

Christus nachfolgen – Christi Nähe erfahren – Christus repräsentieren

(I Zur Glaubenswelt Elisabeths von Thüringen

Von Volker Leppin

Das Leben und die spirituelle Entwicklung Elisabeths von Thüringen spielten sich an der geographischen Peripherie der großen Geschehnisse ab. Die bedeutenden religionsgeschichtlichen Entwicklungen der Zeit hatten ihren Ort vor allem in Südfrankreich und Norditalien. Hier, in Räumen mit verdichteter städtischer Population, wurde die Armutsfrage virulent und führte zu Neuanstößen, unter denen die waldensische Bewegung, die Katharer und dann auch Humiliaten und Franziskaner herausragten. Entscheidende theologische Entwicklungen hatten ihren Ort schon längst, noch ehe sich die dortigen Schulen zur Universität zusammenschlossen, zentral in Paris. Und doch hat Elisabeth von früher Kindheit bis zum Tod ihres Mannes ihr Leben an einem herausragenden Ort der mittelalterlichen Geschichte verbracht. Auch wenn die Überhöhung durch die „Meistersinger“ zu viel hineinliest und empfindet, war doch der Thüringische Hof, der überwiegend, aber nicht nur, auf der Wartburg residierte, eines der Zentren adeliger Kultur, und dies in einer Zeit, in der sich die adelige Kultur gerade zu einer gewissen Verselbständigung gegenüber der kirchlichen Leitkultur aufgeschwungen hatte: Im Jahre 1184 hatte in Mainz das Hoffest Friedrichs I. zur Schwertleite seiner Söhne stattgefunden, das nicht zuletzt durch seine Erwähnung in der „Eneit“ Heinrichs von Veldeke als paradigmatische Ausgestaltung adeliger Hofkultur im ausgehenden 12. Jahrhundert gelten kann.¹ Gerade dieses Werk signalisiert auch die bald wachsende Bedeutung des Thüringer Hofes als Förderer der sich in der neuen Dichtung manifestierenden selbstbewussten adeligen Kultur. Es verdankt seine Vollendung der Förderung des Pfalzgrafen und späteren Landgrafen Hermanns I. (1190–1217), des Vaters Ludwigs IV., Elisabeths Ehemann.² Es ist dieses adelige Umfeld am „bedeutendsten Mittelpunkt der Rezeption französischer Dichtung“,³ in dem Elisabeth mit Ausstrahlungen der Armutsbewegung konfrontiert wurde, und ihre spirituelle Existenz erklärt sich nicht zuletzt

¹ Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. Bd. 1, München 1986, 276–281.

² Bumke, *Höfische Kultur* (wie Anm. 1), 122.

³ Bumke, *Höfische Kultur* (wie Anm. 1), 122.

auch aus der so entstehenden Dissonanz zwischen Adelskultur und Armutsfrömmigkeit. Diese Einflüsse und auch die mit ihnen verbundenen Konflikte am Hof fließen bei Elisabeth in einem Frömmigkeitstypus zusammen, der einerseits stark an der Betonung der Buße partizipiert, andererseits aber mindestens ebenso stark auch an dem verbreiteten Zug einer Repräsentationsfrömmigkeit, in deren Mittelpunkt die Durchdringung der diesseitigen Welt durch verschiedene Weisen der Präsenz Christi steht.⁴ Von hier aus lässt sich die Besonderheit Elisabeths ebenso verstehen wie ihre Einbindung in eine weit über ihre Persönlichkeit hinausreichende Religionskultur.

1. Einflüsse

Ein entscheidender Einfluss auf Elisabeth ging von der Bewegung des Franz von Assisi aus.⁵ Diese in Italien verwurzelte Bewegung ist schon früh nach Deutschland gekommen: Schon 1217 sandte Franz Brüder nach Deutschland. Es entsprach dem Lebensstil der auf den Bettel angewiesenen Brüder, dass sie vorwiegend in die Städte gingen. In Thüringen begegnen sie erstmals 1224 in Erfurt.⁶ Innerhalb der Entwicklungen, die schon die frühe Bewegung um Franz nahm und die vor allem durch dessen Testament dokumentiert sind, ist diese nach Thüringen gelangte Gruppe nur schwer zu verorten. Für ihre Wirkung ist auch weniger diese feine Binnendifferenzierung von Belang als der äußere Eindruck, den sie gemacht hat.⁷ Allein schon der kulturelle und klimatische Wechsel von Italien in die nordalpinen Gebiete bedeutete eine augenfällige Veränderung ihrer Wahrnehmung: Im Winter barfuß zu laufen, stellte selbstverständlich in Erfurt eine viel härtere Form der Askese dar als in Assisi. Die kulturelle Spannung, die die franziskanische Bewegung markierte, wurde damit noch augenfälliger als in der Region ihrer Gründung. Doch nicht nur in dieser Hinsicht hatte sich der Kontext geändert: in Assisi und generell in Norditalien war der Bezug der Armutsbotschaft auf die beginnende kaufmännische Wirtschafts- und Lebensweise noch unmittelbar deutlich geworden. Dies war in Erfurt, einer seinerzeit florierenden Stadt allenfalls noch erkennbar. Die bald schon erfolgende Ausstrahlung nach Eisenach ließ aber von einer Verhältnisbestimmung zu den neuen Wirtschaftsformen weit weniger erkennen. Die Armutsbotschaft stellte so nicht eine Herausforderung an eine neue soziale Praxis, sondern an die tradierte soziale Praxis christlichen Wohllebens dar und war so in höherem Maße offen für eine Rezeption in nichtbürgerlichen Kreisen, als dies in stärker städtischen Regionen der Falle gewesen

⁴ Vgl. hierzu Volker Leppin, Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Mario Fischer/Margarethe Drewsen (Hgg.), Die Gegenwart des Gegenwärtigen. FS Gerd Haefner, Freiburg/München 2006, 376–391, 385f.

⁵ Matthias Werner, Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, Sigmaringen 1981, 45–69, 48 (vgl. auch die kritische Auseinandersetzung mit der Relativierung des franziskanischen Einflusses durch Wilhelm Maurer ebd. 65 Anm. 37); Martin Ohst, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91. 1994, 424–444, 431, mit allgemeinem Bezug auf die Armutsbewegung.

⁶ Vgl. Rudolf Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte, Bd. 1, Jena 1937 (= Waltrup 2000), 178f.

⁷ Vgl. hierzu Herrmann, Kirchengeschichte 1 (wie Anm. 6), 178.

sein dürfte. Das bildete den Hintergrund dafür, dass die franziskanische Botschaft bald auch den Hof auf der Wartburg erreichte. Entscheidende Vermittlungsgestalt hierfür wurde ein Rodeger oder Rüdiger,⁸ der, auch wenn er als Laienbruder nicht, wie früher gelegentlich angenommen, als Beichtvater Elisabeths fungieren konnte,⁹ offenbar großen Einfluss auf die damals gerade siebzehn- oder achtzehnjährig Landgräfin besaß. Die Kenntnisse über diese frühe franziskanische Bewegung in Deutschland sind freilich zu spärlich, um die inhaltliche Ausrichtung dieses Einflusses genauer zu benennen. Neben der selbstverständlichen Thematisierung der Armutsfrage in ihrem etwas verschobenen sozialen Kontext ist wohl auch ein gewisser Bezug auf die Person des Franz von Assisi anzunehmen. Jedenfalls hat das franziskanische Element in der weiteren Elisabeth-Vita vor allem auch einen Bezug auf Franz, etwa in der Weihung des Altars im Marburger Hospital an ihn, gezeigt.¹⁰ Hier könnte auch ein Bewusstsein um dessen Stigmatisierung und damit die intensivste Form der Christus-*repraesentatio* in seiner Gestalt mitgespielt haben, doch lässt sich dies nicht genauer bestimmen. Die christusbezogene Fundierung des armen franziskanischen Lebens dürfte auch ohne dies deutlich gewesen sein.

Nicht völlig zu klären ist auch das Verhältnis dieser Einflüsse zu dem des Konrad von Marburg,¹¹ für den selbst keine Ordenszugehörigkeit anzugeben ist.¹² In Kontakt mit ihm trat Elisabeth in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit der Begegnung mit den Franziskanern, vielleicht auch im Bemühen des Hofes, diesen Einfluss zu kontrollieren.¹³ Wohl schon 1225 wurde Konrad von Marburg Beichtvater Elisabeths. Lebten die Franziskaner das Modell schlichter Einfachheit in der Christusbefolgung, so gehörte Konrad zur intellektuellen Elite seiner Zeit: Er hatte wohl in Paris studiert.¹⁴ Diese intellektuelle Ausrichtung wandte sich aber, und das ist im Blick auf Elisabeth das Auffällige, zunächst einmal gar nicht so sehr auf die innere Erbauung als auf die Abwehr nach außen: Er war Kreuzzugsprediger und Ketzerverfolger. Ihn als Beichtvater Elisabeths einzusetzen, konnte damit auch den Charakter einer Abwehr potenzieller Gefahren einer intensiven Armutsfrömmigkeit haben;

⁸ *Chronica fratris Jordani*, hg. v. Heinrich Böhmer, Paris 1908 (Collection d'études et de documents 6), 29 (Nr. 25).

⁹ Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ders., Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2: Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, 231–283, 262.

¹⁰ Wilhelm Maurer, Die heilige Elisabeth und ihr Marburger Hospital, in: ders., Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze (wie Anm. 9), 284–319, 307, führt dieses Patronat einseitig auf Konrad von Marburg zurück, was sich so nicht belegen lässt.

¹¹ Vgl. zu ihm grundlegend Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5).

¹² Zu der Erwägung einer Zugehörigkeit zu den Prämonstratensern s. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 252f; dagegen Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5), 46.

¹³ Kritisch zu dieser verbreiteten Annahme allerdings Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 242, im Rahmen seiner stark die machtpolitischen Gesichtspunkte und den Kontext des Kreuzzuges in den Vordergrund stellenden Deutung.

¹⁴ Ingrid Würth, Die Aussagen der vier Dienerinnen im Kanonisationsverfahren Elisabeths von Thüringen (1235) und ihre Überlieferung im Libellus, in: ZVThG 59/60. 2005/06, 7–74, 10 Anm. 13; zu einem möglichen besonderen Einfluss von Petrus Cantor vgl. Martina Wehrli-Johns, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Bűbertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, 153–163, 154f.

dies könnte auch dabei mitgeschwungen haben, dass sein Auftrag, sich um sie zu kümmern, nach dem Tod Ludwigs ausdrücklich vom Papst erteilt wurde und Elisabeth so unmittelbar unter den päpstlichen Schutz und die päpstliche Oberhoheit gestellt wurde.¹⁵

In den Berichten über sein Wirken und das Elisabeths ist freilich von der Kontrolle potenzieller Häresie nichts zu spüren, und es wäre eine unangemessen Spekulation, das Fehlen solcher Hinweise aus dem Charakter der Quellen, die entweder der Unterstützung der Kanonisation¹⁶ oder dem Vollzug der Heiligenverehrung dienen sollten, zu erklären und gegen die Quellen häretische Züge bei Elisabeth zu vermuten. So wird durch Konrad zwar auch dieser Kontext des Kampfes gegen Häresie präsent, aber insgesamt wird man sein Wirken unter anderen Gesichtspunkten zu beschreiben haben. Das wichtigste Moment seiner Leitung Elisabeths ist wohl, dass er ihr half, ihr Armutsideal nicht nur als Ausdruck individueller Religiosität zu leben, sondern ihre Position als Landgräfin dazu zu nutzen, Armut auch in struktureller Hinsicht zu thematisieren.¹⁷ Ein wichtiger Gesichtspunkt hierfür war es, dass er sie nach dem Tod ihres Mannes daran hinderte, ihr ganzes Geld zu verschenken, wie sie es offenbar im Anschluss an das Verhalten des reichen Jünglings in Mt 19 tun wollte.¹⁸ So gab er ihr die Möglichkeit, hiervon ein Hospital zu errichten und in diesem dauerhaft Kranke und Ausgestoßene zu pflegen. Freilich ist dies nicht die einzige Motivation, die Konrad dabei trieb. Durchaus pragmatisch berichtet er selbst über diese Szene nicht nur, er habe Elisabeth am Verschenken ihres Gutes gehindert, damit sie dauerhaft Arme versorgen könne, sondern auch damit sie die Schulden ihres Mannes bezahlen könne.¹⁹

2. Die unhöfische Höfische

Genau hier liegt aber nun das markanteste Merkmal für Elisabeths Verhalten. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang zu Recht darauf verwiesen, dass Konrad von Marburg Elisabeth anwies, nur solche Einkünfte ihres Mannes zu nutzen, über deren rechtmäßige Herkunft sie ein reines Gewissen hatte. Dieses Verhalten setzte grundlegend anders an, als es bei der Armutsbewegung des Franz gewesen war. Dessen Bewegung hatte sich unter anderem deswegen als kompatibel mit der Kirche erwiesen, weil Armut als eigenes Lebensmodell der Christusbefolgung entworfen wurde, nicht aber als Kritik an vorhandenen Lebensmodellen. Dass eine solche Kritik im-

¹⁵ Vgl. hierzu und auch zu vergleichbaren Vorgängen Werner, Elisabeth und Konrad (wie Anm. 5), 53.

¹⁶ Vgl. zu Elisabeths Kanonisation Josef Leinweber, Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 5), 128–136; Otfried Krafft, Kommunikation und Kanonisation. Die Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen 1235 und das Problem der Mehrfachausfertigung päpstlicher Kanonisationsurkunden seit 1161, in: ZVThG 58. 2004, 27–82; Würth, Aussagen (wie Anm. 14), 10–24.

¹⁷ Vgl. hierzu auch den Beitrag von G. Schneider-Ludorff in diesem Heft.

¹⁸ Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908, 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaet).

¹⁹ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaet).

plizit gegeben war, sollte sich in der Geschichte des Franziskanertums recht bald erweisen, als die Spiritualen Kritik an einer reichen Kirche übten.²⁰ Hiervon war Franz selbst weit entfernt. Er folge dem Ideal einer individuellen Identifikation mit Christus durch die Nachfolge. Dass diese Gestaltung einer Repräsentationsfrömmigkeit, in der Christus im nachfolgenden Menschen präsent wird, letztlich auch die Motivation Elisabeths war, wird weiter unten noch darzustellen sein. Die sozialgeschichtlich bemerkenswerte Kontur erhält sie aber dadurch, dass sie nicht nur ein im städtisch-bürgerlichen Kontext gewachsenes Lebensmodell auf Adelskreise übertrug und hier mit den tradierten Formen eines Aszetismus zumal unter weiblichen Adeligen verband, sondern dass sie durch Konrad dazu angeleitet wurde, die Unrechtsfrage beim Erwerb von Besitz zu thematisieren. Das war in asketischer Hinsicht weniger als die reine eigene Armut, insofern durchaus sogar eine eigene Freude am Genuss damit verbunden sein konnte: Wenn sie feststellte, dass alle Speisen und Getränke, die gereicht wurden, rechtmäßig erworben waren, soll sie nach dem Bericht der vier Dienerinnen im Zusammenhang ihres Kanonisationsprozesses ausgerufen haben: „Wohl uns! Nun wollen wir essen und trinken!“²¹ Nicht die Freude am Genuss also war das Ziel, auch nicht der prinzipielle Verzicht zur Züchtigung des eigenen Leibes und Geistes, sondern der Fokus lag auf der Unterscheidung im Erwerb des Mannes. Als rechtmäßig wurde eingestuft, was unmittelbar den Gütern des Mannes entstammte. Im Blick auf Abgaben aber trat die Problematik möglichen Unrechts in den Blick. Möglicherweise zeigt sich darin Elisabeths – beziehungsweise Konrads – Skepsis gegenüber der entstehenden Verwaltung durch Beamte und der damit einhergehenden Auflösung tradierter Strukturen.²² Das dabei vorausgesetzte Gerechtigkeitsverständnis drückt eine andere Motivation als die unmittelbar biblische Nachfolgekonzeption aus. Es ist eine Affirmation der tradierten Ordnung und ein Protest gegen eine als unrechtmäßig empfundene Ausweitung der landgräflichen Zugriffsrechte. Insofern gibt es hier ein der städtisch getragenen Armutsbewegung vergleichbares Moment; auch dort wurde ja ein impliziter Protest gegen neue Wirtschaftsformen artikuliert. Doch äußerte sich der Appell bei Elisabeth indirekter und struktureller als in der Schaffung einer unmittelbaren Lebensalternative, wie sie der Franziskanerorden bot. Elisabeth wirkte innerhalb der vorgegebenen Ordnung an deren interner und durchaus nachvollziehbarer Kontrolle im Sinne nicht der Armut, sondern der Gerechtigkeit, sie stellte dem höfischen Leben keine unmittelbare Alternative entgegen und stellte es nicht als Lebensform insgesamt in Frage.

Allerdings ist gerade wegen dieser sozialen Spezifik auch zu betonen, dass es sich hier nach dem Zeugnis der Dienerinnen um eine Durchführung der Anweisungen Konrads handelte, und es ist zumindest zu fragen, ob dabei nicht auch dessen seelsorgerliches Bemühen mitschwang, Elisabeths durch die Franziskaner bewegte

²⁰ Vgl. Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1994, 486–496.

²¹ Der sog. *Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, hg. v. Albert Huyskens, Kempten/München 1911, 20,538–540.

²² Vgl. Maurer, *Verständnis* (wie Anm. 9), 248. Dass es sich hierbei freilich, wie Maurer ebd. schreibt, um eine „Interimsethik (...) bis zum siegreichen Ende des Kreuzzugs“ handle, lässt sich den Quellen so nicht entnehmen; zu den sozialhistorischen Hintergründen s. Sybille Schröder, *Höfisches Leben und Alltag am Landgrafenhof von Thüringen zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *ZVThG* 57, 2003, 9–42, 19f.

spirituelle Bedürfnisse in Bahnen zu lenken, die zwar in Spannung zu ihrem Stand traten, dessen Schranken aber nicht sprengten. Dass Elisabeths Frömmigkeit über die vorgegebenen Grenzen hinaus tendierte und Konrad sie dabei kontrollierte, zeigt nicht zuletzt die verschiedentlich berichtete Situation, dass er ihren Willen bei der Verschenkung ihres Eigentums korrigierte.²³ Und auch zu ihren Lebenszeiten gibt es ein Moment der kontrollierten Askese: Elisabeth gelobte Konrad noch zu Lebzeiten ihres Ehemannes – freilich auch im Blick auf die mit dem Kreuzzug verbundenen realen Gefahren²⁴ – im Eisenacher Katharinenkloster Enthaltensamkeit, falls sie ihren Mann überlebe.²⁵ Dies war übrigens eine Lebensform, für die sie in Kreisen adeliger Damen auch Werbung machte.²⁶ Vorausgegangen war, wenn dem auf den Zweck der Heiligsprechung ausgerichteten Bericht Konrads an dieser Stelle zu trauen ist, die Klage Elisabeths, dass sie sich ehelich gebunden hatte und nicht als Jungfrau sterben könne.²⁷ Das Gelübde bedeutete vor diesem Hintergrund angesichts der nicht mehr rückgängig zu machenden Wahl des ehelichen Lebensweges eine vorzeitige Verpflichtung auf eine asketische Lebensform gerade in dem Rahmen, den sie als Ehefrau zu beachten hatte. Dem Anliegen asketischen Lebens war damit ebenso Rechnung getragen wie den sozialen Zwängen.

Freilich hat Elisabeth trotz der Kontrolle durch Konrad von Marburg nach den Maßstäben ihrer Zeit immer wieder die Standesgrenzen gesprengt, zumal die für Frauen. Wie stark sich Elisabeth bemühte, in dem vorgeschriebenen Verhaltenskodex zu bleiben und ihr Tun nicht in einen demonstrativen Widerspruch zu den höfischen Sitten zu bringen, zeigt etwa die Erwähnung der Dienerinnen, dass sie ihren Verzicht auf ungerechtes Gut durch Geschäftigkeit während des Essens zu überdecken suchte:²⁸ ein Versteckspiel des frommen Verhaltens, das in starkem, durch die dem Adel auferlegten Verhaltensvorschriften erklärbar Widerspruch zu der demonstrativen Armut der Franziskaner gerade auch bei ihrem barfüßigen Erscheinen im nordalpinen Raum stand.

Die Spannung zwischen Motivation und Standesregeln wird freilich immer stärker, je mehr man auf diejenigen Aspekte in Elisabeths Vita achtet, in denen nicht die wohl von Konrad geprägte analytische Perspektive im Vordergrund steht, sondern die spontane Gestaltung im Sinne einer Demutsfrömmigkeit, bei der Armut nicht umfassend gelebt werden kann, aber als asketisches Moment symbolhaft die Existenz prägt. Solche Verhaltensformen sind besonders auffällig in der vergleichsweise späten, aber gut unterrichteten Vita des Dietrich von Apolda zu greifen, der berichtet, Elisabeth sei von der Wartburg herab mit ihrem Geschmeide in eine Kirche gegangen und sei dort angesichts des gekreuzigten Heilands und seines Elendes voller schlechten Gewissens über ihren Schmuck ohnmächtig geworden.²⁹ Dem entspricht der Bericht der Dienerinnen, dass Elisabeth in Abwesenheit ihres Mannes auf prächtige

²³ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysa-bet).

²⁴ Hierauf verweist zu Recht Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 245f, stellt freilich aufgrund dessen die asketische Motivation Elisabeths allzu sehr in den Hintergrund.

²⁵ Libellus (wie Anm. 21), 17,445–457.

²⁶ Libellus (wie Anm. 21), 23,643–24,645.

²⁷ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 156 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysa-bet).

²⁸ Libellus (wie Anm. 21), 18,471–477.

²⁹ Dietrich, Vita I. 2 c. 4 (Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda, hg. v. Monika Renner, Marburg 1993, 37).

Gewänder verzichtet habe.³⁰ War im Zusammenhang der Speisen eine grundsätzlich affirmative Haltung gegenüber der höfischen Welt zu beobachten gewesen, so wird hier, bei der Frage des Schmucks die individuelle Brechung der höfischen Vorgaben für eine Adelige deutlich spürbar, freilich wiederum auch ihre Grenzen: Elisabeth respektiert die Regeln in Gegenwart ihres Mannes – wohl auch um diesen nicht in die Zwangslage einer Stellungnahme hierzu zu bringen. Tatsächlich dringt durch, dass Ludwig für manche Verhaltensweisen Elisabeths – etwa ihren Verzicht auf ungerecht erworbene Güter – Sympathie bekundete, sich aber stärker an die Standesregeln gebunden sah und ihr darum nicht folgen wollte.³¹ Aus den Berichten lässt sich auch der Weg, den Elisabeth zu diesem Prunkverzicht fand, nachvollziehen. Einerseits wird deutlich, dass Elisabeth durchaus gelegentlich prunkvolle Kleidung trug, wie sie für Adelige auch aus Gründen sozialer Distinktion erforderlich war.³² Hinweise darauf, dass sie schon als Kind aufgrund eines Gelübdes auf äußeren Prunk verzichtet habe,³³ dürften auf hagiographische Züge schon in dieser frühesten Überlieferungsschicht deuten. Die Wende von dem anfänglich ganz adelskonformen Leben zum Prunkverzicht, die Dietrich in die Anekdote von der *conversio* angesichts eines Bildes des Gekreuzigten bringt, dürfte eher durch ihre Teilnahme an liturgischen Vollzügen entstanden sein. So berichten die Dienerinnen, dass sie an Bettagen in Wollkleidern und barfuß an Prozessionen teilgenommen habe.³⁴ Explizit religiöses Verhalten bot auch in anderen Zusammenhängen die Möglichkeit zur Durchbrechung von Standesregeln, wie etwa das Verhalten Ortolanas, der Mutter Claras von Assisi, zeigt, die in auffälligerweise häufig außer Haus war, weil sie an Wallfahrten teilnahm.³⁵ Obwohl Elisabeths Verhalten offenkundig für eine Adelige ungewöhnlich war – sonst wäre es nicht in dem Bericht erwähnt worden – bewegte sie sich damit doch in einem Bereich einer vom Alltag separierbaren Sphäre, die eine Durchbrechung der Standesregeln möglich machte.³⁶ Erst der Transfer auf die weltlichen Bereiche, der Verzicht auf Prunk auf dem Schloss machte dieses Verhalten als alltagsgestaltendes zu einer Herausforderung für die höfische Kultur. Ein Punkt, an dem diese Spannung besonders deutlich wurde, war ihre Teilnahme an der Einsegnung der Kinder nach der Geburt, zu der sie, wie der Libellus³⁷ feststellt, nicht wie andere Frauen in reicher Pracht ging, sondern barfuß und in Wollkleidern.³⁸ Sie codierte hier ein Ereignis gewissermaßen um: Aus der festlichen Begehung des Nachwuchses wurde die Demuthaltung der durch Schwangerschaft und Geburt gezeichneten Frau; Geburt und Nachwuchs hoben sie aus dieser vor Gott gebotenen Haltung nicht hervor. Dass sie dies tat, ohne dass erwähnt wird, ob ihr Mann gegenwärtig war, ist ein Indiz dafür, dass sie hier in ähnlicher Weise wie bei der Teilnahme an Bittprozessionen die

³⁰ Libellus (wie Anm. 21), 22,616–23,619; vgl. Dietrich, Vita l. 2 c. 6 (Vita, hg. v. Renner [wie Anm. 29], 39).

³¹ Libellus (wie Anm. 21), 19,483–487.

³² Schröder, Leben und Alltag (wie Anm. 22), 29.

³³ Libellus (wie Anm. 21), 14,346–358.

³⁴ Libellus (wie Anm. 21), 25, 676–680.

³⁵ Feld, Franziskus (wie Anm. 19), 407.

³⁶ Schröder, Leben und Alltag (wie Anm. 22), 33.

³⁷ Vgl. zu Entstehung und Überlieferung des Libellus, Würth, Aussagen (wie Anm. 14).

³⁸ Libellus (wie Anm. 21), 24,658–669.

Grenzen zwischen religiöser Sphäre und weltlichem Alltag zugunsten der ersten verschob und damit zwar Anstößiges tat, offenbar aber den Standeskodex nicht in einer für ihren Mann gar nicht mehr akzeptablen Weise sprengte.

Die heikle Grenzziehung der hier zu treffenden Entscheidungen zeigt sich in einem anderen von den Dienerinnen erwähnten Detail ihrer Kleidung: Wie Clara von Assisi trug sie unter ihren prächtigen Kleidern ein offenbar als Bußkleidung zu verstehendes wollenes Gewand, „auch wenn sie golddurchwirkte Kleider oder Purpur trug“. ³⁹ Sie verband also äußere Konformität im höfischen Leben mit einer nur für sie selbst spürbaren Form der Askese, die bis dahin gehen konnte, dass sie sich noch zu Lebzeiten Ludwigs von ihren Dienerinnen schlagen ließ. ⁴⁰ Dieser Vorgang drückt nicht nur die in der Geißel symbolisierte Bußaskese aus, sondern auch die tiefste Verkehrung der höfischen Verhältnisse, in denen die Dienerinnen ihren Dienst im wahrsten Sinn des Wortes durch Demütigung ihrer Herrin ausübten. Elisabeth lebte so in ihrem gesellschaftlichen Umfeld in Verhaltensweisen, deren Diastase zum höfischen Leben zunehmend unübersehbar und jedenfalls ihrem Mann sehr bewusst war, ohne aber die Grenzen ganz zu sprengen. Doch verschoben sich die Grenzen, je mehr sie für sich selbst eine asketische Haltung als leitend wählte. Das konnte gelingen, solange Ludwig die Grenzverschiebungen akzeptierte – und es wurde von Elisabeth in dieser Weise gelebt, solange sie sich in der Ehe mit ihrem Mann an diesen und sein Lebensumfeld gebunden sah. Die in den Berichten vielfach erwähnte negative Haltung der Verwandten nach dessen Tod aber zeigt, dass die implizite Kritik am Hof gespürt und hierauf reagiert wurde.

Dazu dürfte beigetragen haben, dass es jedenfalls einen Bereich des Handelns gab, an dem sie die höfischen Regeln ganz hinter sich ließ: die Krankenfürsorge. So berichten schon die Dienerinnen, dass die Landgräfin sich persönlich um einen kranken Bettler gekümmert und diesen gewaschen habe. ⁴¹ Dass dieses Verhalten in besonderer Weise Anstoß erregen musste, zeigt sich noch in einer erst spät, in der auf Elisabeth ausgerichteten Ludwig-Vita Dietrichs von Apolda berichteten Erzählung, nach der Elisabeth in Abwesenheit ihres Ehemannes sogar in ihr Ehebett einen Aussätzigen gelegt habe. Bei Heimkehr Ludwigs habe dann ihre Schwiegermutter den Landgrafen hierauf hingewiesen – dieser aber habe im Ehebett statt des Aussätzigen nur einen Kruzifix vorgefunden. ⁴² Diese Erzählung, die religionsitätsgeschichtlich für den weiter unten auszuführenden Aspekt der Repräsentationsfrömmigkeit von großer Bedeutung ist, fasst anekdotisch zusammen, wo das Problem in Elisabeths Verhalten für das adelige Umfeld lag. Karitatives Verhalten gehörte durchaus zu adeligen Normen, freilich in indirekter Gestalt: Aus der Herrschaftszeit ist eine von Ludwig im Einvernehmen mit Elisabeth vorgenommene Hospitalsstiftung in Gotha überliefert, ⁴³ durch die die Landgrafen ihre Fürsorge für die Untertanen ausdrück-

³⁹ Libellus (wie Anm. 21), 23,618f.

⁴⁰ Libellus (wie Anm. 21), 22,600–603; vgl. zu diesem von ihm „Dolorismus“ genannten Phänomen Peter Dinzelsbacher (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn u. a. 2000, 73.

⁴¹ Libellus (wie Anm. 21), 17,431–442.

⁴² Dietrich, Vita l. 2 c. 7 (Vita, hg. v. Renner [wie Anm. 29], 40).

⁴³ Wilhelm Maurer, *Marburger Hospital* (wie Anm. 10), 287f; Ortrud Reber, *Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie*, Regensburg 2006, 77.

ten. Aus dieser indirekten Form der Unterstützung wurde bei Elisabeth nun die direkte Zuwendung in Nachfolge Christi und damit die eigentliche, vor allem von der Nachwelt als prägend wahrgenommene Gestaltung des religiösen Lebens. Erst in dieser direkten Nachfolge überschritt sie entschieden den Handlungsrahmen des höfischen Umfelds und wurde zu der karitativ tätigen Büsserin, die die unmittelbare Nähe des Leidens und der Leidenden suchte. Dabei setzte ein solches Verhalten schon in der Zeit auf der Wartburg ein: Konrad berichtet, dass Elisabeth, als Ludwig nach Apulien zog, nahe der Burg ein Hospital gebaut habe – was noch auf der Linie der herrscherlichen Stiftungstätigkeit zu interpretieren wäre – und dann selbst die Kranken gepflegt habe, womit sie das für Herrscher übliche Verhalten signifikant durchbricht.⁴⁴ Prägend wurde dieses Verhalten dann in ihrer Marburger Zeit, und Zeugnis davon ist der Marburger Elisabethschrein, der als frühe Quelle des Elisabethkultes dem Zyklus der Werke der Barmherzigkeit große Bedeutung zumisst.⁴⁵

3. Buße als Movens

Elisabeth ist auch deswegen zu einer in der Moderne gut adaptierbaren Heiligen geworden, weil ihr Verhalten als diakonisch geprägt wahrgenommen werden konnte.⁴⁶ Tatsächlich spielt die Zuwendung zum Nächsten wie beschrieben, eine ganz wichtige Rolle in ihrem christlichen Leben. Die Motivation hierzu liegt aber nicht ohne weiteres in der Zuwendung zum Nächsten, sondern in der damit gegebenen Selbstdemütigung. Die Dienerinnen kennzeichnen sie schon zu Lebzeiten ihres Mannes als *religiosa, humilis et valde charitativa*,⁴⁷ benennen die karitative Zuwendung zum Nächsten also als ein Glied in einer Kette, in der der religiöse Lebensentwurf als Entwurf zu einem Leben jenseits der Welt ebenso entscheidend ist wie die Demut, die *humilitas*. Diese Demut hatte eine Motivation, die sich sehr deutlich in dem schon erwähnten Bildprogramm des Marburger Schreins ausdrückt: Die Taten der Barmherzigkeit, wie sie dort dargestellt sind, haben einen klaren Bezugspunkt: Jesu Rede vom Großen Gericht in Mt 25.⁴⁸ Das bedeutet neben dem weiter unten anzusprechenden Phänomen der Repräsentationsfrömmigkeit vor allem eine deutliche eschatologische Motivation, für die es nicht nur in diesem frühen Kultzeugnis, sondern auch in den Berichten über Elisabeth Anhaltspunkte gibt: In Vorbereitung auf ihren Tod soll sie nach dem Bericht Konrads über das Jüngste Gericht und den allmächtigen Richter meditiert haben.⁴⁹ Auch wenn man unter

⁴⁴ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaбет).

⁴⁵ Erika Dinkler-von Schubert, Der Elisabethschrein zu Marburg, Marburg/Witzenhausen 1974, 25f; Renate Kroos, Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 5), 180–239, 215–221.

⁴⁶ Vgl. Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht, in: JHKG 56. 2005, 101–109, 105f.

⁴⁷ Libellus (wie Anm. 21), 16,418–424.

⁴⁸ Vgl. zur Bedeutung von Mt 25 für Elisabeth auch Ohst, Elisabeth (wie Anm. 5), 428f.

⁴⁹ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 159 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaбет).

Umständen nicht in allen Bereichen ihres Tuns eine strikte Orientierung am Jüngsten Gericht namhaft machen kann, so drückt doch dieser Hinweis in aller Deutlichkeit aus, dass es hier um eine Religiosität geht, die angesichts Jesu Christi von Selbstdemütigung und Buße geprägt ist. Für die Konkretion ihrer Bußmotivation ist man freilich auf eine Mehrstufigkeit angewiesen: Für die Marburger Zeit berichtet Konrad davon, dass Elisabeth im Blick auf ihr früheres Leben erklärt habe, „es sei für sie notwendig, dass sie auf diese Weise Gegensätzliches durch Gegensätzliches heile“.⁵⁰ Dieses Zitat drückt eine ganz klare Bußmotivation aus, fällt freilich auf durch den vorausgesetzten Lebensbruch. So verstanden, wäre die Buße nicht schon bestimmend für die frühere adelige Existenz selbst gewesen, sondern erst als nachträglicher Ausgleich für diese. Bedenkt man zudem, dass Konrads Bericht jedenfalls problematisch in seiner klaren Ausrichtung auf die Heiligsprechung der ihm als Beichtvater anvertrauten frommen Frau ist, wird man mit dieser Aussage vorsichtig umgehen, zumal sie auch anderen Tendenzen, Elisabeth sekundär als Vorbild für Buße zu preisen, entspricht.⁵¹ Gleichwohl sprechen Geißelung und auch die Kleidungswahl deutlich dafür, dass für Elisabeth die Bußmotivation entscheidend ist. Die Crux in der Aussage Konrads besteht also nicht etwa in der betonten Bußmotivation, sondern in der zeitlichen Ansetzung, die suggeriert, diese habe erst ihre Marburger Existenz geprägt. Man kann diese Aussage in doppelter Weise interpretieren: Zum einen setzte Konrad damit offenbar einen Horizont voraus, der sich echte Buße nur als *conversio morum* im Sinne einer Konversion zu einem monastischen beziehungsweise wie bei Elisabeth semireligiosen⁵² Leben nach den drei evangelischen Räten vorstellen konnte. In diesem Sinne war es Konrad selbst klar und bei seinen Adressaten vorauszusetzen, dass vor der Übernahme der *grisea tunica*⁵³ von einer tatsächlichen Buße noch nicht zu sprechen war.⁵⁴

Umgekehrt hatte gerade Konrad sich bemüht, Elisabeth zuvor einen Lebensweg zu ermöglichen, der innerhalb der höfischen Grenzen soweit wie möglich den evangelischen Räten entsprach, wobei der Gesichtspunkt des Gehorsams sich insbesondere im Verhältnis Elisabeths zu Konrad ausdrückte: Hierfür sprechen nicht nur die Berichte über Schläge, die sie von ihm empfing,⁵⁵ sondern auch einzelne Erzählungen: Im Libellus wird davon berichtet, dass Konrad sie einmal zu einer Predigt gerufen habe, sie aber wegen eines Besuchs der Markgräfin von Meissen nicht gekommen sei. Daraufhin habe er seine geistliche Betreuung aufgekündigt, und erst durch ihr demütiges Bitten und eine Züchtigung ihrer Mägde, denen Konrad

⁵⁰ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaet): „quasi mulier indubitanter prudentissima vitam suam anteaquam mihi recolligans dixit, sibi necesse esse taliter contraria contrariis curare“.

⁵¹ Der sekundäre Prologus des Libellus rühmt Elisabeth als „*Exemplum penitentiae*“ (Libellus [wie Anm. 21], 4,107)

⁵² Vgl. Kaspar Elm, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (wie Anm. 16), 7–28.

⁵³ Vgl. hierzu Libellus (wie Anm. 21), 15,394–398: „*beata Elysaeth professa fuit induens griseam tunicam de manu magistri CONRADI de Marpurch*“.

⁵⁴ Dass damit nicht an den Eintritt bei den franziskanischen Tertiären zu denken ist, hat Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 271, deutlich gezeigt.

⁵⁵ Libellus (wie Anm. 21), 50,1331–1334.

die Schuld gab, wurde er wieder dazu bewegt, sich ihr wieder zuzuwenden.⁵⁶ Der Gehorsam gegenüber dem Beichtvater galt letztlich Christus selbst: Nach den Aussagen ihrer Dienerin Irmgard soll Elisabeth gesagt haben: „Wenn ich einen sterblichen Menschen so sehr fürchte, wie sehr muss man dann den allmächtigen Herrn fürchten, der Herr und Richter über alle ist.“⁵⁷ Der irdische Gehorsam also sollte zum Gehorsam gegenüber dem himmlischen Herrn führen, und gerade darum musste er alle Standespflichten durchbrechen, so wie die oben angeführten Beispiele ihrer Gewandung das Armutsideals ausdrückten und das Gelübde der Enthaltbarkeit nach Ludwigs Tod die Keuschheit im Rahmen eines der Ehefrau möglichen Lebensentwurfes. Doch wollte Konrad dies zumindest im Nachhinein nicht unter das Signum der Buße stellen, obwohl, wie erwähnt, gerade die Art der Gewandung deutlich macht, dass es so gemeint war.

Hinter dieser Diskrepanz könnte aber neben der Orientierung an einer Auffassung, die nur die Weltabwendung als Form der Buße zu akzeptieren bereit war, auch stehen, dass in Elisabeths eigener Vita unterschiedliche Ausdrucksformen von Buße prägend waren beziehungsweise sich erst nach und nach die klare Bußhaltung im Sinne Konrads und der Armutsbewegung herauskristallisierte. Auch die Religiosität am Hofe war der Bußfrömmigkeit nicht abgeneigt. Die hier gepflegte Bußspiritualität entsprach der gängigen an einem gegenseitigen Ausgleich zwischen Adeligen und Zisterziensern orientierten Bußform.⁵⁸ Hierfür war ein wichtiger Gesichtspunkt die Förderung der monastischen Buße im Rahmen der Übertragbarkeit von Bußleistungen.⁵⁹ Das frühmittelalterliche Bußinstitut hatte in hohem Maße den Gedanken gefördert, dass die von einem Individuum geforderte Buße durch andere, insbesondere durch Mönche abgeleistet werden konnte, und im Rahmen dieser Übertragbarkeit von Bußleistungen stellten gerade die Zisterzienserklöster einen adelskompatiblen Weg dar, der es ermöglichte, das Bußleben in den Klöstern den Stiftern zugute kommen zu lassen.⁶⁰ Das bedeutete nicht, dass deswegen an den Adelshöfen nur eine Veräußerlichung der Buße gegeben gewesen wäre: Hierzu waren die sozialen Netzwerke zwischen den Mönchen und den Adeligen viel zu eng. Die zisterziensische Frömmigkeit strahlte auch auf die sie fördernden Höfe aus und konnte so Buße als eine auch die dortige Lebensweise prägende Haltung hervorrufen. Ein geradezu schlagender Beleg hierfür ist neben dem Leben von Elisabeths Tante Hedwig von Schlesien⁶¹ auch die Tatsache, dass Ludwig ja das Kreuz auf sich nahm, was seiner-

⁵⁶ Libellus (wie Anm. 21), 26,737–27,757.

⁵⁷ Libellus (wie Anm. 21), 69,1890–1893: „*Si hominem mortalem tantum timeo, quantum dominum omnipotens est timendus, qui est dominus et iudex omnium*“.

⁵⁸ Zur franziskanischen Frömmigkeit am Thüringer Hof vgl. Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 244.

⁵⁹ Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 630–644

⁶⁰ Vgl. hierzu und auch zu dem damit verbundenen äußeren Nutzen Isnard Wilhelm Frank, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf² 1990, 124.

⁶¹ Vgl. Wilhelm Maurer, Die heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit, in: ders., Kirche und Geschichte (wie Anm. 9), 320–332, 323. Dass Elisabeth allerdings „völlig aus der überlieferten bernhardinischen Frömmigkeit zu erklären“ sei (ebd. 328), überspannt die Aussagekraft dieser Analogie zwischen neuer und tradierter Frömmigkeit.

seits auch eine Form der Buße war.⁶² Buße als Lebensgestaltung also war dem höfischen Umfeld, in dem Elisabeth sich bewegte, durchaus nicht fremd, ihre Orientierung an einer solchen Haltung konnte an Vorhandenes anknüpfen, wurde freilich, vermutlich durch die Begegnung mit den Franziskanern und der durch diese repräsentierten alternativen Lebensform, radikalisiert. Die Begegnung mit ihnen brachte Elisabeth auf einen Weg, auf dem sie sich zwar unter Anleitung Konrads um eine Kompatibilität mit adeligen Lebensformen bemühte, letztlich aber diese Normen sprengte. Dieser komplexe Vorgang hat sich möglicherweise, sei es in einer zuspitzenden Deutung Konrads, sei es in Elisabeths Selbstwahrnehmung in dem Satz niedergeschlagen, sie müsse im Blick auf ihr früheres Leben Gegensätze durch Gegensätzliches heilen. Der spirituelle Weg Elisabeths erscheint somit nicht von vorneherein als ein Bruch mit den an ihrem Hof geltenden Lebensnormen, sondern als deren Radikalisierung, die sie freilich schließlich in den Bruch mit ihnen führte – und wohl erst hierdurch ihre Anerkennung als Heilige ermöglichte, weswegen Konrad den Bruch stärker akzentuiert haben mag, als dies der tatsächlichen Entwicklung entsprach.

Tatsächlich konnte sie sich nun in mehrfacher Hinsicht reiner den evangelischen Räten widmen: Das geleistete Gelübde der Keuschheit konnte nun, nach dem Tod des Mannes, seine Erfüllung finden. Und auch der Gehorsam gegenüber Konrad blieb, wobei man vorsichtig mit der genauen Einordnung dieses Gehorsams sein muss. Elisabeth selbst hat das Verhältnis zu Konrad sehr weitreichend interpretiert: Nach Aussage ihrer Dienerin Irmgard habe sie sich lieber Konrad unterwerfen wollen als einem bedeutenden Bischof, weil er, Konrad, ganz und gar ein Bettler gewesen sei.⁶³ Diese Aussage, so früh sie überliefert ist, stellt doch schon eine deutliche Spiritualisierung dieses Verhältnisses dar, dessen durchaus anderer Charakter ebenfalls aus dem Libellus hervorgeht: Im Libellus wird nämlich berichtet, dass der Papst selbst, Gregor IX. Konrad zum Verteidiger Elisabeths bestellt habe.⁶⁴ Er war also nicht nur deswegen geeignet als ihr spiritueller Begleiter, weil er selbst spirituell der Armutsbewegung zuzuordnen war – ein angesichts eines durchaus mächtigen Inquisitors ohnehin fragwürdiges Bild –, sondern weil er den besonderen päpstlichen Schutz vermitteln und so Elisabeth auch gegenüber den Anfeindungen durch ihre eigenen Adligen wirksam schützen konnte. Elisabeth, die Arme und Verachtete, war durchaus nicht nur schutzlos, die spätere Hervorhebung als Heilige, die ironischerweise nach der vielfach berichteten Ablehnung durch die ludowingische Verwandtschaft nicht zuletzt durch das adelige Netzwerk getragen und vorangetrieben wurde, dem sie angehörte,⁶⁵ war durchaus vorbereitet, indem sie schon zu Lebzeiten die Auf-

⁶² Vgl. hierzu Stefan Tebruck, *Militia Christi – Imitatio Christi. Kreuzzugs-idee und Armutsideal am thüringischen Landgrafenhof zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: Blume/Werner (Hgg.), *Elisabeth* (wie Anm. 14), 137–152, zu den weltlichen Hintergründen dieser Entscheidung s. Maurer, *Verständnis* (wie Anm. 9), 239, der darauf verweist, dass die mit dem Kreuzzug verbundene unmittelbare Unterstellung unter den Papst auch einen Schutz vor dem Zugriff des Erzbischofs von Mainz darstellte, mit dem sich die Ludowinger im Konflikt befanden.

⁶³ Libellus (wie Anm. 21), 69, 1878–1886.

⁶⁴ Libellus (wie Anm. 21), 46, 1238–1241.

⁶⁵ Vgl. zur politischen Dimension der Entstehung des Kultes Matthias Werner, *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, in: Jürgen Petersohn (Hg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen-

merksamkeit des Papstes selbst gefunden und dessen Schutz durch Konrad von Marburg vermittelt bekommen hatte. Eine rein spirituelle Deutung dieses Verhältnisses griffe damit deutlich zu kurz und drückt doch aus, welche Bedeutung zunehmend der dritte Punkt der evangelischen Räte, die Armut, für Elisabeth gewonnen hat.

Tatsächlich stellen gerade hier der Tod Ludwigs und der – über ein paar kleinere Zwischenstationen vermittelte – Wechsel von der Wartburg nach Marburg den wohl entscheidenden Bruch nicht nur für Elisabeths Vita, sondern auch für ihre Spiritualität dar. Dies gilt natürlich zunächst rein äußerlich: Der Wunsch, als Bettlerin zu leben, den Elisabeth nach dem Bericht Konrads nach Ludwigs Tod gehabt hatte,⁶⁶ ging nun, wiederum unabhängig von der Frage, ob es sich hier um hagiographische Rückprojektion handelt oder echte Erinnerung, in Erfüllung. Die dadurch erreichte lebensbestimmende Rolle der Armut bedeutete, dass sie nun in die Achse von Elisabeths Leben eintrat, während in ihrer höfischen Zeit das Leben in Armut vorwiegend Ausdruck einer innerhalb dieser Lebensform möglichen asketischen Haltung und spirituellen Grundlegung war: In den Armen, so erklärte Elisabeth, wiederum nach Konrads Bericht, erfahre sie insbesondere Weise Demut und Gnade.⁶⁷

Armut und Buße: Das waren die Eckpfeiler, denen ihr Leben nun folgen sollte. Die Armut wurde dabei freilich in einer Weise sozial geformt, die immer noch die Herkunft aus adeligem Hintergrund erkennen ließ: Ausdrücklich ließ Konrad ihr eine kleine Dienerschaft (*familia*), die aus einem Knecht zur Führung der Geschäfte, aus einer frommen Magd zur Mehrung ihrer Demut und einer unfreundlichen Witwe zur Mehrung ihrer Geduld bestand.⁶⁸ Das war zwar allenfalls ein kleiner Hofstaat, aber, bei aller Einschränkung in der Charakterisierung insbesondere der Witwe, eben doch eine gewisse dienende Umrahmung für die, die gleichwohl in ihrem Leben hauptsächlich Dienerin der Armen war und sein wollte.⁶⁹ Man wird das Bild von der armen Elisabeth nicht als absolutes nehmen dürfen, sondern als eines, das auch noch in ihrer Marburger Existenz seine eigentümliches Profil aus dem Kontrast zu ihrer adeligen Herkunft und den damit gegebenen Möglichkeiten empfing. Auch wenn sich ihre Bußspiritualität durch eine zunehmende Grundlegung in einer sich karitativ äußernden Armut gewandelt hatte, blieb die mühsame Grenzziehung zu ihren Standesrechten erhalten. Doch war diese nun so erfolgt, dass Elisabeth nach den Maßstäben des 13. Jahrhunderts eben diese Privilegien gänzlich

gen 1994, 449–540; vgl. auch, stärker auf die spirituelle Bedeutung Elisabeths für die adeligen Nachfahren ausgerichtet, Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, 196f. Die Bedeutung der adeligen Netzwerke gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der Wartburg-Tagung 2006 im Rahmen der Vorbereitung der Elisabeth-Ausstellung 2007 auf der Wartburg, deren Ergebnisse in Blume/Werner (Hgg.), *Elisabeth (wie Anm. 14)*, zu finden sind. Angenendt weist a. a. O. 97 darauf hin, dass von sechs im Mittelalter heiliggesprochenen Frauen vier aus dem Hochadel kamen. Vgl. auch Norbert Wolf, *Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder*, Stuttgart 2004, 178.

⁶⁶ Huyskens, *Quellenstudien* (wie Anm. 18), 157 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaбет).

⁶⁷ Huyskens, *Quellenstudien* (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaбет).

⁶⁸ Huyskens, *Quellenstudien* (wie Anm. 18), 158 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysaбет).

⁶⁹ Maurer, *Marburger Hospital* (wie Anm. 10), 292f. deutet diesen Wechsel in Elisabeths Personal im Sinne einer Hinentwicklung zu einer klösterlichen Gemeinschaft. Das entspricht aber nicht der zeitgenössischen Wahrnehmung: Der anonyme Brief über den Tod Elisabeths unterscheidet klar „*religiosae (...) et eius familiae*“ (Huyskens, *Quellenstudien* [wie Anm. 18], 149); zur Fortdauer adeliger Verhaltensweisen bei Elisabeth auch in Marburg s. Würth, *Aussagen* (wie Anm. 14), 38.

aufgegeben hatte. Und dadurch hatte sie, so berichtet Konrad, ein Leben erreicht, das so vollkommen war, dass sie, als sie vor ihm die Beichte ablegen wollte, nichts zu berichten hatte.⁷⁰ Zweifellos geht auch diese Bericht auf das Anliegen zurück, die Seligsprechung zu erreichen und drückt zugleich genau die damit verbundene Erwartung der Vollkommenheit aus. Diese aber hat ihrerseits einen christologischen Grund.

4. Nachfolge und Präsenz Christi

Auch mit einer Einordnung als karitative Büsserin ist die Spiritualität Elisabeths erst begrenzt erfasst. Denn dieses asketische Bußleben dient dem einen vorrangigen Ziel: Christus nachzufolgen, das sich wiederum erst in der ganz auf die Semireligiosität ausgerichteten Marburger Lebensweise erfüllen konnte. Während freilich in der modernen Vorstellung von Nachfolge der Aspekt einer Unterscheidung des beziehungsweise der Nachfolgenden von dem, dem nachgefolgt wird, dominiert, geht es in der mittelalterlichen Spiritualität gerade in der Nachfolge um ein Präsentwerden Christi selbst. Die mittelalterliche Religiosität ist durchzogen von einer Spiritualität der Repräsentationsfrömmigkeit,⁷¹ die auf vielfache Weise die Durchdringung der hiesigen Welt durch das Heilige, vor allem aber durch den heiligen Christus selbst in den Mittelpunkt ihres Handelns und ihrer Andacht stellt. Am Augenfälligsten wird diese Form der Repräsentation in der Erzählung der Stigmatisierung des Franz von Assisi,⁷² die ungeachtet der Frage ihrer Historizität ausdrückt, dass hier, in den Alvernerbergen, in Franz Jesus Christus selbst präsent geworden ist.

Für Frauen stellte sich die Frage des Präsentwerdens anders: Der Gedanke, dass in einer Frau Christus selbst präsent werden konnte, war weniger selbstverständlich als das Präsentwerden im Mann, das durch die sazerdotale Amtstheologie ohnehin schon im Denkhorizont als Möglichkeit vorgegeben war. So akzentuiert schon von früh an die Verehrung Elisabeths die Repräsentation Christi in ganz eigentümlicher Weise: Es ist das Objekt der Zuwendung, in dem Christus präsent wird. Wenn die Reliefs des Marburger Elisabethschreins als frühes Zeugnis der Elisabethverehrung die Werke der Barmherzigkeit wiedergeben, so hat dies, wie oben gezeigt, mit einer Aktualisierung von Mt 25 und damit der von Elisabeth selbst offenbar betonten Richterfunktion zu tun. Die Rede vom großen Gericht in Mt 25 aber ist geprägt von dem Grundgedanken: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Im Objekt der Zuwendung wird Christus präsent. Eindringlich schildert diesen Aspekt der Frömmigkeit eine später hinzugewachsene Legende, die oben schon erwähnte Schilderung, wie in Elisabeths Ehebett an Stelle des Leprösen wunderbar ein Kreuzifix erscheint. Christus selbst identifiziert sich so mit dem Kranken, den Elisabeth gepflegt hat, und gerade dies

⁷⁰ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 159 (Epistola Cunradi de vita beatae Elysbet); 148 (Brief über den Tod der heiligen Elisabeth – aufgrund der Beichtsituation kann selbstverständlich auch dieser Bericht nur auf Konrad zurückgehen).

⁷¹ Vgl. hierzu Leppin, Repräsentationsfrömmigkeit (wie Anm. 4).

⁷² Vgl. hierzu Volker Leppin, Die christliche Mystik, München 2007, 80–83.

könnte der Grund dafür sein, dass Elisabeth in den Armen Demut und Gnade findet. Sie sind Ort der Begegnung mit Christus.

Doch, und gerade dies macht vielleicht die größte Stärke Elisabeths aus, diese gendertypische Fortweisung der Christusidentität von ihr selbst auf das Objekt ihres Tuns, die ihre Hagiographie mit dem wirkmächtigen Schrein prägt, war in ihrem Leben wie auch in der ihr geltenden Hagiographie nur *ein* Zug der Repräsentation Christi. Tatsächlich gab es für sie auch andere Formen der Nähe zu Christus. Bedeutsam ist hier der visionäre Zug ihres Lebens.⁷³ Wiederholt hat sie beim Gebet Visionen empfangen,⁷⁴ und in durchaus typischer Weise⁷⁵ wurde für sie die Eucharistiefeyer zu einem Ort, der Visionen auslöste: So soll sie einmal beim Blick auf den Altar in den Zustand der „Beschauung“ entrückt worden sein und ausgerufen haben: „So, Herr, willst du mit mir sein, und ich will mit dir sein, und niemals will ich von dir getrennt werden“⁷⁶. Wie im Falle der Stigmatisation des Franz grenzt diese Formulierung an mystische Frömmigkeit.⁷⁷ Eindeutiger zu fassen ist freilich eine Charakteristik als Visionärin, zumal sie selbst auch eine Vision schildert: „Ich sah den Himmel offen und ihn, den süßen Jesus, meinen Herrn, der sich mir zuneigte und mich tröstete in den verschiedenen Ängsten und Qualen, in denen ich befangen war. Und als ich ihn sah, war ich froh und lachte; als er aber sein Antlitz abwandte, als ob er zurückkehren werde, weinte ich. Dann erbarmte er sich meiner, wandte mir wieder sein klares Antlitz zu und sagte: ‚Wenn du mit mir sein willst, will ich mit dir sein.‘ Ich gab ihm Antwort.“⁷⁸ Diese visionären Züge konnten sich bis zur Prophetie steigern. So hat, wohl anknüpfend an eine Notiz Konrads, Dietrich von Apolda eine Vision geschildert, aufgrund deren Elisabeth trotz Gesundheit ihren baldigen Tod verkündete: Christus erschien ihr in einer Vision und sagte „Meine Geliebte, komm in die Wohnungen, die für dich von Ewigkeit vorbereitet sind!“⁷⁹ Die hier visionär ausgedrückte und in Fülle für das Eschaton erwartete Begegnung mit Christus nahm nach den frühen Berichten auch weiterreichende, wiederum an mystische Züge erinnernde Dimensionen an: So soll ihr Gesicht von Licht durchdrungen gewesen sein,⁸⁰ und mehrere Berichte erzählen davon, dass in ihrer Todesstunde undefinierbare Laute aus ihrer Kehle gedrungen seien, die die Berichtenden

⁷³ Maurer, Verständnis (wie Anm. 9), 260f.

⁷⁴ Libellus (wie Anm. 21), 37,1080–1082.

⁷⁵ Vgl. Volker Leppin, *Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter*, in: ZKG 112. 2001, 189–204.

⁷⁶ Libellus (wie Anm. 21), 36,1044–1047: „*Ita domine tu vis esse mecum et ego volo esse tecum et numquam volo a te separari*“.

⁷⁷ Zum Verständnis von Mystik s. Leppin, *Christliche Mystik* (wie Anm. 72), 7–13; zur Bedeutung für Elisabeth jüngst auch Reber, *Elisabeth* (wie Anm. 43), 124–129; Thomas A. Seidel, *Die heilige Elisabeth in Erfurt*, in: Lothar Schmelz/Thomas A. Seidel (Hgg.), *Die heilige Elisabeth in Erfurt. Eine historische und sakralkünstlerische Spurensuche*, Erfurt 2007, 9–23, 12.

⁷⁸ Libellus (wie Anm. 21), 36,1055–37,1068: „*Vidi celum apertum et illum dulcem Jesum dominum meum inclinantem se ad me et consolantem me de variis angustiis et tribulationibus, que circumdederunt me, et cum vidi eum, iocunda fui et risi, cum vero vultum avertit, tamquam recessurus, flevi. Qui misertus mei iterum vultum suum serenissimum ad me convertit dicens: Si tu vis esse mecum, ego volo esse tecum.*“

⁷⁹ Dietrich, *Vita* l. 8 c. 1 (*Vita*, hg. v. Rener [wie Anm. 29], 109).

⁸⁰ Huyskens, *Quellenstudien* (wie Anm. 18), 159 (*Epistola Cunradi de vita beatae Elysaebet*).

immer wieder im Sinne eines Durchwirktsseins Elisabeths durch die jenseitige Wirklichkeit interpretierten.⁸¹

Auch in diesem Näherrücken freilich blieb ihr Christus Gegenüber. Doch gibt es auch Hinweise, dass Elisabeth sich selbst als Repräsentantin Christi verstanden hat und ihr zum Teil ihre Hagiographen darin gefolgt sind. Solche Züge gehen sicher von dem Ruf in die Nachfolge aus, aber die Identifikation mit Christus ging in frappanter Weise weiter: Am Gründonnerstag hat sie für sich das Ritual der Nachahmung von Christi Fußwaschung der Jünger adaptiert,⁸² und am weitesten reichte nach den frühen Berichten die Identifikation mit Christus kurz vor ihrem Tod: Als sie angesichts ihres Sterbens weinende Ordensleute sah, sagte sie zu diesen in offenkundiger Anlehnung an die Worte Jesu in Lk 23,28: „Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern über euch weint!“⁸³ Die gebürtige Königstochter und sterbende Semireligiose identifiziert sich mit dem auf die Passion zugehenden Christus. Hier mag auch antike Hagiographie mitschwingen, die das Leben der Märtyrer selbstverständlich im Sinne der Passion Christi stilisierte und so auch die Heiligenviten des Mittelalters prägte. Aber gerade der Verlust des eigentlichen Passionscharakters mit Verurteilung und Hinrichtung unterstreicht das identifikatorische Moment solcher Aussagen, die, ganz wie jene Aussagen über antike Märtyrer bedeuten: Diese Heilige stellt eine Repräsentation Christi dar. Das, was sich von ihrer Glaubenswelt rekonstruieren lässt, ist damit ein Beispiel für die intensive Wirkung der Repräsentationsfrömmigkeit im Mittelalter, die einen eigentümlichen Steigerungsbogen umfasst: Der klar erkennbare Zug der Christusnachfolge ist mehr als die diakonische Zuwendung zum Anderen, er dient dazu, im Nächsten Christus nahe zu werden – und steigert sich schließlich dazu, dass Elisabeth selbst als Repräsentantin Christi erfahren wurde.

⁸¹ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 160 (Epistola Cunradi de vita beatae Elyset); Libellus (wie Anm. 21), 77, 2112–2117; Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 149 (Brief über ihren Tod).

⁸² Libellus (wie Anm. 21), 31, 887–889; vgl. zur Bedeutung dieses Aktes als „Christusnachahmung“ Dinkler-von Schubert, Elisabethschrein (wie Anm. 45), 25. Er war nicht auf bischöfliches Handeln reduziert, sondern wurde von vielen Ordensgemeinschaften praktiziert (s. Angenendt, Geschichte der Religiosität [wie Anm. 59], 411–414).

⁸³ Huyskens, Quellenstudien (wie Anm. 18), 160 (Epistola Cunradi de vita beatae Elyset): „*Filie Iherusalem, nolite flere super me, sed super vos flete*“.