen, mehr als lediglich die Namen der Dreifaltigkeit und versteht die Lücken in den Kenntnissen der Verbannten. Allerdings gibt der Text auch für diese Behauptung keine Belege.

Die Frage, ob Hadewijch als Verbannte verstanden werden kann, impliziert außerdem die Frage, auf genau welche Gruppe die Visionärin mit dem Substantiv „ellendege“ deutet. Dass diese jedenfalls imstande sind, ihn mit diesen Namen zu verstehen, deutet darauf hin, dass die Verbannte Christen sind. Aus dieser Frage kristallisiert sich eine zweite heraus, nämlich ob es sich um die gesamte Christenheit handelt oder um nur einige Christen, die noch fern von der Liebe entfernt sind. Das letzte impliziert, dass es auch Christen gibt, die sich schon in der Nähe der Liebe aufhalten. Für eine Interpretation der gesamten Christenheit als die Verbannten, spricht die schon seit Augustinus vorhandene Auffassung des Menschenlebens als unvollständig und sündhaft, aufgrund der Erbsünde, auf die eine Verbannung aus dem Paradies folgte.³⁵⁴

Obwohl eine Antwort in Hadewijchs Textstelle nicht vorliegt, könnte behauptet werden, dass Hadewijch in ihrer Aussage auf eine Mehrheit der Christen deutet. Somit gibt es lediglich einige, die in der Nähe Gottes verweilen. Grenzend an Spekulation könnte in diesem Hinblick sogar auf die *Lijst der Volmaakten* hingewiesen werden, aber wiederum fehlen textuelle Beweise für eine solche Auffassung.

Die obige Auseinandersetzung bildet eine Grundlage für eine im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit wichtigere Bemerkung zu dieser Stelle. Die Kommentaren haben, wie schon bemerkt, alle auf die Verbindung der Säulen mit der Trinität hingewiesen. Reynaert behauptet sogar: “Deze pijlers symboliseren de drie Personen, zoals Hadewijch zelf, echter zondere verdere toelichting, verklaart.” Seine Aussage stimmt meines Erachtens nicht, sowie nicht von einer (mittels Symbole ermöglichten) Trinitätsschau die Rede sein könnte, weil die Visionärin deutlich aussagt, dass die

³⁵³ Vgl. Hadewijch, 1996, S. 32.

³⁵⁴ Vgl. L. Scheffczyk, 'Erbsünde, 2. Mittelalterliche Erbsündenlehre', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3, Sp. 2118-2120, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

drei Säulen *die Namen* der Dreifaltigkeit sind.³⁵⁵ Die Steinen, mit denen die Personen verbunden werden, weisen somit auch lediglich auf deren Namen hin, nicht auf die Personen selbst.

Diese Aussage lädt ein, nochmals nach dem eigentlichen Bild zu fragen. Was ist es genau, das Hadewijch in ihrer Vision sieht? Meiner Ansicht nach sieht sie in einem Bild, wie die Verbannten über die Dreifaltigkeit reden. Die Visionärin erfährt somit keinen Gottesschau und sieht auch keine Gegenstände, die die Dreifaltigkeit verbildlichen, sondern sieht in dieser Passage wie die menschliche Erfahrung der Verbannten von Gott, die lediglich in –höchstwahrscheinlich unzureichenden– Wörtern zum Ausdruck gebracht werden kann. Demzufolge ist das Bild kein Gottesbild in der Weise, das wir es als eine Abbildung Gottes verstehen können, sondern ein Bild, das die Unsäglichkeit und die Ungreifbarkeit Gottes für die Menschen, die sich fern von Gott aufhalten, bestätigt. Es darf somit als eine Gottesbeschreibung verstanden werden.

Außer einer ausführlichen inhaltlichen Interpretation der besprochenen Stellen soll auf ein formales Merkmal hingewiesen werden, und zwar die Wiederholung, mit der Hadewijch über die Eigenschaften der Säulen erzählt: Drei Mal wird mit der Fügung „die [...] colomme was ghelijc“ angefangen. In der Deutung fängt die Visionärin abermals ihre Sätze mit einer ähnlichen Wortgruppe an: „Die colomme ghelijc den [...] es die name“. Es darf somit nochmals die Stilfigur der Anapher erkannt werden. Sie bewirkt eine starke Kohärenz in sowohl Darstellung der drei Säulen als auch in ihrer Deutung.

Auf die Darstellung der drei Säulen folgt das Bild eines Strudels: „Ende midden onder de scive draeyde een weel soe vreseleke omme ende die soe eysleke was ane te siene dat hemelrike ende erdrike daer af verwonderen mochte ende vervaren.“³⁵⁶ Mitten unter der Scheibe sieht Hadewijch einen Wirbel, der sich auf eine furchtanregende Weise dreht und so erschreckend anzusehen ist, dass Himmel und Erde sich darüber erstaunen und mit Angst erfüllt werden sollten.³⁵⁷ Hadewijch erklärt den Strudel wie folgt: „Die diepe weel die so vreseleke donker es, dats die godleke ghebrukelecheit in haren verhoelnen storme.“³⁵⁸ Der tiefe, erschreckend dunkle Strudel ist, so die Visionärin, das göttliche Genießen in seinen verborgenen Stürmen.³⁵⁹

In seinem Kommentar setzt Hofmann sich ausführlich mit diesem Bild auseinander und meint, dass das Erschrecken der Visionärin beim Anblick des Wirbels in „eine[r] nicht nur für

³⁵⁵ Vgl. abermals Hadewijchs Aussage: „Die III colommen waren die III namen daerne die ellendege die verre van minnen sijn mede verstaen. Die colomme ghelijc den viere es die name des Heilighen Geests. Die colomme ghelijc den thopas es die name dies Vader. Die colomme ghelijc den amatist es de name des Soens.“ Hadewijch, 1996, S. 44.

³⁵⁷ Vgl. Übersetzung Hofmann, 1998, Bd. I, S. 57.

³⁵⁸ Hadewijch, 1996, S. 44.

³⁵⁹ Vgl. Übersetzung Hofmann, 1998, Bd. I, S. 57.

ihre Zeit ungewöhnlich klare[n], moderne[n] Sprache.“³⁶⁰ Er verdeutlicht jedoch nicht, welche Aussagen speziell als modern verstanden werden können und aus welchem Grund. Die nachfolgende Analyse wird sich deswegen nicht mit seiner Behauptung auseinandersetzen.

Daneben verdeutlicht Hofmann, dass Hadewijchs Darstellung die menschliche Erfahrung Gottes beschreibt; „Nicht Gott ist der Schreckliche, [...] der existentielle Schrecken liegt auf der Seite des Menschen. Der Grund liegt in der ungeahnten Dimension des göttlichen Wesens, die dem Menschen in seiner eigenen Unzulänglichkeit unfassbar ist.“³⁶¹ In dieser Passage ist es demnach die Dunkelheit des tiefen Strudels, dass sie als die „godleke ghebrukelecheit in haren verhoelnen storme“ deutet, die Hadewijch beängstigt. Als Willaert den Strudel als die „onpeilbare eenheid die de goddelijke Personen met elkaar genieten“ bezeichnet,³⁶² dann könnte im Anschluss daran geschlossen werden, dass Hadewijchs Begegnung mit dem göttlichen Genießen, das kein ruhendes, sondern ein bewegliches, stürmisches Genießen ist, ihr wegen ihrer Jugend, ihrer Unerfahrenheit und ihrer Menschlichkeit erschreckt. Und nicht nur Hadewijch selbst, sondern Himmel und Erde erstaunen sich über das stürmische, göttliche Genießen und werden mit Angst vor ihm erfüllt. Der Kluft zwischen Menschen und Gott, von dem Hofmann in seinem Kommentar redet, wird auf diese Weise von der Visionärin bis zum Himmel- und Erdreich erstreckt. Vielleicht kann diese Äußerung als eine Hyperbel verstanden werden, die auf diese Weise die Unfassbarkeit der Erfahrung nochmals bestätigt, aber eine solche Behauptung übersteigt die Stufe der Spekulation nicht.

Außerdem lenkt auch die sich drei Mal in ähnlichen Worten wiederholende Fügung „soe vreseleke“, „soe eyseleke“ und in ihrer Erklärung des Wirbels wiederum „soe vreseleke“ die Aufmerksamkeit auf sich. Diese Repetitio und dadurch ausgelöste Assonanz verstärken ebenfalls die Unfassbarkeit der Erfahrung vom göttlichen Genießen.

Nach der Erklärung des Strudels setzt Hadewijch die Beschreibung ihres Gesichtes fort. An diesem Moment begegnet sie demjenigen, den sie immer gesucht hat und mit dem sie begehrt hat, in seinem Genießen vereint zu sein:³⁶³ „Op die gheweldeghe stat sat dieghene dien ic sochte ende daer ic een mede hadde begheert te sine ghebrukeleke.“³⁶⁴ Der Sessel, auf den die Figur sitzt, ist der Thron in der Form einer Scheibe, unter der die drei Säulen stehen. In deren Mitte dreht sich der Strudel. Es wurde obig bereits erwähnt, dass die Figur auf dem Sessel die Christusfigur ist. Auch mit Hadewijchs Äußerung des Wunsches, mit ihm vereint zu sein, hat sich die Analyse

³⁶⁰ Vgl. Hofmann, Bd. II, S. 47.

³⁶¹ Ebd., Bd. II, S. 47.

³⁶² Hadewijch, 1996, Komm., S. 170.

³⁶³ Vgl. Übersetzung Hofmann, Bd. I., S. 57.

³⁶⁴ Hadewijch, S. 44.

in Bezug auf ihre anfängliche Aussage, dass sie sich nach einer Vereinigung mit Gott sehnt, auseinandergesetzt.

Hinsichtlich der Kongruenz dieses Bildes soll auf die Tatsache hingewiesen werden, dass Hadewijch eine menschliche Figur auf dem Sessel sieht, die als Christus verstanden werden kann, obzwar sie selbst soeben eine der drei Säulen unter der Scheibe als das menschliche Verständnis von Christus deutete. Dieses doppelte Erscheinen Christi in zwei unterschiedlichen Empfindungen lenkt wohl die Aufmerksamkeit auf sich, es wird aber nicht weiter thematisiert und bereitet der Visionärin angeblich keine Schwierigkeiten.

Das Erste, das Hadewijch zur geschauten Figur aussagt, ist: „Sine vorme was onseghelec enegher redenen.“³⁶⁵ Die Form der Figur ist unsäglich, sie kann nicht in irgendwelcher Sprache oder Begriffe ausgedrückt werden. Die Assonanz der zwei letzten Worte, „enegher rædenen“, wirkt als eine Bestätigung der Aussage, die jedoch sofort durch den nachfolgenden Satz rückgängig gemacht wird: „Sijn hoeft was groet ende wijt ende kersp van witter varuwen ende was ghecront met ere cronen die gheleec enen stene die heet sardonius, ende heeft III varuwen: wit, swart, roet.“³⁶⁶ Obwohl Hadewijch im vorherigen Satz noch meinte, dass das Äußere der Figur³⁶⁷ unsäglich ist, fängt sie dennoch mit einer Beschreibung des Hauptes Christi. Dieses Haupt sei groß und breit und weiß gelockt und sei gekrönt mit einer Krone, die einem Stein ähnele, der Sardonyx heiße, und drei Farben habe: weiß, schwarz und rot.

Die Unsäglichkeit der Figur wird demnach mit dieser Aussage zunichte gemacht; in einer Weise des *Pars pro Toto* beschreibt Hadewijch einen Teil seines gesamten Körpers. Auf diese Weise gewährleistet die Visionärin, dass sie die Figur trotz seiner unaussprechlichen äußeren Erscheinung als eine denkbare, menschliche Gestalt darstellt. Möglicherweise weist sie mit dem Begriff „vorme“ lediglich auf den äußerlichen Körper der Figur hin. Laut des *Middelnederlandsch Woordenboek* wäre eine solche Interpretation denkbar, jedoch nicht zwingend.³⁶⁸ In dieser Hinsicht soll jedenfalls auf die Tatsache hingewiesen werden, dass Hadewijch im Folgenden nur das Äußere des Hauptes und des Antlitzes von der Gestalt darzustellen versucht. Meines Erachtens darf die Beschreibung des Hauptes insbesondere aber eine strukturelle Funktion in der Gliederung der sich um die Thronfigur handelnde Passage. Die Analyse der

³⁶⁵ Hadewijch, 1996, S. 44.

³⁶⁶ Ebd., S. 44.

³⁶⁷ Ich übersetze „vorme“ im Anschluss an Verwijs und Verdam mit „Äußeren“. Vgl. „vorme“ in: *Middelnederlandsch Woordenboek*, 1885-1929. Über <http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB>, Stand am 4. Mai 2012.

³⁶⁸ Vgl. „vorme“ in: *Middelnederlandsch Woordenboek*: „2. vorm, gedaante, gestalte, figuur, uiterlijk.“

Gliederung und die Bedeutung des Satzes für die dargestellte Struktur fördert jedoch zunächst eine Auseinandersetzung mit der ganzen Stelle.

Nach dem Haupt und Haaren der Figur beschreibt Hadewijch seine Augen: „Sine ogen waren ane te seine wonderleke onsegelec ende alle dinc treckende in hem in minnen.“³⁶⁹ Die Augen sind also unsäglich wunderbar anzusehen und ziehen alle Dinge aus Liebe in Ihn hinein. In Gegensatz zum Haupt, zu den Locken und der Krone, beschreibt die Visionärin seine Augen wiederum als unaussprechlich anzusehen. Hadewijch nennt folglich kein äußeres Merkmal, sondern nur die Wirkung der Augen. Aber auch diese Wirkung zeigt sich im Folgenden als unmöglich in Worte zu fassen: „Daer ne maghic niet af te woerde bringhen. Want die ontelleke grote scoenheit ende die oversoete soeteheit van dien werdeleken wonderleken aenscine, dat benam mi alle redene van hem in ghelikenessen.“³⁷⁰ Über die wunderbare Eigenschaft der Augen der Gestalt, alle Dinge aus Liebe in Ihn hineinzuziehen, vermag Hadewijch nichts in Worte zu sagen. Denn die unbeschränkte große Schönheit und die äußerst liebenswürdige Lieblichkeit dieses verehrungswürdigen wunderbaren Angesichts nimmt Ihr die Möglichkeit, in Gleichnissen Ihn zu beschreiben.³⁷¹

In einem kurzen Überblick von Hadewijchs Darstellung der Figur auf der Scheibe zeigt sich, dass die Visionärin ihre Beschreibung wie folgt aufbaut: Erstens wird die Unbeschreiblichkeit der Gestalt erwähnt: „onsegelec enegher redenen“. Auf diese folgt eine Negation dieser Aussage, und zwar in der Beschreibung seines Hauptes und der Krone. In der darauffolgenden Umschreibung der Augen, wird nur die Wirkung, „alle dinc treckende“, nicht deren äußerliche Merkmale dargestellt, denn die Augen sind „ane te seine wonderleke onsegelec“. Nach ihrer Aussage zur ziehende Eigenschaft der Augen legt Hadewijch wiederum die Unsäglichkeit des Bildes dar: Im ersten Satz in Bezug auf die Augen, im zweiten Satz meint die Visionärin, dass sie über das ganze Anschein nicht in Gleichnissen reden kann. Eine Zusammenfassung dieser Struktur kann demnach meiner Meinung wie folgt lauten: Auf eine Behauptung der Unsäglichkeit folgt deren Negation in der Beschreibung des Hauptes, auf eine zweite Behauptung der unaussprechlichen Wunderlichkeit der Augen folgt deren Negation in der Darstellung deren Eigenschaft. Hadewijch schließt ihre Umschreibung der Figur mit einer Aussage zur absoluten Unsäglichkeit des Angesichtes ab.

Auf diese sehr ausführliche Art und Weise setzt die Visionärin sich somit mit dem mystischen Topos der Unsäglichkeit auseinander.³⁷² Meiner Ansicht nach können die zwei Verneinungen als eine Bestätigung der Äußerungsunmöglichkeit aufgefasst werden, da Hadewijch

³⁶⁹ Hadewijch, 1996, S. 44.

³⁷⁰ Hadewijch, S. 44ff.

³⁷¹ Vgl. Übersetzung Hofmann, Bd. I, S. 59.

³⁷² Vgl. Hofmann, Bd. II, S. 51.

sich anscheinend bemüht, die Figur darzustellen, dies sich aber als ein vergeblicher Versuch erweist. Aufgrund dessen soll nach der Funktion der Darstellung gefragt werden, im Anschluss an der obigen Analyse, in der die Präzision der Stilistik, der Wortwahl und des Aufbaus im *Visioenenboek* bereits deutlich wurden. Vielleicht zeigt die Beschreibung der Visionärin ihre große Bedeutung genau in ihrem Versuch, weil sich erst mit diesem einer Beschreibung die Größe und Unfassbarkeit der Gestalt beschäftigt. Das heißt, dass ihre Bedeutsamkeit sich erst dann zeigen würde, wenn Hadewijch sich zur Figur geäußert hätte.

Für eine solche Behauptung gibt der Text keine inhaltliche Belege. Dennoch glaube ich, dass die formalen Merkmale von Hadewijchs Aussagen diese Interpretation unterstützen. Zunächst möchte ich auf den Aufbau der Unsäglichkeit aufmerksam machen: Die Visionärin meint vor ihrer Umschreibung des Hauptes, dass „sine vorme *onsegebelec* enegher redenen [was].“³⁷³ Eine folgende Umschreibung der Augen sei unmöglich, denn „sine ogen waren ane te seine *wonderleke onsegebelec* [...]“.³⁷⁴ Es findet somit mittels des Begriffes „wonderleke“ in diesem Satz eine Steigerung im Vergleich zur vorherigen Aussage statt. Schließlich sagt Hadewijch zum Angesicht der Figur: „die ontelleke *grote scoenheit* ende die *oversoete soetecheit* van dien *werdeleken wonderleken* aenscine, dat benam mi alle redene van hem in ghelikenessen.“³⁷⁵ Die Hervorhebungen deuten auf die Assonanz und die Alliteration im Satz hin, die die Bedeutsamkeit und besondere Eigenheit des Angesichts bestätigen. Darüber hinaus wendet Hadewijch zur Affirmation der Unsäglichkeit mehrere Adjektive an, indessen in ihrer vorigen Äußerung nur von „wonderleke“ die Rede war. Die in diesem Satz angewendeten Adjektive „ontelleke grote“, „oversoete“ und „werdeleken wonderleken“ fungieren als ein Superlativ der Aussage und des Objekts der Schauung. Außerdem weist die Fügung „alle redene van hem in ghelikenessen“ auf die Unmöglichkeit des Sprechens hin. Während Hadewijch sich über die vorherigen Attributen der Figur („vorme“ und „augen“) nicht äußern konnte, ist sie in Bezug auf das Angesicht nicht imstande, über ihn durch bildliche Gleichnisse³⁷⁶ zu reden. Dadurch, dass die Visionärin auch keine direkte Beschreibung des Angesichts gibt, impliziert diese Stelle ein Unvermögen, auf beide Weisen über das Angesicht reden zu können.

Die obige Analyse legt die strukturellen und formalen Schwierigkeiten der Thronfigurpassage dar, aber hat sich nicht mit dem Inhalt des Gesichts beschäftigt. Dieser wird somit im Folgenden besprochen.

³⁷³ Hadewijch, 1996, S. 44. Meine Hervorhebungen.

³⁷⁴ Ebd., S. 44. Meine Hervorhebungen.

³⁷⁵ Ebd. S. 44ff. Meine Hervorhebungen.

³⁷⁶ Vgl. Übersetzung Hofmann, Bd. I, 1998, S. 59.

Hadewijch meint, das Haupt der Gestalt sei groß und breit. Mit diesem Bild schließt sie nicht an Bibelstellen an. Auch die verschiedenen Kommentare verweisen nicht auf eine Quelle. Meines Erachtens darf diese Beschreibung als einen Hinweis für die nicht buchstäbliche, sondern von der Visionärin erfahrene Größe und Bedeutung der Figur verstanden werden. Textuelle Belege für diese Behauptung können nicht gegeben werden, obwohl aufgemerkt werden soll, dass die gesamte Passage sich lediglich einer Auseinandersetzung mit dem widmet: Möglicherweise deutet dies auf den erfahrenen Stellenwert hin.

In Hinblick auf die weißen Locken erinnert Hadewijchs Beschreibung an Elisabeths Darstellung der Christusfigur im vierzigsten Kapitel des *Libri Visionum Primi*, die auch weiße Locken hat: „[...] capilli eius similis lane candide et munde.“³⁷⁷ Obwohl Hadewijch zur genauen Weiße der Locken nichts aussagt, schließen beide Visionärinnen mit ihren Beschreibungen an Johannes' Schilderung der Menschensohn ähnlichen Figur im ersten Kapitel der Apokalypse an: „Et in medio septem candelabrorum similem Filio hominis vestitum podere et praecinctum ad mamillas zonam auream. Caput autem eius et capilli erant candidi tamquam lana alba tamquam nix et oculi eius velut flamma ignis.“³⁷⁸ Auch die Gestalt des Alten in Daniels Vision hat weiße Locken, wie bereits im zweiten Kapitel 2 dieser Arbeit bemerkt wurde.³⁷⁹ Mehr als ein Hinweis auf diese Übereinstimmung kann diese Analyse jedoch nicht geben, da zu dieser Stelle aus praktischen Gründen ein gründlicher Vergleich mit anderen Visionen der Christusfigur nicht möglich ist.

Anders als in Elisabeths Gesicht trägt die Figur in Hadewijchs Vision eine Krone, die dem Stein Sardonyx gleicht. Auf eine mögliche Bedeutung seiner Farben –schwarz, rot und weiß– wurde in den Kommentaren schon vielfach hingewiesen, sowie zur mittelalterlichen Literatur bezüglich des Sardonyx.³⁸⁰ Als Grundlage für die Interpretation gilt immer noch Reynaerts Auseinandersetzung mit der Stelle, der seinerseits auf das Werk *Mystica seu moralis applicatio* verweist: „de drie kleuren van deze edelsteen stellen resp. het lijden, de oprechtheid en de zelfverachting voor van degenen die Christus navolgen.“³⁸¹ Dass die Gestalt auf dem Sessel eine Krone mit den Farben trägt, könnte somit auf seinen Rang hinweisen. Diese Behauptung kann jedoch nicht mit textlichen Argumenten untermauert werden.

Hofmann verweist außerdem für eine Deutung des Weißes und des Rotes auf die Beschreibung des Geliebten im Hohelied: „dilectus meus candidus et rubicundus electus ex

³⁷⁷ Roth, 1884, S. 20.

³⁷⁸ Apok 1,14.

³⁷⁹ Vgl. Dan 7,9 und Kapitel 2.3 dieser Arbeit.

³⁸⁰ Vgl. Hadewijch, 1996, Komm., S. 170, Van Mierlo, 1924, S. 24 und Hofmann, Bd. II, S. 51.

³⁸¹ Reynaert, 1981, S. 287 ff.

milibus. Caput eius aurum optimum, comae eius sicut elatae palmarum nigrae quasi corvus³⁸²
Der Autor meint, dass „das goldene Haupt, das die Erscheinung des schwarz-weiß-roten Geliebten in dieser Beschreibung auszeichnet, die Assoziation mit einer Krone nahe[legt] – bei Hadewijch dann jedoch mit einer Krone, die mit den Farben des Geliebten selbst verschmolzen ist.“³⁸³ Obwohl Christus traditionell als der Bräutigam des Hoheliedes betrachtet wird, kann meines Erachtens über Hofmanns Interpretation nichts ausgesagt werden, da textliche Belege fehlen. Neben dieser Deutung deutet Hofmann schließlich noch auf die ersten drei apokalyptischen Pferde hin, über die Johannes im sechsten Kapitel mit dem Öffnen der ersten drei Siegel berichtet und die die drei Farben haben.³⁸⁴

In ihrer Analyse der im Mittelalter an Edelsteine zugeschriebenen Eigenschaften meint Christel Meier: „Die Farben-Zahl kann in der Auslegung der Sinn der einzelnen Farben begründen und zusammenfassen.“³⁸⁵ Grundlage für diese Aussage bildet Filippo Picinellis 1687 publiziertes Werk *Mundus symbolicus*.³⁸⁶ Auch wenn das Werk also nahezu vier Jahrhunderte nach Hadewijchs Zeit publiziert worden ist, glaube ich, dass eine Auseinandersetzung mit Picinellis Aussagen aus methodischen Gründen für diese Arbeit interessant wäre. Der Autor bespricht die drei Farben des Steines (rot, weiß und schwarz) und deutet diese folgendermaßen:

„Trino speciosa colore. Verbum incarnatum hanc ideam duplici ratione sibi vindicat; utpote in quo corpus, anima, et divinitas; item innocentiae candor, charitatis purpura, et passionis funestissimae nigredo reperiuntur. Caeterum est Venerabilis Bedae sententia non abs re dicitur, quod Sardonychi *comparantur homines, corporis rubicundo, spiritus puritate candidi, sed mentis sibimet humilitate despecti.*“

An dieser Stelle verdeutlicht sich, dass Picinellis Interpretation der drei Farben – Weiß deutet auf Unschuldigkeit, Purpur auf Nächstenliebe und Schwarz auf den trauervollen Tod – nicht nur von Bedas Deutung, sondern auch von Reynaerts Erklärung abweicht. Sardonyx, so scheint Picinella Beda zu zitieren, lasse sich mit den Menschen vergleichen; deren Körper mit Rot, deren reiner Geist mit dem Weiß, aber deren Verstand mit seiner verächtlichen Unbedeutendheit. Picinelli zeigt somit in seiner Erklärung, dass der Sardonyx auf mehrerlei Weise interpretiert werden kann.

³⁸² Cant. Cantic. 5,10.

³⁸³ Hofmann, 1998, Bd. II, S. 51.

³⁸⁴ Vgl. Apok 6,2ff.

³⁸⁵ C. Meier, *Gemma Spiritualis* (Wilhelm Fink Verlag, München, 1974), S. 211.

³⁸⁶ F. Picinelli, *Mundus Symbolicus, in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis eruditionibus ac sententiis illustratis* (Sumptibus Hermanni Demen, Coloniae Agrippinae, 1687). Über: http://openlibrary.org/books/OL23320865M/Mundus_symbolicus_in_emblematum_universitate_formatus_explicatus_et_tam_sacris_quam_profanis_eruditi, Stand am 05.06.2012.

In diesen Auseinandersetzungen mit einer möglichen Bedeutung des Sardonyx von Picinelli, Reynaert und Hofmann zeigen sich genau die Schwierigkeiten, den wir auch in der in dieser Arbeit verfertigten Analyse von Elisabeths Visionen begegnet haben; die Bilder sind nur schwierig zu deuten, eventualiter verursacht durch eine assoziative Verfahrensweise der beiden visionären Frauen. Darüber hinaus kommen mehrmals einem Objekt verschiedene Bedeutungen zu und kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, welche für den Text nicht oder wohl zutrifft, wie das Beispiel des Sardonyx verdeutlicht. Lediglich an manchen Stellen kann ohne Probleme auf eine Quelle hingewiesen werden; in Bezug aber auf die Krone aus Sardonyx bleibt eine eindeutige Interpretation aus. Wie die vorherigen Kapitel was die Mehrdeutigkeit der Objekte angeht bereits zeigten, wird in dieser Passage nochmals bestätigt.

Schließlich erwähnt Hadewijch noch die Augen der Gestalt, die „[waren] ane te seine wonderleke onseghelc ende alle dinc treckende in hem in minnen.“ Willaert verweist in Bezug auf diese Aussage auf eine Bibelstelle, nämlich Johannes 12,32, in der Christus sagt: „Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me ipsum.“³⁸⁷ Wenn Christus von der Erde erhöht wird, wird er alle zu sich ziehen. Mit dieser Stelle setzt Hadewijch sich außerdem in ihrem neunzehnten Brief ausführlich auseinander.³⁸⁸ Dieser hat jedoch einen Ausgangspunkt, der meines Erachtens in der Passage im Gesicht nicht in solchem Maße vorhanden ist. Die Stelle im Brief lautet:

„Die ziele die ongherijnlext es die es gode alreghelijcst. Ongherijnleec houdet v *van allen menschen* inden hemel *ende* inder erden tote dien daghe dat god *verheuen* es vander erden, *Ende* dat hi v alle dinc met hem mach trecken. Sulken segghen dat hi *meynde* ane *den cruce* daer hi ane *verheuen* was. Mer alse god *ende* die salighe ziele een sijn, Soe es hi metter *zalegher zielen* alre scoenst volhoghet vander erden; *Want* alse *haer* el niet en es dan god, *Ende* si ghenen wille *en* behoudet *Dan* dat si sijns enechs willen leuet, *Ende* de ziele te nieute *wart*, *Ende* met sinen wille wilt al dat hi wilt, *ende* in hem *verswolghen* es *ende* te nieute worden, soe es hi volhoghet vander erden *Ende* soe trect hi alle dinc te *hem*, *Ende* soe *wertse* met hem al dat selue dat hi es.“³⁸⁹

Die Passage im Brief handelt sich um die Einheit des Menschen mit Christus, die sich nur durch einen in allen Hinsichten übereinstimmenden Willen ermöglicht: Erst dann ermöglicht sich die Erhöhung der menschlichen Seele wie Christus, eine Einigung bewirkt jedoch lediglich Gott.

In ihrer Vision erwähnt die Visionärin jedoch nur die Augen Christi, die eine ziehende Wirkung haben, nicht die gesamte Figur, obwohl das *Lexikon der Mittelalters* auf die Funktion der

³⁸⁷ Hadewijch, 1996, Komm., S. 170.

³⁸⁸ Vgl. Ebd., Komm., S. 170 und Hofmann, 1998, Bd. II, S. 51.

³⁸⁹ Negentiende Brief, Z. 46-61. In: Hadewijch (Hrsg. J. van Mierlo), *Brieven*, 2 Bde. (Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1947), S. 165ff. Über: www.dbnl.org/tekst/hade002brie01_01/. Stand am 06.06.2012.

Augen als „Fenster oder Tore, durch die die Liebe oder die Sünde in den Menschen eindringen“ hinweist.³⁹⁰ Außerdem meint das *Lexikon*, dass in Meister Ekharts Texten sowie im Hohelied St. Trudperters die Vereinigung Gottes mit dem Menschen sich durch die Augen vollzieht.³⁹¹ Möglicherweise fungieren die Augen der Gestalt somit als ein Pars pro Toto.

Demgegenüber ist an dieser Stelle von seinem einseitigen Ziehen aus Liebe die Rede, nicht von der Handlungsweise der menschlichen Seele. Eine eventuelle Vereinigung wird in Hadewijchs Bild nicht eindringlich thematisiert. Das Fehlen der Erwähnung von einer Vereinigung könnte darauf hinweisen, dass Hadewijch in dieser Vision noch jung und unerfahren ist; erst am Ende des Visionsbuches wird sie mit Christus vereint. Indessen zeigt die Visionärin die ziehende Kraft der Augen meines Erachtens in den nächsten von der Unsäglichkeit der Erfahrung handelnden Sätzen: „Daer ne maghic niet af te woerde bringhen.“ Im Anschluss an meine Behauptung käme zum Schluss, dass, unter Berücksichtigung der Bibelstelle und Hadewijchs Auseinandersetzung im neunzehnten Brief, im Bild der ziehenden, wunderbar unsäglichen Augen eine erste Andeutung für die letztliche mystische Vereinigung am Ende des *Visioenenboek*. In der ersten Vision wäre es dann Christus, der auf eine mystische Vereinigung zielt. Für diese Folgerung fehlen jedoch zwingende textuelle Belege in der ersten Vision.

4.3 Fazit

In einem Vergleich mit Elisabeths Christusfigur stellt sich heraus, dass beiden Visionärinnen die Augen der Gestalt thematisieren. Wohingegen Elisabeth die Helligkeit und Schönheit deren Augen betont: „Oculi eius lucidissimi et decori valde,“³⁹² hebt Hadewijch die nicht in Worte zu fassende Wunderlichkeit der Augen hervor. Da in der obigen Analyse sich schon herausstellte, dass die Visionärinnen mit ihrer Umschreibung der Figur an Johannes' Darstellung der Gestalt im ersten Kapitel der Offenbarung anschließen, könnte vielleicht das Erwähnen der Augen von dieser Figur abgeleitet werden. Eine direkte Anleihe an die Apokalypse machen die visionären Frauen jedenfalls nicht, da Johannes in seiner Darstellung sagt: „oculi eius velut flamma ignis.“³⁹³ Andere Bibelstellen leuchten in Hinblick auf die Passage in den Gesichtern nicht ein. So erweist sich abermals die Schwierigkeit, die Visionen genau deuten zu können. Dass Elisabeth und Hadewijch sich beide mit den Augen der thronenden Figur auseinandersetzen, sollte jedoch explizit erwähnt werden, wenn auch die Beschreibungen sich voneinander unterscheiden. Eine

³⁹⁰ G. Schleusener-Eichholz, 'Auge', in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, Sp. 1207-1209, in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

³⁹¹ Vgl. Ebd.

³⁹² Roth, 1884, S. 20.

³⁹³ Apok 1,14.

Annahme, dass dieses Erwähnen einer Bedeutung zukommt, braucht jedoch mehr Forschung als diese Abschlussarbeit geben kann.

5. Schlussfolgerung

Die vorliegende Abschlussarbeit hat sich die Frage gestellt nach der Sprache und den stilistischen Mitteln, die in den Visionen von Elisabeth von Schönau und in der ersten Vision Hadewijchs in den Beschreibungen ihrer Gottesschau angewandt wurden. Aufgrund der bedeutenden redaktionellen Rolle ihres Bruders Ekberts für Elisabeths *Libri Visionum* und den komplizierten Entstehungsprozess dieser Bücher, an den Ekbert beteiligt war, setzte diese Arbeit sich nicht nur mit der Gottesschauungen Hadewijchs und Elisabeths, sondern auch mit Ekberts Interpretation einer der Visionen seiner Schwester auseinander. Somit wurde ein Vergleich von Ekberts angewandter Sprache und Stilmittel in den Visionen und in seiner Deutung gesichert.

Als Gottesschau wurden alle Stellen, in den die Visionärin Gott in eine seiner Formen sah, bezeichnet: Die Gesichte könnten sich somit auf Gott den Vater, Jesus Christus den Sohn – in seiner göttlichen und/oder menschlichen Natur –, auf den Heiligen Geist oder auf die vollständige Dreifaltigkeit beziehen. In Bezug auf Elisabeths Korpus wurde eine Vision, in der die Visionärin die *Maiestas Domini*, eine Vision einer Christusfigur und ein Gesicht eines Trinitätsbildes besprochen. Hadewijchs erste Vision handelte von einer Christusfigur.

Im Anschluss an die geringe Zahl der analysierten Texte verdeutlichte die Einleitung bereits, dass die Auseinandersetzung aufgrund ihrer Begrenztheiten nur als eine erste Erkundung betrachtet werden kann, da dieses Korpus für allgemeingültige Antworten und Aufschlüsse nicht ausreicht.

Es hat sich herausgestellt, dass Elisabeths Visionen und Gottesschauen sich durch eine einfache, klare, von jedem Stilmittel freie und Sprache kennzeichnen, sowie durch ihren assoziativen Charakter in Bezug auf die geschauten Bilder. Beide, Sprache und geschaute Objekte, sind stark von den biblischen Visionen bzw. den mittelalterlichen Abbildungstraditionen geprägt.

Eine einzige Stelle thematisiert möglicherweise anhand eines Anakoluths eine nicht in Worte zu fassende Trinitätserfahrung, über die nichts weiteres ausgesagt wird. Somit bleibt undeutlich, ob es sich hier um ein visionäres oder andersartiges Erlebnis handelt. Darüber hinaus wird nicht deutlich, ob der Anakoluth durch einen Fehler in der Edition der Handschrift entstanden ist, oder tatsächlich in dieser einen Satzbruch vorliegt.

Als Sonderfall darf die vierte Vision des zweiten *Libri Visionum Primi* bezeichnet werden. Elisabeth erlebt in diesem Gesicht keine Gottesschau in der Art und Weise der anderen Visionen, sondern sieht ein Bild, das die Trinität und deren himmlische Gefährten repräsentiert: Die Säule darf meines Erachtens nicht als die Trinität als solche bezeichnet werden, da sie lediglich mittels

ihrer Eigenschaften auf die Dreifaltigkeit verweist und diese nicht verbildlicht. Darüber hinaus fehlt der assoziative Charakter der anderen Gesichte in dieser Vision.

Die Sprache und Darstellung von Elisabeths Gesichtern zeigen die zentrale Position des geschauten Bildes auf: Nicht die visionäre Erfahrung als solche und die Auswirkungen dieser auf die Visionärin sind Thema der Visionsbücher, sondern die Offenbarungen, die Elisabeth ermittelt werden. In der angeführten Bilderreihe werden die Gottesschauungen nicht anders als die anderen Schauungen dargestellt; die Unmöglichkeit, sich über den Gegenstand der Schauung zu äußern wird demnach nicht thematisiert.

Die Auseinandersetzung mit Ekberts Kommentar verdeutlichte, dass die in seiner Interpretation angewandte Sprache zwar auch als klar und deutlich verstanden werden kann, diese sich doch aufgrund ihrer komplexeren grammatikalischen Strukturen und ihres Anschlusses an die scholastischen Fachsprache von den Visionen unterscheidet. Lediglich bezüglich der in der vorliegenden Arbeit besprochenen Gesichte kann deswegen geschlossen werden, dass Ekberts Rolle als Redaktor sich in der angewandten Sprache zeigen lässt. Seine Bemerkung, möglichst wenig an Elisabeths Bericht zu ändern, könnte somit ernst genommen werden.

Darüber hinaus bestätigte sich im Kommentar die Mehrdeutigkeit der geschauten Objekte, auf die in der in dieser Arbeit gegebene Interpretation bereits angespielt wurde. Elisabeths Visionen, beeinflusst durch die Bibel, die Abbildungen, den Sprachgebrauch und die im Mittelalter problemlos angenommene Mehrdeutigkeit von Wörtern und Objekte, erweisen sich als unstrittiges Beispiel dieser Tradition.

Der Vergleich mit Hadewijchs erster Vision stellt die großen Unterschiede, sowohl in Sprache als auch in Ziel des Gesichtes und struktureller Ausarbeitung des Visionskorpus. Anders als Elisabeth zielt Hadewijch auf eine Vereinigung mit Gott (Christus), und können wir ihr *Visioenenboek* als ein mystagogisches Dokument, mittels dem auch andere zu dieser Vereinigung gelangen können, betrachten.

Bezüglich der Sprache hat sich herausgestellt, dass die zwei Visionärinnen sich in allen Hinsichten voneinander unterscheiden. Hadewijchs Sprache wird gekennzeichnet durch zahlreiche und sehr ausführliche stilistische Mittel, Rhythmus, Assonanz und Alliteration, sowie repetitorischen Auseinandersetzungen und sprachliche Wiedergaben eines spirituellen Aufstieges. Eine präzise Darstellung der Bilder steht, weniger als in Elisabeths Visionen, im Vordergrund.

Eine Übereinstimmung hat sich gezeigt in den Motiven der beiden visionären Frauen; wie Elisabeth Hadewijch bezieht sich auf apokalyptische Bilder und wird sie, wenn auch in einer anderen Art und Weise, von einem Engel begleitet.

Schließlich soll gesagt werden, dass die in der vorliegenden Arbeit dargestellte Analyse nicht als vollständig gelten darf. Aus praktischen Gründen wurden Textstellen übersprungen oder konnte bestimmte Passagen nicht ausführlich diskutiert werden. Obwohl damit ihre Aussagen lediglich als eine erste Erkundung betrachtet werden können, traue ich mich doch zu behaupten, dass in Bezug auf die sprachliche und stilistische Darstellung der Gottesschau, Hadewijch absolute Superiorität sich abermals gezeigt hat. Die klare und einfache Sprache Elisabeths gewährleistet zwar eine deutliche Beschreibung der geschauten Objekte, aber das Ziel ihrer Texte zeigt sich somit als völlig anders als Hadewijchs; die Letzte gelingt es, ihr Publikum in die Visionen mitzureißen, wohingegen Elisabeths Beschreibung Bewunderung aufgrund ihres assoziativen und aufeinanderreihenden Charakters beim Leser aufrufen.

6. Bibliographie

Primärliteratur

Elisabeth von Schönau

Elisabeth von Schönau (Übers. und Komm. Dinzeltbacher), *Werke* (Paderborn, Schöningh, 2006).

Saint Elisabeth of Schonau (Übers. Anne L. Clark), *The complete works* (Paulist Press, 2000).

F.W.E. Roth (Hrsg.), *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften* (Siehe: Webseiten und elektronische Zugänge)

Hadewijch

Hadewijch (Hrsg. Hofmann), *Das Buch der Visionen*, 2 Bde. (Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1998).

Hadewijch (Hrsg. Willaert, Übers. Dros), *Visioenen* (Amsterdam, Prometheus, 1996).

H. Vekeman (Ed., Übers. und Komm.), *Het visioenenboek van Hadewijch* (Dekker, Nijmegen, 1980).

P. Mommaers (Ed., Übers. und Komm.), *De visioenen van Hadewijch*, 2 Bde. (B. Gottmer, Nijmegen, 1979).

J. van Mierlo (Ed., Übers. und Komm.), *De visioenen van Hadewijch*, 2. Bde. (De Vlaamsche Boekenhalle, Leuven, 1924).

Sekundärliteratur

Bücher

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999).

Walter Bauer (Hrsg.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., völlig neu bearb. Aufl.* (Berlin, De Gruyter, 1998)

Hans Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage, 9. Bde.* (Tübingen, Mohr Siebeck, [1998]-2007).

Boethius, *De consolatione philosophiae* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1973).

M. Buchberger, K. Baumgartner u.a., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde. (Freiburg, Herder [1993-]2001).

Anne Clark, *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992)

A. Daróczi, *Groet gheruchte van dien wondere : spreken, zwiigen en zingen bij Hadewijch* (Peeters, Leuven, 2007).

P. Dinzeltbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981).

- P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).
- P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik* (Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1993).
- H. van Gorp (u.a.), *Lexikon van literaire termen* (Wolters-Noordhoff, Groningen, 1991).
- J.C. Groot & C.W. Mönnich (Hrsg.), *Encyclopedie van het Christendom. Katholieke deel* (Amsterdam, Elsevier, 1956).
- E. Habel und F. Gröbel, *Mittelateinisches Glossar*, (Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1959).
- C. Hart, *Hadewijch: The Complete Works* (New York, Paulist Press, 1980).
- A. Jahanara Kabir, *Paradise, death and doomsday in Anglo-Saxon literature* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).
- P. Lateur, *De Regel van Benedictus. Vertaling met Latijnse brontekst* (Lannoo, Tiel, 2010)
- C. Meier, *Gemma Spiritualis* (Wilhelm Fink Verlag, München, 1977).
- P. Mommaers, *Hadewijch. Schrijfster, Begijn, Mystica*, (Peeters, Leuven) 2003.
- A. Mulder-Bakker, ‚Beeldverhaal 6: Maria in de stad‘, in: *Verborgene Vrouwen: Kluisenaressen in de middeleeuwse stad* (Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2007).
- J.-B. Porion, *Hadewijch: Visions* (Paris, O.E.I.L., 1987).
- J. Reynaert, *De Beeldspraak van Hadewijch* (Lannoo, Tiel - Bussum, 1981).
- M. Rubin, *Mother of God. A history of the virgin Mary* (London, Penguin Books, 2010).
- J. Traeger, *Renaissance und Religion: Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels* (Beck, München, 1997).
- Aufsätze**
- A. Bardoel, ‚Hadewijch of Antwerp and the hermeneutics of desire‘, 1987 in: *Dutch Crossing*, 26 – 36
- W. Breuer, ‚Sprache bei Hadewijch‘, in: M. Schmidt (red.), *Grundfragen christlicher Mystik* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1987), p. 103 – 121.
- H. Fielhauer, ‚Das Motiv der kämpfenden Böcke‘, in: *Festschrift für Otto Höfler* (Wien, Verlag Notring, 1968), S. 69 – 106.
- V. Fraeters, ‚Visioenen als literaire mystagogie‘, in: *Ons Geestelijk Erf*, vol. 73 (1999), p. 111-130.
- V. Fraeters, ‚Gender and genre: the design of Hadewijch’s *Book of Visions*, in: *The Voice of Silence*, 2004, 57 – 81

V. Fraeters, 'Van inzien naar één-zijn. Over de visioenen van Hadewijch', *Syllabus bij de 'Studieweek Mystiek. Titus Brandsma Instituut, Nijmegen, 27-30 juni 2005*.

V. Fraeters, 'Wijsheid verbeeld: Genese en werking van de beeldspraak in Visioen 9 van Hadewijch', in: *Queste*, vol. 14, iss. 2, 2007, pp. 101 – 135.

E. Langbroek, 'Die Kreuzholzlegende im 'Hartebok' und ihre Verwandten', in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, Vol. 66, 2010, S. 205 – 248.

B. McGinn, "Love, Knowledge and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries", in: *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 1987, Vol.56(1), p.7-24.

B. McGinn, "The Language of Inner Experience in Christian Mysticism", in: *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, iss. 2, 2001, pp. 156 – 171.

B. McGinn, 'Visions and Visualizations in the Here and Hereafter', in: *Harvard Theological Review*, vol. 98, iss. 3, 2005, pp. 227 – 245.

B. McGinn, 'Vision Dei: Seeing God in Medieval Theology and Mysticism', in: Muessig & Putter (ed.), *Envisaging Heaven in the Middle Ages* (Routledge, 2006), pp. 15 – 33.

B. Newman, 'What did it mean to say "I saw"?' The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture, 2005 in: *Speculum*, 1 – 43

B. Newman, 'Die visionären Texten und visuellen Welten der religiösen Frauen', 2005 in: *Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, 104 – 117.

F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).

T. Pandiri, 'Autobiography oder Autohagiography? Decoding the Subtext in the *Visions* of Elisabeth of Schönau', in: L. Churchill (Hrsg.), *Women Writing Latin*, Bd. 2 (New York, Routledge, 2002), S. 197 – 229.

L. Rens, 'Een speurtocht naar de beeldspraak van Hadewijch', in: *Ons Geestelijk Erf*, vol. 56, 1982, p. 12 – 24.

C. Waters, "The labor of *aedificatio* and the business of preaching in the thirteenth century", in: *Viator*, Vol. 1, 2007, S. 167 – 189.

Webseiten und elektronische Zugänge

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, 5. erneute Auflage, R.Weber und R. Gryson (Hrsg.) (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007). CD-ROM .

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, (Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971). Über <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>

K.E. Georges & H. Georges (Hrsg.), *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage, 2 Bände (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998). Über <http://www.zeno.org/nid/20002183072>.

Hadewijch (Hrsg. J. van Mierlo), *Brieven*, 2 Bde. (Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1947), S. 165ff. Über: www.dbnl.org/tekst/hade002brie01_01/.

Lexikon des Mittelalters, 10 vols (Metzler, Stuttgart [1977]-1999), in *Brepolis Medieval Encyclopaedias - Lexikon des Mittelalters Online*.

Maria-Antiphon: <http://campus.udayton.edu/mary/resources/antiph2.html>.

Maria, gewidmetes Lied im 19. Jahrhundert:

<http://philidor3.cmbv.fr/Parcourir/Recueils/COLLECTIFMANUSCRIT-LE-MAIGNAN>

Verwijs und Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek*, [1885-]1929.

Über [http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-](http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB)

[apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB](http://gtb.inl.nl/openlaszlo/my-apps/GTB/Productie/HuidigeVersie/src/inlgtb.html?owner=GTB)

David Hugh Farmer (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of Saints*, (Oxford University Press, 2003) *Oxford Reference Online*.

Patrologia Latina, über <http://pld.chadwyck.co.uk.proxy.library.uu.nl/>.

F. Picinelli, *Mundus Symbolicus, in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis eruditionibus ac sententiis illustratis* (Sumptibus Hermannii Demen, Coloniae Agrippinae, 1687). Über: http://openlibrary.org/books/OL23320865M/Mundus_symbolicus_in_emblematum_universitate_formatus_explicatus_et_tam_sacris_qu%C3%A0m_profanis_eruditi.

F.W.E. Roth (Hrsg.), *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekkbert und Emecho von Schönau nach den Original-Handschriften* (Brünn, Verlag der „Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, 1884) Über:

http://openlibrary.org/books/OL24871595M/Die_Visionen_der_hl._Elisabeth_und_die_Schriften_der_Aebte_Ekkbert_und_Emecho_von_Sch%C3%B6nau (Stand am 18. Juni 2012).

Appendix I: Visionen Elisabeth von Schönau

Die Texte entstammen der Übersetzung von Dinzelbacher.³⁹⁴

1. *Liber Visionum Primus, Vision 20*

Es geschah in der Nacht des Sonntags, die als erste auf das Fest des seligen Jakobus folgte, dass ich am ganzen Körper ermattete, und zuerst begannen meine Finger- und Zehenspitzen zu kribbeln, und dann mein ganzes Fleisch, und überall brach mir Schweiß aus. Und meinem Herzen geschah es so, als ob es mit einem Schwert in zwei Teile geschnitten würde. Und siehe, ein großes Flammenrad strahlte am Himmel auf, dessen Anblick mir große Angst einjagte, und verschwand sogleich. Danach öffnete sich an derselben Stelle etwas wie eine Pforte, und ich sah durch sie hinein und sah ein viel großartigeres Licht als jenes, das ich zu sehen gewohnt war. Und viele Tausende Heilige standen darin rund um eine große Majestät, in folgender Ordnung verteilt: Es befanden sich vorne in jenem Kreis einige hervorragende und sehr hervorgehobene Männer, geschmückt mit Palmen und weithin strahlenden Kronen und an der Stirne ausgezeichnet mit dem Zeichen ihrer Passion. Und ich erkannte sowohl aus ihrer Zahl als auch aus der einzigartigen Glorie, die sie vor den anderen besaßen, dass dies die verehrungswürdigen Apostel Christi waren. Zu ihrer Rechten aber stand ein zahlreiches Heer, glorreich durch dieselben Zeichen. Danach standen noch andere ausgezeichnete Männer, aber das Zeichen des Martyriums erschien nicht an ihnen. Zur Linken der Apostel erglänzte aber der heilige Stand der Jungfrauen, geschmückt mit den Zeichen des Martyriums, nach diesen ein zweiter Chor ausgezeichneter Mädchen, gekrönt zwar, aber ohne die Zeichen des Martyriums. Danach erschienen noch andere verehrungswürdige Frauen mit weißen Schleiern. Und so wurde durch diese alle der Kreis geschlossen. Innerhalb dieses erschein noch ein anderer Kreis von großer Helligkeit, den ich als den der heiligen Engel erkannte. In der Mitte von allem aber [sah ich] die Glorie der unendlichen Majestät, die ich überhaupt nicht in Worte fassen kann. Ihren glorreichen Thron umgab ein glänzender Regenbogen. Zur Rechten der Majestät aber sah ich einen in höchster Glorie thronen, ähnlich dem Menschensohn. Zur Linken aber erschien das intensiv strahlende Zeichen des Kreuzes. Und da ich dies alles zitternden Herzens anschaute, würdigte der Herr mich noch, dies hinzuzufügen, dass er mir unwürdigsten Sünderin über die Glorie seiner unaussprechlichen Dreifaltigkeit auf eine Weise, die zu erklären ich nicht wage, dies bedeutete, dass nämlich wirklich eine Gottheit in drei Personen ist und die drei Personen eine göttliche Substanz. Zur Rechten des Menschensohns thronte die Engelskönigin und Herrin der Königreiche auf etwas wie einem Sternenthron, von unermesslichem Licht umflossen. Zur Linken des vorgenannten Kreuzes saßen auch vierundzwanzig ehrenreiche Männer mit ihr zugewandtem Antlitz in einer Gruppe zusammen. Nicht weit von ihnen entfernt sah ich zwei große und edle Widder vor dem Kreuzzeichen stehen, die auf ihren Schultern ein Rad von sehr großer Helligkeit und wunderbarer Größe trugen. Da ich dies alles so geschaut hatte, brach ich in folgende Worte aus und sagte: Erhebt die Augen eures Herzens zum göttlichen Licht, betrachtet und schaut die Glorie und Majestät des Herrn!

Am Morgen danach zur dritten Stunde wurde ich deutlich schwächer als am Abend. Und es kam einer der Brüder zum Fenster, und ich bat ihn, die Messe der Heiligen Dreifaltigkeit zu feiern, und er stimmte zu. Sobald er aber die Messe begann, fiel ich in Ekstase. Und wieder schaute ich

³⁹⁴ Elisabeth von Schönau (Übers. und Komment. von Peter Dinzelbacher), *Werke* (Frederich Schöningh, Paderborn, 2006).

die genannte Vision, aber deutlicher. Zur selben Stunde sah ich den vorgenannten Bruder, wie er am Altar stand, umflossen von viel Licht, und seinen Atem, der wie ein weißer Rauch aus seinem Munde nach oben hinaufstieg.

2. *Liber Visionum Primus, Vision 40*³⁹⁵

Es geschah am ersten Sonntag zur Fastenzeit am Beginn der Vesper, dass plötzlich wie üblich die körperliche Starre über mich kam, und ich fiel in die Ekstase. Und ich sah ein weißes Rad, das sich in der Luft mit wundersamer Geschwindigkeit drehte und oben darauf ein weißes Vögelchen, das sich mit großer Schwierigkeit halten konnte, damit es nicht mit der Umdrehung des Rades mitgerissen werde. Wenn es ein wenig von oben nach unten hinabglitt, bemühte es sich, wiederum in die Höhe zu kommen. Und in dieser Art mühte es sich lange ab, bald hinabgleitend, bald wieder hinaufsteigend. Danach sah ich einen hohen und sehr schönen Berg, das Rad wurde auf ihn versetzt und drehte sich dort wiederum wie zuvor, und das Vögelchen, das dazu gehörte, verblieb in seiner Mühe. Ich wunderte mich aber heftig, was dies bedeuten sollte, und erbat mit großer Sehnsucht vom Herrn das Verständnis der Vision. Und nachdem ich ein wenig davon begriffen hatte, kehrte ich aus der Ekstase zurück und brach danach plötzlich in folgende Worte aus: Eng und schmal ist der Weg, der zum Leben führt. Herr, wer wird ihn gehen? Und ich fügte hinzu: Der, der sein Leben von den fleischlichen Süchten freihält und keinen Trug in seiner Sprache hat. Und ich fügte hinzu: Herr, was soll ich tun? Und wiederum strömten diese Worte zur Antwort in meinen Mund: Wenn du gehen willst, wie ich gegangen bin, achte meine Spuren und weiche nicht nach rechts oder links ab, sondern folge mir. So wirst du zum Ziel kommen, weil ich gesagt habe: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wenn jemand durch mich eintritt, wird er gerettet werden und die Weiden finden.

Danach fiel ich am Montag wieder in die Ekstase und sah die vorgenannte Vision wie zuvor, insofern aber ausführlicher, als ich auch eine auf dem Rad stehende Leiter erblickte, die von solcher Höhe war, dass ihre Spitze die Himmel zu durchdringen schien. Ihre Seitenpfosten schienen aus Stein und dreieckig zu sein, die Sprossen aber unterschieden sich voneinander durch ganz verschiedene und sehr schöne Färbung. Dies aber behielt ich im Gedächtnis, dass ihre erste weiß wie Schnee war, die zweite aber rot wie glühendes Eisen. Danach am nächsten Tag sah ich wieder alles, was eben genannt wurde, und bei dem Rad die Gestalt eines Mannes stehen, dessen Haupt golden erschien, und seine Haare waren weißer und reiner Wolle ähnlich. Seine Augen waren sehr leuchtend und sehr schön, seine Brust und die Arme, die er wie ein Kreuz ausgestreckt hielt, hatten einen ganz reinen Glanz so wie höchst glänzendes Silber. Er hatte aber in seiner Rechten einen grünen und erfreulichen anzusehenden Baumzweig, in seiner Linken aber ein leuchtendes Rad, geschmückt mit der Buntheit des Regenbogens. Sein Bauch schien ehern, die Oberschenkel aus Stahl, die Unterschenkel aus Eisen, die Füße aber aus Erde. Dies alles erschien mir oftmals zur Fastenzeit.

Es geschah aber am Sonntag, der nach dem Fest des seligen Gregor am nächsten lag, dass ich, als ich in der Ekstase war und die Visionen schaute, die ich üblicherweise an den Sonntagen schaue, jenen hervorragenden Lehrer in den Höhen erblickte, vollem Ruhm und liebenswerter Helligkeit ähnlich der Glorie der heiligsten Bischöfe Martin und Nikolaus. Er hatte aber am Haupt, so wie ich das auch bei jenen gesehen hatte, ein verehrungswürdiges Diadem, so wie man sagt, dass es von den Päpsten getragen wird. Zur selben Stunde schaute ich auch die vorgenannte Vision, und ich brannte von großer Sehnsucht, das ich verstehen wollte, was ich schaute, vor allem, was diese Menschengestalt bedeute, denn vom Übrigen verstand ich einiges. Ich erbat also von jenem

³⁹⁵ Diese Vision wiederholt sich im *Libro Visionum Tertius*, Kapitel 29. Da der lateinische Ausgangstext im großen Ganzen derselbe ist und Abweichungen in der Analyse besprochen worden sind, wird Dinzelbachers in Einzelheiten von dieser Version abweichende Übersetzung an dieser Stelle nicht zitiert.

seligen Mann Gottes sehr demütig, dass er für mich beim Herrn das Verständnis der Vision, welches ich ersehnte, erreiche. Und er wandte sich mir zu und antwortete mir folgende Worte: Du vermagst nicht zu verstehen, was dies bedeutet, sondern sage es den Gelehrten, die die Schriften lesen, diese wissen es. Nun also, geliebtester Bruder, mache dir bitte diese Mühe, die göttlichen Schriften zu durchforschen, und versuch aus ihnen die passende Auslegung dieser Vision zu finden. Dir ist dies nämlich vom Herrn vorbehalten.

3. Liber Visionum Secundus, Vision 4

Ich war im Geiste und wurde in etwas wie eine grüne und sehr liebliche Wiese gebracht, und bei mir war der Engel des Herrn. Und ich sah etwas in Ähnlichkeit einer Marmorsäule, die so wie vom Abgrund bis zur Himmelshöhe aufgerichtet war, und ihre Form war dreieckig. Die eine ihrer Kanten war weiß wie Schnee, die andere aber rötlich, die dritte aber hatte die Farbe des Marmors. Es erschienen aber an ihren unteren Teilen zehn sehr leuchtende Strahlen, die im Kreis schräg von ihr bis zur Erde herabfielen; von ihnen schien ein jeder aus mehreren weißen und rötlichen Strahlen zusammengesetzt zu sein. Und als ich mich bei mir über diese Vision wunderte, sprach der Engel zu mir: Betrachte aufmerksam, was du siehst! Und ich sagte zu ihm: Mein Herr, sag mir an, was dies bedeutet! Er sagte: Diese Säule, die du erblickst, steigt vom Thron Gottes hinab zum Abgrund, und die drei Kanten, die du an ihr siehst, bezeichnen die heilige Dreifaltigkeit. Drei Farben siehst du an ihr: weiß, rot und marmorfarben. Die weiße Farbe symbolisiert die Menschheit Christi, die rote den Heiligen Geist, die marmorfarbene aber bezieht sich auf die Göttlichkeit des Vaters. Die zehn Strahlen aber, die du an ihr schaust, sind die zehn Gebote des Gesetzes. Von ihnen gehen, wie du siehst, unzählbare Strahlen aus, die einen weiß, die anderen rötlich, von denen die Beobachter des Gesetzes symbolisiert werden. Die weißen bezeichnen die, die sich für das Gesetz Gottes keusch und unbefleckt bewahren, die roten aber die, die lieber ihr Blut für Christus vergießen wollten, als das Gesetz zu übertreten. Danach sagte er zu mir: Blicke nach oben! Und ich sah um die Spitze der Säule unzählige andere halb weiße und halb rote Strahlen, die von ihr überallhin ausgingen, und äußerst viele andere, die an diesen hingen. Und als ich mich schweigend darüber wunderte, sagte er zu mir: Dies sind meine Gefährten und Mitbürger, weiß aus Reinheit, rot aus Liebe, womit sie ewig im Herrn brennen. Die ihnen aber anhängen, sind die Heiligen, die die selige Gemeinschaft jener genießen. Danach fuhr er fort und sagte: Betrachte dies genau! Denn siehe, schon beginnst du, dies geringzuschätzen. Und warum wird dies nicht schriftlich aufgezeichnet, wie es üblich war? Und als ich aus der Ekstase zu mir zurückzukehren begann, legte der Herr sogleich in dieser Geisteserhebung ein Wort in meinen Mund, und ich sprach: Herr im Himmel, dein Erbarmen und deine Wahrheit [reichen] bis in die Wolken, deine Gerechtigkeit ist wie die Berge Gottes, deine Urteile ein tiefer Abgrund. Sie werden von der Fülle deines Hauses trunken werden, und du wirst sie mit dem Wildbach deiner Lust tränken. Herr bei dir ist der Lebensquell, und in deinem Lichte werden wie das Licht schauen. Erstrecke dein Erbarmen auf die, die dich kennen, und deine Gerechtigkeit auf die, die rechten Herzens sind! Ich fügte auch diese Worte hinzu: Dank sage ich dir, Herr Jesus Christ, dass du mir, deiner unwürdigen Magd, etwas Großes und Wunderbares voller Geheimnis gezeigt hast.

Appendix II: Hadewijch, Vision I

Die Texte und die Zeilennummer entstammen der Edition Willaerts.³⁹⁶

Ende doe seide hi: 'Kere di omme van mi ende du salt denghenen venden dien du ye ghesocht hebs ende daer du allen erdschen ende allen hemel- schen bi afghekeert best.' Ende ic keerde mi van heme ende ic sach een cruce vore mi staen ghelijc cristalle, claerre ende witter dan cristal. Daer mocht men dore sein ene grote wijtheit. Ende vore dat cruce sach ic staen enen zetel ghelijc eere sciven ende was claerre ane te seine dan die zonne in haerre claerster macht. Ende onder die scive stonden III colommen. Die eerste colomme was ghelijc berrende vieren. Die andere was ghelijc enen stene die heet thopasius. Die heeft nature van den goude ende na die claer- heit der locht ende hi heeft varuwe alre stene. Die derde was ghelijc enen stene die heet amatistus ende heeft enen pellenleke varuwe na die rose ende na die violette. Ende midden onder de scive draeyde een wyeel so vreseleke omme ende die soe eyseleke was ane te seine dat hemelrike ende erdrike daer af verwonderen mochte ende vervaren.	216
Die zetel die gheleec eere sciven, dat was die ewelecheit. Die III colommen waren die III namen daerne die ellendege die verre van min- nen sijn mede verstaen. Die colomme ghelijc den viere es die name des Heilighen Geests. Die colomme ghelijc den thopas es die name dies Vader. Die colomme ghelijc den amatist es de name des Soens. Die diepe wyeel die soe vrese- leke donker es, dats die godleke ghebrukelecheit in haren verhoelnen storme.	220
Op die gheweldeghe stat sat dieghene dien ic sochte ende daer ic een mede hadde begheert te sine ghebrukeleke. Sine vorme was onsegelec enegher redenen. Sijn hoeft was groet ende wijt ende kersp van witter varuwen ende was gehe- cront met ere cronen die gheleec enen stene	224
	228
	232
	236
	240
	244
	248

³⁹⁶ Hadewijch (Hrsg. Willaert, Übers. von Imme Dros), *Visioenen* (Prometheus, Amsterdam, 1996).

die heet sardonius, ende heeft III varuwen:	252
wit, swart, roet. Sine ogen waren ane te seine wonderleke onseghelec ende alle dinc treckende in hem in minnen. Daer ne maghic niet af te woerde bringhen. Want die ontelleke	256
grote scoenheit ende die oversoete soetecheit van dien werdeleken wonderleken aencine, dat benam mi alle redene van hem in ghelikenessen. Ende mijn lief gaf mi hem selven in verstannessen sijns selves	260
ende in ghevoelne. Maer doe ickene sach, doe viel ic hem te voeten. Want ic bekinde dat ic al dien wech te hem was gheleidt daer noch alsoe vele toe te levne was.	264