

Elisabeth von Thüringen: Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch¹

Von Gisela Muschiol

1. Geschlecht als historische Kategorie

Ein Blick sowohl in die wissenschaftliche als auch in die populäre Literatur über Elisabeth von Thüringen zeigt es deutlich: Jede Zeit hat mit ihrer eigenen „Brille“, ihrer eigenen Sicht auf diese bemerkenswerte und in ihrem Verhalten und Denken nicht leicht zugängliche Frau geschaut. So ist auch die Frage nach Elisabeths Rollen in einer geschlechterorientierten Perspektive eine zeitgebundene: Wenn ältere wissenschaftliche Untersuchungen die Kategorie „Geschlecht“ im Hinblick auf Elisabeth berücksichtigen, so tun sie dies immer nur am Rande ihrer Überlegungen.² Weder kontrastieren ältere Arbeiten Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen des 13. Jahrhunderts (oder folgender Jahrhunderte, wenn es um den Elisabethkult geht), noch fragen sie danach, in welchen Zusammenhängen und Formen Elisabeth möglicherweise die Überschreitung gängiger Geschlechterrollen zugeschrieben wird. Die wissenschaftliche Kategorie „Geschlecht“ in eine Untersuchung über Elisabeth von Thüringen einzuführen, ist eindeutig an das ausgehende 20. und beginnende

¹ Dem Andenken Elisabeth Muschiols (1894–1984). Für Elisabeth Muschiol (* 1997).

² Vgl. dazu die Einleitung im Beitrag Joachim Schmiedls im vorliegenden Band sowie Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, in: ThG 50. 2007, 82–94 sowie Martin Ohst, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: ZThK 91. 1994, 424–444. Ebenfalls nach hermeneutischen Vorentscheidungen fragend, dabei aber die eigenen hermeneutischen Zirkelschlüsse nicht erkennend: Karl E. Demandt, Verfremdung und Wiederkehr der Heiligen Elisabeth, in: HSLG 22. 1972, 112–161. – Unberücksichtigt bleiben im vorliegenden Beitrag Fragen der Einbindung Elisabeths in die mittelalterliche Armutsbewegung und in Aufbrüche religiöser Frauen im 12. und 13. Jahrhundert. Diese Thematik ist mehrfach umfassend erörtert worden, so dass zum jetzigen Zeitpunkt kaum Neues hinzuzufügen wäre, vgl. zuletzt Maria Pia Alberzoni, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze, Petersberg 2007, 47–55.

21. Jahrhundert gebunden.³ Gleichzeitig aber ist festzuhalten, dass selbstverständlich bereits die Schriften der Zeitgenossen im 13. Jahrhundert und auch die in den folgenden Jahrhunderten entstandene Elisabethliteratur⁴ geschlechterdifferent geschrieben wurden und geurteilt haben, zum Teil sogar explizit Geschlechtermodelle entwarfen. Diese Entwürfe in ihrer Gesamtheit darzustellen kann in einem Beitrag mit begrenztem Umfang nicht das Ziel sein. Stattdessen soll anhand ausgewählter Quellen des 13. Jahrhunderts, die in ihrem Entstehungszeitraum dicht an die Lebenszeit der Heiligen heranreichen, untersucht werden, was die Zeitgenossen Elisabeths als deren Umgang mit Geschlechterrollen wahrgenommen oder auch konstruiert haben. Das 13. Jahrhundert bietet durchaus weitere Quellen; die hier ausgewählten stimmen vor allem in der Gattung überein: Es handelt sich um gezielt als Viten oder Lebensberichte konzipierte Texte. Im Mittelpunkt der Fragen stehen der Brief und die *Summa vitae* Konrads von Marburg, die dieser anlässlich des Beginns des Heiligsprechungsverfahrens nach Rom sandte⁵, dann die Berichte der Dienerinnen, die ebenfalls im Kontext des Heiligsprechungsverfahrens entstanden⁶, die Kanonisationsurkunde⁷ sowie weitere im 13. Jahrhundert entstandene Texte: die Auftragsvita des Caesarius von Heisterbach⁸ und schließlich die weitverbreitete, fast schon romantisch zu nennende Lebensgeschichte, die Dietrich von Apolda am Ende des 13. Jahrhunderts anfertigte⁹. Eine ausgiebige Vorstellung dieser Quellen erübrigt sich im vorliegenden Rahmen, denn Entstehungszusammenhänge und Überlieferungs-

³ Am Ende des 20. Jahrhunderts können allerdings auch wissenschaftlich einseitige Beiträge gerade im Hinblick auf die Frage der Geschlechterrollen entstehen, vgl. z. B. Heidi Beutin, „Soror in saeculo“. Elisabeth von Thüringen: Landgräfin, Visionärin, Heilige, in: Wolfgang Beutin/Thomas Bütow (Hgg.), Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüssel-epoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, Frankfurt 1998, 97–118, mit zum Teil abenteuerlichen Psychologisierungen und nur gering entwickelter Quellenkritik.

⁴ Vgl. Ortrud Reber, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta, Diss. Hersbruck 1963, 43–46; Renate Kroos, Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, hg. von der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, 180–239; Anja Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood. Elizabeth of Thuringia, in: Anneke B. Mulder-Bakker (Hg.), Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages, New York-London 1995, 259–296, hier 285 f.; Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige, Regensburg 2006, 27–33; Volker Honemann, Die „Vita Sanctae Elisabeth“ des Dietrich von Apolda und die deutschsprachigen „Elisabethleben“ des Mittelalters, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 421–430.

⁵ Konrad von Marburg, *Summa vitae* mit Begleitschreiben, hg. von Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Marburg 1908, 155–160.

⁶ Libellus de dictis quatuor ancillarum. Bericht aus den Protokollen der Zeugenaussagen vom Januar 1235, hg. v. Albert Huyskens, Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, München-Kempten 1911.

⁷ Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet propter quorundam detractones et calumpnias, in: Albert Huyskens (Hg.), Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth (wie Anm. 5), 142–146.

⁸ Caesarius von Heisterbach, *Vita sanctae Elyzabeth Lantgravie*, ed. Albert Huyskens, Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die hl. Elisabeth von Thüringen, in: Alfons Hilka (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, Bonn 1937, 331–390.

⁹ Dietrich von Apolda, *Vita S. Elyzabeth*, hg. von Monika Renner, Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda, Marburg 1993.

stränge sind insbesondere in den Schriften anlässlich des 750. Todestags und des diesjährigen Gedenkens zum 800. Geburtstag umfassend gewürdigt worden.¹⁰

Die Rollen, in denen Elisabeth beschrieben wird, sind keineswegs ungewöhnliche Rollen von Frauen und für Frauen. In allen Texten findet sich die traditionelle Klassifikation nach Familienstand, wie sie schon bei den Kirchenvätern erscheint und seit der christlichen Antike immer wieder verwandt wurde: Jungfrau – Ehefrau – Witwe. Kennzeichen dieser Klassifikation ist es, dass sie, ohne dies zu nennen, die Rolle einer Frau immer durch ihr Verhältnis zum Mann bestimmt: (noch) ohne Ehemann – mit Ehemann – mit verstorbenem Ehemann. Elisabeth findet sich ebenso in Rollen geschildert, die überwiegend weibliche Verflechtungen beschreiben: Mutter – Tochter – Schwiegertochter. Ebenfalls eine verwandtschaftliche Rolle ist die der Nichte, im konkreten Fall Elisabeth als Nichte der mütterlichen Geschwister. Ohne Zweifel sind es Standesrollen, in denen Elisabeth geprägt und dargestellt wird: Königstochter – Landgräfin – *soror in saeculo*. Zu fragen ist nun, wie Elisabeth innerhalb dieser Rollen agiert bzw. wie sie innerhalb dieser Rollen geschildert wird. Zu fragen ist dann auch, wie zeitgenössische Rollenerwartungen sich in den Texten widerspiegeln, in welchen Situationen es durch Elisabeth zum Rollenbruch kommt und wie dieser Rollenbruch von den verschiedenen Autoren eingeordnet und bewertet wird.

2. Jungfrau – Ehefrau – Witwe

Seitdem sich im antiken Christentum Gruppen oder einzelne von den Großgemeinden abgewandt hatten, um asketisch zu leben, galt Jungfräulichkeit als eine besondere Tugend und Auszeichnung, für Männer wie für Frauen. Sowohl die Kirchenväter als auch die diversen klösterlichen Regeln betonten im Verlauf der Jahrhunderte die Bedeutung der *virginitas* für ein heiligmäßiges Leben.¹¹ Ebenso entwickelte sich im Verlauf der Jahrhunderte eine Zuspitzung dieses Ideals in zweierlei Hinsicht: Zum einen wurde es von einem allgemeinen asketischen und geschlechterübergreifenden Ideal zu einem Ideal weiblich-asketischen Lebens; zum anderen war nicht allein ein geschlechtlich-enthaltssames Leben vom Zeitpunkt der *conversio* an bedeutsam, sondern im Mittelpunkt stand das Interesse der geistlichen Autoren an der körperlichen Unversehrtheit der Jungfrauen. Insbesondere im 12. Jahrhundert findet sich zu

¹⁰ Vgl. Paul Gerhard Schmidt, Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth (wie Anm. 4), 1–6; Matthias Werner, Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie, in: Hans Patze (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 523–541; Ortrud Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 9–27; Martina Wehrli-Johns, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 153–163; Ingrid Würth, Die Aussagen der vier „Dienerinnen“ im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus“, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 187–192.

¹¹ Vgl. zur gesamten Entwicklung John Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague 1975; Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

diesem Thema eine Vielzahl spiritueller Schriften.¹² Weibliche Heiligkeit war – mit wenigen Ausnahmen – ein mögliches Lebensziel nur für Jungfrauen. Die Elisabeth-Viten zeigen an, dass sich diese absolute Vorrangstellung der Jungfrauen gegenüber Witwen und Ehefrauen im Hinblick auf ein heiligmäßiges Leben im 13. Jahrhundert veränderte.¹³

Die Lebensgeschichte Elisabeths verweist auf Heiligkeit nicht nur in den Jahren vor der Eheschließung mit Ludwig, sondern sowohl die Jungfrau als auch die Ehefrau ebenso wie die Witwe zeigen in ihrem Verhalten heiligmäßige Züge. Allerdings stellen die verschiedenen Autoren die Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen *ordines* und auch die Wertschätzung des jeweiligen Standes unterschiedlich dar. Konrad von Marburg beginnt seine *Summa vitae* mit dem Thema Jungfräulichkeit und berichtet davon, dass Elisabeth noch zu Lebzeiten ihres Ehemannes, als Konrad ihr Beichtvater wurde, den Verlust der Jungfräulichkeit bedauert habe.¹⁴ Die Aussagen der Gefährtinnen kennen keine dementsprechende Klage. Wohl berichtet Guda, dass Elisabeth sich in einem Losspiel den Apostel Johannes als den Beschützer der Keuschheit wünscht und dreimal das entsprechende Los auch zieht,¹⁵ aber die Geschichte dieses kindlichen Spiels verknüpft Guda nicht mit etwaiger Trauer um verlorene Jungfräulichkeit, sondern mit der Großzügigkeit Elisabeths: Sie gewährt jede Bitte, die man ihr unter Bezug auf Johannes unterbreitet. Caesarius von Heisterbach übernimmt die Worte Gudas zum Teil wörtlich, fügt allerdings einen Satz ein: Es ist Gottes wunderbarer Wille, der für Elisabeth eine andere Lebensform vorgesehen hat.¹⁶ Im Hintergrund dieses eingeschobenen Satzes ist sehr wohl ein

¹² Vgl. Matthäus Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln-Graz 1955; Urban Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf, 1985; nicht immer differenziert, aber mit grundlegenden Überlegungen vgl. Carla Casagrande, *Die beaufsichtigte Frau*, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.), *Geschichte der Frauen*. Bd. 2: Mittelalter, Frankfurt 1993, 85–117; Constant Mews, Hildegard, die *Speculum virginum* and Religious Reform in the Twelfth Century, in: Alfred Haverkamp (Hg.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Mainz 2000, 237–267; Gisela Muschiol, *Hoc dixit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert*, in: Andreas Holzner (Hg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 109–125.

¹³ Allgemein dazu Michael Goodich, *Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982; André Vauchez, *Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, in: Renate Blumenfeld-Kosinski/Timea Szell (Hgg.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca-London 1991, 21–32.

¹⁴ Konrad, *Summa vitae* (wie Anm. 5), 156: *Duobus annis antequam michi commendaretur, adhuc vivente marito suo, confessor eius extiti, ipsam querelosam reperiens, quod aliquando fuerit coniugio copulata et quod in virginali flore non poterat presentem vitam terminare.*

¹⁵ Libellus (wie Anm. 6), 13: *Item aliquantulum adulta beatum Johannem evangelistam, tamquam castitatis custodem, diu affectabat habere apostolum. Unde cum secundum consuetudinem dominarum omnium apostolorum nominibus vel in candelis vel in carta scriptis singulariter simulque super altare mixtim compositis, singulos sibi apostolos sorte eligentibus, ipsa beata Elyzabeth oratione fusa secundum suum votum tribus vicibus sorte beatum Johannem recepit apostolum, in cuius honore quidquid petebatur vel munerum vel offense relaxanda, vel de quocumque faciendo vel dimittendo nunquam negabat.*

¹⁶ Caesarius c. 3 (wie Anm. 8), 350: *Cumque aliquantulum adulta esset, beatum Johannem evangelistam tamquam castitatis amatorem habere apostolum affectabat eumque imitari, quamquam Deus mira sua dispensatione aliter ordinasset.*

Wissen um die Rangordnung innerhalb der weiblichen Stände vorhanden, doch nicht die Klage um eine vermeintlich heiligmäßigere Lebensform, sondern den Hinweis auf die gottgewollte Ehe zwischen Elisabeth und Ludwig hat Caesarius im Sinn. Nur in einem Halbsatz formuliert Caesarius dann noch einmal die Möglichkeit einer jungfräulichen Lebensform für Elisabeth: „Gegen die Sehnsucht ihres Herzens“ sei sie, als sie das heiratsfähige Alter erreicht habe, mit dem edelsten Landgrafen Ludwig verheiratet worden.¹⁷ Caesarius führt keinerlei heftigen Widerstand Elisabeths gegen diese Verheiratung und auch keine himmlische Gegenwehr ein, die sich – wie es aus anderen Frauenviten bekannt ist – in wunderbaren Ereignissen hätte manifestieren können.

Die Geschichte jener Apostelwahl gibt auch Dietrich von Apolda in seiner Vita wieder, verzichtet jedoch ganz auf erweiternde Zusätze.¹⁸ Sowohl Caesarius als auch Dietrich verändern allerdings in diesem Zusammenhang die traditionelle Vorstellung einer schlechteren Ehe gegenüber der besseren Jungfräulichkeit an einem entscheidenden Punkt: Zu einer guten Ehe gehört auch ein tugendhafter, gar heiligmäßiger Ehemann. Und dieser tugendhafte Ehemann findet sich im Landgrafen Ludwig. Unmittelbar im Anschluss an die soeben zitierte Passage der Verheiratung entgegen der Sehnsucht des Herzens schildert Caesarius den auserwählten Ehemann. Ludwig ist seit seiner Jugend ein Muster an Tugend, und er ist gottesfürchtig in Wort und Tat, so dass unter seiner Regierung in Thüringen geradezu augusteische Friedenszeiten angebrochen sind.¹⁹ Das Lob des Ehemanns und das Lob der glücklichen Ehwahl krönt Caesarius mit biblischen Zitaten, die das Lob der guten Frau singen und so die gottgewollte Verbindung gegenüber dem Ideal der Jungfräulichkeit betonen.²⁰ Das gesamte weitere fünfte Kapitel seiner Vita verwendet Caesarius, um die vorbildliche, fromme und liebevolle Beziehung des Ehepaares zu rühmen und insbesondere die Treue Ludwigs zu seinem Eheversprechen zu betonen.²¹ Man darf durchaus vermuten, dass in dieser Passage der Vita zum einen der Widerschein einer

¹⁷ Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Cumque beata et venerabilis virgo Elyzabeth ad nubiles annos pervenisset, contra cordis sui desiderium nobilissimo principe Ludewico lantrgravio desponsata est et matrimonio iuncta.*

¹⁸ Dietrich von Apolda I c. 4 (wie Anm. 9), 28.

¹⁹ Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Erat autem idem Ludewicus adolescens mire probitatis, virtutibus ornatus, vitiorum hostis et, quod in tali etate et persona laica valde commendandum est, Deum timens, sicut in eius iudiciis et actibus experte declaratum est. Nam in tota terra principatus sui tantam pacem fecerat, ut apud Turingios et ceteras gentes sue ditionis ob pacis habundantiam, quod mirabile videbatur, Augusti tempora crederes.*

²⁰ Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 353: *Deus, cui omnia presentia sunt, huiusmodi opera iustitie necnon et pietatis, qui timore eius exercuit, in eo providens, mulierem bonam, sanctam et pudoratam illi sociavit secundum illud Ecclesiastici (Eccli. 26,3): ‚Pars bona mulier bona, in parte bona timentium Deum dabitur viro pro bonis factis. Nam dicit idem (Eccli. 26,19): ‚Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. ‚Domus et divitie dantur a patribus, a Domino autem propie uxor prudens verba sunt Salomonis (Prov. 19,14). Es handelt sich bei den zitierten Versen um Sir 26, 3 (Eine gute Frau ist ein guter Besitz, er wird dem zuteil, der Gott fürchtet), Sir 26, 15a (Anmut über Anmut ist eine schamhafte Frau) und Spr 19, 14 (Haus und Habe sind das Erbe der Väter, doch eine verständige Frau kommt vom Herrn).*

²¹ Caesarius c. 5 (wie Anm. 8), 354: *... commotus respondit: ‚Vos, domini, sicut diligitis gratiam meam, cavete, ne de cetero faciatis mihi mentionem huius verbi. Uxorem habeo, cui fidem servare teneor.‘*

theologischen Diskussion um die Ehelehre im 13. Jahrhundert, zum anderen ein Hinweis auf sich verändernde Männlichkeitsvorstellungen zu sehen ist.²²

Dietrich von Apolda schmückt nicht allein die Ereignisse um die Eheschließung Elisabeths und Ludwigs noch erheblich aus, sondern verschiebt einige Akzente ganz deutlich. Zwar verwendet auch Dietrich die Geschichte der Apostelwahl,²³ doch mit keinem Wort erwähnt er irgendeine geheime Sehnsucht Elisabeths nach einem jungfräulichen Leben. Statt dessen zeigt er auf, wie sich gegen weltliche Versuche, eine etwaige Hochzeit zu sabotieren, Ludwig selbst auflehnte und entschieden seinen Wunsch vertrat, Elisabeth zu heiraten. Dietrich sieht hier Gottes Willen und Gottes Fügung am Werk, der zwei Heilige in ehelicher Gemeinschaft miteinander verbunden hat.²⁴ Dietrich erzählt auch im weiteren Verlauf seiner Vita von der Heiligkeit der Ehe, die sich aber keineswegs nur als geistliche Gemeinschaft verstand, sondern deren Auszeichnung durch den Segen Gottes sich gerade in der Geburt dreier Kinder zeigte.²⁵

Sowohl bei Caesarius als auch bei Dietrich von Apolda wird damit deutlich, dass nicht allein die Vorstellungen von weiblicher Heiligkeit sich verändert haben, sondern auch die Zugänge zur männlichen Tugendhaftigkeit und Heiligkeit eine neue Dimension gewinnen. Dietrich kann in seiner zeitlich später entstandenen Vita sogar auf jeglichen Keuschheitswunsch seiner Protagonistin verzichten, denn gerade die vielen Wunder am Grab der Heiligen hatten in den Jahrzehnten nach ihrem Tod bewiesen, dass zur Heiligkeit die Jungfräulichkeit nicht mehr Hauptbedingung war. Anja Petrakopoulos stellt die überzeugende These auf, dass Dietrichs Heiligkeitsvorstellung nicht ein körperliches, sondern ein geistliches Konzept verfolgt: Die Reinheit der Liebe ersetzt die Reinheit der Jungfräulichkeit.²⁶

Zu fragen ist aber nun, wie in dieses neue Konzept der Heiligung vermittelt der Ehe die durchgängige Schilderung Elisabeths als keuscher Witwe zu integrieren ist. Sowohl die vier Gefährtinnen als auch Caesarius und schließlich Dietrich betonen in unterschiedlicher Gewichtung den Wunsch Elisabeths, nach dem Tod ihres Ehemannes auf dem Kreuzzug enthaltsam zu leben. Konrad von Marburg stellt ihr enthaltsames Witwenleben nicht explizit in den Vordergrund, sondern spricht nur von ihrem Streben nach höchster Vollkommenheit im Hinblick auf ihre Lebens-

²² Vgl. Josef Georg Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie, Regensburg 1956, 103–111; zu Männlichkeitsentwürfen vgl. den außerordentlich lesenswerten Aufsatz von Birgit Studt, Helden und Heilige. Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter, in: HZ 276. 2003, 1–36.

²³ Vgl. Dietrich von Apolda I c. 4 (wie Anm. 9), 28.

²⁴ Dietrich von Apolda I c. 8 (wie Anm. 9), 32f.: *Post hec cum domino complacuit, Elyzabeth contempnam ab impiis respicere et afflictam consolari, dissipavit consilia malorum, reprobat persuasiones magnatorum et inspiravit confortans prefatum principem.... Coniunctusque est dei nutu vir fidelis cum muliere fidei, sanctus cum sancta, innocens cum innocente.*

²⁵ Vgl. Dietrich von Apolda II c. 1 (wie Anm. 9), 34; II c. 6 (wie Anm. 9), 39: *Non defuit ei bonum illud principale matrimonii, quo benedictionem in liberis consecuta es. Dotavit enim deus eam dote bona fecundans uterum eius sobole nobilissima, ut et sterilitatis careret obprobrio et liberorum frueretur solacio. Peperit enim filium Hermannum nomine, qui successor patris lantgravius fuit Thuringie, filiam quoque, quam duxit coniugem dux Brabantie, itemque aliam filiam, que in virginitate permanens in Aldenburch cenobio famulatur domino existens magistra monialium usque hodie.*

²⁶ Vgl. dazu auch Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 277.

form.²⁷ Die Möglichkeiten eines Lebens als Rekluse oder im Kloster, die Elisabeth für sich erwogen hatte, schlossen Enthaltbarkeit mit ein; ein Leben als von Tür zu Tür ziehende Bettlerin jedoch, angeregt vermutlich durch die franziskanische Bewegung, hätte keine Garantie eines enthaltbaren Lebens geboten. Dies ist einer der Gründe für die strikte Weigerung Konrads, Elisabeth ein solches Bettelleben zu erlauben.

Die Zeugenaussagen der vier Gefährtinnen berichten von geradezu dramatischen Handlungsoptionen, die Elisabeth zur Rettung ihres Enthaltbarkeitsgelübes erwogen habe. Angesichts der Versuche der mütterlichen Verwandten, ihrer Tante, der Äbtissin von Kitzingen, und ihres Onkels, des Bischofs von Bamberg, entwickelte Elisabeth heroische Perspektiven: Lieber wolle sie sich die Nase abschneiden, sich selbst verstümmeln und damit unattraktiv für einen eventuellen Bräutigam werden als sich dem Wunsch der Verwandten nach einer erneuten Eheschließung beugen.²⁸ Elisabeth war nicht die erste Frau im Mittelalter, die eine solche Form der Verteidigung ihres Enthaltbarkeitsgelübes erwog. Jane Schulenburg verweist darauf, dass Selbstverstümmelung im Mittelalter für diejenigen durchaus ein Mittel der Wahl war, die gegen Eltern oder andere den Eintritt ins Kloster oder auch nur die Vermeidung einer Heirat durchsetzen wollten.²⁹ Im Übrigen wird Elisabeth aus dieser mißlichen Situation ein letztes Mal durch ihren, inzwischen verstorbenen, Ehemann gerettet, so schildern es die Gefährtinnen. Denn die Ankunft der Gebeine des verstorbenen Ludwig veränderte die Situation, Elisabeth konnte ihren erzwungenen Aufenthaltsort verlassen und dankte der göttlichen Fügung für die Bewahrung ihres Gelübes.³⁰

Caesarius übernimmt den Bericht der Gefährtinnen über die Versuche zur Wiederverheiratung nahezu wörtlich. Er fügt lediglich einen interpretierenden Satz hinzu: Im Gebet Elisabeths bei der Ankunft der Gebeine ihres verstorbenen Ehemannes zeige sich die wahre Liebe, weil die Liebe zum Nächsten, in diesem Fall also die Liebe zu Ludwig, der göttlichen Liebe nicht vorgezogen werde.³¹ Doch Caesarius lässt Elisabeth schon zu Zeiten ihrer Ehe die Enthaltbarkeit nach dem Tod des Ehemannes loben und einfordern. Er greift einen Satz aus dem Bericht der Gefähr-

²⁷ Vgl. Konrad, *Summa vitae* (wie Anm. 5), 157: *Tandem ipsa marito suo defuncto, dum vestra paternitas eam michi dignum duxisset commendandam, ipsa ad summam tendens perfectionem, utrum in reclusorio vel in claustro vel in aliquo alio statu magis posset mereri me consultans, hoc tandem in animo suo resedit, quod cum multis lacrimis a me poposcit, ut eam permitterem hostiatium mendicare.*

²⁸ Libellus (wie Anm. 6), 38f.: *Immo si avunculus meus me invitam alicui tradiderit, animo et verbis dissentiam et, si aliam viam evadendi non haberem, secreta proprium nasum meum truncarem, et sic nullas curaret me, tam deformiter mutilatam.*

²⁹ Vgl. Jane T. Schulenburg, *The Heroics of Virginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, in: Mary Beth Rose (Hg.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, Syracuse 1986, 29–72.

³⁰ Libellus (wie Anm. 6), 39: *Quadam vero die cum invita duceretur ad quoddam castrum Botenstein, ibi servanda donec desponsaretur, sicut ipsa intellexit, et ipsa domino, in quo posuerat cor suum, cum lacrimis castitatem suam committeret, ecce domino consulatore afflictorum ordinante subito nuntius episcopi antedicti venit precipiens eam redire Babenberch in occursum ossium mariti sui, que de partibus transmarinis referebantur.*

³¹ Caesarius c. 18 (wie Anm. 8), 366: *Vera dilectio hec, ubi proximus sic diligitur, ut divine dilectioni non preferatur.*

tinnen auf³² und entwickelt aus ihm eine kleine Abhandlung über die *tria genera hominum* und über die Enthaltbarkeit. Nicht allein die Martyrer, die Jungfrauen und die Geistlichen können die Gloriole der Heiligen erlangen, sondern auch diejenigen, die nach dem (unfreiwilligen) Verlust der Jungfräulichkeit enthaltsam gelebt hätten und damit im geistlichen Sinne jungfräulich geworden seien.³³ Letztlich begründet Caesarius mit dieser Konstruktion das veränderte Heiligkeitskonzept, das seiner Vita zugrunde liegt. Zwar hatte er die gute Ehe und die Heiligkeit der Ehepartner herausgestellt, doch ganz scheint er auf das Jungfräulichkeitsideal nicht verzichten zu können. So wird das Leben Elisabeths in ein neues Konzept von Jungfräulichkeit integriert. Zuerst ist sie die Jungfrau, die weiter enthaltsam leben möchte, die aber gegen diese Sehnsucht des Herzens heiraten muss, im zweiten Teil ihres Lebens ist sie Teil einer durch Heiligkeit und Kindersegen ausgezeichneten Ehe, im dritten Teil ihres Lebens gewinnt sie als Witwe durch das Gelübde der Enthaltbarkeit die geistliche Jungfräulichkeit zurück. Petrakopoulos hat darauf hingewiesen, dass sich in diesem Statuswechsel nicht allein körperliche, sondern auch theologische Veränderungen zeigen.³⁴ Noch im 12. Jahrhundert ist der Verlust der körperlichen Jungfräulichkeit für viele der geistlichen Autoren das Ende jeglichen Weges zur Heiligkeit.³⁵ Ein Jahrhundert später kann Caesarius die geistige Jungfräulichkeit einer Witwe als einen möglichen Weg zur Heiligkeit preisen.

Erst Dietrich von Apolda aber ist es möglich, zwar die Witwe Elisabeth als enthaltsam lebende Frau darzustellen, aber von dieser Enthaltbarkeit nicht die Heiligkeit abhängig zu machen. Wichtiger als die Enthaltbarkeit der Witwe ist ihre Sorge für die Armen, die sich in mehr als nur finanzieller oder materieller Zuwendung erschöpft, sondern die sich unmittelbar der Not der einzelnen Männer und vor allem Frauen zuwendet. Auch Dietrich überliefert zwar den Bericht über den Widerstand Elisabeths gegen ihren Onkel, den Bischof von Bamberg, der sie erneut verheiraten möchte.³⁶ Doch kommt Dietrich in den dann folgenden Kapiteln, die ausgiebig den Empfang und die Beisetzung der Gebeine Ludwigs darstellen,³⁷ auf die Frage der Wiederverheiratung nicht mehr zurück; auch das Gelübde der Enthaltbarkeit ist kein Thema seiner Vita mehr. Statt dessen sorgt der Bischof von Bamberg dafür, dass die thüringischen Grafen sich um die angemessene Ausstattung Elisabeths

³² Libellus (wie Anm. 6), 23f.: ... *postea inducens eas ad votum continentie post mortem maritorum.*

³³ Caesarius c. 9 (wie Anm. 8), 358: *Cum certum sit tria esse genera hominum, quibus aureola debetur, hoc est martyres, virgines et prelatos, nullius horum expers esse voluit... Sic a simili secundum testimonium beate Lucie virginis et martyris, si aliqua votum et propositum habens virginis vim passa corrumperetur et sic deinceps caste vivendo de eadem corruptione finaliter doleret, spero quod de premio virginis nichil perderet. Sicut beata Elyzabeth amatrix castitatis, adhuc marito vivente, se ipsum superviveret, in manu magistri Cunradi continentiam Deo promisit, ita quasdam matronarum post mortem maritorum suorum ad continentie votum induxit.*

³⁴ Vgl. Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 269.

³⁵ Vgl. Idung von Prüfening, Argumentum super quatuor questionibus, in: Robert B. C. Huygens, Le moine Idung et ses deux ouvrages 'Argumentum super quatuor questionibus' et 'Dialogus duorum monachorum', Spoleto 1980, 57–88, hier 73: *Audenter loquor: cum omnia posset deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de pena, sed non vult coronare corruptam.*

³⁶ Dietrich von Apolda V c. 1 (wie Anm. 9), 75f.

³⁷ Dietrich von Apolda V cc. 2–6 (wie Anm. 9), 76–80.

mit ihrem Witwengut kümmern und ihr damit die Möglichkeit geben, ein Leben nach ihren Wünschen und Vorstellungen zu führen.³⁸ Dietrich schildert in den folgenden Büchern seiner *Vita* das vorbildliche Leben Elisabeths in Marburg. Dieses Leben in seiner Armut, freiwilligen Erniedrigung und in seinem Mitleiden mit anderen ist es, das für Dietrich die Heiligkeit der ehemaligen Landgräfin widerspiegelt. Mit seiner *Vita* ist ein letzter Schritt hin zu einem neuen Heiligkeitsideal geschehen, der auf Heiligenleben des späten Mittelalters modellhaft einwirkt. Die Witwe bietet ein neues Modell von Heiligkeit, welches die ursprüngliche Trias der drei weiblichen Stände verändert.³⁹ Ohne Zweifel behalten *virgines* ihren hohen Status, aber *mulieres* und *viduae* genießen eine neue Wertschätzung, die jenseits des Status körperlicher Jungfräulichkeit das vorbildliche Leben im jeweiligen Stand und die Praxis der Nächstenliebe zu Maßstäben gelingenden Heiligenlebens machen. Diese Veränderungen in der Bewertung der weiblichen Lebensformen führen bereits in der Elisabethvita des Caesarius dazu, dass er für die sterbende Heilige jene Brautmetaphern einführen kann, die in der bisherigen Vorstellung nur den *virgines* zustanden. Neben Zitaten aus dem Hohen Lied verwendet schon Caesarius für diese Umdeutung der sterbenden Witwe in eine Braut Christi insbesondere das Gleichnis von den törichten und klugen Jungfrauen, wie es bei Matthäus überliefert ist.⁴⁰ Caesarius benutzt die Bezeichnung Elisabeths als Braut, um noch einmal die Gleichwertigkeit der geistlichen Jungfräulichkeit einer Witwe mit der ursprünglichen Bedeutung von Jungfräulichkeit zu betonen. Dietrich von Apolda, nur wenige Jahrzehnte nach Caesarius schreibend, hat bei allen romantisch-ausschmückenden Elementen seiner *Vita* diese Betonung der Braut nicht mehr nötig, denn die Vorstellungen weiblicher Heiligkeit haben sich dank Elisabeths Leben und Nachleben noch einmal gewandelt.

3. Mutter – Tochter – Schwiegertochter

Alle Berichte über das Leben Elisabeths schildern mehr als nur eine Existenz als Jungfrau, Ehefrau und Witwe. Sie binden Elisabeth ebenso dicht in weibliche Beziehungsgeflechte als Mutter, Tochter oder Schwiegertochter ein. Die Rolle der Tochter wird ihr sogar in zweifacher Weise zugeschrieben: Zum einen ist sie leibliche Tochter der ungarischen Königin Gertrud aus dem Hause Andechs-Meranien, zum anderen ist sie geistliche Tochter ihres Beichtvaters, des Magisters Konrad.⁴¹

³⁸ Dietrich von Apolda V c. 9 (wie Anm. 9), 84f.

³⁹ Vgl. Petrakopoulos, Sanctity and Motherhood (wie Anm. 4), 278.

⁴⁰ Vgl. Caesarius c. 30 (wie Anm. 8), 378: *De utraque hac visione sponsa dicit in Canticis: ‚Surge, aquilo, et veni, auster‘ (Cant 4, 16) ... In tota illa die, que sanctissimum eius obitum precedebat, cum eo intratura ad nuptias (vgl. Mt 25, 10). Quod aliud est oleum in lampade (ebd. 25, 4), nisi devotionis gratia in corde? ... Cum lampade ardente, id est caritate fervente, beata hec sum Christo, quem ut sponsum dilexit et sicut carissimum hospitem semper in domo propria in membris suis suscipere studuit, ad celestes nuptias intravit.*

⁴¹ Vgl. neben vielen anderen Belegen Formulierungen wie bei Dietrich von Apolda VIII c. 1 (wie Anm. 9), 109: ... *interrogavit eam sacerdos infirmus dicens: ‚Quomodo, mi domina et filia, post mortem meam statum tuum proponis ordinare?‘* Das doppelte Verhältnis einer Tochter und Herrin gleichzeitig

Die vier Gefährtinnen erwähnen in ihren Berichten die Mutter Elisabeths nicht, sondern kennzeichnen Elisabeth als Tochter des Königs von Ungarn.⁴² Auch Konrad von Marburg in seiner *Summa vitae* ist nicht an ihrer Herkunft als Tochter einer hochadeligen Mutter interessiert. Caesarius und Dietrich dagegen zeigen ausführliches Interesse an der Herkunft Elisabeths. Caesarius nennt in seinem ersten Kapitel die Eltern Elisabeths und beschreibt insbesondere ihre Mutter in deren hochadeligen Verwandtschaftsbeziehungen. Ausführlich schildert er Gertrud und beschreibt ihren gewaltsamen Tod im Jahre 1213.⁴³ Gertrud ist aus politischen Gründen von ungarischen Adelige n ermordet worden,⁴⁴ Caesarius jedoch macht aus diesem Tod ein Martyrium: Die Heiligkeit der Tochter erhebt den Tod der Mutter aus den politischen Ränkespielen und heiligt die Mutter als Martyrerin. Caesarius ist in diesem Fall einerseits noch den Heiligkeitskonzepten des 12. Jahrhunderts verbunden, die bestimmte Formen königlicher Heiligkeit bevorzugten. Andererseits verändert er diese Vorstellungen durch seine Elisabethvita, in der die königliche Abkunft Elisabeths durch die Heiligung der Mutter noch betont wird, die Heiligkeit selbst aber nicht mehr auf Elisabeths Herkunft, sondern auf ihrem Verhalten beruht.⁴⁵ Dietrich von Apolda hat an der Beziehung Elisabeths zu ihrer Mutter ebensolches Interesse. Er nennt gleich zu Beginn seiner Vita die Eltern und betont die hochadelige Abkunft Gertruds.⁴⁶ Berichtet wird durch Dietrich, mit welchen Reichtümern an Textilien, Schmuck und Ausstattung Elisabeth auf dem Weg nach Thüringen versehen wird – und er betont, dass es vor allem Gertrud ist, die für eine überreiche und präsentable Ausstattung ihrer Tochter sorgt.⁴⁷ Die Beziehung zwischen Mutter und Tochter, so will es Dietrich von Apolda zeigen, hält über den Tod Gertruds hinaus: Die Tochter ist diejenige, die ihre Mutter des Nachts aus dem „Fegefeuer“ herausbetet.⁴⁸ Betont und ausgeschmückt wird darüber hinaus in einem späteren Buch der Vita – und zwar

kann in diesem Rahmen nicht weiter untersucht werden. Zum Verhältnis Konrads zu Elisabeth vgl. Matthias Werner, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 109–135.

⁴² Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 10.

⁴³ Vgl. Caesarius c. 1 (wie Anm. 8), 346f.: *Mater vero eius Gerdrudis vocata est, filia nobilissimi ducis meralensis; cuius fratres uterini exstiterunt Bertolfus patriarcha Aquileie et Ekebertus episcopus Babenbergensis. ... Quod ubi regina comperit, magis de viro quam de se sollicita, preparatas insidias per fugam illum evadere hortabatur, ipsa vero se gratie Dei committens ab Ungaris coronam martirii innocentia sua promeruit. ... Quod autem beate illius regine tormentum versum sit ei in martirium, et hec propter vite innocentiam testantur miracula, que in loco occisionis eius fieri referuntur. Ecce! de tam nobili et tam religiosa prosapia beata Elyzabeth duxit originem.*

⁴⁴ Vgl. Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 57, zur Familie der Andechs-Meranier vgl. ebd. 40–42.

⁴⁵ Vgl. dazu Gabor Klaniczay, From Sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints, in: Ders., The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe, Princeton 1990, 79–94.

⁴⁶ Vgl. Dietrich von Apolda I c. 1 (wie Anm. 9), 25.

⁴⁷ Vgl. Dietrich von Apolda I c. 2 (wie Anm. 9), 25f.

⁴⁸ Vgl. Dietrich von Apolda VI c. 10 (wie Anm. 9), 94f.: *Multa etiam miracula in vita sua per eam dignatus est deus ostendere. Que ipsa humilitas cultrix studuit occultare. Mater quoque eius iam dudum miserabiliter, ab Ungaris interempta in sompnis ei apparens flexis genibus dixit: 'Mi dilecta filia, ora pro doloribus meis, quos adhuc patior, quia negligenter vixi; potes enim. Evigilans Elyzabeth surgit cum fletu, oravit devote et iterum obdormivit. Adest mater denuo et gracias agens se assuerit liberatam dicens oraciones eius cunctis eam invocantibus profuturas.*

als Übernahme aus dem Bericht der Gefährtinnen⁴⁹ – die Sorge des Vaters um seine verwitwete Tochter, dessen Gesandte sich eine spinnende und webende Königstochter in einem Hospital schlechterdings nicht vorstellen konnten.⁵⁰

Noch ein anderes töchterliches Verhältnis ist zu thematisieren: die Beziehung Elisabeths zu ihrer Schwiegermutter Sophia und umgekehrt. Konrad von Marburg allerdings mit seiner *Summa vitae* hat kein Interesse an den Lebenszusammenhängen Elisabeths vor ihrer geistlichen Unterstellung unter seine Verantwortung. Aus diesem Grund erzählt er nichts aus der Kinderzeit Elisabeths am thüringischen Hof, in der Sophia als Landgräfin für die Erziehung ihrer eigenen Kinder und der jungen Elisabeth letztverantwortlich war. Auch bei den Aussagen der Gefährtinnen findet sich kein Hinweis auf die Rolle Sophias im Leben Elisabeths. Selbst Caesarius nennt Sophia nicht. Es ist die Vita des Dietrich von Apolda, die Interesse an der Rolle Sophias und an ihrem Verhältnis zu der von ihr gepriesenen Heiligen zeigt, weil sie insgesamt das Umfeld Elisabeths in den Blick nimmt. Sophia wird in Dietrichs Vita eher zwiespältig gezeichnet: Sie äußert ihr Erstaunen über Elisabeths intensive Frömmigkeit, als diese beim Gottesdienst die Krone ablegt, und sie wird im gleichen Zusammenhang als erheblich prunkvoller lebend und weniger demütig als Elisabeth charakterisiert.⁵¹ So gehörte Sophia auch zu denjenigen, die am thüringischen Hof laut darüber nachdachten, ob Elisabeth als Ehefrau für Ludwig geeignet sei. Sophia versuchte offenbar, Elisabeth in einem Frauenkloster unterzubringen.⁵² Dietrich schildert, wie Sophia ihrer Empörung über Elisabeths demütiges und vermutlich als distanzierend gedeutetes Verhalten Luft macht: Elisabeth dürfe man nicht zu den herrschenden Fürsten zählen, sondern müsse sie zu den dienenden Mägden rechnen.⁵³ Bei einem gemeinsamen Aufenthalt auf der Neuenburg schwärzte Sophia ihre Schwiegertochter geradezu bei ihrem Sohn an, indem sie ihn zum Ehebett führte, in das Elisabeth einen Leprakranken zur Pflege gelegt hatte.⁵⁴ Dietrich berichtet an anderer Stelle von einem Verführungsszenario, in das Sophia involviert zu sein scheint – sein Bericht dient selbstverständlich nur dazu, um die Keuschheit des von ihm tugendhaft geschilderten Ludwig zu zeigen.⁵⁵ Auf ein freundliches Verhältnis der Schwiegermutter zur Schwiegertochter läßt dies alles nicht schließen.

Aus anderen Zusammenhängen jedoch wissen wir, dass Sophia sehr wohl Rücksicht auf Elisabeth nahm. Nach der Hochzeit Elisabeths mit Ludwig im Jahr 1221 zog sich Sophia, zumindest partiell, vom Hof zurück und trat in Eisenach in das mit ihrem Ehemann gemeinsam gestiftete Zisterzienserinnenkloster St. Katharina ein. Eine päpstliche Urkunde gibt Kunde davon, dass Sophia nicht nur als Witwe im

⁴⁹ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 65.

⁵⁰ Vgl. Dietrich von Apolda VI c. 8 (wie Anm. 9), 93.

⁵¹ Vgl. Dietrich von Apolda I c. 5 (wie Anm. 9), 29.

⁵² Dietrich von Apolda I c. 6 (wie Anm. 9), 30: *Ipsa etiam Sophia domina satagebat operose, ut in aliquo religioso cenobio monialium collegio iungeretur.*

⁵³ Dietrich von Apolda I c. 6 (wie Anm. 9), 30: ... *ut socrus ei indignans diceret: 'Non in principum dominantium sed in servarum famulantium numero fuisse debueras, Elyzabeth, computata.'*

⁵⁴ Vgl. Dietrich von Apolda II c. 7 (wie Anm. 9), 40f. Wunderbarerweise verwandelt sich der Kranke in ein Kreuzifix, um so auf den biblischen Auftrag der Verbindung von Nächsten- und Gottesliebe hinzuweisen.

⁵⁵ Vgl. Dietrich von Apolda III c. 1 (wie Anm. 9), 48f.

Kloster mit lebte, wie viele verwitwete Fürstinnen ihrer Zeit es taten, sondern tatsächlich das Gelübde der Enthaltbarkeit ablegte und das Gewand einer Nonne nahm.⁵⁶ Auch die beiden Psalter, die in Sophias Auftrag entstanden und mit dem Landgrafenhof verbunden sind, weisen darauf hin, dass Sophia alles andere als eine rein weltlich agierende Frau war.⁵⁷ Auch lässt Dietrich die Nachricht vom Tode Ludwigs nicht direkt zu Elisabeth gelangen, sondern nach seiner Vorstellung war es Sophia, die, auf Rücksichtnahme bedacht und von Sorge erfüllt, die Aufgabe übernahm, Überbringerin der furchtbaren Botschaft zu sein.⁵⁸ Eine eindeutige Beschreibung des Beziehungsgefüges am thüringischen Hof liefert Dietrich also nicht, aber vorstellbar ist sehr wohl, dass auch für eine durchaus fromme Frau wie Sophia das Verhalten Elisabeths nur schwer verständlich war.⁵⁹ Als eine herkömmliche Fürstengattin jedenfalls lebte Sophias Schwiegertochter nicht.

Sophia ist vermutlich, ohne eigens genannt zu werden, auch als Zeugin bei einem der lebensentscheidenden Akte Elisabeths zugegen gewesen. Als Elisabeth 1226 mit Zustimmung Ludwigs dem Magister Konrad geistlichen Gehorsam und Enthaltbarkeit nach dem eventuellen Tod ihres Mannes gelobte, geschah dies im Katharinenkonvent in Eisenach.⁶⁰ Sophia war Mitglied dieses Zisterzienserinnenkonvents; überdies war sie als Mutter des Landgrafen und seiner Brüder auch an der weiteren Herrschaft der Ludowinger in Thüringen interessiert. Die Kreuznahme Ludwigs und das junge Alter des Thronfolgers Hermann ließen es angeraten sein, rechtzeitig Fragen der Nachfolge im Landgrafenamt zu bedenken. Eine erneute Heirat Elisabeths nach einem eventuellen Tod des Landgrafen auf dem Kreuzzug hätte auch dynastische Verwerfungen in Thüringen bedeuten können.⁶¹ Insofern war das Enthaltbarkeitsgelübde Elisabeths mehr als nur eine fromme Entscheidung, es hatte auch politische Folgen, die von einem Mitglied der Landgrafenfamilie bezeugt werden mussten. Sophia wurde auf diese Weise zu einer Lebenszeugin Elisabeths, die seit den ersten Jahren am thüringischen Hof über das Gelübde bis hin zur Todesnachricht für die Witwe und vermutlich auch bis hin zu ihrer Vertreibung von der Wartburg in Elisabeths engstem Umfeld präsent war. Angesichts dieser häufigen und räumlichen Nähe ist festzuhalten, dass Elisabeth sich nach ihrer Vertreibung nicht an den Katharinenkonvent wandte, sondern bei den Franziskanern ihr *Te Deum*

⁵⁶ Vgl. Reber, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 4), 46, 61.

⁵⁷ Vgl. dazu Harald Wolter-von dem Knesebeck, Der Elisabethpsalter. Der Landgrafenpsalter, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 67–71.

⁵⁸ Vgl. Dietrich von Apolda IV c. 6 (wie Anm. 9), 70.

⁵⁹ Eine gemeinsame religiöse Wende Sophias und Elisabeths für das Jahr 1221 anzunehmen, wie Maurer es vorschlägt, wird der eher disparaten Überlieferung in den Quellen nicht gerecht, vgl. Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65. 1953/54, 16–64, hier 29.

⁶⁰ Vgl. Dietrich von Apolda III c. 8 (wie Anm. 9), 59 sowie Caesarius c. 7 (wie Anm. 8), 355.

⁶¹ Vgl. dazu auch die Streitigkeiten, die nach dem Tod Hermanns II., des Sohnes Elisabeths und Ludwigs, im Jahr 1241 um die Nachfolge im ludowingischen Landgrafenamt sowohl in Thüringen als auch in Hessen ausbrachen, Reinhard Jonscher, Kleine thüringische Geschichte. Vom Thüringer Reich bis 1945, Jena 1993, 52f. sowie 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 Mittelalter, Sigmaringen 1994, 449–540, hier 484–500.

sang.⁶² Um so erstaunlicher ist es aus heutiger Perspektive, dass Sophia nicht zu den befragten Zeuginnen gehörte, die über Elisabeths Leben für den Heiligsprechungsprozess berichten. Aus diesem Schweigen auf eine dauernde Gegnerschaft der beiden Landgräfinnen zu schließen geht sicherlich zu weit, doch bleibt das Schweigen Sophias in den Quellen durchaus interpretationsbedürftig.

Im Gegenüber zu den töchterlichen Rollen Elisabeths ist nun auch ihre Rolle als Mutter zu untersuchen. Elisabeth hat drei Kinder geboren, zuerst einen Sohn, der den Namen seines Großvaters Hermann erhielt. Danach folgten zwei Töchter, deren ältere auf den Namen der väterlichen Großmutter Sophia getauft wurde und deren jüngere, mit der Elisabeth beim Aufbruch Ludwigs zum Kreuzzug schwanger war und die erst nach dem Tod ihres Vaters zur Welt kam, den Namen der mütterlichen Großmutter Gertrud bekam. Die Kinder werden insbesondere bei Dietrich von Apolda als Zeichen des Segens Gottes für die Ehe Elisabeths mit Ludwig angesehen.⁶³ Und in allen Berichten und Viten spielen die Kinder eine besondere Rolle, indem sie entweder den großen Verzicht Elisabeths auf alles, was ihr lieb ist, anzeigen oder aber auf ein mütterliches Verhalten der Heiligen hinweisen wollen, das neben den eigenen auch alle fremden Kinder umfasst.

Konrad in seiner *Summa Vitae* erwähnt die Kinder Elisabeths summarisch als Teil jenes Lebens, auf das die spätere Heilige am Karfreitag 1228 mit einem Versprechen auf den Altar der Kapelle der Minoritenniederlassung in Wehrda verzichtete.⁶⁴ Die vier Gefährtinnen erwähnen die Geburt des Sohnes im Zusammenhang mit der Aussegnung der Wöchnerin Elisabeth und nehmen in den Fokus ihres Berichts vor allem die einfache Kleidung, die Elisabeth bei diesem Anlass ganz im Gegensatz zu den üblichen Gepflogenheiten ihrer Standesgenossinnen trug.⁶⁵ Im Anschluss an diese Erwähnung des eigenen Sohnes berichten sie von der Sorge Elisabeths um Wöchnerinnen und Neugeborene. Sowohl materielle als auch geistliche Zuwendung und vor allem die Sorge um die Taufe der Kinder, für die sie sich auch als Patin zur Verfügung stellte, gehörte offenbar zu ihrem Selbstverständnis als Landgräfin.⁶⁶ Die Gefährtinnen legen Wert darauf, dass insbesondere in der Sorge für Kranke und für arme Kinder eine Mütterlichkeit sichtbar wird, die über die leibliche Mutterschaft hinausging.⁶⁷

Als Elisabeth von der Wartburg vertrieben wurde, so der Bericht der vier Gefährtinnen, musste sie allein gehen; ihre Kinder wurden ihr erst am nächsten Tag nachgebracht. Elisabeth versuchte, mit ihren Kindern Unterschlupf zu finden, doch angesichts der Not, in die sie geriet, schickte sie ihre Kinder schließlich an ver-

⁶² Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 33f.; Caesarius c. 14 (wie Anm. 8), 363; Dietrich von Apolda IV c. 7 (wie Anm. 9), 71.

⁶³ Vgl. Anm. 25 in diesem Beitrag.

⁶⁴ Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 157.

⁶⁵ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 24.

⁶⁶ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 25f.; Dietrich von Apolda VII c. 5 (wie Anm. 9), 102.

⁶⁷ Libellus (wie Anm. 6), 29: *Preter hos in eadem domo habuit multos puerulos pauperes, quibus bene providit, tam benigne et dulciter se circa ipsos habens, ut eam omnes matrem appellarent et circa eam intrantem domum se collocarent ad eam currendo.*

schiedene Orte, damit sie dort aufwachsen konnten.⁶⁸ Jener Lebensweg, den Elisabeth nun beschreiten wollte, war für Kinder in der Vorstellung der Kanonisierungsprotokolle definitiv nicht geeignet, wenn auch zahlreiche Kinder in der Gesellschaft des Hochmittelalters just in einer solchen Armut leben mussten, wie Elisabeth sie für sich erstrebte. Die Gefährtinnen berichten von der Sorge Elisabeths für ihre Kinder, ohne eine emotionale Erschütterung anzudeuten. Doch in anderem Zusammenhang wird sichtbar, dass Elisabeth diesen Schritt der Trennung offenbar nicht gern gegangen ist.⁶⁹ Mütterliche Sorge im hohen Mittelalter ist gewiss nicht mit modernen Begriffen zu fassen, das sei nachdrücklich betont; dennoch ist auffällig, dass die Andeutung der Sorge um die eigenen Kinder nicht nur die Berichte der Gefährtinnen, sondern auch die anderen Viten durchzieht. Auch der Besuch Elisabeths im Kloster Altenberg, um den es zu einem nur schwer einzuordnenden Konflikt zwischen Elisabeth und Konrad kam, könnte mit dieser mütterlichen Sorge zusammenhängen. Denn es ging in diesem Konflikt nicht um die Erlaubnis, einen Konvent zu besuchen oder gar in ein Kloster einzutreten. Wenn man weiß, dass in Altenberg Elisabeths jüngste Tochter Gertrud erzogen wurde, dann steht der Besuch in Altenberg auch für die Sorge Elisabeths um ihr Kind, steht für den Versuch, jenseits aller Entsagung weiterhin Kontakt zu ihrer Jüngsten zu halten.⁷⁰ Doch immer wieder wird sowohl von den vier Gefährtinnen als auch von Caesarius und Dietrich eine Mütterlichkeit betont, die über die Sorge für die eigenen Kinder hinausreichte. Wenn eine Heilige, so könnte man schließen, schon nicht mehr den Vorrang der Jungfräulichkeit aufweisen kann, dann hat sie für eine weitherzige Mütterlichkeit zu stehen, die sowohl werdende Mütter als auch Kinder einschließt.⁷¹ Caesarius nennt ihr Verhalten bei der Pflege eines kranken Jungen ausdrücklich *more materno*.⁷²

4. Königstochter – Landgräfin – soror in saeculo

Die Statusveränderung Elisabeths von der hochadeligen Fürstin ihrer Zeit hin zu einer armen weltlichen Schwester durchzieht alle Viten und Protokolle über Elisabeths Leben. Diese Statusveränderung zu beschreiben ist der Anlass und das Ziel aller derer, die in Sachen Elisabeth Berichte überliefern, und bildet geradezu den *cantus firmus* der Viten. Daher sollen und können im folgenden nicht alle einzelnen Schritte

⁶⁸ Libellus (wie Anm. 6), 34f.: *Sequenti vero die, cum nullus divitum auderet eam hospitio recipere, ipsa cum suis pedissequis intravit ecclesiam, ubi diu sedit et allatis parvulis suis de castro in maxima frigoris asperitate nesciebat, ... Ab omnibus itaque hominibus mariti sui persecutionem patiens sine causa et bonis privata inopia cogente ad diversa loca et remota parvulos suos misit, ut ibi alerentur.*

⁶⁹ Libellus (wie Anm. 6), 47: *Item deo teste pueros curo, tanquam alium proximum, deo commisi eos, faciat de eis, quod sibi placet.* Vgl. auch Caesarius c. 18 (wie Anm. 8), 367; Dietrich von Apolda IV c. 7 (wie Anm. 9), 71f.

⁷⁰ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 69f.; vgl. auch Caesarius c. 27 (wie Anm. 8), 375.

⁷¹ Vgl. dazu Libellus (wie Anm. 6), 58f., 63; Caesarius c. 26 (wie Anm. 8), 373f.

⁷² Caesarius c. 21 (wie Anm. 8), 370: *Pannos etiam ipsius pueri defedatos ipsa lavabat et iocundissime eidem blandiendo more materno loquebatur.*

dieser Statusveränderung aufgelistet werden,⁷³ sondern vor allem einige explizite Äußerungen über den gesellschaftlichen Status Elisabeths und ihren Umgang mit diesem im Mittelpunkt stehen.

Landgräfin Sophia brachte das Auseinanderklaffen von Stuserwartung und Verhalten auf den Punkt, wenn sie Elisabeth vorwarf, man müsse sie eher zu den Dienerinnen als zu den Fürstinnen zählen.⁷⁴

Angesichts der großen Hungersnot von 1226, als Elisabeth als 19jährige Regentin in Vertretung ihres beim Kaiser weilenden Mannes die Verantwortung für Thüringen trug, reagierte sie allerdings genauso, wie es von einer mildtätigen Fürstin erwartet wurde: Sie öffnete sämtliche Vorräte und verteilte diese in wohl dosierten Einheiten. Mit dieser Almosenvergabe erfüllte sie die christliche Pflicht einer besitzenden Adelligen. Aber gleichzeitig überstieg sie diese Pflicht bereits hin auf ihre spätere Lebensform: Sie ging selbst in die Säle der Kranken, behandelte Geschwüre, sorgte sich um Spielgerät für Kinder und gab nicht nur aus den fürstlichen Erträgen, sondern verkaufte Schmuck aus ihrem Privatvermögen.⁷⁵ Die Erntezeit des gleichen Jahres nutzte sie dann zu geradezu pädagogischen Aktionen: Sie verteilte nicht mehr nur Getreide, sondern vergab an Männer Hemden, Schuhe und Sichel, damit jeder selbst für seinen Lebensunterhalt arbeiten könne; Frauen gab sie Stoffe und Kleider, damit sie durch Handel Lebensunterhalt gewinnen könnten.⁷⁶ Was wie die Erfindung der Subsidiarität *avant la lettre* erscheint, ist allerdings möglicherweise hagiographischer Topos: Schon ein Jahrhundert zuvor hatte Bischof Otto von Bamberg Sichel verteilt, damit die Armen selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen sollten.⁷⁷ In all diesen Bezügen wird jedoch deutlich: Indem Elisabeth ihre Rolle als Landgräfin erfüllte, versuchte sie zugleich, diese Rolle zu verlassen. Immer gab es ein Steigerung der Zuwendung vom Institutionellen hin zum Persönlichen, von der üblichen fürstlichen Mildtätigkeit hin zur persönlichen Pflege der Armen und Kranken.

Gleichzeitig betonen die Quellen, dass Elisabeth die Chancen gegenüber ihresgleichen wahrnahm. Wie eine Predigerin der Armut und der Enthaltsamkeit trat sie gegenüber adeligen Standesgenossinnen auf.⁷⁸ Sie verschonte auch Nonnen mit ihrer Forderung nach einem einfachen und armen Leben nicht: Bei ihrem Besuch in einem Kloster zeigten die Nonnen ihr die goldenen Heiligenfiguren, mussten aber selbst von Bettel und Almosen leben. Elisabeth tadelte sie nicht nur wegen ihres Umgangs mit Besitz, sondern übte gleichzeitig Kultkritik: Die Ausgaben für die Heiligenfiguren

⁷³ Vgl. auch Sybille Schröder, Frauen im europäischen Hochadel des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. Normen und Handlungsspielräume, in: Blume/Werner (Hgg.), Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige (wie Anm. 2), 27–34.

⁷⁴ Vgl. Anm. 53 in diesem Beitrag.

⁷⁵ Vgl. Caesarius c. 12 (wie Anm. 8), 360.

⁷⁶ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 30; Caesarius c. 13 (wie Anm. 8), 361 f.

⁷⁷ Herbord von Michelsberg, Dialog zum Leben des seligen Bischofs Otto, in: Lorenz Weinrich (Hg.), Vitae sanctorum episcoporum Adalberti Pragensis et Ottonis Babenbergensis historiam germanicam et slaviam illustrantes, Darmstadt 2005, 272–493, hier I c. 33, 316: *Cumque messis appropinquaret et mature iam segetes ubique locorum falcem postularent, multa milia falcium pauperibus, quos toto anno aluerat, preparata distribui fecit. ... Et accipiens singulas falces, singulos addidit denarios, unicuique denarium et falcem, instrumentum operis et viaticum.*

⁷⁸ Vgl. Libellus (wie Anm. 6), 23 f.; Caesarius c. 9 (wie Anm. 8), 357 f.; Dietrich von Apolda II c. 5 (wie Anm. 9), 38.

hätten die Nonnen besser für den Lebensunterhalt verwendet, denn vergoldete Bilder seien unnötig, weil die Nonnen diese Bilder im Herzen bewahren sollten.⁷⁹

Trotz aller Versuche, aus der Rolle der Adelligen auszubrechen, blieb Elisabeth in ihrem Verhalten, auch in der totalen Erniedrigung als Hospitalschwester in Marburg, in stärkerem Maße ihrem ursprünglichen Stand verhaftet, als es ihr selbst lieb sein konnte: Denn selbst dort, wo sie unter einfachsten Bedingungen leben wollte, niedrigste Dienste für die Kranken verrichtete, sogar unter diesen Lebensumständen gehörten zu ihrem Umfeld zwei Dienerinnen, und Elisabeth wurde weiterhin als *domina* bezeichnet.⁸⁰ Elisabeth wollte offenbar, so schildern es die Protokolle der Gefährtinnen, diese Anrede abschaffen, doch stieß sie damit nicht nur auf Gegenliebe, sondern auch auf Kritik. Irmengard warf ihr vor, dass sie sich auf Kosten anderer Verdienste erwerben wolle. Die Rolle der Demütigsten war eben nur einmal zu vergeben, und zumindest Elisabeths engste Gefährtinnen wetteiferten mit ihr offenbar um die höchste Form der Demut.⁸¹ Gleichzeitig war es für die mittelalterliche Welt ganz offensichtlich eine immense und noch nicht da gewesene Herausforderung, wenn eine Frau ihren angestammten Platz in der Sozialordnung der Gesellschaft verließ und radikal auf die Gegenseite zu wechseln versuchte: *contraria contrariis curare*.⁸² Es hat den Anschein, als ob dieses außerordentlich starke Gefälle zwischen den sozialen Rollen geradezu notwendig für die Geschichte Elisabeths ist. Wenn man zum Beispiel die beiden Landgräfinnen vergleicht – und einen solchen Vergleich legen die Quellen nahe –, wird deutlich: Auch Sophia wechselte aus ihrer Rolle als regierende Fürstin in die Rolle einer religiösen Frau. Doch blieb sie trotz dieser neuen Lebensform ihrem sozialen Status im Äußeren und im Inneren verbunden. Auch die Klostersgelübde schienen sie nicht daran zu hindern, weiterhin an der Seite Ludwigs und Elisabeths im Land unterwegs und mit Herrschaftsaufgaben betraut zu sein. Elisabeth wechselte zwar ebenfalls aus der Rolle der Landgräfin in die Rolle einer religiösen Frau. Aber sie gab damit jegliche politische Funktion innerhalb Thüringens auf, zog sich an den äußersten Rand des thüringischen Herrschaftsbereichs zurück und widmete sich der Religiosität und der Demut mit einer derartigen Intensität, dass die Hofgesellschaft provoziert zurückbleiben musste.⁸³

⁷⁹ Libellus (wie Anm. 6), 75: „*Ecce melius posuissetis hanc expensam in vestibus vestris et victualibus, quam in parietibus, quoniam hanc sculpturam imaginum in corde vestro gerere deberetis.*“ Caesarius c. 29 (wie Anm. 8), 377.

⁸⁰ Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 158: *Ego autem videns eam velle proficere, omnem superfluum ei amputans familiam tribus personis iussi eam esse contentam, quodam converso, qui negocia sua peregit, virgine religiosa valde despectabili et quadam nobili vidua surda et valde austeram, ut per ancillam humilitas ei augmentaretur et per viduam austeram ad patientiam excitaretur. Dum enim ancilla olus paravit, domina scutellas lavit et e converso.* Siehe auch Libellus (wie Anm. 6), 47–49, 52: *Cibos cum ancillis deo devotis in habitu griseo preparabat, ...*; Caesarius c. 21 (wie Anm. 8), 369f.; Dietrich von Apolda VII c. 4 (wie Anm. 9), 100f.

⁸¹ Libellus (wie Anm. 6), 72; Caesarius c. 28 (wie Anm. 8), 376: *Et cum aliquae illarum pauperes essent et ignobiles, noluit tamen illis dominari necque domina vocari, sic illa instruens: „Vos“, inquit, „dicetis mihi in numero singulari: Tu, Elyzabeth, fac hoc vel hoc.“ Cui vice quadam dixit iam [dicta] Yrmingardis: „Vos, domina, meritum vestrum vobis in nobis procuratis et casum nostrum non attenditis. At latus vestrum sedemus et ex scutella nostra commeditis. Quantum vobis meriti gratia humilitatis accedit, tantum nobis de merito propter honores a vobis impensos deperit.“* Vgl. dazu Würth (wie Anm. 10), 189.

⁸² Konrad, *Summa Vitae* (wie Anm. 5), 158.

⁸³ Vgl. Würth, Aussagen (wie Anm. 10), 190.

5. Rollenerwartung oder Rollenbruch?

Fragt man nun abschließend nach einer Bilanz im Hinblick auf Rollenerwartungen oder Rollenbruch, so ist festzuhalten, dass bereits die Rollenerwartungen, die sich in den Viten finden, nur indirekt zu definieren sind. Was Konrad oder Caesarius oder Dietrich von Elisabeth in ihren verschiedenen Rollen erwarteten, war immer festgelegt durch das spezifische Interesse an der Person und das Interesse an bestimmten Aktionen. Konrad ging es vornehmlich um den Anstoß des Kanonisationsprozesses. Caesarius schrieb im Auftrag des Deutschen Ordens, um den Kult Elisabeths und damit auch die Wallfahrt nach Marburg zu befördern. Und Dietrich von Apolda schließlich musste keinerlei Heiligkeit mehr beweisen, sondern wollte Elisabeth in die thüringische Geschichte einschreiben, ihre Taten in Thüringen verorten, auch oder gerade, weil inzwischen eigene hessische Traditionen zu wachsen begonnen hatten.⁸⁴ Nicht zuletzt ist es die Rolle der Heiligen, die alle anderen Lebensrollen Elisabeths im Nachhinein verändert und überformt, auch dies wird aus den Viten deutlich.

Berücksichtigt man diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, so bleiben doch einige Situationen übrig, in denen für Elisabeth geschlechterdifferente bedingte Auffälligkeiten sichtbar werden. An erster Stelle sind das die Veränderungen im Verständnis weiblicher Heiligkeit, die offensichtlich durch die Elisabethviten selbst in Gang gesetzt werden. Die ursprüngliche Vorstellung, dass aus dem weiblichen Geschlecht nahezu ausschließlich Jungfrauen den Status der Heiligkeit erlangen konnten, wird durch eine Frau verändert, die nacheinander als Jungfrau, Ehefrau und Witwe einen besonderen Rang gewinnt. Nicht mehr der Status, sondern das Tun und Verhalten sind von entscheidender Bedeutung für die Heiligkeit. Selbst in dem einzigen möglichen Vorbild einer heiligen Ehefrau bzw. eines heiligen Paares, in dem Bild des heiligen Kaiserpaares Heinrich und Kunigunde, ist es der Status der Keuschheit, der für beide zur Heiligkeit führt.⁸⁵ Hier brechen Elisabeth und Ludwig noch nicht bei Konrad von Marburg, aber in den Vorstellungen des Caesarius und des Dietrich die Verhältnisse auf – die Liebe und auch ihre Folgen, der Kindersegen, sind kein Verhinderungsgrund für Heiligkeit mehr. Ganz im Gegenteil erweist sich ein Teil der Heiligkeit insbesondere in ehelichen Tugenden wie der Treue Ludwigs – die Treue Elisabeths wird ungefragt und unreflektiert von allen Autoren vorausgesetzt –, der gemeinsamen Frömmigkeit und der auch für Außenstehende sichtbaren Liebe.

Unmittelbar mit den Statuskonzepten der Jungfrau, Ehefrau und Witwe verbunden ist ein zweiter, allerdings auf den ersten Blick weniger sichtbarer Bruch Elisabeths mit traditionellen Vorstellungen. Die mütterlichen Verwandten Elisabeths, ihre Tante Mechthild als Äbtissin in Kitzingen und ihr Onkel Eckbert als Bischof in Bamberg, planen eine Wiederverheiratung der noch jungen Witwe. Eine Königstochter und Enkelin eines hochadeligen Geschlechts des Reiches, so die Idee der beiden Verwandten, ist im Geflecht politischer Bündnisse ein nützliches Unterpfand, war doch schon ihre erste Heirat mit dem thüringischen Landgrafen das Ergebnis

⁸⁴ Vgl. dazu Werner, *Mater Hassiae* (wie Anm. 61), 500–505.

⁸⁵ Vgl. Renate Klausner, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Bamberg 1957, 101f.

einer politischen Übereinkunft. Dieser Rolle widersetzt sich – in übereinstimmender Schilderung aller Viten und Berichte – Elisabeth unter Hinweis auf ihr mit Ludwigs Zustimmung abgelegtes Gelübde der Enthaltbarkeit nach dem Tod des Ehemannes. Elisabeths Weigerung ist weniger als emanzipatorischer Akt denn als Konsequenz der Frömmigkeit zu verstehen, zudem steht sie in einer gewissen Tradition der Heiratsverweigerung als Kennzeichen von Heiligkeit bei Frauen, allerdings bislang vor allem heiliger Jungfrauen.

Ein weiterer, und im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte sicher der bedeutendste, Bruch mit traditionellen Rollenerwartungen geschieht im Wechsel der sozialen und gesellschaftlichen Position, im Wandel Elisabeths von der hochadeligen Landgräfin zur armen und verachteten weltlichen Hospitalschwester. Auch wenn bestimmte Gesellschaftsstrukturen von Herrin und Dienerin selbst im Marburger Hospital erhalten bleiben, ist doch dieser Bruch der entscheidende Akt auf dem Weg zur Heiligkeit – nicht einer von Elisabeth intendierten Heiligkeit, sondern einer von den Viten erkannten und betont vertretenen „neuen“ Heiligkeit.⁸⁶ Gleichzeitig ist aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive zu konstatieren, dass für Frauen der Weg in die vollkommene Armut ein deutlich anderer war als für Männer. Vergleicht man Elisabeths Weg mit dem des Franziskus, an dem sie selbst sich orientiert hat, so wird deutlich, dass eine Gehorsamsbindung an einen Beichtvater, wie Elisabeth sie gegenüber Konrad einzugehen hatte, für zeitgenössische Männer nicht zwingend notwendig war.

Es gibt eine Fülle weiterer Aspekte, die im Hinblick auf Rollenbruch und Rollenerwartung zu untersuchen wären, für die jedoch noch weitere Vorarbeiten notwendig sind. Elisabeth erfüllt beispielsweise als Tochter im Gebet für ihre verstorbene Mutter genau jene Rolle, die traditionell von (erwachsenen) Kindern im Verhältnis zu ihren Eltern und Vorfahren erwartet wurde: Gebetsdienst für die Verstorbenen zur Rettung ihrer Seelen. Schon die Rolle Elisabeths als Schwiegertochter ist jedoch nicht mehr eindeutig. Und ob Elisabeths eigene Rolle als Mutter den zeitgenössischen Erwartungen entsprach oder nicht, kann mangels vorliegender Untersuchungen zur Konstruktion von ‚Mütterlichkeit‘ in der mittelalterlichen Gesellschaft nicht bestimmt werden. Bemerkenswert ist schließlich eine weitere, strukturelle Veränderung im Hinblick auf die weiblichen Rollen zur Zeit Elisabeths: Die Hauptrolle im Kanonisationsprozess nehmen mit dem „Bericht der vier Gefährtinnen“ Frauen als Zeuginnen ein. Zwar ist der Rückgriff auf diese Zeuginnen angesichts der Lebenswelt Elisabeths sicherlich logisch, doch wäre zu untersuchen, ob und wie in vorherigen oder späteren Heiligsprechungsprozessen eine weibliche Zeugenschaft von Bedeutung war.

Nicht zuletzt sind im Hinblick auf die Rezeption weiblicher biblischer Modelle im Mittelalter die unterschiedlichen Berichte und Viten eine spannende Lektüre. Insbesondere die Vita des Caesarius scheint in diesem Fall stilbildend zu sein. Einerseits führt sie das Lob der starken Frau in die Charakterisierung Elisabeths ein,⁸⁷ anderer-

⁸⁶ Vgl. Vauchez (wie Anm. 13), 31: „This example clearly illustrates the new conception of holiness: in order to reach perfection, it was no longer enough to carry out the full responsibilities of one's position and to exemplify the highest moral virtues. In addition, the potential saint had to imitate the weakness and poverty of Christ, even his humility and suffering, performing unhesitatingly acts considered 'insane by society – even by medieval society that considered itself Christian.'“

⁸⁷ Vgl. Anm. 20 in diesem Beitrag.

seits findet sich bei Caesarius gleich an drei Stellen eine veränderte Interpretation der biblischen Darstellung von Maria und Martha (vgl. Lk 10, 38–42). Nicht mehr die Alternative, entweder die Rolle Marthas oder die Rolle Marias einzunehmen, steht für Elisabeth zur Debatte, sondern Caesarius schildert Elisabeth als Verkörperung Marias und Marthas gleichzeitig.⁸⁸

So bleibt abschließend festzuhalten: Schaut man auf die Fülle der angesichts der Jubiläen von 1981 und 2007 und auch schon zuvor erschienenen Literatur über Elisabeth und ihre Bedeutung, dann scheint zu allen Aspekten ihres Lebens und ihres Nachlebens schlechthin alles gesagt zu sein. Dennoch bleiben weiterhin offene Fragen, die eine stärkere Einbeziehung geschlechterdifferenter Untersuchungsansätze notwendig machen. Ob damit die widersprüchlichen Seiten der Person Elisabeths besser zugänglich werden, sei dahingestellt. Zumindest aber die Heiligkeitskonzeptionen ihrer Bewunderer dürften durch einen solchen Ansatz klarer hervortreten.⁸⁹

⁸⁸ Vgl. Caesarius cc. 15. 18. 28 (wie Anm. 8), 365, 367, 376.

⁸⁹ Erst nach Fertigstellung des Beitrages wurde mir zugänglich: Daria Barow-Vassilevitch, Elisabeth von Thüringen. Heilige, Minnekönigin, Rebellin, Sigmaringen 2007.