ANJA BETTENWORTH, DIETRICH BOSCHUNG
AND MARCO FORMISANO (EDS.)

FOR EXAMPLE

Martyrdom and Imitation in Early Christian Texts and Art

MORPHOMATA

This volume explores the phenomenon of Christian martyrdom and ideas of "following Christ", in particular focusing on theological and pragmatic difficulties in the early Christian period. How can martyrs successfully follow Christ without themselves entering into a competition with him? What happens when the idea of following Christ so faithfully as to experience martyrdom becomes impossible because of the fundamentally different living situation of the faithful? How do Christian concepts of the model and of imitation compare to pagan traditions of "exempla"? Contributions from classical philology, ancient history, theology, and art history suggest some answers to these questions, drawing equally on ancient literature and material culture.

ANJA BETTENWORTH, DIETRICH BOSCHUNG
AND MARCO FORMISANO (EDS.) – FOR EXAMPLE

MORPHOMATA
EDITED BY GÜNTER BLAMBERGER
AND DIETRICH BOSCHUNG
VOLUME 43

PUBLICATION ADVISORY BOARD:
THOMAS MACHO, ALAIN SCHNAPP,
MARISA SIGUAN AND BRIGITTE WEINGART

EDITED BY ANJA BETTENWORTH,
DIETRICH BOSCHUNG AND MARCO FORMISANO

FOR EXAMPLE

Martyrdom and Imitation in Early Christian Texts and Art

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM

Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK1505. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2020 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Torsten Zimmer
Gestaltung und Satz: Kathrin Roussel, Sichtvermerk
Printed in Germany
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6526-9

CONTENT

ANJA BETTENWORTH – DIETRICH BOSCHUNG – MARCO FORMISANO
Imitatio Christi – Introduction 7

A) *IMITATIO* OF PAGAN AND CHRISTIAN EXAMPLES: ANCIENT BACKGROUNDS

REBECCA LANGLANDS
Aemulatio & Imitatio in Roman exemplary ethics 15

TOBIAS NICKLAS
Christus mimen im Welttheater: Funktion und Bedeutung paulinischer Aussagen zur Mimesis 33

DIETRICH BOSCHUNG
Imitation und Vorbild in biblischen Szenen der Spätantike 57

B) MARTYRDOM AND *IMITATIO CHRISTI*

WALTER AMELING
From Persecution to Martyrdom:
Changes in the Christian perception of the past 77

CHRISTOPH MARKSCHIES
Martyrium als Imitation des leidenden Christus.
Beobachtungen zum Polykarp-Martyrium
und seiner Vorgeschichte 99

MARCO FORMISANO
Text, Authenticity, and Imitation.
The Example of the *Martyrium Polycarpi* 123

JAN N. BREMMER
Imitation of Christ in the *Passion of the Scilitan Martyrs*? 143

C) THE PROBLEM OF DIVERGENCY IN THE *IMITATIO CHRISTI*

VIRGINIA BURRUS
Take the *Life of Saint Helia*, for example:
Hagiography, exemplarity, and gender 173

ANJA BETTENWORTH
Literarisches Schaffen als *imitatio Christi*
in der Augustinusvita des Possidius 193

SUSANNE WITTEKIND
Opera caritatis in bildlichen Heiligenviten des Mittelalters 215

HANNA CHRISTINE JACOBS
Imitatio der Heiligen als biographisches Erzählmodell
in der Katharinenkapelle in San Clemente, Rom 245

Index of Sources 267

Contributors 273

Plates 279

SUSANNE WITTEKIND

OPERA CARITATIS IN BILDLICHEN HEILIGENVITEN DES MITTELALTERS

ABSTRACT

Im Neuen Testament werden die opera caritatis einerseits beschrieben als Formen der Nachfolge und imitatio Christi, sei es durch den demütigen Dienst am Nächsten (Joh 13,14) oder durch die Verteilung des Besitzes an die Armen (Mt 19,21). Andererseits gelten sie als Tugendweg zur Erlangung der Seligkeit (Mt 25, 34–41). Der Beitrag untersucht mittelalterliche Bildviten von Heiligen daraufhin, welche Rolle die opera caritatis in ihnen spielen und mit welchen Mitteln Aspekte der imitatio christi oder der aemulatio anderer Heiliger thematisiert werden. Auffällig ist, dass erst und vor allem im 12./13. Jahrhundert Themen wie die Almosengabe und Armenfürsorge in die Bildviten Eingang finden. Hintergrund ist der zeitgenössische Diskurs um Armut und Nachfolge Christi.

1. CARITAS UND IMITATIO CHRISTI

Christus als Rollenmodell zu betrachten, erscheint zunächst aufgrund der Göttlichkeit Christi und der Einzigartigkeit seines Erlösungsopfers vermessen. Doch forderte Christus selbst die Jünger zur Nachfolge auf (Lk 9,23), verlangte von ihnen, ihren Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben (Mt 19,21), sich zu verleugnen und täglich das Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,3). Die apostolischen Briefe an die christlichen Gemeinden greifen den Gedanken der Nachfolge Christi auf. So ermahnt Paulus die Epheser (Eph 5,1–2): „So seid nun Gottes Nachfolger als die geliebten Kinder / und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus euch hat geliebt und sich selbst dargegeben für uns als Gabe und Opfer.“ Und in

1 Petr 2,19,21 heißt es: „Denn das ist Gnade, wenn jemand vor Gott um des Gewissens willen das Übel erträgt und leidet das Unrecht ... Dann dazu seid ihr berufen, da auch Christus gelitten hat für euch und euch ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen".

Die Beiträge von Markschies, Ameling und Formisano thematisieren die Darstellung christlicher Martyrien hinsichtlich der Rolle von imitatio und aemulatio des Opfers Christi in den Christengemeinden seit dem 2. Jahrhundert. Der folgende Beitrag wendet sich mit der Frage nach der Vorbildlichkeit von Christi caritas einem anderen Aspekt der imitatio Christi zu. Einerseits beschreibt caritas das Wesen Gottes (1 Joh 4.8: „Deus caritas est"), der „seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt" zur Versöhnung für unsere Sünden, „dass wir durch ihn leben sollen" (1 Joh 4,9–10).[1] Andererseits wird das mosaische Gebot der Nächstenliebe (Deut 19,18: „diliges amicum tuum") mit des Menschen Liebe zu Gott verknüpft und zum zentralen Gebot christlichen Handelns erhoben, so in Lk 10,27: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ... et proximum tuum sicut te ipsum" (vgl. Mt 12,31; Mt 19,19; 22,39). Während Inkarnation und Erlösungsopfer Gottes einmalig und unnachahmlich sind, wird die freiwillige Selbsterniedrigung Christi zum Modell der Nachfolge. So deutet Jesus selbst die Fußwaschung als exemplum demütigen Dienstes am Nächsten für die Jünger (Joh 13,14–15).

Die Aufforderung zur Übung der Nächstenliebe als höchstes Gebot richtet Christus (Lev 19,18 aufgreifend) an alle Gläubigen (Mt 19,19; Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27). In den Apostelbriefen wird sie wiederholt als wichtigste Tugend genannt (Röm 12,9 f; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8). Die caritas ist es, die nach Paulus (1 Kor 13,3) die schon aus dem Alten Testament geläufigen Forderungen nach Barmherzigkeit und Hilfeleistung gegenüber den Armen und Obdachlosen, Hungrigen und Durstigen (Jes 58,7; Hiob 22,6–10), den Kranken und Gefangenen (Sir 7,39) in heilswirksame Mittel zum Gewinn der Seligkeit verwandelt. Diese in der Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 34–46) gebündelt aufgerufenen Werke der Barmherzigkeit werden bildhaft an Christus in Gestalt des Bedürftigen geübt. Sie werden so zum Zeichen der mitleidenden Liebe des Gläubigen zu Gott. Zugleich werden sie als Nachahmung der göttlichen Zuwendung zum sündhaften Menschen gewertet. Diese sahen die Kirchenväter im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) sinnbildlich verhandelt: Der Mensch, der von Jerusalem nach Jericho hinabgeht und Räubern in

---

1 Lentes 2015, 147; Angenendt 2015, 40.

die Hände fällt, ist Gestalt (forma) Adams, der aus dem Paradies in das Exil dieser Welt gestoßen wurde und dort Angriffe des Teufels erleidet; der barmherzige Samariter ist Christus, der den gefallenen Menschen errettet.[2] Im Traktat *De opere et eleemosynis* erläutert Bischof Cyprian von Karthago (+258), dass die vom Gläubigen geübte Barmherzigkeit die Barmherzigkeit Christi gegenüber den Menschen nachahme und zugleich ein Mittel der Sündenreinigung sei.[3] Für Papst Leo der Große (+461) wird der Mensch, der sich in der Übung von Barmherzigkeit seinen Schöpfer zum Vorbild nimmt, sogar zum Werkzeug des Himmels, indem Gott durch die den Bedürftigen helfende Hand seines Dieners wirkt.[4]

2. CARITAS UND MISERICORDIA IN HEILIGENVITEN DES MITTELALTERS

Die Gebote der Nächstenliebe und Barmherzigkeitsübung gelten allen Christen. Frühchristliche Epitaphien heben sie als verdienstliche, zur Seligkeit führende Handlungen hervor.[5] Umso mehr könnte man erwarten, dass sie in Viten der Heiligen, die doch eine besondere Gottesliebe und eine vorbildliche Lebensführung auszeichnet, eine wichtige Rolle spielen.[6] Doch der Befund ist ein anderer: Zwar gehört die Armenfürsorge seit der Spätantike zu den zentralen Aufgaben bischöflicher Verwaltung und dient der Rechtfertigung kirchlichen Besitzes. Sie schlägt sich nieder in der Gründung von Hospitälern und in Matrikellisten von zu speisenden Armen, im klösterlichen Bereich auch im Beherbergungsgebot für Gäste in der Benediktsregel (c. 53) und in den ritualisierten Fußwaschungen mit Gabe des Mandatum am Gründonnerstag.[7] Doch findet sie in den

---

2 Kuder 2015, 162.

3 Cyprian, De opere et eleemosynis cap. 2 (Baer 1918, 261); Dietl 2002, 75; Dietl 2015, 180.

4 Leo der Große, Tractatus septem et nonaginta, Sermo 43.4, 91.3 und 94.4 (Steeger 1927, 27, 281, 291).

5 Dresken-Weiland 2015, 111 f.; Dietl 2002, 77.

6 So ergibt die statistische Auswertung von 864 Heiligenleben zwischen 1000 und 1700 von Weinstein / Bell 1982, 297 (Tab. A4), dass das Motiv der caritas insgesamt etwa ebenso häufig auftritt wie Wundertätigkeit, Askese und Glaubenslehre; die Bedeutung der caritas nimmt im 13./14. Jahrhundert zu und kennzeichnet besonders weibliche Heilige.

7 Oexle 2015, 60 mit Verweis auf das Konzil von Orléans 511. Schieffer 2015, 138–141 unter Bezug auf die Regula Pastoralis Gregors des Großen; Menke-Peitzmeyer

Heiligenviten – mit Ausnahme der spätantiken *Vita Sancti Martini* (+397) des Sulpicius Severus (+c. 420) und der *Vita sanctae Radegundis* (+587) des Venantius Fortunatus (+600–610), die unten anhand von bebilderten Vitenhandschriften behandelt werden – bis zum Ende des 10. Jahrhunderts meist nur im Sinne dieser selbstverständlichen Amtspflicht beiläufige Erwähnung. In den Kapitularien Karls des Großen wird die Aufgabe der Armensorge dann auch vom Kaiser als Schützer und Verteidiger der Kirche, der Witwen, Waisen und Fremden in Anspruch genommen und in zeitgenössischen Fürstenspiegeln als Herrschertugend gefordert.[8]

Um das Jahr 1000 kommt es jedoch zu einem Wandel: In den Viten verehrter Bischöfe wird nun die Ehrung und persönliche Zuwendung zum hilfsbedürftigen Armen hervorgehoben:[9] Laut *Vita Udalrici* (I.6) lud Bischof Ulrich von Augsburg (r. 923–973) Gebrechliche ein, um mit ihnen zu speisen; gemäß Othlohs *Vita S. Wolfkangi* überwachte Bischof Wolfgang von Regensburg (r. 972–994) persönlich, dass zur Essenszeit Bettler und Arme recht bedient wurden. Die *Vita Burchardi* Bischof Burchards von Worms (r. 1000–1025), die *Vita Heriberti* (r. 999–1021) Lantberts von Deutz und die *Vita Annis maior* des Erzbischofs Anno II. von Köln (r. 1056–1075) beschreiben, wie diese Heiligen sich nachts heimlich zu Bedürftigen schlichen oder Obdachlose und Kranke in den Straßen und Gräben der Stadt aufsuchten, um diese persönlich mit Nahrung und Kleidung zu versorgen. Als weiteres Motiv tritt die tätige Krankenpflege hinzu: Bischof Adalbero von Metz (r. 984–1005) versorgte, wie die *Vita Adalberonis II* sagt, täglich Kranke, wusch und nährte sie. Bischof Ansfried von Utrecht (r. 995–1010) sorgte, wie Thietmar von Merseburg in seinem *Chronicon* (IV.36) berichtet, nicht nur täglich mit eigener Hand für 72 Arme, sondern trug nachts für die Kranken Wasser herbei, bereitete ihnen ein Bad und reichte ihnen frische Wäsche. Die Viten betonen die besondere Demut dieser verehrten Bischöfe und ihre Bereitschaft zur Selbsterniedrigung. Es geht nicht (mehr) um das Aufrechnen von guten Werken im Sinne einer gezählten Frömmigkeit oder eines *felix commercium*, der der Sicherung des Seelenheils des Gebers dient. Sondern die praktischen Werke werden

---

2015; Dietl 2002, 76–78; Ritzerfeld 2006, 22. Auffällig ist, dass die Begriffe misericordia oder caritas im Frühmittelalter nicht im Zusammenhang der Armensorge verwendet werden, sondern erst seit dem 11. Jahrhundert z. B. bei Petrus Damiani, Epistula 110 an Bischof Mainardus von Urbino von 1064 über den Wert des Almosengebens – vgl. Dort 2014, 51, 55 f.

8 Oexle 2015, 62; Dietl 2002, 78.

9 Schieffer 2015, 140 f.

als Ausfluß einer inneren, frommen und demütigen Haltung gewertet. Sie steht im schroffen Gegensatz zu den politischen Aufgaben und dem fürstlichen Rang, den die Reichsbischöfe als wichtige Stützen ottonischer und salischer Herrschaft in dieser Zeit innehatten und die sie mit dem Bau prächtiger Bischofskirchen zum Ausdruck brachten.

Dieses neuartige Idealbild des demütig sich erniedrigenden geistlichen Fürsten wird in der als Trauerklage verfaßten *Vita Heinrici IV Imperatoris* (r. 1056–1105) auf den weltlichen Herrscher übertragen. Die Vita rühmt die misericordia als größte Tugend des Kaisers; sie wird veranschaulicht durch das eigenhändige Speisen, Waschen, Be- und Entkleiden der Armen, mit denen er sogar sein Schlafgemach teilte.[10] Diese Schilderung erhält in der Vita besonderes Gewicht im Kontrast zur majestätischen und „furchterregenden Hoheit" der Erscheinung des Kaisers.

Das neue Barmherzigkeitsideal geistlicher Lebensführung gewinnt Geltung auch für den Laienstand. Es richtet sich zunächst an hochrangige Exponenten, die in besonderer Weise durch das Laster der Hochmut gefährdet sind. Doch seit dem Ende des 12. Jahrhunderts beschreibt es eine neue Form vorbildlichen, religiösen Lebens bürgerlicher Laien. Dies ist einerseits zu verorten im Blick auf das rasche Städtewachstum und die erhöhte Mobilität im 11./12. Jahrhundert, die zu einer neuen Sichtbarkeit der Armut gerade in den Städten führten. Andererseits bilden die religiöse Laien- und kirchliche Reformbewegung, die die Nachfolge Christi predigen und an frühchristliche Ideale erinnern, einen Nährboden für diese neue Form praktischer Nächstensorge, die sich auch in bürgerlich getragenen Hospitalstiftungen niederschlägt.[11] Erstmals werden in Viten nun einfache Laien beschrieben und als Heilige gerühmt, die eigenhändig Sorge für Arme und Kranke tragen. In den norditalienischen Städten sind es meist Händler und Handwerker:[12] So der verheiratete Händler Homobonus von Cremona (+1197), der wegen seiner großen Frömmigkeit, Askese und Sorge für die Armen, denen er sein Haus als Hospital stiftete, 1199 kanonisiert wurde; oder der Schuster Raymund Palmerio von Piacenza, der nach Pilgerreisen ins Heilige Land von Gott aufgefordert wurde, in seiner eigenen Stadt den Kampf gegen Armut und Ungerechtigkeit gegenüber Armen aufzunehmen, der fromm und asketisch lebte, Almosen gab und ein Hospiz für Waisen und mittellose Frauen gründete.

---

10 Oexle 2015, 64; Vita Heinrici IV Imperatoris, cap. 1 (Schmale/Schmale-Ott 1963, 410–413).

11 Oexle 2015, 64 f.; Watson 2010; Dietl 2002, 79 f.

12 Vauchez 1993, 54–58, 61 f; Vauchez 1997, 201–205, 217, 356.

In den flandrischen Städten hingegen treten vor allem Beginen durch ihre tätige Armensorge hervor:[13] So Ivetta von Huy (1158–1228), Patrizierin und Mutter dreier Kinder, die jung verwitwet sich im Hospital von Huy der Leprosenpflege widmete; Juliane von Lüttich (1192–1258), die mehrere Jahre in Lüttich den Hospitaldienst versah und eine Gemeinschaft religiöser Männer und Frauen leitete; und Maria von Oignies (1177–1213), die in keuscher Ehe lebte und gemeinsam mit ihrem Mann Aussätzige in einem Hospital bei Nivelles pflegte. Die Viten propagieren diese frommen Laien, die freiwillig das Leben der Ärmsten teilen, als Vorbilder eines neuen Typs religiösen Lebens.[14] Das berühmteste Beispiel ist Elisabeth von Thüringen (1207–1231), nicht nur wegen der zahlreichen Quellen, die ihr Leben dokumentieren und schildern, sondern auch wegen der Bilder, die es in verschiedenen Medien auf verschiedene Weise präsent halten und interpretieren (vgl. unten). Die anderen hier genannten Viten wurden hingegen entweder nicht als bildwürdig erachtet bzw. visuell propagiert; wenn doch, sparte man, wie im Fall der für ihre Armensorge (cura pauperum) gerühmten Erzbischöfe Heribert und Anno II. von Köln, die eigenhändige Armensorge der Bischöfe aus.[15]

3. OPERA CARITATIS IN BILDLICHEN HEILIGENVITEN

Bildliche Darstellungen der Heiligen und insbesondere der Apostel sind seit der christlichen Spätantike geläufig, szenische Darstellungen ihres Lebens gegenüber repräsentativen Bildnissen und Martyriumsdarstellungen vergleichsweise selten, doch in verschiedenen Medien (Mosaiken, Wandmalereien, Antependien) dokumentiert. Seit dem späten 10. Jahrhundert entstehen zudem Heiligen-Libelli, die neben der Vita oft liturgische Texte zum Fest des/der Heiligen enthalten und die seit dem 12. Jahrhundert häufiger illuminiert werden.[16] Daher überrascht, dass Bilder des karitativen Wirkens von Heiligen bis zum 12. Jahrhundert kaum belegt und selbst dann selten bleiben. Ausnahmen bilden Darstellungen der Almosengabe des Diakons Laurentius und der Mantelteilung Martins, die schon in

---

13 Voigt 2015, 210.
14 Vauchez 1993,176; Vauchez 1997, 390–392; Escher-Apsner 2011,217 f.
15 Laudage 1993, 152–156, 220–222; Zur Bildvita des Heribertschreins (Köln, St. Heribert, c. 1160) vgl. Wittekind 1998; Figge 2000, 29–49; zum Siegburger Annoschrein (c. 1183) Steinmann 2014.
16 Abou-el-Haj 1988; Hahn 2001.

Sakramentaren des 9./10. Jahrhunderts dargestellt werden.[17] Im folgenden werden Darstellungen karitativen Wirkens in bildlichen Heiligenviten auf ihre jeweilige Funktion hin untersucht. Es greift zu kurz, sie als „Illustrationen" oder bildliche Umsetzungen des Vitentextes aufzufassen. Stattdessen sind, ähnlich wie in der philologischen Vitenanalyse Textaufbau und Bezüge zu anderen Viten oder Textgattungen analysiert und interpretiert werden, die visuellen Verfahren semantischer Aufladung herauszuarbeiten, so z. B. die Parallelisierung und Analogisierung von Szenenfolgen, Verweise auf neutestamentliche Vorbilder und wiederkehrende Bildzeichen.

3.1. ALMOSENGABE ALS GEISTLICHE AMTSPFLICHT? DIE DIAKONE STEPHANUS UND LAURENTIUS

Die Almosengabe und Witwenversorgung gehörte nach Apg 6,1–6 zum Diakonsamt des Erzmärtyrers Stephanus. Doch wurden bildlich bis um 1200 stets nur seine Glaubenspredigt, das Martyrium und die Himmelsvision dargestellt und als Zeichen seiner Heiligkeit betont.[18] Dies gilt noch für die Bildvita im Portikus von San Lorenzo flm in Rom aus der ersten Häfte des 12. Jahrhunderts.[19] Anfang des 13. Jahrhunderts aber wird die Almosenverteilung der beiden Erzdiakone in deren Bildviten in den Glasfenstern französischer Kathedralen dargestellt, in Poitiers sowie in St. Étienne in Bourges um 1220. In der südöstlichen Chorumgangskapelle der Kathedrale von Bourges zeigt das mittlere Lanzettfenster die Vita des Kirchenpatrons Stephanus, flankiert von der Vita des Laurentius und der des Vincentius. Die Laurentius-Vita wird von unten nach oben aufsteigend in Form viergeteilter Medaillons wiedergegeben. (Taf. 2) Das erste Medaillon präsentiert links unten die Diakonsweihe durch Papst Sixtus mit Übergabe des Kelches als diakonales Amtsattribut an Laurentius, doch erinnert der Kelch zugleich an das Blutopfer

---

17 Das erste erhaltene Beispiel diakonaler Almosenverteilung findet man im Drogo-Sakramentar im Initial zum Laurentiusfest (Paris BNF, Ms. Lat. 9428, Tours c. 850, f. 89r) oberhalb der Martyriumsszene; vgl. Unterkircher 1977, 22; die Fuldaer Sakramentare des 4. V. 10. Jh., die hinsichtlich der Bebilderung von Heiligenfesten mit Vitenszenen konzeptionell an das Drogo-Sakramentar anknüpfen, zeigen hingegen nur das Laurentius-Martyrium (Göttingen, UB Cod. Ms. Theol. fol. 231 Cim, f. 98r), zum Stephanusfest wie im Drogosakramentar (f. 27r) Steinigung und Himmelsvision des Stephanus (f. 14v), vgl. Winterer 2009, 302, 318, 359 f.

18 Petzoldt 1974; Nitz 1974.

19 Andaloro 2008, 88.

Christi und weist somit auf die kommende Passion des Laurentius in der Nachfolge Christi voraus.[20] Rechts daneben folgt die heimliche Übergabe des Kirchenschatzes an Laurentius im Moment der Gefangennahme von Papst Sixtus. Die Austeilung von Münzen an Frauen und Kinder links oben nimmt in Personen- und Farbverteilung auf die Weiheszene darunter Bezug. Sie macht den zuvor demütig den Kelch empfangenden Laurentius, in dessen Dalmatik das Kreuzzeichen eingewoben ist, nun selbst zum Spender materieller wie – in der folgenden Szene – geistlicher Segensgaben. Die Personenkonstellation wiederholend wird im nächsten Medaillon als Sinnbild für Laurentius' Dienst am Nächsten die Szene der Fußwaschung eingefügt, dies in Anlehnung an Christi exemplarische Fußwaschung nach dem letzten Abendmahl.[21] Dann wird Laurentius vor den Kaiser geführt, zur Rede gestellt und schließlich auf dem glühenden Rost gemartert. Analog zur Laurentiusvita wird auch im Stephanusfenster die Almosenspende des Heiligen in Form der Vergabe von Münzen dargestellt, die Stephanus hier an Arme und Krüppel verteilt (Taf. 3). In diesen räumlich wie erzählerisch parallelisierten Bildviten der beiden Erzdiakone erhält die caritas neues Gewicht. Sie wird veranschaulicht durch die Almosengaben an Bedürftige und die Fußwaschung, in der sich der Heilige als freiwilliger Diener seines Nächsten erweist und bildlich in die Nachfolge Christi stellt. Damit wird visuell ein neuer Akzent auf die Fürsorgepflicht der Kirche gelegt und auf den demütigen Dienst am Nächsten. Die Bilder der Glasfenster richten sich nicht nur an ein geistliches Publikum, denn gerade der Umgangschor und die Chorkapellen der Kathedrale in Bourges waren auch Laien zugänglich; viele der Fenster wurden durch Stiftungen von Laien bzw. Gilden oder Bruderschaften finanziert.[22] Für diese steht offensichtlich die soziale Fürsorgepflicht der Kirche im Zentrum, in ihr zeigt sich die wahre Nachfolge Christi.

Das Verfahren der Parallelisierung von Stephanus- und Laurentiusvita unter Betonung des Almosengebens findet man 200 Jahre später im päpstlichen Kontext wieder. Als nach Reliquienfunden in S. Maria Aracoeli Zweifel an der Echtheit der in San Lorenzo fuori le mura bewahrten Stephanus-Reliquien auftraten, ließ Papst Nikolaus V. 1447 dessen Gebeine in San Lorenzo erheben und ihre Echtheit prüfen.[23] Die

---

20 Vgl. Brandt 2015, 35. Kompositionell erinnert diese Szene an das Ölberggebet Christi im Albani-Psalter (Hildesheim, St. Godehard Cod. 2657, f. 27r – St. Albans, 1120er); vgl. Geddes 2005, 20.

21 Büttner 1981, 45 f.; vgl. methodisch Kurmann-Schwarz 2015, 27.

22 Kemp 1987, 217; Haselhorst 1974, 73 f, 78, Anhang 49.

23 Roettgen 1996, 204–223; Kemper 2015; Nesselrath 2015, 256–260; zum

Kapelle, die zwischen den päpstlichen Privatgemächern und dem Geheimkonsistorium im Vatikanspalast lag, ließ Nikolaus' V. (1447–1455) durch Fra Angelico und Benozzo Gozzoli ausmalen. (Taf. 1) Die Diakons-Viten werden übereinander angeordnet und parallelisiert: Beide beginnen rechts vom Altar mit der Einsetzung ins Diakonsamt; oben wird Stephanus von Petrus geweiht, unten Laurentius durch Papst Sixtus. Während direkt anschließend der Auftrag des Stephanus, für Witwen zu sorgen, durch dessen Almosenverteilung veranschaulicht wird, ist in der Laurentiusvita die Übertragung des Kirchenschatzes von Papst Sixtus an Laurentius eingeschoben. Wie in Bourges ist das Gewand des Laurentius semantisch aufgeladen, zum einen durch die Inschriftborte „Jesus Christus" auf der Brust des Almosen spendenden Laurentius, die ihn als Abbild Christi erscheinen läßt, zum anderen durch die goldenen Flammen auf rotem Grund. Diese sind als Ankündigung seines Martyriums zu lesen, zugleich die Assoziation flammender caritas wecken, die sein Handeln leitet. Beide Zyklen enden mit dem Martyrium der Diakone. Den Hintergrund für die Verkoppelung der beiden Diakonsviten bildet nicht nur der zeitgenössische Streit um die Reliquien der beiden Stadtpatrone Roms, sondern auffällig ist der besondere Nachdruck, den Nikolaus V. hier einerseits auf die päpstliche Einsetzung des Diakonats legt, andererseits auf die Armenfürsorge der Heiligen. Er selbst ließ bei seiner Ankunft in Rom 900 Arme speisen, stellte sich mithin in die Nachfolge dieses päpstlich initiierten diakonischen Wirkens.

Diese Beispiele zeigen, dass die Auswahl von Elementen oder Episoden aus den schriftlichen Viten Spielraum bietet, um inhaltliche Akzente zu setzen und das Bild des Heiligen gemäß zeitgenössischen Erwartungen oder Normen zu aktualisieren, sei es, wie im Fall Bourges die Betonung geistlicher Demut und kirchlicher Fürsorgepflicht gegenüber den Laien, oder wie in Rom die päpstliche Legitimation und religiöse Überhöhung päpstlicher Ansprüche. Beide Zyklen zeigen eine erhöhte Sensibilität gegenüber dem Thema der Armenfürsorge an.

3.2. LAIKALE ALMOSENGABE: KÖNIG EDMUNDS ARMENSORGE UND LUCIAS NACHFOLGE CHRISTI

Während die Almosenvergabe an die Armen in den bildlichen Darstellungen der Laurentius- und Stephanusvita jeweils durch deren Diakonsamt

---

Verfahren der Parallelisierung oder Analogisierung bildlicher Heiligenviten vgl. Jacobs 2019, 104 f. 215 ff.

begründet ist und somit als Aufgabe der Kirche dargestellt wird, weist die Aufnahme dieses Motivs in Viten von Laien in eine andere Richtung.

In mittelalterlichen Fürstenspiegeln gehörte seit karolingischer Zeit die Sorge für Witwen und Waisen zu den königlichen Aufgaben und findet entsprechend Aufnahme in Herrscherviten. Erstmals bildlich hervorgehoben wird sie in der Vita König Edmunds von East Anglia (+869). Dieser hatte sich für die Mission eingesetzt, das Martyrium im Kampf mit den Dänen erlitten. Sein Leichnam wurde nach Beodericsworth überführt, wo ihm zu Ehren 925 das Kloster Bury St. Edmunds gegründet wurde, für das Abbo de Fleury (+1004) die *Passio Eadmundi* aufzeichnete. Um 1130 wurde dort ein illuminierter Libellus angelegt (New York, Pierpont Morgan Library, M. 736, c. 1130). Eine Bildvita in 31 ganzseitigen Miniaturen (f. 7v–22v) steht hier den Miracula Edmunds voran, die jeweils durch historisierte Initialen eingeleitet werden; an sie schließen sich die Passio Edmunds und Lesungen an.[24] Die Passio berichtet eingangs von Edmunds edler Herkunft, lobt ihn als Kämpfer für den christlichen Glauben und seine Tugenden, die zu seiner Wahl zum König führten, seine Demut und sein Martyrium (cap. 3). Anschließend werden seine Wohltaten gegenüber Untergebenen gepriesen (cap. 4): sein Einsatz für Gerechtigkeit vor Gericht, seine Freigiebigkeit gegenüber Armen und seine Fürsorge für Witwen und Waisen. Die Bildvita betont das Motiv seiner herrscherlichen Fürsorge dadurch, dass die Almosengabe das Königs als erste Amtshandlung nach seiner Wahl (f. 8r) und Krönung (f. 8v) dargestellt wird (f. 9r). (Taf. 4a.b) Der thronende König Edmund wird standesgemäß begleitet von Höflingen, von denen einer die Schatztruhe bereithält. Auffällig ist jedoch des Königs körperliche Nähe zu den Armen, Pilgern und Kranken, deren bittende Hände er berührt. Die königliche Armensorge erscheint dadurch nicht als bloßer Verwaltungsakt, sondern wird zum Bild persönlicher Zuwendung zum Nächsten.

Die Almosengabe erhält auch im Lucia-Libellus besonderes Gewicht (Taf. 5; Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett 78 A 4).[25] Sie steht hier nicht mehr in Verbindung mit einem Amt, sondern entspringt Lucias Wunsch, Christus nachzufolgen, d. h. gemäß Mt 19,21 den Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben. Ihre Vita wurde von Sigebert von Gembloux (+1112) 1060 im Metzer Vincentkloster verfaßt, ebenso eine Predigt und Dichtungen zu Ehren

---

24 Hahn 2001, 226, 336 f.

25 Hahn 1991, 120 f; Hahn 2001, 109; Wittekind 2009, 383 f. (Nr. 158).

Lucias. Nach Erhebung und Übertragung der Gebeine Lucias 1093 in ein kostbares Reliquiar wurden diese Texte in vorliegendem Libellus um 1130 zusammengestellt und durch 13 Miniaturen in kolorierter Federzeichnung ergänzt. Wie im Fall der Vita Eadmundi wird die Handschrift durch Miniaturseiten zur Lucia-Vita eröffnet. Lucia begleitet ihre an Blutfluß leidende Mutter Euphicia ans Grab der hl. Agathe in Catania (f. 1r), überzeugt, dass diese durch Berührung und Gebet am Grab der Heiligen geheilt werden könne. In einer Vision erscheint Lucia dort die hl. Agathe mit den Worten: „Meine Schwester Lucia, Gott geweihte Jungfrau, was erbittest du von mir, das du selbst für deine Mutter verrichten kannst" (fol. 1v). Lucias Mutter wird also durch Lucias Glaubenskraft geheilt. Als Dank fordert Lucia von ihrer Mutter, nicht heiraten zu müssen und ihr Gut an die Armen verteilen zu dürfen – dies zeigt die untere Szene (f. 2r). Dargestellt wird jedoch nicht, wie der Text sagt, die Verteilung von Geld, sondern die Ausgabe von Essen an Bedürftige, Krüppel, Arme und Frauen. Das körperliche Nähren der Bedürftigen mag hier zugleich Sinnbild der geistlichen Stärkung sein, welche diese durch Lucia erfahren.[26] Die Almosengabe erscheint hier, anders im Fall König Edmunds, als Zeichen der conversio und Abkehr der Heiligen von der Welt, ähnlich wie später in den Bildviten des Franziskus oder des Antonius Eremita.[27]

3.3. MARTINS MANTELTEILUNG ALS SINNBILD DER BARMHERZIGKEIT

Mit seiner Martinsvita prägte Suplicius Severus (+420/5) einen neuen Typus des heiligen Bekenners, der asketische Züge des eremitischen Mönchtums mit dem Ideal des bischöflichen Kirchenlenkers verbindet und in zahlreichen Wundern seine Begnadung durch Gott erkennen läßt.[28] Als Ziel gibt Sulpicius an, durch die Schilderung des gottgefälligen Lebens Martins von Tours (+397) seine Leser zur gotterfüllten Tugend und zur Nachahmung dieses Vorbilds anspornen zu wollen (cap. 1.4–6). Als wichtigste Tugenden Martins werden seine Nächstenliebe (caritas), Geduld (patientia) und Demut (humilitas) herausgestellt (cap. 2.7). Diese werden leitmotivisch in der anschließend geschilderten Mantelspende des noch ungetauften Soldaten Martin an den Bettler gebündelt und zum Sinnbild der Barmherzigkeit (misericordia) verdichtet (cap. 3.1–2).

---

26 McNamarra 1991, 204 f erklärt dies unter Hinweis auf das weibliche, mit Aufgaben des Nährens und leiblicher Versorgung verknüpfte Rollenmodell.
27 Vgl. Helas 2011, 129–134.
28 Huber-Rebenich 2010, 100, 111 f, 117–120.

Dies geschieht, indem die nachfolgende Gottesvision diese Handlung als Erfüllung von Christi Gebot der Nächstenfürsorge (Mt 25, 37–40) und als Ausdruck der Gottesliebe in der Nächstenliebe bestätigt (cap. 3.3–4). Zum Abschluß des Taten- und Wunderberichts würdigt Sulpicius nochmals die Tugenden Martins (cap. 25–27). Als Augenzeuge bezeugt er die Christusnachfolge Martins in der Szene der Fußwaschung nach dem Gastmahl (cap. 25.3), in der der Heilige wie Christus gegenüber den Aposteln als Diener seiner Nächsten handelte (Joh 13, 14 f). Diese Rahmenszenen bestimmten wesentlich die Wirkungsgeschichte der Martinsvita, obwohl der Großteil des Textes anderen Themen gilt, so Martins Biographie bis zur Bischofsweihe, seiner Klostergründung und seinem Eremitenleben, seinen Bekehrungsreisen, der Reinigung heidnischer Heiligtümer und seinen Kämpfen mit dem Teufel sowie seinen Wunderheilungen.

Die Mantelspende mit anschließender Vision wird früh zum bildlichen Leitmotiv Martins, so in den illuminierten Fuldaer Sakramentaren in Göttingen und Bamberg.[29] (Taf. 6) Während dieses Motiv in der Martinsvita aus Tours um 1100 (Tours, Bibliothèque Municipale Ms. 1018, f. 9v) nur die Eröffnungsszene darstellt, von anderen Federzeichnungen gefolgt und im 14. Jahrhundert um weitere ergänzt wird, ist sie in anderen Vitenhandschriften die einzige Szene.[30] Die beiden Momente der Erzählung werden dabei jeweils so zusammengefaßt, dass die himmlische Erscheinung Gottes das darunter stattfindende, irdische Barmherzigkeitswerk überschaut und bestätigt. In anderen Medien, Antependien, Glasfenstern oder Skulpturen, und in späterer Zeit erscheint die Mantelteilung jedoch meist allein – als visueller Inbegriff barmherzigen Handelns gegenüber den Bedürftigen selbst, nicht an Christus.[31]

---

29 Vgl. die Sakramentare in Göttingen (UB, Ms. Theol. fol. 231 Cim, f. 113r, c. 975) und Bamberg (Staatsbibliothek, Ms. Lit. 1, f. 170r, A. 11. Jh. – Winterer 2009, 240.

30 Cahn 1996, Nr. 1. Vgl. Martinsvita aus Echternach in Trier (Stadtbibliothek, Cod. 1378/103, f. 131v, Mitte 12. Jahrhundert) sowie das Zwiefaltener Passionale (Stuttgart WLB, Cod. bibl. 2° 58, f. 107r – c. 1130–35) – vgl. Borries-Schulten 1987, Bd. 1, 65–70, Nr. 36, Abb. 103. Im Albani-Psalter (Hildesheim, St. Godehard, Cod. 2657, f. 27) erscheint sie bereits losgelöst vom Text der Martinsvita – vgl. Geddes 2005, 61.

31 Kimpel 1974; manchmal wird die Szene ergänzt um weitere Episoden der Martinsvita, insbesondere Wunder und Tod des Heiligen. Vgl. die monumentale Reiterfigur Martins mit dem Bettler an der Fassade der Doms San Martino in Lucca, nach 1233 (Poeschke 1998, 152–156).

3.4. EIGENHÄNDIGER NÄCHSTENDIENST IN DEMUT: RADEGUNDE

Die Vita der merowingischen Königin Radegunde, die Bischof Venantius Fortunatus von Poitiers kurz nach ihrem Tod 587 verfaßte, stellt in einem ersten Teil die extreme Askese, Demut und die persönliche Zuwendung der Königin zu den Bedüftigen heraus (cap. 1–19), bevor sie sich ausführlich den Wundern zuwendet, die sie während ihres klösterlichen Lebens in St. Croix / Poitiers wirkte (cap. 20–39). Radegunde, eine thüringische Prinzessin, wurde nach König Clothars Sieg über ihren Vater als Geisel an den fränkischen Hof gebracht und dort erzogen; 540 nahm Clothar sie zur Frau. Venantius rühmt schon des Mädchens demütige Dienstbarkeit gegenüber ihren Nächsten (cap. 2): Radegunde verteilte die Reste der königlichen Tafel an andere Kinder, wusch ihnen die Haare und bediente sie. Nach ihrer Heirat widmete sie sich dem Almosenspenden; „oft schenkte sie Kleidung, weil sie glaubte, dass sie unter dem Gewand des Armen die Glieder Christi bedecke" (cap. 3) – ein Verweis auf die Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 37–40), den schon Sulpicius Severus in der Vita Martini (cap. 3.3) brachte.[32] Die nachfolgende Schilderung der Versorgung von armen und kranken Frauen in einem eigens von ihr eingerichteten Haus in Athies geht jedoch weit über das von Martin berichtete hinaus (cap. 4): „Sie wusch diese selbst in warmen Bädern und pflegte ihre schwärenden Wunden. Sie wusch auch die Köpfe der Männer und bediente diejenigen, die sie zuvor gewaschen hatte, indem sie ihnen mit eigener Hand ein Getränk mischte ... So diente die fromme Frau, von Geburt und durch Heirat Königin, () den Armen als Magd". Noch detaillierter wird die Reinigung der Armen geschildert (cap. 17): „Sie schrubbte ab, was auch immer es war: Schorf, Krätze, Wurmbefall, und ekelte sich auch nicht vor Vereiterungen. Zuweilen zog sie auch Würmer heraus, reinigte die verfaulte Haut und kämmte selbst jedem Einzelnen die Haare, die sie zuvor gewaschen hatte. Indem sie aber die schwärenden Narben, die die schlaffe Haut hatte aufbrechen lassen oder die die Nägel entzündet hatten, nach dem Vorbild des Evangeliums mit Öl begoss, linderte sie die Wirkung der Krankheit." Diese Schilderung ist sprachlich extrem drastisch und anschaulich. Sie steht in der Tradition spätantiker Beschreibungen der Conversio hochstehender römischer Frauen aus paganen

---

32 Huber-Rebenich 2008, 52 Anm. 26. Zum Vergleich der Radegundis-Viten des Venantius Fortunatus und Baudonivias s. Gäbe 1989; zu der illuminierten Radegundisvita Poitiers Ms. 250 siehe Carrasco 1990, Favreau 1995, Graf 2002, 83–91 und AK Krone und Schleier 2005, 245 f Nr. 116 (Susanne Wittekind).

1a.b Radegunde-Libellus, Poitiers c. 1100 (Poiters Bibl. Mun. Ms. 250), f. 29v–30r Beginn von cap. 17 der Vita Radegundis des Venantius Fortunatus: Fußwaschung und Tischdienst Radegundes

Senatorenfamilien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.[33] So berichtet Hieronymus über Fabiola, dass sie ihren großen Besitz den Armen schenkte, in Rom ein Hospital gründete, dort eigenhändig die Kranken pflegte und deren ekelerregende Wunden wusch.[34] Die rhetorische Zuspitzung der Schilderung verortet Lake (2004) in der Tradition des Gregor von Nazianz und interpretiert den eigenhändigen Dienst an den gesellschaftlich Ausgegrenzten als demonstratives Bekenntnis dieser Frauen zu einer anderen, christlichen Werteordnung, des Dienstes am Geringsten unter den Brüdern. Dazu gehört auch das Bedienen der Kranken und Gäste, wobei Radegunde die Schwachen unter ihnen sogar mit dem Löffel füttert (cap. 17). Venantius überträgt das Modell der aristokratischen römischen Konvertitin auf die merowingische Königin, die sich durch Krankenpflege wie den Dienst an den Armen demonstrativ als demütig dienende Nachfolgerin Christi zeigt und somit dezidiert von den Normen des königlichen Hofes absetzt. Er deutet Radegunde in diesem Dienst am Nächsten positiv als neue Martha (cap. 17), dies in Anspielung auf Martha, die Christus als Gast in ihrem

33 Lake 2004, 155.

34 Hieronymus Ep 64.78; König 2008, 268 diskutiert Hieronymus Ep. 39.5 und Ep. 127.5 über Melanie die Ältere, sowie Gerontius' Vita Melaniae.

Haus umsorgt, während ihre Schwester Maria Christi Worten lauscht (Lk 10,38–42). Sie wird von den mittelalterlichen Exegeten als Typus der vita contemplativa gedeutet, während Martha für die vita activa steht.[35]

Die mit 20 Miniaturen dicht bebilderte Handschrift mit Venantius' Radegundisvita, die um 1100 in Poitiers, vermutlich im von Radegunde gegründeten Frauenkloster Ste. Croix angefertigt wurde, wählt einen anderen Weg: Sie verzichtet auf die Darstellung von Krankheiten und Wunden, zeigt stattdessen vor cap. 17 Radegunde bei der Fußwaschung der Armen. (Abb. 1a. b; f. 24r) Der byzantinischen Bildformulierung der Fußwaschung Christi folgend, die erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts im Westen übernommen wurde, berührt sie mit den Händen das nackte Bein des sitzenden Armen und beugt sich vor diesem. Die Übernahme der Bildformel deutet ihre Armenfürsorge gemäß Joh 13 als Nachfolge Christi. In der Szene darunter reicht sie dem nur halb bekleidet am Tisch sitzenden Armen eine gefüllte Schüssel und einen Krug. Die im Text angedeutete Rolle Radegundes als Martha wird durch die Aufnahme der entsprechenden Bildformel visuell expliziert. Denn die Komposition ähnelt der Gastmahlszene im Hause des Simon im Codex Egberti (Trier, Stadtbibl.Ms.24, f. 65r), in der Martha Christus bedient.[36] (Abb. 2)Diese bildliche Analogie unterstreicht einerseits die Deutung Radegundes als neue Martha, andererseits macht sie deutlich, dass Radegunde in der Gestalt des Armen Christus bedient und begegnet.

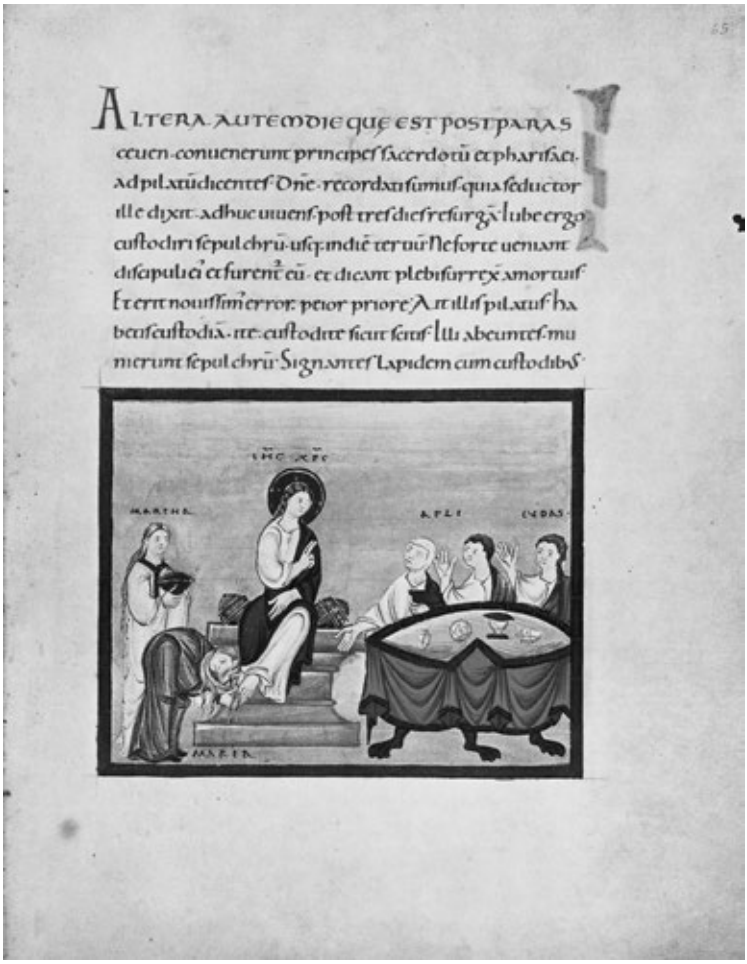
3.5. ELISABETH ALS PERSONIFIKATION DER BARMHERZIGKEIT

Die Martinsvita des Sulpicius Severus wie die Radegundisvita des Venantius Fortunatus verweisen dort, wo sie die tätige Armensorge ihrer Protagonisten schildern, explizit auf Christi Rede von den Werken der Barmherzigkeit (Mt 25). Doch allein die bildlichen Elisabethviten Mitte des 13. Jahrhunderts stilisieren das Leben der Heiligen zu einer Personifizierung der Barmherzigkeitswerke und proklamieren damit die Bedeutung derselben, nicht mehr nur als Weg zur Seligkeit für den einfachen Gläubigen, sondern sogar zur Erlangung von Heiligkeit.

---

35 Glossa Ordinaria, Migne PL 114, 287B: „Per istas enim duas sorores, duae significantur vitae spirituales. Per Martham, operibus actuosa devotio, qua proximo in charitate sociamur. Per Mariam religiosa mentis intentio in Dei verbo, qua in Dei amore suspiramus".

36 Franz/Ronig 1983, Textband 103 f, hier zur Perikope Joh 12, 1–43 nach Palmsonntag (vgl. Lk 7,36–50).



2 Egbert-Evangelistar, Reichenau/Trier c. 970 (Trier, Stadtbibl. Cod. 24), f. 64v–65r zur Perikope Joh 12,1–9: Jesus im Haus Marthas und Marias

Die Vita Elisabeths beschreibt in ähnlich drastischer Weise wie die Radegundisvita des Venantius deren karitatives Wirken. Die ungarische Prinzessin (*1207) wurde als Kind 1211 mit dem Landgrafen Ludwig von Thüringen verlobt, den sie 1221 heiratete, liebte und dem sie drei Kinder gebahr.[37] Bereits während ihrer Ehe spendete sie in großem Umfang

37 Blume 2007; Werner 1986.

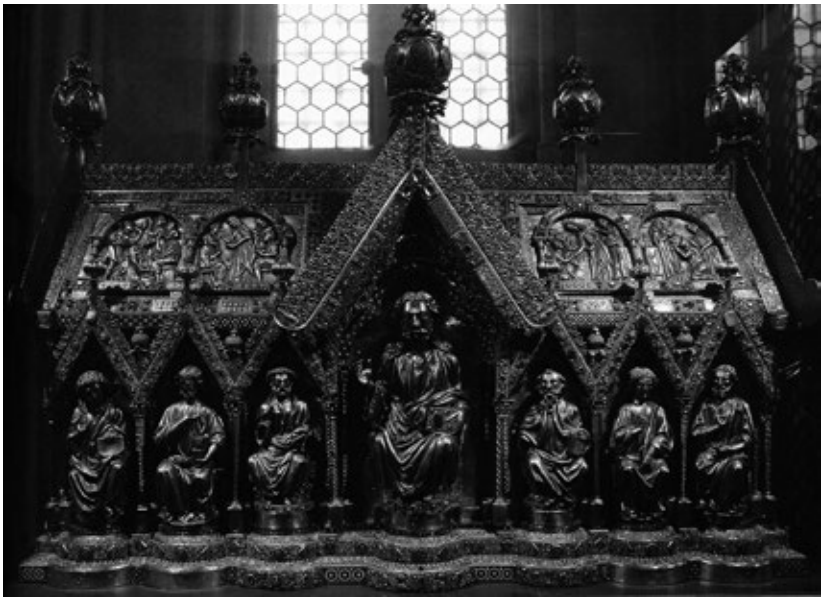
Almosen und holte Kranke an den landgräflichen Hof, um sie dort eigenhändig zu pflegen. Bevor Ludwig 1227 zum Kreuzzug aufbrach, gelobte Elisabeth für den Fall seines Todes Keuschheit. Als Ludwig starb, wurde Elisabeth mit ihren Kindern von der Wartburg vertrieben, verwendete eine letztlich doch ausgezahlte Abfindung zur Gründung eines Hospitals in Marburg, trat als Laienschwester (sorror in secula) dem Franziskanerorden bei, widmete sich der Krankenpflege und starb 1231. Bereits zu Lebzeiten verehrt, wurde sie 1235 heiliggesprochen. Die Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach stellt der biographischen Einführung eine Namensallegorese voraus, nutzt dann ähnlich wie Venantius das puella-senex-Motiv, indem er von der Nachahmung religiösen und karitativen Handelns schon in Elisabeths Kindheit berichtet (cap. 3).[38] Bereits während ihres Lebens als Gräfin am thüringischen Hof werden erste heimliche karitative Handlungen berichtet, vergleichbar jenen Radegundes. So berichtet Cap. 6 (S. 29): „Als sie noch in weltlicher Pracht lebt, nahm sie heimlich einen kranken Bettler, der schrecklich aussah und aus dessen Kopf stinkender Eiter floß, bei sich auf; mit eigenen Händen schor sie ihm die Haare und bettete seinen Kopf in ihren Schoß. Danach führte sie ihn an einen abgelegenen Platz in ihrem Garten, weil sie nicht wollte, das die Leute es sahen, und wusch seinen von Geschwüren und Würmern bedecken Kopf." Wegen ihres Handelns befragt, sagte sie: „Ich war krank und Ihr habt mich besucht ...", verweist also auf Christi Rede in Mt 25. Nochmals kommt dieses Motiv der eigenhändigen Pflege abstoßender und Ekel erregender Wunden in Cap. 12 (S. 43) im Bericht über Elisabeths Hospitalbesuche vor: „und weil sie voller Liebe war, versorgte sie heiter mit ihren eigenen Händen die Armen und Kranken; mit ihrem Kopftuch trocknete sie liebevoll und sanft ihre Gesichter ab, Speichel, Auswurf, Schmutz aus Mund und Nase, als ob es sich um duftende Spezereien handelte." Gerühmt wird die Heiterkeit (hilaritas), mit der sie diesen Dienst versah – gemäß Röm 12,8, der fordert, Barmherzigkeit mit Freudigkeit zu üben. Wie in der Radegundisvita folgt auch hier der explizite Hinweis auf Christus, den sie in den Kranken sah und umhegte. Wie Radegunde berührt und küßt auch Elisabeth (cap. 13) zum Entsetzen ihrer Begleiterinnen leprakranke Frauen.[39] Die Parallelen zur Radegundisvita betreffen über diese Betonung der eigenhändigen Pflege ekelerregender Wunden der Armen und Kranken hinaus auch die Schilderung von Elisabeths Fasten- und nächtlichen

---

38 Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth, zum Keuschheitsgelübde cap. 7 (30 f).

39 Vgl. Venantius Radegundisvita cap. 19, Sulpicius Martinsvita cap. 18.

3 Elisabethschrein, Elisabethkirche/Marburg, c. 1235–49, Dachfläche mit Übergabe von Ludwigs Ring an Elisabeth durch einen Boten und Elisabeths Mantelspende



4 Elisabethschrein, Elisabethkirche/Marburg, c. 1235–49, Christusseite mit Barmherzigkeits-Werken Elisabeths

Gebets- und Bußübungen. Obwohl im Gegensatz zu Radegunde glücklich verheiratet, enthielt sich auch Elisabeth heimlich an der herrscherlichen Tafel der feinen Speisen (cap. 7 – vgl. Radegundisvita cap. 4), verließ auch sie nachts oft das eheliche Lager zum heimlichen Gebet auf dem kalten Boden (cap. 8 – vgl. Radegundisvita cap. 5). So scheint die Vita Elisabeths, obwohl auf im Rahmen des Kanonisationsprozesses aufgezeichneten Augenzeugenberichten ihrer Gefährtinnen beruhend, zugleich dem Rollenmodell der königlichen thüringischen Prinzessin Radegunde verpflichtet.

Während in der Radegundisvita das Fasten an der herrscherlichen Tafel sowie das nächtliche Gebet bildlich herausgehoben werden (s. Abb. 3. 4), fehlen entsprechende Darstellungen in den Bildviten Elisabeths, sowohl an ihrem Schrein als auch im Elisabethfenster der Marburger Elisabethkirche (1235–49).[40] Die Dachflächen des Elisabeth-Schreins zeigen in acht Reliefs Szenen aus dem Leben Elisabeths. Sie setzen zur linken der Elisabeth-Stirnseite ein mit der Kreuznahme Ludwigs und dem Abschied der Gatten, gefolgt von der Nachricht vom Tod Ludwigs und dem Beginn des karitativen Wirkens Elisabeths, hier dem Bekleiden des Nackten/Armen (Abb. 3). Nach dem Gelöbnis Elisabeths als soror werden auf der gegenüberliegenden Langseite weitere Werke der Barmherzigkeit dargestellt: die Verteilung von Almosen, die Speisung von Hungrigen und das Tränken der Durstigen zusammen mit der Fußwaschung (Abb. 4). Diese Werke der Barmherzigkeit werden so, entgegen der schriftlichen Vita, vom Ehe- und Hofleben Elisabeths getrennt und erst Elisabeths Lebensphase als Witwe bzw. ihrem Leben als Franziskaner-Tertiarin zugeordnet. Kompositorisch ist, insbesondere bei der Almosenverteilung, die Zuwendung Elisabeths zu den Bedürftigen betont, von denen sie dicht umgeben wird. Damit wird die von Elisabeth gesuchte Nähe zu den Armen, die in der schriftlichen Vita wiederholt beschrieben ist, veranschaulicht. Während Venantius' Radegundisvita mit dem Verkehrungsmotiv, d. h. der Dienstbarkeit gerade der Königin gegenüber den Armen kontrastierend spielt, aber ihr Leben als Nonne von Wundern (statt opera caritatis) bestimmt wird – wird caritas hier zu einem Ideal religiosen Frauen- und Witwenlebens. Wunder, die doch eine wichtige Grundlage des Kanonisationsprozesses waren, fehlen am Schrein. Stattdessen werden die karitativen Werke Elisabeths als Vorbild und zugleich Grundlage ihrer Heiligkeit proklamiert. Dabei wird die (traditionelle)

---

40 Dinkler-von Schubert 1964; Belghaus 2005, 123–214; Martin 2007; Parello 2008, 330–404.

Almosenspende mit ausgewählten Werken der Barmherzigkeit (nach Mt 25) kombiniert, dem Bekleiden, Speisen und Tränken der Armen, wogegen die dort genannten Kranken- und Gefangenenbesuche sowie das Beherbergen der Fremden hier fehlen.

Eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt das etwa gleichzeitig entstandene Elisabethfenster, das ursprünglich im Nordchor in der Nähe des Elisabethgrabes plaziert war, später in den Hochchor der Marburger Elisabethkirche versetzt wurde (Taf. 7).[41] Hier werden die biographischen Lebensstationen Elisabeths in aufsteigender Folge von ihren Werken der Barmherzigkeit in einer eigenen Lanzetten getrennt präsentiert – mit Ausnahme ihrer Besitzverteilung, die beide ‚Erzählungen' miteinander verbindet. Indem die Barmherzigkeitswerke aus ihrer Biographie herausgelöst werden, wird eine zeitliche Zuordnung zu einer Lebensphase Elisabeths vermieden. Gleichwohl wird die barmherzig handelnde Person durch ihren roten Nimbus und die zugehörige Nameninschrift als Elisabeth ausgewiesen. Indem die Barmherzigkeitswerke nun von unten aufsteigend der Aufzählung bei Matthäus folgen, wird deutlich, dass nicht einzelne biographische Ereignisse und Handlungen Elisabeths gemeint sind, sondern dass damit ihre grundsätzliche Haltung und die Verwirklichung der von Christus als Schlüssel zur Seligkeit beschriebenen Handlungen der Nächstenliebe thematisiert werden. So wird Elisabeth zur idealen Verkörperung oder Personifikation der Forderungen Jesu nach Werken der Nächstenliebe und Barmherzigkeit.

Zuvor traten die bildlichen Darstellungen der Werke der Barmherzigkeit, wie bei Matthäus berichtet, im Zusammenhang mit dem Weltgericht auf, dies erstmals im Zuge der Kirchenreform auf der Weltgerichtstafel aus dem römischen Frauenkloster (mit Armenspital) Santa Maria di Campo 1061–1071, wo ein Diakon oder ein männlicher Laie den Bedürftigen Hilfe bringt.[42] Dann findet man sie an Gerichtsportalen, an der sog. Galluspforte am Basler Münster c. 1160, hier in den seitlichen Tabernakelpfeilern, während im Türsturz unter dem Weltenrichter (mit den Leidenswerkzeugen) das Gleichnis von den Klugen und törichten Jungfrauen dargestellt wird (Mt 25,1–13) – und am Weltgerichtsportal des Baptisteriums in Parma (nach 1196).[43]

Anders als die Elisabethvita des Cäsarius von Heisterbach (+nach 1240), die sich hinsichtlich der Motive der caritas, der Askese und

---

41 Martin 2007.
42 Suckale 2002; Dietl 2002; Dietl 2015.
43 Dietl 2015.

5 Stundenbuch der Jeanne d'Evreux, Jean Pucelle 1325–28 (New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloisters Collection Ms.54.1.2), 142v–143r: Krankenpflege König Ludwigs

Frömmigkeit deutlich an Venantius' Modell Radegundes als Idealbild einer königlichen heiligen Frau anlehnt, greifen Marburger Bildviten Elisabeths mit den opera caritatis ein relativ neues, moralisch-didaktisches Bildschema auf. Es gibt ein abstraktes Gerüst, dem die verschiedenen in der Elisabethvita berichteten Handlungen zugeordnet werden können. Die beiden Bildviten binden es durch die Zusammenstellung mit stärker biographischen Szenen ein. Sie nutzen die Bildformel der Barmherzigkeitswerke zugleich, um die grundsätzliche, über den Einzelfall hinausgehende Bedeutung des Handelns Elisabeths aufzuzeigen. Ihre Werke werden als Ausfluß ihrer Tugenden, nämlich ihrer vorbildlichen Nächstenliebe dargestellt. Nachfolge findet diese Form allegorisierender bildlicher Vitenerzählung in der Vita Ludwigs des Heiligen (r. 1226–70, kanon. 1297) im Stundenbuch der französischen Königin Jeanne d'Evreux (Abb. 5, New York, Metropolitan Museum of Art, The Cloisters Collection

Ms.54.1.2, 102v–103r.), das ihr Gatte König Philipp 1325/8 von seinem Hofmaler Jean Pucelle vermutlich zur Hochzeit für sie anfertigen ließ.[44]

Obwohl Cäsarius von Heisterbach berichtet, dass Elisabeth in den Armen Christus begegnete und die Armensorge so als Ausdruck ihrer besonders intensiven Christusminne begründet, verzichten die Marburger Bildviten auf diesen Hinweis. Jüngere Darstellungen, wie Bernt Notkes Elisabethaltar in der Heiliggeistkirche in Reval von 1483, betonen hingegen genau diesen Aspekt, indem sie den Armen durch einen Kreuznimbus als Christus ausweisen, dem sich die Heilige zuwendet.[45] Während im Text der Elisabethvita durch drastische Formulierungen ihre Zuwendung zu den Armen und Bedürftigen als radikale Form der Askese und Selbsterniedrigung demonstriert wird, mildern die Bilder dies ab. Sie zeigen in Elisabeths Barmherzigkeitswerken vielmehr einen Weg auf, den jeder Gläubige beschreiten kann.

4. SCHLUSS

Die Barmherzigkeitswerke werden im 13. Jahrhundert zu einem Leitthema der Laiendidaxe. Das *Ignorantia Sacerdotum-Dekret* Bischofs Pechams auf dem Konzil von Lambeth 1281 weist Pfarrpriester an, ihre Gemeinde im Glaubensbekenntnis, in den Zehn Geboten, den sieben Sakramenten, den sieben Werken der Barmherzigkeit sowie den sieben Todsünden und Haupttugenden zu instruieren.[46] Entsprechend häufig findet man die Werke der Barmherzigkeit, oft zusammen mit Tugenden und Lastern und dem Weltgericht, in Glasfenstern und Wandmalereien englischer Pfarrkirchen, in Italien in bürgerlichen Hospitalstiftungen.[47] (Taf. 8) Stets werden die opera caritatis hier durch Laien ausgeübt, zuweilen durch Männer,

---

44 Holladay 1994, 592 f. Nicht sein ritterlicher Kampf für den Glauben oder seine Wundertaten werden hier herausgestellt, sondern seine vorbildliche christliche Nächstenliebe im Typus der Barmherzigkeitswerke: das Füttern eines leprakranken Mönchs, seine Krankenpflege, die Fußwaschung als Dienst an den Armen und das Begräbnis der Toten, das im 13. Jahrhundert als siebtes Werk in die Reihe der Barmherzigkeitswerke aufgenommen wurde.

45 Gerát 2002; ergänzt wird in Reval das Wunder, dass Elisabeth anstelle eines Kranken den Gekreuzigten im Krankenbett liegen sah.

46 Marks 2012, 129 f.

47 Marks 2012, 153, vgl. die Liste in Rosewell 2008, 87; Ritzerfeld 2006

meist aber durch Frauen personifiziert.[48] Die Barmherzigkeitswerke als Zeichen gelebter Nächstenliebe, die im 11. Jahrhundert in bischöflichen Heiligenviten thematisert werden, seit dem 12. Jahrhundert in Bildviten von Heiligen Aufnahme finden und seit Ende des 12. Jahrhunderts vor allem Heiligenviten von Laien markant herausgearbeitet werden, scheinen nun zum christlichen Allgemeingut zu werden.[49] Dies ändert sich im 14. Jahrhundert: Anstelle von freiwilliger Armut und tätiger Nächstenliebe treten Gehorsam gegenüber der Amtskirche, Rechtgläubigkeit und Bildung in den Vordergrund, verkörpert in neuen Heiligen wie Thomas von Aquin und Dominikus. Die Bildviten weiblicher Heiliger kennzeichnen nun Askese, Visionen und Wunder.[50] Ein neues Bewußtsein für soziale und ökonomische Gründe der Armut führt dazu, dass man im Armen nicht mehr (mit Mt 25,40) Christus sieht, sondern zwischen unschuldigen, ehrbaren und verschämten (pauperes verecundi) Armen einerseits und arbeitsfähigen Bettlern andererseits unterscheidet.[51] Zwar bleibt die radikale Abkehr der Heiligen von der Welt, verdeutlicht durch die Verteilung des Besitzes an die Armen, ein sprechendes Bildmotiv, doch geht es dabei weniger um die Armen und um tätige Nächstenfürsorge, als vielmehr um die conversio des Heiligen.

Die intensive Diskussion um Armut und rechte Nachfolge Christi, die das 11.–13. Jahrhundert prägte, findet sogar in Bildviten dieser Zeit Niederschlag. Deren Betrachtung vor der Folie der schriftlichen Viten hat gezeigt, dass beide Medien je eigene Mittel und Verfahren nutzen, um in der Erzählung biblische Vorbilder anklingen zu lassen, um auf andere Heilige zu verweisen oder den exemplarischen Charakter einer Heiligenvita herauszustellen. Zu den visuellen Strategien zählen parallelisierende Bildzyklen, der Einsatz ikonographischer Leitmotive (hier der Fußwaschung) und Motiv-Übertragungen (z. B. des Tischdienstes Marthas), die Neuformulierung einprägsamer Bildformeln (wie der Mantelteilung) und die visuelle Neuordnung einer Vitenerzählung nach einem abstrakten Ordnungsmuster, für das Bildformeln gefunden werden, die die Heiligenvita auf diese hin durchsichtig bzw. zum Exempel dieser Prinzipien machen (Barmherzigkeitswerke).

---

48 Ritzerfeld 2006, 85.
49 Vgl. Vauchez 1997, 390, 392.
50 Böse 2008.
51 Vauchez 1997, 396; Oexle 2015, 70 f.

QUELLEN

Abbo de Fleury, Passio Sancti Eadmundi Regis et Martyris Winterbottom, Michael (Hrsg.) Three Lives of English Saints (Medieval Latin Texts 1), Toronto 1972, 67–87.

Benediktsregel Faust, Ulrich (Hrsg.), Die Benediktsregel, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2009.

Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth Könsgen, Ewald (Hrsg.), Vita Sancte Elyzabeth Lantgravie, Sermo de Translation Beate Elyzabeth), ergänzt durch Summa Vitae Konrads von Marburg, Libellus de dictis quattuor ancillarum Sancte Elisabeth confectus, Marburg 2007.

Cyprian, De opere et eleemosynis Simonetti, M. (Hrsg.), Cyprian von Karthago, De opera et eleemosynis, CCSL 3A, Turnhout 1976; Baer, Julius (Hg.), Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten – München 1918, 255–284.

Gerhard, Vita Sancti Oudalrici episcopi augustani Kallfelz, Hatto (Hrsg.), Vita Sancti Oudalrici episcoi augustani auctore Gerhardo, in: Ders., Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10. – 12. Jahrhunderts (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 22), Darmstadt 1973, 45–167.

Glossa ordinaria, Evangelium secundum lucam Migne PL 114, 243–356.

Lantbert von Deutz, Vita Heriberti Vogel, Bernhard (Hrsg.), Lantbert von Deutz – Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte, liturgische Texte (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicum in usum scholarum sep. editi 53), Hannover 2001, 131–201.

Leo der Große, Tractatus septem et nonaginta Chavasse, Antoine (Hrsg.), CCSL 138–138A, Turnhout 1973; Steeger, Theodor (Hrsg.), Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Großen sämtliche Sermonen (Bibliothek der Kirchenväter), Band 2 München 1927.

Othloh von St. Emmeran, Vita sancti Wolfgangi Ratisponensis Waitz, Georg (Hrsg.), Othlonis vita S. Wolfkangi episcopi, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 4, Hannover 1841, 521–542.

Sigebert von Gembloux, Acta Sanctae Luciae Licht, Tino (Hrsg./Üb.), Sigebert von Gembloux: Acta Sanctae Luciae (Editiones Heidelbergenses 34), Heidelberg 2008.

Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Sulpicius Severus: Vita sanciti Martini – Das Leben des heiligen Martin, Stuttgart 2010.

Thietmar von Merseburg, Chronik Trillmich, Werner (Hrsg.), Thietmar von Merseburg, Chronik (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 9), Darmstadt 1957, 9. Auflage 2011.

Venantius Fortunatus, Vita sanctae Radegundis Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Venantius Fortunatus: Vita sanctae Radegundis – Das Leben der heiligen Radegunde, Stuttgart 2008.
Vita Alberonis II Pertz, Georg H. (Hrsg.), Constantini Vita Alberonis II. Mettensis episcopi, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 4, Hannover 1841, ND Stuttgart 1981, 658–673.
Vita Annonis maior Köpke, Rudolf (Hrsg.), Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 11, Hannover 1854, ND Stuttgart 1968, 462–514.
Vita Burchardi Börschinger, Karl, Das Leben Burchards, in: Wormatia sacra. Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Bistums Worms, Worms 1925, 8–51.
Vita Heinrici IV imperatoris Schmale, Josef / Schmale-Ott, Irene (Hrsg.), Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. lat-dt. (Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe Bd. 12), Darmstadt 1963, Einleitung 35–45, Edition mit Übersetzung 408–467.

LITERATURVERZEICHNIS

Abou-el-Haj 1988 Abou-el-Haj, Barbara, The First Illustrated Life of St. Amand (Valenciennes, Bibl. Mun. Ms. 502), University of California – Los Angeles 1988.
Andaloro 2008 Andaloro, Maria: Die Kirchen Roms. Ein Rundgang in Bildern; Mittelalterliche Malereien in Rom 312–1431, Mainz 2008.
Angenendt 2015 Angenendt, Arnold, Die Geburt der christlichen Caritas, in: Stiegemann 2015, 40–51.
Ausstellungskatalog Krone und Schleier 2005 Ausstellungskatalog Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, Hg. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.
Belghaus 2005 Belghaus, Viola, Der erzählte Körper. Die Inszenierung der Reliquien Karls des Großen und Elisabeths von Thüringen, Berlin 2005.
Blume 2007 Blume, Dieter (Hrsg.), Ausstellungskatalog Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige: Aufsätze und Katalog, 2 Bände, Petersberg 2007.
Böse 2008 Böse, Kristin, Gemalte Heiligkeit. Bilderzählungen neuer Heiliger in der italienischen Kunst des 14. und 15. Jahrhunderts, Petersberg 2008.
Borries-Schulten 1987 Borries-Schulten, Sigrid von, Die romanischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Teil 1: Provenienz Zwiefalten, Stuttgart 1987.
Brandt 2015 Brandt, Mirjam, Ein Stück vom Himmel: Die Patene im Hochmittelalter. Theologie im Bild – Bild in der Liturgie, Diss. Bonn 2015.

Büttner 1981 Büttner, Frank Otto, Imitatio pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung, Berlin 1981.
Cahn 1996 Cahn, Walter, Romanesque Manuscripts. The 12th Century (A survey of manuscripts illuminated in France), London 1996.
Dietl 2002 Dietl, Albert, Vom Wort zum Bild der Werke der Barmherzigkeit. Eine Skizze zur Vor- und Frühgeschichte eines neuen Bildthemas, in: Meier, Hans-Rudolf / Schwinn Schürmann, Dorothea (Hrsg.), Schwelle zum Paradies: Die Galluspforte des Basler Münster, Basel 2002, 74–93.
Dietl 2015 Dietl, Albert, Die Kunst der praktizierten Caritas. Bilder der Werke der Barmherzigkeit, in: Stiegemann 2015, Petersberg 2015, 180–193.
Dinkler-von Schubert 1964 Dinkler-von Schubert Erika, Der Schrein der hl. Elisabeth von Marburg. Studien zur Schreinikonographie, Marburg 1964.
Dort 2014 Dort, Katrin, ‚Caritas' und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen, in: Michaela Collinet Hg., Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jh., Berlin 2014, 49–77.
Dresken-Weiland 2015 Dresken-Weiland, Jutta, Von Laien geübte Caritas am Beispiel der frühchristlichen Bestattungskultur, in: Stiegemann 2015, 106–113.
Escher-Apsner 2011 Escher-Apsner, Monika, Paupercule femine, sorores et beggine. Aspekte weiblicher Fürsorge und Seelsorge im Kontext nordalpiner spätmittelalterlicher Städte, in: Lukas Clemens / Alfred Haverkamp / Romy KJunert (Hrsg.), Formen der Armenfürsorge in hoch- und spätmittelalterlichen Zentren nördlich und südlich der Alpen (Trierer historische Forschungen 66), Trier 2011, 215–236.
Figge 2000 Valerie Figge, Das Bild des Bischofs. Bischofsviten in Bilderzählungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (Marburger Studien zu Kunst- und Kulturgeschichte 1), Weimar 2000.
Franz/Ronig 1983 Franz, Gunther / Ronig, Franz, Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier, Wiesbaden 1983.
Gäbe 1989 Gäbe, Sabine, Radegundis – sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, in: Francia 16/1, 1989, 1–30.
Geddes 2005 Geddes, Jane, Der Albani-Psalter. Eine englische Prachthandschrift des 12. Jahrhunderts für Christina von Markyate, Regensburg 2005.
Gerát 2002 Gerát, Ivan, Dei Saturitas. St. Elizabeth's Works of Mercy in the medieval Pictorial Narrative, in: Hourihane, Colum (Hrsg.), Insights and Interpretations: Studies in Celebration of the 85th Anniversary of the Index of Christian Art, Princeton 2002, 168–181.
Graf 2002 Graf, Katrin, Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter 9. bis Anfang 13. Jahrhundert, Basel 2002.
Hahn 1991 Hahn, Cynthia, Peregrinatio et Natio: The Illustrated Life of Edmund, King and Martyr, in: Gesta 30/2, 1991, 119–139.
Hahn 2001 Hahn, Cynthia, Portrayed on the Heart. Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the 10th through the 13th Century, Berkeley – London 2001.

Haselhorst 1974 Haselhorst, Kurt, Die hochgotischen Glasfenster der Kathedrale von Bourges. Studien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts in den Kathedralen Frankreichs, Diss. München 1974.
Helas 2011 Helas, Philine, Barmherzige Werke, kaufmännisches Kalkül und freiwillige Armut. Bildprogramme in Prato zwischen 1345 und 1415, in: Formen der Armenfürsorge in hoch- und spätmittelalterlichen Zentren nördlich und südlich der Alpen, hrsg. von Lukas Clemens / Alfred Haverkamp / Romy Kunert, Trier 2011, 121–165.
Holladay 1994 Holladay, Joan, The Education of Jeanne d'Evreux: Personal Piety and Dynastic Salvation in Her Book of Hours at the Cloisters, in: Art History 17 (1994), 585–611.
Huber-Rebenich 2008 Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Venantius Fortunatus: Vitae sanctae Radegundis – Das Leben der heiligen Radegunde, Stuttgart 2008.
Huber-Rebenich 2010 Huber-Rebenich, Gerlinde (Hrsg.), Sulpicius Severus: Vita sanciti Martini – Das Leben des heiligen Martin, Stuttgart 2010.
Jacobs 2019 Jacobs, Hanna, Raumerzählung. Narration und räumliche Disposition hagiographischer Bilderzyklen des Tre- und Quattrocento, Berlin – München 2019.
Kemp 1987 Kemp, Wolfgang, Sermo corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster, München 1987.
Kemper 2015 Kemper, Max-Eugen, Fra Angelicos Darstellung des karitativen Wirkens der Diakone Stephanus und Laurentius in der Kapelle Nikolaus' V. im Vatikan, in: Stiegemann 2015, Petersberg 2015, 246–255.
Kimpel 1974 Kimpel, Sabine, Art. Martin von Tours, in: Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 7, Freiburg 1974, 572–579.
König 2008 König, Daniel, Bekehrungsmotive: Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4. – 8. Jahrhundert), (Historische Studien 493), Husum 2008.
Kuder 2015 Kuder, Ulrich, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in der ottonischen und frühromanischen Buchmalerei, in: Stiegemann 2015, 160–179.
Kurmann-Schwarz 2015 Kurmann-Schwarz, Brigitte, Die Initialen des Liber regulae: Bilderfindungen im Verhältnis von Regeltext und ikonographischer Tradition, in: Caritas im Schatten von St. Peter, Hrsg. G. Wolf, 2015, 21–32.
Lake 2004 Lake, Stephan, Fabiola and the Sick: Jerome epistula 77, in: Barbara Feichtinger / Helmut Seng, Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike, München – Leipzig 2004, 151–172.
Laudage 1993 Laudage, Marie-Luise, Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe (Münstersche Historische Forschungen 3), Köln 1993.
Lentes 2015 Lentes, Thomas, Deus caritas est. Figurationen der Liebe in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: Stiegemann 2015, 146–159.

Marks 2012 Marks, Richard, Picturing Word and Text in the Late Medieval Parish Church, in: Image, Text and Church 1380–1600, Essays for Margaret Aston, Hrsg. L. Clark / M Jurkowski / C. Richmond, Toronto 2009, 162–202 (Reprint in: Marks, Richard, Studies in the Art and Imagery of the middle Ages, London 2012, 123–160).
Martin 2007 Martin, Frank, Die heilige Elisabeth in der Glasmalerei. Vermittlungsstrategien eines weiblichen Heiligenmodells, in: Blume 2007, Bd. 2, 293–308.
McNamarra 1991 McNamarra, Jo Ann, The Need to give: Suffering and female Sanctity in the Middle Ages, in: Images of Sainthood in Medieval Europe, Hrsg. Renate Blumenfeld-Kosinski / Timea Szell, Ithaca 1991, 199–221.
Menke-Peitzmeyer 2015 Menke-Peitzmeyer, Michael, Das Sakrament der Demut – Anmerkungen zum Gestus der Fußwaschung, in: Stiegemann 2015, 419–421.
Nesselrath 2015 Nesselrath, Arnold, Papst Nikolaus V. in seiner Privatkapelle, in: Stiegemann 2015, 256–267.
Nitz 1974 Nitz, Gaynor, Art. Stephan Erzmartyrer, in: Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 8, Freiburg 1974, Sp. 395–403.
Oexle 2015 Oexle, Otto Gerhard, Zwischen Armut und Arbeit. Epochen der Armenfürsorge im europäischen Westen, in: Stiegemann 2015, 52–73.
Parello 2008 Parello, Daniel, Die mittelalterlichen Glasmalereien in Marburg und Nordhessen (Corpus vitrearum medii aevi Deutschland: 3, Hessen und Rheinhessen Teil 3), Berlin 2008.
Petzoldt 1974 Petzoldt, Leander, Art. Laurentius (von Rom), in: Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. 7, Freiburg 1974, Sp. 374–380.
Poeschke 1998 Poeschke, Joachim, Die Skulptur des Mittelalters in Italien, Bd. 1 Romanik, München 1998.
Ritzerfeld 2006 Ritzerfeld, Ulrike: Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien, Bonn 2006.
Roettgen 1996 Roettgen, Steffi, Wandmalerei der Frührenaissance in Italien, Bd. 1 Anfänge und Entfaltung 1400–1470, München 1996.
Rosewell 2008 Rosewell, Roger, Medieval Wall Painting in English and Welsh Churches, Woodbridge 2008.
Schieffer 2015 Schieffer, Rudolf, Bischöfliche und monastische Caritas im Mittelalter, in: Stiegemann 2015, 138–145.
Steinmann 2014 Steinmann, Marc, Der Schrein des heiligen Anno im Siegburger Kirchenschatz, Köln 2014.
Stiegemann 2015 Stiegemann, Christoph (Hrsg.), Ausstellungskatalog Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart, Petersberg 2015.
Suckale 2002 Suckale, Robert, Die Weltgerichtstafel aus dem römischen Frauenkonvent S. Maria in Campo Marzio als Programmatisches Bild der einsetzenden gregorianischen Kirchenreform, in: Das mittelalterliche Bild als Zeitzeuge – sechs Studien, Berlin 2002, 12–122.
Unterkircher 1977 Unterkircher, Franz, Zur Ikonographie und Liturgie des Drogo-Sakramentars: (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 9428), Graz 1977.

Vauchez 1993 Vauchez, André, The Laity in the middle Ages. Religious Beliefs and Devotional Practices, engl. hrsg. Daniel E. Bornstein, London 1993 (orig: Les laics du Moyen age: Practiques et experiences religieuses, Paris 1987).
Vauchez 1997 Vauchez, André, Sainthood in the later middle Ages, Cambridge 1997 (franz. La saintetè en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, Rom 1988).
Voigt 2015 Voigt, Jörg, Die heilige Elisabeth von Thüringen als Leitbild religiöser Frauen im Spätmittelalter?, in: Stiegemann 2015, 204–215.
Watson 2010 Watson, Sethina, City of Charter: Charity and the Lordship of English Towns, 1170–1250, in: Caroline Goodson / Anne E. Lester / Carol Symes Edd., Cities, Texts and Social Networks, 400–1500. Experiences and Perceptions of Medieval Urban Space, Aldershot 2010, 235–262.
Weinstein/Bell 1982 Weinstein, Donald / Rudolph M. Bell, Saints & Society. Christendom 1000–1700, Chicago – London 1982.
Werner 1986 Werner, Matthias, Art. Elisabeth von Thüringen, in: Lexikon des Mittelalters 3, München 1986, 1838–1841.
Winterer 2009 Winterer, Christoph, Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen: benediktinische Observanz und römische Liturgie (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 70), Petersberg 2009.
Wittekind 1998 Wittekind, Susanne, Heiligenviten und Reliquienschmuck im 12. Jahrhundert – Eine Studie zum Deutzer Heribertschrein, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 59, 1998, 7–28.
Wittekind 2009 Wittekind, Susanne (Hrsg.), Romanik (Geschichte der Bildenden Kunst in Deutschland Bd. 2), München 2009.

ABBILDUNGSNACHWEISE

1a.b Aus: Robert Favreau (Hrsg.), La vie de Sainte Radegonde par Fortunat. Poitiers, Bibliothèque Municipale, manuscrit 250 (136), Paris 1995, S. 26–27
2 Aus: Gunther Franz / Franz J. Ronig, Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier, Tafelband, Wiesbaden 1983
3 Aus: Dieter Blume / Matthias Werner (Hrsg.), Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige, 2 Bde., Ausst.-Kat. Wartburg Eisenach, Petersberg 2007, Katalogband S. 240
4 Aus: Thorsten Albrecht / Rainer Atzbach, Elisabeth von Thüringen. Leben und Wirkung in Kunst und Kulturgeschichte. Petersberg 2006, S. 103
5 The Metropolitan Museum – Creative Commons Zero
Taf. 1 Aus: Roettgen, Steffi: Wandmalerei der Frührenaissance in Italien, Bd. 1: Anfänge und Entfaltung 1400–1470, München 1996, Abb. 50
Taf. 2a.b © Denis Krieger

Taf. 3a.b © Denis Krieger
Taf. 4a.b © The Morgan Library & Museum
Taf. 5 Aus: Susanne Wittekind (Hrsg.): Romanik (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland, Bd. 2), München u. a. 2009, S. 116
Taf. 6 Aus: Henry Mayr-Harting, Ottonische Buchmalerei. Liturgische Kunst im Reich der Kaiser, Bischöfe und Äbte., Stuttgart, Zürich 1991, S. 324, Abb. 248
Taf. 7 Aus: Daniel Parello, Die Elisabethkirche in Marburg, (Meisterwerke der Glasmalerei, Bd. 4), Regensburg / Freiburg i. Breisgau 2009, S. 44
Taf. 8 © Susanne Wittekind

1 West- und Nordwand der Cappella Niccolina, Vatikanspalast/Rom mit Stephanus- und Laurentiusvita von Fra Angelico und Benozzo Gozzoli, 1447–55

2a.b Kathedrale St. Etienne / Bourges,
Südöstliche Chorumgangskapelle, mittleres Lanzettfenster,
erstes und zweites Medaillon der Laurentiusvita, c. 1220

3a.b Kathedrale St. Etienne / Bourges,
Südöstliche Chorumgangskapelle, nördliches Lanzettfenster,
erstes und zweites Medaillons der Stephanusvita, c. 1220

4a.b Edmund-Libellus, Bury St. Edmunds c. 1130
(New York, Pierpont Morgan Library, M.736), f. 8v–9r:
Krönung und Almosenverteilung Edmunds

5 Lucia-Libellus, Metz c. 1130 (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett 78 A 4), f. 1v–2r: Heilung von Lucias Mutter – Almosengabe Lucias

6 Sakramentar, Fulda c. 1000 (Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Lit. 2), f. 170r Martinsoffizium

7 Elisabethkirche/Marburg, Glasfenster mit Elisabethvita und Barmherzigkeitswerken im Chor (S II), 1240–50

8 Glasfenster mit Werken der Barmherzigkeit, c. 1420, All Saints, North Street / York, gestiftet von Nicholas Blackburn senior