

Die Funktionalisierung einer Heiligen

Zum Wandel des Elisabethbildes in den gesellschaftlichen
und konfessionellen Modernisierungsprozessen
des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Von Jochen-Christoph Kaiser

I.

„Elisabeth, Elisabeth und kein Ende“, klagte vor kurzem ein befreundeter katholischer Kollege, als das Gespräch auf das Elisabethjahr 2007 kam, das ihm als Kirchenhistoriker und Pfarrer in Wissenschaft, Kirche und Gemeinde einiges abgefordert hatte. In der Tat: 800 Jahre nach ihrer Geburt ist die Heilige in aller Munde; Kirchenführer und Bischöfe beider großen Konfessionen widmen ihr Vorträge und Festveranstaltungen und in den Medien ist sie weithin präsent. Die Historiographie, gleich ob ‚profan‘ oder kirchlich-theologisch ausgerichtet, beschäftigt sich mit ihr ebenso wie – im Verein mit den (Kunst-) Historikern und Museumspädagogen – zahlreiche große und kleine Ausstellungen.¹ Die Politik entdeckt sie als Protagonistin der Bundesländer Hessen und Thüringen, ganz zu schweigen von der Touristikbranche, die Bus um Bus nach Marburg oder nach Eisenach an den Fuß der Wartburg schickt. Das Gedenken an eine große Frau lässt sich also noch heute mit handfesten kommerziellen Interessen verbinden, ganz so, als würden die Pilgerströme des Hoch- und Spätmittelalters, die schon damals eine beträchtliche Einnahmequelle für die Orte an den Lebensstationen Elisabeths bildeten, eine Renaissance erleben. Schließlich beansprucht auch der virtuelle Kommunikationsraum – das Internet – die Landgräfin für sich: Zahllose Websites gehen derzeit auf das Jubiläum ein, keineswegs immer in ‚wohlwollender‘ Absicht: Für manche agnostischen Gruppierungen bzw. religionskritischen Einzelkämpfer bietet Elisabeths zweifellos problembehaftete Biographie die willkommene Gelegenheit, in ihrem Geburtsjahr nicht nur eine hochmittelalterliche, uns fremd gewordene Frömmigkeitspraxis

¹ Zu den bedeutendsten gehört die 3. Thüringer Landesausstellung auf der Wartburg (07.07.-19.11.2007): Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Vgl. den sehr informativen zweibändigen Katalog gleichen Titels, hg. v. Dieter Blume und Matthias Werner, Petersberg 2007.

zu hinterfragen, sondern zugleich das Christentum und seine Geschichte an den Pranger zu stellen.²

Nun ist Kirchen- und Allgemenhistorikern durchaus bekannt, dass ‚runde‘ Geburts- und Sterbedaten prominenter geschichtlicher Persönlichkeiten, Gründungsjubiläen von einflussreichen gesellschaftlichen Institutionen oder Gedenktage großer politischer und kriegerischer Ereignisse stets ein gewisses, oft sogar breites Echo in der Öffentlichkeit finden. Die Organisation des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft nimmt Jahrestage wie diesen häufig zum Anlass, solches Gedenken – trotz der Hinzuziehung von historischen Experten und Expertinnen – aktuellen Bedürfnissen nach positiver und auch negativer Legitimation der jeweils herrschenden *raison d'être* des Gemeinwesens oder einzelnen seiner Segmente anzupassen.³ Das zielt nicht eindimensional kritisch auf den Vorwurf der Instrumentalisierung von Vergangenheit im Dienste jeweils wechselnder Interessen, sondern entspricht der Tatsache, dass jede Epoche ihr eigenes Geschichtsbild samt den entsprechenden ‚Ursprungserzählungen‘ konstruiert und dafür eben auch die Erinnerung an bestimmte Personen, Handlungen und Ereignisse in Dienst nimmt. Dass dies nicht unproblematisch und mit den Ergebnissen historisch-wissenschaftlicher Arbeit nur selten kompatibel ist, zumal wenn es sich um populäre Darstellungen handelt, liegt auf der Hand. Je ferner eine geschichtliche Gestalt unserer Gegenwart entrückt ist, desto besser und gleichsam ‚ungestraft‘, d. h. unabhängig von der noch ermittelbaren historischen Sachlage, kann sie eine ideale Projektionsfläche für eigene Intentionen und institutionelle Desiderata abgeben. Genau dies geschah und geschieht auch mit Elisabeth seit dem 19. Jahrhundert.

Für historisches Arbeiten besitzt die Rekonstruktion der Gemengelage von Ereignissen und Strukturen als Voraussetzung von kritischer Interpretation und Einordnung des Gewesenen wie der darin handelnden Personen fraglos Priorität. Doch gehört dazu unverzichtbar auch die Untersuchung der Forschungs- und Traditionsgeschichte mit ihren wechselnden Paradigmen und allgemeinen, über die ‚exakten Ergebnisse‘ hinausgehenden populär-legendarischen Aspekten. Erst die Zusammenschau ergibt ein angemessenes Bild der Vergangenheit, das allerdings stets nur ‚auf Zeit‘ gültig ist und sich stets den kritischen Fragen der nachfolgenden Generation stellen muss.

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf Überlegungen zur Elisabethrezeption im 19. sowie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts und endet mit einem aktuellen Ausblick. Damit ist bereits angedeutet, was hier nicht intendiert ist und geleistet werden kann: die Nachzeichnung der aktuellen Debatte über Forschungsstand, Quellenfundus und Deutungsspielräume der *historischen* Gestalt Elisabeths aus mediävistischer Sicht bezogen auf die Gegebenheiten ihres kurzen Lebens.⁴ Zwar

² Z. B. www.theologe.de/elisabeth_von_thueringen.htm [17. 10. 2007] oder www.philosophia-online.de/mafo/heft2007-2/Ka_Eli.htm [17. 10. 2007].

³ Dazu vgl. Josef Pilvousek, Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita, in: ThG 50. 2007, 82–94.

⁴ Vgl. die knappe, konzise Zusammenfassung von Rudolf Schieffer, Die historische Gestalt der heiligen Elisabeth, in: ThG 50. 2007, 95–104. – Zum Forschungsstand und zu Sonderproblemen der Elisabeth-Historiographie siehe ferner die übrigen Beiträge dieses Themenheftes der ZKG und den oben (Anm. 1) erwähnten Aufsatzband zum Ausstellungskatalog. – Die 2004 an der Ev.-Luth.

wird dies alles innerhalb der kontroversen Diskurse um Elisabeth im Zeitalter der Moderne immer wieder berührt; dies geschieht jedoch auf der Folie sich stetig verändernder Fragestellungen bzw. methodischer, weltanschaulicher und konfessioneller Grundannahmen. Gemeint sind beispielsweise die auf sie einwirkenden politischen und religiösen Prägekräfte in Kindheit und frühester Jugend, die Umstände ihres Weggangs von Eisenach, ihr Verhältnis zu Konrad von Marburg, ihre Frömmigkeitspraxis und ihr karitatives Engagement bis zur Selbstaufgabe. In unserem Zusammenhang interessieren solche Phänomene primär im Spiegel der biographisch-publizistischen Arbeiten seit den ersten wissenschaftlich angemessenen Bemühungen um ihre Lebensgeschichte, die Ende des 18. Jahrhunderts einsetzten.

Während die auf Elisabeth bezogenen Jubiläumsdaten des 19. Jahrhunderts nur einzelne (Kirchen-)Historiker und Schriftsteller dazu anregten, sich mit der Heiligen zu beschäftigen, änderte sich das aus Anlass der Jubiläen von 1907 und 1931. Vor allem 1931 erschien eine Fülle von Beiträgen zur Elisabeththematik, darunter auch aus dem engeren Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte. Es nimmt nicht wunder, dass es vor allem Marburger Gelehrte waren, die sich – in Reverenz gegenüber dem *genius loci* – mit dieser Gestalt aus Anlass der 700. Wiederkehr ihres Todestages (17. 11. 1931) beschäftigten. Daneben äußerten sich auch Schriftsteller und Publizisten sowie Beiträger beider Konfessionen, wobei letztere eher hagiographische Interessen vertraten und im Folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben können.

II.

Auf Bitten der Herausgeber der *Theologischen Rundschau*⁵ gab der Marburger Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink 1932 einen Bericht über die literarische Produktion des Jubiläumsjahrs, in den er aus guten Gründen die seit dem 19. Jahrhundert erschienenen Publikationen mit einbezog, über die von wissenschaftlicher Warte bis dahin keine Zusammenschau vorlag.⁶ Auch erregten viele Veröffentlichungen von 1931 sichtlich Anstoß bei ihm, denn er warf ihnen vor, nichts substantiell Neues gebracht zu haben. Sie hätten „wieder einmal hervortreten lassen“ – so das nicht unvoreingenommene Urteil –, „wie umfangreich und beliebt, aber auch wie wertlos im allgemeinen die Schriftstellerei über die Heilige zu sein pflegt“.⁷ Hermelink machte in Anlehnung an die deutsche Übersetzung der Elisabeth-Biographie des Grafen Montalembert darauf aufmerksam, dass bereits Ende des 17. Jahrhunderts mehr als 100 Publikationen zu Elisabeth erschienen waren einschließlich der Biogra-

Theologischen Universität in Budapest angenommene Dissertation von András Korányi (Leben und Biographie: Die Heilige Elisabeth von Thüringen und Ungarn im Spiegel der Wissenschaftlichen Forschung des 20. Jahrhunderts) konnte für den folgenden Beitrag nicht benutzt werden.

⁵ Es handelte sich um die beiden Marburger Theologen Rudolf Bultmann (NT) und Hans Frhr. v. Soden (KG/NT), welche die 1917 eingestellte Zeitschrift 1929 neu begründeten.

⁶ Heinrich Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung, in: ThR 4. 1932, 21–38.

⁷ Ebd. (wie Anm. 6), 21.

phie des Franziskaners Père Archange von 1692⁸ und dass das 19./20. Jahrhundert darüber hinaus mehr als 50 Theaterstücke hervorgebracht hatte, in denen das Leben der Heiligen in dramatisierender Form dargestellt wurde.⁹

Hermelinks Literaturbericht setzt mit den Arbeiten von Karl Wilhelm Justi ein und behandelt dann in chronologischem Durchgang die wichtigsten Veröffentlichungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu Elisabeth von protestantisch-kirchengeschichtlicher Warte aus, jedoch unter weitgehendem Verzicht auf konfessionskontroverse Polemik, die jene früheren Beiträge häufig auszeichneten. Er anerkannte ausdrücklich die Leistungen auch katholischer Forscherinnen und Forscher, sofern diese historisch-wissenschaftliche Standards anstelle herkömmlicher konfessionell-hagiographischer Positionen aus seiner Sicht wahrten. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass er nur am Rande eine systematisch-methodisch gegliederte Darstellung der Elisabethbeiträge vorlegte, die ja innerhalb des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts in mehreren aufeinander folgenden geistesgeschichtlichen Phasen entstanden, ohne deren Berücksichtigung die jeweiligen, oft widersprüchlichen Akzentsetzungen kaum nachvollziehbar sind. Das versuchte erst die voluminöse Marburger Dissertation von Wilfried Mühlensiepen aus dem Jahre 1949.¹⁰ Der Verfasser gibt darin einen ersten umfassenden Überblick über die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte zum Leben der heiligen Elisabeth in unserem Berichtszeitraum. Das Besondere dieser Studie und damit über Hermelink hinausweisend ist das – freilich nicht immer gelungene – systematische Bemühen um eine nach Epochen gegliederte Interpretationsgeschichte seit Ende des 18. Jahrhunderts.¹¹ Heutige Forschungen zur Elisabethrezeption im 19. und 20. Jahrhundert können der Materialfülle dieser Studie sowie dem an geistesgeschichtlichen Zäsuren orientierten systematischen Ansatz – unbeschadet vieler gra-

⁸ *La vie de Sainte Elisabeth, fille du Roy de Hongry, Duchesse de Turinge et premiere Religieuse du troisieme Ordre de Saint François*, Paris MDCXCII.

⁹ Hermelink, *Ein Jahrhundert Elisabethforschung* (wie Anm. 6). Hermelink entnahm diese Angabe der deutschen Ausgabe von Charles Graf de Montalembert: *La vie de S. Elisabeth de Hongrie*, Paris 1836 ... übersetzt durch Zusätze und Anmerkungen wertvoll bereichert durch J. Ph. Staedtler, Aachen 1837, CLVII. Eine dritte Aufl. erschien 1862.

¹⁰ Die Auffassung von der Gestalt der heiligen Elisabeth in der Darstellung seit 1795, MS Diss. phil., Marburg 1949. – Der 1922 geborene Autor nahm als Kriegsblinder 1946 in Marburg das Studium der Religionsgeschichte, Volkskunde und Germanistik auf und wurde 1949 mit der gen. Arbeit promoviert. Betreuer bzw. Gutachter des Verfahrens waren Friedrich Heiler (1892–1967) von der Theol. Fakultät und der erst 1947 aus der Emigration zurückgekehrte Germanist jüdischer Herkunft Werner Johannes Milch (1903–1950). Zu beiden vgl. *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, Bd. 2: 1911 bis 1971, bearb. von Inge Auerbach, Marburg 1979, 23f., 569f. – Mühlensiepens ungedruckt bleibende Arbeit entspricht in vielem den Standards damaliger wie heutiger rezeptionsgeschichtlicher Untersuchungen nicht, enthält aber zahlreiche wertvolle Literaturhinweise und Beobachtungen, die m. E. weiterführend sind, zumal er sich – als Schüler Heilers, der sich im Jubiläumsjahr 1931 selbst intensiv mit Elisabeth beschäftigte –, konfessionsparteilicher Stellungnahmen weitgehend enthält und auch versucht, literarisch-dichterischen wie sonstigen Beiträgen zum Thema ‚Elisabeth‘ gerecht zu werden.

¹¹ Mühlensiepen geht im wesentlichen chronologisch-systematisch vor: Er beginnt mit spät-rationalistischen Ansätzen, streift dann die Publikationen der (katholischen) Romantik, um dann den zunehmenden Kampf der Konfessionen um das ‚richtige‘ Elisabethbild zu schildern. Erst nach dem Kulturkampf konnte der Streit zugunsten eines jetzt neu einsetzenden historischen Bemühens um eine angemessene wissenschaftliche Deutung der Heiligen allmählich überwunden werden. Zu letzteren Untersuchungen vgl. die Anm. 40 und 81.

vierender Schwächen formaler wie inhaltlicher Art – noch immer wichtige Anregungen entnehmen. Mühlensiepen profitierte auch von den sechs Beiträgen über die heilige Elisabeth des Jahrgangs 1931 der Zeitschrift *Hochkirche*, die sein akademischer Lehrer Friedrich Heiler herausgab. Darunter findet sich u. a. ein Aufsatz des kurhessischen Pfarrers Karl Ramge über „Die heilige Elisabeth im Urteil lutherischer Theologen“.¹² Ramges Skizze ist deshalb von Bedeutung, weil sie sich auf den Beitrag des Neuluthertums zum Elisabethbild des 19. Jahrhunderts konzentriert und damit eine spezifische Akzentsetzung deutlich macht, die sich von derjenigen anderer protestantischer Theologen und Historiker dieser Epoche deutlich unterscheidet.

Dass der jeweilige konfessionelle Standort der Autoren in der Forschungs- und Populärliteratur auf die jeweilige Interpretation Einfluss genommen hat, ist unverkennbar. Dabei handelt es sich im 19. Jahrhundert nicht mehr allein um traditionelle Antagonismen, die Streifragen des theologischen Orts von ‚heiligen‘ Persönlichkeiten aus katholischer wie evangelischer Sicht seit der Reformation berührten.¹³ Vielmehr zeigte nun der seit dem Vormärz aufkommende neue ‚Konfessionalisierungsschub‘ deutliche Wirkungen und zwar sowohl im Bezug auf den evangelisch-katholischen Gegensatz wie auch innerhalb des protestantischen Konfessionsgefüges. Auch wer nicht so weit geht, den Ansatz von Olaf Blaschke¹⁴ zu übernehmen und von einer ‚zweiten Konfessionalisierung‘ im 19. Jahrhundert mit ähnlichen Auswirkungen wie die Entwicklungen des (ersten) konfessionellen Zeitalters nicht sprechen will, wird zugestehen müssen, dass die Zerstörung traditioneller Konfessionsstrukturen im Gefolge der Neuordnung der deutschen Territorien durch Säkularisierung, Befreiungskriege und die Ergebnisse des Wiener Kongresses ungeahnte Auswirkungen auf die religiös-kirchliche Landschaft Deutschlands hatte. Die Schwächung der Welt-

¹² Karl Ramge, Die heilige Elisabeth im Urteil lutherischer Theologen, *Hochkirche* 13. 1931, 355–359. Zu Ramge (1891–1967) vgl. Pfarrergeschichte des Sprengels Hanau („Hanauer Union“) bis 1968, nach Lorenz Kohlenbusch bearb. von Max Aschkewitz, Erster Teil, Marburg 1984, 515 f.

¹³ Dazu von lutherischer Warte CA XXI: Vom Dienst der Heiligen. Vgl. Heinrich Frick, Was verbindet uns Protestanten mit der heiligen Elisabeth?, Tübingen 1931. Frick (1893–1952) war Nachfolger Rudolf Ottos auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie an der Marburger Theologischen Fakultät; jetzt auch Volker Leppin, „So wurde uns anderen die Heilige Elisabeth ein Vorbild“. Martin Luther und Elisabeth von Thüringen, in: Aufsatzband des Katalogs (wie Anm. 1), 449–458 sowie Thomas Fuchs, Das Bild der heiligen Elisabeth im frühneuzeitlichen Protestantismus. Formung des protestantischen Elisabethbildes in der Reformation, ebd. (wie Anm. 1), 459–468, der die Rezeptionsgeschichte bis zu Aufklärung und theologischem Rationalismus auszieht.

¹⁴ So zuerst in seinem Aufsatz: Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: GG 26. 2000, 38–75; vgl. ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2002. Zur Kritik dieser These vgl. Martin Friedrich, Das 19. Jahrhundert als ‚zweites konfessionelles Zeitalter‘? Anm. aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 95–112; ferner Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276. 2003, 368–392; schließlich Anthony J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: GG 30. 2004, 549–570 – Prinzipiell ist Blaschkes Ansatz nicht neu, wie besonders Steinhoff hervorhebt, sondern erfährt bei ihm nur seine Zuspitzung; schon Thomas Nipperdey spricht von einer „Rekonfessionalisierung der Religion“ im Vormärz, die im „zweiten Jahrhundertdrittel [zu] einer das ganze öffentliche Leben durchdringenden wilden Konfessionspolemik [geführt habe]“; in ders., *Deutsche Geschichte 1806–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 406.

kirche und die Zerstörung der deutschen Reichskirche durch die Französische Revolution und die Folgen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 korrespondierten schon bald mit einem inneren Neuaufschwung, dem die Romantik zusätzliche Dynamik verlieh. Auf der anderen Seite begünstigten der theologische Rationalismus mit seiner Abschleifung konfessioneller Kernaussagen und erst recht die zahlreichen Unionsbildungen im Kontext des Reformationsgedenkjahrs 1817 die Entstehung eines Neuluthertums, das im Kampf um die Behauptung seiner historischen Identität in doppelter Frontstellung gegen Katholiken und Union den Konfessionsstreit neu entfachte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen sich kontroverstheologische und historiographische Motive der Elisabethforschung allmählich zu überlappen; um die Jahrhundertwende gewannen letztere die Oberhand, verschwanden jedoch nicht gänzlich. Dahinter stand mit der zunehmenden Nationalisierung vor allem des protestantischen Bürgertums eine neue Auseinandersetzung, die im Kontext kirchengeschichtlichen Interesses den Symbolcharakter klassischer historischer Gestalten erkannte und – nach Konfessionen getrennt – damit begann, große Persönlichkeiten der deutschen Geschichte für das jeweils eigene Lager in Anspruch zu nehmen. Der Kulturkampf und die drohende Inferiorität¹⁵ des katholischen Milieus durch die kleindeutsche Lösung von 1871 und die protestantisch-preußische Mehrheitskultur des Kaiserreichs förderten die Bemühungen, bedeutsame geschichtliche Persönlichkeiten wie Elisabeth und besonders Bonifatius auf der katholischen wie die Reformatoren um Martin Luther oder etwa den Schwedenkönig Gustav Adolf auf der evangelischen Seite für die je eigene Sache und deren historische Legitimierung zu vereinnahmen.

Nach dem Ersten Weltkrieg verlor dieses Motivgeflecht konfessionell-nationaler Deutungsversuche in der Beschäftigung mit Elisabeth sichtlich an Relevanz: Die einst kontroversen Standpunkte behielten zwar auch jetzt eine konfessionelle Färbung, aber die evangelischen und katholischen Autorinnen und Autoren gingen merklich aufeinander zu und bezogen die Ergebnisse der jeweils anderen Richtung in die eigenen Darstellungen mit ein. Außerdem galt es nun, sich gegenüber ‚von außen‘ kommenden, populärwissenschaftlichen Interpretationen der Heiligen verstärkt zur Wehr zu setzen. Denn hier spielten theologische oder Frömmigkeitstraditionen häufig gar keine Rolle mehr, dafür jedoch dichterische, kulturgeschichtliche und gelegentlich auch psychoanalytische Erklärungsmodelle.¹⁶

¹⁵ Dazu Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn et al. 1987.

¹⁶ Besonders die Monographie von Elisabeth Busse-Wilson, Das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen – das Abbild einer mittelalterlichen Seele (München 1931) erregte im Jubiläumsjahr 1931 wegen ihres von der Freud'schen Psychoanalyse stark beeinflussten Deutungsmodells die deutsche Öffentlichkeit. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 35 kritisierte an diesem Buch trotz einer gewissen Anerkennung für den Versuch einer psychologischen Interpretation Elisabeths das s. E. völlig fehlende Verständnis für die Religiosität des Hochmittelalters: Elisabeth als *Frau* befreie sich bei Busse-Wilson von ihrem namenlosen Leid auf der Wartburg durch „Selbstvernichtung in den Tod“. Jetzt werde sie von der ‚Politik‘ heilig gesprochen und ihre kultische Verehrung beginne. „So siegt die Frau über den Mann, der nach ihrem Tode über seiner eigenen, nun ungebundenen Rohheit zu Fall kommt.“ Hermelinks Kritik im Hinblick auf die Gestalten Elisabeth und Konrad bei dieser Verfasserin giftete in dem Satz, hier werde das falsche Bild einer „hundert-

Auch Thomas Mann griff ohne nähere Kenntnis des frömmigkeitsgeschichtlichen Kontexts in seinem 1929 erschienenen Epochenroman *Der Zauberberg* in einer Szene auf den Elisabeth-Mythos zurück. Seine Genrefigur des jesuitisch-integralen Katholizismus, Leo Naphta, lässt der Groß Erzähler von Elisabeths Selbstentäußerung schwärmen, um seinen liberal-aufgeklärten Dialogpartner, den italienischen Humanisten Lodovico Settembrini, möglichst effektiv zu provozieren – was prompt gelingt und diesen zu einer fundamentalen Kirchenkritik provoziert. Die Szene belegt recht deutlich Thomas Manns ausgeprägtes Gespür für die Aussagekraft der den Zeitgeist spiegelnden Elisabethtradition. Während der nationalsozialistischen Zeit ging das publizistische wie historisch-wissenschaftliche Interesse an Elisabeth spürbar zurück. Es hat den Anschein, dass dies auch für die Jahrzehnte nach 1945 gilt, sieht man von den ‚runden‘ Jubiläen im Umfeld ihres Wirkungsbereichs in Hessen und im (kirchlich gesonnen bleibenden) Thüringen bis zur ‚Wende‘ einmal ab.¹⁷ Erst das Gedenkjahr 2007 scheint – wie schon eingangs erwähnt – wieder einen regelrechten Elisabeth-‚Boom‘ ausgelöst zu haben.¹⁸

III.

Der lutherische Marburger Pfarrer, Superintendent und Professor an der philosophischen wie – ab 1822 – auch theologischen Fakultät, Karl Wilhelm Justi (1767–1846),¹⁹ Vertreter eines gemäßigten theologischen (Spät-)Rationalismus, war der erste Autor mit wissenschaftlichem Anspruch, der sich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert intensiv mit der heiligen Elisabeth beschäftigte.²⁰ Angeregt durch

prozentige[n] Masochistin“ und eines „hundertprozentigen Sadisten“ entworfen. – Noch 1953 sprach Wilhelm Maurer im Zusammenhang mit der Arbeit Busse-Wilsons von einer ‚sexualpathologischen Herangehensweise und von „Pornographie“. Vgl. Maurer, Zum Verständnis (wie Anm. 38), 17. – Zu Busse-Wilson und auch einige positive Voten, u. a. von Thomas Mann, vgl. den Beitrag von Joachim Schmiedl in diesem ZKG-Heft.

¹⁷ Zum 750. Geburtstag 1957 wurde etwa eine Elisabeth-Wallfahrt veranstaltet, die am 21./22. September des Jahres nicht – wie ursprünglich beabsichtigt – nach Eisenach und auf die Wartburg, sondern nach Erfurt führte, weil die evangelische thüringische Landeskirche einer katholischen Messe auf der Wartburg nicht zustimmen wollte. Trotz kirchenpolitischer Schwierigkeiten mit der SED konnte die Wallfahrt realisiert werden; vgl. dazu Josef Pilvousek, Zur Geschichte der Elisabethwallfahrt, in: Blume/Werner, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 1), 591–601.

¹⁸ Etwa Martin Hein, Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht“, in: JHKG 56. 2005, 101–109; ferner Christian Zippert/Gerhard Jost, Hingabe und Heiterkeit. Vom Leben und Wirken der heiligen Elisabeth, Kassel 2006 und schließlich das ‚Elisabethbuch der Bischöfe‘: Heinz-Josef Algermissen/Martin Hein/Christoph Kähler/Joachim Wanke, Mehr als Brot und Rosen. Elisabeth von Thüringen heute, Freiburg i.Br. 2007.

¹⁹ Zu Justi vgl. Catalogus Professorum Academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527 bis 1910, bearb. von Franz Gundlach, Marburg 1927, 39f. und ADB 14 [1881], 753–757. – Justi gehörte zu den ersten lutherischen Theologen, die an der seit Moritz dem Gelehrten reformierten Marburger theologischen Fakultät eine Professur erhielten.

²⁰ Der erste Teil einer populär gehaltenen, „für Leser aus sehr verschiedenen Klassen geschrieben[en]“ Vorstudie Justis zur Biographie erschien 1795 in den Marburger ‚Nachrichten vom ev. lutherischen Waisenhaus‘, Siebente Fortsetzung, 1–19, unter dem Titel: „Elisabeth die Heilige, Landgräfin von Hessen, nach ihren Schicksalen [!] und ihrem Charakter [!] dargestellt.“ Den zweiten Teil dieser Skizze ließ Justi erst 1809 am gleichen Ort, zwanzigste Fortsetzung, 1–15 folgen, da er 1797

seine Studien zu historischen hessischen Denkmälern²¹ sowie durch das Projekt des Göttinger ‚Professors der Weltweisheit‘, des Popularphilosophen Christoph Meiners (1747–1810), über die *Geschichte des weiblichen Geschlechts*,²² begann Justi an dieser Biographie zu arbeiten. Er wollte das bis dahin gültige, stark idealisierte Elisabethbild von legendarischen Überwucherungen befreien und „so darstellen, wie es, entlastet von den Zügen, welche Wahn und religiöse Schwärmerey ihm liehen, der unbefangenen Beobachtung erscheinen [müsse]“.²³ Mit seinen Zeitgenossen war auch Justi der aufklärerischen Vorstellung vom ‚finsternen Mittelalter‘ verfallen, wenn er konstatierte, dass Elisabeth in einem dunklen Zeitalter gelebt habe. Seine Spekulationen, was aus ihr in einer anderen, ‚besseren‘ Epoche geworden wäre, deuteten ebenfalls in diese Richtung.²⁴ Als aufgeklärter Protestant kritisierte er die religiösen Bräuche des Mittelalters, vor allem aber das Wirken Konrads von Marburg, dem er vorwarf, Elisabeth in nicht vertretbarer Weise für seine Zwecke missbraucht zu haben. Mühlensiepen charakterisierte Justis Grundhaltung als ‚religiösen Utilitarismus‘ seines Zeitalters, wenn jener bedauerte, dass sich die Heilige Konrad hingab, anstatt ihrem Ehemann, und dass sie mit ihrer Gesundheit, aber auch ihren materiellen Gütern Raubbau trieb, anstatt wohlüberlegt wesentlich größere soziale Wirkungen zu erzielen.²⁵ In diesem Sinne meinte Justi auch feststellen zu können, dass Elisabeths Religion oft Aberglaube, ihre Mildtätigkeit nur eine heilig umgedeutete Verschwendung gewesen sei, wie denn auch ihre Duldsamkeit gegenüber Konrad im Grunde in unnötige, Gott letztlich missfallende Bußübungen und Selbstquälereien ausarteten, die sogar die Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber den eigenen Kindern beeinträchtigten. „Mit einem Wort: statt wahrhaft gross als Gattin, Mutter, Fürstin und Christin zu sein, war Elisabeth nur eine gutmütige Dulderin und Selbstpeinigerin, eine unermüdlische Pflegerin der Armen und Notleidenden, und nach ihrem Tod eine Heilige.“²⁶

Das selbstaufgelegte Historizitätsgebot Justis erweist sich damit realiter als ‚aufgeklärte Humanität‘ und noch keineswegs als historisch-kritischer Ansatz. Auch unterschied er nicht scharf zwischen historischer Überlieferung und sich daran rankender Legendenbildung, selbst wenn er als erster die Wundererzählungen, vor allem das sogenannte Rosenwunder, infrage stellte. Vermutlich hatte das eher mit seiner protestantischen Gesinnung zu tun als mit einem kritischen Geschichtsver-

seine Elisabethbiographie publiziert hatte: Elisabeth die Heilige, Landgräfin von Thüringen. Nach ihren Schicksalen und ihrem Charakter dargestellt, Zürich 1797; eine zweite Aufl. erschien 1835 in Marburg.

²¹ Vgl. Gabriele Dolff-Bonekämper, Die Entdeckung des Mittelalters. Studien zur Geschichte der Denkmalerfassung und des Denkmalschutzes in Hessen-Kassel bzw. Kurhessen im 18. und 19. Jahrhundert, Darmstadt 1985.

²² Das gleichnamige vierbändige Werk erschien zwischen 1788 und 1800 in Hannover; 1784 ging der Vf. in einem Akademievortrag auch auf Hildegard von Bingen ein, was Justi dazu ermutigte, eine Biographie über Elisabeth zu publizieren, wengleich er meinte, Elisabeth stehe „als verehrungswürdige Heilige“ hinter Hildegard zurück. Vgl. ders., Elisabeth, Züricher Ausgabe 1797 (wie Anm. 20), IV.

²³ Ebd (wie Anm. 20).

²⁴ Ähnlich übrigens Georg Friedrich Teuthorn, Ausführliche Geschichte der Hessen, von ihrem Ursprunge an bis auf gegenwärtige Zeiten. Mit unparteyischer Feder entworfen, 11 Bde., Berleburg-Biedenkopf 1770–1780, hier Bd. 3, 460; nach Thomas Fuchs, Das Bild (wie Anm. 13), 465.

²⁵ Mühlensiepen, Die Auffassung, (wie Anm. 10), 27.

²⁶ Justi, Elisabeth (wie Anm. 20)²1835, 356, nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 28.

ständnis. Gleichwohl steht seine Biographie am Beginn einer fruchtbaren, neuartigen Beschäftigung mit der Heiligen, die erstmals ausführlich auf die Ende des 18. Jahrhunderts bekannten oder zugänglichen Quellen rekurrierte, die Justi in seiner Einleitung umfassend zusammenstellte und würdigte.²⁷ Weniger seine zeittypische Hochschätzung des tugendhaften Lebens von Elisabeth und die Wahrnehmung ihrer Verantwortung für Arme und Kranke am Rande der Gesellschaft hatten ihre Nachwirkungen auf die Elisabethforschung als seine Hervorhebung ihrer persönlichen Religiosität, die sich vom ‚rohen, unchristlichen Geist‘ ihres ‚Zuchtmeisters‘ positiv abgehoben habe und die er trotz der Verwerfungen ihrer hochmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis auch als Protestant zu würdigen wusste. Justi wollte ein „geschichtlich getreues Bild“ Elisabeths schaffen, das „für den unbefangenen Forscher nicht ohne psychologisches und rein-menschliches Interesse seyn würde“.²⁸ In der Tat war es eine rationalistische Position, von der aus Justi dieses Bild Elisabeths zeichnete. Er durchbrach allerdings den rationalistischen Standpunkt dort, „wo es bei Elisabeth um die Frage des Apriori der Religion“ ging: Diese Erkenntnis – so urteilt Karl Ramge – sei „der bleibende Gewinn der wissenschaftlichen Arbeit Justis“, weil er das Geheimnis der Persönlichkeit der Heiligen zutreffend charakterisiert habe,²⁹ wenn er in der Sprache seiner Zeit formulierte: „Unter den edelsten Frauen des Mittelalters strahlt uns Elisabeth ... als ein holdes Bild zarten weiblichen Sinnes, unbegrenzter Demut und Mildtätigkeit freudiger Entsagung, standhaften Ausdauerns im Leiden und brennenden Eifer für Religion und Sittlichkeit, gleich einem lichten Gestirn am nächtlichen Himmel, entgegen ... Der Geist des Wohltuns beseelte alle Handlungen Elisabeths.“³⁰

Man kann das auch anders sehen wie Thomas Fuchs in seiner Skizze über ‚Elisabeth im frühneuzeitlichen Protestantismus‘.³¹ Fuchs ordnet den Marburger Theologen und seine Elisabethbiographie zunächst zutreffend in das „selbstbewusst aufgeklärte bürgerliche Denken“ seiner Zeit ein, das von „Nützlichkeitserwägungen und dem bürgerlichen Bild von der Stellung der Frau in der Gesellschaft geprägt“ gewesen sei. In ‚Unterwerfung unter den bürgerlichen Normenhorizont‘ habe Justi zu einer ‚Entsakralisierung‘ des Wirkens von Elisabeth beigetragen und sie gleichsam auf ihre bürgerliche Rolle als Ehefrau reduziert. Die Zweiteilung der Biographie diene diesem Zweck, denn erst nach dem Tod des Gatten konnte sie zum ‚Opfer‘ ihres Zuchtmeisters Konrad werden, dessen Herrschsucht und Instrumentalisierung Elisabeths im Dienste kirchlicher Zielsetzungen Justi in der Tat heftig attackiert. Während sie als Heilige über der Geschlechterrolle gestanden habe, bewirke ihre Entsakralisierung bei Justi und anderen Aufklärern ihre Reduktion auf die Rolle der bürgerlichen Frau, in der sie versagte, – ein Deutungshorizont, dessen Anfänge nach Fuchs bereits seit der Reformation zu beobachten seien. Mag man ihm ggf. noch folgen, greift seine abschließende Behauptung, Justi und andere hätten das Leben Elisabeths und ihr Wirken „nicht mehr vor dem Hintergrund religiöser Normen wie

²⁷ Justi, Elisabeth Züricher Ausgabe 1797 (wie Anm. 20), Einleitung, V-XXXXVI.

²⁸ Justi, Elisabeth (wie Anm. 20) ²1835, XI. XVI.

²⁹ Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 356.

³⁰ Justi, Elisabeth (wie Anm. 20) ²1835, 176. 179.

³¹ Vgl. Fuchs, Das Bild (wie Anm. 13), 465–467. Das Folgende hiernach.

caritatives Wirken, Glauben oder Nächstenliebe, sondern vor dem Hintergrund bürgerlicher Vergesellschaftungsprozesse“ bewertet,³² doch zu kurz. Der Autor unterliegt in seinem Urteil über Justi offenbar dem Missverständnis, dass Aufklärung und theologischer Rationalismus die religiöse Dimension der Person Elisabeths absichtlich minimiert und den quasi ‚vernünftig-agnostischen‘ Standards ihrer Epoche unterworfen hätten, die mit traditioneller Religiosität nicht mehr viel anfangen konnte. Ein Urteil wies dieses zeugt nicht nur von Unverständnis gegenüber der Vielfalt religiöser Erscheinungsformen, sondern auch von der Verwechslung einer fremd anmutenden Frömmigkeitspraxis des Hochmittelalters mit persönlicher Religiosität und Glaubensbindung der handelnden Personen. Das trifft weniger Justi und andere, die durchaus im Harnack’schen Sinne zwischen ‚Schale und Kern‘ in Wirken und Glauben Elisabeths zu scheiden wussten,³³ um diese Gestalt ihren ‚modernen‘ Zeitgenossen zu vermitteln, als die Antikritik dieser Interpretation Justis aus dem Jubiläumsjahr 2007.

Hätte Fuchs mit seiner Deutung Justis Recht, wäre es kaum erklärbar, dass sich die meisten Publikationen des 19. Jahrhunderts zu Elisabeth unbeschadet der konfessionellen Verortung der Autoren auf ihn beziehen und ihm offensichtlich viel verdanken, was nicht nur mit seiner verdienstlichen Zusammenstellung der Quellen zu tun haben dürfte. Jedenfalls ist die Abhängigkeit der ganz im Zeichen der (katholischen) Romantik verfassten Biographie des Grafen Montalembert (1810–1870)³⁴ von Justi offenkundig.³⁵ Der französische Adelige war am St.-Elisabeth-Tag 1832 (19.11.) nach Marburg gereist und musste enttäuscht erleben, dass die Heilige hier offenbar völlig in Vergessenheit geraten war: Weder die evangelische Kirchengemeinde noch die Katholiken gedachten ihrer in besonderen Veranstaltungen, und in den Buchhandlungen gab es außer einigen Restexemplaren von Justi keinerlei Literatur über sie. Das soll ihn dazu angeregt haben, sich an eine Biographie der Heiligen zu wagen.³⁶

Montalemberts wechselvoller Lebensweg führte ihn zunächst in das Umfeld der katholischen Reformbewegung von Lacordaire und Lamennais um die Zeitschrift *L’Avenir*. Dieser Kreis versuchte liberal-republikanische und antiklerikale mit ultramontanen Positionen zu verbinden, wurde jedoch durch die den Liberalismus verdamme päpstliche Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. von 1832 kirchenamtlich verboten. Die papalen Sympathien der Reformer, zu denen auch Montalembert gehörte, kühlten dadurch spürbar ab. Er ging daraufhin nach Deutschland und kam mit dem Münchener Görreskreis sowie der katholischen Romantik in Kontakt. Auf diesem Hintergrund ist seine Faszination für das Mittelalter und auch die heilige Elisabeth zu verstehen, der er 1836 eine ganz auf dieser Folie entstandene Biographie

³² Ebd. (wie Anm. 13), 467.

³³ Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1902, 10. Vorlesung, 113 u. pass.

³⁴ Zu Biographie und Werk s. Friedrich Heyer, Art. Montalembert, in: BBKL VI, 71–77.

³⁵ Vgl. Anm. 9. Vgl. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 23.

³⁶ Hans-Jürgen Scholz, Elisabethforscher von Justi bis Busse-Wilson, in: 700 Jahre Elisabethkirche in Marburg 1283–1984. St. Elisabeth – Kult, Kirche, Konfessionen. Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg (Katalog, 7), Marburg 1983, 39–41, hier 39.

widmete. Sie machte sogleich Furore und lag bereits ein Jahr später in deutscher Übersetzung mit zusätzlichen umfangreichen Erklärungen und Ergänzungen vor. Hermelink urteilt knapp 100 Jahre später, ohne Justis Arbeit wäre diese Elisabethdarstellung nicht denkbar gewesen, – sie sei „ein Dokument der neukatholischen Bewegung in Frankreich“. Es handele sich um „eine sorgfältige Zusammenstellung aller Züge der Legende“, liebevoll dargebracht im Kontext der drei ‚Patriarchen der Frömmigkeit‘ des 13. Jahrhunderts, nämlich Innozenz III., Franziskus und Dominikus. Starke Einfluss auf ihn übte die zeitgenössische Renaissance der Marienverehrung aus, die eine neue Sicht auf „das Eigenleben der Frauen“ im Kontext von Religion und Kirche im Hinblick auf größere Eigenständigkeit eröffnete. Neues über Justi hinaus habe Montalembert allerdings kaum gebracht, sehe man von der Benutzung der Brüsseler Sammlungen für die *Acta Sanctorum* der Bollandisten einmal ab. Mehr Arbeit stecke in der deutschen Übersetzung von Staedtler, der zahlreiche Erläuterungen hinzugefügt habe. Zusammenfassend urteilt der Marburger Kirchenhistoriker, mit Montalembert habe die Romantik von diesem Stoff endgültig Besitz ergriffen.³⁷

Eine ähnliche Position wie Hermelink vertrat Anfang der 1950er Jahre der Erlanger Kirchenhistoriker Wilhelm Maurer.³⁸ Auch er meinte, die moderne Elisabethforschung sei mit Justi und Montalembert „ein Kind der Aufklärung – und Romantik“; sie habe „den Gegensatz, der in diesem Ursprung beschlossen liegt, nie überwunden“. Während Justi mit seiner frühen Literarkritik die Quellen wieder ans Licht brachte, trennte er sich – wenigstens im Ansatz – von der legendarischen Überlieferung. Montalembert hingegen versuchte dann, mit seiner romantischen Einfühlungsfähigkeit „ein psychologisch greifbares Bild wiederzugeben“. Diese Einfühlung habe „in Wirklichkeit sich selbst im Spiegel der Vergangenheit beschaut“. Doch könne eine psychologische Interpretation nicht das Ziel der Elisabethforschung sein. Nur mit Hilfe des rechts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Vergleichs werde es möglich, „die geschichtliche Eigenart der heiligen Elisabeth im Rahmen ihrer Zeit zu erfassen.“

Während Hermelink noch meinte, Montalemberts Arbeit ähnele eher einem „Panegyrikus über das Mittelalter“ denn einer historischen Darstellung, zu der das Werk erst in der Übersetzung und den Kommentierungen von Staedtler geworden sei, urteilten katholische Elisabethbiographen positiver.³⁹ So stellte der Aachener Archivar Albert Huyskens in den *Historisch politischen Blättern*⁴⁰ fest, der innere Wert des Werkes liege „gegenüber kleinlichen rationalistischen Tüfteleien“ [sc. Justis], insbesondere der Verständnislosigkeit gegenüber Konrad, darin, „mit der ganzen Zauberwelt des Mittelalters das strahlende Bild Elisabeths in den leuchtendsten Farben wieder der Gegenwart vor Augen zu stellen“. Das sei *der* Fortschritt gegenüber Justi. Und der Straßburger Historiker, Publizist und bekannte Vertreter eines nach Beendigung des Kulturkampfes für einen Ausgleich mit dem Reich ein-

³⁷ Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 23f. 33.

³⁸ Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65. 1953, 16–64, hier 16.

³⁹ Folgendes nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 40–42.

⁴⁰ Vgl. Historisch-politische Blätter 140. 1907, 726.

tretenden Reformkatholizismus, Martin Spahn, erklärte emphatisch zu Montalemberts Elisabethbuch: „Ein edler, junger Katholik schrieb es, der feurigste, der ritterlichste, der reinste des 19. Jahrhunderts“. – Ähnliches Lob zollte 1931 auch der Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler dem Werk:⁴¹ Zwar in vielem veraltet, zeichne das Buch noch immer „mit enthusiastischer Sprachgewalt“ das Leben Elisabeths nach und bleibe bis heute das klassische Werk über die Heilige. Realiter wollte Heiler aber wohl eher den Verfasser als Vorkämpfer eines ihm sympathischen liberalen französischen Reformkatholizismus positiv würdigen, der „an der Seite von Lacordaire, de Lamennais und Bischof Dupanloup“ gestanden habe.

Montalemberts Elisabethstudie verknüpfte die Kritik an dem staatskirchlich-galikanisch geprägten ‚alten‘ französischen Katholizismus mit der ultramontanen Überzeugung, die notwendige Reform von Kirche und Gesellschaft müsse vom Papsttum ausgehen.⁴² Sein Ziel war ‚eine freie Kirche in einer freien Nation‘. Als Anhänger von Félice de Lamennais, dem Protagonisten des ‚liberalisme catholique‘ in Frankreich und unter dem Schlagwort ‚Gott und die Freiheit‘ erschien Elisabeth in diesem Kreis als Typus der anvisierten katholisch-liberal geprägten politischen Kultur, welche man auf die französische Gesellschaft übertragen wollte. Das rief die Kritik der neuen historistisch orientierten Geschichtswissenschaft ebenso auf den Plan wie den französischen Episkopat und den Vatikan. Montalemberts Elisabethdarstellung war konzipiert als „Projektion jener Durchdringung von Leben und Gesellschaft mit christlicher Frömmigkeit und kirchlicher Gesinnung, die Kirche und Herrschaft untrennbar miteinander verband, ohne dass in seiner Perspektive einer der beiden Pole seine ‚Autonomie‘ aufgeben musste.“ Das verstand er unter ‚katholischer Zivilisation‘ des Mittelalters, die er als „Gegenmodell“ zu einem katholisch geprägten Etatismus begriff, „in der eine geistlich verflachte Kirche sich zum Handlanger des illiberalen Staates zu degradieren schien, anstatt auf eigene geistige Prägekraft jenseits institutioneller Sicherungen zu setzen“, – also auf das Programm von *L’Avenir* zu Beginn der 1830er Jahre. Dem Grafen ging es nicht in erster Linie um ein an den Quellen orientiertes neues, ‚gültiges‘ Elisabethbild, sondern um den Versuch einer Funktionalisierung Elisabeths aus aktuell-politischen Beweggründen für „ein gleichsam ‚kongeniales‘, auf ‚Einführung‘ basierendes Aufspüren des ‚Geistes‘, der Personen und Zeit“. Stärkster Ausdruck dieses ‚Geistes‘ war für ihn die Marburger Elisabethkirche, die erkennen lasse, dass andere als rein materielle Kräfte an diesem Bau mitgewirkt hätten. Umso drastischer schilderte Montalembert die Entweihung der Gebeine der Hl. Elisabeth durch ihren Nachfahren Philipp, wie er überhaupt mit Seitenhieben auf die seit der Reformation evangelische Dynastie nicht sparte, wenn er etwa gegen den Verkauf hessischer Soldaten nach Amerika im 18. Jahrhundert polemisierte. Eine solche „Neubelebung der Heiligenverehrung als ein Element ultramontaner Frömmigkeitspraxis“ förderte die Entstehung eines neuen Elisabethbildes im Sinne einer klassischen Symbolfigur neben Bonifatius

⁴¹ Unter dem kennzeichnenden Pseudonym ‚Pacifcus‘: St. Elisabeth in der Verehrung evangelischer Christen, in: A. Emmerich, St. Elisabeth-Festschrift zum 700. Todestag, Paderborn 1931, 28.

⁴² Zu diesem Abschnitt vgl. die gehaltvolle kleine Studie von Stefan Gerber, ‚Die Heilige der Katholiken und Protestanten‘. Die heilige Elisabeth in konfessioneller Wahrnehmung während des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts, in: Blume/Werner, Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 1), 499–509, Zitate 500–502.

und anderen seit der Mitte des Jahrhunderts. Diese organisierte Popularisierung zielte auf zweierlei: „Festigung und erneuerte Plausibilität für tradierte Glaubensaussagen auf der einen, die Demonstration einer wachsenden Mobilisierung des Katholizismus auf der anderen Seite, die die katholische Kirche in der zeitgenössischen Wahrnehmung seit Mitte des Jahrhunderts als eine ‚ecclesia triumphans‘ erscheinen ließ.“

IV.

Die im Geist der katholischen Romantik entstandene Elisabethbiographie Montalemberts markierte den Übergang von einem im Ganzen noch vergleichsweise konfessionsharmonischen Bemühen um Aufarbeitung und Darstellung mittelalterlicher Frömmigkeit, Heiligenverehrung und einzelner herausgehobener zeitgenössischer Persönlichkeiten hin zu einer immer stärker auf konfessionelle Abgrenzung bedachten historisch-kirchlich eingebundenen Historiographie. Die mehr und mehr zu beobachtende konfessionelle ‚Imprägnierung‘ schloss allerdings auch die meisten ‚Profanhistoriker‘ ein. Hatte es zeitweise so ausgesehen, als ob der im Gefolge der Befreiungskriege entstehende Nationalismus in Anlehnung an Aufklärung und patriotische Gesinnung die alte Kluft zwischen den Konfessionen überdecken, wenn nicht gar überwinden könne, erwies sich dies bald als Illusion. Während sich auf Seiten der Protestanten seit den letzten Jahren des Vormärz die ‚zähmende‘ Wirkung des theologischen Rationalismus gegenüber erwecklichen, neoorthodoxen und konfessionalistischen Tendenzen allmählich verlor, gewann bei den Katholiken nach dem ‚Kölner Ereignis‘ von 1837⁴³ eine das eigene Lager festigende, identitätsstiftende Abgrenzungsmentalität gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften die Oberhand. Fördernd wirkte die Verschiebung der Konfessionstopographie durch den Wiener Kongress und die bald zunehmende Rivalität zwischen dem protestantischen Preußen und dem katholischen Österreich im Deutschen Bund, auf deren Hintergrund sich schon das Ringen um die groß- oder kleindeutsche Lösung der vor allem in den protestantischen Territorien ersehnten Reichseinheit abzeichnete. Noch wichtiger erscheint innerhalb des Katholizismus die generelle Abwehr gegen liberale und revolutionäre Tendenzen in Kirche, Gesellschaft und Politik, die von führenden Theologen und Laien nun zunehmend auf die Kirchenspaltung der Reformation zurückgeführt wurden. Für die kirchenzerstörenden Folgeereignisse der französischen Revolution samt Nationalismus, Liberalismus sowie ‚Demokratie‘, ‚Communismus‘ und Republikanismus machte man insbesondere nach 1848 rundweg die Protestanten verantwortlich.⁴⁴ Diese wiesen ein solches Generalverdikt postwendend zurück und sparten ihrerseits nicht mit antikatholischer Polemik. So wurden die

⁴³ Vgl. Friedrich Keinemann, *Das Kölner Ereignis. Sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen*, Münster 1974. Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Konfession und Provinz. Problemfelder der preußischen Kirchenpolitik in Westfalen*, in: Karl Tepe (Hg.), *Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus*, Paderborn et al. 1991, 268–287.

⁴⁴ Allgemein dazu Matthias Klug, *Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz*, Paderborn et al. 1995; zur konfessionskontroversen Polemik bes. 95 ff.

folgenden Jahrzehnte mehr und mehr von konfessionsaversiven Auseinandersetzungen bestimmt, die im Kulturkampf ihren Höhepunkt erreichten und erst nach der Jahrhundertwende langsam abnahmen.

Die Lage war für die Protestanten allerdings komplizierter, da sie nicht nur den katholischen ‚Gegner‘ bekämpfen wollten, sondern sich mit eigenen, internen Spannungen auseinander zu setzen hatten, in deren Folge in der zweiten Jahrhunderthälfte neue ‚Kirchenparteien‘ entstanden,⁴⁵ die nicht nur den katholischen Integralismus – die Wende gegen die moderne Welt im Interesse ‚katholischer Rechtgläubigkeit‘⁴⁶ – als gemeinsamen ‚Feind‘ im Visier hatten, sondern sich auch untereinander heftig beföhdeten.

Die konfessionskontroverse Debatte im Kontext der Elisabeth-Interpretation entzündete sich immer wieder an der Gestalt Konrads von Marburg, die schon Justi heftig kritisiert hatte und nun zunehmend in den Fokus der strittigen Interpretation rückte. Die Grundfrage lautete, ob Elisabeth durch ihn frömmigkeitsgeschichtlich auf einen ‚falschen Weg‘ gebracht worden sei, indem er sie zu seinem ‚Geschöpf‘ gemacht habe, oder ob sie ihm gegenüber den Kern ihrer religiösen Eigenständigkeit bewahren konnte. Daneben bestimmte die protestantische Forschung jetzt verstärkt die kritische Frage nach dem Verhältnis von Elisabeths ‚Glaubenskampf‘, religiöser ‚Leistung‘ und Rechtfertigung sowie das Problem der ‚Mittlerfunktion‘ des altgläubigen Heiligenverständnisses. So in der *Kirchengeschichte beider Hessen* des reformierten Marburger Kirchenhistorikers Heinrich Heppe, der weniger auf Elisabeth als historische Gestalt einging als auf ihre Bedeutung für Hessen und sein Herrscherhaus: Für ihn war Elisabeth erfüllt von „schwärmerischer Gottesminne“, der Ketzermeister Konrad sei hingegen eine „Bestie“ gewesen, der sie auf ihrem zum Heiland führenden Weg der Selbstverleugnung in „Verwirrung“ gestürzt habe.⁴⁷ Noch 1929 charakterisierte ein für Theologiestudenten bestimmtes kirchengeschichtliches Kompendium, Konrad habe dem „Typus des kalten Fanatikens“ entsprochen.⁴⁸ Auch der Heidelberger Historiker Eduard Winkelmann⁴⁹ sprach im Zusammenhang mit einer seines Erachtens „übertriebene[n], fast schon krankhafte[n] Asketik Elisabeths“ von einem „blinde[n] Fanatismus“ Konrads, wertete die Religiosität beider jedoch als lediglich „verschiedene Ausstrahlungen eines und desselben Grundgedankens, nämlich der bedingungslosen Unterordnung jeder individuellen Existenz unter die Gebote der Kirche, welche ihren Mitgliedern nicht so sehr Menschenliebe als Selbstertötung, nicht so sehr Glaubens-Inbrunst als Rechtgläubigkeit als den sichersten Weg zur Seligkeit anpries“. Konrad komme jedoch das Verdienst zu, den überschwänglichen Enthusiasmus Elisabeths in vernünftige Bahnen gelenkt zu haben. Er habe sie nicht

⁴⁵ Näheres bei Jochen Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976, 32–36.

⁴⁶ Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte* (wie Anm. 14), 410, 413.

⁴⁷ Heinrich Heppe, *Kirchengeschichte beider Hessen*, Marburg 1876, 76f. – Zu Heppe (1820–1979) siehe ADB 16, 785–789.

⁴⁸ Das Mittelalter (Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, i. V. mit Gerhard Ficker in Kiel, Heinrich Hermelink in Marburg, Erwin Preuschen (†), Horst Stephan in Leipzig herausgegeben von Gustav Krüger in Gießen), Tübingen ²1929, 155.

⁴⁹ Zur Biographie Winkelmanns (1838–1896), der 1873 einen Ruf nach Marburg erhalten und angenommen hatte, dann aber im gleichen Jahr einem weiteren Ruf nach Heidelberg folgte, siehe ADB 43, 435–442.

gepeinigt, um das ohnehin ‚freudlose Weib noch freudloser zu machen‘, – Elisabeth wurde ihm vielmehr zur Last und schweren Bürde; sie sei schwierig zu behandeln gewesen, wie eben Frauen, die sich schon zu Lebzeiten als Heilige fühlten. Sie habe alles verlassen und sei Konrad gefolgt, der doch noch andere Aufgaben hatte als sich exklusiv einem einzigen Menschen zu widmen. Andererseits benutzte Konrad Elisabeth, um die Richtigkeit der katholischen Lehre gegenüber den Ketzern zu erweisen. Er handelte nicht aus eigennützigen Motiven, sondern „als Vollstrecker der einen ungeteilten Kirche und des Papstes“.⁵⁰

Winkelmans Deutung korrespondiert auf bemerkenswerte Weise mit jenen allerdings nur vereinzelt Stimmen des Neuluthertums,⁵¹ die sich im 19. Jahrhundert mit Elisabeth beschäftigten. Zu ihnen gehörte der hessische Theologe und Kirchenpolitiker August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868),⁵² der sich verschiedentlich mit Elisabeth auseinandersetzte, zuletzt in einer 1895 posthum erschienenen und nach dem Ersten Weltkrieg erneut aufgelegten Schrift.⁵³ Vilmar war der erste protestantische Autor, der Elisabeth und Luther in einem Atemzug nannte und damit neben dem Reformator auch die thüringische Landgräfin für seine Konfession in Anspruch nahm. Die passende Gelegenheit dafür schien gekommen, als er aus Anlass des erstmaligen Zusammentretens der ‚Eisenacher Konferenz‘ 1852 eine Andacht in der Schlosskapelle der Wartburg hielt.⁵⁴ ‚Liebe‘ (Elisabeth) und ‚rechter Glaube‘ (Luther) hätten sich in der Abfolge der Jahrhunderte auf der Wartburg miteinander verbunden, behauptete Vilmar in seiner Ansprache an die versammelten Vertreter der evangelischen deutschen Kirchenregierungen – die protestantische Vereinnahmung Elisabeths vor diesem prominenten Gremium war damit besiegelt. Hermelink kommentierte 80 Jahre später diesen Vergleich mit den Worten: „Als die entsagungsvolle, zum höchsten Opfer bereite Heldin der Liebe geht

⁵⁰ E. Winkelmann, Deutschlands erster Inquisitor, in: Deutsche Rundschau 28. 1881, 220, 223; zit. nach Mühlensiepen, Die Auffassung (wie Anm. 10), 82f. – Auch der Marburger Kirchen- und Dogmenhistoriker Ernst Ludwig Theodor Henke (1804–1872), ein dezidiertes Anhänger der Union, versuchte Konrad in diesem Sinne gerecht zu werden. Vgl. ders., Konrad von Marburg, Beichtvater der heiligen Elisabeth, Marburg 1861. Zu Henkes Darstellung vgl. Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 25. Zu Henkes Biographie vgl. Catalogus Professorum Academiae Marburgensis (wie Anm. 19), 43 und BBKL II, 717f.

⁵¹ So das bedauernde Diktum Karl Ramges, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12, 355), der diese Abstinenz lutherischer Theologen gegenüber Elisabeth kritisierte.

⁵² Zu Vilmar vgl. Klaus-Gunther Wesseling, in: BBKL XII, 1414–1423 und Uwe Rieske-Braun, in: TRE 35, 99–102.

⁵³ Die Hl. Elisabeth. Skizze aus dem christlichen Leben des 13. Jahrhunderts, Gütersloh 1895, ²1921. Schon 1842 war Vilmar in Ernst Wilhelm Hengstenbergs *Evangelischer Kirchenzeitung* in einem ungezeichneten Artikel auf Elisabeth eingegangen, in dem es hieß: „edle Geister, die so geschaffen sind, daß alle ihre Lebenskräfte auf eine angeborene bestimmte Richtung sich konzentrieren, daß sie nur in einer Grundidee leben und diese in allem ihren Tun ... rein und kräftig, aber auch einseitig ausprägen, darum während ihres ganzen Lebens gegen die meisten gegebenen Verhältnisse anstoßen, nirgends völlig in eine Lage passen ...“, nach ihrem Tode aber als verklarte Lichter in dem Andenken Nachwelt leuchten und durch ihre Aufopferung für die Idee, die ihnen verkörpert war, die die allgemeine Bewunderung und Verehrung erwerben. Zu dieser ... Art gehört die hl. Elisabeth.“ Ebd., zit. n. Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 357.

⁵⁴ Ders., Andacht, gehalten zur Eröffnung der Konferenz der Abgeordneten der evangelischen Kirchenregierungen Deutschlands zu Eisenach am 3. Juni 1852, Eisenach 1852.

nun Elisabeth durch die Kirche des Luthertums.⁵⁵ Aber auch Konrad erscheint bei Vilmar in neuem, fast mildem Licht: Er dürfe nicht allein als Vertreter einer starren Rechtgläubigkeit beurteilt werden, die Elisabeth gleichsam für ihre inhumanen religiösen Zielsetzungen instrumentalisierte, denn er habe bei ihr „den gefährlichsten Feind der frommen Seele, eine unbesonnene wesentlich doch fleischliche Nachgiebigkeit gegen ihr zärtliches Herz richtig erkannt“. So konnte die Landgräfin „im Grunde doch in dem harten Mann ‚den Gehilfen ihrer Freude‘“ sehen.⁵⁶ Das neue, ungewohnte Verständnis für den ‚Zuchtmeister‘ Elisabeths gefiel nicht allgemein; in bissig-polemischer Weise kommentierte der schon erwähnte reformierte Kirchenhistoriker und Marburger Kollege Vilmars, Heinrich Heppe, diese Würdigung des geistlichen Rechts Konrads gegenüber der Landgräfin mit den Worten: „So kann – im Ernst nur ein Katholik sprechen.“⁵⁷

Es ist allerdings auffällig, dass das neue Verständnis für Konrad und seinen Einfluss auf Elisabeth, wie es sich bei Vilmar, Henke und anderen äußerte, sich in signifikanter Weise von der kritischen protestantischen Tradition im Gefolge Justis, Hesses und anderer abhob.⁵⁸ Neuluthertum und Ultramontanismus schienen sich hier näher als innerevangelische Positionen, wengleich die Konfessionellen das Proprium der reformatorischen Rechtfertigungstheologie gegenüber dem Verdienstgedanken in Elisabeths ‚Kampf um ihr Seelenheil immer wieder betonten.⁵⁹ Man hat diese Nähe zweier an sich gegensätzlicher Richtungen über Konfessionsgrenzen hinweg neuerdings auf die zeitgenössische liberale Auseinandersetzung mit den orthodoxen ‚Hardlinern‘ um den vom Verfechter der Union immer mehr ins Lager der Konfessionellen übergehenden Ernst Wilhelm Hengstenberg und seinen Nachfolgern zurückgeführt. Ihr Verständnis für Konrads ‚harte Hand‘ in der Behandlung Elisabeths gemahne an den Kampf der liberalen und vermittlungstheologischen Richtung gegen eine – derjenigen Konrads vergleichbare – intransigent-unduldsame religiöse Grundhaltung, die alle Reformanstrengungen des deutschen Protestantismus in Anpassung an die sich wandelnden politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse im Zeichen einer rückwärtsgewandten kirchlichen Restauration zunichte machen wollte.⁶⁰

Erst der hannoversche Lutheraner und Kirchenführer Gerhard Uhlhorn versuchte in seiner Geschichte der christlichen Liebestätigkeit die skizzierten schroffen Gegensätze in der Beurteilung Elisabeths zu überwinden, indem er die Heilige gleichsam aus der theologischen Debatte herausnahm und ganz auf ihr caritatives Wirken

⁵⁵ Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 24.

⁵⁶ Nach Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 358.

⁵⁷ Heppe (wie Anm. 47), 76, Anm. 3.

⁵⁸ Vgl. etwa Gottfried Kühn, Die heilige Landgräfin von Thüringen, Eisenach 1907.

⁵⁹ So der Altlutheraner und Leipziger Dogmatikprofessor Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888), der in einem Vortrag (Die heilige Elisabeth, Gotha 1868, 44) zwar die einzigartige Religiosität Elisabeths hervorhob, dann aber monierte, es habe „ihrer unruhig bewegten Seele der Ankergrund des rechtfertigenden Glaubens [gefehlt]. Sie fand keine Ruhe, weil sie auf dem Wege der Heiligung suchte, was allein die Gnade Gottes dem Glauben gibt.“ Zit. nach Ramge, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 12), 358.

⁶⁰ So in bedenkenswerter Weise Gerber, „Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 504.

reduzierte.⁶¹ Er verwarf den Ansatz, kirchliche Armenpflege und Diakonie des Mittelalters vor allem unter dem „Gesichtspunkt Leistung und Gegenleistung“ zu verrechnen⁶² und schwächte damit die zentralen reformatorischen Topoi von Werkgerechtigkeit und Rechtfertigung *sola fide* in ihrer Relevanz für die kirchengeschichtliche Bedeutung Elisabeths ab. Damit räumte er innerprotestantische Barrieren beiseite, die den evangelischen Zugang zu der Heiligen bislang erschwert hatten, und war so in der Lage, sie, Franz von Assisi und andere Vertreter der christlichen Liebestätigkeit des Hochmittelalters der Diakonie seiner Zeit als Vorbild zu präsentieren. Elisabeth als „Prototyp mittelalterlicher Barmherzigkeit“ habe alles hingegen und nichts anderes gewollt, als ihren Nächsten zu dienen, und dies um den Preis ihres Lebens. Sie und Franz gaben Liebe, „weil sie selbst Liebe erfahren hatten“. Keine Rede könnte davon sein, dass es ihr Motiv gewesen sei, „sich irgendwelche Gegenleistungen zu verdienen“.

Uhlhorn war zwar dezidiert Lutheraner, jedoch zugleich Gegner der konfessionalistischen Kritik an den protestantischen Verbänden und insbesondere der Inneren Mission, in der dogmatische Lehrstreitigkeiten zugunsten der ‚rettenden Tat‘ als *praxis pietatis* um der *Einheit* evangelischer Caritas willen als Anliegen der Gesamtkirche im Hintergrund standen. Der Abt von Loccum und lutherische Diakoniker⁶³ Uhlhorn hielt die innerkonfessionelle Profilierung auf diesem Hintergrund für vernachlässigenswert und wies deshalb deren innerlutherische Kritiker in die Schranken.⁶⁴

Fokussierte Uhlhorn aus konfessionspolitischen Motiven das Wirken Elisabeths ganz bewusst auf das caritative Moment, geschah dies bei Johannes Gossner⁶⁵ wesentlich mit Blick auf seine Gründung des ersten Berliner Krankenhauses von 1836, das er aus enger persönlichen Verbundenheit nach der damaligen preußischen Kronprinzessin Elisabeth benannte. Offenbar lag ihm daran, deren diakonisches Engagement mit jenem der Heiligen zu identifizieren; seine Broschüre zur Vita der Landgräfin beschränkt sich wohl auch deshalb ganz auf eine hagiographische Darstellung ihrer Caritas und trägt kirchen- und diakoniegeschichtlich wenig aus.⁶⁶

Man kann vermuten, dass die Eingrenzung der Bedeutung Elisabeths auf ihre Funktion für die hochmittelalterliche Armenpflege respektive Caritas auf das 1848

⁶¹ Gerhard Uhlhorn, *Die Christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895, 332. – Uhlhorn geht allerdings nur ganz knapp auf Elisabeth ein, deren Wirken und religiöse Gestalt er im Kontext der hochmittelalterlichen Caritas lediglich streift.

⁶² „Gewiß wäre es ein ungerechtes Urteil, wollten wir die ganze Liebestätigkeit des Mittelalters unter diesem Gesichtspunkt Leistung und Gegenleistung auffassen. Dagegen würden Gestalten wie Franz von Assisi und Elisabeth von Thüringen ... lauten Protest erheben.“ Ebd. (wie Anm. 61).

⁶³ Axel Makowski, *Diakonie als im Reich Gottes begründete Praxis unbedingter Liebe. Studien zum Diakonieverständnis bei Gerhard Uhlhorn*, Münster 2001.

⁶⁴ Dazu Jochen-Christoph Kaiser, ‚Die Menschen stärken – die Zukunft gestalten‘. Gerhard Uhlhorn und die evangelische Kirche, in: Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hgg.), *Sozialer Protestantismus im Kaiserreich: Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile*, Münster 2005, 117–128.

⁶⁵ Zur Biographie des Berliner Pfarrers Johannes Evangelista Gossner (1773–1858), der zunächst katholischer Priester wurde und erst 1826 zum Protestantismus konvertierte vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, in: *BBKL* II, 268–271.

⁶⁶ Die heilige Elisabeth, die barmherzige Kranken-Freundin, Landgräfin von Thüringen und Hessen, eine Lilie unter den Dornen, Berlin 1870.

zuerst erschienene Elisabeth-Buch des englischen Theologen Charles Kingsley mit zurückzuführen ist,⁶⁷ der 31 Jahre als Landpfarrer in Hampshire tätig war, daneben aber als religiöser Publizist weitreichende Wirkung entfaltete.⁶⁸ Kingsley kämpfte für eine Sozialreform auf christlicher Grundlage und stand darin Thomas Carlyle nahe, der wiederum ein starkes Interesse für die nationalprotestantischen Bestrebungen in Deutschland besaß. Kingsleys Schrift richtete sich in massiver Form zugleich gegen den römischen Katholizismus und die hochkirchliche Oxfordbewegung, in der er katholisierende Tendenzen am Werke sah, und versuchte, Barmherzigkeit und Nächstenliebe bei Elisabeth auf der dunklen Folie einer dogmatisch erstarrten Orthodoxie mit ihrer klerikalen Verachtung der Leiblichkeit um so heller erstrahlen zu lassen. Ihre Tragödie sei es gewesen, zwischen einem durchaus verständlichen irdischen Liebes- und Glücksbedürfnis und ihrer Kirchentreu zerrieben worden zu sein. Im Grunde könne man Elisabeth als ‚anonyme Protestantin‘ bezeichnen, folgerte Kingsley und nahm damit als einer der ersten Schriftsteller die Heilige für diese Konfession in Anspruch. Er bemühte sich damit indirekt, wengleich letztlich erfolglos, einer nationalprotestantischen Deutung der Heiligen vorzuarbeiten, indem er zwischen den ‚pathologischen Momenten‘ als dem ‚Katholischen‘ an Elisabeth und den positiven menschlich-religiösen Zügen als ‚unbewusst protestantischen‘ Wesensmerkmalen unterschied. In diesem Kontext gewann die Figur Konrad von Marburgs kontrastierende Bedeutung als Negativsymbol; er stand für die Inquisition als Tyrannis eines dem Dogma und nicht dem Evangelium verpflichteten römischen Katholizismus.⁶⁹

Kingsleys Werk ist ein geradezu klassisches Beispiel für die Projektion kirchlich-politischer und theologischer Konflikte des 19. Jahrhunderts auf Elisabeth und die kirchliche Situation des Hochmittelalters: In der Auseinandersetzung mit der Oxfordbewegung und den aus ihr hervorgehenden berühmten Konvertiten und späteren Kardinälen John Henry Newman und Henry Edward Manning diente Kingsleys historische Konstruktion des Elisabethbildes als argumentative Waffe zur Stabilisierung des anglikanischen Lagers und zugleich als Begründung sozialer Reformen aus christlicher Verantwortung.

Es ist bemerkenswert, dass die im Ganzen positiven protestantischen Deutungen Elisabeths im 19. und frühen 20. Jahrhunderts von gegensätzlichen Positionen her erfolgen konnten: Während Kingsley in einem *mixtum compositum* aus sozialem Christentum angelsächsischer Prägung mit einem dezidierten anti-hochkirchlichen Akzent *sein* Elisabethbild zeichnete, war es gerade die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland entstehende deutsche hochkirchliche Bewegung Friedrich Heilers, die

⁶⁷ *The Saint's Tragedy or the True Story of Elizabeth of Hungary, Landgravine of Thuringia. Saint of the Romish Calendar, with a Preface by Professor Maurice*, London 1848, dt.: Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. Dramatisches Gedicht, aus dem Englischen von Pauline Spangenberg, 2. neu bearb. Aufl., Gotha 1885.

⁶⁸ Zu Kingsley (1819–1875) Heiko Wulfert, in: BBKL III, 1497–1499. Vgl. Fritz Köhler, Charles Kingsley als religiöser Tendenzschriftsteller, Diss. Marburg 1912. Vgl. auch Gerber, Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 503f.

⁶⁹ Gerber, Die Heilige der Katholiken und Protestanten (wie Anm. 42), 504.

Elisabeth für sich neu entdeckte und sich mit ihr auseinandersetzte.⁷⁰ Bei Heiler und seiner Zeitschrift *Hochkirche* lag freilich der Akzent auf einem verbindenden, ökumenischen Bezug, der die Heilige für Protestanten wie Katholiken gleichermaßen ‚fruchtbar‘ machen wollte. Konfessionelle Antagonismen sollten dadurch überwunden werden, was im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in seiner Rückwirkung auf den deutschen Protestantismus insgesamt erfolglos blieb und vielleicht bleiben musste, während die aktuelle Sicht des Elisabethphänomens hier wieder anknüpfen kann und es de facto auch tut, ohne sich dieser früheren Versuche immer bewusst zu sein oder explizit darauf zu rekurrieren. Das hat sicherlich mit dem generellen Misstrauen zu tun, dem ‚überkonfessionelle‘ Ansätze bis 1945 und darüber hinaus ausgesetzt waren, und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite: Schien damit für die Altgläubigen die Dominanz des Katholischen infrage gestellt, stand für die Protestanten, vor allem die Lutheraner, das Erbe der Reformation in bezug auf Heiligenverehrung, Werkgerechtigkeit und exklusiver Mittlerfunktion Christi auf dem Spiel.

V.

Nach dem Gesagten könnte es so aussehen, als ob Elisabeth zu den großen – je nach konfessioneller Option kontroversen – Themen des 19. Jahrhunderts gehörte. Das war jedoch nicht der Fall: Offenbar spielten andere historische Symbolfiguren für Katholiken wie für Protestanten eine bedeutendere Rolle. Natürlich galt sie weithin als Vorbild für christliche soziale Arbeit und insbesondere die Krankenpflege. Aber die sich darauf beziehende Literatur verweist oft nur auf den Namen und widmet sich der Gestalt nur in allgemeinerer Weise. Ein direkter historisch argumentierender Rückschluss auf ihre Bedeutung für den Neubeginn organisierter religiöser Liebestätigkeit im 19. Jahrhundert ist nicht zu beobachten. Trotz der zahlreichen Elisabethenvereine, die zu den Vorläufern des Deutschen Caritasverbands von 1897 gehören, scheint es hier keine dezidierte Auseinandersetzung mit der Namenspatronin gegeben zu haben. Wahrscheinlich glaubte man wie selbstverständlich auf den ideellen Charakter dieser Namen vertrauen zu können.⁷¹ Und im Hinblick auf das

⁷⁰ Zu Heiler (1892–1967) Friedrich Wilhelm Bautz in: BBKL II, 660f. und *Catalogus professorum academiae Marburgensis*, Bd. 2 (wie Anm. 10), 23f. – Heiler war von Hause aus katholisch, trat aber auch als Mitglied der Ev.-theol. Fakultät der Universität Marburg (seit 1920) nicht aus seiner Kirche aus. Seine hochkirchliche Affinität wird auf diesem Hintergrund verständlicher.

⁷¹ Schon 1907 beklagte der Mitbegründer der Caritaswissenschaft Wilhelm Liese, ihm sei nicht ein einziger Überblicksartikel zur Geschichte der Elisabethenvereine in irgendeiner Zeitschrift bekannt; ders., *Die St. Elisabeth-Vereine. Ein Gedenkblatt zum 7. Zentenarium der Geburt der h. Elisabeth*, in: *Soziale Kultur* 27. 1907, Bd. 1, 423–431, 423. – Ähnlich auch die Aussage der neuesten Studie von Magdalena Lüttgen, *Die Elisabethvereine. Frauen im Dienst am Nächsten seit dem Jahre 1840, insbesondere in Rheinland und Westfalen, Siegburg 2003*. – Einen Einblick in die Anfänge der Elisabethvereine gibt Alfred Kall, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert*, Paderborn et al. 1983, 23ff. Kall beschränkt sich aber auf die Organisationsgeschichte und geht auf die Namenspatronin nur ganz am Rande ein. – Auch der Sammelband von Erwin Gatz, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. V: *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg i.Br. et al. 1997 enthält kein eigenes Kapitel zu Elisabeth als ‚Caritasheilige‘ und auch keines über die Elisabethvereine bzw. -konferenzen, was unseren Befund bestätigt.

evangelische Deutschland und seine Innere Mission ist festzuhalten, dass eigentlich alle Einrichtungen, die Elisabeth im Namen führ(t)en, damit auf zeitgenössische protestantische weibliche Angehörige des Hochadels rekurrerten, die mit der historischen Gestalt nichts zu tun haben. Mit Ausnahme der Arbeiten von Gossner und Uhlhorn erscheint der Name – wenn überhaupt – nur beiläufig als Bezugspunkt für die Kranken- und Armenpflege einer vergangenen Epoche: häufig taucht er gar nicht auf.⁷²

Zu jenen Gestalten, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von Katholiken und Protestanten zu den historischen Symbolfiguren der jeweiligen Konfession im Bestreben nach Festigung und Verteidigung ihrer Identität gemacht wurden, gehörte Elisabeth alles in allem *nicht*. Das lag keineswegs daran, dass die Zeit des Hochmittelalters lange vorbei war und die damals geltenden Frömmigkeitsstile wie der Stellenwert der Kirche als exklusive Sinnstifterin aller Belange menschlicher Existenz dem 19. Jahrhundert fremd geworden wären. Denn statt Elisabeths erhob man im katholischen Milieu den ein halbes Jahrtausend vor ihr geborenen Wynfred-Bonifatius zum Hauptzeugen und Garanten der ‚katholischen Ursprungserzählung‘ des Christentums in Deutschland. Sein missionarisch-militantes Vorgehen in Hessen und später Ostfriesland, seine enge Verbundenheit mit der Kurie und schließlich sein ‚Märtyrertod‘ ließen ihn für die Aufgabe wesentlich geeigneter erscheinen als die ‚sanfte‘ und ‚dulddende‘ Elisabeth, den Wiederaufstieg des deutschen Katholizismus nach den Katastrophen zu Jahrhundertbeginn machtvoll zu begleiten und zugleich die identitätsfördernde, mit historischen und theologischen Argumenten geltend gemachte Abgrenzung zu den Protestanten zu akzentuieren.⁷³

Die Evangelischen hatten ebenfalls ihre ‚heldischen‘ Protagonisten in der eigenen Geschichte: Zunächst natürlich Luther, dessen romantische Verklärung im 19. Jahrhundert einen weiteren Höhepunkt erreichte und sich damit trefflich in den Konfessionsstreit integrieren ließ. Daneben stieg der schwedische König und ‚Retter des Protestantismus‘ bei der Schlacht von Breitenfeld 1631, Gustav Adolf, zur ‚Ikone‘ des evangelischen Deutschland auf,⁷⁴ – auch er ein Jahr später ein ‚Märtyrer‘, diesmal der evangelischen Sache. Hier spielten wiederum Wehrhaftigkeit und bellizistische Sympathien eine wesentliche Rolle, um diesen König mit unbestreitbaren Verdiensten um die Evangelischen im Dreißigjährigen Krieg auf den Schild eines kämpferischen Protestantismus zu heben. Dieser wollte sich nicht nur neben den Katholiken behaupten, sondern befand sich im Vorfeld der preußisch-deutschen Reichseinheit schon auf dem Weg zu der die Nation dominierenden Konfession. Luther- und

⁷² So findet die Landgräfin in Johann Hinrich Wicherns umfangreichem Schrifttum an keiner Stelle Erwähnung; vgl. ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Peter Meinhold und Günter Brakelmann, Bd. X: Register, Hannover 1988. Auch die noch immer als Standardwerk zur Geschichte der Inneren Mission anzusehende Arbeit von Martin Gerhardt, *Ein Jahrhundert Innere Mission*, 2 Bde., Gütersloh 1948, führt sie nicht auf.

⁷³ Dazu Siegfried Weichlein, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen (wie Anm. 14)*, 155–179. Vgl. ders., *Bonifatius als politischer Heiliger*, in: SZRKG 100. 2006, 45–58.

⁷⁴ Dazu jetzt aus Anlass der 175. Bestehens des Gustav-Adolf-Vereins Helmut Kremers, *Der Löwe aus Mitternacht. Gustav Adolf als Retter und Ikone des Protestantismus*, in: *zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 11. 2007, 13–15.

Gustav-Adolf-Kult⁷⁵ bestimmten zunehmend die Auseinandersetzung mit den Altgläubigen, und das um so mehr, als jene im Rekurs auf Bonifatius gleichsam das Erstgeburtsrecht für die Christianisierung Deutschlands und seine religiöse Einheit beanspruchten und gleichzeitig Reformation und Kirchenspaltung als zerstörerischen Irrweg qualifizierten. Nicht von ungefähr erhielten die beiden Diasporawerke der Konfessionen die Namen von Bonifatius und Gustav-Adolf: Das war nicht nur unverbindliche Reverenz an vergangene Heroen, sondern geradezu kirchen- wie missionspolitisches Programm.⁷⁶ Jede Konfession stützte sich auf die Heldenepen ihrer Vergangenheit, um von hier aus Antworten auf die strittigen Fragen und Probleme der Gegenwart zu finden.⁷⁷

Auch Elisabeth lässt sich unbeschadet der vergleichsweise geringen Aufmerksamkeit, die ihr die konfessionelle wie allgemeine Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert zuwandte, in das von Friedrich Nietzsche in seiner Historismuskritik so bezeichnete ‚monumentalistische Geschichtsdenken‘ dieser Zeit einordnen.⁷⁸ Dieses suggeriert auf dem Hintergrund einer intendierten identitätsstiftenden Funktion von Geschichte die Möglichkeit, „das Vergangene als *eigene* Vergangenheit zu erkennen, zu lieben und zu verehren“.⁷⁹ Vergangenheit wird auf diese Weise lebendig und soll die Funktion erfüllen, unbeschadet der sie von unserer Gegenwart trennenden Zeiträume, zu uns zu sprechen. Dass dieser Ansatz ahistorisch ist und eine Konstruktion darstellt, die Geschichte vereinnahmt, ohne ihr und den in ihr handelnden Personen wirklich gerecht zu werden, ignoriert man mehr oder weniger absichtsvoll. Das trifft nicht allein hagiographische Beiträge zur Christentumsgeschichte populärer Art, sondern auch eine Tendenz der wissenschaftlichen Theologie und ihres kirchlichen Überbaus, im oft willkürlichen Rückgriff auf die Kirchengeschichte jeweils spezifische Anliegen zu legitimieren und den Gang der Geschichte „zu einer gleichsam auf den

⁷⁵ Zu Luther vgl. Martin Greschat, *Der Held der Nation*, in: ders./Günther Lottes (Hgg.), *Luther in seiner Zeit*, Stuttgart et al. 1997, 107–126, dort auch Quellen und Sek.-Lit.; zum schwedischen König vgl. Sverker Oredsson, *Geschichtsschreibung und Kult. Gustav Adolf, Schweden und der Dreißigjährige Krieg*, Berlin 1994.

⁷⁶ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Integratives Moment des deutschen Protestantismus. Die Entstehung des Gustav-Adolf-Vereins im Kontext von Sozial- und Kirchengeschichte*, in: *Diasporaarbeit im Wandel der Zeit. Festschrift anlässlich des 175. Geburtstags des Gustav-Adolf-Werks e. V. – Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland (Die Evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks, 76. 2007)*, Leipzig 2007, 11–31. – Zum Bonifatiusverein demnächst Tillmann Bendikowski, *„Damit sie nicht religiös verwildern“ – der Bonifatiusverein und die Katholiken in der Diaspora 1849–1918*, Marburg 2008.

⁷⁷ Noch 1932 formulierte der Greifswalder Kirchenhistoriker und Deutsche Christ Hermann Wolfgang Beyer mit Emphase: „... man wußte, daß Heldenverehrung der tragende Grund aller Selbstachtung eines Volkes ist, wie für eine Kirche das Wissen um den Sinn des Märtyrertums die Echtheitsprobe ihrer Lebendigkeit ...“ Ders., *Die Geschichte des Gustav Adolf-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Zum hundertjährigen Bestehen des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung im Auftrage des Centralvorstandes*, Göttingen 1932, 13.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hgg. v. G. Golli und M. Montinari, Berlin 1980, Bd. 1, 243–334.

⁷⁹ Albrecht Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *ZThK* 94. 1997, 84–100, hier 96f.

eigenen Standort zuführenden Pappelallee zu simplifizieren“, wie das ironisierende Diktum Albrecht Beutels lautet.⁸⁰

Wer freilich – ebenfalls nach Nietzsche – das ‚wirkliche Leben‘ gegen eine bloß museal-antiquarische Schau der Vergangenheit kritisch ausspielt, wird andererseits nicht umhinkommen, sich der Frage nach Sinn und Bedeutung der Kenntnis von Vergangenheit für die Gegenwart zu stellen. Das Dilemma von Kirchen- und Allgemeingeschichte liegt offenbar darin, dass ihre Ergebnisse immer nur in Auswahl zur Kenntnis genommen werden und in das kollektive Gedächtnis von Christentum und Gesellschaft in einer Form Eingang finden, die sich der kritischen Begleitung durch die Fachforschung meist zu entziehen weiß. Aktuelle Bedürfnisse zur Bewältigung bestimmter Problemlagen sowie deren organisierte Vermittlung geben die wechselnden Akzentsetzungen bzw. die Auswahl der Stoffe vor. Da die Geschichtswissenschaft aller Couleur selbst Teil dieser Institutionen ist, kann sie diesem selbstreferentiellen *circulus vitiosus* nur bedingt entfliehen, wenn sie nicht darauf verzichten will, Gehör zu finden, dessen sie jedoch bedarf, um sich damit gesellschaftlich-kirchlich legitimieren zu können.

Für solche Überlegungen gibt die Beschäftigung mit Elisabeth und ihrer Wahrnehmung seit Beginn der Moderne, die sich von der alten *historia magistra vitae*-Auffassung trennte, ein treffendes Beispiel. Sich von der Heiligen abzuwenden und sie dem Dunkel der Geschichte zu überlassen, konnte und kann nicht die Lösung sein. Sie in erster Linie als Projektionsfläche für heutige Wünsche und Zielvorstellungen zu instrumentalisieren, bleibt ebenfalls unangemessen. Der Erlanger Kirchenhistoriker Albert Hauck brachte das Problem schon 1903 auf den Begriff, wenn er in Kenntnis der damals neuesten Elisabethforschung schrieb:⁸¹

„Wir kennen die Wirklichkeit nicht, sondern wir sehen wie durch gefärbte Gläser. Über Elisabeth besitzen wir nicht eine Zeile, in der sie geschildert wird wie sie war, sondern was wir hören, hören wir von solchen, die ein Interesse daran hatten, sie als Heilige erscheinen zu lassen ... Unter der dicken Schicht greller Farben, die ungeschickte Hände auf ihr Bild aufgetragen haben, um es zum Heiligenbild zu gestalten, schimmern da und dort ursprüngliche Züge hervor, die eine Vorstellung nicht von großer geistiger Begabung, aber von ungewöhnlicher Liebenswürdigkeit ergeben ...“⁸²

⁸⁰ Ebd (wie Anm. 79).

⁸¹ Helmut Mielke, Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Diss. Rostock 1888, Hamburg 1891 und vor allem der Marburger Mediävist Karl Wenck, Die heilige Elisabeth“, in: HZ 69. 1882, 209–244; ders., Die heilige Elisabeth, Tübingen 1908. Auf Wencks Forschungen beruht auch die einzige katholische Monographie zum Jubiläumsjahr 1931 von Maria Maresch, Elisabeth von Thüringen, Schutzfrau des deutschen Volkes, Bonn 1931, die Hermelink, Ein Jahrhundert Elisabethforschung (wie Anm. 6), 33 „die beste Einführung in die Zeit- und Lebensgeschichte, in die Legende und Quellengeschichte, auch in die Kunst und Ikonographie der Heiligen für den katholischen Leserkreis“ nennt.

⁸² Ders., Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 4 [1903], ND Berlin/O ⁸1954, 924–227, 924f.