

Jakob von Vitrys "Vita Mariae Oigniacensis": Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen

Osten-Sacken, Vera von der

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Osten-Sacken, V. v. d. (2010). *Jakob von Vitrys "Vita Mariae Oigniacensis": Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 223). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101021>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

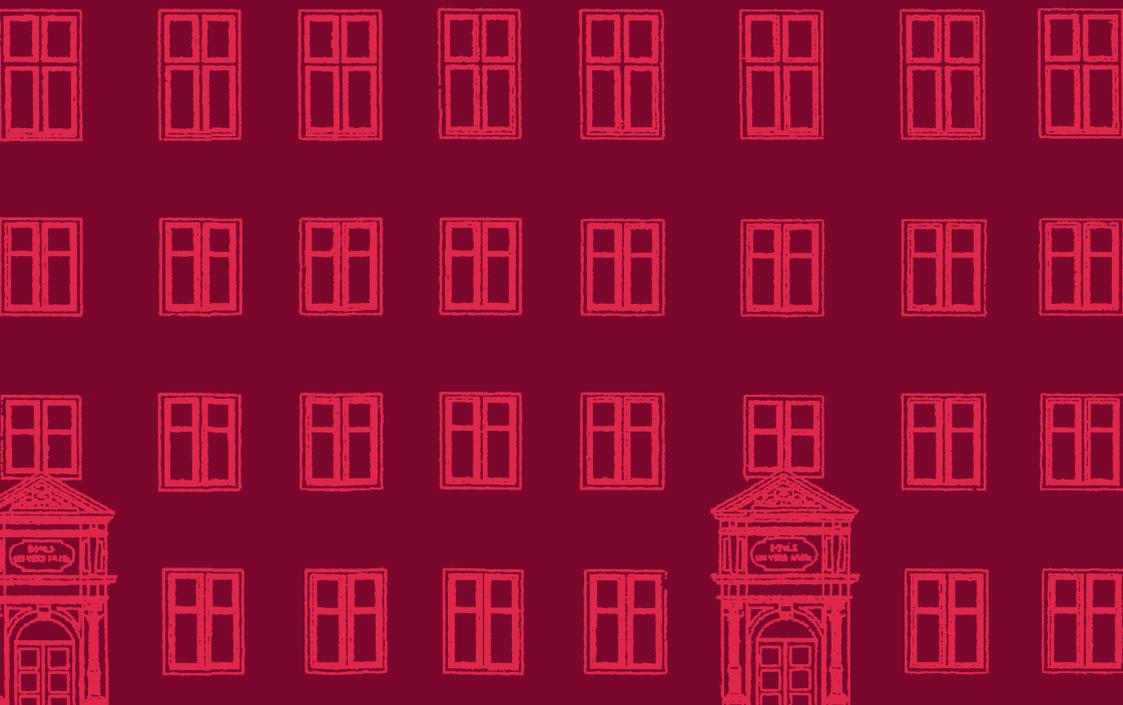
This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Vera von der Osten-Sacken >

Jakob von Vitry's »Vita Mariae Oigniacensis«

Zu Herkunft und Eigenart
der ersten Beginen

Vandenhoeck & Ruprecht





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 223

Vandenhoeck & Ruprecht

Jakob von Vitrys
»Vita Mariae Oigniacensis«

Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen

von
Vera von der Osten-Sacken

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2016 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
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;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666101021 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in
anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-10102-1

Inhalt

Vorwort	9
I. Einleitung	11
II. Forschungsstand	15
III. Der Autor	23
1. Jakob von Vitry	23
2. Werke Jakobs von Vitry	28
A. Die <i>Historia orientalis et occidentalis</i>	28
B. Die Briefe Jakobs von Vitry	31
C. Die Predigten Jakobs von Vitry	32
D. Die <i>mulieres religiosae</i> im Werk Jakobs von Vitry	34
3. Studienzeit und theologische Prägung Jakobs von Vitry	35
A. Paris	36
B. Petrus Cantor	38
a. <i>Verbum abbreviatum</i> und pastoralpraktische Reformvorschläge des Petrus Cantor	39
b. Petrus Cantor als Vorbild und Vordenker einer innerklerikalen Reform	42
C. Der Cantorkreis	44
D. <i>Non incendit, qui non ardet</i> : Die Predigt als Königsdisziplin der Theologie	45
E. Predigt desiderat und Handbücher für Prediger	47
F. Differenzierung in Zielgruppen	48
a. Exkurs: Robert von Courçon	50
G. St. Viktor	53
a. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor	54
b. Maria von Oignies als exemplum der Gedanken Richards von St. Viktor?	61

IV.	Die <i>Vita beatae Mariae Oigniacensis</i> des Jakob von Vitry	63
1.	Aufbau der Vita Marias von Oignies	64
	A. Der Prolog	65
	a. Inhalt des Prologs	66
	b. Die Widmung an Fulko von Toulouse	68
	c. Hieronymus und Gregor	70
	B. Das erste Buch der Mariavita	71
	C. Das zweite Buch der Mariavita	72
	D. Das theologische Programm der sieben Geistgaben	72
2.	Datierung der Vita Marias von Oignies	77
3.	Exempla und Auszüge aus der Mariavita	78
4.	Übersetzungen der Mariavita	80
5.	Das Supplement zur Vita Marias von Oignies	82
	A. Datierung des Supplements	86
	B. Übersetzungen des Supplements	86
	C. Manuskriptlage	87
6.	Gattungsanalyse der Vita Marias von Oignies	87
	A. Wunder und Begnadungserlebnis	89
	B. Die Vita Marias als Vertreter eines neuen Typus	89
	C. Exempla	95
	D. Die Vita Marias von Oignies als Brückenvita einer Laienreligiösen	99
7.	Manuskriptlage der Vita Marias von Oignies	101
	A. Verbreitung und Streuung von Abschriften der Mariavita	102
	B. Gebrauchsbücher	103
	C. Der Kontext der Vita in ihren Manuskripten	104
8.	Funktionsbestimmung und Adressaten der Vita Marias von Oignies	106
	A. <i>Mulieres religiosae</i> als Adressatinnen der Vita	107
	B. Zisterzienser als Rezipienten und Adressaten der Vita	109
	a. Austausch zwischen Zisterziensern und <i>mulieres religiosae</i>	111
	b. Die Vita der Alpais von Cudot	113

C.	Der innerklerikale Adressatenkreis der Mariavita	117
D.	Der Stellenwert des Ketzerproblems für die Vita Marias von Oignies	118
V.	Der Frömmigkeitstypus in der Vita Marias von Oignies	123
1.	Der Einfluß der predigenden Cantorschüler auf die <i>mulieres religiosae</i>	123
A.	Fulko von Neuilly	125
B.	Johannes von Nivelles	131
C.	Armutsidee und Kreuzzugspredigt um 1200	133
D.	Die neue Sünde: Wucher	139
E.	Die Frau des Wucherers – Mitschuldige oder Rettungsinstanz	143
a.	Grenzen des Einflusses der Prediger	145
2.	Anfechtungen: Widerstand gegen das fromme Propositum	146
A.	Konflikte und Widerstände innerhalb der Familien der <i>mulieres religiosae</i>	146
B.	Kleriker als Spötter	148
C.	Der Spottname »Begine«	152
3.	Kritisierte Kritiker: Kirchen- und Kleruskritik in der Vita Marias von Oignies	156
A.	Mangelnde Predigt	157
a.	Das Privileg von 1216	158
B.	Mangelnde Seelsorge	165
C.	Malum exemplum	166
4.	Jungfräulichkeit und Zuwendung zum geistlichen Bräutigam	167
A.	Die Vita S. Kunigunde	170
B.	Vertiefte Jungfräulichkeit und <i>compassio</i> – Hoheliedzitate in der Mariavita	171
5.	Buße	177
A.	Tränengabe	177
B.	Fegefeuer	180
C.	Umwertung des Leidens	182
6.	Unmittelbare Begegnung mit dem menschlichen Christus	186

7.	Leidensnachfolge	188
	A. Christusförmigkeit	191
	B. Gelebte Leidensnachfolge als <i>paupercula Christi</i>	195
8.	<i>Mulieres religiosae</i> als Krankendienerinnen	196
	A. Die <i>mulieres religiosae</i> als Stadtphänomen	196
	B. Stadtbürgerliche Leprosenpflege	198
	a. Lepra	200
	b. Lazarus	202
	c. Maria-Marta-Lazarus	202
	C. Leprose als Büßer und Geliebte Gottes	206
	D. Leprosorien	210
	a. Konflikte um Beichte und Empfang der Hostie	217
	E. Maria von Oignies als Krankendienerin in Willambrouck	220
	F. Ivetta von Huy	222
	G. Elisabeth von Thüringen	225
	H. Ausblick: Lepra und unschuldiges Opfer in der weltlichen Literatur: Der arme Heinrich	229
VI.	Ergebnis, Results, Résultat	231
	1. Ergebnis	231
	2. Results	233
	3. Résultat	235
VII.	Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	239
	1. Abkürzungen	239
	2. Literatur	240
VIII.	Anhang: Handschriftliche Überlieferung der Mariavita in Einzelvorstellungen	257
	1. Mariavita (BHL 5516) ohne Kontext	257
	2. Mariavita mit ausschließlich hagiographischem Kontext	258
	3. Mariavita mit theologischem und hagiographischem Kontext	259
	Register	263

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 2008 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen als Dissertation angenommen. An erster Stelle sei besonders Herrn Prof. Dr. E. Mühlberg gedankt, der diese Arbeit angeregt und mit Rat und Tat begleitet hat. Ebenfalls danken möchte ich Herrn Prof. Dr. Th. Kaufmann, der bereitwillig das Zweitgutachten für diese Arbeit übernommen hat. Großen Dank schulde ich auch der Bremischen Evangelischen Kirche für die vielfältige Förderung, die ich als Bremische Repetentin und im anschließenden Vikariat erfahren habe und für einen namhaften Druckkostenzuschuss, der geholfen hat, die finanziellen Lasten der Drucklegung zu tragen. Für reiche Unterstützung und wertvolle Hilfe in anregenden Gesprächen danke ich den Kirchengeschichtlern Prof. Dr. Chr. Auffarth (Bremen) und Prof. Dr. V. Leppin (Jena). Der Historiker Prof. Dr. H. G. Walther (Jena) gewährte mir freundliche Aufnahme und die Gelegenheit, als Gastvortragende von seinem Doktorandenkolloquium zu profitieren. Dr. Letha Böhringer (Stadtarchiv Köln) führte mich in eine rege Nachwuchsforschergruppe ein und gab mir Gelegenheit, im englischen Leeds mit einem internationalen Mediaevistenkreis ins Gespräch zu kommen. Finanzielle Unterstützung für Archivreisen nach Belgien erhielt ich vom Göttinger Universitätsbund. Eine Tagungsreise nach Kalamazoo (Michigan) ermöglichte mir die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Im Zuge der Autopsie der Handschriften der Vita der Maria von Oignies haben mir viele Bibliotheksleiterinnen und Bibliotheksleiter, Archivare und Archivarinnen durchaus nicht selbstverständliche Privilegien gewährt. Stellvertretend nenne ich an dieser Stelle Frau Prof. Dr. C. Opsomer-Halleux (Université de Liège, Bibliothèque générale) und Pater J.-M. Delanghe (Société des Bollandistes, Bruxelles).

Frau Prof. Dr. I. Dingel hat die Studie als Herausgeberin in die Reihe »Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte« aufgenommen und mit gutem Rat und freundlicher Hilfe unterstützt. Ihr bin ich zu großem Dank verpflichtet. Herrn Dr. R. Vinke danke ich für die unermüdliche Arbeit des Lektorats. Mehrere Jahre lang war der geistige Umgang mit der Brautmystik, den asketischen Exzessen und der Leidensnachfolge Christi der ersten Beginnen ein bestimmender Faktor in meinem Leben. Meine Mutter Gerda Nieling und mein Mann Ger von der Osten-Sacken haben die Entstehung meiner Arbeit mit Liebe und Humor

begleitet, und alle Auswirkungen dieser Beschäftigung gelassen und fröhlich ertragen. Ihnen sei das vorliegende Buch gewidmet.

Mainz, im Juni 2010

Vera von der Osten-Sacken

I. Einleitung

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, mit Hilfe der Vita Marias von Oignies († 23.6.1213), die Jakob von Vitry um 1215 verfasst hat, neuen Aufschluss über Ursprung und Eigenart der ersten Beginnen zu gewinnen. Die Gestaltwerdung des späteren Beginentums geht, wie dieses selbst, weder auf eine Gründerin oder einen Gründer noch auf einen einzigen formalen Akt einer kirchlichen Autorität zurück. Sie ist Ausdruck eines neuartigen frommen Bedürfnisses, das um 1200 unter Frauen und Töchtern wohlhabender Stadtbewohner in der Diözese Lüttich aufkam. Mit Joseph Greven¹ ist das Jahr 1216 für den Beginn des Institutionalisierungsprozesses des Beginentums anzunehmen, in dem Jakob von Vitry eine Bestätigung der Lebensweise der *mulieres religiosae*² durch Honorius III. erreichte.

Die Anfangsphase des späteren Beginentums ist durch die Lebensbeschreibungen der ersten *mulieres religiosae* dokumentiert, von denen die Mariavita als früheste entstand und in späteren Frauenviten rezipiert wurde. Die *mulieres religiosae* lebten als Büsserinnen in einiger Nähe zur zisterziensischen Frömmigkeit, jedoch ohne Klausur und feste Lebensregel. Ein Eintritt ins Kloster gehörte nicht zu ihrem frommen *propositum*. Die Frauen pflegten eine besonders intensive Verehrung der Hostie bzw. des Leibes Christi. Dieser Zug ist ihnen eigen und korrespondiert mit ihrem Büsserleben und ihrer besonderen Verehrung des menschgewordenen Christus.

Die Entdeckung der menschlichen Innerlichkeit spielte in der zisterziensischen Frömmigkeit eine prominente Rolle und setzte sich in franziskanischen Frömmigkeitszeugnissen fort³. Sophronius Clasen nennt das 13. Jahrhundert mit Theodor Wolpers, »das Jahrhundert der franziskanischen Frömmigkeit«, für die er besonders die Franziskusvita Bonaventuras anführt. Hier komme die bereits zisterziensisch angelegte Wende zur Innerlichkeit des Menschen nun zu vollem Ausdruck. Die Vita Marias von Oignies befindet sich an einem entscheidenden Punkt in dieser Entwicklung. Sie ist nicht franziskanisch beeinflusst, setzt aber auch nicht nur zisterzien-

1 Joseph GREVEN, Die Anfänge der Beginnen, Münster 1912 (Vorreformatorische Forschungen VIII).

2 Als »mulieres religiosae« bezeichnet Jakob von Vitry die Frauen, deren neuartige Frömmigkeit er am Beispiel Marias von Oignies darstellen will. Diese Bezeichnung dürfte die gemeinte Gruppe besser treffen als die später von den Frauen übernommene Fremdbezeichnung »beginae«.

3 Vgl. Sophronius OFM CLASEN, Das Heiligkeitideal im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und des Mittelalters, in: WiWei 33 (1970), S. 141.

sisches Gedankengut fort. Bei den *mulieres religiosae* lassen sich viele Gedanken und Ideale der Armutsbewegung finden, aber auch Prediger aus der theologischen Schule des Petrus Cantor spielen für sie eine wichtige Rolle. Viele *mulieres religiosae* pflegten Leprakranke und Sterbende. Häufig gehörten sie einem Hospital an und arbeiteten dort den längsten Teil ihres aktiven Lebens, um sich in ihrem letzten Lebensabschnitt ganz der *vita contemplativa* zu widmen. Dieser letzte Abschnitt des irdischen Lebens wird in verschiedenen Frauenviten als Bettlägerigkeit dargestellt, während derer die Frauen Begnadungen, Visionen und Seelenflüge erlebt haben sollen.

Mit der *Vita Marias* von Oignies formuliert Jakob von Vitry ein Heiligkeitskonzept, das die neuartige Frömmigkeit der *mulieres religiosae* in Brabant idealtypisch abbilden will. Dafür stellt er das Leben Marias von Oignies beispielhaft dar und deutet es mit Hilfe der Unterscheidung von äußerlichem Tun und innerlichem Erleben. Marias Erscheinung und ihr äußerliches Tun sind Ausdruck ihres Tugendlebens⁴. In ihrer Innerlichkeit findet Jakob von Vitry die Begnadung, in der er ihre Heiligkeit erkennt. Diese Innerlichkeit beschreibt er, indem er Marias Erlebnisse und ihre besonderen Begnadungen den sieben Gaben des Heiligen Geistes zuordnet.

Bei einer Untersuchung des Heiligkeitsideals, für das Marias Lebensweg in typischer Weise stehen soll, kann es jedoch nur sehr eingeschränkt darum gehen, Tatbestände aus Marias historischem Leben aufzuspüren. Einige können mit Hilfe inhaltlicher Widersprüche und Brüche in der *Vita* indirekt erschlossen werden, verbürgte Selbstzeugnisse, Werke oder Aussagen Marias von Oignies liegen jedoch nicht vor. Maria von Oignies und ihre Zeitgenossinnen, die um 1200 lebten, erscheinen in den erhaltenen Viten der *mulieres religiosae* als literarische Personen, deren Konstruktion vor allem die Sicht und Deutung der Frömmigkeit der ersten Beginen durch die Autoren der Viten widerspiegelt. Zunächst sollen also der Autor der *Vita* und sein Vorverständnis, dann die Quelle selbst in den Blick kommen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist schließlich, das mit Marias Leben exemplarisch dargestellte Heiligkeitsideal innerhalb der Tradition zu beschreiben und sichtbar zu machen, wo es neue Gedanken enthält. Donald Weinstein und Rudolph Bell⁵, unterteilen die Hagiographieforscher in Anspielung auf die mittelalterliche Kontroverse in »Nominalisten«, die nach den konkreten einzelnen Heiligen fragen, und »Realisten«, die nach Heiligkeitskonzepten suchen, an denen das je einzelne Beispiel in der Regel nur unvollkommenen Anteil haben kann. Nach

4 JAKOB von Vitry weist auf diese Unterscheidung besonders deutlich hin in *VMO*, I, 12: »Ejus virtutes imitemur; opera vero virtutum ejus, sine privato privilegio imitari non possumus. [...] Quod ergo quosdam Sanctos ex familiari consilio Spiritus sancti fecisse legimus, admiremur potius quam imitemur«.

5 Vgl. Donald WEINSTEIN/Rudolph M. BELL, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom*, Chicago 1982, S. 1.

dieser Unterscheidung soll die vorliegende Studie als das Werk einer »Realistin« gelten.

Biblische Zitate in dieser Arbeit richten sich nach der *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart ²1975. Mittellateinische Zitate sind nicht klassischer Schreibweise angeglichen, sondern folgen der Schreibweise der jeweils zitierten Ausgabe. Diese Arbeit geht von der durch Daniel von Papebroch normalisierten und in den *Acta Sanctorum*⁶ gedruckten Version von Jakob von Vitrys *Vita Mariae Oigniacensis* aus und zieht die handschriftliche Überlieferung bei, wo sie augenfällig neue Erkenntnisse bietet⁷. Lateinische Zitate ab einem gewissen Umfang sind übersetzt und in den laufenden Text eingefügt. Der lateinische Text dieser Passagen befindet sich in einer Anmerkung auf derselben Seite. Übersetzungen ohne Autorenangabe stammen von der Autorin.

6 Daniel von Papebroch übernahm Einteilung in capitula, die den bereits in den Handschriften des 13. Jahrhunderts vorhandenen, im Wortlaut gelegentlich leicht variierenden, jedoch wohl ebenfalls auf Jakob von Vitry zurückgehenden Überschriften entsprechen. Allerdings fügte er eine eigene Einteilung in größere Paragraphen sowie eine durchlaufende Nummerierung der Absätze hinzu. Letztere wird in der vorliegenden Studie übernommen, um Zitate aus der *Vita* leichter auffindbar zu machen. Papebrochs Zählung vergibt die Kapitelnummer 11 doppelt. Sie ist dem letzten Kapitel des Prologs zugewiesen und dem ersten Kapitel des ersten Buches. Um Verwechslungen zu vermeiden, wird ist diese Eigenart übernommen. Zitate aus der *Mariavita* werden jedoch stets mit dem Hinweis auf ihre Herkunft aus dem Prolog, dem I. oder den II. Buch der *Vita* angegeben.

7 Dem dringenden Desiderat einer kritischen Edition der *Vita* war nicht im Rahmen dieser Studie zu begegnen. Sie soll jedoch als eigenständige Arbeit folgen.

II. Forschungsstand

Das heutige Verständnis von Ursprung und Eigenart der ersten Beginen wurde durch Arbeiten von Joseph Greven, Lodewijk Philippen, Herbert Grundmann, Alcantara Mens, Otto Nübel, Kaspar Elm, Brigitte Degler-Spengler, Iris Geyer und Maria Calzà geprägt¹. Joseph Greven² konnte mit der *Vita Marias von Oignies*, die bereits der aufklärerische Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim als Quelle nennt³, eine für das Verständnis der ersten Beginen wesentliche Quelle anführen, mit deren Hilfe es ihm gelang, die Beginen als Bewegung⁴ ohne spezifische Gründerfigur zu erklären. Damit war er in der Lage vorhergegangene Kontroversen über legendarische Gründergestalten wie Lambert li Begue, einen sagenhaften griechischen Prinzen oder die Hl. Begga beenden. Greven zeigt zweifelsfrei, dass die im Prolog der *Vita* beschriebenen Frauen dieselben sind, die später mit dem Wort »Beginen« bezeichnet wurden⁵. Den Quellenwert des Prologs der *Vita Marias von Oignies* für ein historisch getreues Bild der hier beschriebenen Bewegung schätzt Greven hoch ein, da Jakob von Vitry darin vor allem eigene Beobachtungen berichtet und die Abfassung der *Vita* (1215) und der Tod ihrer Protagonistin (1213) zeitlich nicht weit auseinander liegen. Der *Vita* selbst billigt Greven als Quelle für das frühe Beginenwesen geringeren Aussagewert zu,

1 Eine Übersicht über die ältere Literatur bietet: Herman HAUPT, Art. Beginen und Begarden, in: RE 2 (31897), S. 516–526, sowie Otto NÜBEL, *Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Fuggerei*, Tübingen 1970, S. 1–6.

2 GREVEN, *Anfänge*.

3 Johann Lorenz von MOSHEIM, *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*, Lipsiae 1790, S. 140. Hinweis bei GREVEN, *Anfänge*, S. 46. Greven ging von urkundlichen Bezeugungen von Beginengemeinschaften aus den 1230er- und 1240er-Jahren aus. Von dort aus gelangte er durch einen Hinweis in der Chronik des Petrus von Herentals zum Prolog der *Vita*. Ebd., S. 44 und Anm. 2, nennt als Quelle eine ungedruckte, nicht paginierte Handschrift im Archiv der Stadt Köln, Bestand 7030 (Chroniken und Darstellungen), No. 265. In den 1960er-Jahren wurde sie foliiert. Der Hinweis findet sich auf f. 144v im oberen Drittel der ersten Spalte.

4 Vgl. GREVEN, *Anfänge*, S. 62, 64–67, 73 und öfters, für die Franziskaner z.B. ebd., S. 101. Freilich setzt Greven diese Bewegungen nicht in Beziehung zu einem System fester Institutionen oder einer Forderung nach Institutionalisierung, die an sie herangetragen worden wäre.

5 Erstmals in seiner Dissertation, vgl. Joseph GREVEN, *Der Ursprung des Beginenwesens nach den Legenden, der geschichtlichen Literatur und den Aussagen der Quellen*, Münster i.W. 1911, S. 46f, sowie ders., *Anfänge*, S. 46. Greven zieht dazu eine Zeugengeschichte über einen Zisterzienser aus Aulne (VMO, Prolog, 4) heran, die Jakob von Vitry noch einmal in einer Predigt verwendet, vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo ad viduas et continentes*, hg. v. Jean-Baptiste PITRA, in: *Analecta*, Bd. II. Die spätere Predigt identifiziert die Frauen, deren Ruf dem Mönch in beiden Versionen der Geschichte zunächst zweifelhaft war, als Beginen.

da die Lebensverhältnisse Marias von Oignies sich nicht ohne weiteres auf andere Frauen übertragen ließen⁶.

Geven spricht von den *mulieres religiosae* in Brabant als einer frommen Bewegung, die Frauen in allen Lebenssituationen, auch Ordensfrauen, erfasst habe und sich nicht mit einem einzelnen Orden identifizieren lasse. Die institutionelle Eigenart des Beginentums erklärt Greven durch reine Not. Dazu stellt er eine Beziehung zwischen Beginenwesen und Kreuzzugsbewegung her, deren Ideal der Leidensnachfolge Christi Frauen wie Männer angesprochen habe. Handlungsmöglichkeiten, dieses Ideal umzusetzen standen aber vor allem für Männer zur Verfügung, daher habe es besonders in der Diözese Lüttich eine große Zahl Frauen gegeben, die sich für ein frommes Leben begeisterten und zunächst im Prämonstratenser-, dann im Zisterzienserorden Aufnahme suchten. Die Orden seien nach sprunghaftem Wachstum ihrer weiblichen Zweige schließlich nicht mehr in der Lage gewesen, die aufwendige *cura monialium* zu leisten, so dass die Frauen eine Lebensweise außerhalb der Klöster hätten etablieren müssen.

Obwohl er die Lebensform der Frauen als Notlösung deutet, erkennt Greven die Eigenständigkeit der Armutsidee bei Maria von Oignies und den Beginen an, die nicht durch franziskanisches Vorbild beeinflusst sein kann⁷. In Nivelles erkennt Greven den Ursprungsort des Beginentums. Seine Ausbreitung schreibt er einem starken eigenen Antrieb zu. Auch die Gestalt Marias von Oignies setzt er an sehr zentrale Stelle: Im Leprosorium von Willambrouck sieht er sie als Vorbild und Führerin zur Heiligkeit für andere Frauen, aber auch Männer wie den Ritter Ivan von Rèves. Ebenso habe sie die Bedeutung der Predigt erkannt, möglichst viele Prediger für ihre Sache gewinnen wollen und ihren späteren Biographen zum Seelsorger bestimmt, als er sich in Oignies aufhielt. Greven beschreibt keinen grundlegend neuen Gedanken oder ein theologisches bzw. frömmigkeitsgeschichtliches Profil der Beginen, bietet aber eine Liste ihrer religiösen Ziele und Ausdrucksformen⁸. Als wichtigstes Ziel der Frauen nennt Greven die Keuschheit in allen weiblichen Lebensformen, ein ärmliches Leben und körperliche Arbeit. In ihrem Streben nach häufigem Empfang der Hostie erkennt er den Wunsch nach Nähe zum menschlichen Christus. Die markanten Entrückungserlebnisse deutet Greven als psychische Erregtheit, systematisiert die mystischen Erfahrungen der Frauen jedoch nicht.

6 Vgl. GREVEN, Anfänge, S. 70.

7 Vgl. ebd., S. 101. Weil die Franziskaner zur Abfassungszeit der Mariavita (1215) noch nicht in Lüttich waren. Maria von Oignies starb bereits 1213. Jakob von Vitry traf erst 1216 auf die Franziskaner. Er bietet eine Beschreibung der Minderbrüder, aus der hervorgeht, dass er ihnen zum ersten Mal begegnete, in einem Brief aus dem Jahre 1216, hg. v. Reinhold RÖHRICHT, Zeitschrift für Kirchengeschichte 14 (1894), S. 103f.

8 Vgl. GREVEN, Anfänge, S. 68–70.

Lodewijk Philippen⁹ geht von einer Konversenbewegung in ländlichen Gebieten aus, deren Wanderung in die Städte die Entwicklung des Beginentums anstieß, dessen Verlauf er in vier Stufen einteilt. Die erste Stufe beschreibt er als einzeln in den Städten lebende fromme Frauen (*beghinae singulariter in saeculo manentes*), die sich in einer zweiten Stufe (*congregatio- nes beghinarum disciplinatarum*) zu Gemeinschaften zusammengeschlossen hätten. In diesem Zusammenhang erwähnt Philippen Lambert li Begue. Die dritte Stufe (*beghinae clausae*) bindet Philippen an die Erlaubnis, Hausgemeinschaften zu gründen, die Honorius III. den *mulieres religiosas* 1216 gab. Schon hier hätten sie sich von ihrer weltlichen Umgebung abzutrennen begonnen, unterstanden jedoch noch der Zuständigkeit des örtlichen Klerus. In einer vierten Stufe sieht Philippen die Beginenhöfe (*curtes beghinarum*) auch aus dieser Zuständigkeit gelöst. Philippen's Modell lässt sich jedoch nur in der dritten und vierten Stufe durch Quellen belegen, so dass es bestenfalls eine Beschreibung des Institutionalisierungsprozesses des frühen Beginentums liefern kann. Die Frage nach Herkunft und ursprünglichem Wesen der Beginen bleibt offen.

Der Gegensatz von Bewegung und Institution ist Herbert Grundmanns¹⁰ Erklärungsprinzip, mit dessen Hilfe er Widerstände und Allianzen bei der Eingliederung von Reformbewegungen in die hierarchische Priesterkirche beschreibt. Schon für das 12. Jahrhundert findet Grundmann zusammenhängende Bewegungen, die er durch gemeinsame auf das Frömmigkeitsleben zielende Interessen charakterisiert. Besonders durch ihre Kritik am Lebenswandel der amtierenden Kleriker sei diese Bewegung auf den Widerstand des Klerus und die Abwehr in Form von Verketzerung gestoßen, so dass sie in Konflikt mit der hierarchischen Kirche gerieten. Die Lösung dieses Konflikts schreibt Grundmann der Rekonziliierungs- und Polarisierungspolitik Innozenz' III. zu. Sie habe Teile der verketzerten Armutsbewegung zur Eingliederung in die hierarchische Priesterkirche bewegen, Eingliederungsunwillige gleichzeitig deutlicher abgrenzen können¹¹ und damit die Etablierung

9 Lodewijk Jozef Maria PHILIPPEN, *De Begijnhoven, Oorsprong, Geschiedenis, Inrichting*, Antwerpen 1918.

10 Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchung über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935.

11 Z.B. an der Unterscheidung zwischen dogmatischer und Sittenpredigt, die es möglich machte, verschiedenen Gruppen das Predigen zu gestatten, ohne ihnen gleichzeitig zu erlauben, über dogmatische Inhalte zu sprechen, wird deutlich, dass sich im Verlaufe der Auseinandersetzung der hierarchischen Priesterkirche mit der Herausforderung durch die religiösen Bewegungen, der Begriff des Katholischen im Sinne einer Positivliste bis auf das im vierten Laterankonzil eingesetzte Glaubensbekenntnis zuspitzt, während das »Ketzerium« nicht mehr nur konkrete dogmatische Abweichungen umfasste, sondern jeden Widerspruch zu dieser vorgegebenen katholischen Form.

der Bettelorden ermöglicht, die Grundmann vor allem als Auffangbecken und ordnungsgemäße Organisationsform der Armutsbewegung würdigt.

Das spätere Beginentum ging nach Grundmann aus einer selbständigen spontanen religiösen Bewegung hervor¹². Diese Frauenbewegung habe vor allem nach jungfräulichem Leben und Armut gestrebt, und sich von den verzerrten Teilen der Armutsbewegung durch Verzicht auf apostolisches Wirken und Kleruskritik unterschieden¹³. Einen Ursprung des Beginentums in Lüttich oder Nivelles nimmt Grundmann nicht an. Er geht davon aus, dass um 1200 bereits Frauen in Frankreich und Deutschland von der religiösen Bewegung erfasst waren. Die spätere Ausgestaltung des Beginentums habe sich zwar wesentlich in Nivelles entschieden, dort aber nicht ihren Anfang genommen. Die Gruppen, die Grundmann betrachtet, stehen außerhalb des benediktinischen Mönchtums, so dass er die Zisterzienser nicht in die Reihe der treibenden oder inspirierenden Kräfte aufnehmen kann, weil sich ihr Wirken innerhalb der Mönchsgemeinschaften abgespielt habe. Dennoch übernimmt Grundmann die Ergebnisse Grevens für den Werdegang der frommen Frauen. Die später Beginen genannten Frauen strebten nach Grundmann ein klösterliches Leben an. Die außerklösterliche Gestalt des Beginentums betrachtet er wie Greven als letzte Stufe eines schließlich nicht mehr gelingenden Eingliederungsprozesses, in dessen Verlauf die frommen Frauen versucht hatten, als Prämonstratenserinnen und Zisterzienserinnen Aufnahme zu finden.

Durch die Begegnung der Frauen mit gebildeten Theologen seien wichtige Voraussetzungen für die »deutsche Mystik« im 14. Jahrhundert geschaffen worden. Grundmann würdigt das Zeugnis Jakobs von Vitry vor allem in Gestalt seiner Briefe und Predigten. Entsprechend seiner Annahme, dass das Beginentum lediglich Ergebnis der Gestaltwerdung einer weiter verbreiteten und bereits vor 1200 existierenden religiösen Frauenbewegung gewesen sei, weist Grundmann der Vita Marias von Oignies einen anderen Stellenwert zu, als es z.B. Joseph Greven getan hat. Vor allem dem Prolog der Vita Marias von Oignies entnimmt Grundmann, dass die frommen Frauen nicht aus sozialer Not, sondern freiwillig und absichtlich Armut und Keuschheit anstrebten. In Jakob von Vitry erkennt er den vermutlich Ersten, der die gesamte Weite der religiösen Bewegungen in den verschiedenen europäischen Ländern überblickt und ihre gemeinsamen Wesenszüge wahrgenommen habe. Er habe den verschiedenen religiösen Bewegungen Kenntnis von den jeweils anderen vermittelt und sie so aus ihrer Vereinzelung und lokalen Enge befreit.

12 Vgl. GRUNDMANN, *Bewegungen*, S. 11.

13 Vgl. ebd., S. 188. Ob diese Bestimmung sich ohne weiteres halten lassen, ist zu hinterfragen. Immerhin erwirkte Jakob von Vitry 1216 eine mündliche Zusage Honorius III., die den Frauen das Predigen unter räumlich und inhaltlich limitierenden Auflagen gestatten sollte.

Mit Grundmann ordnet Otto Nübel¹⁴ Maria von Oignies einer selbständigen weiblichen Frömmigkeitsbewegung zu, die als religiöse Laienbewegung im Fahrwasser einer innerklerikalen Reformbewegung entstanden sei, führt diese Bewegung jedoch bis auf Cluny zurück. Sie habe über das Konversentum der Prämonstratenser Eingang ins Ordensleben gefunden¹⁵. Im Hospitalwesen, das um 1200 einen Aufschwung erfuhr und zunehmend von kirchlichen Institutionen unabhängig wurde, findet Nübel einen wichtigen Attraktor der weiblichen Frömmigkeitsbewegung, bevor sie im Beginentum zu einer eigenständigen Ausgestaltung gelangt sei. Entsprechend grenzt er die Existenzformen von Spitalschwestern und Beginen nicht trennschaft ab, sondern betrachtet den Übergang zwischen beiden als fließend. Nübel erkennt die Attraktivität des Hospitalwesens für die Frauen vor allem in dessen Nähe zur Lebensform der Konversen zwischen weltlichem Leben und Kloster.

Als zweite Wurzel des Beginentums nimmt er eine Privatfrömmigkeit an, die Frauen in ihren Häusern gelebt haben sollen, indem sie häufig beichteten und an der Messe teilnahmen sowie private Gelübde gegenüber Mönchen oder Priestern ablegten. Mit Hilfe dieser Annahme erklärt Nübel die überraschend große Anzahl frommer Frauen. Die Vita Marias von Oignies liest Nübel vor allem als »lebensnahe Schilderung der Frömmigkeitsbewegung«¹⁶, der er eine narrative Charakteristik Marias und der ersten Beginen entnimmt.

Den besonders im 12. und 13. Jahrhundert feststellbaren Aufschwung des Strebens, Christus nachzufolgen und die Kirche der ersten Christen zu erneuern, deutet Kaspar Elm¹⁷ als Spätwirkung der Aktivität der Wanderprediger des 11. und 12. Jahrhunderts. Er lokalisiert ihn vor allem in den städtereichen Regionen Südfrankreichs und Italiens und erkennt darin keinen Anschluss an ältere Traditionen, sondern einen unmittelbaren Rückgriff auf die Bibel selbst. Dies kann Elm auch in den Argumentationen der zeitgleich auftretenden Häretiker beobachten. Ein wörtlicheres, radikalisiertes Verständnis der Bibel habe beide Geschlechter zu intensivierter Frömmigkeit und Christusnachfolge, teilweise auch zu Kirchenkritik, geführt und eine aktivere Teilnahme von Frauen am religiösen Leben hervorgebracht. Elm geht nicht von einer eigenständigen weiblichen religiösen Bewegung aus, sondern nennt neben intensiver wahrgenommenen biblischen Vorbildern weiblicher Christuszugewandtheit eine in allen Teilen der Gesellschaft aufkommende

14 Otto NÜBEL, *Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Fuggerei, Tübingen 1970.

15 Vgl. ebd., S. 15.

16 Vgl. ebd., S. 46.

17 Kaspar ELM, *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige – Aufsätze, Dokumentation, Katalog zur Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth in Marburg, Sigmaringen 1981*, S. 7–28.

Aufwertung der Frau, die sich am deutlichsten in Marienverehrung und Minnedienst ausgedrückt habe. Die *mulieres religiosae*, sind nach Elm höchstens in weiterem Sinne den eigentlichen Religiösen und deren Umfeld zuzurechnen. Sie bilden einen dritten Stand zwischen Laien und Religiösen, einen »status medius« bzw. »status tertius«, für den Elm den Begriff des »Semireligiosentums« geprägt hat. Zum »Semireligiosentum« zählt Elm neben Beginen und Büßern auch Reklusen und Klausner oder ordensunabhängige Hospitalschwestern und Leprosenpfleger. Sie trugen eine Art geistliches Gewand, lebten wie Ordensleute, ohne dabei einem Orden oder Kloster anzugehören, und folgten einer selbständigen christlichen Vollkommenheitsidee.

Mit der Verortung im »Semireligiosentum« weist Elm dem bei Herbert Grundmann und Joseph Greven als instabile Notlösung erscheinenden Beginentum einen eigenen Stand zu. Er ordnet es ins Büßertum ein, das bereits im frühen Christentum bestanden habe, und für das er am Anfang des 13. Jahrhunderts in ganz Europa prominente Vertreter findet. Elm benennt keine einzelne Quelle, die sich vorrangig für Ursprung und Eigenart der ersten Beginen auswerten ließe. Unter den Viten der Frauen, die den ersten Beginen zuzurechnen sind, weist er vor allem auf die Viten der Ivetta von Huy und der Maria von Oignies hin. Letztere würdigt er als Versuch, ein neues Phänomen mit Hilfe alter Kategorien zu beschreiben.

Brigitte Degler-Spengler¹⁸ setzt sich mit Herbert Grundmanns Vorstellung einer spontanen selbständigen Frauenbewegung auseinander. Dabei bezieht sie bewusst das 12. Jahrhundert ein, dessen religiösen Aufbruch sie durch das Miteinander von Männern und Frauen gekennzeichnet sieht. Als Triebfeder dieses Aufbruchs benennt sie das Ideal der »vita evangelica et apostolica«, das nicht nur Kleriker, sondern auch Laien motiviert habe, Christus und den Aposteln mit Armut und – das betrachtet Degler-Spengler als neu hinzugekommenen Aspekt – durch Predigtstätigkeit nachzufolgen. Dennoch erklärt Degler-Spengler, wie schon Joseph Greven, die außerklösterliche Lebensweise der ersten Beginen sei aus Not entstanden. Allerdings nimmt Degler-Spengler keine generelle Abwehr der Orden gegen den Zustrom weiblicher Mitglieder an, sondern greift die Hypothese der älteren Beginenforschung wieder auf, die Versorgung der Frauen habe große Schwierigkeiten, ja Not bereitet. Sie erblickt in ihnen den ursprünglichen Kreis derer, die durch verschiedene Umbildungen im 13. Jahrhundert die Lebensweise als Konversinnen immer schwieriger erreichen konnten. Die Anforderung an weibliche Mitglieder, kontemplativ und in strenger Klausur zu leben, sei eine Selektionsmaßnahme gewesen, die den Orden ermöglichte,

18 Brigitte DEGLER-SPENGLER, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, Konversen – Nonnen – Beginen, Albert Bruckner zum 13. Juli 1984, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984), S. 75–88.

ausschließlich finanziell abgesicherte Frauen oder Frauengemeinschaften aufzunehmen.

Zisterzienser und Prämonstratenser nahmen nach Degler-Spengler im 13. Jahrhundert gleichzeitig, nicht nacheinander, in heutigem Gebiet von Belgien, den Niederlanden und Norddeutschland die begüterten Anhängerinnen der Vita-Evangelica-Bewegung auf, während die übrigen Frauen sich zunächst in Hospitälern und schließlich als Beginen angesiedelt hätten. Die *mulieres religiosas*, über die Heiligenviten Auskunft geben, betrachtet Degler-Spengler als sozial hervorragende Einzelercheinungen, deren Lebensweg nicht beispielhaft für die Mehrzahl der Frauen gewesen sei.

Iris Geyer¹⁹ stellt die Vita Marias von Oignies in den Mittelpunkt ihrer Studie, fragt aber nicht nach ihrem Quellenwert für Herkunft und Eigenart der ersten Beginen, sondern weist der Schrift eine kirchenpolitische Funktion zu. Das Leben Marias von Oignies, das in der Vita beschrieben wird, deutet sie als ein explizites Gegenprogramm zu Lehre und Leben der zeitgenössischen Katharer. Jakob von Vitry habe es entworfen, um einerseits die Rechtgläubigkeit Marias und der frommen Frauen gegen den Verdacht der Ketzerei zu erweisen und andererseits eine Programmschrift gegen die Häretiker zu schaffen. Geyer liest die Vita als Quelle für das Verhältnis der römischen Kirche zu den Häretikern, und geht auf die Eigenart des darin beschriebenen Heiligkeitstypus nur in seiner vermeindlichen Funktion gegenüber den Katharern ein. Entsprechend bietet sie großen Detailreichtum in der Auseinandersetzung mit dem Bild Marias, wie es ihre Vita zeigt, äußert sich aber nicht zur frömmigkeitsgeschichtlichen Einordnung der ersten Beginen oder deren Verbindungen zu anderen Gruppen und Ideen.

Maria Grazia Calzà²⁰ betrachtet die Vita Marias als Dokument des Aufbruchs einer neuen, spezifisch weiblichen Empfindungsform, für die sie den Begriff »Somatophonie« prägt. Sie folgt jedoch nicht Herbert Grundmanns Bewegungshypothese, sondern bezeichnet die Lebensweise der *mulieres religiosas* mit Elm als »semireligiose« Form. Da es sich um eine sogenannte »frühe Vita«²¹ handelt, schreibt Calzà ihr einen hohen historischen Aussagewert zu. Als »itinerarium vitae spiritualis«²² habe sie auch nachhaltig auf spätere Frauenviten und auf die weibliche Praxis Pietatis gewirkt.

19 Iris GEYER, Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit, Frankfurt a. M. 1992 (EHS.T 454).

20 Maria Grazia CALZÀ, Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen »auf den Leib« geschrieben. Die Begine Maria von Oignies († 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry († 1240), Würzburg 2000.

21 Vgl. ebd., S. 47. Für den Begriff der »Frühen Vita« und die zugehörige Klassifikation des Quellenwertes von Viten bezieht Calzà sich auf Friedrich LOTTER, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: HZ 229 (1979), S. 322.

22 CALZÀ, Weiblichen, S. 45.

Die Figur Marias bezeichnet Calzà als biblischen Archetyp des Weiblichen. Calzà sieht den Grund für die Weiterführung des Prozesses, in dem die Geschlechtergegensätze in Christus immer stärker aufgelöst wurden und sich daraus eine spezifisch weibliche Form entwickelte, darin, dass die Orden nicht in der Lage waren, mit den religiösen Bedürfnissen der Frauen umzugehen. Ihre daraus entstandene restriktive »Frauenpolitik« und der Beschluss des IV. Laterankonzils, kein neues Ordenswesen mehr zuzulassen, bildeten demnach den wichtigsten Antrieb zur Entstehung der neuen Form des Beginentums. Calzà liefert einen Erklärungsversuch für das ablehnende Verhalten der Orden gegenüber dem Zustrom weiblicher Interessentinnen, der über rein pragmatische Argumente hinausgeht, folgt aber letztlich der Versorgungsnothypothese, die schon bei Joseph Greven aufscheint und z.B. von Herbert Grundmann und Otto Nübel fortgeschrieben wurde.

III. Der Autor

Jakob von Vitry ist als Autor der *Vita Marias* von Oignies anzusehen und auch als ihr Endredaktor. Sein Autoreninteresse ist leitender Abfassungsgrund der *Vita* und maßgeblich für ihre Endgestalt¹. Die *Mariavita* entstand, nachdem ihr Autor mehrere Jahre in der Nähe seiner Protagonistin gelebt hatte, von deren Heiligkeit er überzeugt war. Das Auftreten *Marias* und der *mulieres religiosae* deutete er als heilsgeschichtliche Zäsur² und Signal für eine hereinbrechende Ära des Geistes³. Als er den Frauen begegnete, war Jakob von Vitry fertig ausgebildeter Theologe. Er bekennt sich freimütig dazu, ein Schüler und Anhänger des Petrus Cantor zu sein, dem er in seiner *Historia occidentalis* großen Einfluss bei Reformen in Klerus und Kirche zubilligt. Daher ist es sinnvoll, nach dem Werdegang Jakobs von Vitry und dem Vorverständnis zu fragen, mit dem er Maria von Oignies und den frommen Frauen begegnete.

1. Jakob von Vitry

Das Geburtsjahr Jakobs von Vitry lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Eine nicht ganz zweifelsfreie und recht vage Auskunft gibt die *Historia fundationis ecclesiae beati Nicolai Oigniacensis*⁴. Hier heißt es, Jakob von Vitry habe im Jahre 1187 in Paris studiert. Die Quelle berichtet jedoch nicht, in welche Phase seines Studiums dieses Jahr fiel. Ein zweites Indiz, das Philipp Funk⁵

1 Äußerungen *Marias* oder etwaige Redaktionsschichten lassen sich nur sehr unsicher greifen. Auf mündliche Quellen bezieht sich Jakob von Vitry z.B. in VMO, II, 84. An vielen Stellen der *Vita* fügt er wörtliche Reden *Marias* ein (Vgl. VMO, I, 17; 18 und VMO, II, 47; 49; 59; 60; 70; 74; 78; 80 (2x); 82; 85 (3x); 89; 90; 95; 96 (2x); 102; 106; 107; 108). Allerdings lässt sich kaum entscheiden, ob es sich hierbei um wirkliche Aussprüche *Marias* oder Aussagen handelt, die der Autor seiner Protagonistin aus erzählerischen Gründen in den Mund legt.

2 Vgl. VMO, Prolog, 9: »ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur«.

3 Vgl. VMO, II, 100: »Dixit etiam, & inde valde gavisus est, quod Spiritus sanctus in proximo ecclesiam suam visitaret, & copiosius solito per universam Ecclesiam operatores sanctos ad fructum animarum mitteret, & mundum ex maxima parte illuminaret«.

4 Vgl. *Historia fundationis venerabilis ecclesiae beati Nicolai Oigniacensis ac ancillae Christi Mariae Oigniacensis*, in: Edmond MARTÈNE/Ursin DURAND (Hg.), *Veterum Scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, Bd. VI, Paris 1729, Sp. 327–330, hier Sp. 327: »anno scilicet ab incarnatione Domini MCLXXXVII [...] studente in sacra theologia in civitate Parisiensi reverendissimo patre nostro domino Jacobo de Vitriaco regis Francorum Ludovici confessore, erat quidem«.

5 Vgl. Philipp FUNK, *Jakob von Vitry, Leben und Werke*, Leipzig 1909 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3), S. 9.

in diesem Zusammenhang nennt, ist tatsächlich kaum mehr als ein Hinweis. Funk bezieht sich auf eine Bemerkung, die Jakob von Vitry in einem Brief an Johannes von Nivelles aus Jahre 1220 gemacht hat⁶. Er schreibt, dass er sich ein friedliches Ende für sein Leben wünsche.

Der Satz folgt auf eine Schilderung des furchtlosen Auftretens des Franziskus von Assisi, der ins Lager der Feinde gegangen sei, um dort dem Sultan zu predigen. Jakob von Vitry äußert sich bewundernd über den *zelus fidei* des Franziskus. Möglicherweise sah er im Auftreten der Minderbrüder, denen er schon 1216 in Perugia begegnet war, ein Signal dafür, dass dem Predigtdesiderat seiner Zeit nun abgeholfen sei, und er sich in ein kontemplatives Leben zurückziehen könne. Diese Bemerkung kann höchstens eine Vorstellung davon vermitteln, wie Jakob von Vitry sich in dem Moment gefühlt haben mochte, als er sie niederschrieb. Über sein tatsächliches Alter gibt sie keine Auskunft. Folgt man einer Schätzung François Duchesnes, der die Geburt Jakobs von Vitry zwischen 1160 und 1170 ansetzt⁷, sollte man umgekehrt eine Bemerkung über Jakobs hohes Alter von immerhin 70 bis 80 Jahren erwarten dürfen, das er erreichte, bevor er 1240 verstarb. Das Schweigen der bekannten Quellen reicht jedoch für keine Schlussfolgerung aus, so dass alle Auskünfte über Jakobs Geburtsjahr spekulativ bleiben müssen.

Auch zur geographischen Herkunft Jakobs von Vitry gibt es einige Vermutungen, die sich auf das Vitry beziehen, das in seinem Beinamen genannt wird, jedoch sämtlich unsicher sind. Besonders interessant, weil auch für andere Abschnitte von Jakobs Vita relevant, ist eine Idee von John F. Benton⁸. Den von Phillip Funk vorgetragene Möglichkeiten Vitry-sur-Seine und Vitry-en-Artois⁹, fügt er Vitry-en-Perthois¹⁰ als dritte hinzu. Benton findet in Jakobs *Sermones feriales* eine Episode, in der Johannes von Wambaix¹¹, den Jakob persönlich gekannt haben soll, aufgetragen worden sei, Jakob zu besuchen: »ad magistrum Jacobum, Remensem nacione, canonicum

6 »Ego iam debilis et confractus corde in pace et tranquillitate vitam meam finire desidero«. Vgl. Robert Burchard Constantijn HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leiden 1960, S. 133. Der Brief ging in drei leicht unterschiedlichen Versionen an Honorius III., Johannes von Nivelles und andere Gläubige sowie Äbtissin und Konvent von Aywières. Die fragliche Bemerkung befindet sich im Sondergut für Johannes von Nivelles.

7 Vgl. François DUCHESNE, *Histoire de tous les cardinaux François de naissance ... : enrichie de leurs armes et de leurs portraits*/Par Duchesne, fils d'André, Bd. I, Paris 1660, S. 203 sowie FUNK, Jakob, S. 8.

8 John F. BENTON, *Qui étaient les parents de Jacques de Vitry ?*, in: *Le Moyen Age* 70 (1964), S. 39–47.

9 FUNK, Jakob, S. 4f.

10 Ebd., S. 4, erwähnt dieselbe Ortschaft unter dem Namen Vitry-le-Brulé, ohne freilich die Dokumente zu kennen, die Benton vorlagen.

11 Eine Ortschaft westlich von Cambrai. Vgl. BENTON, *Parents*, S. 42.

Cameracensem«¹². Demnach könnte Jakob von Vitry aus der Gegend von Reims stammen. Allerdings ist die Ortsangabe nicht sehr genau. Auch wird Cambrai als seine Herkunft genannt, obwohl er nur in der Nähe dieses Ortes als Kanoniker gelebt hat.

Aussagekräftiger ist eine ebenfalls von Benton genannte Schenkungsurkunde, die Marie, Gräfin der Champagne, 1193 bestätigte¹³. In der Urkunde, die ziemlich sicher aus Vitry-en-Perthois im Gebiet von Reims stammt, heißt es, Magister Jacques, Sohn des Hamon von Vitry schenke sein Haus, das an das Grundstück des Armenhauses von Vitry angrenze, der Kirche der heiligen Maria von Trois-Fontaines. Dafür bekomme er lebenslanger Niesbrauch und eine jährliche Rente von 100 sous de Provins. Sollte Jakob sterben oder den Weltklerus verlassen oder sein Einkommen über 20 Livres pro Jahr steigen, könnte die Abtei das Eigentum behalten und sei von der Rente entbunden. Oda, die Mutter Jakobs, und seine Brüder Henri, Mönch in Huiron, und Pierre, ein Laie, stimmten der Schenkung zu. Die Abtei schließt Jakob, seinen Vater, seine Mutter und seine Brüder ewig in ihre *bénéfices spirituels* ein. Angemerkt wird, dass Jakob zuvor aus dem Einzugsbereich des Priorats Sainte Geneviève-de-Vitry einen jährlichen Zins bezogen hatte.

Sofern die Urkunde Jakob von Vitry, den späteren Kardinalbischof von Tusculum bezeichnet, war dieser also 1193 bereits Magister¹⁴. Im Theologenkreis um Petrus Cantor war es üblich, den eigenen Besitz, bis auf ein Grundauskommen oder eine Rente, zu stiften¹⁵. Andererseits bestätigt ein Briefwechsel Jakobs von Vitry mit der Abtei Aywières, dass er den Zisterzienserinnen ebenfalls Schenkungen zukommen ließ¹⁶. Bei dieser Stiftung vom 26.12.1234, handelt es sich jedoch um Güter, die der Prior von Oignies für Jakob erworben hatte, nicht um ererbte Einkünfte, und es treten keine erbberechtigten Familienmitglieder auf, um der Schenkung zuzustimmen.

Ein großer Teil der *exempla*, die Jakob von Vitry verwendet, ist geographisch in der Gegend von Reims und der Champagne angesiedelt. Zwei spielen direkt auf die Großzügigkeit Heinrichs von der Champagne an. Benton sieht darin ein Indiz, dass Jakob von Vitry zur Zeit Maries von der Champa-

12 Diese Entdeckung machte bereits Joseph GREVEN, *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg 1914, S. 7. Allerdings sah Greven die Frage nach der Herkunft des Jakob von Vitry damit als entschieden an.

13 Die Urkunde wurde im Inventaire du chartulaire von Trois-Fontaines registriert. BENTON, Parents, S. 46f gibt den lateinischen Text der Urkunde wieder.

14 Ebd., S. 44, findet darin eine Angabe bei Thomas von Cantimpré bestätigt, dass Jakob von Vitry 1193 den Titel Magister getragen habe, jedoch noch nicht Priester war. Leider weist Benton diese Angabe nicht nach.

15 Vgl. John W. BALDWIN, *Masters, princes and merchants – the social views of Peter the Chanter & his circle*, 2 Bde., Princeton 1970, Bd. I, S. 119f.

16 Vgl. Ursmer BERLIÈRE, Jacques de Vitry. Ses relations avec les abbayes d'Aywières et de Doorezeele, in: RBen 25 (1908), S. 185–193, hier 192f. S.a. FUNK, Jakob, S. 67.

gne und ihres Gatten Heinrich des Großzügigen in der Gegend von Reims aufgewachsen sei. Alberich von Trois-Fontaines erwähnt eine Mission Jakobs von Vitry in Reims und berichtet auch von seinem Todestag und seiner Bestattung in Oignies¹⁷. Ein Eintrag im Totenbuch der Kirche der heiligen Maria von Trois-Fontaines oder ein Bindeglied, mit dessen Hilfe sich die Identität des späteren Bischofs mit dem in der Urkunde genannten Jakob verifizieren ließe, liegt jedoch nicht vor.

Der bereits erwähnten Gründungsgeschichte der Nikolaikirche zu Oignies¹⁸ lässt sich entnehmen, dass Jakob von Vitry im Jahre 1187 in Paris studierte. Petrus Cantor, den er als seinen Lehrer nennt, kann ihm in der Zeit zwischen 1183–1197 begegnet sein. Will man John F. Benton folgen, erreichte Jakob von Vitry spätestens im Jahre 1193 den Magistergrad. In jedem Falle bleibt eine beachtliche Lücke zwischen dem Jahr 1187 und der Zeit um 1211, in dem seine Anwesenheit in Oignies erstmals urkundlich belegt ist.

In der Zeit nach seinem Studium blieb Jakob von Vitry wahrscheinlich in Paris, um dort zu unterrichten. Als lehrender Magister hätte er auch kaum einen anderen Wohnsitz wählen können, da der Kanzler von Notre-Dame Magister und Scholaren noch bis 1222 mit einem Ortstreueeid an Paris zu binden pflegte¹⁹.

Jörg Oberste bemerkt, die um 1215 entstandene *Summa confessorum* des Thomas von Chobham, sei neben anderen Cantorschülern durch Jakob von Vitry beeinflusst²⁰. Hierfür beruft sich Oberste auf Frederick Broom-

17 ALBERICH VON TROIS-FONTAINES, *Chronicon*, in: MGH SS 23, S. 919 und 948. S. 191 (anno 1227): »Remis in electione solempni celebrata Hugo Leodiensis episcopus in archiepiscopum nominatur et postulatur. Qui cum fuisset per maiores Remensis ecclesie personas requisitus, ut consentiret, gratias illis agens recipere noluit, sed humiliter et rationabiliter se excusando per magistrum Iacobum de Vitriaco Aconensem episcopum, qui responsum eius protulit in publicum, nam presens aderat, sedem illam inventus est recusasse, quam nullus ante ipsum nec modernis, nec antiquis temporibus recusavit. Unde secunda electione, que fuit sexta feria post purificationem, electus est archidiaconus Remensis Henricus, qui anno nondum finito electioni Cathalaunensi renuntiaverat; hic igitur in octavis pasche consecratur«. S. 948: (anno 1240): »Magister Iacobus de Vitriaco quondam episcopus Aconensis, modo cardinalis Tusculanensis, Kalendis Maii Rome obiit. Cuius ossa post aliquantulum temporis translata apud Ognies Leodiensis dyocesis et ibi honorifice tumulata«.

18 Vgl. *Historia foundationis venerabilis ecclesie beati Nicolai Oigniencensis ac ancillae Christi Mariae Oigniencensis*, in: MARTÈNE/DURAND, *Veterum Scriptorum ...collectio*, Bd. VI, Sp. 327–330.

19 Heinrich DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Bd. 1, Berlin 1885, S. 664–666. Dieses juramentum fidelitatis vel obedientie bezog der Kanzler offenbar auch auf Lizentiaten des außerhalb Paris liegenden St. Genevieve, so dass es Anlass zur Klage gab. Honorius III. befahl in einem Schreiben vom 31.5.1222 Bischof und Kanzler von Paris, die Absolventen von St. Genevieve nicht weiter in ihrer Freizügigkeit zu behindern.

20 Vgl. Jörg OBERSTE, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Köln 2003, S. 130: »Neben der Summe und dem Verbum abbreviatum des Kantors, die ausführlich zitiert werden, greift die Summa confessorum als Autoritäten zudem auch auf Alain von Lille, Stephen Langton, Jakob von Vitry, Robert von Flambo-

field²¹, der die *Summa* 1968 ediert hat. Allerdings sind keine akademischen Werke Jakobs von Vitry bekannt, die vor 1215 entstanden und auf die Chobham sich hätte beziehen können. Jörg Oberste scheint hier einer Verwechslung aufzusitzen, die schon bei Frederick Broomfield anlegt ist²². Das Werk des Thomas von Chobham gibt also keinen Aufschluss darüber, ob, und gegebenenfalls woran, Jakob von Vitry in Paris akademisch gearbeitet hat. Einen verloren geglaubten Traktat Jakobs *De confessione* erkennt Franciscus Diekstra²³, in *Convertimini*, einem Traktat, den Paléon Glorieux irrtümlich Wilhelm von Auvergne zuschreibt. Der Traktat findet sich unter Jakobs *Sermones de tempore* als zweite Predigt zum Aschermittwoch, lässt sich jedoch nicht sicher datieren. Er könnte also auch aus einer späteren Lebensphase Jakobs von Vitry stammen. Jakob von Vitry erwarb sich einen beachtlichen Ruf als Prediger. Stephan von Bourbon, lobt seinen neuen und äußerst wirksamen Predigtstil, der vor allem auf dem Gebrauch von *exempla* beruht habe und die Franzosen wie kein zweiter habe bewegen können²⁴. Im Jahre 1213 wurde er von einem päpstlichen Legaten als Kreuz-

rough und Robert von Courçon zurück, die allesamt mit Petrus Cantor mehr oder weniger enge Verbindungen unterhielten.

21 Vgl. Frederick BROOMFIELD (Hg.), *Thomae de Chobham Summa Confessorum*, Namur 1968 (AM Nam 25).

22 In seinem Autorenregister, vgl. ders. (Hg.), *Summa de arte predicandi*, hg. v. Franco Morenzoni, Turnhout 1988, S. 653 listet Frederick Broomfield einen *Jacobus a Vitriacensis* auf, dem er das Werk *Legenda Aurea* zuordnet, und der insgesamt viermal vertreten sein soll. Hier dürften zwei Registereinträge verschmolzen sein. Die ersten beiden der vier Hinweise im Register-eintrag, vgl. ebd., S. 133, Anm. 78 und S. 143, Anm. 27, beziehen sich auf Jakob von Vitry, den Broomfield hier *Jacobus Vitriacensis* nennt. Beide Male erscheint er jedoch als späterer Zeuge für *exempla*, die Thomas von Chobham aus anderer Quelle bezog. Thomas ist nach diesen Anmerkungen also nicht von Jakob von Vitry beeinflusst, sondern greift mit ihm gemeinsam auf einen Dritten zurück. Die beiden anderen Hinweise unter dem Namen *Jacobus a Vitriacensis*, vgl. ebd., S. 280, Anm. 9 und S. 288, Anm. 5, beziehen sich auf *Jacobus a Voragine*, dessen *Legenda aurea*, wie die Werke Jakobs von Vitry, später als die *Summa confessorum* des Thomas von Chobham entstand.

23 Vgl. Franciscus Nicolaas Maria DIEKSTRA, *The Supplementum Tractatus Novi de Poenitentia of Guillaume d'Auvergne and Jacques de Vitry's lost treatise on confession*, in: *RThAM* 61 (1994), S. 22–41, hier S. 25, Anm 9 und JAKOB von Vitry, *Sermones in Epistolas et Evangelia Dominicalia totius anni*, hg. v. Lyngam (Theodorus Lundanus), Antwerpen 1575, S. 229–239. DIEKSTRA, *Supplementum*, S. 26f: »That Jacques de Vitry wrote a treatise ›De Confessione‹ has long been known. It is referred to by Possevin, who claims to have seen these works by Jacques de Vitry in Belgian libraries. He notes a *De Confessione* in a manuscript at ›Nivelles apud Wilhelmitas‹ and a *Summa de Conversione Peccatoris* at Tournay. Funk notes that the *De Confessione* has not survived and wonders whether this item is perhaps the lacking part of the treatment of the sacraments appended to the *Historia Occidentalis*, which breaks off at the third sacrament, the Eucharist«.

24 »Praedicando per regnum Francia, et utens exemplis in sermonibus suis, adeo totam commovit Franciam, quod non putat (fort. non patet ?) memoria aliquem ante vel post sic movisse«. STEPHAN von Bourbon, *De septem donis Spiritus Sancti*, Zitat nach Jean-Baptiste PITRA, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, 2 Bde., Paris 1885–1888, Bd. 2, Einleitung, S. XX, Anm. 3. OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 142, Anm. 173 findet ein vergleichbares

zugsprediger rekrutiert²⁵. Auch Fulko von Neuilly zog ihn für eine Predigt-kampagne heran²⁶. Aus einem Brief Jakobs von Vitry aus dem Jahre 1216 geht hervor, dass er auch auf seinem Weg nach Perugia predigte, wo immer sich eine Gelegenheit bot²⁷. Seinen Lebensunterhalt erhielt Jakob von Vitry durch eine Pfründe, die nach Philipp Funk²⁸ in Argenteuil gelegen haben könnte.

2. Werke Jakobs von Vitry

A. Die *Historia orientalis et occidentalis*²⁹

Mit der *Historia orientalis et occidentalis* legte Jakob von Vitry eine Darstellung des Lebens der Christenheit in Orient und Okzident vor. Das Werk entstand während der Zeit, als Jakob von Vitry Bischof von Akkon und direkter Augenzeuge vieler der berichteten Ereignisse war³⁰. Zur *Historia orientalis et occidentalis* existiert ein Prolog, der wahrscheinlich von Jakob von Vitry stammt. Er erschien erstmals bei Heinrich Canisius und wurde von Jakob Gretser und Jacques Bongars übernommen³¹. Jakob von Vitry zählt sich darin zu den Chronisten der Heilsgeschichte, deren Thema die Taten Christi seien³². Er grenzt sich bewusst von den Werken weltlicher Historiographen ab, die sich nach seiner Meinung nur mit äußerlichem Glanz und vergänglichen Taten befassten, diagnostiziert jedoch einen Vorsprung der weltlichen

Lob für Jakob von Vitry auch im Prolog von HUBERT von ROMANS, *De habundancia exemplorum*.

25 Vgl. VMO, II, 96.

26 Milton R. GUTSCH, *A twelfth century preacher. Fulk of Neuilly*, in: Louis R. PAETOW (Hg.), *The crusade and other historical essays*, New York 1928, S. 203.

27 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 71–78.

28 Vgl. FUNK, Jakob, S. 12. Diese Vermutung stützt sich auf die Nachricht bei VINZENZ von Beauvais, *Speculum Quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, ed. opera & studio theologorum Benedictinorum collegii Vedastini in Alma Academica Duacensi, Bd. 4, Douai 1624 (Beller), Nachdruck: Graz 1965, CXXX, Kap. 10, MHG SS, XXIV, S. 165, Jakob von Vitry habe die Pfründe Argenteuil (Seine et Oise) besessen.

29 Vgl. MOSCHUS, *Libri duo*.

30 Jakob wurde 1216 zum Bischof von Akkon gewählt. Im Jahre 1225 resignierte er und kehrte nach Nordeuropa zurück.

31 Heinrich CANISIUS, *Antiquae lectiones*, Bd. IV, Ingolstadt 1601–1604, S. 1323–1326; Jakob GRETSER, *De sancta cruce* (= *Opera omnia III*), Regensburg 1743; Jacques BONGARS, *Gesta Dei per francos*, Tlb. 2, Hannover 1611, S. 1047f. Der Hinweis auf den Prolog findet sich bei FUNK, Jakob, S. 130, der leider keine Angabe zu dessen Echtheit macht.

32 BONGARS, *Gesta*, Bd. 1, S. 1047. Die Reihe beginnt mit den Taten Christi, die er in eigener Person vollbracht habe, und die in den Evangelien niedergeschrieben seien. Es folgen Apostel, Märtyrer, die Hieronymus und Gregor zugeschriebenen Lebensgeschichten der Väter, die Kirchengeschichte des Eusebius und andere Werke, die Jakob von Vitry als Beschreibungen der Taten Christi durch dessen Heilige bzw. durch dessen Volk deutet.

Geschichtsschreibung vor der heilsgeschichtlichen, da diese die weltliche Darstellung die jüngste Vergangenheit und Gegenwart bereits erfasst habe. Sein eigenes Werk solle diese Lücke schließen.

Der Prolog reiht das Werk Jakobs von Vitry in eine Kette von Zeugen ein, die die Taten Christi in ihrer jeweiligen Epoche berichtet haben wollen³³. Nach dem Prolog hatte Jakob von Vitry die *Historia*, die vor dem Ende des zweiten Buches abbricht, als dreiteiliges Werk geplant. Ihre geographische Perspektive sollte im Heiligen Land mit der *Historia orientalis* beginnen, während die *Historia occidentalis* als eine Art Zwischenstück vorgesehen war. In der vorliegenden Version nicht enthalten ist der angekündigte Übergang zu einem dritten Buch, eine Beschreibung von *ordo* und *religio* der *crucesignati* sowie des Nutzens der *peregrinatio* und die Rückeroberung des Heiligen Landes mit Bekehrung oder Vernichtung der Sarazenen, die Jakob von Vitry im Prolog hofft, als Abschluss seines Werkes berichten zu können³⁴. Das erste Buch der *Historia*, die zwischen 1216 und 1225 entstandene *Historia orientalis*³⁵, bietet vor allem eine ältere Geschichte des Heiligen Landes, für die Jakob von Vitry viele Anleihen bei Wilhelm von Tyrus machte³⁶.

Das zweite Buch seines heilsgeschichtlichen Werkes, die *Historia occidentalis*, entstand um 1221³⁷. Es berichtet vor allem über Zustände und Ereignisse seiner Gegenwart und blickt wenig in die Vergangenheit³⁸. Im ersten Teil der *Historia occidentalis* bietet Jakob von Vitry eine umfangreiche Diagnose über Sündenverstrickung und Sittenverfall in der westlichen Welt (*De corruptione occidentalis religionis et de peccatis occidentalium*)³⁹. Als deren äußerlich erkennbare Symptome zählt er eine Reihe feindlicher Mächte auf, deren Vordringen Christus zugelassen habe, um die Christenheit zu schlagen⁴⁰, den endzeitlichen Sieg der *ecclesia triumphans* behält er jedoch stets im Blick. Der Natur der Sünden, in denen er den Grund für das Auftreten der Feinde erkennt, widmet Jakob von Vitry einige einleitende Kapitel. Er schildert sie als allgemeine Verrohung der Gesellschaft mit Hilfe des Achterka-

33 Vgl. ebd., 1047f.

34 Vgl. ebd., S. 1048: »Concedat mihi Dominus quod in recuperatione Terrae Sanctae et Saracenorum conversione vel destructione, et in reparatione Orientalis Ecclesiae, libellum valeam consummare«.

35 Vgl. MOSCHUS, *Libri duo*, S. 1–258, sowie BONGARS, *Gesta*, Hannover 1611, S. 1047ff und Gustav ZACHER, *Die Historia Orientalis des Jacob von Vitry. Ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte der Kreuzzüge*, Königsberg in Pr. 1885.

36 Vgl. FUNK, *Jakob*, S. 130–144, sowie HINNEBUSCH, *Historia*, S. 11–15.

37 Zur Datierung der *Historia occidentalis* vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 19f.

38 Vor allem für dieses Werk wurde Jakob von Vitry als genauer und sorgfältiger Beobachter seiner Gegenwart gelobt. So zuletzt ebd., S. 12.

39 Ebd., S. 72–88.

40 Vgl. ebd., S. 74: »in Hispania mauros, in Prouincia et Lombardia hereticos, in Grecia scismaticos, ubique falsos fratres contra nos insurgere permittendo«.

nons von *gula, fornicatio/luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, inanis gloria* und *superbia*, der auf Johannes Cassianus beziehungsweise auf Evagrius Ponticus zurückgeht⁴¹. In direkten Anklagen wendet er sich vor allem gegen den Geldhandel, den schon sein Lehrer, Petrus Cantor, scharf kritisiert⁴². In einer zweiten Anklagerede greift Jakob von Vitry Kleriker an, denen er vorwirft, ihrer Vorbildfunktion nicht gerecht zu werden und der wachsenden sittlichen Verrohung tatenlos oder sogar als Komplizen der Übeltäter zuzusehen⁴³. Wie in seinen Predigten, fügt er auch hier *exempla* an. In diesem Fall sollen sie vorführen, wie der Heilige Geist sich außerhalb des verwahrlosten Amtsklerus Wirkungsfelder schaffe. Selbst ein *malignus spiritus* erscheint in einem der *exempla* als Prediger, und die begnadete Alpais von Cudot und eine Frau aus Vernon geben dem Leser ein Beispiel für vorbildliche Buße⁴⁴.

An diese Sündendiagnose schließt Jakob von Vitry eine Darstellung der Heimsuchung der westlichen Kirche durch Buße und Predigt an (*De visitatione occidentalis ecclesiae*)⁴⁵. Hier stellt er seinen Lehrer, Petrus Cantor, und die Prediger aus dessen Schule vor. Den größten Raum nimmt der dritte Teil des Buches ein. Unter dem Stichwort der Erneuerung der Kirche (*De renovatione occidentalis ecclesiae*)⁴⁶ behandelt Jakob von Vitry hier eine Reihe kirchlicher und weltlicher Stände. Er beginnt mit den Eremiten, und gelangt über Kanoniker und Koinobiten bis zu weltlichen Formen einer frommen Lebensweise⁴⁷. Ein vierter Abschnitt der *Historia occidentalis*, der die kirchlichen Heilmittel bespricht (*De sacramentis*)⁴⁸, bricht nach dem Altarsakrament ab.

41 Vgl. ebd., S. 84f. Bei der Aufzählung scheint es Jakob von Vitry um das reine Vorhandensein der Sünde zu gehen, das er nicht qualifiziert oder intern gewichtet. Er verwendet sowohl Begriffe aus dem Sündenkanon bei Cassian und Evagrius Ponticus (»acedia« und »superbia«) als auch Begriffe aus Gregors d. Gr. *Moralia* in Job (»invidia«).

42 Vgl. ebd., S. 78–81.

43 Vgl. ebd., S. 84–88.

44 Ein Dämon mit Namen »die Feder in der Tinte« (*penna in inchausto*) wird zum Predigen der Wahrheit gezwungen. Vgl. ebd., S. 86f.

45 Ebd., S. 89–106. OBERSTE, Predigt, S. 288, erkennt als durchgängiges Prinzip der Gliederung der *Historia occidentalis*, die Einordnung eines *ordo praedicatorum*, d.h. der versammelten predigenden Schülerschaft des Petrus Cantor, in die Formen des westlichen Religiosentums. Jakob von Vitry bezeichnet die Cantorschüler nicht als solche. Leider verweist Oberste für diese Bezeichnung nicht auf ein Werk Jakobs, sondern nur von einer eigenen Anmerkung auf die andere. (Vgl. ebd., S. 263, Anm. 82 und S. 288, Anm. 188).

46 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 107–191.

47 Jakob von Vitry versteht »regulares« inklusiv im Zusammenhang der einen Regel des Evangeliums als *regula vivendi*. Vgl. ebd., S. 165: »Non solum hos qui seculo renunciant et transeunt ad religionem regulares iudicamus, sed et omnes Christi fideles, sub euangelica regula domino famulantes et ordinate sub uno summo et supremo abbate uiuentes, possumus dicere regulares«.

48 Ebd., S. 192–246.

B. Die Briefe Jakobs von Vitry

Die wahrscheinlich frühesten erhaltenen Dokumente aus der Feder Jakobs von Vitry beziehen sich auf das zisterziensische Frauenkloster Aywières⁴⁹. Im Jahre 1213 erscheinen er und Schwester Maria von Réves als Vermittler bei einer Schenkung, mit der der Kleriker Ivan von Réves der Frauengemeinschaft seinen gesamten Besitz bis auf eine Leibrente verschrieb. Im selben Jahr bestätigte Jakob von Vitry stellvertretend für den päpstlichen Legaten die Schenkung des Zehnten von Braine-l'Alleude an denselben Konvent. Das letzte Schreiben Jakobs von Vitry für die Gemeinschaft in Aywières datiert wesentlich später. Jakob von Vitry, mittlerweile Kardinalbischof von Tusculum, bestätigte dem Konvent am 26. 12. 1234 in Perugia, dass er die Güter Jakobs, die dieser bis auf eine Leibrente gestiftet hatte, nach seinem Tod behalten und frei über sie verfügen dürfe. Aus der Zeit zwischen 1216 und 1221 sind sieben Briefe Jakobs von Vitry erhalten, in denen er verschiedenen Adressaten vor allem von Geschehnissen aus dem Heiligen Land berichtet. Sie wurden von Reinhold Röhrich⁵⁰ und Robert Huygens⁵¹ ediert. Diese Briefe liegen in unterschiedlichen Versionen für verschiedene Empfänger vor. Jakob von Vitry hat sie wahrscheinlich nicht zur Veröffentlichung redigiert oder in einem Korpus vereinigt.

Der nach Huygens Zählung erste Brief ist an verschiedene Freunde Jakobs von Vitry und die Brüder in Oignies gerichtet und datiert auf den 16.10.1216. Jakob von Vitry beschreibt darin seinen Weg bis Genua und seine Predigterfolge unterwegs, die Begegnungen mit Humiliaten und Franziskanern und seine Audienzen bei dem neu gewählten Papst Honorius III. sowie die Dinge, die er beim Papst hatte erreichen können. Neben einer allgemeinen Predigtlegation und Geleitbriefen sowie einer Eskorte für sich selbst erwirkte er eine mündliche Zusage für die frommen Frauen, nicht nur in Lüttich, son-

49 Vgl. BERLIÈRE, Jacques de Vitry, S. 185–193.

50 Reinhold RÖHRICH, Briefe des Jacobus de Vitriaco (1216–1221), in: ZKG 14 (1894), S. 97–118; ZKG 15 (1895), S. 568–587; ZKG 16 (1896), S. 76–114.

51 HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, im Appendix, S. 154f bietet Huygens einen Brief des Honorius III. an Jakob von Vitry. Eine erweiterte Neuausgabe ist Robert Burchard Constantijn HUYGENS, *Jacques de Vitry, Lettres*, in: CChr.CM 171, Turnhout 2000, S. 491–652. Edmund MARTÈNE/Ursinus DURAND, *Thesaurus Novus anecdotorum*, Bd. III, Paris 1717, S. 287–305 bieten vier Briefe Jakobs von Vitry an Honorius III. Sie entsprechen den Briefen III–VI bei Huygens. Die *Memoires de l'Academie Belgique* 23 (1849), S. 3–43 bieten zwei Briefe Jakobs. Sie entsprechen den Briefen 1 und 2 in der Edition Huygens. Der von Chapeauville edierte Brief Jakobs an Fulko von Toulouse ist eine stark gekürzte Version des Prologs zur *Mariavita*, wie Joseph Greven bereits nachgewiesen hat. Vgl. GREVEN, *Ursprung* (1914), S. 32. Jean CHAPEAUVILLE, *Qui gesta pontificum Tungrensium, Traiectensium, et Leodensium scripserunt auctores praecipui*, Lüttich 1616, Bd. II, S. 250–258. Wilhelm von OEHL, *Deutsche Mystikerbriefe*, München 1931, S. 187–196 bietet Auszüge aus Ep. II und dem Prolog der *Mariavita* in deutscher Übersetzung.

dern in *regno et imperio*, in Gemeinschaftshäusern zu wohnen und interne Exhorten halten zu dürfen. Eine spezielle Schutzvollmacht für *crucesignati* übergab Honorius III. Jakob von Vitry nicht und begründete die Ablehnung damit, dies sei Aufgabe der Prälaten Frankreichs. Jakob von Vitry vermutet, dass bei dieser Entscheidung das Interesse anderer Aspiranten auf das Legat in Frankreich eine Rolle gespielt habe.

Ep. II schrieb Jakob von Vitry im März 1217 an einige Pariser Magister⁵² sowie an Lutgard von Aywières und ihren Konvent. In diesem Brief schildert er seine Überfahrt nach Akkon, vor allem aber die Sekten und christlichen Gruppierungen, denen er in Akkon und bei einer Predigtkampagne im Heiligen Land begegnete. An die Schwestern in Aywières gewandt bittet Jakob von Vitry um Fürbitte für sich selbst und besonders für seinen Kaplan, Johannes von Cambrai⁵³. Weitere Adressaten sind Walther, Abt von Villers, Magister Johannes von Nivelles, die Brüder von Oignies und dortige Freunde, Leopold, Fürst von Austria, Dekan, Kanzler, Magister und Scholare in Paris, sowie Freunde allgemein.

Die Briefe III–VII enthalten vor allem Berichte von Kriegsgeschehnissen und zeichnen ein lebendiges Bild der Belagerung von Damiette aus der Sicht des anwesenden Bischofs von Akkon. Ep. VII bietet eine Quelle zur Legende um den Priesterkönig Johannes.

C. Die Predigten Jakobs von Vitry

Besonderes Gewicht legte Jakob von Vitry auf die Seelsorge. Selbst seine *Historia orientalis et occidentalis* dient in gewisser Hinsicht diesem Zweck, wenn er im Prolog zu seinem Geschichtswerk schreibt, dem ersten Buch habe er »diversas etiam terrae proprietates et varias ad maiorem praedicandi copiam«⁵⁴ eingefügt.

Jakob von Vitry predigte in Kampagnen gegen Häresie und Geldhandel, als Kreuzzugswerbung und in Bekehrungs- und Bußkampagnen, wie er sie in seinen Briefen⁵⁵ beschreibt. Die meisten seiner Predigten dürften verloren

52 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 78: »[a] [Viris venerabilibus et] in Christo karissimis magistris Parisien[sibus] [Gujillelmo du Pont des Arches et Radulfo de Namurco et Alexandro de Corco[n] et Philippo Noviomensi arjchidiacono I(acobus), divina permittente misericordia Aconensis ecclesie minister humilis, sancte terre promissionis [domini] cum effectu subvenire«.

53 Johannes von Cambrai diente Jakob von Vitry auch als Sekretär, dem er seine Briefe diktierte, und dessen Aufgabe es war, sie in unterschiedlichen Versionen an verschiedene Adressaten zu versenden, vgl. CALZÀ, *Weiblichen*, S. 34. Eine ähnliche Gebetsbitte erscheint in Brief Nr. IV. Auch hier ist sie Sondergut der Version für die Schwestern in Aywières. Jakob von Vitry fügt eine Liste von Gefallenen an, für die er die Fürbitte der Frauen wünscht.

54 BONGARS, *Gesta*, S. 1047f, zitiert nach FUNK, *Jakob*, S. 131.

55 Vor allem ep. 1 und ep. 2, vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 71–97.

sein. Von den erhaltenen liegt nur ein Bruchteil in kritischen Editionen einzelner Predigten oder kleiner Predigtgruppen vor⁵⁶, um die sich vor allem Jean Longère verdient gemacht hat⁵⁷. Maria Grazia Calzà⁵⁸ zählt ungefähr vierhundert Predigten Jakobs von Vitry, Pascale Bourgain⁵⁹ kommt bereits auf ca. vierhundertundfünfzig, die Jakob von Vitry in vier selbständigen Sammlungen veröffentlichte, so dass man sein Predigtoeuvre mit einigem Recht als sein Hauptwerk bezeichnen darf⁶⁰. Die *sermones de tempore*⁶¹ (*dominicales*) bedienen Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, ergänzendes Gegenstück dieser Sammlung sind die *sermones feriales et communes*⁶². Die *sermones de sanctis*⁶³ sind Predigten zu Heiligenfesten und die *Sermones*

56 Noch Hinnebusch kennt keine kritischen Editionen der Predigten Jakobs von Vitry, wenn auch einige Drucke. Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 8 und Anm. 1.

57 Vgl. Jean LONGÈRE, *Un sermon inédit de Jacques de Vitry: »Si annis multis vixerit homo«*, in: *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris 1986, S. 31–51; ders., *Un sermon de Jacques de Vitry ad praelatos et sacerdotes*, in: Caroline BOURLET / Annie DUFOR, *L'Écrit dans la société médiévale, textes en hommage à Lucie Fossier*, Paris 1991, S. 47–60; ders., *Jacques de Vitry: Deux sermons de mortuis du recueil inédit de sanctis*, in: *Moines et moniales face à la mort (Actes du colloque de Lille, 2, 3 et 4 octobre 1992)*, coll. *Histoire médiévale et archéologie*, Bd. 6, 1993, Paris–XIII et Université catholique de Lille 1994, S. 235–282 (erste Auflage), S. 183–222 (zweite Auflage); ders., *Deux sermons de Jacques de Vitry ad peregrinos*, in: *L'Image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime (Congrès international de Rocamadour, 1er, 2 et 3 octobre 1993)*, Rocamadour 1994, S. 93–103; ders., *Quatre sermons ad canonicos de Jacques de Vitry*, in: *RechAug* 23 (1988), S. 151–212; ders., *Quatre Sermons Ad Religiosas de Jacques de Vitry*, in: M. PARISSÉ (Hg.) *Le Religieuses en France au XIIIème siècle*, Nancy 1985, S. 215–300. Marie-Claire GASNAULT, *Jacques de Vitry: sermons aux gens mariés*, in: *Prêcher d'exemples: récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris 1985, S. 41–67. Eine Predigt Jakobs von Vitry »ad virgines« bietet GREVEN, *Ursprung* (1914), S. 26–58 und 291–318, hier S. 43–58; Christoph T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology – model sermons for the praeching for the cross*, Cambridge 2000, S. 83–127. P. Hilarius FELDER (Hg.), *Jacobi Vitriacensis episcopi et cardinalis 1180–1240 Sermones ad fratres minores*, in: *Spicilegium Franciscanum* 5 (1903), S. XI und 63.

58 Vgl. CALZÀ, *Weiblichen*, S. 33.

59 Pascale BOURGAIN, *Art. Jakob von Vitry*, in: *LMA V* (1999), Sp. 294f.

60 Handschriften der Predigten Jakobs von Vitry finden sich vor allem im Raum Belgiens. Für die *Sermones feriales et communes*, vgl. GREVEN, *Exempla*, S. VIII–X, für die *Sermones vulgares*, Thomas Frederick CRANE, *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1967 (*Publications of the Folk-Lore society* 26), S. XLI. Allerdings lassen sich aus der geringen Zahl der erhaltenen Predigten des Jakob von Vitry kaum Schlüsse über deren tatsächliche Verbreitung ziehen.

61 Vgl. Reverendissimi D. Jacobi de Vitriaco [...] *Sermones in Epistolas et Evangelia dominicalia totius anni [...] primum in lucem editi*, F. DAMIANUS A LIGNO edidit, Antuerpiae, in aedibus uiduae et heredum J. Stelsii, 1585. Antwerpen 1575, Nachdruck: Venedig 1578. CALZÀ, *Weiblichen*, S. 33, zählt für Jakob von Vitry ca. 200 *Sermones de tempore*.

62 Goswin FRENKEN, *Die Exempla des Jakob von Vitry*, München 1914 und GREVEN, *Exempla*, bieten Prolog und exempla dieser Sammlung. Die Predigten selbst sind bisher nicht ediert.

63 Laut CALZÀ, *Weiblichen*, S. 33, sind es mehr als hundert. FUNK, *Jakob*, S. 177, kennt noch keine Ausgabe der *Sermones de sanctis* des Jakob von Vitry, HINNEBUSCH, *Historia*, S. 8, Anm. 2, nennt Handschriften dieser Predigten in den Bibliotheken von Lüttich, Douai, Namur und Brüssel, vgl. Edouard de MOREAU, *Note sur les sermones de sanctis de Jacques de Vitry*, in: *Annales du XXIIe Congrès de la fédération archéologique et historique de Belgique*, Bd. II, Mali-

*vulgares*⁶⁴ bzw. *ad status*, wenden sich ohne Anlass eines Festtages an Hörergruppen, die Jakob von Vitry nach ihren Ständen oder Lebenssituationen anspricht. Bereits Jean-Baptiste Pitra⁶⁵ hat vermutet, dass es sich bei den erhaltenen Predigten Jakobs von Vitry um Musterpredigten handelte, die nicht nur in die jeweilige Volkssprache zu übersetzen, sondern auch dem jeweiligen Anlass entsprechend umzuformulieren und zu kürzen waren.

D. Die *mulieres religiosae* im Werk Jakobs von Vitry

Den *mulieres religiosae* widmet Jakob von Vitry keinen eigenen Abschnitt in der *Historia occidentalis*⁶⁶. Maria von Oignies erscheint nur in einer einzigen Episode, die aus ihrer Vita übernommen ist und berichtet, wie die Heilige mit Hilfe einer nichtgeweihten Hostie geprüft wird⁶⁷. Auch in den weiteren Werken Jakobs von Vitry tauchen die *mulieres religiosae* nicht mehr an prominenter Stelle auf, obwohl sie und der Konvent von Oignies im Leben Jakobs von Vitry weiterhin eine wichtige Rolle spielten. Z.B. hielt er über mehrere Jahre Briefkontakt mit Lutgard von Aywiers und Johannes von Nivelles, der einige Zeit nach Jakob von Vitry selbst dem Konvent von Oignies beigetreten war.

Nachdem er die Mariavita fertiggestellt hatte, erreichte Jakob von Vitry bei Honorius III. eine Absicherung der gemeinschaftlichen Lebensweise der

nes 1911, S. 328f. Für den Sermo in festo Marie Magdalene vgl. SCHNEYER, Johannes Baptist, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, Bd. III und IV, Münster i. W. 1971–1972, Nr. 223 und Michel LAUWERS, Noli me tangere. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les penitentes du XIIe siècle, in: MEFR 104, 1 (1992), S. 259–268.

64 Auszüge in: PITRA, Analecta, Bd. 2, S. 344ff. Die Sermones vulgares wurden höchstwahrscheinlich nach 1226 niedergeschrieben, da in einer Predigt aus dieser Sammlung vom Tod des Franziskus von Assisi die Rede ist. Die anderen Sammlungen dürften noch später datieren, wahrscheinlich in die Zeit, als Jakob von Vitry Kardinal von Tusculum war (1229–1240). Vgl. GREVEN, Exempla, S. VII, sowie ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), 677B: »Interea vir Sanctus creditur ea tempestate, qua Romae deguit, illos solennes sermones tam de Tempore quam de Sanctis confecisse, qui usque hodie in ecclesia de Oignies conservantur«.

65 Vgl. PITRA, Analecta, Bd. 2, S. VIII.

66 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 146–148. Jakob von Vitry bespricht Armen- und Leprosenhäuser, die im Frömmigkeitsleben der *mulieres religiosae* eine wichtige Rolle spielten, und widmet auch den Zisterzienserinnen neben den männlichen Mitgliedern dieses Ordens einen eigenen Abschnitt (ebd., S. 116–118). Hier beschreibt er den Zustrom von Frauen, die sich zunächst dem Prämonstratenser- dann dem Zisterzienserorden zugewandt haben sollen und führt als Beispiel sieben zisterziensische Neugründungen in der Diözese Lüttich an. In beiden Zusammenhängen weist er allerdings weder auf Maria von Oignies noch auf die *mulieres religiosae* als Repräsentantinnen einer eigenständigen Frömmigkeitsauffassung hin.

67 Vgl. ebd., S. 207 sowie VMO, II, 105. In der *Historia occidentalis* steht die Geschichte im Kapitel über das Altarsakrament. Sie schließt an eine ganz ähnliche Erprobungsgeschichte über den Pariser Bischof Maurice von Sully an, der auf seinem Sterbebett ebenfalls eine ungeweihte Hostie erhalten und als solche erkannt haben soll.

mulieres religiosae und ihrer Predigtstätigkeit. Im Anschluss daran reiste er ins Heilige Land. Ebenfalls nach der Fertigstellung der Mariavita, begegnete Jakob von Vitry Humiliaten und Franziskanern. Besonders die Entwicklung der Franziskaner, verfolgte er mit großem Interesse. In der *Historia occidentalis* und in seinen Briefen aus dem Heiligen Land berichtet er vor allem über ihre Predigtstätigkeit⁶⁸. Hierin lag ein Interessenschwerpunkt Jakobs von Vitry, der von den Frauen schon aus rechtlichen Gründen nur eingeschränkt bedient werden konnte. Um 1230 begann Thomas von Cantimpré das literarische Werk Jakobs von Vitry mit einem Supplement zur Mariavita und weiteren Frauenviten fortzuführen. Thomas' Werk enthält einiges an Kritik daran, dass Jakob von Vitry die Gemeinschaft in Oignies 1228 erneut zugunsten der Kirchenpolitik verließ, um Gregor IX. fortan als Kardinalbischof von Tusculum zu dienen. Offenbar wandte Jakob von Vitry sich also nach der Abfassung der Mariavita anderen Fragen zu. Bereits seine Geschichte des westlichen Frömmigkeitsaufbruches kommt ohne die *mulieres religiosae* aus.

3. Studienzeit und theologische Prägung Jakobs von Vitry

In der *Historia occidentalis*⁶⁹ beschreibt Jakob von Vitry seine Studienzeit in Paris und den Schülerkreis um seinen Lehrer, Petrus Cantor, aus dem zahlreiche prominente Kirchenpolitiker hervorgingen. Nach dem Beispiel des Predigers Fulko von Neuilly (†1201), den Petrus Cantor besonders förderte⁷⁰, predigten auch andere seiner Schüler in öffentlichen Kampagnen⁷¹. Fulko selbst und einige seiner Schüler wirkten auch in Brabant und Flandern, wo sie mit großer Wahrscheinlichkeit den frommen Frauen begegnet sind. In der Mariavita erwähnt Jakob von Vitry z.B. den Fulkoschüler Johannes von Nivelles, mit dem er selbst über Jahre in Briefkontakt stand. Dieser soll nicht nur Maria von Oignies nahe gestanden, sondern vor allem Frauen zum Büberleben geführt haben, die sich in einer Gemeinschaft in Lüttich zusammenfanden⁷². Er könnte auch bedeutenden Einfluss auf die ersten *mulieres religiosae* ausgeübt haben. Daher ist es lohnenswert, Studienzeit und theologische Prägung des Autors der Mariavita sowie den Einfluss predigender Cantorschüler auf die frommen Frauen näher zu beleuchten.

68 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 158–162.

69 Vgl. ebd., S. 96–101.

70 Auch in den Werken anderer Cantorschüler hat Fulko von Neuilly Spuren hinterlassen. Vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 37: »Although Foulques was evidently not an academic preacher, he remained, nonetheless, a hero of the Chanter's circle. Originally inspired by the Chanter himself, he was remembered after his death in the lectures and disputations of Stephen Langton, in the writings of Gerald of Wales, and especially in the history of Jacques de Vitry«.

71 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 102.

72 Vgl. VMO, II, 57.

A. Paris

Von seiner eigenen Studienzeit in Paris zeichnet Jakob von Vitry kein schmeichelhaftes Bild. Die Schulen schildert er als Orte voller Eitelkeit und sittlicher Verwahrlosung⁷³, die Studenten als streitsüchtige, von Vorurteilen durchdrungene Parteigänger der Landsmannschaften⁷⁴, den Lehrstoff als formalistische Kleinkrämerei ohne Tiefgang⁷⁵. Dieses Kapitel der *Historia occidentalis*, das als Hinführung zum Lob der Taten Fulkos von Neuilly und des Petrus Cantor dient, zeichnet das Bild von Paris sicherlich in besonders düsteren Farben.

Zwischen 1187, als Jakob von Vitry Student war, und 1222 bzw. 1223, der Zeit, als er die *Historia occidentalis* vollendete, fand in Paris ein Formierungsprozess statt, in dem sich die bunte Landschaft aus Magistern und Scholaren, der Jakob von Vitry 1187 begegnet war, zunehmend zu einer *Universitas magistrorum et scholarium* formierte⁷⁶. Gut dreißig Jahre später schreibt er, Paris sei nun ein *hortus deliciarum*, von dem die gesamte Kirche profitieren könne⁷⁷. Petrus Cantor und dessen Schülerkreis, aus dem einige einflussreiche Kirchenpolitiker hervorgingen, hatte nicht geringen Anteil an dieser Entwicklung.

Bis ins 12. Jahrhundert hinein herrschte im theologischen Studium in Paris das Väterstudium als wichtigster Bestandteil vor. Seine zunehmende Verdrängung durch Dialektik und Scholastik wird in der literarischen Produktion durch veränderte Leseinteressen sichtbar. Väterausgaben wurden zusehends weniger, während Summen und Quaestionenwerke vermehrt auftraten⁷⁸. Ihr hauptsächliches Arbeitsmittel, die aristotelische Logik, tut Jakob von Vitry in einer Predigt, die er viele Jahre nach seiner eigenen Studienzeit für Studenten verfasste, als *vana curiositas* ab⁷⁹. In derselben Predigt nennt

73 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 91. Neben der Domschule wurde auch in Privathäusern unterrichtet. Jakob von Vitry entsetzt sich über den Zustand eines solchen Hauses. In einem Stockwerk werde studiert, im anderen befinde sich ein Bordell.

74 Die Scholaren fanden sich zunächst nach Landeszugehörigkeit zusammen. Zu den vier Landsmannschaften vgl. DENIFLE, *Entstehung*, S. 77–81.

75 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 92: »[...] id est, sophisticæ subtilitates, ita ut non posset intelligi disertitudo lingue eorum, in qua ut dicit Ysaïas, »nulla est sapientia««.

76 Zu dem juristischen Begriff »universitas« als Bezeichnung einer Gesamtheit oder Körperschaft aus Magistern und Scholaren sowie für deren institutionellen und juristischen Werdegang vgl. Gaines POST, *Parisian Masters as a corporation*, in: *Speculum* 9, 4 (1934), S. 442–445 und Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1976 (MM 10).

77 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 90.

78 Vgl. DENIFLE, *Entstehung*, S. 757–759.

79 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo XVI ad scholares*, in: Jean-Baptiste PITRA, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, Paris 1885–1888, Bd. II, S. 365–372, hier S. 368f. Die Predigt stammt aus der Sammlung der *Sermones vulgares*, die wahrscheinlich nach 1226 entstand. Die Gefährlichkeit, die Jakob von Vitry der Logik zuschreibt, verdeutlicht er mit ei-

er auch das Kriterium, nach dem er Fragestellungen und Ergebnisse der Wissenschaften bewertet. Grundsätzlich sei zwischen fruchtbarem und nutzlosem Wissen zu unterscheiden, wobei letzteres nicht dem Seelenheil diene⁸⁰. In ähnlicher Weise beurteilt Jakob von Vitry den Wert des Triviums, das die christliche Tugend und Lehre befördere, und des Quadriviums, das zwar Wahrheit enthalte, aber nicht mehr zur Frömmigkeit hinführe.

Die Kritik, die Jakob von Vitry in der *Historia occidentalis* vorträgt, betraf aber nicht nur Stoff und Lehrmethoden. Sein Hauptvorwurf galt den Lehrern, deren Taten er eitel und selbstsüchtig nennt, während sie in ihren Lehren das Gegenteil forderten⁸¹. Als leuchtendes Vorbild schildert er dagegen seinen Lehrer Petrus Cantor, den er in der *Historia occidentalis* zunächst mit biblischen Vergleichen allgemeiner Großartigkeit schmückt⁸². Danach benennt er, worin die einzigartige Leistung des Petrus Cantor bestand: »[...] cepit enim facere et docere«⁸³. Er bescheinigt ihm also vor allem persönliche Glaubwürdigkeit. Die Formulierung entnahm Jakob von Vitry wahrscheinlich dem Werk des Petrus Cantor. Dieser zitiert in seinem *Verbum abbreviatum* aus App. 1,1: »cepit enim Iesus facere et docere. Prius fecit, post docuit«⁸⁴. Der hier formulierte Gedanke entspricht dem »verbo et exemplo«, das in Jakobs homiletischen Schriften häufiger auftaucht und die Frage nach Kongruenz beziehungsweise Inkongruenz von Lehre und Leben des Predigers reflektiert. Ähnlich schrieb auch Stephan von Tournay 1191 über Cantor »Origeni parem

nem exemplum: Ein verstorbener Schüler erschien Magister Sella mit einer übergewichtigen Kappe aus Pergament und Wissen auf dem Haupt, unter der er grausam schwer zu tragen hatte. Diesen Hinweis soll der Magister sofort verstanden haben. Jakob von Vitry schreibt, er habe sich durch die Erscheinung bekehrt und den Zisterziensern angeschlossen.

80 Vgl. PITRA, *Analecta*, Bd. II, S. 370: »[...] de quibus Ambrosius: Astrologia et alia hujusmodi despecta sunt, quia nihil valent ad salutem, sed mittunt in errorem; dum in his student, curam animae non habent«. Zeugnisse heidnischer Schriftsteller will er nicht grundsätzlich übergehen, sondern sich ihrer Argumentationen bedienen. Vgl. ebd., S. 367. In den Büchern der Naturphilosophen (*libri naturales*) erkennt er dagegen einen Angriff auf das glaubende Vertrauen des Christen, da ihre Ergebnisse sich nicht mit grundlegenden Aussagen des Christentums harmonisieren ließen. Auch astrologische Literatur lehnt er ab, da sie die völlige Prädestination durch Sternkonstellationen lehre. Dagegen sei am freien Willen des Menschen und seiner Verantwortung für seine Sünden festzuhalten. Mit der Formulierung »Ciceronianus es, non christianus« (ebd., S. 368) spielt Jakob von Vitry auf den Traum des Hieronymus an. Zu diesem Traum, mit dessen Schilderung Hieronymus in seinem libellus *de virginitate*, dem 22. Brief an Julia Eustochium, eine römisch Adlige, die ihr Leben in Enthaltsamkeit zubringen wollte, vor der Lektüre heidnischer Literatur warnt, vgl. Barbara FEICHTINGER, *Der Traum des Hieronymus*. Ein Psychogramm, in: *VigChr* 45 (1991), S. 54–77.

81 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 93.

82 Vgl. ebd., S. 94: »Quorum unus velut lilium inter spinas, et rosa inter urticas, quasi angelus Pergami ubi est sedes sathanae, [...] erat tunc temporis magister Petrus, venerabilis cantor parisiensis, vir potens in opere et sermone«.

83 Vgl. ebd., S. 94, sowie VA I, Kap. 6, S. 35.

84 Vgl. VA, Kap. I, 6, S. 35, Z. 19f.

in aliquo sic enim docere credimus, ut vivere; sic vivere ut docere«⁸⁵. Einzelheiten der moraltheologischen Lehre des Petrus Cantor gibt Jakob von Vitry nicht wieder. Neben dessen überzeugender Lehre interessierte ihn vor allem das beispielhafte Leben seines Lehrers. Jakob von Vitry schreibt, Cantor habe damit begonnen (*cepit*) zu tun, was er lehrte. Er sah ihn also als Initiator einer an Wahrhaftigkeit interessierten Strömung, dessen Verhalten er als vorbildhaft empfand und in verschiedenen Predigtsituationen als Beispiel heranzog⁸⁶.

B. Petrus Cantor

Petrus Cantor stammte aus Hodenc im Beauvaisis⁸⁷ und besuchte die Schule von Reims, bevor er 1183 als Kantor von Notre-Dame⁸⁸ nach Paris kam. Dort sammelte er einen äußerst aktiven Kreis von Schülern um sich. Nicht nur seine Schriften, auch sein mündlicher Lehrvortrag erregte Aufmerksamkeit⁸⁹. Auch auf die aktuelle Kirchenpolitik übte er großen Einfluss aus⁹⁰. Das Angebot, Maurice de Sully auf den Bischofsthron von Paris zu folgen, lehnte er ab. Wenige Tage vor seinem Tod akzeptiert er jedoch die Wahl zum Dekan des Domkapitels von Reims, konnte das Amt aber nicht mehr über-

85 STEPHAN von Tournay, Ep. 175, in: PL 211, Sp. 462–464, auch DENIFLE, *Cartularium I*, S. 46, sowie Franz Seraph GUTJAHR, *Petrus Cantor Parisiensis*, Graz 1899, S. 40, der dieselbe Formulierung als Zeugnis des Abtes Stephan von St. Geneviève in Paris in einem Empfehlungsschreiben an Erzbischof Wilhelm von Reims anführt. Ähnliches berichtet auch CAESARIUS von Heisterbach: »Magister Petrus Cantor Parisiensis verbo, vita et exemplo plures aedificaverat« PL 205, Sp. 15–18. Für Caesarius von Heisterbach und Stephan von Tournay vgl. Agneta SYLWAN (Hg.), *Petrus Cantor. Glossae Super Genesim. Prologus et capitula 1–3*, Göteborg 1992, S. XVI und Anm. 1.

86 Die Schriften Jakobs von Vitry sind eine Hauptquelle für exempla über Petrus Cantor, ebenso die Werke von Odo von Cheriton, Caesarius von Heisterbach, Stephan von Bourbon und Thomas von Cantimpré, vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 17.

87 Die Bezeichnung des Petrus Cantor als Petrus de Hosdens cantor Parisiensis findet sich auf einem Manuskript des »*Verbum Abbreviatum*« (MS Utrecht 312, fol. 55). Vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 3 sowie SYLWAN, *Glossae*, IX. Aufgrund der falschen geographischen Zuordnung des Petrus Cantor erscheint dieser auch als Peter Remensis.

88 Vgl. SYLWAN, *Glossae*, S. X.

89 Arthur Michael LANDGRAF, *Werke aus der engeren Schule des Petrus Cantor*, in: *Gregorianum* 21 (1940), S. 34–74, hier S. 36, weist auf eine entsprechende Notiz bei Stephen Langton hin. Auch das Auftreten von Cantorzitaten, die sich nicht in dessen Werken verifizieren lassen, wertet Landgraf als Hinweis auf die Wirkung von Cantors Vorlesungen.

90 Vgl. PETRUS Cantor, *Verbum Abbreviatum*, in: PL 205, Sp. 237cf und 257bf und den Hinweis bei SYLWAN, *Glossae*, S. X., für seine Konflikte mit Bischof Maurice de Sully, sowie BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 8, und OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 107 für seine Rolle als Kommissionsmitglied in der Scheidungsaffäre des französischen Königs Philipp August und der Prinzessin Ingeborg von Dänemark.

nehmen⁹¹. Petrus Cantor soll eine gewisse Nähe zu den Zisterziensern gepflegt haben. Wie sein Kollege Alain von Lille beendete auch er sein Leben als Mitglied dieses Ordens⁹². Er starb in der Abtei von Longpont⁹³. Neben seinen Schülern gibt vor allem das *Chronicon Anglicanum* des Zisterziensers Radulph von Coggeshall Auskunft über den Pariser Magister⁹⁴. Alanus von Lille⁹⁵ hat besonders in der Moralthologie Gemeinsamkeiten mit Petrus Cantor. Mit seinen Werken *Ars praedicatoria* und *Liber poenitentialis* lieferte Alanus die Prototypen für spätere Predigtsummen und Beichtbücher⁹⁶.

a. »*Verbum abbreviatum*« und pastoralpraktische Reformvorschläge des Petrus Cantor

Das moralthologische Werk des Petrus Cantor, die *Summa de sacramentis*⁹⁷, blieb unvollendet. Stärker als dieses ist sein *Verbum abbreviatum*, das um 1191 oder 1192 entstand, an der pastoralen Praxis interessiert. Diese Bezeichnung des Werkes bezieht sich auf das Incipit der *summa magistri Petri Cantoris Parisiensis ex conquisitis auctoritatibus ad detestationem uitiorum commendationemque uirtutum*, deren erstes Kapitel mit den Worten »*Verbum abbreviatum fecit Dominus super*

91 Vgl. GUTJAHR, Petrus, S. 31. Gutjahr gibt als Zeugen dafür das Nekrologium von Reims zu XIII. Kal. Oct.: »Obiit bone memorie magister. Petrus noster decanus et Longipontus postea monachus«, und die Gallia christiana an, die Petrus unter den Dekanen von Reims als Petrus I. nennt.

92 Auch viele Schüler des Petrus Cantor, darunter auch Jakob von Vitry, traten in regulierte Verbände ein. FUNK, Jakob, S. 22, zitiert aus Jakob von Vitrys »*Historia occidentalis*«: »Einige, welche das Pfand des Geistes empfangen hatten, entsagten der Welt, um desto sicherer den drohenden Gefahren und den trügerischen Lockungen der Welt zu entrinnen«.

93 Vgl. RADULPHUS von Coggeshall, *Chronicon Anglicanum: De expugnatione terrae sanctae libellus*, hg. v. Joseph Stevenson, London 1875 (RBMAS 66), S. 79: »Dumque a Remensium urbe Parisius proficisceretur [sc. Petrus Cantor], devenit in itinere ad quamdam abbatiam ordinis Cisterciensis, cui vocabulum Longus Pons, ut eorum orationibus se commendaret, ac quemdam librum secum de armario asportaret; ubi mox gravi infirmitate correptus et ad extreme deductus, testamentum suum disposuit, atque habitum sanctae religionis in magna spiritus alacritate suscepit; sicque omnibus hujus saeculi curis exoneratus, vitam laudabilem fine laudabile terminavit«. Vgl. OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 106.

94 RADULPHUS von Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, S. 79: »Hic obiit magister Petrus Remensis, cantor Parisiacensis ecclesiae, vir vitae venerabilis, morum probitate conspicuus, doctrina, verbo et actione clarus; qui in theologia his temporibus praecipuus inter doctores habebatur et summus«.

95 OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 121, sieht in Alanus einen der wenigen, der Petrus Cantor an »innovativer Kraft und Tiefe der Durchdringung« seiner Stoffe ebenbürtig gewesen sei.

96 Jörg Oberste spricht für die Zeit um 1200 von einer »pastorale Wende« in der Theologie. Vgl. ebd., S. 105ff.

97 Die *Summa* ist ein wahres *Opus Magnum*. Jean-Albert Dugauquier edierte eine unvollendete Version des Werkes in drei Bänden. Vgl. Jean-Albert DUGAUQUIER, Pierre le Chantre. *Summa de sacramentis et animae consiliis*, 3 Bde., Louvain 1954–1967. Eine literarische Einordnung des Werkes liefert Dugauquier in Bd. III/1, S. 179–232.

terram«⁹⁸ beginnt. Sie wurde schon früh eingeführt, wie eine Erwähnung des Werkes als *Verbum Abbreviatum* im *Chronicon Marchianense* zeigt⁹⁹.

Das *Verbum abbreviatum* existiert in mehreren Versionen. Eine längere Version enthält *exempla* und illustrierendes Material, das der kürzeren fehlt. Handschriften der längeren Version stammen vor allem aus der Gegend um Paris und aus Nordwestfrankreich, während die kürzere eine erheblich weitere Streuung in ganz Europa erfuhr¹⁰⁰.

Der logische Aufbau beider Versionen ist ähnlich. Die Kapitelverteilung weicht jedoch ab. Baldwin vermutet in der längeren die ursprüngliche Version (1191 oder 1192), die Petrus Cantor 1199 überarbeitet habe¹⁰¹. Monique Boutry spricht im Vorwort zur kritischen Edition des *Verbum abbreviatum* noch von einer dritten Version, einem *textus alter*, der einer gekürzten Ausgabe der Langversion entspreche und sich von der kürzeren durch Stil und Kapiteleinteilung unterscheide, sowie einem *textus conflatus* aus diesen¹⁰². Das *Verbum abbreviatum* gehört zu seinen späten Schriften. In der Vorrede zur langen Version beschreibt Petrus Cantor die Zielsetzung des *Verbum Abbreviatum*. Das Werk sei nicht ausschließlich darstellend konzipiert, sondern solle auch auf den Leser einwirken. Da Petrus Leserkreis vor allem aus Klerikern bestanden haben dürfte, kann man also von einer innerklerikalen Reformschrift sprechen. Im ersten Kapitel wendet er sich programmatisch gegen Überflüssigkeit und Weitschweifigkeit der Glossen und Quaestionen¹⁰³.

98 Röm 9,28: »Quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram«. Für Werktitel und Incipit vgl. VA, S. 7 und PL 205, Sp. 23a.

99 »Petrus Cantor Parisiensis, eximius doctor, qui scripsit verbum abbreviatum, in magna devotione et confessione sancta migrat a corpore in monasterio, quod dicitur Longus Pons non longe a Suessione«. (Paralipomenis Synopseos Franco-Merovingiae, anno 1194, fol. 987, zitiert nach GUTJAHR, Petrus, S. 42.) Das Zitat stammt spätestens aus dem Jahre 1202, da Andreas von Marchiennes, der Autor des *Chronicon*, in diesem Jahre starb. Gutjahr nennt noch eine Reihe alternativer Titel, die das *Verbum abbreviatum* in verschiedenen Handschriften tragen kann. Vgl. ebd., S. 61f: »Ethica Petri, Summa philosophiae, Petri Cantoris Parisiensis viaticum tendentis in Jerusalem, Summa de suggillatione vitiorum et commendatione virtutum oder Summa ex conquisitis auctoritatibus ad detestationem vitiorum et commendationem virtutum; auch hie und da Libellus oder summa de vitiis et virtutibus, Liber de penitentia et partibus eius, gewöhnlich mit 7 Zeichnungen über die verschiedenen Lagen des Betenden; nicht selten führt das Werk vom Titel des 1. oder 2. Capitels die Überschrift De brevitate lectionis oder Contra superfluitatem inutilium glossarum et quaestionum; auch Summa theologiae kommt als Überschrift vor«.

100 Vgl. SYLWAN, Glossae, S. XIII.

101 BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 14f, setzt für die kürzere Version das Jahr 1199 als terminus ad quem, da in diesem Jahre die Gemma ecclesiastica des Geraldus Cambrensis erschien, die lange Passagen aus dieser Version zitiert.

102 Für eine ausführliche Besprechung der verschiedenen Versionen des *Verbum abbreviatum* sowie der Manuskriptlage vgl. VA, S. XII–XLVI.

103 Vgl. die Überschrift des ersten Kapitels, in: VA, S. 9: »In quibus consistit exercitium sacre Scripture et de glossarum multitudine et lectionum superfluitate et prolixitate tollenda«.

Das *Verbum abbreviatum* beginnt mit einer Einteilung der Theologie in *lectio*, *disputatio* und *praedicatio*¹⁰⁴. Petrus Cantor kehrt die eingeführte Rangordnung von rein theoretischer Lehre und praxisbezogenen Nutzenwendungen um, indem er letztere stark aufwertete. Während Ivo von Chartres dogmatische Themen (*fides*) als *theologia superior* der Ethik (*mores*) als *theologia inferior* überordnete, wies Cantor Lesung und Disputation der Ausbildung des Theologen zu, auf die er für seine eigentliche Arbeit, das Predigen, zurückgreifen soll¹⁰⁵. Neu, wenn auch teilweise eine Wiederentdeckung¹⁰⁶, war die pastoralpraktische Ausrichtung, die Petrus Cantor den theologischen Studien gab, und das starke Gewicht, das er auf die Predigt legte.

Inhaltlich konnte Petrus Cantor für seine moraltheologischen Anliegen auf eine reiche patristische Tradition zurückgreifen¹⁰⁷. Sein größtes Interesse galt der Befreiung des Menschen von der Sünde und der Erlangung der Tugend¹⁰⁸. Den Hauptteil des *Verbum abbreviatum* widmet er der Beschreibung der Sünden in Form einer für seine Gegenwart aktuellen Gesellschaftsdiagnose. Er beginnt mit dem Hochmut (*suberia*) als Ursprung aller Sünde. Danach ruht sein Blick auf der Habgier und ihren zeitgenössischen Erscheinungsformen, die er in Simonie und Wucher erkennt. Die Tugenden stellt Petrus Cantor in größerer systematischer Vollständigkeit dar. Er nennt die theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung, sowie die Kardinaltugenden, schließt dann allerdings die Buße in den Stufen *contritio*, *confessio*, *satisfactio* an, so dass die moraltheologische Darstellung von Sünden und Tugenden gerahmt wird durch die Forderung nach Neuorientierung des theologischen Arbeitens an der Pastoralpraxis zu Beginn des Werkes und Elemente der Buße, gleichsam als Heilmittel, zum Schluss.

104 SYLWAN, *Glossae*, S. XIII, findet diese Einteilung auch in den Werken des Petrus Cantor wieder. Der *lectio* weist sie seine Schriftkommentare zu, zur *disputatio* gehöre seine *summa de sacramentis*, während das *Verbum abbreviatum* ein Werk der *praedicatio* oder praktischen Theologie sei.

105 Alain von Lille, den Jörg Oberste den letzten großen Vertreter der Schule von Chartres nennt, erklärt dazu: »Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuatur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis, quae morum Instructionem pollicetur« (PL 210, Sp. 112). Sowie OBERSTE, *Predigt*, S. 256.

106 Oberste nennt als frühen Vorläufer Cantors Hrabanus Maurus mit seiner Lehrschrift »De institutione clericorum«, vor allem das 3. Kapitel dieser Schrift über die Predigtspflicht. Mit Bezug auf Augustinus und Gregor den Großen – den Jakob von Vitry im Prolog der *VMO*, Kap. 1 ebenfalls bemüht – weist Hrabanus die Kleriker auf den Publikumsbezug ihrer Rede und die Bedeutung der *Moralia* als Predigtinhalte hin. Vgl. OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 110.

107 Viele der Ideen des Petrus Cantor finden sich bereits in der Pastoralregel Gregors d. Gr. Einiges bezieht er auch von Hieronymus. Vgl. die ausführliche Quellenliste für das *Verbum abbreviatum* in VA, S. LIX–LXXIV. Für Hieronymus und GREGOR, ebd., S. LXVI–LXVIII.

108 Vgl. VA, I, Kap. 8, S. 55: »Iuxta illud: Declina a mala et fac bonum« (Ps 36, 27).

Das *Verbum abbreviatum* bietet eine allgemeinverständliche Darstellung der moraltheologischen Einsichten des Petrus Cantor¹⁰⁹, die als Predigtvorlage gedacht gewesen sein könnte. Vor allem die Kapitel zu verschiedenen Sünden und Verfehlungen, die Petrus Cantor in der Regel mit »de [...]« bzw. »contra [...]« überschreibt, erinnern in ihrer sachlichen Geschlossenheit an *ad-status*-Predigten und konnten als Muster für zielgruppenspezifische Predigten genutzt werden¹¹⁰.

b. Petrus Cantor als Vorbild und Vordenker einer innerklerikalen Reform

Petrus Cantor war Vordenker eines pastoralen Reformvorhabens¹¹¹, das von Priestern und Theologen aus seinem Schülerkreis getragen wurde. Ziel ihres theologisch reflektierten und motivierten Bestrebens war es, auf eine moralische und das praktische Handeln betreffende Erneuerung der Kirche hinzuwirken. Die meisten seiner Reformideen finden sich bereits bei Gregor I. – vorzugsweise in der Pastoralregel¹¹². Was er anhand von altkirchlichen Konzepten und aktuellen Beobachtungen entwickelte, war eine Reform im Geiste der Rückbesinnung. Vor allem die treffende Diagnose des Petrus Cantor über den Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche überzeugte seine Zeitgenossen. Seine kirchenpolitischen Reformforderungen setzten bei seinem eigenen Berufsstand an. Kleine und große Verfehlungen, die der Klerus beging, wirkten sich nach Auffassung des Petrus Cantor besonders ungünstig auf einen allgemeinen sittlichen Verrohungsprozess aus, da das schlechte Vorbild der Kleriker weite Verbreitung finde und die Würde des klerikalen Amtes schwer mit Kritik anzugreifen sei¹¹³. Diesen Prozess galt es umzukehren, so dass die

109 Vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 14. Ähnlich auch OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 108.

110 Leider sind sonst nur wenige Predigten von Petrus Cantor überliefert. Rolf PEPPERMÜLLER, *Art. Petrus Cantor*, in: LMA VI (1999), Sp. 1965f geht mit SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. IV (1972), S. 628f von sechs Predigten Cantors aus, während BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 14 ihm nur eine überlieferte Predigt zuordnet. Möglicherweise hängt diese geringe Anzahl damit zusammen, dass Petrus Cantor niemals die Priesterweihe erhielt. Vgl. GUTJAHR, *Petrus*, S. 34f.

111 Vgl. OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 108.

112 Für die Kasuistik der Predigttypen vgl. GREGOR D. GR., *Pastoralregel III*, 1 (*Quanta debet esse diversitas in arte praedicationis*), in: PL 77, Sp. 50c–52a, für die zersetzende Macht des *malum exemplum* im hochrangigen Amt, *Pastoralregel I*, 2 (*Ne locum regiminis subeant, qui vivendo non perficiunt quae meditando didicerunt*) ebd., Sp. 15c–16b. Gregors Pastoralregel fand in Westeuropa im 13. Jahrhundert ähnlich weite Verbreitung wie seine *Dialogi* und seine *Moralia* in Job. Vgl. Josph Funk, *Einleitung zur Pastoralregel*, in: *Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel*, München 1933 (BKV 4), S. 60, bemerkt, dass »die Synoden von Mainz, Reims und Chalon-sur-Saône den Bischöfen sein Studium zur Pflicht machten, und bei der Konsekration wurde es ihnen mit den *Canones* überreicht. Es bedeutete für den Weltklerus das, was die *Regula S. Benedicti* für die Orden war.«

113 Vgl. Petrus CANTOR über Lev 4,3, in: Arsenal, MS 44, f. 135r; BL, Ms. Royal 2. C. viii, f. 69v: »in omittendo uel faciendo [...] negligens aut peccans aut non iudicans populum peccare fa-

Priester und Prälaten wirkten wie »Lastkörbe, durch welche die Sünden nach draußen gebracht werden und nicht hinein«¹¹⁴.

Die Schaffenszeit des Petrus Cantor fiel in eine kritische Phase der Kontroverse zwischen außerklerikalen Kritikern der zeitgenössischen kirchlichen Praxis, die sich durch ihre Anfragen häufig auch in eine außerkirchliche Position begeben hatten, und kirchlicher Reaktion auf diese Kritik, für die Herbert Grundmann¹¹⁵ das Erklärungsmuster des Gegensatzes zwischen Bewegung und Institution eingeführt hat. An einigen Punkten drohte diese Kontroverse bereits in größerem Maße zu eskalieren. Das Leitbild des Petrus Cantor nahm wichtige Anfragen der Kritiker zur Pastoralpraxis auf und trug eine theologisch fundierte auf aktuelle Zustände bezogene Diagnose vor, die in klerikalen Fachkreisen aufgenommen werden und wirken konnte. Durch seine deutlich kleruskritische, dabei aber nicht häretische Position schuf er eine Möglichkeit, notwendige Reformvorschläge aus dem Kontext häretischer Anschauungen und schroffer institutioneller Kritik zu lösen. Sein innerklerikaler Ansatz lieferte die gedankliche Voraussetzung dafür, dass der von ihm beeinflusste Innozenz III. die aktuellen Problemfelder der Konfrontation der römischen Kurie mit verschiedenen häretischen Gruppen und der anstehenden pastoralpraktischen Reform grundsätzlich voneinander trennen und in neuer Weise aufeinander beziehen konnte¹¹⁶.

In einer Predigt vor dem IV. Laterankonzil¹¹⁷ explizierte Innozenz III. das *malum exemplum* der Kleriker, das die Menschen den Heilmitteln der Kir-

cit [...] eum ad peccandum prouocans [...] quia sacerdos sicut populus et econtrario«, sowie CLARK, Peter, S. 9.

- 114 VA, I, Kap. 65, zitiert nach OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 110. Jakob von Vitry vergleicht Prediger und gelehrte Theologen in einer Predigt für Zisterzienserinnen mit Engeln, die fromme Seelen zu Christus tragen. Vgl. JAKOB von Vitry, Sermons ad Religiosas III, hg. v. Jean Longère, S. 268: »Per uniuersas igitur prouincias mittuntur qui puellas uirgines adducant ad regem beatum. Hi sunt angeli Dei, quorum ministerio anime sancte adducuntur ad Christum«.
- 115 Vgl. GRUNDMANN, Bewegungen, S. 50–156. Ein alternatives Erklärungsmodell liefert Gilles Gérard MEERSSEMANN, Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo, in collaborazione con Gian Pacini, Rom 1977 (= Italia Sacra 24–26). Einen jüngeren Widerlegungsversuch unternimmt Martina WEHRLI-JOHNS, Martina, Maria und Marta in der religiösen Frauenbewegung, in: Kurt RUH (Hg.), Abendsländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, S. 286–309.
- 116 Indem er sie teilweise anerkannte, konnte Innozenz III. den Schwung der Reformkräfte nutzen, um Predigt und Seelsorge zu reformieren. Als Kriterium für Häresie bzw. Rechtgläubigkeit etablierte er die Anerkennung durch die römische Kirche. So führte er eine neue Trennlinie ein, die nun nicht mehr an der Pastoralpraxis orientierte, sondern kirchenpolitische Fraktionierungen hervorbrachte. Zur Politik Innozenz' III. vgl. GRUNDMANN, Bewegungen, S. 70–156.
- 117 INNOZENZ III., Sermo de sacerdotis dignitate, periculo et peccato, in: PL 217, Sp. 649–654c. Ähnlich äußert er sich bereits in dem Dekret »Magne devotionis« von 1198, vgl. Augustus POTTHAST, Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304, Berlin 1874–1875, Nachdruck: Graz 1957, Bd. I, Nr. 48, S. 6f, in dem er den Bischof von Troyes auffordert, dieser solle endlich sein Kreuzzugsgelübde einlösen.

che entfremde. Nicht nur biete es eine scheinbare Legitimation böser oder unsittlicher Taten und treibe aufrichtige Gläubige zu den Angeboten der Häretiker, sondern es wirke auch in direkter Weise zersetzend, indem es die Häresie und den Niedergang der Glaubenswerte als Symptome sittlicher Verwahrlosung selbst hervorbringe. Durch ihre eigenen Sünden und ihre Achtlosigkeit bei der Verurteilung der Sünder förderten unwürdige Kleriker Nachlässigkeit und Häresie bei ihren Pfarrkindern. Laien sind den Klerikern nachgeordnet, denen Innozenz eine moralische Führungsrolle zuspricht. Wie Innozenz erwartete auch Petrus Cantor die entscheidenden Schritte zu einer Reform der Pastoralpraxis vom Klerus. Seine veränderte Prioritätensetzung, die die Lebensführung gegenüber der theologischen Lehre in den Vordergrund rückte, ermöglichte nun aber auch Laienbeteiligung innerhalb eines nicht häretischen Gedankengebäudes. Laien wie Kleriker konnten nach diesem Konzept Vorbilder sittlichen Vollkommenheitsstrebens sein. Die hierarchische Reihenfolge der kirchlichen *ordines* verlor demgegenüber an Gewicht.

C. Der Cantorkreis

Bekannter als Petrus Cantor selbst wurde sein Schülerkreis¹¹⁸, aus dem eine Reihe wichtiger Kirchenpolitiker hervorging. Robert von Courçon (†1219) und Jakob von Vitry (†1240) beendeten ihr Leben als Kardinäle, Stephen Langton (†1228) als Erzbischof von Canterbury. Mindestens beeinflusst, in einem weiteren Sinne auch Schüler des Petrus Cantor, ist Lothar von Segni (†1216), der 1198 als Innozenz III. den Papstthron bestieg. Viele Cantorschüler erreichten wenigstens den Magistergrad¹¹⁹, einige lehrten und verfassten theologische Traktate. Von Robert von Courçon ist z.B. dessen *Summa*, von Thomas von Chobham und Robert von Flamborough sind Bußbücher erhalten¹²⁰.

Baldwin¹²¹ hat für die Schüler des Petrus Cantor das Bild von konzentrischen Kreisen geprägt. Dabei sieht er einen innersten Kreis, dem diejenigen Cantorschüler angehört haben sollen, die eine Zeit lang in Paris unterrichtet haben. Zu ihnen zählt er Stephen Langton und Robert von Courçon¹²². Robert von Courçon erscheint als Kardinallegat allerdings auch im

118 Vgl. OBERSTE, Predigt, S. 254. Eine ausführliche Untersuchung des Cantorkreises bietet BALDWIN, Masters.

119 So z.B. Jakob von Vitry, Fulko von Neuilly, Robert von Courçon und Stephen Langton.

120 Vgl. SYLWAN, Glossae, S. XV. s. auch LANDGRAF, Werke, S. 34–36.

121 Vgl. BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 17ff.

122 Robert von Courçon soll vor seiner Legation Kanzler der Universität Paris gewesen sein, vgl. DENIFLE, Entstehung, S. 684.

Kontext hochrangiger Kirchenpolitik und mit Fulko von Neuilly in wenigstens einer Predigtkampagne. Wenn sie nicht künstlich sein soll, wird Baldwins Einteilung also höchstens Gewichtungen oder Prioritäten widerspiegeln können. Eine zweite Gruppe konstituiert sich nach Baldwin durch ihr Interesse, die Ideen des Petrus Cantor z.B. durch das Verfassen von Buß- und Beichtbüchern auf die tägliche Lebenspraxis zu anzuwenden. Mitglieder dieser Gruppe waren häufig Viktoriner. Schließlich kennt Baldwin noch eine Gruppe um Thomas von Chobham, die die Moraltheologie des Petrus Cantor in England verbreitete, und einen Kreis von Predigern, für die Jakob von Vitry und Fulko von Neuilly die prominentesten Vertreter sind.

Petrus Cantor und seine Schüler strebten besonders im pastoralpraktischen Bereich energisch nach Reformen, die auf Erneuerung und Verbesserung der Glaubwürdigkeit des Klerus durch Übereinstimmung von Lehre und persönlichem Beispiel zielten. Mit diesen Bestrebungen war die Cantorschule ein natürlicher Verbündeter des Papsttums, dem an Stärkung und Konsolidierung seiner Kirche gelegen war¹²³. Zwischen Alain von Lille und den Mendikantenpredigern, die bald zu führenden Verfassern pastoralpraktischer Predigthandbücher wurden, liegt die Aktivität des Cantorkreises. Petrus Cantor, und vor allem seine Schüler, schufen eine neue Theorie der Predigtpraxis und wurden auch selbst als Prediger tätig¹²⁴. Die Leistungsfähigkeit dieser Prediger machte Honorius III. sich zunutze, indem er sie z.B. für die Häresiebekämpfung im Languedoc aktivierte¹²⁵.

D. *Non incendit, qui non ardet*: Die Predigt als Königsdisziplin der Theologie

In einer Predigt für Zisterzienserinnen bietet Jakob von Vitry anhand einer Inversperspektive auf die *vana praedicatio*, die er für allerlei Missstände verantwortlich macht, Kriterien für eine gute Predigt und gleichzeitig eine Gegenwartsdiagnose¹²⁶. Vorrangig beklagt er den Verlust beziehungsweise

123 Vorschläge der Cantorschule zur Verbesserung der Ausbildung des Klerus, Beseitigung der Gottesurteile und Überarbeitung der Ehegesetze, wurden im Kontext des IV. Laterankonzils aufgegriffen.

124 OBERSTE, Predigt, S. 261 spricht von Jakobs Sammlungen als »vormendikantischen Exempla«.

125 Mit der Bulle »Olim in partibus Tolosanis« vom 19.1.1217. Dies geschah im Interesse des Dominikus, vgl. OBERSTE, Predigt, S. 252: »Nur zwei Tage später machte die Bulle , »Gratiarum omnium largitori« deutlich, daß die Dominikaner selbst mit diesem erfolgverheißenden Unterfangen bereits begonnen hatten, wenn Honorius sie als praedicatores in partibus Tholosanis anspricht, die wie gelehrte Ärzte (tanquam studiosi medici) den Samen des göttlichen Wortes wieder zur Frucht brächten«. Im selben Jahr wurden die ersten Dominikaner zum Studium nach Paris geschickt.

126 Vgl. JAKOB von Vitry, Sermo IV ad religiosas, hg. v. Jean Longère, S. 282–294, hier 282f.

die Zerstörung der inneren Werte bei seinen Mitbürgern. Der Klerus habe die biblischen Lehren nicht verinnerlicht, und es fehle das Vorbild der Religiösen, die Tugend und gute Werke vorleben sollten. Den Grund dafür nennt Jakob in der fehlenden Kongruenz von Lehre und Werken und tadelt besonders den theologisch gebildeten Klerus als Ausleger der Schrift¹²⁷.

Jakobs Lehrer Petrus Cantor erkennt die Wurzeln der guten Predigt, die er als Königsdisziplin der Theologie betrachtet, nicht nur im Studium, sondern auch im frommen Leben des Predigers¹²⁸. In der Konzeption des Petrus Cantor muss dies der Predigt zeitlich, aber in erster Linie sachlich, vorgehen. Die eigene Lebenserfahrung enthalte die *scientia rerum*, die Cantor als die eigentliche Lehre betrachtete und die durch das Studium bestenfalls bestätigt werden könne¹²⁹. Ziel der Predigt, die dem Leben des Predigers entspringen muss, sei es, die Hörer zu einem frommen Leben zu ermuntern, »non enim incendit, qui non ardet«¹³⁰. Dem Studium weist Cantor die Funktion einer berufsqualifizierenden Ausbildung zu. Damit weitet er seine Bedeutung gegenüber einem selbstgenügsamen Streben nach Wissen zur notwendigen Vorbereitung für jede Pastoralpraxis aus¹³¹. Den zuvor beliebig erweiterbaren Spielraum theoretischer Spekulation verengt er entsprechend zur ergebnisorientierten und handlungsbezogenen Sachkunde¹³². Diese bildet in der Konzeption des Petrus Cantor die Voraussetzung der Predigt, liefert aber nicht ihr je eigenes Thema. Inhalt der Predigt sind nach Cantor die *mores*¹³³,

127 Vgl. ebd., S. 282: »Verba sunt Iohelis deplorantis mala et uaria incommoda que proueniunt ex defectu uane predicationis. Dissipata quidem sunt horrea, id est bona interiora, continens pro contento, uel horrea, id est prelati qui frumentum uerbi Dei in se debent habere et conseruare. Dissipate sunt apothecae id est persone religiose in quibus species odorifere uirtutum et bonorum operum continebantur. Et subiungit causam : Quondam confusum est triticum, id est sacra Scriptura quantum ad eos qui eam peruerse exponunt, uel male uiuunt, aliud habentes in ore dum predicant, et aliud in opere dum malis operibus doctrine sue contradicunt«.

128 Vgl. VA, I, 6.

129 Vgl. ebd., S. 35: »Prius sit uita quam sciencia, quam qui habet, ut dicit auctoritas, non caret sciencia; [...]« und ebd., S. 36: »Vita enim bona scienciam, non dico uerborum sed rerum, precedit. Vnde per uitam et non aliter peruenies ad scienciam, scilicet operum; hec est enim sciencia rerum. Qui autem istam habet, illa non caret«.

130 Vgl. VA, I, 6, S. 35. Cantor zitiert seinerseits aus GREGOR I., *Moralia in Iob*, 8, 44. 72 (t. 1. p. 438, 23). Cantor wiederholt den Ausspruch in VA, I, 6, S. 38. Das Gregorzitat scheint eine Art Merksatz oder Schlagwort gewesen zu sein.

131 Bei weitem nicht alle Kleriker verfügten über eine theologische Schulbildung. Den prominenten Prediger Fulko von Neuilly schildert Jakob von Vitry als Beispiel für einen Weltpriester, der sich seiner mangelnden Bildung schämte. Der Cantorschüler Fulko studierte in Paris bis zu Erlangung des Magistergrades. Unabhängig davon, ob Jakobs Erzählung mehr der Realität oder der literarischen Dramaturgie verpflichtet ist, dient der Werdegang des ehemals ungebildeten Leutpriesters zum Magister der Theologie und weithin berühmten Prediger als Vorbild und exemplum.

132 Vgl. VA, I, 6, S. 35: »Theologia enim sciencia est rerum, non uerborum«.

133 Vgl. VA, I, 1, S. 9: »Post lectionem igitur sacre Scripture et clubitabilium disputationum inquisitionem, et non prius, est predicandum. Religio uero christiana est de fide et bonis moribus; lectio et disputatio ad fidem referantur, predicatio ad mores. Sic apposito tecto predi-

die er bei seinem Publikum in der einen oder anderen Weise vorfindet. Kompetenz in Bezug auf die *mores* gewinnt der Prediger aus seiner eigenen Lebenspraxis und dem bibelorientiertem Studium, das ihm eine unverzichtbare Teilqualifikation liefert, jedoch auf der *praxis pietatis* aufbauen muss. Während seiner Ausbildung soll der Theologe nach Cantor die *fides* mit Hilfe von Lesung und Disputation studieren und gleichzeitig an seinen eigenen *mores* arbeiten, indem er ein frommes Leben pflegt¹³⁴. Diese Phase liefert Fähigkeiten und Maßstäbe für das spätere Leben des Theologen als Kleriker. Die Predigt ist dabei nicht Ertrag des Studiums, sondern Teil der Pastoralpraxis als zweiter Phase¹³⁵.

E. Predigt desiderat und Handbücher für Prediger

Dass es an wirkungsvoller Predigt und auch an geeigneten Predigern fehlte, war dem Pariser Klerus an der Wende zum 13. Jahrhundert durchaus bewusst¹³⁶. Davon zeugt die Entstehung einer reichen Handbuchliteratur für den praktischen Bedarf von Predigt und Seelsorge im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts¹³⁷. Die *Summa de arte praedicatoria* Alains von Lille war der Prototyp dieser neuen Gattung¹³⁸. Alain von Lille stellt den Weg zur christlichen Vollkommenheit als Stufenaufstieg mit dem Bild der Jakobsleiter¹³⁹ dar. Der Predigt fiel dabei die Aufgabe sittlicher wie dogmatischer Belehrung zu, die öffentlich und offenkundig zu erfolgen hatte (*manifesta et publica instructio morum et fidei*). Ähnlich wie bei Petrus Cantor galten auch

cationis quod et nos et proximos defendet ab estu et pluia et a grandine et turbine uiciorum, constructum erit consistorium palatii summi regis, in quo leges et iura discernet».

134 Das fromme Leben ist gleichzeitig bereits Grundlage des Studiums, vgl. VA, I, 6, S. 34: »et notandum quod sicut leccio est fundamentum duarum sequencium (sc. disputationis et praedicationis), sic omnium trium fundamentum est uita«.

135 Vgl. VA, I, 6, S. 35: »Sic antequam ascendas pulpitem predicacionis, adhereas Deo per fidem et bonam uitam et in eo spem ponas ad promissa gaudia te extendendo. Tunc uero poteris alios ad hoc quod speras hortari, ut sic annuncies omnes laudaciones uel predicaciones tuas in portis filie Syon«.

136 Z.B. soll der Pariser Bischof Maurice von Sully noch vor 1195 eine tägliche Predigt angeordnet haben. Vgl. GUTSCH, Preacher, S. 184 sowie A. Lecoy de la MARCHE, La chaire française au moyen-âge, spécialement au troisieme siècle, Paris 1868, S. 23.

137 OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 121ff zeigt, dass die Ablösung der Homilie durch den Sermo »der ein biblisches Thema über Prothema, Divisio, Distinctio und Dilatatio dem Publikum – in aller Regel natürlich in der Volkssprache – ausbreitete« vor allem durch den moraltheologischen Aspekt vorangebracht wurde, wobei die Entstehung des Sermo mit einer stärkeren Hinwendung zum Laienpublikum noch »vor 1200 zu einer fruchtbaren Synthese geführt wurden«.

138 Alain von Lille beendete sein Werk um 1198, als er Paris bereits verlassen hatte, um sein Leben als Zisterzienser zu beschließen. Zur Summa des Alain von Lille vgl. z.B. Marianne G. BRISCOE, Artes praedicandi, in: TSMÃO 61 (1992), S. 27–36, sowie OBERSTE, Predigt, S. 254.

139 Vgl. Gen. 28, 12.

bei Alain von Lille die ersten Bemühungen der Ausformung einer *praxis pietatis* des Predigers, während Schriftkenntnis und gelehrte Reflexion in einem zweiten Schritt folgen sollten.

In hac scala primus gradus est confessio, secundus oratio, tertius gratiarum actio, quartus Scripturarum perscrutatio, quintus, sil aliquid occurat dubium in Scriptura, a majore inquisitio, sextus Scripturae expositio, septimus praedicatio¹⁴⁰.

Der Cantorschüler Thomas von Chobham bietet ebenfalls ein Predigthandbuch. In seiner zwischen 1215 und 1222 entstandenen *Summa de arte praedicandi* fordert er, ein guter Prediger, und auch eine gute Predigt, müsse »*dare bonum exemplum in opere, et bonam doctrinam in verbo*«¹⁴¹. Auch aus den Reihen der Viktoriner gab es entsprechende Stellungnahmen. Guarin von St. Viktor beklagte, die Mündler der Prediger seien verstummt, der Bekennermut der ersten Christen sei einer mattherzigen Sorge um den eigenen Wohlstand gewichen¹⁴².

F. Differenzierung in Zielgruppen

Neben der persönlichen Glaubwürdigkeit galt Jakob von Vitry die zielgruppengerechte Anrede seiner Hörer als Merkmal einer guten Predigt. Hierbei griff er auf die kasuistische Methode seines Lehrers zurück. Der aufgabenspezifischen Predigt des Petrus Cantor ging eine Situationsanalyse voraus, die der Prediger als vorbereitende Arbeit zu leisten hatte¹⁴³. Er musste in der Lage sein, das jeweilige Bedürfnis seines Publikums zu erkennen und seine Predigt daran auszurichten.

140 Zitiert nach OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 121, Anm. 75.

141 THOMAS von Chobham, *Summa de arte praedicandi*, hg. v. Enrico Morenzoni, S. 24, zitiert bei OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 134 und Anm. 137. Wenn Jakob von Vitry in VMO, Prolog, 9, Fulko von Toulouse die Lebensgeschichten der Frauen als Predigthilfe anfragen lässt, so legt er dem Bischof also den Wunsch nach guten exempla in den Mund, die sowohl als Material für Predigten als auch als Lehrbeispiele für die fromme Lebensführung des Predigers hilfreich sein sollen.

142 Vgl. GUTSCH, Preacher, S. 186f. Bereits bei Hugo von St. Viktor findet Gutsch die Aufforderung »to preach to all, allways and everywhere – to men and women, old and young, rich and poor, day and night, in the public square and in the fields«.

143 Vgl. VA, I, 6, S. 34: »*Predicacio autem multiplex est: Alia est correccionis ad malos; alia erudicionis ad indoctos; alia consolacionis ad mestos; alia excitacionis ad pigros; alia exhortacionis ad bonos ut de bono in melius proficiant, ut: »eia agite quod agitis, fratres«; sexta uero que est curiositatis non est christiana, sed exsufflanda est et relinquenda ambiciosus qui histriionatur et fauoris auram uenantur, qui pocius delectare uolunt quam prodesse*«.

Bereits im 17. Jahrhundert schrieb Jean de Thoulouze¹⁴⁴ die Ursprungsidee dieser moraltheologischen Kasuistik Petrus Cantor zu, der sie wahrscheinlich aus der Kanonistik übernahm¹⁴⁵. Hauptfundort der *casus conscientiae* ist die *Summa de sacramentis* des Petrus Cantor¹⁴⁶. Die Übertragung der kasuistischen Methode auf die Pastoralpraxis leistete Cantor jedoch im *Verbum abbreviatum*. In Anspielung auf den klassischen Vergleich des Sittenpredigers mit dem Arzt erklärte er, dass ein Prediger seiner Aufgabe nicht gerecht werde, wenn er für alle Krankheiten nur ein einziges Heilmittel bereithalte¹⁴⁷. Die grundsätzliche Natur seiner Aufgabe verlange, dass er Fallunterscheidungen treffen und verschiedene Heilswege für unterschiedliche Hörergruppen aufzeigen könne. Auch Jakob von Vitry war bestrebt, die Hörer seiner Predigten ihrem geistlichen Entwicklungsstand entsprechend im Sinne sittlicher Besserung zu fördern¹⁴⁸. Dabei ging er, wie sein Lehrer, davon aus, dass die zur Buße und zum Glauben rufende Wirkung einer guten Predigt nicht nur geistgewirkt sei, sondern durch menschliche Kunst verbessert oder verschlechtert werden könne. Sowohl in seiner *Historia occidentalis*, als auch in den ab 1229 entstandenen Predigtsammlungen differenziert Jakob von Vitry Gruppen und heilswirksame Kräfte der Christenheit nach gesellschaftlichen Schichten und Berufsgruppen, für deren Lebenssituation und seelsorgliche Erfordernisse er spezifische (*ad status*) Musterpredigten entwarf.

144 Vgl. Jean de THOULOZE, *Annales*, zitiert nach Jean LONGÈRE, *L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale*, in: Ders. (Hg.), *Le Troisième Concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire*, Paris 1982, S. 102, Anm. 20: »Ex praecedentibus collegere est quod Petrus Cantor Parisiensis primus extitit qui casus conscientiae in Summam reduxit«.

145 Nach OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 113, machte Cantor »»extensiven Gebrauch von Gratians Dekret und den dekretistischen Kommentaren, so dass die Übernahme der kasuistischen Methode aus der Kanonistik, wo sie seit Jahrzehnten gepflegt wurde, naheliegt«. Allerdings findet sich die Grundidee der zielgruppengerechten Predigt bereits bei GREGOR I., *Pastoralregel III*, 1 (*Quanta debet esse diversitas in arte praedicationis*), in: PL 77, Sp. 50c–52a.

146 Zur *Summa de sacramentis* des Petrus Cantor vgl. Kapitel »»Verbum abbreviatum« und pastoralpraktische Reformvorschläge des Petrus Cantor« in diesem Band.

147 VA, I, 7, S. 46f: »Talis ergo debet esse predicacio, quia talis est sacra Scriptura ut predicti mortui in peccatis ad ipsam et per ipsam suscitentur, et ut ipsa uirtutes operetur et curet infirmos pocius quam delectet curiosos. Imitari debet predicator sapientem medicum qui cuiuslibet intrantibus morbo nouit mederi et singulas singulis morbis paratas habet et in promptu medicinas. Non sit sicut medicus imperitus qui in omnibus morbis unicum adhibet medicinam«.

148 Vgl. PITRA, *Analecta*, Bd. II, S. 190: »Qui enim aedificium spirituale vult aedificare, debet sicut in Ezechiel XL dicitur, habere in manu calamus mensurae, ut doctrinam commensuret viribus auditorum«. Ebenso das aus Ez. 44,17–19 entnommene Bild von den Priestern, die im Tempel leinene außerhalb jedoch volkstümliche Gewänder tragen sollen, für die Rede- bzw. Denkrichtungen des predigenden Theologen (ebd.): Um die Feinheiten der Lehre zu ergründen gebe er sich »in leinenem Gewand« in einen reservierten Bereich. Zum Volk gewandt solle er jedoch eine andere Redeweise gebrauchen, die nicht von seiner Art zu studieren, sondern von der Art des Bedürfnisses der Hörer bestimmt sei. Jakob von Vitry trennt also das erkenntnisleitende Interesse vom handlungsbestimmenden Prinzip, so dass die Ausformung des theologischen Gedankens in eine konkrete Predigt als eigenständiger Arbeitsschritt behandelt wird, in dem auf die Interessen der Ziegruppe der Predigt Rücksicht zu nehmen ist.

Im Prolog zu den *Sermones vulgares*¹⁴⁹ erläutert er seine Arbeitsweise. Der Prediger müsse auf gesellschaftlichen Rang, Funktion und auch Sozialisation seiner Hörer achten. Von der Hörschaft unabhängige weitere Kriterien entstehen durch Anlass und Stil der Predigt und die Absichten des Predigers¹⁵⁰. Jakob von Vitry ging nicht nur kasuistisch, sondern auch pädagogisch vor. Zunächst strebte er danach, dem akuten geistlichen Bedürfnis seiner Hörer gerecht zu werden, um schließlich zum harten Kern der Lehre fortzuschreiten. Die beabsichtigte Entwicklung zur Selbstheiligung stellte Jakob von Vitry als ein prozesshaftes Geschehen vor, das er mit Hilfe der drei Stufen Anfang, Fortschritt und Vollkommenheit beschrieb¹⁵¹.

a. Exkurs: Robert von Courçon

Robert von Courçon bezeichnete Petrus Cantor als »immortalis recordationis magister noster«¹⁵². Ab 1204 ist Robert als Kanoniker in Noyon bekannt¹⁵³. Er arbeitete als akademischer Lehrer in Paris und erlangte im Jahre 1212 die Kardinalswürde¹⁵⁴. Sein einziges erhaltenes Werk ist eine Summe, die Baldwin¹⁵⁵ mit der *Summa de sacramentis* des Petrus Cantor vergleicht. Thematischer Schwerpunkt dieser Summe ist die Buße, die Robert als Sakrament versteht und in den Kontext der Siebenerreihe stellt, die auch Jakob von Vitry kennt¹⁵⁶. Robert von Courçon wurde im Vorfeld des IV. Lateran-

149 PITRA, *Analecta*, Bd. II (1888), S. 189–193, hier S. 189, Anm. 3: »Idem prologus legitur in cod. Paris 17509 et praemittitur sermonibus Jacobi de Vitriaco, teste Lecoy de la Marche (la chaire français p. 57). Sed, nisi fallor, prologus nondum lucem vidit, neque exsul nobis est aut peregrinus, summus ille Jacobus, episcopus quoque Tusculanensis«. Zum Prolog selbst s. auch OBERSTE, *Heiligkeit I*, S. 146–148.

150 Vgl. den Prolog zu den *Sermones vulgares*, PITRA, *Analecta*, Bd. II (1888), S. 190f, wo auch die seelsorgerliche Motivation Jakobs von Vitry deutlich zu erkennen ist: »Nam sicut expedit medico corporum dilligenter attendere complexiones infirmorum, ita necesse est ut medicus animarum cum omni circumspectione consideret et advertat qualitates et mores auditorum«. Ebd., S. 190. Ähnlich bei ALANUS von Lille, Prolog zur *Summa de arte praedicatoria*, in: PL 210, Sp. 111.

151 Vgl. Prolog, PITRA, *Analecta*, Bd. II, S. 189: »Unde 1 Reg. XVII, 17, quod Jesse ait ad David filium suum, ut acciperet polentam et panes et formellas casei, et misit ut visitaret fratres suos. Per polentam, de qua plures fiunt cibi parvulis, intelligitur simplex doctrina; per panes solida, quae competit adultis; per formellas casei exempla perficiendi consilia, quae pertinent ad perfectos«.

152 Vgl. GUTJAHR, *Petrus*, S. 41; BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 19.

153 INNOZENZ III, *Regesta*, in: PL 215, Sp. 225 [10 Jan. 1204], Potthast, no. 2085. Hier erscheint Robert von Courçon als Legat des Innozenz III. mit richterlicher Vollmacht. Vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 19.

154 Innozenz III. griff auf viele gelehrte Theologen aus Paris zurück. Dabei hatte er eine Neigung zu den praktisch-moralisch orientierten Theologen um Petrus Cantor, deren Kompetenzen der selbst in Paris ausgebildete Papst offenbar besonders schätzte.

155 Vgl. BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 24.

156 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 192.

konzils als päpstlicher Legat nach Frankreich entsand, wo er eine Reihe vorbereitender Konzilien auf lokaler Ebene veranstaltete¹⁵⁷. In dieser Zeit organisierte er die Kreuzzugswerbung und rekrutierte auch Jakob von Vitry kurz vor dem Tod Marias von Oignies als Prediger für seine Kampagne. Aufgabe der Kreuzzugsprediger war es, die Masse des Volkes für den Kreuzzug anzuwerben¹⁵⁸. Robert von Courçon rekrutierte geübte, erfolgreiche Prediger, viele von ihnen Cantorschüler, und zog sie notfalls auch von anderen Missionen ab, um sie für den Zug ins Heilige Land werben zu lassen. Selbst die Katharermission schonte er dabei nicht¹⁵⁹. Eine Zeit lang verblieb dort nur der Bischof von Carcassonne. Jakob von Vitry, der 1213 noch in die Predigt-kampagne für den Häretikerkreuzzug eingebunden war, erscheint schon ab 1214 als engagierter Streiter für den Zug ins Heilige Land¹⁶⁰.

Ein Hinweis, den Greven auf die *Chronica major* des Matthaeus Paris gibt¹⁶¹, führt tatsächlich zu einer Vita des Stephen Langton. Dort findet sich eine Bemerkung, Jakob von Vitry habe sich an einer Predigt-kampagne Roberts gegen den Geldhandel beteiligt. Höchstwahrscheinlich führte Robert Predigten zur Kreuzzugswerbung gemeinsam mit Mahnungen gegen den Geldhandel durch, wie es z.B. von Fulko von Neuilly bekannt ist. Matthaeus nennt kein Datum für die Kampagne. Der Herausgeber der Stephansvita, Felix Liebermann, datiert sie in das Jahr 1216, was eine Beteiligung Jakobs von Vitry allerdings unwahrscheinlich macht, da er recht früh im Jahre 1216 zunächst zum päpstlichen Hof nach Perugia reiste, um im Anschluss daran nach Akkon überzusetzen. Der Name Roberts von Courçon erscheint bereits im Zusammenhang mit einer Bußkampagne Fulkos von Neuilly im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts¹⁶². Zwischen dem 19. April und dem 9. Juli 1213 führte er mit Stephen Langton eine Predigt-kampagne gegen den

157 In Paris im Juni 1213, Rouen im Februar und März 1214, Bordeaux im Juni 1214, Clermont im Juli 1214, Montpellier im Januar 1215 und Bourges im Mai 1215. Vgl. BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 20.

158 Weltliche Herrscher und Würdenträger wurden wahrscheinlich in Einzelgesprächen gewonnen. Um die hohe Geistlichkeit zu gewinnen, veranstaltete Robert von Courçon als französischer Kreuzzugslegat Innozenz' III. mehrere Synoden, vgl. GREVEN, Frankreich, S. 20.

159 Vgl. ebd.

160 Vgl. ebd., S. 21, Anm. 22.

161 Ebd., S. 21, Anm. 22 nennt MGH SS 28, S. 442. Dort findet sich die folgende Bemerkung: »In partibus autem Cisalpinis et in regno Francorum, maxime apud Atrabatam et Sanctum Aodemarum et in partibus Flandrie, iuvante eum quodam profundi pectoris magistro, videlicet Roberto de Curcun, viro scientissimo, ecclesie Romane cardinali, adeo usuras eliminando usurarios persequebatur, ut illius turpissimi questus, in utroque Testamento prohibiti, usum radicitus extirparet et regnum Francorum ab illa eluvie mirabiliter emundaret. Cuius sermones, parabolas et virtutes, quas Dominus pro eodem archiepiscopo et magistro Roberto memorato necnon et magistro Iacobo de Vitriolo [sic!], que speciales exigunt tractatus, qui legere desiderat, Librum additamentorum annalium que apud Sanctum Albanum sunt, adeat inspec-turus«.

162 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 102.

Geldhandel in Flandern durch¹⁶³. Jakob von Vitry will zur selben Zeit, einige Wochen vor dem 23.6.1213, mit dem päpstlichen Legaten zum Kreuzzug aufgerufen haben¹⁶⁴. Dabei kann es sich durchaus um dieselbe Kampagne gehandelt haben¹⁶⁵. Einen Hinweis darauf gibt auch die bereits genannte Notiz bei Matthaeus Paris, es habe in St. Albani eine Predigtsammlung dieser drei Theologen gegeben¹⁶⁶. Die Chronik des Petrus von Vaux-de-Cernay kennt Robert von Courçon als Prediger des Katharerkreuzzugs, der im Jahre 1214 Südfrankreich besuchte¹⁶⁷. Wie schon bei seinen Kampagnen gegen den Geldhandel agierte Robert auch in seiner Funktion als päpstlicher Schlichter nicht immer unangefochten. Im Januar 1214 zog er sich bei einem Streit zwischen Prior und Mönchen von Grandmont die Kritik Innozenz' III. zu, er habe schroff gehandelt und sich nicht im Sinne des Heiligen Stuhls verhalten. Auch beim französischen Klerus stieß Robert von Courçon schließlich auf Widerstand. Als er 1215 in Bourges ein Konzil einberief, verweigerten die Kleriker die Teilnahme. Der Streit eskalierte so weit, dass Robert die Widerständigen exkommunizierte und ihrer Ämter enthob. Diesen Schritt machte Innozenz III. rückgängig¹⁶⁸. Die erhaltenen Quellen zu diesen Vorgängen äußern sich der Sache nach unterschiedlich, zeigen jedoch einhellig die Schärfe des Konflikts¹⁶⁹. Nach dem IV. Laterankonzil wurde es relativ still

163 Zur Datierung vgl. BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 20f und Anm. 40.

164 Vgl. VMO, II, 96.

165 Robert von Courçon scheint Kreuzzugsaufruf und Wucherkritik häufiger verbunden zu haben. Im Frühjahr 1214 erhielt Innozenz III. Beschwerden König Phillip Augusts und seiner Barone, Robert habe mit seiner Polemik gegen den Geldhandel seine Kompetenzen als Kreuzprediger überschritten. Innozenz III. nahm seinen Legaten zwar in Schutz, sagte aber zu, ihn zu vermahnen. Vgl. BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 22.

166 Vgl. Anm. 161 in diesem Band. Auch privat standen die beiden Männer in Kontakt. In einem der Briefe Jakobs ist z.B. von einem Neffen Roberts von Courçon die Rede, vgl. HUYGENS, Lettres, Ep. IV, S. 110.

167 Vgl. BALDWIN, Masters, Bd. 1, S. 21, Anm. 42.

168 Ebd., S. 22, Anm. 55 bietet die Nachricht, die Petrus von Corbeil, Erzbischof von Sens, dem Kapitel von Laon über die Aufhebung der Exkommunikationen mitteilte. »P[etrus] dei gratia senonensis archiepiscopus venerabilibus viris capitulo laudunensi salutem. Novit discretio vestra quod dominus papa nobis et pluribus aliis episcopis presentibus excommunicationes et suspensiones quas magister R[obertus] quondam legatus in francia tulerat post appellationem biturici factam denunciavit irritas et invanes. Inquisitiones etiam quas ipse contra formam decretalis domini pape fecerat denunciavit nullas esse. Actum rome sexta feria ante festum beati nicholai [27. Nov. 1215] (Cartulary of the Chapter of Laon, Arch. dép. Aisne G 1850, fol. 62va)«.

169 Vgl. die zweite Fortsetzung der Chronik des ROBERT von Auxerre, Chronicon. Continuationes I. et II. et Additamentum, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 26, S. 280: »Eodem anno Robertus Sancti Stephani in monte Celio presbiter cardinalis, cum iam fere per biennium ob negocium crucis Franciam peragrasset et propter temeritatem suam omnibus se fecisset exosum, tandem concilium apud Bituricas convocavit. Tunc episcopi Francie appellarunt, viri improbi impetum formidantes; quem postea Rome in generali concilio vehementissime reddidere confusum, adeo quod dominus papa multiplices dicti cardinalis excessus a prelati Francie sibi petiit relaxari«. Der ANONYMUS von Laon = Ex Chronico universali anonymi Laudunensis,

um Robert von Courçon. Viele seiner Entscheidungen als Legat in Frankreich wurden zurückgenommen. Robert starb als Prediger während des fünften Kreuzzugs bei der Belagerung von Damiette an einer nicht näher bekannten Krankheit. Jakob von Vitry berichtet in einem Brief an Honorius III. von Roberts Tod. Die Reihe der Adjektive, mit denen er den Verstorbenen lobt, gibt einen, freilich idealisierenden, Eindruck von den Werten, die die Reformtheologen um Petrus Cantor prägten: »vir litteratus et devotus, affabilis, liberalis et benignus, zelum dei habens et liberationem terre sancte ardentius desiderans, feliciter migravit ad dominum«¹⁷⁰.

G. St. Viktor

Neben der Schule des Petrus Cantor¹⁷¹, schätzte Jakob von Vitry klösterliche Traditionen wie Meditation und Gebet als Formen einer monastischen Theologie und der Zusammenführung von theologischer Lehre und täglichem Leben, wie sie auch Petrus Cantor forderte¹⁷². Beides fand er in St. Viktor vor den Stadtmauern von Paris¹⁷³. Die Viktoriner folgten der Augustinerregel¹⁷⁴. Das Schriftstudium hatte in der 1108 von Wilhelm von Champeaux gegründeten Gemeinschaft schon früh den Platz der körperlichen Arbeit eingenommen. Diese unterhielt eine eigene Schule, die bedeutende Theologen hervorbrachte¹⁷⁵ und ihren Einfluss weit über das Pariser Einzugsgebiet hinaus ausdehnte¹⁷⁶. Die Kongregation bot den Pariser Theolo-

hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 26, S. 456 berichtet für das Jahr 1214: »Hoc tempore magister Robertus de Curcim, presbyter cardinalis Sancti Stephani in monte Celio, missus a papa Innocencio pro subsidio Terre Sancte predicare per regnum Francorum: hic, habitis conciliis, multa contra dignitatem prelatorum et consuetudines capitalium ecclesiarum attempavit. Tandem apud Bituricas cum se sensissent gravari, interposuerunt appellationem, et sic statuta cum concilio, quod ibidem celebrare ordinaverat, irritaverunt«.

170 HUYGENS, Lettres, S. 116.

171 Zu Verbindungen des Petrus Cantor mit St. Viktor vgl. SYLWAN, Glossae, S. XI–XVI.

172 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 102–108 und 138, sowie FUNK, Jakob, S. 11–22.

173 Vgl. ebd., S. 138: »ad dei cognitionem illuminat et ad caritatem dei inflamat«.

174 Vgl. ebd.: supra firmum et stabile fundamentum regule sancti Augustini institutiones honestas et salutare observantias statuerunt.

175 Vgl. Rainer BERNDT, Art. Viktoriner, in: LMA VIII (1999), Sp. 1668f. »Das Bemühen der Viktoriner, mit Hilfe von ratio und scriptura sacra das christl. Geheimnis zu durchdringen, ließ dennoch [sc. trotz zunehmender Spezialisierung] nicht nach. Im letzten Drittel des 12. und zu Beginn des 13. Jh. waren die Viktoriner an der Pariser Universität als Prediger (Gottfried und Walter v. S. V.) und Beichtväter (Petrus Pictaviensis, Robert v. Flamborough) präsent«.

176 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 138. Das Testament Ludwigs VIII. aus dem 13. Jahrhundert kennt 40 der confoederatio victorina affiliierte Häuser. Vgl. Rainer BERNDT, Art. St. Viktor, in: TRE 30 (1999), S. 43.

gen eine Möglichkeit zu Rückzug und geistlicher Erbauung¹⁷⁷. Jakob von Vitry besuchte die Schule von St. Viktor als Weltgeistlicher, ohne der Kongregation anzugehören, blieb den Viktorinern aber auch nach seiner Studienzeit verbunden¹⁷⁸. In seiner Geschichte der westlichen Welt stellt er St. Viktor¹⁷⁹ in die Reihe der Gemeinschaften, von denen er Beiträge zur Erneuerung der westlichen Kirche erhoffte.

a. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor

Seine Kenntnis der Viktoriner gehört zu Jakobs von Vitry theologischer Prägung und damit zu der geistlichen Ausrüstung, mit der er Maria von Oignies und den *mulieres religiosae* begegnet. Der einzige Viktoriner, den er namentlich erwähnt, ist Hugo von St. Viktor († 1141). In der *Historia occidentalis* bezeichnet er ihn als »magister«¹⁸⁰ und lobt seine Lehre sowie sein vorbildhaftes Leben. Da er ihm nicht mehr persönlich begegnet sein konnte, dürfte dieses Lob sich auf Hugos Andenken im Konvent und sein schriftliches Werk beziehen¹⁸¹, das Jakob von Vitry vor allem als Glaubenslehre und Moralthologie rezipierte¹⁸².

177 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 138: »portus tranquilissimus scholarium quibus de huius mundi naufragio euadere cupientibus sinum misericordie aperit et in gremio suo uelut pia mater eos fouet et enutrit«. Das dürfte Jakobs persönliche Wahrnehmung einschließen. 1212 bestätigte Innozenz III. dem Abt von St. Viktor die pastorale Betreuung der Pariser Studentenschaft. Vgl. POTTHAST, *Regesta*, Nr. 4371. S. dazu OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 131 und BALDWIN, *Masters*, Bd. 1, S. 139f.

178 Ilse SCHÖNDORFER, *Orient und Okzident nach den Hauptwerken des Jakob von Vitry*, Frankfurt a. M. 1997, S. 19 und Anm. 12 nennt zum Beispiel einen Brief Olivers von Paderborn an den Grafen von Namur und Robert von Courçon, den der Abt von St. Viktor, dem »venerabili et in Christo dilecto magistro J(acobo) de Vitriaco« weitergeleitet habe.

179 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 137–139.

180 Vgl. ebd., S. 138. Jakob von Vitry nennt Hugo von St. Viktor als prominentestes Beispiel in einer Reihe von »multis a principio parisiensibus magistris, uiris litteratis et honestis«, die die Schule von St. Viktor hervorgebracht habe.

181 Ähnliche Wertschätzung genoss Hugo bei späteren Vertretern der Armutstheologie. Vgl. Claus Ulrich BLESSING, *Christus de ore ad cor transit. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramententheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühcholastik*, Neuried 1997, S. 18: »der Franziskanertheologe Bonaventura, der in seinem *Opusculum De reductione artium ad Theologiam*, wo er ausgiebig Hugos Werke nutzte, schreibt: »Die Glaubenslehre lehrt am besten Augustinus, die Sittenlehre am besten Gregor, die Mystik Dionysius [...] bei Hugo aber findet sich all das vereinigt«.

182 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 138: »magister Hugo de sancto Victore dictus, qui malogranta tintinnabulis coniungens, exemplo sancte conuersationis multos ad honestatem incitauit et melliflua doctrina eos ad scientiam erudit. Multos autem aquarum uiuentium puteos effodiens, libris suis, quos de fide et moribus tam subtiliter quam suaviter disserendo edidit, incerta et occulta diuine sapientie pluribus aperuit, immortalis sui memoriam [...] relinquendo«.

Hugo von St. Viktor erhob das inspirierte Schriftwort zur Norm über alle theologische Spekulation¹⁸³. Seine Exegese ist mit Vorliebe allegorisch. Ute Possekel bezeichnet ihn als Anhänger des augustinischen Neuplatonismus¹⁸⁴. Hugo kam schon früh in den Ruf, ein »neuer Augustinus«¹⁸⁵ zu sein. Er wirkte nachhaltig innerhalb der viktorinischen Schule, beeinflusste aber auch Zisterzienser und Mystiker sowie viele Väter der Scholastik¹⁸⁶. Die Werke Hugos und seines Schülers Richard von St. Viktor fanden auch Eingang in Schriften aus dem Cantorkreis¹⁸⁷. In seinem Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei*¹⁸⁸ bietet Hugo von St. Viktor eine allgemeine Sakramentenlehre, in der er *Sacramenta* als sichtbare Zeichen unsichtbarer Glaubenswahrheiten zu versteht, die den Menschen zum Heil führen können¹⁸⁹. Sein Werk ist weniger eine Spezialabhandlung als eine vollständige Theologie aus einer seelsorgerlichen Perspektive¹⁹⁰. Besonders zu Abendmahl und Ehe wurde das Werk Hugos von St. Viktor grundlegend. Teile seiner Eucharistielehre und seiner Vorstellungen der mystischen Einwohnung Christi in der Seele des (würdigen) Kommunikanten begegnen in der Vita der Maria von Oignies, jedoch ohne Hinweis auf Hugo. Da das Altarsakrament zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* hat, lohnt es sich, den

183 So BLESSING, Eucharistielehre, S. 20.

184 Vor allem in Bezug auf die Urstands- und Erbsündenlehre, vgl. Ute POSSEKEL, Der Mensch in der Mitte. Aspekte der Anthropologie Hugos von St. Viktor, in: RTHAM 61 (1994), S. 6. Ähnlich auch BLESSING, Eucharistielehre, S. 23f.

185 Vgl. PAULUS Langius Cygnaeus monachus Bazawiensis in chronico Citizensi, in: PL 175, Sp. 167a: »Eodem tempore Hugo de Sancto Victore, natione Saxo, Parisiis claruit, qui ob eximiam eruditionem et Scripturarum doctrinam alter Augustinus aevo suo tempore est habitus«. Sowie Joannes Trithemius, De Scriptoribus ecclesiasticis, in: PL 175, Sp. 166d: »Hugo, presbyter et monachus S. Victoris Parisiensis, [...] qui velut alter Augustinus doctor celeberrimus suo tempore est habitus« und Vernerus Rolenninz, in: Fasciculo temporum, aetate sexta, anno 1104, ebd.: »Hugo de Sancto Victore claret Parisiis, natione Almanus de Saxonia, doctor magnus qui alter Augustinus dicebatur suo tempore«.

186 Jean CHÂTILLON, Art. Hugo von St. Viktor, in: TRE 15 (1986), S. 629–635. Ebd., S. 634: »Die nachhaltigsten Wirkungsspuren aber hat Hugo mit seinen Schriften zur geistlichen Lebenspraxis hinterlassen. Seit dem 12. Jahrhundert, von den Viktorinern und Zisterziensern angefangen, führen die Vertreter mystischer Theologie ihn an und öffnen sich den von ihm ausgehenden Anstößen. Im 13. Jahrhundert pflegen alle geistlichen Gemeinschaften das Studium seiner nun bereits klassisch gewordenen Werke«.

187 Vgl. OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 131 zeigt den Einfluss Hugos und Richards von St. Viktor am Beispiel des Thomas von Chobham.

188 Vgl. PL 176, Sp. 173–618. Hugo selbst scheint mit *De sacramentis* einem Spätwerk den Vorrang vor seinen anderen Schriften zu geben. In der Vorrede zu *de sacramentis* weist er den Leser ausdrücklich an, im Zweifel seinen Aussagen aus diesem Werk den Vorzug zu geben: »Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis huius seriem aliud aut aliter aliquid habentia inuenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad huius operis formam componat«. (HUGO von St. Viktor, *De sacramentis, praefatiuncula*, in: PL 176, Sp. 173f).

189 Vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 8.

190 CHÂTILLON, Hugo, S. 632, spricht von einer »Gesamtdarstellung der Glaubensmysterien«.

Übereinstimmungen und Unterschieden nachzugehen, die sich im Vergleich mit Hugos Eucharistielehre finden und wahrscheinlich auch Einfluss auf die Deutung des Verhaltens der Frauen hatten, die Jakob von Vitry bietet.

Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor ist vor allem in seinem Kommentar zur *Hierarchia coelestis* des Ps.-Dionysius Areopagita¹⁹¹ niedergelegt. Sie stützt sich besonders auf *De celebratione missae* des Remigius von Auxerre¹⁹². Wie Hugos Sakramentenlehre im Allgemeinen, gründet auch seine Eucharistielehre in seiner Geschichtstheologie¹⁹³. Er nimmt grundsätzlich an, dass jeder, der die Hostie würdig empfangt, zum ewigen Leben gelangen könne. Bei der Entfaltung dieses Gedankens spielt der pseudodionysische Begriff der *participatio* eine wichtige Rolle. Hugos Theologie ist seelsorgerlich engagiert und stark christozentrisch. Die Heiligung und heilbringende Wirkung sämtlicher Sakramente führt Hugo auf die *passio salvatoris* zurück. Glaube, Sakramente und gute Werke vermitteln dem Menschen das Heil, das Christus am Kreuz für sie erwarb¹⁹⁴. In der *Imitatio* des Sohnes erkennt er den Weg des Menschen zu Erlösung und Herrlichkeit. Er unterscheidet natürliche und übernatürliche Tugenden, die durch verschiedene Gnaden vermittelt sind und in unterschiedlicher Weise der Erlösung dienen¹⁹⁵.

Hugo von St. Viktor verwendet einen wesentlich weiteren Sakramentensbegriff als Jakob von Vitry, bei dem sich schon der später gebräuchliche Siebenerkanon findet¹⁹⁶. Hugo bezeichnet alles als Sakrament, was dem Menschen zum Seelenheil dient, so dass er den verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte ihre je eigenen Sakramente zuordnen kann. Dabei weisen die zeitlich früheren jeweils auf etwas Größeres und heilsgeschichtlich Späteres hin. Die Sakramente der Zeit des Gesetzes deuten also in die Richtung der Gnadenzeit nach der Passion Christi und deren Sakramente wiederum auf den kommenden Geist¹⁹⁷. In einer weiteren Unterscheidung trennt Hugo die Sakramente der Gnadenzeit in *sacramenta maiora* und *minora*, wobei die un-

191 Vgl. HUGO von St. Viktor, Kommentar zur *Hierarchia coelestis* des Ps.-Dionysius Areopagita, in: PL 175, Sp. 923–1154c.

192 Vgl. REMIGIUS von Auxerre, *De divinis officiis*, XL: *De celebratione missae et eius significatione*, in: PL 101, Sp. 1246c–1271b. Migne ordnet das Werk Alcuin beziehungsweise einem unbekanntem Autor zu.

193 Hugo von St. Viktor teilt die Heilsgeschichte in zwei qualitativ, aber nicht zwingend zeitlich, verschiedene Abschnitte, das Schöpfungswerk (*opus conditionis*) und das Erlösungswerk (*opus restaurationis*). Dem Erlösungswerk ordnet er den gesamten Inhalt der Heiligen Schrift und der auf ihr basierenden Theologie zu. Vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 36f.

194 Vgl. ebd., S. 44.

195 Vgl. ebd., S. 42.

196 Den Siebenerkanon der *sacramenta salutaria* findet BLESSING, ebd., S. 52, zuerst bei Petrus Lombardus, führt die Entstehung dieses Kanons jedoch auf eine Erweiterung von Hugos Definition der »*sacramenta*, in quibus principaliter salus constat« von drei auf sieben Elemente zurück.

197 Ebd., S. 55.

mittelbar heilsnotwendigen *sacramenta maiora* nur Taufe, *confirmatio* und Abendmahl umfassen, während zu den *sacramenta minora*, von denen es unzählige gibt¹⁹⁸, auch Gesten, wie das Bestreuen mit Asche, gehören.

Ein wichtiger Unterschied zwischen Hugo von St. Viktor und Jakob von Vitry betrifft die Buße. Hugo behandelt sie nicht wie Jakob von Vitry¹⁹⁹ als Sakrament, sondern gibt ihr einen Platz zwischen Tugendlehre und Eschatologie²⁰⁰. Das *sacramentum corporis et sanguinis Christi*²⁰¹ bezieht seine Einzigartigkeit nach Hugo von St. Viktor aus der Einzigartigkeit des für das universelle Heil erbrachten Opfers des Erlösers. Dabei kann er den doppelten Begriff der *hostia* sowohl auf den geopferten Christus als auch auf dessen eucharistischen Leib anwenden²⁰². Hugo von St. Viktor spricht als einer der Ersten von einer leiblichen Gegenwart Christi in der Hostie, so dass der historische und nach der Auferstehung nicht mehr irdisch präsen- te Leib Christi in engen Zusammenhang mit der Vorstellung von Christi eucharistischem Leib gerät, und so auch Hostie und Inkarnation näher aneinander rückten²⁰³. Durch den – im Idealfall täglichen – Vollzug des Abendmahls wird nach Hugo von St. Viktor die *passio Christi* am Altar präsent. Dabei geht er davon aus, dass Christus als Priester und Opfergabe, der Zelebrant als Priester handelt. Die Priesterweihe, die er empfangen hat, befähigt ihn, als Mittler²⁰⁴ des Sakramentes aufzutreten. Hugo von St. Viktor löst den Vollzug des Abendmahls nicht von der persönlichen Integrität des Zelebranten ab²⁰⁵. Der Akzent verschiebt sich jedoch von der dogmatischen Frage der Wandlung zur seelsorglichen nach dem geistlichen Nutzwert für den Empfänger. Die Heiligung des Empfängers – vermittelt und gefördert durch die vorbildhafte Wür-

198 Vgl. HUGO von St. Viktor, De sacramentis, II, X, 1, in: PL 176, Sp. 471d: »omnia enumerari non possent«.

199 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 192.

200 Vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 51.

201 So Hugos Bezeichnung des Abendmahls. Der Ausdruck gehört nicht nur Hugo, gibt aber seine spezielle Würdigung der Gründung des Sakraments durch das körperliche Leiden Christi wieder.

202 Vgl. HUGO von St. Viktor, De sacramentis, II, VIII, in: PL 176, Sp. 461d: »Sacramentum corporis et sanguinis unum est ex his, in quibus principaliter salus constat, et inter omnia singulare; quia ex ipso omnis sanctificatio est. Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata, omnibus praecedentibus et subsequentibus sacramentis virtutem dedit, ut ex illa sanctificarent per illam liberandos omnes«. Zur Doppelbedeutung des Begriffes *hostia*, vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 81–90.

203 Vgl. ebd., S. 91f.

204 Vgl. HUGO von St. Viktor, De sacramentis II, VIII, 14, in: PL 176, Sp. 472a: »missa autem dicta est quasi transmissa, vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines«, zitiert bei BLESSING, Eucharistielehre, S. 146, Anm. 346.

205 Vgl. HUGO von St. Viktor, De sacramentis II, XI, 13, in: PL 176, Sp. 505d: »et iterum alia auctoritas dicit, quod errant qui corpus Christi verba sacerdotis facere putant, et non vitam, et multa ad hunc modum dicta inveniuntur«.

de des Spenders, der selbst zugleich auch Empfänger ist – wird bei Hugo von St. Viktor integraler Bestandteil des seelsorglichen Nutzens des Sakraments. Mit Glaube und Liebe entspricht die Prädisposition des würdigen Empfängers bereits dem *habere* der *res sacramenti*²⁰⁶, so dass dem Empfänger tatsächlich nichts Anderes als die bereits teilweise vorhandene Liebe hinzugefügt werden kann. Im Unterschied zur *res sacramenti* bekommt dessen *virtus* jedoch eine individuelle Bedeutung. Sie qualifiziert die Gott zugewandte und von der Sünde abgekehrte Seele²⁰⁷, was sich auf ihrem Weg zu Gott als tätige Liebe nach den in Mt. 25, 35f aufgezählten Werken²⁰⁸ äußert. Andererseits spricht Hugo von St. Viktor von einem *effectus*, den die Hostie auf ihren Empfänger ausübe und um dessentwillen sie empfangen werde. Blessing, löst dieses Dilemma quantitativ, indem er die ursächliche Wirkung der Hostie als »Stärkung in der Gottesliebe«²⁰⁹ auffasst, die ihrerseits Mittel und Weg der Seele sei, zu Gott zu gelangen. Obwohl er die jenseitige Existenz Christi betont²¹⁰, geht Hugo von St. Viktor davon aus, dass beim Verzehr der Hostie eine körperliche Gemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen zustande kommt, solange die Hostie geschmeckt, zerkaugt und geschluckt wird. Diese Gemeinschaft verweist auf die geistliche, durch Glauben gewirkte Gemeinschaft mit dem jenseitigen Christus, der als zerkaute Hostie vom Mund ins Herz, nicht in den Magen, steige. Geber der Teilhabe²¹¹ sei der Heilige Geist. Die Seele steigt dabei nicht zu Gott auf, sondern Gott wohnt ihr zunächst als Geist, dann als Christus ein, durchdringt und entrückt sie und vermittelt ihr die Teilhabe an der göttlichen Seligkeit. Ob er dabei in seiner sterblichen oder unsterblichen Gestalt konsu-

206 Vgl. ebd. VIII, 5, in: PL 176, Sp. 465c: »Qui sumit, sacramentum habet, qui credit et diligit, rem sacramenti habet. Melius ergo est illi, qui credit et diligit, etiamsi sumere et manducare non possit, quam illi, qui sumit et manducat et non credit nec diligit, vel si credit, non diligit«.

207 Vgl. ebd. XIII, 2, in: PL 176, Sp. 526d: »Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis«.

208 Mt. 25, 35f (Vulgata): »esurivi enim et dedistis mihi manducare sitivi et dedistis mihi bibere hospes eram et collexistis me nudus et operuistis me infirmus et visitastis me in carcere eram et venistis ad me«. HUGO von St. Viktor, De sacramentis II, XIII, 2, PL 176, Sp. 527a verwendet die »sex opera misericordiae« wie einen Werkekanon.

209 Vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 177.

210 HUGO von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei, Kap. XIII. Quid fiat de corpore Christi et corporali praesentia ejus post sumptionem sacramenti, in: PL 176, Sp. 470c: »Corporalem praesentiam Christi quaeris? In coelo quaere«. Diese Formulierung wiederholt Hugo am Ende der Frage noch einmal. Offenbar sah er einen Bedarf, in diesem Punkte besonders deutlich zu sein.

211 Die Teilhabe an oder Vereinigung mit Gott geht nach Hugo von St. Viktor in Stufen vor sich, deren höchste und letzte die visio beatifica ist. Diese Schau Gottes ist die Vervollkommnung des Glaubens, die erst beim jenseitigen Schauen Gottes gewiss und vollständig wird. Sie kann also auch durch die Hostie höchstens zeitweilig gegeben werden. Vgl. BLESSING, Eucharistielehre, S. 182f.

miert wird, lässt Hugo offen, da sich diese Frage nicht entscheiden lasse²¹². Eine ganz ähnliche Auffassung liegt einer Bemerkung in der *Vita Marias* von Oignies zugrunde, mit der Jakob von Vitry die Hostie ihrer materiellen Akzidentien nahezu entkleidet. Er berichtet, die todkranke Maria habe keine stoffliche Nahrung mehr zu sich nehmen können. Die Hostie zu konsumieren, sei ihr allerdings leicht gefallen. Diese sei kaum gegessen sofort in ihre Seele aufgestiegen²¹³.

Den Vorgeschmack, den der würdige Genuss der Hostie auf die erst eschatologisch vollständig erreichbare Teilhabe an der Gottheit bietet, beschreibt Hugo von St. Viktor in seinem mystischen Werk *Soliloquium de arrha animae*²¹⁴.

Dabei verwendet er die Sprache eines Erlebnisberichtes²¹⁵. Seine Schilderung kommt den Entrückungserlebnissen Marias von Oignies erstaunlich nahe. Auch sie erlebt in der *Vita* die Süße der Hostie als Ersatz und Vorgeschmack auf die ewige Seeligkeit²¹⁶. Jakob von Vitry schreibt ihr zu, dabei geistlich und körperlich geschmeckt zu haben, *quoniam suavis est Dominus*²¹⁷. Auch Marias Erfahrungen von Entrückung und Seeligkeit schildert Jakob von Vitry zwar als erfüllend, aber doch vorläufig, so dass die Heilige auf den *dies nuptialis*, den leiblichen Todestag als Datum der endgültigen

212 Vgl. HUGO von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, Pars octava. *De sacramento corporis et sanguinis Christi*. Kap. III. *Utrum mortale an immortale corpus suum in coena Christus discipulis tradidit*, in: PL 176, Sp. 462d–464c.

213 Vgl. VMO, II, 105: »Cum autem in infirmitate nihil penitus manducare posset, nec etiam panis modici odorem sustinere valeret, de facili frequenter Corpus Christi sumebat; quod statim quasi liquescens, & in animam ejus transiens, non solum animam confortabat, sed corporalem infirmitatem absque mora alleviabat«.

214 HUGO von St. Viktor, *Soliloquium de arrha animae*, in: PL 176, Sp. 951–970 und ders., *Soliloquium de arrha animae* und *De vanitate mundi*, hg. v. Karl Müller, Bonn 1913, S. 3–25. Hugo von St. Viktor meditiert hier den Weg der Seele zu Gott auf verschiedenen Wegen. In seinem *Soliloquium* »schildert Hugo die Seele als Braut, die in immer innigerer Liebe bis zur Umarmung und Vereinigung mit dem Bräutigam vordringt. Dabei spielt das Motiv des gustare, des Kostens, eine wichtige Rolle«. (BLESSING, *Euchristielehre*, S. 21). Allerdings ist das wichtigste Motiv in Hugos mystischer Sprache die Arche, die Bild der Seele, der Kirche und des gesamten Erlösungswerkes sein kann. Vgl. die Werktitel »De arca Noe morali« und »De arca Noe mystica«.

215 »Exhilaratur conscientia, in oblivionem venit omnis praeteritorum dolorum miseria, exultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria iucundantur iamque alibi, nescio ubi, me esse video et quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo«, vgl. HUGO von St. Viktor, *Soliloquium*, hg. v. Karl Müller, S. 25, zitiert bei BLESSING, *Eucharistielehre*, S. 183.

216 Vgl. VMO, II, 92: »unicum tamen & summum erat ei remedium & singulare solatium, manna Panis caelestis, donec perveniret ad terram promissionis«.

217 Vgl. VMO, II, 87. Wenige Tage vor ihrem Tode soll Marias Gesicht beim Verzehr der Hostie wie von himmlischem Strahlen geleuchtet haben. Vgl. VMO, II, 105: »Accidit autem ei bis in infirmitate, dum corpus Christi reciperet, quod facies ejus, quasi quibusdam radiis luminis resplenderet«.

Vereinigung mit Christus hingestrebt habe. Diesen beschreibt Jakob von Vitry am Ende der Mariavita mit großem Pathos²¹⁸.

Marias Erlebnisse schlüsselt er jedoch nicht trinitarisch auf. Ihr Gegenüber ist Christus, dem sie als dem Leidenden und Gekreuzigten in eigener Buße und Selbsterniedrigung begegnet, und der sie als himmlischem Bräutigam mit Seeligkeit erfüllt. Diese doppelte Gestalt Christi ist ein grundlegendes Strukturelement ihres frommen Lebens, das mit ihrer Bekehrung durch das Leiden Christi beginnt. Auch die Forderung Hugos von St. Viktor, der Mensch solle durch die *imitatio Christi* zur Herrlichkeit gelangen, findet sich in der Vita Marias, die die *passio Christi*, durch Leiden, Selbstopferung und Selbsterniedrigung am eigenen Leibe nachempfunden haben soll. Mit Marias *zelus animarum* gegen Teufel und Dämonen, ihrem Krankendienst und ihrem Leben in absoluter Armut treten noch weitere Elemente hinzu. Wie Hugo von St. Viktor scheint Jakob von Vitry eine analoge Struktur der diesseitigen, sichtbaren und der jenseitigen, unsichtbaren Kirche anzunehmen. Dieser Symbolismus wird als Zusammenwirken von *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*²¹⁹ sichtbar und kann von Maria mit Hilfe ihres sehenden Glaubens²²⁰ wahrgenommen werden.

Wo Hugo von St. Viktor die sichtbare Welt des Menschen als Beispiel und Hilfe zum Verständnis der unsichtbaren²²¹ Welt verwenden kann, setzt Jakob von Vitry die körperliche Welt der geistlichen als Kraft entgegen, die es zu überwinden gilt. Deutlich wird das am Beispiel der Nahrung. In Überbietung der körperlichen Welt durch die geistige versteht Hugo von St. Viktor das körperliche Bedürfnis nach Nahrung als Hinweis auf das innere Bedürfnis, geistlich gesättigt zu werden²²². In der Beschreibung durch Jakob von Vitry steht Maria von Oignies hier zwischen zwei widerstreitenden Prinzipien, von denen das körperliche überwunden werden muss, um dem geistlichen als

218 Vgl. VMO, II, 107: »Vespere autem Sabbati cum jam immineret dies nuptialis, dies gaudii & exultationis, dies scilicet quam fecit Dominus, dies quam ancillae suae Dominus praeviderat, providerat & promiserat, dies Dominica, dies Resurrectionis, dies Vigiliae S. Joannis Baptistae, in qua etiam ut dicitur, sanctus Euangelista Joannes transiit ab hoc seculo, licet ecclesia alio tempore festum ejus celebrare consueverit; tunc ancilla Christi, quae jam quinquaginta duobus diebus nihil prorsus manducaverat, dulci voce coepit Alleluia cantare«.

219 Vgl. VMO, II, 52: »Cum autem Sacerdos more debito exequias defunctae persolveret, tunc summus Sacerdos cum Sanctorum multitudine Officium, ut ei videbatur complebat, & mirabiliter Ecclesiae militanti Ecclesia triumphans respondebat«.

220 Vgl. VMO, II, 71f. Hugo von St. Viktor kennt die *fides oculata* zumindest in übertragener Bedeutung und in einer Negativaussage: Vgl. HUGO von St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, VIII, 2, Sp. 320a: »Hoc propter quod infidelium oculi (qui visibilia solum vident) sacramenta salutis venerari despiciunt, quia in eis tantum quod foris est contemptibile in specie visibili cernentes, invisibilem virtutem intus et fructum obedientiae non agnoscunt«.

221 Vgl. HUGO von St. Viktor, *De sacramentis*, in: PL 176, Sp. 268d–269a: »Nam quia vita ista inferior superioris vitae imago est, congruum erat ut in illis quae ad hanc vitam facta sunt, eorum quae ad superiorem vitam spectant documentum homini proponeretur«.

222 Vgl. POSSEKEL, *Mensch*, S. 13.

dem Eigentlichen Platz zu machen²²³. Sie ringt darum, indem sie nach Tugend strebt, asketisch lebt und vor allem durch Arbeit und Selbstüberwindung tätige Buße übt. Dabei führt sie einen regelrechten Kampf gegen ihren eigenen Körper, dessen Einfluss immer geringer wird, so dass Jakob ihn diminutiv als *corpusculum* bezeichnet. Die Buße in dem exzessiven Sinne, wie in der Vita Marias von Oignies beschrieben, ist wahrscheinlich nicht viktorinisch. Sie erinnert mehr am Gedanken Bernhards von Clairvaux, mit dem Hugo von St. Viktor in Briefkontakt stand. Hugo von St. Viktor hat die Frömmigkeit der Frauen in Brabant höchstens mittelbar beeinflusst, jedoch stark auf Jakob von Vitry gewirkt, der in dessen Eucharistielehre eine Möglichkeit fand, ein wichtiges Element der Frömmigkeit der *mulieres religiosae* zu deuten.

b. Maria von Oignies als exemplum der Gedanken Richards von St. Viktor?
Miriam Marsolais betrachtet die Mariavita als literarische Weiterführung der Hinwendung Jakobs von Vitry zu St. Viktor²²⁴. Sie bezieht sich dabei jedoch nicht auf Hugo, sondern auf Richard von St. Viktor. An Marias mystischem Aufstieg habe Jakob von Vitry eine vollkommene Umsetzung der theoretischen Schriften Richards vorgeführt, um diese einem breiteren Publikum zu vermitteln. Die Darstellung der Viktoriner, die Jakob von Vitry in seiner *Historia occidentalis* gibt²²⁵, lässt vermuten, dass er nicht wenig von den Gedanken der Viktoriner beeinflusst war. Allerdings spricht einiges gegen Marsolais Annahme. Richard von St. Viktor geht von einem mystischen Aufstieg der Seele durch *contemplatio* aus, der tugendhafte Selbstformung vorausgehen muss. Die Tugendübungen dienen dabei dem Körper und der Seele des Mystikers, während Maria von Oignies ihren Körper abtötet und Einwohnungen Gottes in ihrer Seele erlebt.

Richard von St. Viktor betrachtet den Mystiker losgelöst von der Gemeinschaft anderer Menschen. Marias Weg der Selbstheiligung ist aber keineswegs autonom. Durch Buße und Opfer erniedrigt sie sich und nähert sich auf diese Weise dem menschlichen Christus. Als Krankendienerin in Willambrouck²²⁶ begegnete sie dem leidenden Christus in den Kranken. Auch hier hatte sie ein menschliches Gegenüber. Ebenso nimmt die Mystikerin beim

223 Vgl. z.B. VMO, II, 65: »Non enim diem unum sine refectioe cibi praeterire auderet, nisi se absorpta sensualitate, supra se raptam certissime cognosceret. Aliquando tamen, ut pacem coassistentium conservaret, in tali statu aliquid capere tentavit; & nihil penitus capere potuit, sed prae dolore fere defecit«.

224 Miriam MARSOLAIS, Jacques de Vitry and the canons of St. Victor, in: Margot H. KING / Hugh FEISS, Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, Two lives of Marie d'Oignies, Toronto 2003, S. 13–33.

225 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 138.

226 Vgl. VMO, I, 14.

Mitvollzug des Opfers Christi in der Messe eine empfangende Rolle ein, die in der Regel nicht ohne einen Zelebranten auskommt²²⁷.

Auch zieht Jakob von Vitry weder in der *Vita Marias* von Oignies noch in seinem heilsgeschichtlichen Werk eine ausdrückliche Verbindung zwischen der Heiligen und den Viktorinern²²⁸. Die Gedanken Richards von St. Viktor hätte er wesentlich direkter mit Hilfe einer *Vita* des Viktoriners populär machen können. In der *Vita* der *mulier religiosa* bietet er keine Hinweise auf Richards Werke oder auf St. Viktor. Die *Vita* der Laiin Maria von Oignies illustriert die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* in Brabant. Sie ist keine Zeugin für das Leben der Regularkanoniker vor den Mauern von Paris. Um sie als absichtlich in diesem Sinne gestaltete Propagandaschrift zu lesen, reichen die Hinweise, die Marsolais bietet, nicht aus.

227 Freilich wird dies in den *Viten* der Frauen auf wundersame Weise umgangen. JAKOB von Vitry schildert in *VMO*, Prolog, Kap. 8, wie Christus einer Frau, die vergeblich nach der Hostie hungerte, diese persönlich gereicht haben soll.

228 Auch der Regularkanonikerkonvent von Cantimpré, in dem Thomas von Cantimpré, der Autor des *Supplements* zur *Mariavita*, fünfzehn Jahre lang lebte, folgte den Gewohnheiten St. Viktors. Vgl. Hugh OSB FEISS, *Supplement to the life of Marie d'Oignies by Thomas of Cantimpré*, in: Margot H. KING / Hugh FEISS, *The two lifes of Marie d'Oignies*, Toronto 2003, S. 183. Dennoch stellt auch Thomas keine Verbindungen zwischen der *mulier religiosa* und den Viktorinern her.

IV. Die *Vita beatae Mariae Oigniacensis* des Jakob von Vitry

Die Vita Marias von Oignies ist originäre Literatur. Sie wurde weder als Teil eines größeren literarischen Zusammenhangs noch als reines Funktionsstück verfasst. Im Prolog zur Mariavita stellt sich Jakob von Vitry als alleiniger Autor vor¹, den der Bischof Fulko von Toulouse um Lebensbilder aus der frommen Szene der *mulieres religiosae* gebeten habe, weil er sie aus nächster Nähe kannte². Nach Jakobs Selbstaussage ist die Vita Marias also ein erbetenes Expertendokument. Für einige Begebenheiten beruft sich Jakob von Vitry auf Aussagen Dritter³, die meist der Bestätigung des Berichteten dienen. Hinweise auf Vorlagen, die er benutzt habe, oder auf umfangreichere Mitarbeit anderer Autoren gibt er jedoch nicht. Die Redaktion der Vita fand nach Jakob von Vitrys Selbstzeugnis *privatim* statt⁴. Abgesehen von seiner Korrespondenz für Zisterzienserinnengemeinschaft von Aywières ist Marias Vita die früheste erhaltene Schrift des studierten Theologen und Pariser Magisters Jakob von Vitry. Als regulierter Kanoniker schrieb er aus klerikaler Perspektive. Damit gehört er zu einer Mehrheit unter den Vitenautoren⁵. Seinen Stoff hat er höchstwahrscheinlich vor der Entscheidung zur Abfassung der Vita selbst gewählt. Episoden aus Marias Leben, die sich als prädi-kabile *exempla* eigneten, könnte er bereits schriftlich festgehalten haben, bevor er mit der Abfassung der eigentlichen Vita begann.

-
- 1 Ernste Zweifel an seiner Autorschaft gibt es nicht. Schon Thomas von Cantimpré bestätigt sie, und das Werk erscheint auch nicht unter anderen Namen.
 - 2 Vgl. VMO, Prolog, 9: »rogasti me, ut Vitam ejus, priusquam ad Dominum transiret, in scriptum redigerem; utpote qui ejus familiaris extiteram, & multa de virtutibus ejus memoriae commendassem; & non solum ejus Vitam, sed etiam aliarum sanctarum mulierum, in quibus mirabiliter Dominus in partibus Leodii operatur«.
 - 3 Vgl. z.B. VMO, I, 17: »qui vidit & cognovit, testimonium perhibuit« oder von Maria selbst als »Zeugin« in VMO, II, 48: »si forte aliqua ad memoriam reduceres«.
 - 4 Ursula PETERS, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, S. 7, unterscheidet zwischen einer privaten oder einer offiziellen Textgenese. Offiziell entstandene Texte bilden nach Peters das Resultat eines Diskurses oder von Stoffzusammenführungen, während in den Prozess einer privaten Textgenese nur der Autor selbst involviert sei.
 - 5 Vgl. Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 5 Bde., Stuttgart 1986–2004, Bd. V, S. 3–5.

Der früheste urkundliche Beleg für Jakob von Vitrys Anwesenheit in Oignies stammt aus dem Jahre 1211⁶. Vor der Abfassung der Mariavita hat er also wenigstens zwei Jahre in der Nähe der Frau gelebt, die er an anderer Stelle als seine geistliche Mutter bezeichnete⁷. Für Werke, die aus solcher Nähe entstanden, warnt Walter Berschin vor einem Hang zur »Kammerdienerbiographie«⁸. Die Mariavita ist allerdings ein theologisch sehr durchdachtes und zielgruppenorientiertes Werk, dem wahrscheinlich keine blinde Solidarität des Autors mit der Protagonistin oder den *mulieres religiosae* zugrunde liegt. Jakob von Vitry schloss die Vita ein bis zwei, höchstens drei Jahre nach dem Tod seiner Protagonistin ab, so dass sie mit Friedrich Lotter⁹ als »frühe Vita« und »Erlebnislegende« bezeichnet werden kann. Erst nachdem er sein Werk vollendet hatte, begegnete Jakob von Vitry Franziskanern und Humiliaten¹⁰. Die Vita Marias von Oignies enthält also wahrscheinlich seine vom Wissen um die Existenz dieser Gruppen weitgehend unbeeinflusste Wahrnehmung der *mulieres religiosae*, da sich auch in der handschriftlichen Überlieferung bisher keine Stränge oder Einzelstoffe aufweisen lassen, die umfangreiche spätere Redaktionsschichten vermuten lassen¹¹. Die zeitliche und persönliche Nähe zur Protagonistin sowie die Unabhängigkeit von Gedanken- gut vergleichbarer Gruppen verleihen der Mariavita jedoch große Aussagekraft über die Frömmigkeit und Eigenart Marias von Oignies und der *mulieres religiosae*.

1. Aufbau der Vita Marias von Oignies

Die Vita Marias von Oignies besteht aus einem Prolog, einem ersten und einem zweiten Buch, die von Jakob von Vitry stammen¹². Auch wenn er Predigtmaterial ankündigt und davon auszugehen scheint, dass seine Leser die Vita mit Hilfe der Überschriften nach prädikablen *exempla* durchgehen werden, stand Jakob von Vitry offenbar ein Gesamtkonzept vor Augen, nach dem er sein Werk strukturierte. Dem chronologischen Rahmen der Vita

6 Im Jahre 1211 trat Jakob von Vitry als Zeuge in einer Urkunde auf, in der Herzog Heinrich von Brabant dem Kloster Aywieres den Zehnten von Rèves bestätigt, vgl. BERLIÈRE, Jacques, S. 185.

7 Vgl. HUYGENS, Lettres, S. 72: »[...] alius, in quo matris mee Marie de Oegniss digitum reposeram«.

8 Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. V, S. 8.

9 Vgl. LOTTER, Methodisches, S. 320–323, der als Gegensatz zur Erlebnislegende die Traditionslegende nennt, die auf Gut aus verschiedener Hand und zeitlicher Distanz zurückgreifen kann.

10 Auf der Reise zum päpstlichen Hof Perugia im Sommer 1216.

11 Vor allem im Zuge von Übersetzungen der Vita Marias wurden Exzerpte erstellt, größere nachträgliche Hinzufügungen zum Text Jakobs von Vitry scheint es aber nicht zu geben.

12 Diese drei Teile besitzen separate Wirkungsgeschichten. Hinzu kommt das Supplement, das Thomas von Cantimpré als eine Fortschreibung der Mariavita verfasst hat.

steht der Aufbau ihres Hauptteiles als »Exempelsequenz«¹³ gegenüber, innerhalb derer Wundergeschichten, Tugenderweise und Gnadenerlebnisse der Heiligen als Einzelgeschichten erzählt werden. Diese *exempla* werden ihrerseits durch die Unterscheidung in inneres und äußeres Leben der Heldenin und im zweiten Buch durch das theologische Programm der sieben Geistgaben gegliedert. Marias Ortswechsel von Willambrouck nach Oignies nimmt nicht geringen Raum in der Darstellung der Heiligen ein, bildet aber kein strukturierendes Element. Die meisten *exempla* lassen sich weder chronologisch noch geographisch einem bestimmten Ort in Marias Leben zuordnen. Der formalen Gliederung der Vita entsprechen unterschiedliche inhaltliche Perspektiven. Der Prolog beschreibt Verhaltensweisen der *mulieres religiosae*, das erste Buch geht auf Marias äußere Gestalt, ihre Zerknirschung und ihr Gebet ein, das zweite auf ihre innerlichen Erlebnisse und Empfindungen. Die inhaltliche Aufteilung in *vita exteriora* und *vita interiora* setzt Jakob von Vitry bewusst als Deutungsebenen von Marias Gestalt nebeneinander¹⁴. Über beide Bücher legt er Marias chronologische Lebensgeschichte wie einen Rahmen mit relativ kurzen Abschnitten zu Kindheit, Ehe und äußeren Lebensverhältnissen am Anfang des ersten, sowie Marias seligem Tod am Ende des zweiten Buches.

A. Der Prolog

Der Prolog der Vita Marias von Oignies wurde auch unabhängig von der Vita erwähnt¹⁵. Noch Jean Chapeauville versteht ihn als selbständigen Brief Jakobs von Vitry an Fulko von Toulouse¹⁶. Der Prolog kann auch entfallen, wie es z.B. in der mittelhochdeutschen Version geschah.

13 So GEYER, Maria, S. 34. LOTTER, Methodisches, S. 329 nennt als Beispiele reiner Exempelsequenzen die Dialogi Gregors des Großen und den Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach.

14 Den Übergang von Buch I zu Buch II markiert er mit einem Überleitungssatz, der seine Systematik zeigt, vgl. VMO, I, 41: »Sed jam huic priori libello finem imponamus, in quo de iis quae ad exteriorum hominem pertinent & sensibilibus exterius exercentur, diximus; ut quasi media diaeta peracta, priusquam ad interiora & subtiliora transeamus, modicum respiremus«.

15 In der schon Greven bekannten Weltchronik des PETRUS von Herentals, s. GREVEN, Anfänge, Anm. 3. Wenn er bedeutend war, konnte ein Autorenprolog auch einzeln und unabhängig von der Vita auftauchen. Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. V, S. 3 zu Alkuins Vita S. Richardi, wo Alkuin im Prolog das »Programm karolingischer Stilisierung« vorstellt.

16 CHAPEAUVILLE, Qui gesta, Bd. II, S. 255f. Widerspruch gegen Chapeauvilles Einordnung und deren Übernahme in Auseinandersetzung mit Godefroid KURTH, De l'origine liégeoise des béguines, in: BAB 35 (1912), S. 437–462, der Lambert li Begue als Urheber der Beginen vertrat, bei GREVEN, Ursprung, S. 28–33.

a. Inhalt des Prologs

Nach der Verortung des eigenen Werkes in der Tradition der Väterviten¹⁷ und dessen Widmung an Fulko von Toulouse¹⁸ beschreibt Jakob von Vitry eine Gruppe von Frauen, die durch neuartige Formen eines besonders frommen und begnadeten Lebens auffallen. Diese Frauen folgten keiner Grönderin und keinem charismatischen Führer, sondern bildeten eine Gemeinschaft von Empfängerinnen besonderer göttlicher Gnaden. Ihre Verhaltensweisen und Begnadungen stellt Jakob von Vitry als exemplarische Äußerungen eines neuartigen Frömmigkeitsphänomens vor. Auch dort, wo er von göttlichem Eingreifen als bestätigender Antwort auf die heroische Frömmigkeit der Frauen spricht, ordnet er es nicht Individuen, sondern häufig der neuartigen Frauenfrömmigkeit insgesamt zu¹⁹.

Die Gruppe der *mulieres religiosae* beschreibt er mit Hilfe der Lebensformen von Frauen im Laienstand. Als Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen weist er ihnen je eigene Programme für die Heiligung ihres Lebens zu. In den *exempla*, die er anführt, um die heroische Frömmigkeit der Frauen zu veranschaulichen, weist er jedoch weder die tugendhaften Taten noch die Protagonistinnen der Beispielgeschichten einer der drei genannten Gruppen zu. Er bezeichnet die Frauen in der Regel indefinit als »eine (andere)« bzw. »einige (andere)«²⁰. Aus der Aufzählung der drei durch die neue Frömmigkeit erweckten Untergruppen, geht also mehr die gruppenübergreifende als die trennende Natur des neuen Frömmigkeitsphänomens hervor, das weibliche Laien jeden Alters und in jedem Familienstand anspricht.

Namen und persönliche Hintergründe der Frauen nennt Jakob von Vitry nicht. Selbst seine Protagonistin, an deren beispielhaftem Leben er die neue Frömmigkeit vorführen will, spricht er noch bei der Ankündigung der eigentlichen Vita nicht namentlich an²¹. Einige seiner Anspielungen lassen sich be-

17 Mit Anspielungen auf Hieronymus und Gregor den Großen als vorbildhafte Autoren von Väterviten. Dazu vgl. Kapitel »Hieronymus und Gregor« in diesem Band.

18 In Form eines zitierten Schreibauftrages in VMO, Prolog, 2: »Scis etenim Pater sancte, Pastor Tolosane, imo totius ecclesiae Christi, in diebus nostris columna fortitudinis (ad te enim mihi sermo est, quo praecipiente & de negligentia me redarguente, praesens opusculum ausus sum attentare)«.

19 Z. B. durch wundersame Rettung der Frauen vor Hunger und der Bedrohung durch Belagerung und Einnahme der Stadt Lüttich. Vgl. VMO, Prolog, 5. Auch hier nennt Jakob von Vitry keine Namen der wundersam Bewahrten. Es geht ihm um Vollständigkeit. Nicht eine der Frauen sei bei der Plünderung Lüttichs geschändet worden, keine habe während einer Hungersnot betteln müssen.

20 Vgl. VMO, Prolog, 5: »una sanctorum mulierum«, sowie VMO, Prolog, 5–8: »aliqua«, »aliquae«, »quaedam«, »aliae«. Dabei lässt die Bezeichnung der Frauen als »mulieres sanctae« vermuten, dass Jakob von Vitry sich hier nicht nur auf die Gruppe der Jungfrauen bezieht.

21 VMO, Prolog, 9. Auch wenn Jakob von Vitry natürlich voraussetzen kann, dass Fulko von Toulouse und die Leser seines Werkes den Namen seiner Protagonistin kennen, scheint größeres Gewicht auf der Art der Bekanntschaft durch persönliche Erfahrung zu liegen, da er Fulko von Toulouse immerhin im selben Kontext an dessen – reale oder fiktive – erste Begegnung mit der

stimmten Frauen zugeordnet. Christina Mirabilis wurde bereits durch Thomas von Cantimpré identifiziert²². Eine Frau, die 30 Jahre lang in ihrer Zelle blieb²³, könnte Alpais von Cudot sein. Eine Rekluse, mit der Maria zwölf Jahre lang in Wilambrouck lebte²⁴, erinnert an Marias ältere Zeitgenossin Ivetta von Huy. Ihren Namen nennt Jakob von Vitry allerdings. Sie heißt Heldewidis. Die Lebensgeschichte der Heiligen verbindet Jakob von Vitry in Marias Vita mit ihrer Vorbildfunktion. In Form konkreter *exempla* erleichtere sie den Zugang zu abstrakten Glaubenssätzen und moralischen Forderungen der Kirche²⁵. Neben einer Darstellung der persönlichen Heiligkeit Marias und der *mulieres religiosae* kündigt Jakob von Vitry also eine pädagogisch-seelsorgliche Funktion der Vita an, wenn er das Vorbild Marias von Oignies als Beispiel eines heiligen Lebens zur Erbauung und Ermutigung der Gläubigen nutzbar machen will²⁶. Jakob von Vitry weist den Frauen eine heilsgeschichtliche Funktion zu. Hierbei stellt er sie in einen räumlichen Kontext mit weit ausgreifender Perspektive²⁷. Er nennt Ketzer im Süden und Spötter im Norden. Den geographischen Ort der Frauen gibt er mit verschiedenen Standorten innerhalb der Diözese Lüttich im heutigen Belgien an²⁸. Er beschreibt ihn bildhaft und mit Anspielung auf das Hohelied als

Heldin erinnert. Und selbst hier lässt Jakob von Vitry seinen Auftraggeber nicht nur um die Lebensgeschichte der einen beeindruckenden Persönlichkeit, sondern um die aller Frauen bitten. Darin scheint er keine Entwertung Marias zu sehen, mit deren Beispiel seine Schrift immerhin werben will, sondern er stellt sie in einen Kontext, für den sie idealtypische Exponentin ist.

- 22 Im Prolog zu deren um 1232 verfasster Vita, in: ActaSS Juli, Bd. V (1868), S. 650: »Memorabilis Christi virginis Christinae vitam scribere disponentes, illud in exordio sermonis primitus inseramus, quod venerabilis Jacobus Athonensis episcopus, postea Romanae curiae Cardinalis, in Vita beatae Mariae de Oignies de ipsa Christina per haec verba commemorat. »Vidi, inquit aliam (Christinam intellige) circum quam [tam] mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacuisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, [anima ad corpus revertente] revixit; et a Domino obtinuit, ut in [hoc] seculo vivens in corpore, purgatorium sustineret«. Die Anspielung Jakobs von Vitry auf Christina befindet sich in VMO, Prolog, 8.
- 23 Vgl. VMO, Prolog, 7.
- 24 Vgl. VMO, II, 80.
- 25 Vgl. VMO, Prolog, 1: »Multi enim incitantur exemplis, qui non moventur praeceptis«. Das Zitat stammt aus GREGOR I., Dialogi I, Prol. 9. Jakob von Vitry formulierte es der Mode seiner Zeit gemäß in einen Prosareim um. Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. IV/2, S. 535 und 538. Auch die Formulierung »veneranda sunt, non imitanda« aus VMO, I, 12, gehört Gregor (Dialogi I, 1, 7).
- 26 VMO, Prolog, 1: »Unde quondam sancti Patres [...] virtutes & opera Sanctorum praecedentium redegerunt in scriptum, ut infirmorum fidem reborarent, indoctos instruerent, pigros incitarent, devotos ad imitationem provocarent, rebelles & infideles confutarent«.
- 27 Eine ähnliche Vorstellung steht auch Jakobs heilsgeschichtlichem Werk voran. Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 73f, sowie den Prolog zur gesamten Historia, bei CANISIUS, Lectiones, Bd. IV, S. 1323–1326. Hier greift er allerdings noch weiter aus. Seine Perspektive umfasst die gesamte Christenheit in Ost und West.
- 28 Einen Ursprungsort der *mulieres religiosae* nennt Jakob von Vitry nicht. Maria von Oignies stammt aus Nivelles, vgl. VMO, I, 11. Nicht weit von diesem Ort befand sich das Leprahospital von Willambrouck, in dem sie mit ihrem Ehemann arbeitete, vgl. VMO, I, 14, auch die Augustinergemeinschaft von Oignies gehörte zur Diözese Lüttich. Eine Frauengemeinschaft, die Ja-

verstreut liegende Liliengärten des Herrn²⁹. In Beispielschilderungen von Erlebnissen und Taten der Frauen, nennt Jakob von Vitry jedoch nur selten konkrete geographische Gebiete, so dass ein Gesamteindruck entsteht, dessen Facetten auch räumlich zusammenfließen.

b. Die Widmung an Fulko von Toulouse

Die Initiative zur Abfassung der Mariavita ging von Jakob von Vitry aus³⁰. Gewidmet ist das Werk Fulko, dem Bischof von Toulouse³¹. Jakob von Vitry schildert, wie Häretiker Fulko von seinem Bischofssitz vertrieben und er im Norden Frankreichs nach Hilfe suchte. Diese Situation war von Bischöfen bekannt, denen Ähnliches im Heiligen Land geschehen war und die Innozenz III. in Predigtkampagnen für die Kreuzzugwerbung eingebunden hatte³². Der Zisterzienser Fulko von Toulouse predigte den Kreuzzug gegen die Katharer und wahrscheinlich auch zur Befreiung des Heiligen Landes. In seiner Diözese war er radikal gegen den Geldhandel vorgegangen. Diese Eigenschaften machen ihn zu einem interessanten Verbündeten der Frommen, die die Mariavita beschreibt, und an deren Schicksal er wahrscheinlich Anteil nahm. Der Prolog der Mariavita ist als Brief an Fulko von Toulouse formuliert³³. Auch am Übergang vom ersten zum zweiten Buch der Vita spricht Jakob von Vitry Fulko von Toulouse als unmittelbaren Rezipienten der Vita direkt an³⁴. Fulko sollte nicht nur Gewinn aus der Lektüre der Vita beziehen,

kob von Vitry auf Johannes von Nivelles zurückführt, entstand ebenfalls in Lüttich, vgl. VMO, II, 57.

29 Cant 2,2 und 16; 4,5 und 6,1f. Vgl. VMO, Prolog, 3: »Vidisti enim (& gavisus es) in hortis lili-
orum Domini multas sanctorum Virginum in diversis locis catervas, quae spretis pro Christo
carnalibus illecebris«. Wahrscheinlich spielt Jakob von Vitry hier auf die Zisterzienserinnen-
klöster an, die um 1200 in Lüttich entstanden, vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 117.

30 Zur Frage nach Schreibbefehl oder Eigeninitiative des Vitenautors, vgl. PETERS, *Faktum*,
S. 37. Friedrich PRINZ, *Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Au-
toren hagiographischer Texte im Frühmittelalter*, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Literarische Inte-
ressenbildung im Mittelalter*, Stuttgart 1991, S. 145–164, hier 149, spricht von einer »Selbstbe-
auftragung« im Zusammenhang karolingischer Gelehrter, die mit oder ohne äußere Anregung,
um eine Fragestellung zu beantworten oder auch um klassische Werke der Antike vor dem Un-
tergang zu bewahren, erhaltene Fragmente zusammenzutragen.

31 Vgl. VMO, Prolog, 2.

32 Vgl. Helmut ROSCHER, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen 1969, S. 66f.

33 Allerdings fehlen mit Anrede und Schluss wichtige Elemente eines Briefformulars.

34 Vgl. VMO, I, 41, wo Fulko von Toulouse als Zeuge für Marias Heiligkeit auftritt, der durch
den Kontakt mit ihr einen Tag lang einen Honiggeschmack im Mund behielt. Fulkos Name
verschweigt Jakob von Vitry mit großem Demutspathos, spricht ihn jedoch in direkter Rede
an. Auch eine Anrede in der zweiten Person könnte sich an Fulko wenden, vgl. VMO, II, 56:
»Quanto putas vulnerata est dolore, quando catervatim ruerent rugientes & dentibus frenden-
tes daemones super sanctorum Virginum Congregationem, in villula quae dicitur Manni; ubi
Deo devote serviebant«.

sondern auch selbst zu deren Erfolg beitragen³⁵. Das Zitat aus Joh. 6,12 über das Einsammeln der Brocken nach dem Mahl leitet sowohl den Prolog selbst und auch einen Einschub ein, der sich in direkter Rede an Fulko richtet, so dass der Eindruck entsteht, das Brockensammeln sei eine Anspielung auf einen Schreibauftrag des Tolosaner Bischofs. Die Widmung an Fulko von Toulouse benennt jedoch nicht den Urheber der Mariavita, sondern eignet sie Bischof Fulko zu und legitimiert so die Eigeninitiative Jakobs von Vitry. Darüberhinaus zeigt sie, welche Kreise Interesse an der Vita gehabt haben könnten und wo potenzielle Verbündete des Autors zu suchen sind. Auf den Beistand Fulkos von Toulouse könnte Jakob von Vitry sich z.B. gegenüber Spöttern berufen haben, deren Uneinsichtigkeit er im Prolog der Mariavita³⁶ beklagt, und die wahrscheinlich ihrerseits Kleriker waren. Auch Ketzereiverdächtigungen, sofern die Frauen mit solchen konfrontiert waren, konnte Jakob von Vitry entgegenwirken, wenn er die Vita seiner Heiligen einem Bischof widmete, der sich in aktivem Kampf gegen Häretiker befand.

Im Gegensatz zu Ernst Robert Curtius³⁷, der Auftragsgebernennungen grundsätzlich für topisch und also für irrelevant hält, nennt Friedrich Prinz³⁸ Beispiele bekannter Auftragsbriefe. Auftragswerke können nach Prinz z.B. die Bewahrung oder stilistische Verbesserung eines vorhandenen Textes oder eine thematisch neue Erarbeitung vorsehen. Nach Walter Berschin war der Widmungsempfänger oder Auftraggeber in der Regel mit dem Text einverstanden, und der Autor konnte mit Recht hoffen, dass er das Werk verbreiten würde³⁹.

Ein Bischof als Adressat ist dabei nichts Ungewöhnliches. Neben Äbten, Äbtissinnen oder Konventen, die einen Mitbruder oder eine Mitschwester beauftragten, über eine dem Kloster wichtige Person wie dessen Gründer, Stifter oder ein vorbildliches Mitglied zu schreiben, treten vor allem Bischöfe als

35 Auch Jakob von Vitry selbst soll zur Verbreitung der Vita beigetragen haben. Vgl. THOMAS von Cantimpré, Supplement, Kap. 18, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 673f. Es ist recht wahrscheinlich, dass Thomas die Geschichte, in der Jakob von Vitry dem späteren Gregor IX. die Vita übergeben haben soll, ersann, um die Autorität des großen Kirchenmannes zugunsten der Frauen und des Konventes von Oignies zu nutzen. Diese Geschichte hat viele Merkmale einer Wunderheilungsgeschichte. Dennoch erscheint es plausibel, dass Jakob von Vitry die unterschiedlichsten Gelegenheiten nutzte, die Maria von Oignies und ihre Vita bekannt zu machen.

36 Vgl. VMO, Prolog, 10: »Sunt enim quidam animales, spiritum Dei non habentes, apud semetipsum prudentes, qui nihil volunt percipere, nisi quod humana ratione possunt convincere: quaecumque vero non intelligunt, derident & despiciunt. Contra quos ait Apostolus: Spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere. Ipsi vero spiritum quantum in se est extinguunt, et prophetias spernunt: quia spirituales quosque, quasi insanos vel idiotas despiciunt; & prophetias sive Sanctorum revelationes, tamquam phantasmata vel somniorum illusiones reputant«.

37 Vgl. ERNST ROBERT CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern ²1954, S. 92.

38 Vgl. PRINZ, Hagiographie, S. 149.

39 Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. V, S. 12f und 78–80.

Auftraggeber für Viten auf, die über das Leben ihrer jeweiligen Vorgänger berichten sollten⁴⁰. Ungewöhnlich ist allerdings, dass nicht Prior Aegidius von Oignies als Auftraggeber der Mariavita in Erscheinung tritt, sondern Bischof Fulko von Toulouse, der weder dem Konvent von Oignies angehörte noch der Heiligen besonders nahestand. Möglicherweise liegen die Gründe dafür im persönlichen Verhältnis von Jakob von Vitry und Aegidius von Oignies. Als Auftraggeber des Supplements zur Mariavita befürwortete der Prior ein Schriftstück, das sich sehr kritisch mit den Verhalten Jakobs von Vitry auseinandersetzte.

c. *Hieronymus und Gregor*

Im Prolog der *Vita Marias* von Oignies beruft Jakob von Vitry sich auf Sophronius Eusebius Hieronymus (347–419) und Gregor I. (um 590–604)⁴¹ und legitimiert sein Werk so als Fortführung einer altkirchlichen Vätertradition. Gregor I. vertritt mit Viten der italienischen Väter die westliche Tradition, Hieronymus repräsentiert den Osten durch Viten der ägyptischen Väter. Diese Zuweisung wiederholt Jakob von Vitry im Prolog zu seinem Geschichtswerk⁴²: »Ieronymus vitas patrum Orientalium; Gregorius, vitas patrum Occidentalium; [...] conscripserunt«. Die beiden Väter stehen für den zeitlichen Beginn der Gattung »*Vitae Patrum*« und ihre räumliche Ausdehnung über das Gebiet der Christenheit. Beides sieht Jakob von Vitry begründet durch die Kontinuität des Wirkens Christi, die sich mit den Taten der Heiligen durch die Zeiten fortsetze. Im Prolog zur *Vita Marias* von Oignies schreibt er:

Manus autem Domini non est abbreviata; nec fuit aliquando tempus ab initio, in quo Spiritus sanctus in sanctis suis non operaretur mirabiliter, vel manifeste vel occulte: unguentum enim, quod descendit a capite in barbam, & a barba in oram vestimenti, etiam usque ad fimbriam, id est ad Sanctos ultimi temporis, descendit⁴³.

40 Vgl. ebd., S. 19, s. auch PRINZ, Hagiographie, S. 149ff. Es gab auch Privatschriftsteller, die ohne Auftrag – auch ohne fingierten – schrieben. Ein prominentes Beispiel ist Venantius Fortunatus als Autor der *Radegundisvita*.

41 Vgl. VMO, Prolog, 1: »Unde quondam sancti Patres [...] virtutes & opera Sanctorum praecedentium redegerunt in scriptum [...] Inter quos, ut omittam de aliis innumeris, intueamur sanctum Patrem Hieronymum, quanto labore Vitas Patrum Aegyptiorum didicerit, [...] Nec minori forte studio citharista Domini, organum Spiritus sancti, B. Gregorius, virtutes & exempla sanctorum Patrum Italiae in uno Dialogi volumine redegit«. Bereits aus dem 12. Jahrhundert ist eine Übersetzung der Dialoge Gregors in den französischen Dialekt der Gegend um Lüttich überliefert. Vgl. LE GOFF, Geburt, S. 172.

42 Vgl. Jakobs Prolog zu seinem heilsgeschichtlichen Werk, in: BONGARS, Gesta, Bd. 1, S. 1048.

43 Vgl. VMO, Prolog, 10. Die Sprache Jakobs von Vitry ist hier stark durchsetzt mit biblischen Anspielungen, wie er sie häufig verwendet, um Neues zu rechtfertigen und seiner Rede besonderes Gewicht zu verleihen. Vgl. Jes 59,1: »ecce non est abbreviata manus Domini«; Psalm

Ein Werk des Hieronymus über ägyptische Väter ist nicht überliefert. Wahrscheinlich spielt Jakob von Vitry hier auf Rufins *Historia monachorum* an, die als *Vita patrum* oder *Vita monachorum* umlief und seit dem 9. Jahrhundert Hieronymus zugeschrieben wurde⁴⁴. Auch inhaltlich bezieht sich Jakob von Vitry auf die beiden Väter. Die für sein Werk elementare Einsicht, dass treffende Beispiele pädagogischen Zwecken besser dienen, als belehrende Reden, formuliert Jakob von Vitry mit einem Zitat Gregors I.⁴⁵, das sich sinngemäß bereits bei Hieronymus⁴⁶ finden lässt. Prominente *exempla* der Alten Kirche lassen sich in den Hieronymus zugeschriebenen Väterviten als auch in den *Dialogi* Gregors I. finden. Odilo von Cluny⁴⁷ nennt Hieronymus einen Klassiker der Frauenbiographie. Auch dieser Zug des altkirchlichen Theologen könnte für Jakob von Vitry eine Rolle gespielt haben.

B. Das erste Buch der Mariavita

Das erste Buch der Vita enthält das beispielhafte äußerliche Leben Marias. In der Art eines Tugendausweises ist es dem innerlichen Leben der Heiligen vorangestellt. In dreizehn Abschnitten stellt es zunächst Marias in der Kindheit bereits angelegte Heiligkeit und ihren Werdegang bis zur Verheiratung und ihrem Leben als Ehefrau chronologisch dar. Nach der äußerlichen Bekehrung

132,2: »sicut unguentum in capite quod descendit in barbam barbam Aaron quod descendit in ora vestimenti eius«. Die kurze Passage erinnert an eine Bibelexegese: Text: »Non est [...]« – Auslegung: »nec fuit aliquando [...]« – Text: »unguentum enim [...] descendit« Auslegung als Glosse: »id est ad Sanctos ultimi temporis«.

44 Eva SCHULZ-FLÜGEL (Hg.), *Tyrannus Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin 1990 (PTS 34), S. 35–37 und 6, wo sie diese Zuschreibung schon für die griechische Vorlage des Werks in einigen Handschriften der griechischen und syrischen Überlieferung des Hieronymus vornimmt. Eine Klärung der Verfasserfrage der *Historia monachorum* begann erst mit H. Rosweyde, vgl. ebd., S. 37f. Eine Zuweisung an Hieronymus taucht auch in Verbindung mit Palladius *Historia Lausiaca* auf, die in einigen Handschriften in Überlieferungsgemeinschaft mit der *Historia monachorum* erscheint. Vgl. Adelheid WELLHAUSEN, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius*, Berlin 2003 (PTS 51), S. 43, Anm. 9.

45 Vgl. VMO, Prolog, 1: »Multi enim incitantur exemplis, qui non moventur praeceptis« sowie Gregor, Dial. I, prol. 9: »Et sunt nonnulli, quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt«. Jakob von Vitry formte das Gregordiktum nach der Mode seiner Zeit zu einem Prosareim um. Vgl. BERSCHIN, IV/2, S. 535, Anm. 827.

46 Vgl. HIERONYMUS, Ep. CVII. 9: »Memento [...] magis exemplis docere posse quam voce«. Im zisterziensischen *Exordium Magnum*, das ist er bereits Allgemeingut, vgl. *Exordium Magnum*, Kap. XI. (De periculo excommunicationis), in: PL 185, Sp. 1144d: »plus quandoque movent exempla quam verba«.

47 Odilo von CLUNY (994–1049), *Epitaphium domne Adelheide auguste*, hg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS 4, S. 637–645, hier S. 638. »Si enim ille sanctus et incomparabilis in divina et humana sapientia sacer Hieronymus fuisset istius auguste temporibus, si Paulam et Eustochium, Marcellam quoque et Melaniam, Fabiolam quoque et Blesillam, Leam et Demetriadem septiesque percussam commendare curavit libris et epistolis, commendaret utique istam haud voluminibus paucis«.

Marias und ihres Ehemannes zu einem asketischen Bûßerleben verlässt der Autor das chronologische Schema und beschreibt äußere Eigenschaften Marias sowie ihren Lebenswandel als Asketin. Er schilderte Buße, Enthaltbarkeit, Gebet und körperliche Arbeit in Form einer Summe der Eigenschaften seiner Protagonistin, indem er ihre Taten als beispielhafte Erweise ihrer Tugenden darstellt.

C. Das zweite Buch der Mariavita

Das zweite, etwa doppelt so umfangreiche, Buch überschreibt Jakob von Vitry mit *De interiori vita Mariae & sancto fine ejus*. Als Gliederungsprinzip seiner Beschreibung des spirituellen Lebens der Mystikerin nutzt er das theologische Programm der sieben Gaben des Heiligen Geistes⁴⁸, indem er jeder Gabe Ereignisse aus ihrem Leben zuordnet. Den Schluss des zweiten Buches bildet Marias Umzug vom Leprosenhaus in Willambrouck nach Oignies, ihre umfangreiche und von vielen Zeichen der Heiligkeit begleitete Vorbereitung und schließlich ihr seliger und vorausgewusster Tod, den Jakob von Vitry grandios inszeniert. Damit endet die Vita. Ein Nachleben der Heiligen in Form von Wundern und Erscheinungen an Marias Grab oder durch Reliquien der Heiligen schildert Jakob von Vitry nicht.

D. Das theologische Programm der sieben Geistgaben

Indem er die sieben Geistgaben als Gliederungsprinzip in der Mariavita verwendet, verbindet Jakob von Vitry den spirituellen Aufstieg mit einem theologischen Programm⁴⁹. Diese Zuordnung ist wohl seine originäre Leistung. Die *mulieres religiosae* der ersten Generation haben keine derartigen Selbstaussagen oder Frömmigkeitskonzepte hinterlassen. Jakob von Vitry griff auf Traditionsgut zurück, um sie einzuordnen. Nach Jakob von Vitry verfahren auch andere Vitenautoren so. Caesarius von Heisterbach verwendet die sieben Gaben z.B. in der Vita der Elisabeth von Thüringen⁵⁰. Neben der ord-

48 Vgl. Jes. 11, 2 (Vulgata): »et requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis«.

49 Vgl. RUH, Geschichte, Bd. II. S. 90f. Ähnlich bereits bei BERNHARD von Clairvaux: Die ersten fünf Geistgaben erscheinen bei Bernhard als reiner Tugendaufstieg und Antidot gegen die sieben Todsünden, intellectus und sapientia ermöglichen schließlich das Verstehen der göttlichen Wahrheiten und die mystische Schau. Vgl. Joseph RIES, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des Hl. Bernhard, Freiburg i. Br. 1906, S. 247–268.

50 Vgl. die Aufzählung in CAESARIUS von Heisterbach, Vita S. Elizabeth Lantgrafie und Predigt über ihre Translation, hg. v. Albert Huyskens, in: Alfons HILKA (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, Bonn 1937, Kap. 2, S. 347f: »Septem etenim dona sunt

nenden Wirkung verleiht Jakob von Vitry der ekstatischen Begabung seiner Heldin mit diesem Vorgehen theologische Substanz und Legitimation. Die sieben Gaben erfuhren vor allem seit dem 12. Jahrhundert besondere Aufmerksamkeit. Im Werk Stephans von Bourbon, eines jüngeren Zeitgenossen Jakobs, sind sie bereits zu »loci communes der Sakralrhetorik«⁵¹ avanciert. Stephans Hauptwerk, der *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ist ein Handbuch für Prediger. In sieben Büchern, deren Titel den sieben Gaben des Heiligen Geistes entsprechen, bietet es moraltheologische Lehren und *exempla*. Wegen dieser Aufteilung wird es auch unter dem Titel »De septem donis spiritus sancti« geführt. Stephan von Bourbon zitiert darin mehrere Exempla aus der Vita Marias und verwendet vor allem die Predigtsammlungen Jakobs von Vitry und dessen heilsgeschichtliches Werk ausgiebig⁵².

Jakob von Vitry benutzt das theologische Programm der sieben Geistgaben, um die Eigenart von Marias Frömmigkeit zu beschreiben. Die Gaben nennt er dabei Ursprungsgründe, aus denen Marias Tugenden und Begnadungen hervorgegangen seien⁵³. Eine Dreistufung von Läuterung, Erleuchtung oder Aufstieg, und Einung⁵⁴, erstreckt sich in der Vita Marias über beide Bücher. Im ersten Buch beschreibt Jakob von Vitry den anfänglichen Wegedgang Marias und ihre intensive Buße. Das zweite Buch enthält ihren Tugendaufstieg anhand der sieben Geistgaben bis hin zu Zeiten der Einung mit Christus, die aber erst mit ihrem seligen Tod dauerhaft erreicht werden kann. Er nennt die Gaben zunächst in der Reihenfolge, wie sie bei Jesaja 11, 1–3⁵⁵ erscheinen. Bei der Beschreibung des geistlichen Aufstiegs seiner Protagonistin verwendet er sie jedoch umgekehrt. Er beginnt mit dem Geist der

Spiritus sancti, videlicet »Spiritus sapientie et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientie et pietatis et spiritus timoris Domini« (Is. 11,2,3)«.

51 Barbara TILLMANN, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters, Kiel 1962, S. 17. Siehe auch den Hinweis auf STEPHAN VON BOURBON, De septem donis Spiritus Sancti bei HINNEBUSCH, Historia, S. 6, Anm. 1.

52 Im Prolog zu seinem Tractatus gibt Stephan von Bourbon seine Quellen an. Jakob von Vitry nennt er an zwei Stellen namentlich: Als Autor der Historia orientalis »collegi [...] de Historia transmarina, cuius scriptor fuit magister Iacobus de Vitriaco, episcopus Aconensis, tandem Tusculanus episcopus, Ecclesie romane cardinalis«, vgl. Stephan von BOURBON, Tractatus de diversis materiis praedicabilibus, in: CChr.CM 124, S. 5, Z. 68–71, sowie eines Exempelbuches: »collegimus autem [...] de libro quodam exemplorum vulgarium et aliorum magistri Iacobi de Vitriaco, Tusculani episcopi cardinalis«, vgl. ebd., S. 6, Z. 102f.

53 VMO, II, 42: »ad causas originales, ex quibus tamquam fontibus omnia ejus bona defluerunt, ad septem videlicet Spiritus sancti dona, recurramus«.

54 Einen solchen dreistufigen Aufstieg kennt bereits Pseudo-Dionysius Areopagita, vgl. Karl BOECKL, Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1931, S. 12 sowie Hugo KOCH, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, S. 174f.

55 Vgl. VMO, II, 42: »Implevit enim eam Dominus spiritu sapientiae & intellectus, spiritu consilii & fortitudinis, spiritu scientiae & pietatis, spiritu timoris Domini«.

Furcht, der Maria von Oignies Behutsamkeit und Demut gelehrt habe, und endet beim Geist der Weisheit, durch den ihr Liebe zum Guten an sich und glückselige Gotteserkenntnis zuteil geworden sei. Diese Umkehrung ist keine Erfindung Jakobs von Vitry. Bereits Hilarius von Poitiers († 367) verband die Gabenreihe mit dem Psalmenzitat »Initium sapientiae timor Domini«⁵⁶, das auch Jakob von Vitry in diesem Zusammenhang nennt, und bezeichnet die Furcht als Grundlage der anderen Gaben. Jakob von Vitry vervollständigt die Aufzählung zu Beginn jedes Kapitels um die Wirkung der jeweiligen Gabe, so dass der Eindruck eines Fortschritts entsteht, in dessen Verlauf die Heilige eine Gabe nach der anderen hinzugewinnt, um Vollkommenheit zu erreichen. Sie erhält die Gaben jedoch nicht als wundersames Geschenk, sondern strebt ihnen mit ihrem Tugendleben entgegen, so dass sich nicht entscheiden lässt, ob Marias Vita vorrangig von tugendhaftem Gnadenempfang geprägt ist oder von begnadetem Tugendstreben.

Hinter dem Geist der Furcht versammelt Jakob von Vitry die Wesenszüge Marias, die sie von Bösem fern halten und sie vorsichtig machen, nicht in Versuchungen zu fallen oder Kleinigkeiten zu übersehen. Die Armut, die Maria als Gegenmittel vor jedem Kontakt mit unrecht erworbenem Gut geschützt habe, nimmt großen Raum und eine gewisse Sonderstellung ein⁵⁷. Über ihre Funktion als Heilmittel hinaus schreibt Jakob von Vitry der Armut einen Eigenwert zu, der ihr eine Anziehungskraft verleihen konnte und Maria danach streben ließ, nackt dem nackten Christus zu folgen und als *paupercula Christi* zu betteln⁵⁸. Er kann von einem eigenen Geist der Armut sprechen, der den Geist der Furcht bereits überbietet⁵⁹. Verinnerlicht und vertieft erscheint die Furcht Marias als Demut, die sie unempfindlich gegen Lob und Eitelkeit macht, aber auch daran hindert, ihre Begnadungen sichtbar werden zu lassen⁶⁰. An dieser Stelle durchbricht Jakob von Vitry die Dynamik des Aufstieges und geht über den Geist der Furcht hinaus. Er lässt sich zu einer regelrechten Klage darüber hinreißen, dass Maria in ihren Ekstasen so wenig von ihren christologischen Entdeckungen offenbart habe. Sie habe sich allzu selten dazu geäußert, dennoch vielen Anderen genützt, indem sie sie warnte, erbaute oder Hinterhalte böser Geister entlarvte. Weltabkehr und

56 Ps 110, 10 (Vulgata), sowie: Prov 1,7; 9,4; Eccle 1,16. Vgl. HILARIUS von Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, 118, 16, in: PL 9, Sp. 541a: »Novit initium sapientiae esse Dei timorem (Psal. CX. 10). Novit in illa septiformis Spiritus gratia timorem in postremo tamquam firmamentum eorum quae superius sunt dicta numerari (Esai. XL 2). Constitui ergo in se Dei eloquia in timore Dei deprecatur: quia scit ea nobis eloquia futura esse, quae tamquam Dei timebuntur, utilia«.

57 Marias Armutsstreben ist Inhalt der Kapitel VMO, II, 44–46.

58 Vgl. VMO, II, 45.

59 Vgl. VMO, II, 46. Nur an dieser Stelle durchbricht Jakob von Vitry das Siebenerschema, indem er einen zusätzlichen Geist einführt.

60 Vgl. VMO, II, 48.

Christusliebe sind hier ausschließende Gegensätze. Weil Maria Christus liebe, habe sie die Welt nicht mehr lieben können.

Der Geist der Frömmigkeit mache Maria durch Mitleid allem Guten zugeneigt⁶¹. Hier verortet Jakob von Vitry Marias *zelus animarum*. Die Heilige steht Kranken und Sterbenden in ihrem Elend bei. Für diese Leistung der Selbstüberwindung wird sie mit einer Geschmacksempfindung belohnt⁶². Jakob von Vitry berichtet auch von Wunderheilungen, die Maria durch Handauflegung vollbracht haben soll⁶³. Vor allem aber kämpft sie in der Vita gegen Dämonen und heilt und beschützt gefährdete Seelen vor ihren Angriffen⁶⁴. Maria erhält hier auch Einblick in jenseitige Geschehnisse im Fegefeuer und bemüht sich besonders um Fürbitte für die dort leidenden Seelen⁶⁵.

Dem Geist des Wissens ordnet Jakob von Vitry die Unterscheidungsgabe (*discretio*) zu, gerät allerdings recht bald in Konflikte mit Marias ekstatischer Frömmigkeit, die er nur als übervernünftig und geistgeführt erklären kann⁶⁶. Maria ist durch den Heiligen Geist belehrt und mit sehendem Glauben ausgestattet, mit dessen Hilfe sie *invisibilia* wahrnehmen kann, als hätten diese eine körperliche Gestalt⁶⁷. Dennoch ehrt sie das Werk der Predigt und auch die Prediger⁶⁸. Einen eigenen Prediger, den sie sich von Christus erbeten haben soll und in dem Jakob selbst zu erkennen ist, lehrt sie das Predigen vor dem Volk.

61 Vgl. VMO, II, 50: »spiritus pietatis, misericordiae visceribus affluentem«.

62 Z.B. soll sie edlen würzigen Wein in ihrem Mund geschmeckt haben. Vgl. VMO, II, 54.

63 Vgl. VMO, II, 55. Jakob von Vitry reiht die Fälle summierend auf. In VMO, II, 56 bekennt er sich jedoch klar zum Vorzug des seelischen Wohles vor dem leiblichen, den auch das IV. Laterankonzil in Kanon 22 festgeschrieben hat. Vgl. VMO, II, 55. Jakob von Vitry reiht die Fälle summierend auf. In VMO, II, 56 bekennt er sich jedoch klar zum Vorzug des seelischen Wohles vor dem leiblichen, den auch das IV. Laterankonzil in Kanon 22 festgeschrieben hat. Im 1215 beschlossenen Kanon 22 des IV. Laterankonzils spiegelt. Hier heißt es in unmissverständlicher Klarheit, dass die Seele viel wertvoller als der Körper sei. Deshalb verbiete das Konzil jedem Arzt, ein Heilmittel zu empfehlen, das Gefahr für die Seele mit sich bringen kann; vgl. IV. Laterankonzil, Kanon 22 (De mediis illicitis ad sanitatem obtinendam), in: DENZINGER-SCHÖN-METZER, Enchiridion, S. 265: »Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroto suadeat, quod in periculum animae convertatur«. PROBST, Hospitalwesen, S. 249 findet diese, nach seiner Ansicht auf eine Fehldeutung des Ambrosius zurückgehende, Auffassung bereits im Decretum Gratiani: »Contraria sunt divine conditioni precepta medicine«, zitiert nach ebd., S. 249.

64 Vgl. VMO, II, 58–60. Hier zeigt Jakob von Vitry ausführlich, wie Maria ihren Schüler Ivan von Rêves vor Rückfällen in weltliches Leben bewahrt. Sowie VMO, II, 61f. Hier entlarvt Maria den Mittagsdämon als Urheber von Überdruß und Traurigkeit eines Zisterziensers, der sich zum Hochmut habe verführen lassen und in den sündlosen Urstand der Menschen zurückkehren wollte.

65 Vgl. VMO, II, 51–53.

66 Vgl. VMO, II, 66: »Dumque rationem humana ejus vita excederet, quodam speciali privilegio Deo sibi relicta, omnia judicabat sed a nemine judicabatur«.

67 Vgl. VMO, II, 71.

68 Vgl. VMO, II, 68–71.

Der Geist der Stärke rüstet Maria vor allem gegen körperliches Leiden⁶⁹. Allerdings kehrt Jakob von Vitry auch hier die Funktion des reinen Gegenmittels um und gibt dem Leiden eine eigene Attraktivität, die Maria nicht nur nicht davor fliehen, sondern es regelrecht anstreben lässt. Dem Geist des Rates ordnet Jakob von Vitry einerseits wundersames Vorauswissen Marias als Zeichen ihrer Heiligkeit zu, andererseits auch heilsames Wissen und Weisheit, durch die Maria andere Menschen vor Fehlern bewahrt habe⁷⁰.

Durch den Geist des Verstehens geht Maria in ihrer *Vita* mit himmlischen Wesen um. Diese Gabe ermöglicht es ihr, tagelang völlig frei für ganz einfache himmlische und überhimmlische Begriffe zu sein, während ihr Körper empfindungslos verhardt⁷¹. Im Kontext des Geistes des Verstehens kommt Jakob von Vitry auf das Fegefeuer zurück. Da Maria in einer Vision gesehen habe, wie es gefallenen Kreuzfahrern erlassen worden sei, habe sie selbst danach gestrebt, an einem Kreuzzug teilzunehmen⁷². Auch Marias Gebetsmacht⁷³ und ihr sehender Glaube erscheinen hier ein zweites Mal⁷⁴. Ihr sehender Glaube lässt sie z.B. würdige von unwürdigen Zelebranten der Messe unterscheiden. Mit dem Geist der Weisheit verbindet Jakob von Vitry schließlich Marias unstillbare Sehnsucht nach Christus. Jakob schildert ekstatische Erlebnisse Marias in der Rolle der nährenden oder trauernden Mutter oder der liebenden Braut Jesu und Erscheinungen Christi, die ihr in unterschiedlichen Gestalten begegnet sein sollen⁷⁵. Auch mit Engeln und himmlischen Wesen und selbst mit Reliquien kann Maria in Kontakt treten⁷⁶. Am Schluss des Kapitels über den Geist der Weisheit schildert Jakob von Vitry ihr dringendes Verlangen nach der Messe. Er deutet es als Ersatz für die geistliche Anwesenheit Christi in ihrer Seele und als Trost, der ihr geholfen habe, das irdische Leben zu ertragen.

Zum Schluss der *Vita* beschreibt Jakob von Vitry Marias seliges Sterben, das er grandios inszeniert, indem er es von himmlischen Gunsterweisen begleitet sein lässt. Indem er Marias Heiligkeit mit Hilfe von *exempla* schildert, bleibt Jakob von Vitrys Darstellung deskriptiv. Die Gliederung durch die sieben Geistgaben systematisiert die Elemente der Frömmigkeit seiner Protagonistin. Sie erweitert die Beschreibung der äußerlich erkennbaren Gestalt Marias aus dem ersten Buch, z.B. mit Schilderungen der Dämonenkämpfe, in

69 Vgl. VMO, II, 73–75.

70 Vgl. VMO, II, 76–80.

71 Vgl. VMO, II, 81: »Relegatis enim a se formis sensibilibus, uniformes & invariables supercaelestium species, quanto summae, simplici, & invariabili Majestati magis accedebant, tanto in ejus animo purius resultabant«.

72 Vgl. VMO, II, 82.

73 Vgl. VMO, II, 84.

74 Vgl. VMO, II, 85.

75 Vgl. VMO, II, 88.

76 Vgl. VMO, II, 91.

erzählbare Regionen der *invisibilia*, vermag aber nicht alle zu erfassen. Ihr aktives Streben nach Armut und Leiden beschreiben die Geistgaben Furcht und Stärke nicht, unter denen Jakob es aufführt. Die Gaben schildert Jakob von Vitry als Antidot gegen Schwächen und Unvorsichtigkeit, sie liefern jedoch keine Attraktoren, auf die Maria hinstrebt. Auch das ekstatische Moment, das Marias Frömmigkeit durchzieht, kann Jakob von Vitry mit Hilfe der Geistgaben nur beschreiben, indem er dem Geist der Weisheit Marias brennende Christusliebe zuordnet, die neben glückseliger Schau allerdings auch angstvollen Entzug und unerfülltes Sehnen kennt.

2. Datierung der Vita Marias von Oignies

Mit Hilfe äußerer Ereignisse lässt sich kaum eine genaue Datierung der Vita ermitteln, da Jakob von Vitry nur auf wenige datierbare Begebenheiten zu sprechen kommt⁷⁷. Als *terminus a quo* für die Vita lässt sich das Sterbedatum Marias am 23.6.1213 annehmen, da die Vita die Umstände ihres Todes beschreibt und auch ihr Todesdatum nennt⁷⁸. Ob einzelne Teile der Vita bereits vor 1213 niedergeschrieben wurden und ihrem Autor bei der Abfassung schriftlich vorlagen, lässt sich nicht ohne weiteres aus dem offenbar durchgängig von Jakob von Vitry formulierten Text erheben. Mit Joseph Greven ist das Jahr 1213 selbst auszuschließen, da von dem Datum, an dem Maria starb, aus zeitlicher Distanz gesprochen wird⁷⁹, so dass die Gegenwartspektive des Autors frühestens in das Jahr 1214, wahrscheinlicher noch 1215 fällt⁸⁰.

77 In VMO, II, 82 spielt er im Rahmen der Schilderung einer Vision Marias auf die Schlacht bei Montjoie an (1210), verweist aber leider nicht auf das 1213 ausgeschriebene IV. Laterankonzil, politische Herrschaftswchsel oder ausgegebene Richtlinien, z.B. zum Umgang mit den im Prolog erwähnten Ketzern. Dieses Fehlen der äußeren Ereignisgeschichte halte ich für einen absichtlich gesetzten Zug der Vita, den noch deutlicher Jakobs *Historia orientalis et occidentalis* trägt, da Jakobs Interesse der Heilsgeschichte galt, nicht der Chronologie.

78 Vgl. VMO, II, 109: »Anno autem Incarnationis Verbi millesimo ducentesimo tertio decimo, nono Kalendas Julii, in Vigilia S. Ioannis Baptistae, Dominica die, circa horam nonam, pretiosa Christi Margarita Maria de Oignies, circa tricesimum sextum aetatis suae annum, ad aeterni regni palatium delata est«.

79 Vgl. VMO, II, 96: »In anno autem in quo transiit ad Dominum«, dazu GREVEN, Anfänge, S. 54, Anm. 3, sowie FUNK, Jakob, S. 133.

80 Von 1215 ist bereits der mittelenglische Übersetzer der Vita überzeugt. Er stellt seiner Übersetzung einen eigenen Prolog voran, in dem er den Prolog Jakobs von Vitry in wenigen Sätzen zusammenfasst, die Auslassung desselben begründet und nur die einleitenden Worte seiner Vorlage nennt. Im folgenden Zitat erscheinen sie nach der neuenglischen Übersetzung von Sarah McNAHMER, *The Middle-English version of Jacques de Vitry's Life of St. Marie d'Oignies*, in: Thomas HEAD (Hg.), *Medieval hagiography – an anthology*, New York 2000, S. 713: »Here begin the chapters of the first book of the Life of St. Mary of Oignies, which Master James, Mary's confessor and friend and subsequently bishop of Acre and cardinal of the Court of Rome, wrote in Latin in the year of grace 1215«.

Einen wohl nicht ausgeschöpften *terminus ad quem* liefert das frühestens 1227 entstandene Supplement zur *Vita Marias* von Oignies. Daniel von Papebroch vermutet, die *Vita* sei im Jahre 1216 entstanden⁸¹. Aus einem Brief Jakobs von Vitry vom 16. 10. 1216⁸² wird jedoch deutlich, dass Jakob sich in diesem Jahr nach Perugia begab, um sich als Bischof von Akkon bestätigen zu lassen⁸³. Nahezu das gesamte Jahr 1216 war er mit Predigen und Reisen beschäftigt, was eine Abfassung der *Vita* zwar nicht unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich macht. Noch weniger dürfte er das Werk erst in Akkon in Angriff genommen haben, da er dort seinen dichtgedrängten Tagesablauf beklagt, der ihm nicht einmal genügend Zeit zum Lesen, geschweige denn zum Schreiben, lasse⁸⁴. Auch eine Nachricht bei Thomas von Cantimpré weist in diese Richtung. Im Supplement zur *Mariavita* berichtet Thomas, Jakob von Vitry habe Kardinal Hugolino von Ostia, dem späteren Papst Gregor IX., 1216 in Perugia eine Abschrift der *Vita* und eine Reliquie der Heiligen übergeben⁸⁵. Das Supplement entstand im Auftrag des Priors Aegidius, der der Kanonikergemeinschaft in Oignies vorstand. Wenn eine solche Erzählung in diesem Kreise nicht völlig unglaubwürdig sein sollte, musste Jakob von Vitry die *Vita* noch in Oignies vollendet haben, bevor er sich 1216 in Perugia aufhielt. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die *Vita* der *Maria* von Oignies also 1215, spätestens aber vor der Abreise Jakobs von Vitry nach Perugia fertiggestellt.

3. Exempla und Auszüge aus der *Mariavita*

Auszüge aus der *Vita Marias* von Oignies erscheinen an recht prominenter Stelle in Exempelsammlungen und Kompilationen von Heiligengeschichten. Das stützt die Angabe im Prolog der *Vita*, der Empfänger der Widmung, Fulko von Toulouse, habe über die Lebensgeschichten der *mulieres sanctae* in seiner Diözese predigen wollen⁸⁶. Ob er sie tatsächlich in dieser Weise verwen-

81 Vgl. Daniel von Papebroch, *Commentarius praeuius*, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 630.

82 Vgl. Huygens, *Lettres*, S. 71–78.

83 Joseph Greven entnimmt dem Tonfall, den Jakob von Vitry im Prolog der *Mariavita* gegenüber Bischof Fulko von Toulouse anspricht, dass er sich noch nicht als designierter Bischof verstanden habe und vermutet Ende 1215 als Abfassungszeit der *Vita*. Vgl. Greven, *Anfänge*, S. 54. Calza, *Weiblichen*, S. 46 und Anm. 115, spricht von Jakobs »Ernennung zum Bischof von Akkon 1216 als terminus ad quem«. In dem oben genannten Brief, ep. I, in: Huygens, *Lettres*, S. 71–78, berichtet Jakob von Vitry von seiner Bischofsweihe, am 31. 7. 1216. Diese fand allerdings erst in Perugia als eine der letzten Reisestationen statt, bevor Jakob von Vitry ins Heilige Land aufbrach, was er an Ort und Stelle beschlossenen hatte. Daher liefert sie als terminus ad quem für die *Mariavita* keine eigenständige Aussage.

84 Jakob von Vitry, Brief an Lutgard von St. Trond, März 1217, in: Huygens, *Lettres*, S. 79–97.

85 Vgl. Thomas von Cantimpré, Supplement, I, 18, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 673f.

86 Vgl. VMO, Prolog, 9.

dete, ist unsicher. Abschriften der Vita aus dem Lagedoc oder Übersetzungen des Textes ins Okzitanische liegen nicht vor. Allerdings fanden *exempla* aus der Vita Marias von Oignies Eingang in die Sammlungen verschiedener anderer Autoren. Caesarius von Heisterbach übernahm einige Geschichten in seine fragmentarisch erhaltenen *Libri VIII miraculorum* (1225/1227)⁸⁷. Das *Bonum universale de apibus*⁸⁸ des Thomas von Cantimpré erwähnt Maria an zwei Stellen. Die erste hat keine Entsprechung in der Mariavita. Die kurze Geschichte berichtet von einer Erscheinung der betenden Maria gegenüber Konrad, Abt von Villers, der sie während eines Gebetes gesehen haben soll⁸⁹. Die zweite Erwähnung bietet eine ausgeschmückte Version der Geschichte von Marias Begegnung mit ihrer verstorbenen Mutter, bei der sie von deren ewiger Verdammung erfährt⁹⁰. Auch diese Geschichte findet sich nicht in der Vita, sondern im Supplement⁹¹. Thomas von Cantimpré bezieht sich also auf eigenes Material, nicht auf *exempla* aus der Feder Jakobs von Vitry. In seinem *Speculum historiale* bietet Vinzenz von Beauvais⁹² ein einleitendes Kapitel über Jakob von Vitry, das mit dessen Tod endet, sowie Prolog und Mariavita, letztere allerdings in einer gekürzten Version⁹³. In diesem Kontext erfuhr die Mariavita noch einmal eine weite Verbreitung im heutigen Frankreich und Belgien. Das *Alphabetum narrationum* des Arnold von Lüttich entstand Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts. Lauwers findet darin mehr als zehn *exempla* aus der Mariavita. Leider ist das Alphabetum bisher nicht gedruckt zugänglich⁹⁴. Calzà weist zusätzlich auf eine Sammlung des Stephan von Bourbon hin⁹⁵.

87 Vgl. Michel LAUWERS, *Experience beguinale*, in: JS (1989), S. 84 und Anm. 102, sowie GREVEN, *Ursprung*, S. 50 ff.

88 THOMAS von Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, hg. v. Georgius Colvenerius, Douai 1627.

89 Ebd. I, Kap. IX, S. 40: »De isto etiam venerabili Conrado indubitabili fide suscepimus, quia cum existens in partibus Brabantie tumulum beatae mulieris Mariae de Oignies sedulus visitaret, intempestae noctis silentio, cum oraret vidit in spiritu ipsam Dei famulam flexis genibus pro se Dominum exorantem, & post orationem eius labores & solitudinem dulciter consolantem«. Zu Konrad s. ebd., S. 37.

90 Ebd. II, Kap. LIV, S. 529f.

91 THOMAS von Cantimpré, *Supplement*, 12, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 671.

92 VINZENZ von Beauvais, *Speculum Quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, Douai 1624, S. 1240–1253. S. auch LAUWERS, *Experience*, S. 84.

93 So Martina WEHRLI-JOHNS, *Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen*, in: Hedwig RÖCKELEIN u.a. (Hg.), *Maria. Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte der mittelalterlichen Marienverehrung*, Tübingen 1990, S. 147–167, hier S. 152.

94 LAUWERS, *Experience*, S. 84 und Anm. 102 verweist für sein Ergebnis auf das Manuskript Paris, B.N., n. acq. lat. 730, f. 1–194.

95 Vgl. CALZÀ, *Weiblichen*, S. 48f, Anm. 121. Wahrscheinlich meint sie STEPHAN von Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, in: Lecoy de la MARCHE (Hg.), *Anecdotes historiques, Legendes et Apologues, tirés du recueil inedit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle*, Paris 1877.

4. Übersetzungen der Mariavita

Die wahrscheinlich früheste Übersetzung enthielt die Mariavita als Teilstück eines umfangreicheren Werkes. Jakob van Maerlant übersetzte Vinzenz von Beauvais' *Speculum Historiale* um 1280 in die französische und flämische Volkssprache⁹⁶. Dabei brachte er jedoch Veränderungen im Text an und verwendete eigene Zwischenüberschriften⁹⁷. Auszüge der Mariavita wurden um 1300 ins Norwegische, im 15. Jahrhundert schließlich ins Schwedische übersetzt⁹⁸. Dabei gingen die Übersetzer offenbar sehr pragmatisch vor.

Die Zwecke, welche die Übersetzung der Vita erfüllen sollte, bestimmten eigentlich die Wahl der Passagen. Mit der Absicht, die Verehrung der Jungfrau Maria in seinem Land anzuregen, wählte der norwegische Übersetzer nämlich nur jene Passagen der Vita aus, in denen die Verehrung der Mutter Gottes seitens Maria von Oignies beschrieben wurde. Hingegen war der schwedische Übersetzer eher interessiert, den Nonnen des Birgittenordens ein sie anspornendes Heiligkeitsmodell anzubieten – übersetzt wurden daher nur jene Passagen, die das außergewöhnliche alltägliche Leben und den tiefen Glauben der Begine als Objekt hatten⁹⁹.

Um 1400 entstand eine italienische Übersetzung der Mariavita. Der Übersetzer, ein Dominikanerobservant, übernahm die Mariavita in weiten Teilen, jedoch nicht vollständig¹⁰⁰. Vom ersten Buch der Mariavita sowie einer stark gekürzten Version des zweiten Buches existiert eine mittenglische Übersetzung mit der eigenen Vorrede des Übersetzers. Sie ist in einer einzigen Sammelhandschrift überliefert¹⁰¹, die wahrscheinlich aus dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts stammt¹⁰² und den Karthäusern von Belle Valle in

96 Vgl. Michel LAUWERS, *Entre béguinisme et mysticisme. La vie de Marie d'Oignies (†1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine*, in: OGE 66 (1992), S. 47.

97 Vgl. CALZA, *Weiblichen*, S. 49, Anm. 124.

98 Vgl. Gryte van der TOORN-PIEBENGAA, *De Vita Mariae Oigniacensis in Scandinavië*, in: OGE, 65 (1991), S. 13–22.

99 Vgl. CALZA, *Weiblichen*, S. 49 und Anm. 128.

100 Vgl. SIENNA, *Bib. Com. T.II.7, f. 181–208v*. Vgl. André VAUCHEZ, *«Prosélytisme» et action antihérétique en milieu féminin au XIIIe siècle*, in: PHChr 17 (1987), S. 104, sowie Fernanda SORELLI, *La santità imitabile – «legenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena*, *Venedig* 1984, S. 38f und 148f.

101 Die Handschrift enthält mittenglische Übersetzungen der Viten der Elisabeth von Spalbeek, der Christina Mirabilis und der Maria von Oignies, eine Bezeugung der Heiligkeit der Katherina von Siena durch ihren Schüler, den Karthäuser Stephen Maconi und das *Horologium Sapientiae* or the seven points of True Love and Everlasting Wisdom von Heinrich Seuse. Vgl. Patricia Deery KURTZ, *Mary of Oignies, Christine the Marvelous, and Medieval Heresy*, in: *Mystics quarterly* 14 (1988), S. 186–196, hier S. 187.

102 Oxford, Boleian Library, MS Douce 114. Als Transkription ediert bei Carl HORSTMANN, *Prosa-legenden: Die Legenden des MS Douce 114*, in: *Anglia* 8 (1885), S. 102–196. Englische Über-

Notingham gehörte¹⁰³. Eine französische Übersetzung aus dem 15. Jahrhundert ist in drei Abschriften erhalten¹⁰⁴.

Keine der volkssprachlichen Übersetzungen existiert in mehr als fünf Exemplaren. Susan Folkerts vermutet, dass sie für Frauenkonvente entstanden¹⁰⁵. In den meisten volkssprachlichen Übersetzungen wurde die Vita gekürzt oder auf einen bestimmten Zweck zugeschnitten. Verwendung und Wirkungsgeschichte der Vita Marias von Oignies in ihren volkssprachlichen Versionen dürften den jeweiligen Rezipienten spezifisch sein, für die das Werk übersetzt wurde. Dies geschah – abgesehen von der Übersetzung im Rahmen des *Speculum Historiale* – relativ spät, für ein lokal begrenztes Publikum und mit zielgruppenspezifischen Eigenheiten. Hinweise auf ein volkssprachlich lesendes Publikum, auf das Jakob von Vitry bei der ursprünglichen Konzeption der Vita hätte Rücksicht nehmen können, oder auch eine entsprechende Rezeption des Werkes ohne explizite darauf zielende Absicht des Autors, lassen sich für die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts aber nicht nachweisen.

Moderne englische Übersetzungen lieferten Margot H. King für die Mariavita und Hugh Feiss OSB für das Supplement¹⁰⁶. Eine moderne französische Übersetzung des in den *Acta Sanctorum* abgedruckten Textes besorgte Hector Nimal bereits im 19. Jahrhundert¹⁰⁷. Eine neuere stammt von Jean Miniac¹⁰⁸. Das Supplement übersetzte André Wankenne ins Französische¹⁰⁹. Eine deutsche Übersetzung durch die Autorin dieser Studie ist in Vorbereitung.

setzung des ersten Buches und einleitender Kommentar bei: McNAHMER, Middle-English Version, S. 709–727.

103 »Iste Liber est domus Belle Valle Ordinis Carthusiensis in comitatu Notyngham« (f. 150v). Eine Liste in MS Sloane 3548, London, British Library, f. 158r erwähnt eine Handschrift, die »Vita trium virginum, scilicet, Elizabeth, cristine et Marie Oegenes« und »Littere quedam de vita sancte Katherine de Senys« enthalte. Der Zusatz »in uno quarterno«, der dem Eintrag folgt, ist ausgestrichen. Vgl. KURTZ, Mary, S. 187, sowie Ramona BRESSIE, MS Sloane 3548, Folio 158, in: *Modern Language Notes* 54 (1934), S. 246–256.

104 Cambrai, B. M. 210, f. 125v–130v; Douai, B. M. 869, f. 87–97; Valenciennes, B. M. 126, f. 291v–305v. Vgl. LAUWERS, Beguinisme, S. 47, Anm. 5, sowie Anne-Françoise LABIE, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge (région picarde et Flandre française) avec une édition critique de vingt Vies de saints*, Paris 1985, Bd. 1, S. 221–227 und 380–385.

105 Vgl. Suzan FOLKERTS, *Manuscript transmission*, in: Anneke B. MULDER-BAKKER, *Mary of Oignies. Mother of salvation*, Turnhout 2006, S. 230f.

106 Vgl. KING/FEISS OSB, *Two lifes*, S. 31–180 und 183–234.

107 Hector NIMAL, *Sainte Marie d'Oignies (traduction française)*, in: *Vies de quelques-unes de nos grandes saintes au pays de Liège*, Liège 1898.

108 Jean MINAC (traduction française et présentation), *Vie de Marie d'Oignies*, Paris 1997.

109 André WANKENNE (traduction française et préface), *Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry, Supplément par Thomas de Cantimpré*, Namur 1989.

5. Das Supplement zur Vita Marias von Oignies

Noch zu Lebzeiten Jakobs von Vitry verfasste ein *Frater N. Cantipratensis*, in dem Thomas von Cantimpré zu erkennen ist, ein Supplement zur Mariavita¹¹⁰. Das Supplement besitzt einen eigenen Prolog in Briefform. In der Überschrift dieses Prologs gibt es sich als Auftragswerk für Aegidius, den Prior der Augustinergemeinschaft in Oignies, zu erkennen. Die Mariavita lag Thomas von Cantimpré vor. Er bezieht sich nicht nur auf sie, sondern spielt mit nahezu wörtlichen Zitaten auf eine Passage der Vita an, in der er Jakob von Vitry als den Prediger Marias identifiziert, der in der Vita nicht namentlich genannt wird¹¹¹. Thomas von Cantimpré begegnet Jakob von Vitry zunächst sehr ehrerbietig und mit Demutspathos. Bei verschiedenen Wunder- oder Erscheinungsgeschichten über Maria von Oignies gibt sich die Erzählung, als habe Thomas sie von ihm¹¹². Am Ende des Supplements setzt er sich jedoch sehr kritisch mit Jakobs erneutem Weggang aus Oignies auseinander, der durch Gregor IX. die Kardinalswürde erhalten hatte¹¹³. Obwohl man Jakob von Vitry übelnahm, dass er den kleinen Konvent verlassen und sich als Kardinal erneut auf Kirchenpolitik und weltliches Leben eingelassen hatte, wurde sein Werk nicht redaktionell überarbeitet, sondern durch Thomas von Cantimpré supplementiert¹¹⁴. Dieses Vorgehen dürfte dem Auftrag durch den Prior Aegidius entsprochen haben. Es könnte besonderer Rücksichtnahme entspringen, da Jakob von Vitry zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Supplements noch am Leben war.

Marias Vita ist auf Eigeninitiative Jakobs von Vitry entstanden. Viten, die ohne Auftrag abgefasst wurden, dienten in der Regel der Bekanntmachung und dem Kult des Protagonisten¹¹⁵, und es ist anzunehmen, dass auch Jakob

110 Das Supplement befindet sich in ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 666–678 im Anschluss an die Mariavita. Als Quellen gibt Daniel von Papebroch »ex mss. et editione Arnoldo Rayßii« an. Die Autorenangabe des Supplements »Frater N. humilis Canonicus Cantipratensis coenobii« las er als Hinweis auf einen Bruder Nikolaus aus dem Kloster Cantimpré. Bereits Jacques QUÉTIF / Jacques ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum*, Bd. 1, Paris 1719, S. 254, wiesen jedoch nach, dass Thomas von Cantimpré der Verfasser des Supplements ist.

111 Vgl. THOMAS VON CANTIMPRÉ, Supplement, Kap. 2. Angespielt ist auf VMO, II, 69.

112 Z.B. bei einer Erscheinung Marias mit Sturmstillung auf hoher See im Supplement 20f, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 683 nennt Thomas von Cantimpré keine weitere Zeugen außer Jakob von Vitry.

113 Vgl. Supplement, Kap. 20–23, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 683f. Im Jahre 1225 hatte Jakob von Vitry sein Bistum aufgegeben und war aus Akkon nach Oignies zurückgekehrt. 1229 folgte er – ganz offenkundig gegen den Widerstand der Gruppe in Oignies – Hugolino von Ostia, der mittlerweile als Gregor IX. den Papstthron bestiegen hatte, als Kardinal von Tusculum nach Rom.

114 Diese Art der Fortschreibung war um 1200 nicht neu. Es existieren bereits Beispiele aus karolingischer Zeit. Zur Supplementierung von Heiligenviten vgl. BERSCHIN, *Biographie*, Bd. V, S. 6.

115 Ebd., S. 20f.

von Vitry daran interessiert war, die Verehrung Marias voranzutreiben. Dabei hatte er wohl nicht in erster Linie die Interessen des Kultortes in Oignies im Sinn. Maria steht für das Frömmigkeitsideal der *mulieres religiosae*, das Jakob von Vitry bekannt machen und propagieren wollte. Der Kaufmann Homobonus von Cremona¹¹⁶ ist ein Beispiel dafür, dass ein Papst wie Innozenz III. die Frömmigkeit einer neuen Gruppe bestätigte, indem er eine ihrer Vorreitergestalten zur Ehre der Altäre erhob. Marias persönliche Heiligkeit institutionell bestätigen zu lassen, wäre sicherlich im Interesse Jakobs von Vitry sicherlich gewesen. Es bleibt aber zu fragen, ob eine Heiligsprechung Marias in seiner Reichweite lag, und wie weit eine solche Absicht in der Mariavita erkennbar wird, die vor allem das ernsthafte und begnadete Wesen der frommen Frauen insgesamt herausstellt.

Wahrscheinlich sollte die Mariavita die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* legitimieren und propagieren, und den Frauen die Anerkennung durch die Kurie verschaffen. Als er im Jahre 1216 am päpstlichen Hof vorsprach, um als gewählter Bischof von Akkon die Bischofsweihe zu empfangen, trug er auch Anliegen der *mulieres religiosae* vor. Dabei erreichte er die Zulassung ihrer Gemeinschaftsbildungen und Verbesserungen ihrer aktuellen Situation¹¹⁷.

Während das Werk Jakobs von Vitry in sehr neuartiger Weise über Begnadungen seiner Protagonistin berichtet, lenkt das Supplement des Thomas von Cantimpré zur alten Wundervita zurück. Neben der Auseinandersetzung mit Jakob von Vitry bietet es vor allem Wundergeschichten und Berichte von Erscheinungen Marias. Möglicherweise diente das Supplement einem Versuch, die päpstliche Anerkennung der Verehrung Marias von Oignies zu erreichen. Im Laufe des 12. Jahrhunderts wurde die Zustimmung des Papstes zu neuen Heiligenkulten zunehmend wichtiger. Ein offizielles Verfahren bildete sich heraus, für das eine Vita des Heiligen und Wunderberichte vorgelegt werden mussten¹¹⁸. Daneben hielt sich bis ins 13. und 14. Jahrhundert hinein die Kanonisation »per viam cultus«¹¹⁹, die vor allem mit der Erhebung der Gebeine des Verstorbenen und deren Verehrung als Reliquien begann. Eine solche Er-

116 Die Heiligsprechung des Homobonus von Cremona geschah 1199 durch Innozenz III. Beispiels nach Marias Tod sind Franziskus von Assisi (heiliggesprochen am 16.7.1228 durch Gregor IX.) und Elisabeth von Thüringen (Pfungsten 1235, ebenfalls durch Gregor IX.).

117 Von Honorius III. erhielt Jakob von Vitry zunächst mündliche Zusagen, über die er brieflich nach Oignies berichtete. Vgl. Kapitel »Das Privileg von 1216« in diesem Band.

118 Zur Entstehung des Kanonisationsverfahrens vgl. Ludwig HERTLING, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, in: *Gregorianum* 16 (1935), S. 170–195 sowie Renate KLAUSNER, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in: *ZRSG.K* 71 (1954), S. 85–101, zur Notwendigkeit von Wundern, ebd., S. 93 sowie LOTTER, *Methodisches*, S. 318.

119 Vgl. KLAUSNER, *Entwicklung*, S. 86f.

hebung der Gebeine Marias führte Jakob von Vitry wahrscheinlich vor der frühestens 1227 anzusetzenden Entstehung des Supplementes durch¹²⁰.

Um die Heiligkeit eines neuen Anwärters zu bestätigen, musste aus dessen Vita hervorgehen, dass er von Geburt an heilig war, indem das Kind sich z.B. durch einen Traum oder eine Vision der Eltern oder anderer Zeugen angekündigt hatte. Auch das posthume Weiterwirken des Heiligen durch Wunder an seiner Grabstätte oder an Aufbewahrungsorten seiner Reliquien musste die Vita enthalten. Jakob von Vitry hatte in der Mariavita vorrangig von Gnaderlebnissen Marias berichtet und nur wenige wundersame Begebenheiten erzählt, die sich während ihres Leben zugetragen haben sollten. Marias Tod inszeniert er als glanzvollen Höhepunkt seines Werkes, dem er kein irdisches Nachleben anfügt. Mit seiner Fortschreibung der Vita könnte Thomas von Cantimpré dieses Element nachgereicht haben, um einen Kult für Maria zu begünstigen. Dass er die Heiligsprechung Marias erhoffte, lässt sich einer Bemerkung in der Vita Lutgards von Aywières (nach 1246) entnehmen. Hier spricht er davon, dass Maria noch nicht heiliggesprochen (*nondum canonizata*) sei¹²¹.

Einer Anerkennung der neuen Heiligen durch den Papst nähert sich Thomas von Cantimpré, indem er von einer Begegnung erzählt, die zwischen Jakob von Vitry und Kardinal Hugolino, dem späteren Gregor IX., bei Honorius III. in Perugia stattgefunden haben soll. Während dieses Treffens soll Jakob von Vitry Hugolino von einem blasphemischen Geist befreit haben¹²². Aufschlussreich ist vor allem die Reihenfolge, in der Jakob von Vitry verschiedene Heilmittel gegen den Geist versucht, da sie eine stufenweise Anerkennung der neuen Heiligen durch den späteren Papst impliziert. Hugolino bittet Jakob zunächst darum, gegen den blasphemischen Geist zu predigen. Als das nicht fruchtet, übergibt er ihm die Mariavita zur Lektüre. Auch damit hat er keinen Erfolg. Schließlich soll Hugolino die Fingerreliquie Marias erbeten haben, die Jakob bei sich trug. Durch sie wurde er endlich geheilt.

Adriaan Bredero¹²³ berichtet Ähnliches von Gottfried von Auxerres *Vita Prima* des Bernhard von Clairvaux. Das hagiographische Programm der Vita sah keine posthumen Wunder vor. Einzig in einem Sondercodex der Vita, der mit einem Kanonisationsantrag für Bernhard eingereicht werden sollte, finden sich Wunder und Erscheinungen nach Bernhards Tod. Beides ist also

120 Nach Daniel von PAPEBROCH, *Commentarius praeuius*, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 630F erhob Jakob von Vitry die Gebeine der Heiligen im Jahre 1226.

121 Vgl. THOMAS von Cantimpré, *De S. Lutgarde Virgine*, III, 19: »Venerabilis quoque Mariae de Oignies, nondum canonizatae, digitum in morte praecisum«.

122 Vgl. ders., *Supplement*, Kap. 15–17, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 672D–673B.

123 Vgl. Adriaan Hendrik BREDERO, *Bernhard von Clairvaux, zwischen Kult und Historie*, Stuttgart 1996, S. 67–69.

nicht neu. Schon Bernhards *Vita Prima* liegt ein hagiographisches Konzept ohne posthume Wunder zugrunde, und auch für den nachträglich angebrachten Hinweis auf Wunder zum Zwecke einer allgemeinen Anerkennung, wie sie Bernhards Heiligsprechung zweifelsohne mit sich bringen sollte, konnte Thomas von Cantimpré für die Mariavita also auf ein Vorbild zurückgreifen. Solche Kultförderung stieß jedoch nicht immer auf ungeteilte Zustimmung. Bredero nennt eine Erzählung im *Exordium Magnum*, in der es heißt, die Wundertätigkeit des verstorbenen Bernhard von Clairvaux habe den Abt von Cîteaux sehr beunruhigt¹²⁴. Er fürchtete, dass sie große Gruppen von Besuchern anziehen und die Mönche zwingen könnte, sich dieser zu erwartenden Pilger und ihrer Bedürfnisse anzunehmen. Daher habe er dem Toten das Wunderwirken für die Zukunft verboten, um die klösterliche Ruhe der Grabstätte Bernhards zu wahren. Die Vorstellung eines posthum erteilten Wunderverbotes entsprach einem realen Bedürfnis innerhalb des Ordens. Und auch das Fehlen von Wundergeschichten in Bernhards Viten dürfte mit ordenspolitischen Erwägungen zu erklären sein, die gegen einen Kultort sprachen. Tatsächlich lag es kaum im Interesse des Zisterzienserordens, sich mit der aufwendigen Pflege eines Kultortes zu belasten, dessen Bedürfnisse den Ordenszielen geradezu entgegenstanden¹²⁵. Ähnliches könnte auch Jakob von Vitry für Oignies befürchtet haben. Hinzu kommen im Falle Bernhards noch andere Argumente, die auch für Maria eine Rolle gespielt haben könnten. Zum einen dienten körperliche Heilungswunder dem leiblichen, nicht dem geistlichen Wohl¹²⁶. Diese Unterscheidung hat auch im Kontext der Mariavita großes Gewicht. Zum anderen hätte eine neue Kultstätte allerlei Handel und Geldgeschäfte angezogen. Das hätte sich kaum mit Bernhards, und auch Marias und Jakobs, Forderung nach Armut und Demut vereinbaren lassen. Vor allem Jakob von Vitry und seine Protagonistin richteten diese Forderung pointiert gegen das Streben ihrer Zeitgenossen nach Geldgewinn. Aber auch Bernhard hatte sich in seiner »vielgelesenen Apologie gegen den aus kommerziellen Beweggründen zur Schau gestellten Reichtum gewandt«¹²⁷, mit dem man Pilger an die neue Abteikirche von Cluny und an Grabstätten von Heiligen zu locken pflege.

124 Vgl. ebd., S. 70f.

125 Vgl. ebd., S. 67.

126 Vgl. ebd., S. 73.

127 Vgl. ebd.

A. Datierung des Supplements

Mit Simone Roisin ist 1227 als *terminus a quo* für das Supplement anzunehmen, da Thomas von Cantimpré von der Papstwahl Kardinal Hugolins, des späteren Gregors IX. weiß, die in diesem Jahre stattfand¹²⁸. Einen einigermaßen sicheren, aber wohl nicht ausgeschöpften, *terminus ad quem* bieten die Jahre 1240–1241, da Thomas weder Gregors IX. (1241) noch Jakobs von Vitrys (1240) Tod berichtet. Sowohl die lebhaft Auseinandersetzung mit Jakobs Weggang im Supplement, als auch die Tatsache, dass dieser sich in Oignies bestatten ließ, was Thomas höchstwahrscheinlich berichtet hätte, machen eine Entstehung des Supplements zu Jakobs Lebzeiten wahrscheinlich. Christian Hünemörder vermutet mit Roisin, leider ohne nähere Angabe von Gründen, 1231 als Abfassungsjahr des Supplements¹²⁹. Hugh Feiss OSB nennt 1230¹³⁰. Wahrscheinlich entstand das Supplement vor dem Wechsel des Thomas zu den Dominikanern in Löwen (1232). In der recht bald nach seinem Wechsel entstandenen Vita der Christina (Mirabilis) von St. Trond, bezeichnet er sich bereits als Dominikaner (*F. Praedicatorum Ordinis*)¹³¹, während seine Selbstbezeichnung im Supplement (*Frater N. humilis Canonicus Cantipratensis coenobii*)¹³² noch auf Cantimpré hinweist.

B. Übersetzungen des Supplements

Das Supplement und die anonyme Gründungsgeschichte der Kirche St. Nikolaus in Oignies von 1243¹³³ liegen in englischer¹³⁴, das Supplement gemeinsam mit der Mariavita auch in französischer¹³⁵ Übersetzung vor.

128 Vgl. Simone ROISIN, La Méthode Hagiographique de Thomas de Cantimpré, in: *Miscellanea Historica in honorem Alberti de Meyer*, Löwen 1946, S. 546–557, hier S. 548, Anm. 4: »(4) En 1231 peut-être, certainement après 1227, car il y fait allusion à l'élévation d'Hugues, cardinal-évêque d'Ostie au souverain pontificat (Vita Mariae, op. cit., p. 578, § 17); or, Gregoire IX succéda à Honorius IV [sic !], en 1227«.

129 Christian HÜNEMÖRDER, Art. Thomas von Cantimpré, in: *LMA VIII* (1999), Sp. 711–714.

130 Vgl. FEISS, Supplement, S. 184.

131 Vgl. S. Christina Mirabili Virgine Vita, Prolog, 1: »Ego autem reliqua indignus F. Praedicatorum Ordinis ob aedificationem legentium et specialiter Christi laudem, [haec] licet imperito sermone descripsi, certus utique relatione narrantium«.

132 Vgl. THOMAS von Cantimpré, Supplement, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 666.

133 Ediert von Ursmer BERLIÈRE, *Monasticon Belge*, Bd. 1, Maredsous 1897, S. 450.

134 KING/FEISS, *Two lives*, S. 183–234 (Supplement und 237–244; *Historia foundationis*).

135 WANKENNE, *Vie de Marie d'Oignies*.

C. Manuskriptlage

Bislang sind sechs Handschriften bekannt, die das Supplement zur Mariavita enthalten¹³⁶. Alle stammen aus dem 15. Jahrhundert. In fünf dieser Handschriften erscheint das Supplement gemeinsam mit der Vita. Die sechste enthält Fragmente des Supplements¹³⁷. Von Handschriften, die das Supplement unabhängig von der Vita enthalten, ist sonst nichts bekannt. Ob es eine separate Wirkungsgeschichte besitzt, lässt sich anhand der Handschriften nicht einwandfrei entscheiden.

Für Zisterzienser, Benediktiner und Regularkanoniker, die bereits im 13. Jahrhundert Abschriften der Vita besaßen, war das Supplement offenbar nicht interessant. Bemerkenswert ist, dass auch ein Codex aus Oignies, der im 13. Jahrhundert entstand¹³⁸, nur Prolog und Vita, nicht aber das Supplement bietet. Offenbar wurde es nicht zwingend als Fortschreibung der Vita verstanden. Auch dieser Befund spricht dafür, dass das Supplement zur Vita Marias von Oignies als reines Kultdokument abgefasst wurde, beziehungsweise zu dem Versuch beitragen sollte, Marias Heiligsprechung zu erreichen.

6. Gattungsanalyse der Vita Marias von Oignies

Die Vita Marias von Oignies ist gleichzeitig die früheste bekannte Schrift Jakobs von Vitry und sein einziges Werk aus dieser Gattung. Bevorzugte Gattungen seiner späteren Werke sind Predigten, Briefe und ein umfangreiches heilsgeschichtliches Werk. Es ist also davon auszugehen, dass Jakob von Vitry die Gattung einer Vita für die Mariavita bewusst, nicht uneigentlich oder gewohnheitsmäßig, verwendet. Als Vita einer Brabanter *mulier religiosa* begegnete die Vita Marias einem Desiderat. Sie gewann Vorbildcharakter für Folgewerke, wie die Frauenviten des Thomas von Cantimpré, der sich auch in den Werken, die er nach dem Supplement zur Mariavita verfasste, explizit auf das Werk Jakobs von Vitry bezog¹³⁹. Die Lebensbeschrei-

136 Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 239. Folkerts nennt Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, 8629–39 (3209), f. 53r–62v (1477); Lüttich, Bibliothèque universitaire, 135 C (234), f. 221r–231v (15. Jahrhundert); Leuven, Katholieke Universiteit, Maurits Sabbebibliotheek, Coll. Mechelen, 20, f. 118r–133v (15. Jahrhundert); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. N. 12707, f. 146r–149v (1476–1484); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. N. 12710, f. 190r–194v (1486–1487); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. N. 12831, f. 126r–141v (15. Jahrhundert).

137 Das Historiologium von Johannes Gielemans aus Rookloster. Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 229.

138 Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, II, 700.

139 Nach dem Supplement zur Mariavita verfasste Thomas von Cantimpré die Viten der Christina Mirabilis, (*ActaSS*, Juli, Bd. V (1727), S. 637–660), Lutgard von Tongeren bzw. Aywières (*ActaSS*, Juni, Bd. III (1701), S. 231–262) und Margarete von Ypern (hg. v. Giles Gérard

bung Marias von Oignies firmiert, wie eine große Mehrheit¹⁴⁰ der mittelalterlichen Biographien, unter der Bezeichnung »vita«. Eine Vita ist zunächst Lebensbeschreibung und kann Vor- und Nachleben des Protagonisten enthalten. Wie die Bezeichnung »Hagiographie«, die im 18. Jahrhundert¹⁴¹ entstand, ist »vita« eine inhaltliche Kategorie¹⁴² und liefert keine formale Gattungsbestimmung¹⁴³. Auch eine typologische Gattungsanalyse der Vita Marias von Oignies zielt auf inhaltliche Unterscheidungen.

Mit einem Begriff Friedrich Lotters kann das erste Buch der Mariavita als aretalogisch-hagiographische Schrift bezeichnet werden¹⁴⁴. Das zweite Buch der Vita erinnert zwar an ein innerlich verstandenes Tugendleben, ist mit Lotters Begriffen aber nicht mehr zu erfassen, da es weniger die Tugenden der Protagonistin als ihre Begnadung mit Geistgaben und ihre christusmystischen Erlebnisse in den Blick nimmt. Ursula Peters nennt ähnliche Tugend- und Werkgeschichten in Autorenbiographien, die den Liedern der provençalischen Troubadours vorausgingen¹⁴⁵. Solche Biographien konnten als Zeugnisse der Lebenswirklichkeit eines Troubadours die Glaubwürdigkeit seiner emotionalen Erlebnisse bestätigen und wiesen darauf hin, dass auch gegenüber den großteils fiktiven Werken der Troubadours¹⁴⁶ eine Sensibilität für die Wahrhaftigkeit des selbst Erlebten gegenüber dem abgeleiteten Wissen des Gelehrten oder der Realitätsferne einer willkürlichen Erfindung bestand¹⁴⁷. Da Maria von Oignies zwar Protagonistin, nicht aber Auto-

Meersseman, in: *Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIIIe s.*, Archivum Fratrum Praedicatorum 18, Rom 1948, S. 106–130).

140 BERSCHIN, *Biographie*, Bd. V, S. 23, schätzt, dass etwa 50 Prozent aller lateinischen Lebensbeschreibungen unter dem Titel »Vita« firmieren.

141 Vgl. ders., *Biographie*, Bd. I, S. 22. Das Wort *Biographie* stammt aus dem 17. Jahrhundert. Nach ebd., Bd. V, S. 23 kam der Begriff 1683 durch die Plutarchübersetzung von John Dryden in Umlauf und ist für Deutschland zuerst im Jahre 1709 belegt.

142 Vgl. LOTTER, *Methodisches*, S. 314.

143 Andere Bezeichnungen wie *passio*, *translatio* und *miracula* weisen in der Regel auf eine besondere Funktion des Protagonisten hin oder geben Ereignisberichte, vgl. BERSCHIN, *Biographie*, Bd. I, S. 21.

144 LOTTER, *Methodisches*, S. 312. Lotter beschränkt den Umfang seines Stoffes »prinzipiell auf die literarischen Produkte der Hagiographie [...] sowie auf den Zeitraum des frühen und hohen Mittelalters bis zum Zeitpunkt der endgültigen Festlegung des päpstlichen Kanonisationsverfahrens um 1200« (ebd., S. 307).

145 Vgl. PETERS, *Faktum*, S. 57.

146 Eine solche Biographie ist auch Mechthild von Magdeburgs *Fließendem Licht der Gottheit* vorangestellt. Zu Ähnlichkeiten der *mulieres religiosae* mit Troubadours bzw. Trobairitz, vgl. CALZA, *Weiblichen*, S. 151–172.

147 Die Unterscheidung zwischen Dichtung und Wahrheit gegenüber vorliegenden Quellen ist auch für Heiligenlegenden nichts Ungewöhnliches. Klaus SCHREINER, *Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens*, in: Arno BORST u.a. (Hg.), *Tod im Mittelalter*, Konstanz 1993, S. 269, weist auf einen ähnlichen Vorgang bei Jacobus de Voragine hin. Jacobus unterschied das Material für seine – nach Schreiner vor 1267 abgefasste – *Legenda sanctorum*, die wegen ihrer großen Verbreitung später den Titel *Legenda aurea* erhielt, sehr deutlich in glaubwürdige Überlieferungen und »apokryphe Geschichten« (ebd.).

rin der Vita ist, dürfte die legitimierende Wirkung ihrer vorangestellten Tugendvita den Äußerungen und Erlebnissen ihrer literarischen Person bzw. dem an ihrem Beispiel vorgestellten Frömmigkeitsverständnis zudedacht gewesen sein¹⁴⁸.

A. Wunder und Begnadungserlebnis

Jakob von Vitry unterscheidet zwischen Wundergeschichten (*miracula*) und Begnadungen (*gratiae*). Im Prolog der Mariavita¹⁴⁹ berichtet er von Wundern, die die Heiligkeit der Frauen bezeugen sollen. Begnadungen, die er im Anschluss daran aufführt, gehen über substantielle Daseinserweise für die Heiligkeit der Frauen hinaus. Sie sind qualitativer Ausdruck, und zeigen an, in welcher Weise die Frauen Präsenz und Einwohnung Christi in ihrer Seele erleben¹⁵⁰. Allerdings führt Jakob von Vitry diese Unterscheidung nicht parallel zum Gegenüber von *vita interior* und *vita exterior* durch, das die Teilung der Mariavita in erstes und zweites Buch konstituiert¹⁵¹. Wunder und Gnadenerlebnisse erscheinen in beiden Büchern und werden auch nicht bei jeder Erwähnung begrifflich unterschieden.

B. Die Vita Marias als Vertreter eines neuen Typus

Jakob von Vitry führt die ekstatischen Erlebnisse Marias offensiv als Stärke seiner Protagonistin vor¹⁵². Diese Eigenschaft der Vita Marias kennzeichnet sie als Vertreter eines um 1200 neuartigen hagiographischen Typs. Mystische Erfahrungen und direkte Interaktionen Marias mit Christus und jen-

148 In einer Kindheitsgeschichte (VMO, I, 11) tritt die kleine Maria fast schon sprichwörtlich in die Fußstapfen der Zisterzienser, deren Heiligkeitskonzept 1174 durch die Heiligsprechung Bernhards von Clairvaux erneut bestätigt worden war. Mit eigenhändiger Arbeit, Armut und harter Buße zeigt sie sich als Asketin und darüber hinaus als Vertreterin der päpstlich unterstützten Kampagnen gegen den Wucher. Ihre Herkunft aus der Gruppe der reich gewordenen Stadtbewohner verstärkt diesen Eindruck noch, vgl. VMO, I, 11: »quae mediocribus orta parentibus, licet divitiis & multis bonis temporalibus abundaret«.

149 Vgl. VMO, Prolog, 5.

150 Z.B. VMO, Prolog, 11; VMO, I, 25; VMO, II, 87.

151 Jakob von Vitry formuliert »exterior« und »interior« als absichtliche methodische Unterscheidung. Vgl. VMO, I, 41: »Sed jam huic priori libello finem imponamus, in quo de iis quae ad exteriorem hominem pertinent & sensibiliter exterius exercentur, diximus; ut quasi media diaeta peracta, priusquam ad interiora & subtiliora transeamus, modicum respiremus«.

152 S. auch BERSCHIN, Biographie, Bd. IV/2, S. 537: »Jakob v. Vitry hat das ekstatische und exzessive Element, das mit der ersten großen Begine erscheint, nicht unterschlagen oder kleingeredet, sondern in die Tradition einzuordnen versucht und z.B. bei der oben erwähnten Buße der Maria v. Oignies eine ähnliche, dem eigenen Leib feindliche Tat des Symeon Stylita erwähnt«.

seitig vorgestellten Wesen spielen in der *Vita* eine zentrale Rolle. Pia Gemelli bezeichnet die *Vita Marias* von Oignies daher als »biografia mistica«¹⁵³, wird damit jedoch mehr dem zweiten als dem ersten Buch der *Vita* gerecht. Das quantitative Verhältnis von Wunderberichten und Erzählungen über Gnaden-erlebnisse in der *Vita Marias* von Oignies ist zwar nicht ausgewogen, aber dennoch treten Wundergeschichten gegenüber innerlichen Erlebnissen und Gottesbegegnungen, die in der Seele der Protagonistin stattfinden, nicht völlig in den Hintergrund.

Jakob von Vitry dürfte bewusst gewesen sein, dass ihm mit Maria von Oignies und den *mulieres religiosae* eine neuartige Frömmigkeit begegnet war. Ohne die explizite Absicht, etwas literarisch Neues zu schaffen¹⁵⁴, suchte er nach einem Ausdruck für die Eigenart der frommen Frauen innerhalb der etablierten Gattung der *Vita* und trug so zum Entstehen einer neuen Form bei, die als *Gnadenvita*¹⁵⁵ im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts ihre typische Ausprägung erlangte¹⁵⁶. Peter Dinzelbacher¹⁵⁷ erweiterte Siegfried Ringers Begriff der »Gnadenvita« auf Schriften außerhalb des deutschen Sprachraumes und der Zeitspanne von 1300 bis 1360. Er unterscheidet *Gnadenviten* im Sinne Ringers und ein Genus der *Offenbarungsviten*. Letztere enthalten ein prophetisches Element, indem eine Offenbarung durch eine himmlische Instanz gegeben und durch sie selbst oder einen Dritten gedeutet wird. Daneben kennt er den Typ der ab dem 12. Jahrhundert auftretenden mystischen *Vision*. Sie zeichnet sich durch intensives und häufiges Schauen der *ecclesia triumphans* aus, erscheint aber selten in Beschreibungen einzelner Erlebnisse oder Personen und wird meist summarisch festgehalten¹⁵⁸. Die *Vita Marias* von

153 Pia GEMELLI, Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano, in: *Aevum* 39 (1965), S. 474–495, hier S. 478.

154 Die literarische Innovation in seinem Werk motivierte Jakob von Vitry nicht, die neue Form weiter auszuschreiben. Thomas von Cantimpré setzte sein Werk jedoch fort. Mit dem Hinweis auf Gregor I. und (Ps.-)Hieronymus im Prolog der *Vita Marias* versicherte Jakob von Vitry sich vielmehr formal und inhaltlich der Kontinuität mit der altkirchlichen *Viten*tradition.

155 Vgl. Siegfried RINGLER, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters*, München 1980, vor allem S. 3–17. Mit der Bezeichnung »Gnadenvita« versucht Ringler, einen neuen Typus von *Viten* aus dem 13. und 14. Jahrhundert zu isolieren und begrifflich fassbar zu machen. Auf S. 391–442 bietet er eine Edition seiner Hauptquelle, des *Gnadenlebens* des Friedrich Sunder.

156 Evtl. gehörte die *Vita* der Alpais von Cudot zu den Vorlagen Jakobs von Vitry. Jedenfalls kannte Jakob ihre Protagonistin, die er in der *Historia occidentalis*, hg. v. John Frederick Hinnebusch OP, S. 87, namentlich erwähnt.

157 Peter DINZELBACHER, Die »Vita et Revelationes« der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315) im Rahmen der *Viten- und Offenbarungsliteratur* ihrer Zeit, in: Peter DINZELBACHER / R. DIETER (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, S. 170f.

158 Vgl. ebd., S. 171: »Die *Visionäre* des 13. bis 15. Jahrhunderts sehen nun aber nicht mehr nur eine *Vision*, sondern bisweilen viele Hunderte, weswegen ihre *Offenbarungen* – und jede *Vision* hat *Offenbarungscharakter* – auch nicht als einzelne »*Visio*« oder »*Revelatio*« überliefert sind, sondern in der Form von *Visionsbüchern*«.

Oignies ist diesem Typ durchaus vergleichbar, was sie Menge und Intensität der Entrückungserlebnisse ihrer Protagonistin angeht. Allerdings beschreibt sie eine einzelne Person und bietet den Anfang und das Ende von Marias Lebenslauf in chronologischer Abfolge.

Peters betrachtet Schwesternbücher und »einzelpersönliche Gnadenviten« aus Dominikanerinnengemeinschaften¹⁵⁹. Schwesternbücher wurden den *Vitae fratrum* des Gerhard von Frachet nachgebildet. Sie beziehen sich auf den eigenen Konvent ihres Autors bzw. ihrer Autorin und sollten dessen vorbildliche Frömmigkeit in seiner Frühzeit mit Hilfe einer Sammlung von beispielhaften Episoden und Gnadenerlebnissen aus dem Leben einzelner Schwestern demonstrieren. Demgegenüber enthalten Gnadenviten, die sich einer einzelnen Person widmen, ein vollständiges monastisches Lebensprogramm, das an Marias Vita und die Frauenviten des Lütticher Raumes erinnert. Allerdings folgt Marias Vita, und auch die Mehrzahl der Brabantischen Viten, einem thematischen Aufbau oder Gliederungsprinzip, während die Gnadenviten »nach Siegfried Ringlers ansprechender Vermutung als ein nur grob biographisch-chronologisches Gerüst die mystische Lehre der zunehmenden Vergöttlichung der Seele«¹⁶⁰ zeigen sollen.

Die Vita Marias thematisiert, wie die von Ringler als Nonnenviten von den Gnadenviten abgesetzten Schriften, nicht nur die Eingießung göttlicher Gnaden, sondern auch die Ausübung der Tugenden, mit denen sich die Protagonistin bewährt. Die Mariavita bildet hier eine frühe Brückenform, die zwar wesentlich am innerlichen Erleben der Protagonistin interessiert ist, es aber noch als zweites Buch dem als *vita exterior* überschriebenen Tugendleben der Heiligen gegenüberstellt. Die Aufteilung der Vita Marias in ein inneres und ein äußeres Leben, konnte Jakob von Vitry als Unterscheidung von *homo exterior* und *interior* bereits der Anthropologie Augustins entnehmen¹⁶¹. Einen ganz ähnlichen Aufbau, der ebenfalls die *vita exterior* von der *vita interior* der Protagonistin trennt, besitzt aber auch die Lebensbeschreibung der Alpais von Cudot¹⁶², die wenige Jahre vor der Mariavita entstand

159 Vgl. PETERS, Faktum, S. 102–104.

160 Vgl. ebd., S. 105.

161 Vgl. Larissa Carina SEELBACH, »Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen ...«. Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin, Würzburg 2002, die das Gegenüber von *homo interior* und *homo exterior* im Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Augustin betrachtet. Nach Seelbach ist für Augustin nur der *homo interior* Ebenbild des Schöpfers. Hier sieht er die Geschlechter als ebenbürtig an. Der *homo exterior* trägt die leiblichen Unterschiede und also auch die Inferiorität der Frau. Nach dieser Auffassung bot das Verlassen des weltlichen Lebens den Frauen eine Möglichkeit, die Geschlechterunterschiede hinter sich zu lassen.

162 Elisabeth STEIN (Hg.), Alpais von Cudot. Leben und Visionen, Tübingen 1995, S. 6, bezeichnet die Alpaisvita in Anlehnung an Peter Dinzelbacher als Gnadenvita, in der sich der Autor auf das Wirken der Gottesgnade in der Seele der Heiligen konzentrierte, während äußere Taten der Protagonistin an Gewicht verlieren.

und Jakob von Vitry wahrscheinlich vorlag. Sie umfasst vier Bücher, von denen das erste der *vita exterior* gewidmet ist, während die drei weiteren Bücher Visionen und Erlebnisse enthalten, die der *vita interior* der Heiligen zugehören, und durch einen eigenen Prolog als Einheit kenntlich gemacht sind. Die Bücher III und IV besitzen keine eigenen Prologe.

Eine ausschließliche Konzentration auf innere Vorgänge bildete sich erst im Verlaufe der Verselbständigung des Gnadenlebens gegenüber der Wundervita heraus. Für die Wundervita wie für das Gnadenleben ist die Darstellungsabsicht des Autors strukturbestimmend. Wo die Wundervita den Aufstieg des Menschen zur Gottähnlichkeit vorführt und darin das Transzendente im Menschlichen erscheinen lässt, ist das Anliegen der Gnadenvita, das Transzendente als Überwirklichkeit durch visionäre Bilder sichtbar zu machen¹⁶³. Die Gnadenvita liefert die literarische Gestalt für einen mystischen Lehrinhalt¹⁶⁴. Dieser soll am Beispiel eines Protagonisten vorgeführt werden, der die mystischen Erlebnisse durchläuft. Dabei muss das Leben des Mystikers nicht chronologisch beschrieben oder überhaupt erzählt werden. Es ist nicht einmal nötig, dass der Protagonist tatsächlich existierte oder Mystiker war. Der Protagonist einer Wundervita wirkt nach außen. Er leuchtet der Welt als Vorbild und weist durch sein Tun auf das Handeln Gottes hin.

Das Gnadenleben beschreibt das besondere Merkmal des Protagonisten als Freihalten der Seele von allen äußeren Einflüssen für den ständigen Dialog mit Gott. Dies geschieht im Verborgenen, nahezu unabhängig von seiner Persönlichkeit, und ist nur über den Lebenslauf seiner begnadeten *sel* zu erschließen. Durch die Innenperspektive verändert die Gnadenvita den Erzählkontext der Erlebnisse ihres Helden, bleibt ihrer Natur nach jedoch Bericht. Der Autor bleibt vom Protagonisten verschieden, nimmt aber gleichsam einen Standort innerhalb von dessen Seele ein. Die Darstellungsabsicht der Gnadenvita, die die Heiligkeit ihrer Helden als eher verborgen kennzeichnet, zielt nach Ringler darauf, die Wirklichkeit der göttlichen Gnaden zu bezeugen, sie durch »Entindividualisierung der Person und Objektivierung des Geschehens«¹⁶⁵ in szenische Bilder zu transponieren und mitteilbar zu machen¹⁶⁶. Objektiviert wird die mitgeteilte Heiligkeit durch Motive, die durch

163 Vgl. RINGLER, Offenbarungsliteratur, S. 343.

164 Vgl. ebd., S. 353f.

165 Ebd., S. 340.

166 Durch die bildliche Darstellung wird nach RINGLER, ebd., S. 341, eine erlebte Wirklichkeit allegorisch oder symbolisch dargestellt. Das vom Protagonisten tatsächlich Erlebte ist nicht greifbar und kann vom supranaturalen bis zum transrationalen Erleben reichen. Dennoch geschieht nicht selten eine Kommunikation zwischen dem Vitenautor und der Mystikerin. Sowohl Jakob von Vitry als auch der Autor der *Alpavisita* berufen sich auf direkten Kontakt zu ihren Heldinnen. Beide stehen vor dem Problem, die innerlichen Erlebnisse ihrer Protagonistinnen einem Lesepublikum sichtbar zu machen. Beiden geht es darum, ihr Werk und ihre Protagonistinnen gegen Spott oder Misstrauen zu verteidigen, so dass davon auszugehen ist, dass beide mit

autoritative Vorbilder eingeführt und hinlänglich bekannt sind. Gerade das Fehlen von Originalität verleiht der Gnadenvita also Glaubwürdigkeit¹⁶⁷. Voraussetzung und Grundlage für die subjektiven Höhenflüge der Mystiker in der Gnadenvita ist die Basis eines Glaubenskonsenses, der nicht eigens hinterfragt werden muss. Dieser beruht auf kirchlich gesetzten Lehren. Das Fehlen von dogmatischer Reflexion ist also Kennzeichen, nicht nur Randerscheinung der Gnadenvita, da ein dogmatischer Konsens vorhanden sein muss, um ihn unbeschadet seiner selbst zu transzendieren. Ringler spricht vom persönlichen Ergreifen des Glaubens durch den Mystiker¹⁶⁸. Die Mariavita enthält theologische Reflexionen, die ein dogmatisches Eigeninteresse ihres Autors vermuten lassen. Maria stilisiert er zur geistbegabten Lehrerin, die höhere Wahrheiten schaut, die er mit Hilfe seiner theologischen Ausbildung nicht mehr begreifen kann. Der Theologe Jakob von Vitry nutzt die Autorität, die er seiner Protagonistin in der Vita verleiht, um dogmatische Positionen in seinem Sinne zu stärken¹⁶⁹.

Aus der Überwindung von Sünde und Welt wird bereits in der Mariavita eine Verschmelzung von diesseitiger und jenseitiger Welt. Als Bräutigam ihrer Seele verliert Christus Maria gegenüber einen großen Teil seiner Transzendenz. Er begegnet ihr als konkrete Person, während die Frau Zugang zur jenseitigen Welt erhält. Auch die Grenzen von körperlichem und seelischem Empfinden sind in vielen Erlebnissen der *mulieres religiosae* nicht mehr klar zu ziehen. Tatsächlich erweist Jakob von Vitry sich in seiner Beschreibung der ekstatischen Erlebnisse als Ontologist, da er von einer realen Anwesenheit Christi im Erleben der Frauen, nicht von einem gespiegelten Abglanz, ausgeht¹⁷⁰. Maria von Oignies schreibt er nicht nur eine ungefähre Ahnung von himmlischem Glanz zu, sondern er beschreibt, wie sie mit Christus und verschiedenen Himmelsbewohnern umgeht. Ihre Wahrnehmung wird dabei

subjektivem Wahrhaftigkeitsanspruch schreiben. Der Einwand Ringlers trifft zwar zu, kann aber letztlich gegenüber jeder Verstehensmöglichkeit für beliebige Aussagen geltend gemacht werden.

167 Bei der fast zeitgleich mit Marias Vita entstandenen Vita der Alpais von Cudot bildet Glaubwürdigkeit ein vorrangiges Anliegen des Autors. Für Marias Vita lässt sich eine solche Defensivposition nicht behaupten. Allerdings erwähnt auch Jakob von Vitry Spötter und Kritiker der Frauen. Vgl. VMO, Prolog, 4.

168 Vgl. RINGLER, Offenbarungsliteratur, S. 244.

169 Vgl. vor allem Marias prophetische Rede während ihrer letzten Krankheit vor ihrem Tode in VMO, II, 100.

170 Besonders deutlich wird das, wenn Jakob von Vitry von Marias »sehendem Glauben« (fides oculata) spricht, z.B. VMO, II, 71f. Mit dieser wundersamen Begnadung ist Maria in der Lage, die invisibilia der theologischen Lehre wie Teile der gegenständlichen Welt zu erfassen, indem sie z.B. den Heiligen Geist als Taube agieren sieht oder die Machenschaften der Dämonen beobachtet. Allerdings legt sich Jakob nicht fest, ob die von Maria wahrgenommene Gestalt der invisibilia deren tatsächliches Wesen oder eine für die Heilige sichtbare Übersetzung andersartiger Dinge darstellt.

nicht überstrahlt, sondern erfüllt, so dass sie detailliert berichten und Gesagtes zitieren kann und im Erlebensmoment vollständig interaktionsfähig ist.

Auch beschreibt Jakob von Vitry keinen einseitigen mystischen Aufstieg, bei dem Marias Selbst völlig im unveränderlichen Christus aufginge, sondern er schildert, wie seine Protagonistin innerlich wie durch äußerliche Anzeichen christusförmig geworden sei, wobei Christus in und an ihr gewirkt habe, während sie sich seelisch in süßer Schau zu ihrem geliebten Christus habe hinziehen lassen, körperlich aber in ihrer Kammer ruhte.

Vergleichbares beschreibt Jakob von Vitry in einer Predigt für Zisterzienserinnen¹⁷¹. Bei diesen kann die *unio* allerdings erst jenseitig im Tode vollendet werden¹⁷², während er Maria zuschreibt, durch Entrückungen Zugang zum jenseitigen Leben erhalten zu haben, in dem ihre Seele sich eine Zeit lang aufhalten konnte, während ihr Körper in der materiellen Welt verblieb. Deutlich überschritten wird die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits aber erst durch die literarische Person der Christina Mirabilis, deren gesamte Vita Thomas von Cantimpré als Ereignisse *post mortem* erzählt. Die Welt der Maria von Oignies bleibt dagegen zweigeteilt. Sie interagiert mit Akteuren aus der Welt der *ecclesia militans*, kann deren Welt aber auch hinter sich lassen und ganz in die Welt der *ecclesia triumphans* eintauchen¹⁷³. Dabei agiert sie in den drei Bereichen Diesseits, Jenseits und Fegfeuer¹⁷⁴. In der diesseitigen Welt hat sie Zugang zu *visibilia* und *invisibilia*. Das innerliche Erleben Marias von Oignies steht in ihrer Vita prominent neben Tugendleben und Wundertätigkeit der Heiligen. Es bildet gleichsam die Spit-

171 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo ad religiosas III*, hg. v. Jean Longère, S. 269: »Sponsus enim urecundus est amator; non uult uideri sed secretis amplexibus delectari. Non uult autem Christus quod amica eius per ostentationem operatur; unde non solum umbram refrigerii sed absconsionis confert sponse, sicut ipsa in Cant. ait II: Sub umbra illius quem desiderabam sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo. [...] Fructum autem dulcem gutturi seu gustui appellat uirtutes in uia et premium in patria; hic solus fructus illi dulcescit, omnia autem alia fastidit, quia amore languescit. Mos quidem languentium est fastidire illa quibus agitur communis uita«.

172 Vgl. ebd., S. 270: »At ille transierat, quia non plene sed semiplene in hoc seculo uidetur. Nullus enim in presenti, nisi in transitu, potest gloriam Dei contemplari. Venit enim dilectus et recedit ita quod in celo, id est in anima iusti, uix est silentium contemplationis hora dimidia in hoc seculo, aliter autem erit in futuro«.

173 Weltbild und Kosmos sind aber nicht in dem Sinne Gegenstand der Vita, dass sie vollständig geschildert werden. Sie werden durch die einzelnen Erlebnisse Marias erschlossen. Thema ist also nicht das Himmlische oder Irdische als solches, sondern Marias Begegnung mit ihm.

174 RINGLER, *Offenbarungsliteratur*, S. 345 nennt die Trias Himmel – Erde – Fegfeuer als personale dreigliederte Heilsgemeinschaft. In der Mariavita ist das Fegfeuer jedoch nur als Herkunftsort oder Abgangsziel von Personen gegenwärtig und wird nicht zum Schauplatz berichteter Ereignisse. Vgl. z.B. VMO, Prolog, 8, wo eine der Frauen Seelen ins und durchs Fegfeuer begleitet. Eine wirkliche Fegfeuerszene mit Handlung, Dialog und ausgestaltetem Szenario ist z.B. die Brückenvision Idas von Nivelles. Vgl. Peter DINZELBACHER, *Ida von Nijvels Brückenvision*, in: OGE 52 (1978), S. 179–194.

ze ihrer Gottesnähe, so dass die Mariavita als Brückenvita inhaltliche Merkmale einer Gnadenvita, aber auch noch Kennzeichen der Wundervita besitzt.

C. Exempla

Im Rahmen der Widmung der Mariavita an Fulko von Toulouse weist Jakob von Vitry seinem Werk eine Zweckbestimmung zu. Marias Vita sollte dem Bischof Predigtmaterial liefern, das sich gegen die Häretiker in seiner Diözese verwenden lasse¹⁷⁵. Die Vita enthält jedoch keine dogmatische Abhandlung, der der Bischof neue Argumente hätte entnehmen können. Ihre Wirkung bestand im erzählbaren Beispiel (*exemplum*) Marias und der anderen Frauen, in dem Jakob von Vitry das Wirken Gottes erkannte. In der Mariavita erzählt er das Leben seiner Protagonistin, indem er kurze Geschichten über sie aneinander reiht. Häufig verlässt er den Erzählfluss, um sich wie im Selbstgespräch zu reflektieren¹⁷⁶, das Beschriebene zu glossieren¹⁷⁷ oder als Ich-Erzähler aufzutreten¹⁷⁸. Hin und wieder wendet er sich in direkter Rede an Leser und literarische Personen innerhalb des Werkes¹⁷⁹. Auch seine Protagonistin redet er direkt an, als wollte er im Nachhinein auf die verstorbene Heilige einwirken¹⁸⁰ und in eine rhetorische Auseinandersetzung mit ihr

175 VMO, Prolog, 9: »Licet autem tu diceris valde tibi & aliis multis esse commodum, si contra haereticos provinciae tuae, ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur, in publicum posses praedicare; ego tamen non acquievi, earum quae adhuc vivunt, virtutes et opera scripto commendare, quia nullo modo sustinerent«.

176 Z.B. als Selbstaussage in VMO, II, 96: »In anno autem in quo transit ad Dominum, cum ego ex officio, mihi a Legato Domini Papae injuncto, [...] me praepararem« oder als Selbstaufforderung und tatsächlichen Ausstieg aus der Erzählebene: VMO, II, 56: »Sed cur immoramur circa modica, cum adhuc tot restant magna & mirabilia ?« oder indem er sich dem Leser assoziiert, VMO, I, 19: »Jam vero de Confessione ejus post compunctionem breviter videamus«.

177 Z.B. VMO, I, 12: »Nec hoc dixero ut excessum commendem, sed ut fervorem ostendam«.

178 Z.B. VMO, I, 19: »Sacerdotum pedibus frequenter advoluta, quaedam cum lacrymis accusando se confitebatur, in quibus a risu vix abstinere valebamus, veluti quaedam verba puerilia, quae in pueritia se otiose dixisse recolendo dolebat«.

179 Z.B. an den Widmungsempfänger Fulko außerhalb des Prologs in VMO, I, 41: »Numquid propter verecundiam tuam laudes ancillae Christi tacere debui ?« oder rhetorisch an jene Kleinerer, die sein Werk nicht lesen werden, in VMO, II, 78: »Ignoscite mihi, fratres, qui dignitatem dignitati adjungitis, & praebendam praebendae copulatis. Non est meum quod retuli, sed Christi revelantis«.

180 So mit einer exhortenartigen Rede an Maria in VMO, I, 15, die in eine direkte Anrede Christi mündet: »Ne timeas, ancilla Christi, postposito tibi gaudio & honore seculari: ad Crucis contumelias, cum Christo tuo, Sponso tuo accede: bonum est tibi abjectam esse in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Amisisti gratiam cognatorum, Christi gratiam invenisti. Amisisti consanguineorum amorem, nequaquam: numquam enim te dilexerunt, sed tua: ut enim muscae mel, cadavera lupi; sic praedam sequitur ista turba, non hominem. Bonus es, Domine, spirantibus in te, verus es expectantibus te«.

treten¹⁸¹. So bleibt er als Autor stets präsent und nähert sich dem Stil einer Predigt¹⁸².

Mit der Gestaltung der *Vita* als Exempelsequenz bediente Jakob von Vitry sich eines Stilmittels, das um 1200 vor allem von Troubadours verwendet wurde. *Exempla* sind Kleinstliteratur¹⁸³. Sie wurden in Büchern als Erzählstücke und Anekdoten zusammengetragen, um mit wenigen Sätzen einen prägnanten Gedanken auszudrücken. *Exempla* sammelte, verfasste und nutzte Jakob von Vitry bis ans Ende seines Lebens. Hier zeigt sich also ein grundsätzliches Interesse des Theologen, das die Gestalt der *Vita Mariae* von Oignies maßgeblich beeinflusst hat¹⁸⁴.

Auch der Zisterzienser Fulko von Toulouse, dem die Widmung der *Vita* gilt, bietet eine mögliche Verbindung. Er hatte ein sehr weltliches Leben geführt, bevor er sich dem Zisterzienserorden zuwandte, und schließlich 1205 das Bistum Toulouse übernahm. Als Troubadour hatte er an den Höfen des südfranzösischen Adels verkehrt. Einige seiner Lieder sind erhalten. Das häufigste Thema ist die Hohe Minne, die *fin amour*. In seiner Vorstellung ist sie widervernünftig und schicksalhaft, aber unlieblich und fast religiös formuliert. Er bezeichnet sie als Martyrium, bindet sein Schicksal an die Gunst der Dame in höchst poetischer Weise. Daneben existieren ein Klagegedicht, Kreuzzuglieder und Dichtungen zu religiösen Themen¹⁸⁵. Fulko von Toulouse war Musiker und Gefühlinterpret, seine Dichtung zielte auf die innersten Regungen seines Publikums. Es ist aber wohl nicht davon auszugehen, dass Prediger den verstärkten Gebrauch der *exempla* mehrheitlich aus der Troubadoursdichtung übernahmen¹⁸⁶. Die Renaissance, die das *exemplum* im 13. und 14. Jahrhundert als Stilmittel der religiösen Literatur erlebte¹⁸⁷, ist Ausdruck einer weiter reichenden Hinwendung der Prediger zu Gefühl und In-

181 Z.B. VMO, II, 79: »Quibus te laudibus, o sancta mulier efferam nescio, quae secretorum Dei [eras] conscia«.

182 Diese stilistische Eigenschaft erinnert an Modellpredigten, wie sie um 1200 üblich waren. Auch das Hauptwerk des Petrus Cantor hat diese Eigenart. Vgl. OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, bes. S. 117. Sie ist jedoch keine Erfindung des Cantorkreises, sondern lässt sich bereits in der Radegundisvita des Venantius Fortunatus finden. Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. I, S. 285.

183 Für eine systematische Einordnung bildhafter Reden vgl. Paul MICHEL, Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede, Bern 1987 (Zürcher Germanistische Studien 3).

184 Pascale BOURGAIN, Art. Jakob von Vitry, in: LMA V (1999), Sp. 294f, zählt das Werk Jakobs von Vitry zu den Klassikern der Exempelliteratur: »[...] seine scharf pointierten, wirklichkeitsnahen Beispielerzählungen wurden von der erbaulichen Literatur in großem Umfang nachgeahmt«.

185 Vgl. Nicole M. SCHULMAN, Where troubadours were bishops. The occitania of Folc of Marseille (1150–1231), New York 2001, S. 10f.

186 So ebd., S. 39f. Für einen Überblick über die Verwendung von *exempla* in der theologischen und pädagogischen Literatur bis 1200 vgl. Jean-Thiéobaut WELTER, L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age, Paris 1927, S. 10–33.

187 So ebd., S. 63f. Auch biblische Geschichten wurden im 13. Jahrhundert zunehmend als *exempla* gelesen.

nerlichkeit des Menschen. Prediger und Troubadours griffen mit verschiedenen Intentionen auf ähnliche Quellen¹⁸⁸ und Methoden zurück und konnten sich auch, wie im Fall des Fulko von Toulouse, personell durchmischen¹⁸⁹.

Weder von Fulko von Toulouse noch von Jakob von Vitry ist ein reines Exemplarbuch überliefert¹⁹⁰. Jakob von Vitry stellte die Beispielgeschichten in der Regel ans Ende seiner Musterpredigten, die er in verschiedenen Sammlungen herausgab. In seinen Prologen zu diesen Sammlungen entfaltete er eine Predigttheorie, die auch Überlegungen zu Nutzbarkeit und Anwendung der *exempla* enthält. *Exempla* knüpften bei Alltagsgegenständen an und vermittelten eine Lehre oder ein *fabula docet*. So konnte der gelehrte Prediger sein Wissen an andere weitergeben, ohne auf eine akademische Fachsprache zurückzugreifen oder besondere Vorkenntnisse zu verlangen¹⁹¹. Wenn die Pointe der Beispielrede treffen sollte, musste der Prediger den Kontext seiner *exempla* kennen und einschätzen können, welche Assoziationen sein Publikum damit verbinden würde¹⁹². Jakob von Vitry spricht Imaginationskraft und Emotionalität seines Publikums an, indem er dessen persönliche Erfahrung heranzieht, die er in der Vita als wirksamste Lern- und Lehrmethode preist¹⁹³. Der Pointe im Vortrag des Troubadours entsprach dabei das berührende oder erschütternde Moment der Beispiele heroischer Tugend oder sittlichen Versagens im gepredigten *exemplum*. Solche *exempla* hatten veranschaulichende, oft auch verblüffende oder animierende Wirkung. Mit ihrer Hilfe bekam der Prediger Zugang zur Gefühlswelt seiner Hörer, um pädagogisch auf sie einzuwirken. *Exempla* sind eine mündliche Redegattung. Nach

188 Z.B. greifen viele Exempelasammlungen des 13. Jahrhunderts auf antike Fabelsammlungen zurück. So ebd., S. 99f.

189 Für weitere Beispiele ehemaliger Troubadours im Zisterzienserorden vgl. SCHULMAN, Troubadours, S. 37.

190 Joseph Greven und Thomas Frederick Crane haben Exempelasammlungen aus Jakobs Predigtsammlungen erhoben. Vgl. GREVEN, *Exempla* aus den sermones feriales et commune; CRANE, *Exempla*. Dazu auch FRENKEN, *Exempla*.

191 Vgl. den Prolog des Jakob von Vitry zu den Sermones vulgares, hg. v. Jean-Baptiste Pitra, II, S. 192: »Relictis enim verbis curiosis et politis, convertere debemus ingenium nostrum ad aedificationem rudium et agrestium eruditionem, quibus quasi corporalia et palpabilia et talia quae per experientiam norunt frequentius sunt proponenda. Magis enim moventur exterioribus exemplis quam auctoritatibus vel profundis sententiis. [...] Plerique vulgaria exempla ad laicorum excitationem et recreacionem sunt inserenda«.

192 Vgl. den Prolog zu Jakob von Vitrys Sermones vulgares: »infructuosas enim fabulas et curiosa poetarum carmina a sermonibus nostris debemus relegare [...] scurrilia tamen aut obscena verba vel turpis sermo ex ore predicatoris non procedant«. Zitiert nach WELTER, *Exemplum*, S. 69.

193 Vgl. z.B. VMO, Prolog, 2 (von Fulko): »itaque vix posses credere, nisi fide oculata per experientiam cognovisses«; VMO, Prolog, 11 (von Jakob): »Nos igitur, quae vidimus & novimus, & ex magna parte per experientiam didicimus, ad honorem Dei & ancillae ejus, [...] referemus«; VMO, I, 17 (von einem hartherzigen Priester): »per experientiam cum rubore didicit, quod prius per humilitatem & compassionem cognoscere non voluit«; VMO, II, 92 (von Maria): »Jam enim in hoc seculo per experientiam didicerat, quod Dominus ait in Euangelio«.

einer eventuell vorhandenen mündlichen Vorstufe oder in einem bereits in die Schriftform mündenden Prozess der *Inventio* und ihrem Umlauf gelangen sie wieder zur mündlichen Verwendung, die Sitz im Leben für ein gutes *exemplum* war, das sich im mündlichen Vortrag zu bewähren hatte. Entsprechend wirkten *exempla* nicht nur durch die Gestaltung ihres Textanteils, sondern auch durch Gestus, Sprache und Vortragskunst des Redners, dessen Persönlichkeit in dieser rhetorischen Form eine große Rolle spielte¹⁹⁴.

Der Prediger Jakob von Vitry setzte *exempla* in der Regel ein, um seine Hörer traurig zu stimmen oder zu zerknirschen, selten um sie aufzuheitern. Aber er konnte auch Hilfsmittel gegen übermäßige Traurigkeit¹⁹⁵ oder Ermüdung¹⁹⁶ seiner Hörer aus derselben Gattung schöpfen. Als *exempla* vorgelesen, ließen sich nicht nur die Tugenden, sondern auch die komplexen seelischen Erlebnisse der Maria von Oignies für Außenstehende beschreiben. Ihre Begegnungen mit Dämonen formuliert Jakob von Vitry z.B. zu wörtlicher Rede aus¹⁹⁷. Er präsentiert seinem Leser nicht nur das Ergebnis der Auseinandersetzung, sondern lässt ihn die Szene miterleben, in der der Dämon als Vertreter der Geisterwelt Marias Gebetsmacht unterliegt, sich und sein Wirken offenbaren muss und eine Strafe von ihr erhält, die er seinerseits in einer Art Situationsanalyse bestätigt.

Das beispielhafte Leben Marias sollte, wahrscheinlich im Rahmen von Bußpredigten und eventuell auch gegenüber den südfranzösischen Häretikern, genutzt werden, um den Inhalt kirchlicher Lehren zu vermitteln¹⁹⁸. Der

194 Vgl. den Prolog Jakobs von Vitry zu den *Sermones vulgares*, hg. v. Jean-Baptiste Pitra, II, S. 193: »Illud insuper in his verbis, similitudinibus et exemplis adtendendum est, quod non possunt ita exprimi scripto, sicut gestu et verbo atque pronuntiandi modo, nec ita movent vel incitant auditores in ore unius, sicut in ore alterius, nec in uno idiomate, sicut in alio. Aliquando quidem cum audiuntur, placent; cum scripta leguntur, non delectant. Expediit tamen ut scribantur, ut habeant materiam hi quibus Deus dat gratiam auditores incitandi ex modo pronuntiandi«.

195 Vgl. ebd., S. 193: »[...] qui tamen si nimio maerore confundantur, vel nimia fatigatione tepere incipiant, aliquando sunt quibusdam jocundis exemplis recreandi, et expedit quod eis proponantur fabulosa, ut post modum evigilent ad audiendum seria et utilia verba«.

196 Vgl. ebd.: »Per experienciam noverunt quantus fructus proveniet ex huiusmodi fabulosis exemplis laicis et simplicibus personis non solum ad edificacionem sed ad recreacionem maxime quando fatigati et tedio affecti incipiunt dormire [...] experto credite, cum aliquando protraherem sermonem et viderem populi multitudinem affectam tedio et dormitantem, uno modico verbo, omnes invitati sunt et innovati ad audiendum, exempli gracia, aliquando memini me dixisse: »Ille qui in loco illo dormitat secreta mea vel concilium meum non revelabit«. Unusquisque autem pro se dictum credens oculos aperiebat et facto strepitu, postmodum in silencio utilia et seria verba attente audiebat«. Sowie WELTER, *Exemplum*, S. 68f.

197 Vgl. Marias Auseinandersetzungen mit Dämonen in den Kapiteln zu ihrer Gebetsmacht VMO, I, 29–32 und dem Teufel in VMO, I, 23.

198 Vgl. den Prolog Jakobs von Vitry zu dem *Sermones cotidiani et communes*: »Ex sanctorum patrum vitis et exemplis et racionibus et similitudinibus secundum naturas animarum et proprietates inanimatorum divinis sentenciis propter laicos et simplices adaptatis«. Brüssel, Bibl. Royale, ms. 1929 (1122–1124) (1450), f. 1. Zitiert nach WELTER, *Exemplum*, S. 68 und Anm. 5.

Cantorschüler Thomas von Chobham, dessen Predigtsumme etwa gleichzeitig mit der Mariavita entstand, betrachtet es in gewissen Grenzen als legitim, *exempla* der eigenen Aussageabsicht anzupassen oder zu erfinden. Beispielsgeschichten mit Wahrheitsanspruch will er nur aus der Heiligen Schrift oder aus Heiligenviten nehmen¹⁹⁹. Nach dieser Aufteilung in zweckmäßig erfundene und wahrheitsgemäße Erzählungen handelt es sich um autoritative *exempla*, nicht um flüchtige Anekdoten, wenn Jakob von Vitry Fulko von Toulouse Material aus Marias Leben verspricht. Als thematische autoritative Exemplasammlung verschriftlicht die Mariavita das Beispiel ihrer Protagonistin und macht es damit haltbar und transportabel²⁰⁰.

D. Die Vita Marias von Oignies als Brückenvita einer Laienreligiosen

Zisterziensische Viten des 13. Jahrhunderts aus der Diözese Lüttich, wie sie Simone Roisin untersucht hat²⁰¹, bauten das Leben des oder der Heiligen in der Regel um eine zentrale *virtus* als dessen oder deren charakteristische Eigenschaft auf. Jakob von Vitry verlieh Maria von Oignies die Fülle der *virtutes*, indem er ihr die Fülle der Geistgaben zuschrieb. Dies kann zum Zwecke der Überbietung geschehen sein. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Jakob von Vitry auf eine Inkompatibilität zwischen seinem Stoff und eingeführten Vorstellungen mit einer Methode reagiert, die bereits Gottfried von Auxerre in seiner Bernhardvita verwendet hat²⁰². Der Lebenslauf Bernhards von Clairvaux ließ sich nicht dem Formular für Äbte und Mönche anpassen, da Bernhard durch seine kirchenpolitischen Aktivitäten nicht konsequent ortsstabil gelebt hatte. Gottfried von Auxerre machte aus der Not eine Tugend, indem er Bernhard in eine Reihe verschiedenartiger Heiliger stellte und ihm deren Einzelattribute in Vollständigkeit verlieh²⁰³. Vor einem ähnlichen Problem stand auch Jakob von Vitry, da Maria von Oignies zwar einem Ideal zister-

199 THOMAS von Chobham, *Summa de arte praedicandi* VII, 1, hg. v. Ernesto Morenzoni (1988), S. 273, zitiert bei OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 140, Anm. 164: »Narrationem autem hystoricam numquam invenire possumus nec debemus, quia hoc esset falsitatem miscere sacre pagine [...] vel opera sanctorum«.

200 Nach KARL HAUSBERGER, *Art. Hagiographie*, in: TRE 15 (1986), S. 367 wurden Exemplasammlungen im 13. Jahrhundert zunehmend wichtiger für die Predigt, wovon auch die Legende profitierte.

201 ROISIN, *L' Hagiographie cistercienne*.

202 Vgl. BREDERO, *Bernhard*, S. 66f.

203 GOTTFRIED von Auxerre, *Vita et res gestae S. Bernardi*, L. III, c. VIII, 31, in: PL 185, Sp. 321–322: »et si quis diligenter quaerat, inveniet diversos ab initio Dei famulos in diversis enituisse muneribus. Legimus enim viros in fide magnificos, multiplicibus claruisse miraculis: alios spiritum habuisse propheticum, et 1130 futura quasi praesentia, occulta velut sub oculis posita mirabiliter cognovisse. Alios nihilominus antiquorum litterae [...] alios in humilitatis proposito [...] alios in doctrina [...] Alii quoque in aedificandis coenobiis laborantes [...] Quid horum

ziensischer Heiligkeit nahekam, sich aber nicht als Nonne oder Konverse beschreiben ließ, sondern als Laiin einer Hospitalgemeinschaft angehört hatte und auch im Laienstand starb. Jakob von Vitry musste also einen seligen Tod außerhalb des Klosters beschreiben. Dieses Moment war neu und ungewöhnlich, da der Eintritt in ein Kloster nach wie vor als sicherster Heilsweg galt. Viele der außerhalb des Klosters lebenden Frauen zogen sich für ihren letzten Lebensabschnitt in die klösterliche Klausur zurück. Auch Petrus Cantor starb als Zisterzienser, ähnlich wie sein Pariser Kollege Alain von Lille²⁰⁴.

Möglicherweise liegt hier ein Zeugnis, auf jeden Fall aber ein literarisches Beispiel, für die Emanzipation einer neuen Lebensform gegenüber dem klösterlichen Vorbild vor. In dieselbe Richtung weisen auch die Überbietungsgeschichten in der *Vita Marias*. Ein Mönch oder eine Nonne treten darin als Träger von dämonischer Besessenheit auf und können nicht durch die Gebete der eigenen Ordensbrüder oder -schwestern geheilt werden, so dass Maria Gelegenheit bekommt, den Dämon mit Hilfe ihrer besonderen Gebetsmacht oder eines göttlichen Gnadenerweises auszutreiben. Darin zeigt sich nicht nur die Heiligkeit Marias und ihre Nähe zum Zisterzienserorden, sondern auch, dass die Laiin Mönch oder Nonne an Heiligkeit und Gebetsmacht übertrifft²⁰⁵.

Jakob von Vitry stellt seine Heldin, wie den berühmten Wüstenvater Antonius, in die Reihe von Heiligen ohne klerikale Würde oder klösterliche Bindung. Kaspar Elms Begriff der »Semireligiosen« kann in diesem Zusammenhang missverstanden werden, da die Frauen weder ihre *religio* mit halber Intensität pflegten, noch einer Mischform angehörten, die sich aus bekannten Elementen einer monastischen beziehungsweise weltlichen Lebensweise zusammensetzen ließe. Die *Vita Marias* von Oignies beschreibt die neue, nicht auf einen Vorläufer zurückgehende Lebensweise einer Laienreligiösen, die im Vollsinn *religiosa*, aber auch im Vollsinn Laiin, also weder an ein Kloster gebunden noch mit klerikalen Privilegien ausgestattet war.

nostro videbitur defuisse Bernardo? Imo quid horum tam insigne in eo non fuit, ut ad commendationem satis esset, etiamsi caeterorum aliquid non adesset?«

204 Die rettende Kraft des Klostereintritts verdeutlicht ein exemplum des Caesarius von Heisterbach, das LE GOFF, *Wucherzins*, S. 93f bietet. Ein Wucherer rettet seine Seele wenige Augenblicke vor seinem Tode, indem er all sein Gut einem verwandten Abt übergab. Kurz, nachdem er die Klosterpforte durchschritt, starb der Mann. Caesarius inszeniert die Entscheidung auf Messers Schneide, vier Dämonen argumentieren gegen vier Engel. Letztlich siegt die Gnade. Caesarius schrieb freilich ein Jahrzehnt nach der *Mariavita* und ein bis zwei Generationen nach den Lehrern Jakobs von Vitry. Das vergleichsweise weite Entgegenkommen, mit dem Cesarius dem Geldhandel begegnete, bildete sich erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts heraus.

205 Vgl. z.B. VMO, I, 31. Das Gebet des gesamten Zisterzienserinnenkonvents reicht hier nicht hin, um eine Nonne vom Mittagsdämon zu befreien, »non quia clemens Sponsus tot sanctorum Virginum pias preces sperneret; sed quia genus illud daemonii atrocissimi spirituali ancillae suae reservaret superandum; quae suarum orationum efficacia maxillas Leviathan perforaret, & ab ejus ore praedam potenter extraheret«.

Da ihr Gegenstand eine neue Form der Selbsteiligung ist, kommt die Vita Marias nicht ohne Rückgriffe auf die historisch fassbare Wirklichkeit der Heldin und des Autors aus, die Eigenarten der neuen Frommen beschreiben. Diese musste Jakob von Vitry einerseits mit inhaltlichen Vorgaben der eingeführten Gattung der Vita, andererseits mit seinem vorrangigen Darstellungsinteresse, nämlich der Beschreibung des innerlichen Erlebens seiner Protagonistin, verbinden. Durch dieses Mehrfachinteresse entstanden Brüche in der Vita. Sie weisen auf Eigenarten Marias von Oignies hin, die Jakob von Vitry nur bedingt in den Gesamtduktus der Vita hatte integrieren, andererseits aber auch nicht vollständig hatte übergehen können²⁰⁶. Die Vita Marias von Oignies markiert einen Übergang. Sie beschreibt sowohl Wunder als auch Gnadenerlebnisse. Chronologisch erzählende Abschnitte rahmen Aufreihungen von Episoden in der Art einer Exempelsequenz. Die Vita umfasst Marias *vita activa* und *contemplativa*. Maria ist *puella senex*²⁰⁷ und Bekehrte, verheiratete Laiin, Mystikerin und jungfräuliche lebende *religiosa*. In dieser Vollständigkeit fungiert die Vita Marias von Oignies, indem sie ein geschichtlich neues Phänomen beschreibt, auch literarisch als Bindeglied zwischen der eingeführten Wunder- und späteren Gnadenvita und ist also als Brückenvita zu bezeichnen.

7. Manuskriptlage der Vita Marias von Oignies²⁰⁸

Die bisher jüngste Ausgabe der Mariavita wurde im Jahre 1707 (Nachdruck 1867) von den Bollandisten Godefroid Henskens und Daniel von Papebroch besorgt, wobei Papebroch drei von Henskens gesammelte Handschriften übernahm und selbst eine weitere beitragen konnte, die aus dem Konvent von Oignies stammte²⁰⁹. Susan Folkerts²¹⁰ hat die handschriftliche Überliefe-

206 Symptome solcher Brüche sind der Konflikt zwischen Marias Kindheit als *puella senex* und ihrer Bekehrung im Erwachsenenalter, vgl. VMO, I, 11 (Kindheit) sowie VMO, I, 16 (Erwachsenenalter) oder auch die Zusage, Maria werde ihren Ehemann, von dem sie sich zugunsten ihrer *vita angelica* getrennt hatte, im Himmelreich zurückerhalten, die mit ihrem Streben kollidiert, einzig Christus anzuhängen, hierzu vgl. VMO, I, 13 sowie Kapitel ›Jungfräulichkeit und Zuwendung zum geistlichen Bräutigam‹ in diesem Band.

207 Vgl. Heinrich GÜNTER, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligungsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1949, S. 98f.

208 Einzelvorstellungen der bisher bekannten Handschriften der Mariavita s. Anhang.

209 Brüssel, Bollandistes, 398; Rooklooster, heute Wien, ÖNB, Ser. N. 12707 und eine Handschrift aus dem Besitz des Aubertus Miraeus, Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 223. Daniel von Papebroch, *Commentarius praeuius*, in: *ActaSS*, Juni, Bd. IV (1707), S. 546 eine Handschrift aus dem Besitz der Regularkanoniker von Oignies. Möglicherweise handelt es sich um Brüssel, KBR, II 700.

210 Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 223: »The purposes of this chapter, then, are to plot a course for further investigation into the Nachleben of the Life of Mary, and to provide a list of ma-

nung der Vita untersucht und damit einen hilfreichen Beitrag zu einer noch immer ausstehenden Edition der Mariavita geliefert.

A. Verbreitung und Streuung von Abschriften der Mariavita

Daniel von Papebroch²¹¹ gibt in seiner Einleitung zur Edition der Vita Marias von Oignies an, diese sei vorrangig von Augustinerchorherren gelesen worden. Ihm lagen allerdings nur vier Handschriften vor, von denen lediglich ein Codex aus dem Besitz der Augustinerchorherren von St. Nikolaus in Oignies identifiziert werden konnte²¹². Aller Wahrscheinlichkeit nach stammte also wenigstens eine der anderen drei Manuskripte Papebrochs ebenfalls aus einem Augustinerchorherrenkonvent, so dass er zu diesem Urteil kommen konnte.

Susan Folkerts²¹³ hat 39 Manuskripte ausfindig gemacht, die die Mariavita oder Fragmente davon enthalten. Damit ist die Vita schon quantitativ wesentlich weiter verbreitet als vergleichbare Frauenviten zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Für die Vita der Elisabeth von Spalbeek sind nach Folkerts elf Handschriften bekannt, Juliana von Cornillon bringt es auf fünf und Margarete von Ypern sogar nur auf drei. Eine mögliche Erklärung könnte der vielfältige Rezipientenkreis bieten, den Marias Vita erreichte. Sie zielt auf das Interesse von Klerikern, indem sie einen neuen Heiligkeitstypus vorstellt und in ihrem Prolog eine Reihe von *exempla* verspricht, die moraltheologisch interessierten Predigern in ihrer Pastoralpraxis nützlich sein sollen²¹⁴.

Dazu bietet sie die Lebensgeschichte der neuen Heiligen Maria von Oignies, in deren Verehrung und Ausbreitung ihres Kultes verschiedene Gruppen involviert waren²¹⁵. Schließlich könnte sie sich in den Kreisen der *mulieres religiosae* und praktizierender Anhänger des neuen Frömmigkeitstyps verbreitet haben²¹⁶. Nicht zuletzt dürfte die Mariavita als Erstlingswerk einer Reihe vergleichbarer Frauenviten das größte Interesse auf sich gezogen haben.

nuscripts (Latin and vernacular versions), which is as complete as possible, on which the interested researcher can build».

211 Vgl. PAPEBROCH, *Commentarius praeuius*, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 546a.

212 Es handelt sich um Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, II, 700 (3280).

213 Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 225.

214 Wo die Mariavita in monastischen und Klerikerkreisen verbreitet wurde, besaß sie also eine überlieferungspraktisch vorteilhafte Zielgruppe, die häufig große Bibliotheken unterhielt.

215 So z.B. die Regularkanoniker in Oignies, denen an der Förderung von Marias Kult im Einzugsgebiet der Kirche St. Nikolaus gelegen war, und in deren Interesse der Auftrag für das Supplement zur Mariavita durch Prior Aegidius an den Kanoniker und späteren Dominikaner Thomas von Cantimpré erging.

216 Allerdings gehört zu dem neuen Heiligkeitstypus der Wunsch nach konsequenter Besitzlosigkeit, was Eigentum an Büchern zumindest für die erste Generation der frommen Frauen unwahrscheinlich macht. Besitzer der Codices dürften mehrheitlich Prediger gewesen sein.

Von dreiunddreißig Handschriften der Mariavita ist der Ursprung bekannt. Sie sind in Nordwesteuropa verteilt. Ihre Besitzer oder Kopisten stammten aus Frankreich, dem heutigen Belgien, Nord- und Mitteldeutschland und England. Mit zweiundzwanzig Handschriften ist ein großer Teil der Manuskripte Nordfrankreich (11) und der Region um das heutige Belgien (11) zuzuordnen. Nach Thomas von Cantimpré soll Jakob von Vitry Kardinal Hugolino von Ostia, dem späteren Gregor IX., in Perugia ein Exemplar der Vita überreicht haben²¹⁷. Eine Verbreitung von dort aus ist jedoch bislang nicht nachweisbar. Zumindest gibt es bisher keine Handschriften der Vita aus Italien oder transalpinen Teilen Europas²¹⁸. Auch in Toulouse und Südfrankreich wurden bislang keine Abschriften der Vita gefunden. Ebenso wenig sind okzitanische Übersetzungen bekannt. Fulko von Toulouse, dem Jakob die Vita im Prolog zueignet, dürfte also, wenn überhaupt, eher indirekten Gebrauch von der Vita gemacht haben. Auch die franziskanische Rezeption der Mariavita fällt relativ gering aus²¹⁹. Sieben von vierzehn Handschriften aus dem 13. Jahrhundert befanden sich im Besitz von Zisterziensern²²⁰. Aus dem Besitz von Regularkanonikern²²¹ und Benediktinern²²² stammen je zwei, und von dreien ist die Herkunft ungeklärt.

B. Gebrauchsbücher

Dem Format der Bücher nach, handelt es sich durchweg um kleinere oder mittelgroße Bände – der größte ist mit 31,7 x 22,8 cm²²³ etwas größer als das heutige DIN A4, der kleinste hat mit 14,8 x 10,2cm²²⁴ eher Taschenbuchfor-

217 Vgl. Supplement, Kap. 18, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 673f.

218 Allerdings sind längst nicht alle Handschriften der Mariavita erfasst. FOLKERTS, Transmission, S. 225f, weist darauf hin, dass ihre Arbeit lediglich das in der Literatur und einschlägigen Katalogen bekannte Wissen zusammenträgt.

219 So verwandt die frühen Beginnen den Franziskanern z.B. bei der Armutsforderung und der Pflege der Leprakranken scheinen, lässt sich auf Grund einer Rezeption der Mariavita durch Franziskaner jedoch keine besondere Verbindung zwischen Minderbrüdern und Beginnen vermuten. Folkerts findet von sämtlichen bekannten Handschriften, elf zisterziensische, sechs aus dem Besitz von Regularkanonikern, fünf benediktinische, vier karthäusische, drei, die sich den Fratres Cruciferi zuordnen lassen, eine prämonstratensische, eine aus dem Besitz der Brüder vom gemeinsamen Leben und acht ungeklärter Herkunft. Vgl. FOLKERTS, Transmission, S. 228f.

220 Sie stammen aus Cîteaux, Vaclair, Clairvaux, Himmerod, Bonport bei Rouen, Cambron bei Mons und Clairmarais bei Saint-Omer. In späterer Zeit kamen offenbar weniger Abschriften hinzu. Aus dem 14. und 15. Jahrhundert sind vier zisterziensische Handschriften erhalten. Das zisterziensische Interesse dürfte sich also im 13. Jahrhundert konzentrieren.

221 Sie stammen aus Oignies und Laon.

222 St. Vincent bei Laon und Sint-Truiden.

223 Brüssel, Bibl. Reg., ms. 7917.

224 Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, II, 700.

mat. Auch die Blattzahlen überschreiten nur im erstgenannten Fall die Zweihundert²²⁵, so dass das größte Exemplar gleichzeitig das umfangreichste ist. Die bekannten Ausgaben der Mariavita sind relativ schlicht. Viele verwenden eine große Fülle von Abkürzungen, was auf routinierte Schreiber und Leser schließen lässt. Wahrscheinlich handelt es sich um Gebrauchsobjekte, die nicht zum Ausstellen oder Schmücken, aber auch nicht nur der Vollständigkeit halber gesammelt wurden.

C. Der Kontext der Vita in ihren Manuskripten

Die bekannten Abschriften der Mariavita finden sich in gebundenen Büchern, die in der Regel nicht nur die Vita, sondern weitere Schriften enthalten²²⁶. Manche Bände sind über längere Zeit gewachsen oder aus Material eines größeren Zeitraums zusammengestellt, wie man an unterschiedlichen Seitenzählungen oder wechselnden Händen sieht. Andere scheinen planvolle Sammlungen zu sein, bei denen eine inhaltliche Makrostruktur erkennbar wird, die über die rein thematische Ähnlichkeit hinausgeht und eventuell mit den Entstehungszeiten der Codices in Zusammenhang gebracht werden kann²²⁷. Bereits im 12. Jahrhundert entstanden große mehrbändige Sammelwerke, in denen Heiligenlegenden zusammengestellt wurden, so dass an den jeweiligen Festtagen nicht nur das Martyrologium mit Namensliste und knappen Notizen, sondern die gesamte Vita des jeweiligen Heiligen zur Verfügung stand²²⁸. In einem solchen Kontext findet sich die Mariavita erst vergleichsweise spät, während frühere Codices das Werk allein oder in gemischtem Zusammenhang mit Viten und Traktaten enthalten. Etwa die Hälfte der 39 bekannten Handschriften der Mariavita – diese Hälfte besteht mehrheitlich aus Codices aus dem 13. und 14. Jahrhundert – befinden sich in Konvoluten verschiedener Textgattungen, theologischer Traktate, vor allem von Richard von St. Viktor, Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux sowie hagiographischer Werke. Die andere Hälfte enthält fast ausschließlich hagiographische Schriftstücke. Vor allem die Abschriften aus dem 15. Jahrhundert gehören in diese Gruppe. Dabei gibt es jedoch keinen festen Vitenkanon, in dem die Mariavita regelmäßig wiederkehrt.

225 Brüssel, Bibl. Reg., ms. 7917. Dabei handelt es sich um ein Sammelwerk, das nur Frauenviten enthält. Nach f. 202r folgen einige unbeschriebene Blätter.

226 Zwei Bände aus dem 13. Jahrhundert enthalten ausschließlich die Vita: Dijon, Bibliothèque municipale, 662 und Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, II, 700.

227 12 bzw. 14 Handschriften entstanden in der Zeit zwischen 1215 und 1300, 5–7 zwischen 1300 und 1400, und 17–18 zwischen 1400 und 1500.

228 Als Exponenten dieser Ideen nennt BERSCHIN, *Biographie*, Bd. I, S. 6. das dreibändige »Stuttgarter Passional«, aber auch eine bereits neunbändige Sammlung St. Maximins aus Trier aus dem früheren 13. Jahrhundert.

Im 15. Jahrhundert wurde Maria von Oignies offenbar nicht mehr als Protagonistin eines neuen Heiligkeitsideals, sondern eher als brabantische Lokalheilige betrachtet. Der Kontext der Vita in den vier brabantischen Handschriften aus dem 15. Jahrhundert weist deutlich in diese Richtung²²⁹.

Aus den verschiedenen Überlieferungsgemeinschaften, in denen die *Maria-vita* erscheint, lässt sich ein Kontextwandel ableiten – und also wahrscheinlich auch bei der Leserschaft der Vita. Im Folgenden sollen die frühen Zusammenstellungen betrachtet werden, da sie zeigen, in welchen literarischen Zusammenhängen die Vita von ihrem ersten Lesepublikum wahrgenommen wurde²³⁰. Im 13. Jahrhundert erscheint die *Mariavita* in sehr verschiedenen Kontexten, die auf den ersten Blick keine literarische Einordnung des Werkes nahelegen. Wo Heiligenviten in ihrem Kontext erscheinen, sind deren Protagonisten männlich, viele zisterziensisch oder Vertreter der alten Kirche. Eine Abschrift, die neben der *Mariavita* ausschließlich nichthagiographische Schriften enthält, ist nicht bekannt. Wenn sie im Kontext mit anderen literarischen Zeugnissen steht, wird die Vita in der Regel von wenigstens einer weiteren Vita begleitet. Zusammen mit der *Mariavita* werden vor allem exegetische Stücke zum Johannesevangelium und zum Täufer, sowie alttestamentarische Stoffe, besonders zu Hiob und dem Hohelied, in einem Codex auch Thementraktate tradiert²³¹. Allerdings ergeben sich große Überschneidungen mit den Texten, die Goswin Frenken²³² als Hauptquellen für Jakob von Vitrys spätere Exemplasammlungen gefunden hat. Nur zwei Codices bieten die Vita Marias in ausschließlich hagiographischem Kontext. Beide sind zisterziensisch. Einer enthält drei, der andere nur zwei Texte²³³.

229 Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 232f, nennt Viten von Heiligen brabantischer Herkunft und genealogisches Material, das eine Verbindung des Herzogtums Brabant mit den Karolingern aufzeigen soll.

230 Im Folgenden soll die frühe Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, nicht der Textbestand der Vita untersucht werden. Das kann unbeschadet der Qualität des in den Handschriften enthaltenen Textes anhand der Handschriften aus dem 13. Jahrhundert geschehen. Diese zeitliche Eingrenzung schränkt das Gesichtsfeld gleichzeitig auf die lateinische Version der Vita ein, da die bekannten volkssprachlichen Übersetzungen in der Regel später datieren.

231 Laon, Bibliothèque municipale, 278 aus dem Besitz der Benediktiner von Laon.

232 Die Texte, die Frenken nennt, bilden nahezu eine echte Teilmenge der bisher bekannten Kontexte der Vita Marias von Oignies im 13. Jahrhundert. Vgl. FRENKEN, *Exempla*, S. 25: »Die Hauptquellen Jacobs sind: 1. die *Vitae patrum*, 2. der Heiligenroman Barlaam und Josaphat oder ein Auszug aus ihm, 3. einige Heiligenviten, besonders der Heiligen Bernardus und Martinus, 4. die Werke des heiligen Ambrosius, 5. die Dialoge des heiligen Gregorius. Die *Vitae patrum*, Ambrosius und Gregorius sind in einigen Fällen ausdrücklich als Quelle zitiert, bei den Heiligenviten versteht sich die Benutzung in irgendeiner Form von selbst«.

233 Laon, Bibliothèque municipale, 345: *liber gestorum Barlaam et Josaphat, Legenda St. Brendani und Vita Marias von Oignies*; Troyes, Bibliothèque municipale, 1434: eine anonyme Vita des Konversen Arnulph aus Villers und Vita Marias von Oignies.

8. Funktionsbestimmung und Adressaten der Vita Marias von Oignies

Maria Calzà vermutet drei Adressatengruppen der Vita. Sie nennt Häretiker, die Jakob von Vitry für die römische Kirche habe zurückgewinnen wollen, den Klerus, der von der Heiligkeit der *mulieres religiosae* überzeugt werden sollte, und das gläubige Volk, das zu erbauen gewesen sei²³⁴. Gemessen an den unterschiedlichen Redeweisen und Tendenzen in der Vita dürften sich alle drei Gruppen als problematisch erweisen. Um Zielgruppen der Vita zu benennen, ist zu unterscheiden zwischen ihren Adressaten und den thematisierten Gruppen, die in funktionsabhängiger oder polemischer Auseinandersetzung mit den Adressaten der Vita standen. Adressaten können dabei explizit im Werk angesprochen oder implizit gemeint, aber nicht persönlich genannt sein. Direkte Anreden an Häretiker enthielten in der Regel dogmatische Argumentationen. Schriftliche Dokumente, die z.B. im Zusammenhang von Disputationen anfielen, boten weder Viten noch Exempelsequenzen, sondern bezogen sich auf die einschlägigen Lehrargumente. Auch der handschriftliche Befund weist kaum in diese Richtung²³⁵, da weder okzitanische Übersetzungen der Vita noch Handschriften der lateinischen Version²³⁶ aus dem Gebiet um Toulouse überliefert sind. Auch Predigten des Bischofs Fulko von Toulouse sind nicht erhalten²³⁷. Unabhängig von der Art ihres spezifischen Gebrauchs, gehört die Vita Marias von Oignies schon wegen ihrer Sprache nicht zur echten Volksliteratur. Um eine mehrheitlich illiterate und nicht lateinisch lesende Gruppe zu erreichen, müsste sie übersetzt und z.B. durch volkssprachliche Predigt, das heißt auf mündlichem Wege, verbreitet worden sein²³⁸. Kleriker sind tatsächlich eine Zielgruppe der Vita. Allerdings ist innerhalb dieser Gruppe zu differenzieren, da das Heiligkeitideal, das Jakob von Vitry in der Mariavita propagiert, gerade hier kontrovers diskutiert wurde. Bereits während der Abfassung der Vita vermutet Jakob von Vitry allerdings, dass bestimmte Kleriker sein Werk wohl nicht ernst, oder nicht einmal zur Kenntnis, nehmen werden²³⁹.

234 Vgl. CALZA, Weiblichen, S. 154.

235 Calza folgt hier GEYER, Maria, S. 221–224, deren Arbeit weder den handschriftlichen Befund noch die Verbindung Jakobs von Vitry zur Cantorschule berücksichtigt.

236 Predigten vor dem Volk und vor Laienbrüdern und Novizen wurden zwar volkssprachlich gehalten, man schrieb sie jedoch lateinisch nieder. Vgl. Rudolf CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, Nachdruck: Darmstadt 1966, S. 213.

237 Vgl. SCHULMAN, Troubadours, S. 41.

238 Zur Frage der Funktion von Hagiographie als Volksliteratur oder Arbeitsmittel des Klerus zur Belehrung eines illiteraten Publikums vgl. PRINZ, Hagiographie, S. 150, dessen besonderes Interesse jedoch dem frühen Mittelalter gilt.

239 Vgl. VMO, II, 78: »Sed vos saepius forte dum Gratianum revolvitis, vel libellum istum numquam inspicitis, vel ancillae Christi visiones phantasmata seu somnia, ridendo more vestro, repudiatis«.

A. *Mulieres religiosae* als Adressatinnen der Vita

Auch die frommen Frauen selbst kommen als Rezipientinnen und möglicherweise auch Adressatinnen der Mariavita in Frage. Die Klerikergemeinschaft von Oignies, für die das Supplement zu Marias Vita entstand, und auch die *mulieres religiosae* selbst dürften an einem Dokument zu den Anfängen beginnender Frömmigkeit in ihrer Heimat interessiert gewesen sein. Ursula Peters spricht von einer »autobiographischen bzw. biographisch ausgerichteten Textproduktion der religiösen Frauenkreise im 13. Jahrhundert«²⁴⁰. Die Initiative zur Niederschrift der Vita Marias und der Frauenviten, die in ihrem zeitlichen und räumlichen Umfeld entstanden, lag bei männlichen Theologen wie Jakob von Vitry oder Thomas von Cantimpré, nicht bei den Mystikerinnen selbst. Offenbar verstanden sie sich nicht in dem Sinne als eigenständige Gemeinschaft, dass sie von sich aus begonnen hätten, Leben und Begnadungen von Frauen aus ihrer Mitte schriftlich festzuhalten. Sie kommen aber als Rezipientinnen in Frage, die vermittelt durch Theologen oder auf direktem Wege auf die Viten aufmerksam wurden. In Bezug auf ihre Rezeptionsfähigkeiten ist die Gruppe der *mulieres religiosae* inhomogen. Nachrichten über ihre Lateinkenntnisse sind sehr unterschiedlich. Einige verstanden es gut, andere überhaupt nicht. Maria von Oignies las regelmäßig während der Arbeit in einem wahrscheinlich lateinischen Psalter²⁴¹, Mechthild von Magdeburg, die eine wirkungsvolle Niederschrift ihrer Visionen zustande brachte, betont dagegen, kein Latein zu verstehen, Elsbeth Stagel wiederum übersetzt lateinische Verse, die Heinrich Seuse ihr hatte zukommen lassen. Andere Frauen lasen nicht einmal in der Volkssprache²⁴². Auch wenn bei keiner dieser Nachrichten auszuschließen ist, dass sie zu einer literarischen Fiktion gehört, gibt dieses Bild klar zu erkennen, dass Lateinkenntnisse bei den Frauen zwar nicht ausgeschlossen, sogar erwartet, aber nicht vorausgesetzt werden dürfen. Dies müsste jedoch der Fall sein, wenn eine fromme weibliche Szene um Maria von Oignies hauptsächlicher Adressat der Vita Marias gewesen sein sollte. Jakob von Vitry war sich bewusst, dass die lateinische Sprache viele Leser ausschloss. Im Vorwort der *Sermones de Tempore*, das nach 1229 entstand, aber wohl ein allgemeines Prinzip wiedergibt, nach dem er sich bereits um 1215 verhielt, erklärt er, wie das lateinisch geschriebene Buch zu gebrauchen sei. Die lateinische Sprache halte Unberufene fern, die

240 Vgl. PETERS, Faktum, S. 14.

241 Vgl. VMO, I, 26.

242 Vgl. Ulrich KÖPF, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: Peter DINZELBACHER / Dieter BAUER (Hg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, S. 48–77.

Menge des Stoffes zwingt zur Auswahl dessen, was in der gegebenen Situation richtig und angemessen sei²⁴³.

Herbert Grundmann²⁴⁴ bietet auf der Grundlage von Überlegungen Heinrich Denifles²⁴⁵ die Vorstellung, der Kontakt der *mulieres religiosae* mit ihren theologisch gebildeten Beichtvätern habe durch das Zusammentreffen von hohem religiösem Interesse und fehlenden Lateinkenntnissen bei den Frauen ein vorliterarisches Milieu hervorgebracht, aus dem volkssprachliche mystische Literatur, vor allem aber die sogenannte »deutsche Mystik«, erwachsen konnte²⁴⁶.

Hinweise auf eine solche Entwicklung lassen sich für die Viten Marias von Oignies und der ersten Generation der *mulieres religiosae* jedoch nicht finden. Die Mariavita wurde lateinisch abgeschrieben und verbreitet. Volkssprachliche Handschriften des Textes beginnen sich erst im 15. Jahrhundert markant zu häufen. Nahezu alle Kopien der lateinischen Vita, von denen Herkunft oder Besitzer bekannt sind, wurden in männlichen Kommunitäten hergestellt oder von solchen besessen. Das spricht zumindest im Fall der Vita Marias von Oignies gegen eine Verknüpfung mit einer mehrheitlich weiblichen Rezipientengruppe. Frauen oder weibliche Konvente erscheinen zwar als Eigentümerinnen von Abschriften der Vita. Die Handschriften, die sie besaßen, datieren jedoch ebenfalls nicht früher als ins 15. Jahrhundert. Jakob von Vitry schließt die Frauen als Leserinnen der Vita zwar nicht aus, sein Werk war aber nur den besonders Gebildeten unter ihnen zugänglich. Für die lateinische Vita kann man die *mulieres religiosae* bestenfalls als mittelbare und implizite Adressantengruppe bezeichnen.

Eine Ausnahme bilden hier freilich die Frauen, die innerhalb der Gruppen predigten²⁴⁷. Soweit sie das Lateinische verstanden, dürften sie die Vita als Lektüre und Predigtmaterial genutzt haben. Volkssprachliche Übersetzungen der Vita finden sich kaum für das 13. Jahrhundert, verstärkt erst gut zweihundert Jahre später. Ob Frauengemeinschaften Adressatinnen dieser Übersetzungen sind, wird für jede Übersetzung individuell zu erheben sein. Im 13. Jahrhundert sind die unmittelbaren Rezipienten der Vita Marias von Oignies im männlichen monastischen beziehungsweise klerikalen Umfeld zu suchen. Mehrheitlich handelte es sich dabei um Zisterzienser.

243 Vgl. den Hinweis bei FUNK, Jakob, S. 177. Funk bezieht sich auf den Prolog, der in der Ausgabe des Theodor Lund abgedruckt ist. Vgl. Jacobi de VITRIACO [...] Sermones in Epistolas et Euangelia Dominicalia totius anni, hg. v. Lyngam (=Theodorus Lundanus), Antwerpen 1575. Zu diesem Prolog s. auch OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 146–148.

244 Vgl. GRUNDMANN, Bewegungen, S. 454–456.

245 Vgl. Heinrich DENIFLE, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Berlin 1886 (ALKGMA 2), Nachdruck: Graz 1956, S. 641–652.

246 Kritik hierzu bereits bei PETERS, Faktum, S. 38f.

247 Zur Predigtstätigkeit der Frauen vgl. Kapitel »Das Privileg von 1216« in diesem Band.

B. Zisterzienser als Rezipienten und Adressaten der Vita

Im Prolog der Mariavita weist Jakob von Vitry sein Werk als Referenz für die neue Frömmigkeit der Frauen aus, konzipierte es also nicht als Einzeldarstellung, sondern er wollte ein überindividuelles Beispiel schaffen. Seine Intention richtet sich dabei nach außen und zielt nicht in erster Linie darauf, fromme Gemeinschaften der *mulieres religiosae* zu konsolidieren, sondern ihre Frömmigkeit gegenüber Dritten zu propagieren.

Aus dem späteren Leben Jakobs von Vitry ist bekannt, dass ihm daran lag, die Frauen dem Zisterzienserorden zu empfehlen, und es dürfte für viele *mulieres religiosae* tatsächlich attraktiv gewesen sein, bei der mächtigen Organisation Schutz und möglicherweise auch Aufnahme zu finden. Die Widmung des Werkes gilt dem Zisterzienser und Bischof Fulko von Toulouse in seiner Funktion als Leiter einer Kreuzzugspredigtkampagne. Wie der Manuskriptbefund gezeigt hat, wurde die Vita im 13. Jahrhundert mehrheitlich von Zisterziensern rezipiert. Der handschriftliche Befund korrespondiert mit der Präsenz Bernhards von Clairvaux und der Zisterzienser in der Vita Marias von Oignies²⁴⁸. Folkerts²⁴⁹ erklärt die weite Verbreitung unter Zisterziensern mit der Nähe der christozentrischen Frömmigkeit, die Jakob von Vitry seiner Protagonistin zuschreibt, zu zisterziensischem Gedankengut. Sie macht eine Tradition ausfindig, nach der Maria von Oignies als zisterziensische Heilige verstanden worden sein könnte²⁵⁰. In der Vita Marias von Oignies legt Jakob von Vitry starkes Gewicht auf das kontemplative Leben seiner Protagonistin, während er ihre *vita activa*, vor allem die Zeit als Krankenpflegerin in Willambrouck, sehr zügig abhandelt. Mit dieser Darstellung kam er den hagiographischen Präferenzen der Zisterzienser im 12. und 13. Jahrhundert entgegen. Auch die hagiographische Fama Bernhards von Clairvaux hat Entsprechungen in der Vita Marias von Oignies. Wilhelm von St. Thierry gab eine grundlegende Positionsbestimmung Bernhards, indem er den zeitgenössischen Heiligen dem Weg der ägyptischen Mönchsväter folgen ließ.

248 Zisterzienser lässt Jakob von Vitry bereits in Marias Kindheit auftreten, als das kleine Mädchen spielerisch in deren Fußstapfen tritt, vgl. VMO, I, 11. Der erwachsenen Maria begegnen sie als Hilfesuchende persönlich, vgl. VMO, II, 62 und 31, oder treten als Zeugen ihrer Heiligkeit auf, vgl. VMO, Prolog 4, und VMO, II, 64. Bernhard von Clairvaux erscheint Maria in Visionen, z.B. VMO, II, 90, und Jakob von Vitry spielt auch literarisch auf seine Werke an: VMO, I, 14: »Igнем igne extinquerunt« spielt z.B. auf das geistliche Feuer bei Bernhard von Clairvaux an, das das Feuer der Begierde auszulöschen vermag, vgl. RIES, Geistliches Leben, S. 249, dort weitere Beispiele.

249 Vgl. FOLKERTS, Transmission, S. 228.

250 Vgl. ebd.: »This assumption is supported by the fact that the manuscript of Villers with the Office for Mary also contained the Office for Arnulf of Villers, a lay brother of the Cistercians' own order. The list of Cistercian saints composed by Chrysostomus Henriquez in 1630 points in the same direction. He put Mary in the list as follows: S. Maria Oegnies soror seu oblata ordinis Cisterciensis in Belgio, 23, lun.«

Mansi autem indignus ego cum eo paucis diebus, quocunque oculos vertebam, mirans, quasi coelos me videre novos, et terram novam, et antiquorum Aegyptiorum monachorum patrum nostrorum antiquas semitas, et in eis nostri temporis hominum recentia vestigia²⁵¹.

Jakob von Vitry übernahm dieses Bild und ließ Maria von Oignies als junges Mädchen ihrerseits in die Fußstapfen der Zisterzienser treten.

[...] quasi naturali affectione religionem diligebat; quod cum Cisterciensis Ordinis, ante domum patris sui, Fratres aliquando pertransirent, illa suspiciens & admirans religionis habitum, furtim sequebatur; & cum non haberet amplius quod faceret, pedes suos Conversorum vel Monachorum passibus prae desiderio infigebat²⁵².

Marias Weg aus der Welt beginnt in ihrer Vita ähnlich wie der der Schwester Bernhards, die dieser zu einem asketischen Leben bekehrt haben soll²⁵³. Beide Frauen verzichten zunächst innerhalb ihrer weltlichen Existenz auf materiellen Luxus und überzeugen ihre Männer, mit ihnen in einer Josephsehe zu leben. Schließlich geben beide Männer ihre Frauen frei und ermöglichen ihnen so, ihr Streben nach Askese konsequent zu verfolgen. Marias extreme Fastenpraxis und ihre *vita angelica* nähern die Mariavita an die Lebensbeschreibung Bernhards an. Dessen erste Biographen beschreiben sein Leben als *vita angelica*, führen einzelne Züge dieses Lebens an und erweisen Bernhards Nähe zum himmlischen Leben²⁵⁴. Marias schonungsloses Fasten entspricht dem Verhalten Bernhards von Clairvaux vor allem in dem Antagonismus von körperlicher und geistlicher Stärke, die schon bei dem Zisterzienser fast mechanistische Züge trägt. Um stärkend auf ihren Geist einzuwirken, schwächen sowohl der Zisterzienser als auch die *mulier religiosa* ihre Körper bis an die Grenzen der Selbstvernichtung²⁵⁵.

Wie Maria, so erfährt auch Bernhard von Clairvaux Entrückungen²⁵⁶. Sein Biograph Wilhelm von St. Thierry schildert seine Geistbegabung über-

251 Vgl. Vita Prima I, VII, 34, in: PL 185, Sp. 247c.

252 Vgl. VMO, I, 11.

253 Vita prima, I, VI, 30, in: PL 185, Sp. 244c–245b.

254 Das 1. und 2. Buch der Vita Bernhards wurden von Wilhelm von St.-Thierry und Arnald von Bonnel verfasst, Verfasser des 3.–5. Buches ist Gottfried von Auxerre. Gottfried betont die apostolische Komponente in Bernhards Leben und vor allem seine Predigtstätigkeit. Zu Bernhards Vita prima und secunda sowie deren Entstehungsgeschichte vgl. BREDERO, Bernhard, S. 42–59.

255 Vita Prima, I, VIII, 38, in: PL 185, Sp. 249d: »Semper enim priora sua nulla reputans, majora moliebatur ad non parcendum corpori, ad studiis spiritualibus robur addendum, corpus suum variis infirmitatibus per se attenuatum, jejuniis insuper et vigiliis sine intermissione atterendo«.

256 Vgl. Vita Prima, II, V, 29, in: PL 185, Sp. 284d: »Hic ergo atque alii plures viri providi, et de communi utilitate solliciti, Virum Dei, cujus conversatio in coelis erat [Phil 3,20], aliquando descendere compellebant, et indicabant ei quae domus necessitas exigebat«.

schwenglich. Äußerlich finden die Entrückungen beider Asketen in unscheinbaren Kammern statt. In Marias Fall in einer Art Reklusenhäuschen, das an die Kirche St. Nikolaus grenzte. Bernhards Kammer vergleicht Wilhelm von St. Thierry mit einer Hütte, wie man sie für Leprakranke baute. Er nennt diese Kammer ein »königliches Schlafgemach«²⁵⁷, Jakob von Vitry spricht vom lieblichen Ruhen Marias während einer schweren Krankheit²⁵⁸. Beide Heilige erfüllt glückseliger Jubilus, beiden schreiben ihre Viten zu, innerlich wie äußerlich vollkommen frei zu sein für ihren Gott²⁵⁹. Marias wie Bernhards *vita angelica* ist jedoch nicht nur erfüllend, sondern der himmlische Jubilus rechtfertigt auch²⁶⁰, dass beide ihren weltlichen Pflichten nur eingeschränkt nachkommen²⁶¹. Eine regelrechte Zueignung seiner Protagonistin an den Zisterzienser nimmt Jakob von Vitry schließlich vor, als er Bernhard von Clairvaux in einer Vision der Heiligen als geflügelte Figur auftreten und Maria mit seinen Flügeln umschließen lässt²⁶².

a. Austausch zwischen Zisterziensern und »mulieres religiosae«

Nicht nur der gelehrte Theologe Jakob von Vitry, sondern auch die *mulieres religiosae* könnten Schriften Bernhards von Clairvaux gekannt haben. Eine Untersuchung Jean Leclercqs über die Verbreitung der Werke des Zisterziensers²⁶³ zeigt, dass sie ihnen vergleichsweise leicht zugänglich gewesen sein müssen. Leclercq betrachtet insgesamt 1444 Manuskripte verschiedener Werke Bernhards, von denen 608 aus dem 12. und 419 aus dem 13. Jahr-

257 Vita Prima, I, VII, 33, in: PL 185, Sp. 246d: »Ingressusque regium illud cubiculum, cum considerarem habitationem et habitatorem, tantam mihi, Deum testor, domus ipsa incutiebatur reverentiam sui, ac si ingrederer ad altare Dei«.

258 Vgl. VMO, II, 103: »In hac autem infirmitate graviter exterius laborabat, sed suaviter iterum quiescebat«.

259 Vita Prima, I, VII, 33, in: PL 185, Sp. 246c: »tam interiori quam exteriori, vacantem Deo et sibi, et quasi in deliciis paradisi exsultantem«. Für die Mariavita z.B. VMO, I, 38: »Unde quasi emerita, etsi ab omni manuum operatione libera, Domino de cetero tantum vacavit; qua libertate Christus ancillam suam donavit«.

260 Vita Prima, I, VI, 28, in: PL 185, Sp. 243a: »[Bernhard hatte ein Versorgungswunder gewirkt.] Propter quod viri prudentes intelligentes manum Domini esse cum eo, teneritudinem mentis ejus a deliciis paradisi nuper egressi, rerum exteriorum sollicitudine gravare cavebant, eas ipsi intra semetipsos, ut poterant, digerentes, et tantummodo de interioribus conscientiis suis, et causa animarum suarum eum consulentes«.

261 Vgl. Vita Prima, I, VI, 33, in: PL 185, Sp. 246c: »Inveni autem ex praecepto, ut dictum est, Episcopi et Abbatum feriatum ab omni sollicitudine domus«. Für Maria z.B. VMO, I, 38: »Unde quasi emerita, etsi ab omni manuum operatione libera, Domino de cetero tantum vacavit; qua libertate Christus ancillam suam donavit«.

262 Vgl. VMO, II, 90, wobei Jakob von Vitry die Flügel Bernhards als Symbol für die Höhe der Schriftauslegung deutet, die Bernhard erreicht habe.

263 Vgl. die Studien und eine Karte zur Verbreitung von Bernhards Schriften, vgl. Jean O.S.B. LECLERCQ, Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits, Rom 1953 (ASOC 9,1), S. 12, 21–28, 39, die Karte im Anschluss an S. 148.

hundert stammen. Er kann eine sehr deutliche Häufung im Gebiet des heutigen Belgien, eine weitere, allerdings um einiges breiter gestreute im süddeutschen und Alpenraum nachweisen, was für die Häufigkeit der Werke Bernhards spricht, aber auch auf die große Verbreitung von Zisterzienserklöstern in diesen Gebieten zurückzuführen ist. Da der überwiegende Schwerpunkt der untersuchten Handschriften vor 1200 und eine weitere große Gruppe ins 13. Jahrhundert datiert, ist sein Ergebnis durchaus als Hinweis auf Wechselwirkungen zwischen der zisterziensischen Frömmigkeit und der um 1200 entstehenden neuen Frauenfrömmigkeit zu deuten, deren erste Wirkungsfelder im heutigen Belgien und wenig später auch im süddeutschen Raum lagen.

Multiplikatoren der Werke Bernhards von Clairvaux dürften vor allem Zisterzienser oder Zisterzienserinnen gewesen sein. Mit sieben neuen Klöstern in der Diözese Lüttich waren besonders Zisterzienserinnen in Marias Umgebung signifikant vertreten²⁶⁴, so dass es nicht verwundert, dass die *Vita Mariae* häufig von Begegnungen der Heiligen mit Zisterzienserinnen berichtet. Wege des Austauschs untersuchte Ulrich Köpf²⁶⁵, als er der Frage nachging, wie Gedanken Bernhards von Clairvaux zu den Mystikerinnen gelangt sein könnten. Köpf nennt persönliche Kontakte, wie Gespräche, Unterricht für Kinder, Predigt eigener und auswärtiger Redner und seelsorgerliches Gespräch, zudem literarische, wie liturgische Vergegenwärtigung Bernhards von Clairvaux, regelmäßige Lesungen bei Tisch und private Lektüre. Gedanken aus Bernhards Werken können mündlich wie schriftlich bei den Frauen umgelaufen sein. Gegen Köpfs Vermutung, den Frauen wäre das eigentliche Werk des Zisterziensers zu komplex gewesen, ja es habe ihnen an Geduld oder Möglichkeit gefehlt, ein Corpus wie die 86 Hoheliedpredigten Bernhards vollständig zu lesen, spricht der augenscheinliche Befund aus Viten und Werken der Frauen. Maria von Oignies las während einer Bußübung den gesamten Psalter im Stehen, nur unterbrochen von Kniebeugen und Selbstkasteiungen. Dasselbe Buch soll sie bei der Handarbeit stets auf den Knien gehabt haben²⁶⁶. In den folgenden Generationen tritt noch deutlicher hervor, dass die *mulieres religiosae* den Zisterzienserinnen keineswegs an Bildung oder Konzentrationsvermögen nachstanden. Hadewijch, die von ihren heutigen Lesern eine Poetin genannt wird, Mechthild von Magdeburg oder ein knappes Jahrhundert später Maguerite Porete, sind nicht nur Beispiele für Frauen von hoher Bildung, sondern sie hinterließen auch selbst literarische Werke. Neben Freundschaften und Kontakten gab es auch enge literarische

264 Jakob von Vitry nahm am Schicksal der Neugründungen Anteil. Bei der Gründung des Zisterzienserinnenkonvents in Epinleau wirkte er aktiv mit, vgl. BERLIÈRE, *Monasticon Belge*, I, S. 452. S.a. seine Korrespondenz mit Aywières und Doorezele. Letzterem bestätigte Jakob am 18.10.1234 die Aufnahme in den Zisterzienserorden, vgl. BERLIÈRE, Jacques, S. 193.

265 KÖPF, Bernhard, S. 48–77.

266 Vgl. VMO, I, 26.

Wechselbeziehungen zwischen Beginen und Zisterzienserinnen. Simone Roisin fand vor allem für den Austausch mystischen Gedankenguts eine Dynamik, die von zisterziensischen Einflüssen auf die Beginen ausgegangen sei, um dann auf die Nonnen zurückzuwirken²⁶⁷.

b. Die Vita der Alpais von Cudot

Möglicherweise konnte Jakob von Vitry mit der Vita Marias an eine vorhandene Form der zisterziensischen Laienvita anknüpfen. Erstaunliche Parallelen zur Mariavita weist die Vita der Alpais von Cudot auf, die aus zisterziensischen Kreisen stammt und Jakob von Vitry höchstwahrscheinlich bekannt war. Ihre Protagonistin, die Bauerntochter Alpais aus Cudot (ca. 1150–1211), führt er in seiner *Historia occidentalis* als Beispiel für willige Buße an, während er von Maria an derselben Stelle schweigt²⁶⁸. Jakob kennt Alpais als Hungerheilige und Empfängerin von Visionen²⁶⁹. Auf ihr Exempel folgt ein Kapitel, in dem Jakob Verfehlungen der *praelati* geißelt. Durch diesen Kontext verleiht er ihrem Vorbild gesamtkirchliche Relevanz und stellt es als positives *exemplum* gegen das kritikwürdige Verhalten der Kleriker. Elisabeth Stein datiert die Vita der Alpais von Cudot aus inneren Kriterien um 1180 oder früher, also noch zu Lebzeiten der Protagonistin²⁷⁰. Allerdings gerät sie dadurch in Konflikt mit einer Aussage des Autors im Prolog zu Buch I: »quas litteris mandare curabo, postquam vitam eius adiuvante Domino descripsero«²⁷¹. Alpais starb zwei Jahre vor Maria von Oignies. Sollte der unbekannte Autor ihre Lebensbeschreibung tatsächlich erst nach ihrem Tode verfasst oder wenigstens fertiggestellt haben, so dürfte die Alpaisvita in direkter zeitlicher Nähe zur Mariavita umgelaufen sein. Als Autor vermutet Stein ohne weitere Begründung einen namentlich nicht bekannten Zisterzienser aus Écharlis.

267 ROISIN, L' *Hagiographie cistercienne*.

268 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 88, ist noch von einer weiteren Buß- und Hungerheiligen die Rede, die offenbar aus Vernon stammte. Beiden widmet er je einen kurzen Absatz.

269 Vgl. ebd., S. 87: »In obprobrium etiam eorum qui dignos fructus penitentie pro peccatis suis agere negligebant, uel formidabant, ibi trepidantes timore ubi non erat timor, dominus iuvenulam quandam pauperulam in regno Francie, in dyocesi senonensi, in villula que dicitur Cudo, omnibus exemplum abstinentie proposuit. Postquam enim in infirmitate gravissima, quam diebus multis habuit, beata virgo visibiliter eam visitavit, annis circiter quadraginta vixit non manducans neque bibens«.

270 Ungewöhnlich und in der Tat bemerkenswert ist, dass Alpais Tod nicht berichtet wird. Für Steins Begründung der Datierung der Vita vgl. STEIN, *Leben*, S. 5f.

271 Vgl. ebd., S. 119. Diese Bemerkung kann durchaus einem Rücksichtstopos entsprechen, wie ihn Jakob in VMO, Prolog, 9 vorbringt: »ego tamen non acquievi, earum quae adhuc vivunt, virtutes et opera scripto commendare, quia nullo modo sustinerent«. Dennoch ist die Bemerkung erklärungsbedürftig, wenn man davon ausgehen will, dass die fertige Vita bei Alpais Lebzeiten umgelaufen sein soll.

Der anonyme Autor bezeichnet sich im Prolog zum ersten Buch der *Alpaisvita* jedoch selbst als Priester und nennt als seine Quellen, neben direkter Konversation mit *Alpais*, *Zisterzienser*, die er wohl eher von einer Außenperspektive her als *virī religiosi* bezeichnet, sowie den Priester von *Cudot*²⁷². Möglicherweise war er also nicht einmal ortsansässig. Ob er im Auftrag oder auf eigene Initiative hin schrieb, ist nicht genau auszumachen.

Im Prolog zum ersten Buch der *Alpaisvita* erklärt der Autor seine Motivation zur Abfassung der Schrift. Die Visionen der *Alpais* sollten »ad eruditionem hominum«²⁷³ bekannt gemacht und berichtet werden. In beiden Prologen und am Ende des zweiten Buches benennt er seine Quellen. Danach betont er seine Aufrichtigkeit und beschwört den Leser, seinem Bericht Glauben zu schenken. Dies tut er wiederholt und eindringlich, so dass als Hintergrund dieser Mahnung eine reale Situation angenommen werden muss. Ähnlich, aber weitaus weniger eindringlich, ruft *Jakob von Vitry Fulko* von *Toulouse* als Zeugen dafür an, dass wirklich wahr sei, was er in der *Vita Marias von Oignies* berichte²⁷⁴. Beide Autoren befürchteten, dass man ihr Werk nicht ernst nehmen könnte²⁷⁵. Die *Vita* der *Alpais* bietet, wie die *Vita Marias von Oignies*, vor allem Visionen und innerliche Erlebnisse der Heiligen. Von Wundern als äußeren Anzeichen der Heiligkeit der Frauen berichten beide Autoren verhältnismäßig wenig. Die hohe Wertschätzung des seelischen Erlebens ist charakteristisch für die zisterziensische Hagiographie und Mirakelliteratur im 12. und 13. Jahrhundert²⁷⁶ und rückt beide Viten in die Nähe des Ordens, was auch die mehrfachen Bezugnahmen auf *Bernhard von Clairvaux* in der *Mariavita* und die häufigen Erwähnungen von *Zisterziensern* in beiden Viten unterstreichen.

Der Autor der *Alpaisvita* liefert kein theologisches Programm zur Deutung der visionären Begabung seiner Heldin, das eine ähnliche Funktion einnehmen könnte wie die sieben Gaben des Heiligen Geistes in der *Vita Marias von Oignies*. In erster Linie verfolgt er ordensinterne Anliegen, indem er vie-

272 Vgl. den Prolog zum ersten Buch der *Alpaisvita*, STEIN, *Leben*, S. 118: »[Alpais] videtque visiones celestes, factasque et ostensas sibi divinitus agnoscit revelationes: ex quibus ipsa quasdam michi indigno sacerdoti ore proprio revelavit, alias a quibusdam religiosis viris et a presbitero de Cudot didicic«.

273 Ebd., S. 119. Diese Zweckbestimmung wiederholt er im Prolog zu Buch II, STEIN, *Leben*, S. 144: »secreta mysteria ad eruditionem fidelium, eodem spiritu, quo illi revelata sunt, tradere valeam memorie litterarum«.

274 VMO, Prolog, 2: »itaque vix posses credere, nisi fide oculata per experientiam cognovisses«.

275 *Jakob von Vitry* weist im Prolog der *Vita Marias* auf Spötter hin: »Sunt enim quidem animales, spiritum Dei non habentes, apud semetipsos prudentes, qui nihil volunt percipere, nisi quod humana ratione possunt convincere: quaecumque vero non intelligunt, derident & despiciunt. Contra quos ait Apostolus: Spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere«. Vgl. VMO, Prolog, 10.

276 So DINZELBACHER, *Konzept*, S. 104.

len Visionsberichten Anweisungen für das monastische Leben beigt²⁷⁷. Alpais von Cudot lebte offenbar in der Nähe der Zisterzienser von Écharlis und hatte, zumindest auf literarischem Wege, auch Einfluss auf die Ereignisse im Konvent. Der Autor ihrer Vita erzählt z.B. eine Vision der Heldin, in der ihr Benedikt von Nursia begegnet sein soll²⁷⁸. Der Mönchsvater habe die Heilige beauftragt, beim Abt von Écharlis für mehr Disziplin im Konvent einzutreten. Ob Alpais realen Einfluss auf das Leben der Mönche hatte, ist daraus nicht zu erkennen. Allerdings erhoffte sich der anonyme Autor durch die Schilderung der Vision wohl eine entsprechende Wirkung²⁷⁹. Der Autor der Alpaisvita ist deutlich um den Erweis der persönlichen und einzigartigen Heiligkeit seiner Heldin bemüht²⁸⁰, während Jakob von Vitry Maria von Oignies in ihrer Vita als idealtypische Repräsentantin einer Gruppe vorstellt. Alpais Ruhm als Heilige gründete vor allem darin, dass sie jahrelang nur von Hostien gelebt haben soll. Abendmahlsvisionen nehmen in ihrer Vita eine hervorragende Rolle ein. Ob hierin eine Parallele zur Abendmahlsverehrung der *mulieres religiosae* zu sehen ist, lässt sich nur schwer entscheiden, da Alpais Affinität zur Hostie Symbol ihrer persönlichen Unabhängigkeit von körperlicher Speise ist. Allerdings weisen Merkmale der Maria von Oignies²⁸¹ in dieselbe Richtung, und es fällt auf, dass beide Viten eine ähnliche Auswahl von Hostienwundern bieten. Meist handelt es sich um in der Sache relativ naheliegende Geschichten, etwa, dass die Frauen die Hostie von Christus persönlich erhalten oder einen schönen Knaben darin erblicken²⁸².

Auch das Motiv der Gleichzeitigkeit des Handelns von *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans* kennt die Alpaisvita. Die Feierlichkeiten zu Mariae Himmelfahrt begeht Alpais im Himmel²⁸³. Wie Maria von Oignies erscheint

277 Vgl. STEIN, *Leben*, S. 23.

278 Vgl. *Vita der Alpais von Cudot*, Buch II, 10, hg. v. Elisabeth Stein, S. 158.

279 Zu weiteren Visionen, die sich an die Zielgruppe der Zisterzienser oder der Mönche allgemein wenden, vgl. STEIN, *Leben*, S. 27–29.

280 Das zeigt die Häufigkeit von prophetischen Vorhersagen über Ereignisse in großer räumlicher Distanz, die STEIN, *ebd.*, S. 34f, als Televisionen bezeichnet.

281 Zum Beispiel VMO, I, 25: Maria von Oignies soll nach fünfunddreißigtägiger Entrückung einen Widerwillen gegen Duft und Geschmack von Speisen entwickelt haben. Einzig Hostie und Abendmahlswein nahm sie nach dem Bericht Jakobs von Vitry noch zu sich. In der Beschreibung ihres Sterbens bekommen Brot und Wein des Abendmahls eine besondere Rolle als geistliche und körperliche Medizin, vgl. VMO, II, 105: »Cum autem in infirmitate nihil penitus manducare posset, nec etiam panis modici odorem sustinere valeret, de facili frequenter Corpus Christi sumebat; quod statim quasi liquescens, & in animam ejus transiens, non solum animam confortabat, sed corporalem infirmitatem absque mora alleviabat«.

282 Zu Wundern im Zusammenhang mit dem Abendmahl vgl. Peter BROWE, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters*, in: RQ 37 (1929), S. 137–169, sowie ders., *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938.

283 Vgl. *Vita der Alpais von Cudot*, Buch III, 1, hg. v. Elisabeth Stein, S. 166–169.

auch sie als prophetische Zeugin des aufkommenden Marienkultes²⁸⁴. Allerdings beginnen die Visionen der Alpais mit einer Schau der himmlischen Majestät Christi²⁸⁵, während Maria durch das Leiden des menschlichen Christus zu Strömen von Reuetränen veranlasst wird. Das Brautthema aus der Hoheliedexegese klingt in der Alpaisvita höchstens an. Nur an einer einzigen Stelle erhält Alpais das Attribut *sponsa Christi*²⁸⁶, umso erstaunlicher ist die Häufung von Hoheliedzitate im Prolog zu ersten Buch.

[...] multo melius dissolvi cupiens et esse cum Christo. Quanto enim sepius (Ps. 33,9) gustat et videt, quam suavis est Dominus, tanto avidius in eius suspirat amplexibus, cui (Cant. 5,6) anima ad dulce eloquium dilecti sui tanto ardentius est liquefacta, quanto frequentius (Cant. 2,4) in cellam vinariam ab eo est introducta. Vulnerata quippe karitate sponsi sui die noctuque (Cant. 2,5) languet amore²⁸⁷.

Die Vita Marias kennt eine Erkenntnisrichtung *a visibilia ad invisibilia*²⁸⁸. Die Abtötung ihres Leibes erreicht Maria schrittweise und schreitet mit asketischen Übungen vom Körperlichen zum Geistlichen voran. Aber sie lernt nicht aus Gegebenheiten der körperlichen Welt über die Beschaffenheit der Geistlichen, sondern sie verlässt die eine, um frei zu werden für die andere. *Vita exteriora* und *interiora* sind in Marias Vita nicht zwei Stufen derselben Entwicklung, sondern antagonistische Prinzipien. Es ist also nur teilweise richtig, wenn Berschin²⁸⁹ schreibt, dass Marias Inneres und Äußeres sich entsprächen. Ihr Verhalten ist von dem einen Vorsatz gesteuert, vom Körperlichen zum Geistlichen zu gelangen. Sie legt ab, was sie im körperlichen Leben zurückhalten könnte. Ihre äußere Erscheinung ist mäßig, demütig und unauffällig und zeigt gerade nicht den erfüllenden Jubilus, den sie im Inneren erlebt. Ihre Begnadung findet in ihrer Vita ganz und gar innerlich statt und ist nicht aus der Distanz zu erkennen²⁹⁰. Dringt etwas davon für Maria

284 Vgl. z.B. VMO, II, 100: »Beatam etiam Virginem jam in corpore glorificatam constanter asserebat«.

285 Vgl. Vita der Alpais von Cudot, Buch IV, 14, hg. v. Elisabeth Stein, S. 212f.

286 Beim Bericht ihrer ersten Vision im vierten Buch der Vita, Kapitel 14. Vgl. auch die Einleitung von STEIN, Leben, S. 25.

287 Vgl. ebd., S. 118.

288 Der stufenweise Aufstieg *a visibilia ad invisibilia* entspricht einer neuplatonischen-augustinischen Weltansicht. Er durchzieht auch die Schriften Bernhards von Clairvaux, so dass Winkler in ihm »mehr als ein bloß hermeneutisches und exegetisches Prinzip« sieht, er ist »Weltanschauung«. Vgl. Winklers Einleitung zu Bernhards Hoheliedpredigten, in: Gerhard B. Winkler (Hg.), Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch, 9 Bde. und Register, Bd. V, S. 33.

289 Vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. IV/2, S. 536.

290 Umso deutlicher soll sie hervorgetreten sein, je näher ein Besucher ihr kam. Jakob von Vitry erzählt das Beispiel eines Besuchers, der zunächst an der Heiligkeit der Frauen zweifelte und über sie spottete. Erst als er Marias Blick begegnete, sei er in einen schier unstillbaren Fluss

oder andere Menschen wahrnehmbar nach außen, so geschieht es nicht, indem Marias Körper agiert. Wie ein passives Organ wird er gemäß dem Zustand ihrer Seele überformt und kann wie eine Art Anzeigetafel Auskunft über den Zustand ihrer Innerlichkeit geben²⁹¹.

C. Der innerklerikale Adressatenkreis der Mariavita

Der Kleriker- und Theologenkreis, an den Jakob von Vitry die Mariavita adressiert, war sowohl an der um 1200 aufkommenden bilderreichen und auf emotionale Wirkung abgestimmten Predigtweise als auch an sittlich hochstehendem Leben und einer dementsprechenden Kirchenreform interessiert und empfänglich für Kritik an Mißständen im Klerus. Am Ende seines Prologs zur Mariavita erwähnt Jakob von Vitry, dass er sein Werk zur besseren Orientierung in Kapitel unterteilt habe²⁹². Er rechnete also nicht nur damit, dass sein Werk kursorisch gelesen wurde, sondern hatte auch Leser vor Augen, die die Vita als Materialbuch nutzen und gezielt nach bestimmten Passagen suchen wollten. Diese Eigenschaft ist aber nicht der Grund, weshalb die Vita verfasst wurde, sondern eine Verwendungsmöglichkeit, die Jakob von Vitry durch Gliederung und Konzeption des Werkes begünstigt hat. Er führt aus, wie nützlich Marias Beispiel für die Pastoralpraxis sei, indem er zur Nachahmung der Tugenden aufruft, in denen er ihre Heiligkeit begründet sieht²⁹³. In Weherufen über sittliches Fehlverhalten wendet er sich dann direkt an die Missetäter. Glossen und Kommentare richten sich an die Leser als primäre Adressaten der Vita, Weherufe ergehen an die Hörer von Predigten, die Jakob von Vitry bei der Konzeption der Vita als sekundäre Adressaten im Blick hatte, um sie durch Beispiele zu überzeugen. Mittelbar sind Predigthörer, die Jakob von Vitry in ihrer Frömmigkeit bestärken oder zur sittlichen Besserung aufrufen will, also durchaus eine Zielgruppe der Vita. Dem Werk, das zuallererst das neue Heiligskeitsideal propagieren sollte, gab Jakob von Vitry eine zeitgemäße und für seinen Adressatenkreis at-

von Bußtränen ausgebrochen, vgl. VMO, I, 39, während Fulko von Toulouse eine wundersame Honigsüße in seinem Mund gespürt habe, als er mit Maria sprach, vgl. VMO, I, 41.

291 Vgl. VMO, II, 92: »& omnem saporis suavitatem in ejus perceptione, non solum interius in animo, sed etiam in ore ejus mellifluo sentiebat: & plerumque sub pueri specie, sub mellis sapore, cum aromatum odore, in puro & exornato cordis thalamo, Dominum suum feliciter admitebat«. In Anspielung auf Hld. 4, 11: »favus distillans labia tua sponsa mel et lac sub lingua tua«.

292 Vgl. VMO, Prolog, 11: »Ut autem facilius in tanta rerum varietate, quod quaesierit lector inveniat, singulis subsequentibus capitulis per ordinem digestis, titulos annotavi, quibus quasi quibusdam clavibus, intellectus ad sequentia referetur; & omni confusione remota lectoris animus, tamquam stellis interlucentibus, illustretur«.

293 Vgl. VMO, I, 12.

traktive Nutzenanwendung, indem er es als Materialbuch für prädikabile *exempla* gestaltete.

D. Der Stellenwert des Ketzerproblems für die Vita Marias von Oignies

Ob Fulko von Toulouse die frommen Frauen in Brabant tatsächlich aufsuchte und sich von ihrer Ausstrahlung faszinieren ließ, wie es Jakob von Vitry im Prolog der Mariavita schildert²⁹⁴, kann höchstens vermutet werden. Allerdings berichtet die Chronik Wilhelms von Puylaurens von einer Begegnung des Bischofs mit Jakob von Vitry während dessen Predigtstätigkeit in Frankreich²⁹⁵. Fulko von Toulouse hatte Interesse an prädikabilem Material, das sich gegen den Einfluss der Häretiker in seiner Diözese nutzen ließ²⁹⁶. Die Vita Marias nimmt jedoch nicht gegen Argumente der Häretiker Stellung und enthält mit einem Weheruf über deren gleichgültiges Verhältnis zum Messopfer auch nur ein einziges theologisches Argument²⁹⁷. Sonst fehlt Ketzerpolemik²⁹⁸. Auch der zitierte Weheruf gegen die Katharer lässt sich in Zusammenhang mit anderen Klagerufen ganz ähnlicher Art bringen, mit denen Jakob von Vitry sich gegen verschiedene Gruppen wendet, deren Verhalten er als verwerflich kritisiert. Daraus ergibt sich die Frage, welchen Einfluss der antihäretische Kontext der Widmung auf das gesamte Werk ausübt. Außerhalb des Prologs erwähnt Jakob von Vitry die Häretiker in der Vita Marias nur zweimal. An beiden Stellen spielen sie eine eher untergeordnete Rolle. Die erste Erwähnung geschieht in Zusammenhang mit der *providentia* der

294 Vgl. VMO, Prolog, II.

295 Vgl. Wilhelm von PUYLAURENS, *Chronica XXVIII*, hg. v. Jean Duvernoy, Toulouse 1996, S. 106, sowie den Hinweis bei OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 145.

296 Sehr weit geht PETERS, *Faktum*, S. 16, indem sie den gesamten Prolog als polemische Wendung gegen Erfolge der Häretiker im Süden Frankreichs wertet, mit der Jakob von Vitry dem Bischof Fulko von Toulouse die Frömmigkeit der Frauen im Norden als Gegenbild zu den Häretikern anbiete.

297 Vgl. VMO, Prolog, 8: »Erubescant infideles haeretici, qui cibi hujus suavitatem nec fide nec corde percipiunt«.

298 Die bereits von GEYER, *Maria*, S. 221–224, vorgetragene Vermutung, die Vita Marias sei eine explizit gegen die Häretiker im Languedoc gerichtete Programmschrift, übernahm KURTZ, *Mary*, S. 186–196. Sie bezieht sich auf die Vita Marias und die Vita der Christina mirabilis, nennt I. Geyer jedoch nicht. Kurtz sucht nicht nach explizit antihäretischen Aussagen in den Viten, sondern verwendet positive Stellungnahmen zu Dämonen, Fegfeuer und Restitution von unrechtmäßig erworbenem Gut, die sie als Bekenntnisse zu explizit römisch-katholischen Positionen in Auseinandersetzung mit den Häretikern deutet. Allerdings dürfte Verfassern von Heiligenviten ganz grundsätzlich daran gelegen gewesen sein, ihren Protagonisten dogmatische Positionen zuzuschreiben, die als rechthgläubig galten – besonders dann, wenn um diese Positionen ein Konflikt bestand.

Heiligen²⁹⁹. Im Anschluss daran schildert Jakob von Vitry eine Vision Marias von Oignies über die Schlacht bei Montjoie (1210), in der sie drei Jahre zuvor gesehen haben soll, wie getötete Kreuzfahrer ohne Aufenthalt im Fegefeuer zu den himmlischen Freuden getragen wurden³⁰⁰. Das göttlich eingegebene Wissen, das Jakob von Vitry seiner Protagonistin zuschreibt, bezieht sich auf Ereignisse innerhalb eines Katharerkrieges, der sich zeitlich und örtlich weit entfernt von ihr abspielte. In Marias Umfeld scheinen die Häretiker um 1207 keine Rolle gespielt zu haben, da Jakob von Vitry die Wunderkraft der Heiligen besonders hervorhebt, um darauf hinzuweisen, dass damals in Marias Heimat noch keine Rede von den Häretikern gewesen sei. Sofern Jakob von Vitry diese Bemerkung nicht als reinen Verstärkungstopos verwendet, kann der Radius der Heiligen nicht sehr groß gewesen sein, da Gerald von Cambrai Häretiker, die man »Katharer« oder »Patarener« nannte, in Flandern schon um 1197 als verbreitetes Phänomen kennt³⁰¹. Die Bemerkung Jakobs von Vitry könnte sich auch sehr konkret auf eine gemeinsame Predigtkampagne beziehen, die er eventuell mit dem Bischof durchgeführt hat, um für einen Feldzug gegen die Katharer zu werben. Jakob von Vitry erinnert den Bischof im Prolog der Vita daran³⁰², dass er gestaunt habe, wie viele Brabanter sich für den Kreuzzug hatten begeistern lassen. Dieser Eindruck muss um 1215 noch frisch gewesen sein, so dass Jakob von Vitry in der Widmung seiner Schrift daran anknüpfen konnte.

Die zweite Stelle in der Vita, an der die Häretiker erwähnt sind, bietet die Nachricht, dass er im Jahre 1213 zu einer Predigtkampagne gegen die Katharer aufgebrochen sei³⁰³. Möglicherweise handelt es sich hierbei um dieselbe

299 Vgl. VMO, II, 82: »Cum autem librum Vitae vicinius inspiceret, multa per spiritum intellectus in eo percipiebat. Unde tribus annis antequam homines signarentur contra haereticos Provinciales, dixit, quod videret Cruces super hominum multitudinem de caelo copiose descendentes. Nulla tamen adhuc in partibus nostris fiebat mentio de illis haereticis: & tunc frequenter ei in spiritu, quasi conquerendo, Dominus dixerat, quod terram illam fere totam amiserat, & quod de partibus illis quasi exul ejectus erat.«

300 Der Fegefeuererlass entspricht dem vollkommenen Kreuzzugsablass, den schon Urban II. 1095 auf der Synode von Clermont verkündet hatte »pro omni poenitentia«. Vgl. D. Carleton MUNRO, The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095, in: The American Historical Review 11, 2 (1906), S. 238. Der Inhalt dieser Vision bestätigt die Einordnung des Katharerfeldzugs als Kreuzzug.

301 Vgl. GIRALDUS Cambrensis, Gemma ecclesiae I, 11 MG Scr. XXVII, S. 412 (um 1197): »Haeretici illi nostri temporis, qui Patari seu Catari dicuntur [...] scilicet in Flandrie finibus magis abundant« sowie GRUNDMANN, Bewegungen, S. 177.

302 Vgl. VMO, Prolog, 2.

303 Vgl. VMO, II, 96: »In anno autem in quo transit ad Dominum, cum ego ex officio, mihi a Legato Domini Papae injuncto, ad praedicandum & ad signandum, quos Deus inspiraret contra haereticos, me praepararem; ipsa quaesivit a me, quando reverti proponerem. Cumque longo tempore me facturum moram responderem; Ego inquit illa, cum adhuc ante Quadragesimam nullam penitus haberet infirmitatem, vobis ex testamento meo relinquo, quod volo ut habeatis post mortem meam.«

Kampagne auf die auch an der ersten Stelle angespielt ist, denn die Begegnung, die dem Autor zufolge zwischen der Heiligen und dem Bischof stattgefunden haben soll, müsste kurz vor dem Tode Marias, also Ende Mai 1213, zu datieren sein³⁰⁴. Die gemeinsame Predigtreise mit Fulko von Toulouse bietet eine weitere Motivation für Jakob von Vitry, dem Tolosaner Bischof die Mariavita zu widmen. Dieser hatte ihn als Verbündeten gegen die Häretiker gewonnen. Im Gegenzug sollte er nun die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* unterstützen.

Die beiden zitierten Passagen reichen nicht aus, um in der *Vita Marias* eine antikatharische Programmschrift zu sehen, auch wenn sie deutlich zeigen, dass ihr Verfasser gegen die Katharer auftrat. Jakob von Vitry setzt sich in der Mariavita nicht vertieft mit Eigenart oder Aussagen der Katharer auseinander, sondern stellt sie bestenfalls holzschnittartig dar. Er scheint keine detaillierten Informationen über sie besessen zu haben, oder ihre Darstellung lag nicht in seinem Interesse³⁰⁵. Auch die frommen Frauen bringt er weder als Quelle besonderer Heiligkeit und Begnadung, auf deren Fürbitte man hoffen kann, noch als Beispiel für heroisches Engagement mit der Ketzerbekämpfung in Verbindung. Das Lebensbild Marias von Oignies bietet er Fulko von Toulouse also nicht an, um die Häretiker äußerlich anzugreifen, sondern um sie innerlich, wohl im Sinne einer Gegenmission, zu überwinden³⁰⁶. Die Attraktivität der *Vita* für dieses Konzept bestand darin, dass der Bischof sie als Beispiel einer glaubwürdigen Frömmigkeit innerhalb der römischen Kirche anführen und so den Vorwurf entkräften konnte, dort sei keine Heiligkeit mehr zu finden. Die Häretiker sind nicht die Adressaten, sondern sie repräsentieren ein mögliches Einsatzgebiet der Mariavita. Die *Vita* verspricht Predigtmaterial, sollte also denjenigen, die den Katharern in Predigtkampagnen entgegentraten, *verba et exempla* liefern und die gerade in Toulouse aufgekommene neue Methode der kirchlichen Gegenwerbung um die Gläubigen unterstützen. Mit der neuen Wertschätzung der Sittenpredigt sowohl gegen häretische Einflüsse als auch zur moralischen Erbauung der Rechtgläubigen bekam die Häresiebekämpfung der römischen Kirche eine neue Richtung³⁰⁷. Der Cantorschüler Thomas von Chobham argumentiert in einer Predigt anlässlich seiner Aufnahme in das Kollegium der Universität Paris im

304 Vgl. VMO, Prolog, 9.

305 Auch in seiner *Historia occidentalis* widmet Jakob von Vitry den Häretikern kein eigenes Kapitel. In der Einleitung zählt er sie mit anderen Bedrohungen summarisch auf. Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 74: »mundum uniuersum uariis molestiis affligendo flagellauit, in Hispania mauros, in Prouincia et Lombardia hereticos, in Grecia scismaticos, ubique falsos fratres contra nos insurgere permittendo«.

306 Vgl. GREVEN, *Anfänge*, S. 57.

307 Vgl. GRUNDMANN, *Bewegungen*, S. 70–156, sowie Rolf ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg 1974.

Jahre 1228, dass eine Universität, ausgerüstet mit der Schlagkraft und Bedeutsamkeit der freien Künste und der Theologie, den Einfluss der Häretiker im Languedoc hätte begrenzen können³⁰⁸. Tatsächlich wurde nach dem Vertrag von Paris aus dem Jahre 1229 mit genau diesem Ziel eine Universität in Toulouse gegründet. Auch die Kanones X (*de praedicatoribus instituendis*) und XI (*de magistris scholasticis*) des IV. Laterankonzils (1215) nahmen diese Forderung auf.

Das Frömmigkeitskonzept der Vita könnte auch ein interessantes Vorbild für die Frauengemeinschaft in Prouille³⁰⁹ im Languedoc gewesen sein. Die Gemeinschaft wurde bereits 1207 durch Diego von Osmá gegründet. Dominikus von Caleruega, mit dem Fulko von Toulouse enge Kontakte unterhielt³¹⁰, nutzte den Ort als wichtigen Stützpunkt seiner Predigtarbeit und nahm bekehrte Frauen in diese Gemeinschaft auf. Der im Jahre 1206 von Dominikus gegründeten *Praedicatio Iesu Christi* erteilte Fulko von Toulouse im Sommer 1215 eine generelle Predigerlaubnis für seine Diözese³¹¹. Der spezifisch weibliche Heiligkeitstypus der Vita Marias kommt als mögliches Leitbild für die dominikanische Frauengemeinschaft in Frage. Diese Annahme ist verlockend, zumal die Vita Frühformen späterer, vor allem dominikanischer, frauenmystischer Texte enthält. Der große Anteil und das hohe Niveau der mystischen Erlebnisse Marias passen zu dem hohen Stellenwert, den Klausur und kontemplative Elemente in Prouille einnahmen. Das Material der Vita eignet sich für eine an Frauen gerichtete Buß- oder Bekehrungspredigt, durch die wahrscheinlich viele der Bewohnerinnen von Prouille gewonnen wurden. Das Predigtwerk Fulkos von Toulouse ist allerdings nicht erhalten, so dass nicht zu verifizieren ist, ob er Auszüge aus der Mariavita verwendet hat. Der handschriftliche Befund der Vita selbst spricht gegen eine umfangreiche Wirkungsgeschichte im Languedoc, da für die lateinische Ursprungsversion bislang zwar zahlreiche Abschriften aus Nordfrankreich und dem heutigen Belgien, jedoch keine südfranzösischer Provenienz, gefunden wurden³¹².

308 Vgl. THOMAS von Chobham, Sermo VIII (Inceptio), hg. v. Ernesto Morenzoni, S. 92. Zitiert nach OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 123.

309 Vgl. SCHULMAN, Troubadours, S. 75–77 und 107–112. Aus Statuten von St. Sisto in Rom lassen sich Teile der Statuten von Prouille entnehmen, vgl. Marie-Humbert VICAIRE, Art. Prouille, in: LMA VII (1999), Sp. 275, sowie SCHULMAN, Troubadours, S. 145.

310 Vgl. OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 145.

311 Dieses Privileg der Praedicatio umfasste auch eine Beteiligung am Kirchenzehnt. Vgl. Vladimir J. O.P. KOUDELKA (Hg.), Monumenta diplomatica S. Dominici, Rom 1966, Nr. 63, S. 56f. Sowie die umfangreiche Studie von Simon TUGWELL, Notes on the Life of St. Dominic, 4 Bde., Rom 1995–1998 (AFP 65–68).

312 Vgl. VAUCHEZ, Proselytisme, S. 104f, ähnlich auch FOLKERTS, Transmission, S. 221. André Vauchez entnahm diesem Befund, dass die Vita Marias von Oignies nicht sehr erfolgreich war. Ob über die literarische Zueignung hinaus überhaupt ein Interesse Fulkos von Toulouse an der Vita bestand, ist unklar, zumal das Werk lediglich im Norden Frankreichs weite Verbreitung erfuhr.

V. Der Frömmigkeitstypus in der Vita Marias von Oignies

1. Der Einfluss der predigenden Cantorschüler auf die *mulieres religiosae*

Jakob von Vitry kennt eine Bekehrung seiner Protagonistin. Im Erwachsenenalter soll sie durch Einsicht in das Leiden Christi und ihre eigene Schuldverstrickung zur Buße geführt und bekehrt worden sein¹. Erhard Dorn hat in einer Studie den Typus des Sünderheiligen betrachtet, für den er bereits Vertreter aus der alten Kirche nennen kann². Gemeinsames Merkmal dieser Heiligen ist es, dass sie sich zunächst von einem sündigen Leben abwenden müssen, um danach ihre Heiligkeit zu entfalten zu können. Ein mittelalterliches Beispiel, das Dorn leider nicht behandelt, ist Franziskus von Assisi³.

Maria von Oignies ist insofern als Sünderheilige zu bezeichnen, als sie sich in der Vita aus ihrem weltlichen und an materiellem Gewinn interessierten Elternhaus löst, um ein Büsserleben zu beginnen. Der Bericht über diese Bekehrung kollidiert jedoch mit der Beschreibung ihrer Kindheit, nach der sie als *puella senex* bereits in jungem Alter Zeichen der Heiligkeit an sich getragen haben soll⁴. Jakob von Vitry schafft hier eine Mischform, indem er Maria mit geläufigen Motiven Kinderspiel und Kleiderluxus ablehnen lässt und so bereits als Kind in Opposition zu ihren Eltern bringt⁵. Dieser inhaltliche Bruch weist darauf hin, dass die Bekehrung Marias dem Hagiographen vorgegeben war und er sie in den Duktus der Heiligenvita zu integrieren hatte. Die Art und Weise der Bekehrung Marias beschreibt Jakob von Vitry mit Hilfe eines Zitats aus Hab 3,2: »audivit auditum tuum & timuit,

1 Vgl. VMO, I, 16: »Principium conversionis ejus ad te, primitiae dilectionis, Crux tua, passio tua fuit. Audivit auditum tuum & timuit, consideravit opera tua & expavit. Dum enim quadam die, praeventa & visitata a te, beneficia, quae tu in carne humano generi clemens exhibuisti, consideraret; tantam compunctionis gratiam, tantam lacrymarum copiam«.

2 Erhard DORN, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters, München 1967 (Medium Aevum 10).

3 So CLASEN, Heiligkeitsideal, S. 60–62.

4 Vgl. VMO, I, 11.

5 Den Eltern Marias fällt dabei die Rolle der unverständigen Zeugen zu, die die Heiligkeit ihres Kindes zwar bemerken und also bestätigen, selbst aber nicht zu deuten verstehen. Sie reagieren mit Spott. Vgl. VMO, I, 11: »Unde parentes ejus videntes, & puellulam deridentes, dicebant; Cujusmodi erit filia nostra?«. Thomas von Cantimpré erweitert dieses Motiv zu gegenseitigem Unverständnis und Entfremdung, indem er in seinem Supplement zur Mariavita schildert, wie Maria von der Verdammung ihrer leiblichen Mutter erfährt und die Nachricht gelassen aufnimmt. Vgl. THOMAS von Cantimpré, Supplement zur Mariavita, Kap. 12. ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 671.

consideravit opera tua & expavit«⁶. Maria von Oignies hörte demnach Predigten über Inkarnation und Passion Christi, die sie aufschrecken ließen und zu Reue und Buße führten. Solche Predigten hielten die Schüler des Petrus Cantor in Kampagnen gegen den Geldhandel und als Kreuzzugswerber. Vor allem Fulko von Neuilly und seine Schüler waren im heutigen Nordfrankreich und Belgien präsent und könnten Marias erste Schritte zu einem frommen Leben inspiriert haben. Nach einer Notiz bei Alberich von Trois-Fontaines⁷, predigte Fulko von Neuilly im Jahre 1200 in Lüttich. Seine Forderung, sich von allem Reichtum abzuwenden, und auch rechtmäßig erworbenes Gut den Armen zu schenken, gibt genau wieder, was Jakob von Vitry über Maria von Oignies und ihren jungen Ehemann berichtet. Auch der nächste Schritt der Heiligen entspricht Forderungen, die aus Nachrichten über Fulkos Predigten bekannt sind. Maria und Johannes unterzogen sich der denkbar härtesten Form der Buße, indem sie in einem Leprosenhaus in Willambrouck den Elendesten der Elenden dienten⁸. Selbst die Maßgabe eines gemäßigten äußeren Erscheinungsbildes, die Fulko offenbar gegenüber anderen Predigern auszeichnete, findet sich in der Beschreibung von Marias Äußerem, wie Jakob von Vitry sie in ihrer Vita bietet⁹.

In seiner *Historia occidentalis*¹⁰ berichtet er von der beeindruckenden Wirkung des Pariser Predigers Fulko auf die Menschen, die ihn hörten. Er macht jedoch keine Aussagen darüber, ob dessen Anhänger als dauerhafte Konsequenz ihrer Bekehrung in Klöster eintraten oder andere Lebensformen wählten. Eine Erklärung dafür könnte die kasuistische Predigtweise des Petrus Cantor geben, die Fulko von Neuilly wahrscheinlich auch verwende-

6 VMO, I, 16. Die Verbindung mit Inkarnation und Passion Christi bietet bereits Beda Venerabilis, S. Bedae Venerabilis, super canticum Habacuc prophetae allegorica expositio, in: PL 91, Sp. 1237c–1237d: »Domine, audivi auditum tuum et timui. Auditus autem Domini Salvatoris est quem audivit a Patre ut veniret in carnem, nasceretur in mundum, conversaretur inter infirmos omnipotens, inter peccatores justus, inter homines Deus, faceret opera coelestia, doceret praecepta tentaretur, flagellaretur, irrideretur, occideretur, mors nostra morte illius destrueretur; resurgens a mortuis ascenderet in coelos, ac misso desuper Spiritu mundum gratia veritatis illustraret«.

7 ALBERICH VON Trois-Fontaines, Chronicon, S. 878: »Mortuus est apud Leodium Albertus episcopus, qui dicebatur de Cuic. Et magister Fulco predicator Leodium venit, et inde regressus hoc eodem anno decessit«.

8 Vgl. VMO, I, 14.

9 Otto von FREISING, Chronicon, Continuatio Sanblasiana, in: MHG SS XX, S. 331: »Huius sacerdotis conversatio non multum simulata religione fuit. Vestes enim pro consuetudine ipsius terre habens, barbam frequenter radebat, caput decenti pileo cooperiens. Vadens ad predicandum equo utebatur. et in quamcunque domum receptus est, modo iusti predicatoris comedit et bibit que sibi apponebantur«. Für Marias Erscheinungsbild vgl. VMO, I, 37: »vestibus tamen mediocribus utebatur, quia nec affectatae sordes, nec exquisitae munditiae ei unquam placuerunt: ornatus enim & sordes pari modo fugiebat, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet«.

10 Zu Fulko und dem Cantorkreis vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 89–102.

te. Fulko von Neuilly sprach die Menschen, wie sein Lehrer, in ihrer konkreten Lebenssituation an. Entsprechend dürfte sich auch der Erfolg seiner Predigten innerhalb des jeweiligen Standes und Berufes der Bekehrten oder in einer nahe liegenden Form manifestiert und zu einer allgemeinen Intensivierung des Bußlebens geführt haben. Ganz ähnlich verhalten sich die Frommen in Lüttich¹¹. Über die Männer berichtet Jakob von Vitry im Prolog der *Mariavita*, sie hätten sich vor allem für den Kreuzzug gegen die Häretiker begeistern lassen. Wenigstens eine Kreuzzugskampagne hatten sie also bereits erlebt. Möglicherweise handelt es sich dabei um die Predigtreise Fulkos von Neuilly im Jahre 1200. Jakob von Vitry lobt ihre Leidensbereitschaft und ihren Willen zu verdienstvollen Werken¹², erwähnt beides jedoch nur im Prolog der *Vita* und in der Art einer Hinführung zur vorbildlichen Frömmigkeit der Frauen. Diese verstand er offenbar als Entsprechung zum Kreuzzugseifer der Männer, und stellt sie gleichrangig oder gar als Überbietung dar. Ein Kloster, eine Einrichtung oder eine konkrete Lebensform, in der sich die frommen Frauen niederließen, nennt er jedoch nicht. Die zahlreichen zisterziensischen Gründungen in Lüttich waren gewiss interessant für sie, aber wohl nicht selbstverständliches Ziel beziehungsweise Ergebnis einer allgemeinen Orientierung.

A. Fulko von Neuilly

Fulko war bereits vor 1195 Gemeindepriester in Neuilly¹³. In dieser Funktion soll er zunächst sehr weltzugewandt gelebt, dann jedoch eine Bekehrung erlebt und ein Büsserleben begonnen haben¹⁴. Jakob von Vitry schildert, wie er harte Bußleistungen erbrachte und andere durch sein *exemplum vitae* und seine Predigt zur Umkehr geführt habe¹⁵. Nach dem Bericht Jakobs von Vitry ging die Bekehrung Fulkos von Neuilly seiner Studienzeit in Paris voraus. Als Bekehrter habe er sich seiner mangelnden Bildung geschämt¹⁶ und nun theologisches Grundwissen (*aliquas auctoritates*) und moraltheo-

11 Vgl. VMO, Prolog, 2.

12 Vgl. ebd.: »Cum enim in partibus tuis, multos de partibus nostris Cruce signatos, contra haereticos fide ferventes, in tribulatione miram patientiam habentes, in operibus misericordiae abundantes, cognovisses; imo (sicut mihi dixisti) quasdam mulieres magis pro veniali lugentes, quam homines in partibus tuis pro mille mortalibus, mirareris«.

13 Vgl. GUTSCH, Preacher, S. 183.

14 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 89f: »mutatus in virum alterum et spiritus fervore succensus aggressus est viam arduam, contendens intrare per angustam portam«.

15 Vgl. ebd., S. 90: »frequenti ammonitione et exhortatione doctrine«.

16 GUTSCH, Preacher, S. 185 und Anm. 13 weiß auch von Spott, den Fulko wegen seiner mangelnden Bildung in der Gemeinde zu ertragen hatte. Vgl. RADULPHUS von Coggeshall, Chronicon Anglicanum, hg. v. Joseph Stevenson, S. 81.

logische Lehren (*moralia documenta*) studiert, um sie als Material für seine Predigten zu nutzen¹⁷. Dennoch war sein Interesse an der theologischen Ausbildung wohl nicht nur funktional und eklektisch.

Fulko von Neuilly erwarb den Titel des Magisters, mit dem er in verschiedenen Quellen angesprochen wird, und machte sich als Prediger einen Namen¹⁸. Radulphus von Coggeshall berichtet, Fulko von Neuilly habe einige Jahre lang mit äußerst mäßigem Erfolg gepredigt und sei vor allem auf Spott und Widerstand gestoßen¹⁹. Als ihm der Durchbruch endlich gelang, habe er mit seinen Worten die Herzen erreicht und manchen gar zu Tränen gerührt. Petrus Cantor lud ihn nach St. Severin in Paris ein, wo er in Anwesenheit der Magister und Studenten predigen sollte²⁰. Man erkannte in Fulkos Predigt das Wirken des Heiligen Geistes. Als ein *novus Paulus* machte er mit seiner überzeugenden Persönlichkeit und simplen Sprache starken Eindruck auf sein Publikum.

Jakob von Vitry schildert Fulko von Neuilly als idealtypischen Prediger im Sinne der Ideen des Petrus Cantor. Seine Predigt sei *rudis et simplex*²¹, lege die Schwächen seines jeweiligen Adressaten jedoch mit direkten gezielten Worten bloß²². Als ausgezeichnete Gnadengabe schreibt Jakob von Vitry ihm ein besonderes Schriftverständnis zu²³. Schließlich kehrte sich das Verhältnis zu seinen Lehrern um. Schüler und Lehrer aus Paris schrieben nach Jakob von Vitrys Bericht die Predigten des einstigen Studenten mit. Ihre Mitschriften entwickelten aber längst nicht die Überzeugungskraft der Predigten Fulkos. Offenbar wirkte er mehr durch seine Persönlichkeit und seine rhetorischen Fähigkeiten als durch sein literarisches Talent.

Bereits zu Beginn seines Pontifikats (1198) bestimmte Innozenz III. Fulko von Neuilly, den er als »evangelista« anspricht, zum mitverantwortlichen Leiter einer Predigtkampagne für den vierten Kreuzzug²⁴. Er erhielt eine

17 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 90: »Erubescens autem quod ydiota et illitteratus esset et divinas scripturas ignoraret, profectus est Parisius, ut in scolis theologorum aliquas auctoritates et moralia documenta in tabulis suis, quas secum portaverat, scribendo colligeret, velut lapides limpidissimos ad prosternendum Goliath.«

18 Vgl. GUTSCH, *Preacher*, S. 185 und Anm. 17.

19 RADULPHUS von Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, hg. v. Joseph Stevenson, S. 81.

20 Neben, HINNEBUSCH, *Historia*, S. 95, auch GUTSCH, *Preacher*, S. 186 und Anm. 20.

21 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 95.

22 Vgl. ebd., S. 97.

23 Vgl. ebd., S. 96. Ähnlich auch im Falle der Maria von Oignies. Hier betont Jakob von Vitry allerdings, dass ihre Geistbegabung sie nicht davon abhielt, die Schriftzeugnisse zu hören. Vgl. VMO, II, 71: »Licet autem unctio Spiritus sancti, & divinis revelationibus doceretur interius; testimonia tamen Scripturarum, quae Spiritui sancto penitus concordabant, libenter audiebat exterius.«

24 Das Schreiben Innozenz' III. datiert auf den 5. 11. 1198, POTTHAST, *Regesta*, Bd. I, No. 408. Vgl. PL 214, Sp. 375d: »Ut autem secundum Apostolum, opus evangelistae faciens praedicationis officium fructuosius exsequaris.« Damit griff Innozenz auf eine bewährte Praxis zurück. Bereits Urban II. bediente sich mit Peter dem Einsiedler eines erfolgreichen Bußpredigers, als

Vollmacht, unter Benediktinern, Zisterziensern und Regularkanonikern zu rekrutieren, wen immer er für geeignet hielt²⁵, und gewann die zisterziensischen Äbte von Columba, Perseigne und Vaux-de-Cernay²⁶ zu seiner Unterstützung²⁷.

Fulko hatte als Kreuzzugsprediger beachtlichen Erfolg²⁸. Auch auf den Kreuzfahrer und Chronisten Gottfried von Villedardouin machte er großen Eindruck. In seiner Chronik erscheint er als tragende Figur der Kreuzzugswerbung und allein verantwortlich für deren Erfolg. Allerdings beeindruckte ihn Fulkos Persönlichkeit wohl mehr als der Sachgehalt seiner Predigten, den Villedardouin recht allgemein mit »über Gott reden«²⁹ wiedergibt. Auch muss ihm Fulkos Person bedeutender erschienen sein, als die eines Kardinals, dessen Namen er nicht nennt, obwohl er nach der Predigt des heiligen Mannes großzügigen Ablass verteilte und damit viele Mitstreiter für den Kreuzzug gewann³⁰.

er ihn und seine nicht unerhebliche Gefolgschaft in Werbung und Durchführung des ersten Kreuzzuges einbezog.

- 25 Vgl. INNOZENZ III., Brief an Fulko von Neuilly, in: PL 214, Sp. 375d–376a: »Plenam tibi auctoritate apostolica concedimus facultatem, ut cum consilio et assensu dilecti filii P. Sanctae Mariae in Via Lata diac. cardinalis, apostolicae sedis legati, quem ad hoc officium exsequendum specialiter destinavimus, tam de monachis nigris quam albis sive canonicis regularibus aliquot, quos ad praedicandum idoneos esse decreveris, nullius contradictione vel appellatione obstante, libere tibi possis coadiutores adjungere qui tecum, juxta verbum propheticum, sement super aquas, ne frumentum in populis abscondatur«.
- 26 OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 145, erkennt in Guido von Vaux-de-Cernay einen Schüler Fulkos von Neuilly. Guido war Zisterzienserabt und verwaltete ab 1211 das Bistum von Carcassonne.
- 27 GUTSCH, Preacher, S. 203 und Anm. 95. Fulkos Rekrutierungsversuche waren vor der Intervention Innozenz' III. nicht von sonderlichem Erfolg gekrönt. Der Brief vom 5.11.1198 dürfte also nicht so sehr als Ernennung zum Leiter der Kampagne wie als Vollmacht zum Rekrutieren von Mitarbeitern von Bedeutung gewesen sein.
- 28 Vgl. ROSCHER, Innozenz, S. 65f: »Zwar ist es eine erst seit der populären Kreuzzugsgeschichte von Michaud (1. Aufl. 1817/20) entstandene, romantische Legende, daß Fulko auf dem Turnier bei Ecy an der Aisne zu Advent 1199 die Kreuzpredigt hielt, als mit der Kreuznahme Theobalds von der Champagne, des späteren Kreuzheerführers und Bruders des 1197 verunglückten Jerusalemer Königs Heinrich von der Champagne, und vieler anderer nordfranzösischer und flandrischer Ritter der Durchbruch zum Erfolg in der Werbung für den 4. Kreuzzug gelang. Doch ist der Erfolg der Kreuzpredigt Fulkos bei den Massen unbestritten«.
- 29 Vgl. GOTTFRIED VON Villedardouin, Die Eroberung von Konstantinopel, Kap. I, übersetzt von Gerhard E. Sollbach, in: Gernhard E. SOLLBACH, Chroniken des Vierten Kreuzzugs, Die Augenzeugenberichte von Gottfried von Villedardouin und Robert de Clari, Pfaffweiler 1998, S. 20. Geoffroy beginnt seinen Bericht folgendermaßen: »Wisset, daß es eintausend und einhundertseven und neunzig Jahre [1198] nach der Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus, zur Zeit des Papstes Innozenz in Rom und des Philipp, König von Frankreich, und des Richard, König von England, in Frankreich einen heiligen Mann gab mit Namen Foulques de Neuilly (dieses Neuilly ist zwischen Lagny-sur-Marne und Paris); und er war ein Priester und besaß die Pfarrei der Stadt. Und dieser Foulques, von dem ich euch gesagt habe, begann, durch Frankreich und die anderen Länder ringsum von Gott zu predigen, und Unser Herr wirkte viele Wunder für ihn«.
- 30 Die ersten drei Absätze von Villedardouins Werk sind Fulko und seinem Wirken gewidmet, das die Kreuzzugswerbung in Gang gebracht hat. Eine lange Reihung prominenter Namen

Höchstwahrscheinlich hatte Fulko schon einige Zeit auf eigene Initiative für den Kreuzzug geworben, bevor er das Schreiben Innozenz' III. erhielt³¹. Vor seiner Berufung zum Kreuzzugsprediger zog er mit einer Bußkampagne durch das heutige Frankreich und Teile des heutigen Deutschlands³². Stationen seiner Reise waren neben anderen Orten Städte und Plätze in Flandern, Brabant, Frankreich, der Normandie, der Champagne, der Picardie und in Burgund³³. Das Chronikon des Alberich von Trois-Fontaines berichtet von einer Predigtkampagne Fulkos gegen Priesterehe und Geldhandel im Jahre 1199, bei der er sich auch als Wundertäter hervorgetan habe³⁴. Das *Chronicon Balduini Ninovensis* weiß von einer Predigtkampagne Fulkos im Jahre 1197 in Flandern³⁵. Auch Matthaeus Paris nennt dieses Jahr³⁶. Für 1200 gibt Alberich von Trois-Fontaines eine kurze Notiz, Fulko von Neuilly habe sich eine gewisse Zeit in Lüttich aufgehalten³⁷. Die Annales Reineri bestätigen das Jahr 1200³⁸.

Fulko besuchte Lüttich und die benachbarten Orte und predigte Buße (*verbum salutis*). Dabei scheint er eine Liste von Verfehlungen benutzt zu haben, die er besonders hervorhob. Sein wichtigstes Ziel war die Bekämpfung

schließt sich an. Sie umfasst mehrere Absätze und führt eindrucksvoll vor, wie sich immer mehr einflussreiche und wichtige Personen dem Kreuzzugsunternehmen zugewandt haben sollen.

31 GUTSCH, Preacher, 202ff.

32 Vgl. ebd., S. 96. Schon diese Kampagne führte Fulko von Neuilly wahrscheinlich nicht allein durch. BALDWIN, Masters, Bd. I, S. 37 und Anm. 233, nennt Peter von Roissy, Robert von Courçon und den Zisterzienerabt Eustache von Flay als Fulkos Gefährten.

33 Vgl. GUTSCH, Preacher, S. 187.

34 ALBERICH von Trois-Fontaines, Chronicon, hg. v. Paul Scheffer-Boichorst, in: MGH SS 23, S. 631–950, hier S. 876: »In hiis diebus magister Fulco a civitate Parisius consurgens presbiter cuiusdam ville, scilicet de Novilleio, non longe ab ipsa civitate, predicator famosissimus iam per biennium habebatur, cui contra presbiteros uxoratos et feneratores publicos spiritus inerat vehemens et in ipsos specialiter eius predicatio invehebatur impetu valido et accerrimo. Dicunt quidam aliqua per eum facta fuisse miracula, maxime ad fontes quos benedixit«.

35 BALDUINUS Ninovensis, Chronicon, in: MGH SS 25, S. 539: »1202. Balduinus comes Flandrie et Haynonie Iherosolimam profecturus, per Constantinopolim vadit, ibique Imperator est factus. Biennio ante hunc annum obiit dominus Gerardus ecclesie Grimbergensis advocatus et dominus de Ninive (1200); ante cuius mortem triennio terra Grimbergis dividitur; et magister Fulco predicavit (1197)«.

36 MATTHAEUS Paris, Chronica maiora, in: MGH SS 28, S. 115: »Anno gratie 1197. [...] Illis diebus surrexit in Francia quidam predicator egregius, per quem Dominus virtutes palam operari dignatus est, qui usuram in Francia maxime conatus est extirpare, que dico usura in Franciam ab Italia transiens, nimis pullulaverat et nobile regnum Francorum iam maculaverat. Nomen predicatori Fulco fuit«.

37 ALBERICH von Trois-Fontaines, Chronicon, S. 878: »Mortuus est apud Leodium Albertus episcopus, qui dicebatur de Cuic. Et magister Fulco predicator Leodium venit, et inde regressus hoc eodem anno decessit«.

38 Die Datierung in das Jahr 1200 scheint relativ sicher, da Fulkos Auftreten mit der Wahl Hugos II. zum Bischof von Lüttich verknüpft wird. Diese Verbindung bieten die Annales Reineri wie auch Alberich von Trois-Fontaines.

des Geldhandels, den er als Wucher verurteilte³⁹. Für eine Predigtkampagne außerhalb seiner Gemeinde brauchte Fulko eine Genehmigung. Milton Gutsch vermutet anhand einer Bemerkung bei Johannes von Flisscourt und einer weiteren in der Chronik des Anonymus von Laon, dass Petrus Cantor Fulko ein solches Schreiben verschafft haben könnte⁴⁰. Johannes berichtet jedoch auch von einem Auftrag zur Kreuzpredigt, den Petrus Cantor von Innozenz III. erhalten und aus Krankheitsgründen an Fulko weitergegeben habe. Das kann nun schlechterdings nicht sein, da Petrus Cantor im Oktober 1197 starb, während Innozenz III. die Cathedra Petri erst im Januar 1198 bestieg⁴¹. Der Anonymus von Laon erwähnt eine Predigterlaubnis für Frankreich, in der Gutsch die Genehmigung für Fulkos Frankreichkampagne vor der Kreuzpredigt erkennt. Aber auch der Anonymus bringt Fulkos Predigtstätigkeit stets mit der Kreuzzugspredigt in Zusammenhang⁴², so dass mit dem erwähnten Schreiben auch der Brief Innozenz' III. vom 5.11.1198 gemeint sein kann, der, bei seinem Vorgänger beantragt, von dessen Nachfolger ausgestellt wurde. Allerdings berichtet Jakob von Vitry, Fulko von Neuilly habe während seiner Reisen wie ein Hund gehungert. Wahrscheinlich ernährte er sich unterwegs durch Bettel. Es ist durchaus nicht zwingend, dass Fulko auch sämtliche Predigtkampagnen vor der Kreuzzugswerbung im Auftrag Innozenz' III. oder mit bischöflicher oder päpstlicher Genehmigung durchführte, zumal Gutsch selbst belegt, dass Fulko an einigen seiner Stationen angefeindet und sogar gefangen gesetzt wurde⁴³.

Die Chronik Ottos von Freising bietet *exempla* über Bekehrungen durch Fulko⁴⁴. Seine Forderungen gingen über die Restitution unrecht erworbenen

39 Vgl. REINERUS, *Annales*, in: MGH SS 16, S. 655: »Magister Fulco vir sanctissimus Letare Ierusalem Leodium venit, et verbum salutis tam in civitate quam in vicinis villis praedicans, multos ab errore usurarum compescuit, multos etiam a ceteris erroribus revocavit«.

40 Vgl. GUTSCH, *Preacher*, S. 200. Für die Chronik des ANONYMUS von Laon, vgl. BOUQUET, *Scriptores*, Bd. XVIII, S. 711.

41 Möglicherweise handelt es sich um eine Verwechslung von Petrus Cantor mit Petrus Capuanus, der als Legat die Kreuzzugswerbung in Frankreich organisierte. Vgl. GUTSCH, *Preacher*, S. 201.

42 BOUQUET, *Scriptores*, XVIII, S. 711, notiert für das Jahr 1199: »Circa haec tempora, dominus Fulco, presbyter de Neuilly Parisiensis dioecesis, literatura simplex, videns populum luxui deditum, avaritiae etiam aestibus anhelantem, zelo animarum ductus, exorsus est tam propria quam aliena vitia detestando, jugi vociferatione redarguere. Cujus zelum juvat cantor Parisiensis, dum ei literas domini Papae Innocentii impetravit, quarum auctoritate per omnem Galliam ei licuit praedicare: unde innumerabilium diversi sexus et aetatis, ordinis et conditionis, principum, privatorum et maxime feneratorum, mores correxit. Cui dominus tantam contulit gratiam, ut ad eum audiendum innumera multitudo quotidie conflueret. Tandem, sub obtentu Terrae Sanctae praedicationi quaestuosae insistens, pecuniam congregavit infinitam, non sicut credebatur Terrae Sanctae profuturam«.

43 Er hatte sich den Unwillen König Richards zugezogen. Auch den Klerus von Lisieux brachte er gegen sich auf, und seine Predigten wurden hin und wieder durch Lärm, Zwischenrufe und auch tätliche Angriffe gestört. Vgl. GUTSCH, *Preacher*, S. 199.

44 In der Fortsetzung Ottos von St. Blasius, vgl. Ottonis FRISINGENSIS, *Chronicon*, *Continuatio Sanblasiana*, MHG SS, 20, S. 330. Diese Chronik ist Fulko sehr gewogen. Sein unrühmliches

Gutes weit hinaus. Fulko forderte radikale Abkehr von allem Besitz bis zur Selbstaufgabe. Ein Reicher, der in einem der *exempla* bereits alles zurückgelassen hatte, verliert schließlich selbst sein Leben. Sühne gestand Fulko von Neuilly dem Reichen erst zu, als er auch seinen rechtmäßig erworbenen Besitz an die Armen verschenkt hatte, da er nun hoffen konnte, ein gerechtes Almosen gegeben und damit einen Verdienst erworben zu haben⁴⁵. In seiner Beschreibung von Fulkos Predigtkampagnen schildert Jakob von Vitry diesen nicht nur als apostolischen Wanderprediger, sondern er verleiht ihm darüber hinaus auch Züge eines Heiligen. Ähnlich dem Auftreten des Apostels Petrus sollen Kranke durch die Berührung seines Gewandes geheilt worden sein⁴⁶, Teile seiner Kleidung wurden begehrte Reliquien, so dass er sich seiner Verehrer teils mit Brachialgewalt habe erwehren müssen⁴⁷. Wo Fulko Quellen oder andere Orte segnete, sollen Hospitäler und Kapellen entstanden sein. Auch von ihm gesegnetes Wasser soll wunderkräftig gewesen sein.

Allerdings relativiert Jakob von Vitry Fulkos *virtus* in vielsagender Weise. Nicht nur die verdienstvollen Werke Fulkos seien Ursache der Wunderheilungen gewesen, sondern auch die Stärke des Glaubens, den er bei den Menschen weckte. Fulko von Neuilly stand nicht nur im Ruf, ein Wunderheiler und Dämonenaustreiber zu sein. In vielen *exempla* besitzt er eine spezifische Dreistigkeit, die ihn von anderen begnadeten Menschen unterscheidet. Beispielsweise soll er eine Nahrungsmittelkrise beendet haben, indem er mit einer geschickt inszenierten, sich selbst erfüllenden Prophezeiung dafür sorgte, dass Preisspekulanten zurückgehaltene Lebensmittel schnell auf den Markt brachten, weil sie einen plötzlichen Preisverfall fürchteten⁴⁸. Auch regelrecht derbe Späße schreibt ihm die Chronik Ottos von Freising zu. So habe er einem Mann das ewige Leben versprochen, wenn dieser sich in ein Fass gebebe. Kaum dass der Mann darin war, rollte Fulko das Fass an einen Abgrund und stieß es über die Kante⁴⁹. Offenbar neigte Fulko von Neuilly zu Wutausbrüchen. Jakob von Vitry beschreibt, wie er sich vom Zorn hinreißen ließ, sein Publikum so sehr zu verfluchen, dass seine Anhänger eingreifen mussten⁵⁰.

Ende verschweigt sie absichtlich: »Hic sacerdos quid egerit his peractis, vel quo fine defecerit, ignoratur, sapientioribus, quia de eius transitu nichil memoria dignum, ex hoc admodum scandalizatis. Sed hoc frustra, cum possit multipliciter honeste defendi.« (Ebd., S. 331).

45 Ebd., S. 330: »Immundus es tu, et omnia que habes. Et nisi omnia que ex usuris vel quolibet modo iniuste acquisivisti, reddideris ac deinde omnibus iuste acquisitis in pauperes erogatis, per eleemosynam peccata tua redemeris, indulgentiam non mereberis.«

46 Vgl. Apg. 5, 15.

47 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 96f.

48 Vgl. ebd., S. 98.

49 Vgl. GUTSCH, *Preacher*, S. 193f.

50 Ähnlich auch ALBERICH von Trois-Fontaines, *Chronicon*, S. 876: »Sed in hoc scandalizabantur nonnulli, quod nimiam pecuniam aggregavit quasi ad succursum terre Ierosolimitane, et quod erat ultra mensuram iracundus.«

Jakob von Vitry erklärt diesen Zug mit der übermäßig harten Askese, der Fulko von Neuilly sich unterzog.

Wie Franziskus von Assisi, der einige Jahre nach ihm auftrat, begann Fulko von Neuilly sein Wirken damit, dass er eine verfallende Kirche wieder aufbaute. Allerdings traf er auf Widerstand in seiner Gemeinde, so dass er das Projekt ohne deren Unterstützung vollenden musste. Einige Jahre vor Dominikus predigte bereits Fulko von Neuilly vor Prostituierten⁵¹. Vielen von ihnen vermittelte er Ehemänner, andere brachte er als Nonnen in *domibus religionis* unter, *ut regulariter uiuerent*. In der Nähe von Paris wurde das Zisterzienserinnenkloster St. Antonius gegründet, um die bekehrten Frauen aufzunehmen⁵².

B. Johannes von Nivelles

Jakob von Vitry berichtet von einem Schülerkreis Fulkos von Neuilly⁵³, den er zum Predigen ausgesandt habe »velut apostoli Christi«⁵⁴. In einer Reihe illustrieren Namen⁵⁵ die sich großteils mit dem Schülerkreis des Petrus Cantor deckt, nennt Jakob von Vitry auch Magister Johannes von Nivelles, von dem mit einiger Gewissheit behauptet werden kann, dass er an der Erweckung frommer Frauen in Lüttich beteiligt war. Ab 1202 ist die Anwesenheit des Johannes von Nivelles in Lüttich belegt. Er ist Kanoniker in St. Jean. Um 1213 wird er Dekan in St. Lambert⁵⁶. Zwischen 1220 und 1221 erscheint er als Briefpartner Jakobs von Vitry⁵⁷. Zu dieser Zeit lebte er in der August-

51 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 99.

52 Vgl. ALBERICH von Trois-Fontaines, *Chronicon*, S. 877. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 100 merkt dazu an, Saint-Antoine-des-Champs sei 1198 gegründet und habe im Jahre 1208 die zisterziensische Lebensweise angenommen. Vergleichbares geschah in Prouille bei Toulouse.

53 Vgl. ebd., S. 102f.

54 Vgl. ebd., S. 100. Ähnliches fordert Jakobs Lehrer, Petrus Cantor, in seinem *Commentarium in Psalmum 118*, als notwendige Maßnahme, die von Papst und Generalkonzil durchzuführen sei: »Credo enim quod ita verum modo esset mittere per universum orbem predicatorum bonorum morum et extirpatores malorum sicut tunc, scilicet, in primitiva ecclesia mittebantur predicatorum contra incredulos unde generale concilium deberet a summo pontifice propter hoc congregari«, zitiert nach BALDWIN, *Masters*, Bd. 2, S. 77, Anm. 155.

55 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 102f. »Inter quos principales et moioris nominis fuerunt, quasi stelle in firmamento celi: venerabilis pater magister Stephanus cantuariensis archiepiscopus; et magister Galterus de Londonia; et magister Robertus de Chorcon, qui postea factus est cardinalis; (Adam), abbas de Persinia cisterciensis ordinis; magister Albericus de Lauduno, qui postea factus est archiepiscopus remensis, de fluvio commutatus in rivulum; magister Iohannes de Lirot et socius eius, magister Iohannes de Nivella, vir humilis et timoratus, et omnium virtutum margaritis ornatus, cum pluribus aliis«.

56 Vgl. Ernest W. McDONNELL, *The beguines and beghards in medieval culture. With special emphasis on the belgien scene*, New Brunswick 1954, S. 41, sowie OBERSTE, *Heiligkeit*, Bd. I, S. 143.

57 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, Ep. IV, S. 123ff und Ep. VII, vom März 1220, S. 134ff.

tingergemeinschaft bei St. Nikolai in Oignies⁵⁸, in das Jakob bereits 1207 beigetreten war⁵⁹.

Johannes von Nivelles erscheint an relativ prominenter Stelle in der Mariavita. Jakob von Vitry lobt ihn als vorbildlichen, heiligen Mann, der *praedicatione et exemplo* viele Frauen in Lüttich bekehrt habe. Als die Stadt belagert wurde und man befürchten musste, sie werde geplündert, habe er sich um die Gesundheit und Unversehrtheit seiner Schützlinge gesorgt⁶⁰. Damit dürfte eine Frauengemeinschaft gemeint sein, die sich um 1200 um die Christophoruskappelle der Benediktinerabtei St. Laurentius sammelte⁶¹. Im Zuge einer Reform im Jahre 1199 erhielt diese Spitalbruderschaft das Recht, ihren eigenen Geistlichen zu wählen. Als Lütticher Domdechant gehörte Johannes von Nivelles zu den Unterzeichnern der entsprechenden Urkunde⁶². Auf eine nahe Verbindung des Johannes von Nivelles zu Maria von Oignies weist auch eine Geschichte hin, die Thomas von Cantimpré sowohl im Supplement zur Mariavita als auch, in einer nahezu wörtlich identischen Version, in seinem Werk *Bonum universale de apibus* (1256–1263) verwendet⁶³. In dieser Geschichte begegnet Maria in einer Vision ihrer verstorbenen Mutter und erfährt, dass diese der ewigen Verdammnis anheim gefallen sei. Thomas von Cantimpré gibt als Quelle für diese Episode einen mündlichen Bericht des Johannes von Nivelles an⁶⁴. Jakob von Vitry nennt noch weitere Prediger, die in der Frömmigkeitsbiographie Marias eine Rolle gespielt haben sollen. Ihr

58 Die Gründungsgeschichte der Nikolaikirche in Oignies lobt Johannes als prominentes Mitglied des Kanonikerkreises, ja sie schmückt sich sogar ein wenig mit seinem Namen: »adeo de diversis mundi partibus, in quas religionis eorum fama diffundebatur, multi ad eos magnates et personae graves renuntiantes saeculo devenerunt, eligentes potius humiliari cum mitibus, quam dividere spolia sum superbis. Inter quos praecipuus et venerabilis vir Joannes de Nivella, quamplurimis legitur virtutibus et miraculis effulsisse, ut puta vitiorum nobilis extirpator, pius animarum conversor et verbi Dei egregius praedicator«. Vgl. DURAND/MARTÈNE (Hg.), *Vetorum Scriptorum ... collectio*, Bd. VI, S. 329. S. auch FUNK, Jakob, S. 20.

59 Jakob von Vitry sendet an Johannes von Nivelles und die Frommen in Oignies Grüße von gemeinsamen Freunden, die mit ihm ins Heilige Land gereist waren, vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 130: »Salutat vos socii et amici nostri, O. de Dionanto, I(hannes) de Cameracho, cantor noster, Henricus senescalcus ecclesie nostre«. Der Brief wurde in verschiedenen Fassungen an drei verschiedene Adressaten bzw. Adressatengruppen geschickt. Die zitierten Grüße befinden sich im Sondergut für Johannes von Nivelles.

60 VMO, II, 57: »Tunc forte apud Oignies praesens erat vir sanctus honestae conversationis, & bonae etiam apud malos opinionis, totius Episcopatus lucerna, Doctor & Pater spiritualis, Magister Joannes de Nivella: qui cum rumores pessimos percepisset, mente consternatus incomparabiliter doluit, & maxime quia de sanctis Virginibus, quas ipse per praedicationem & exemplum Domino acquisierat, ne forte vi oppressae fuissent, sicut quidam mentiebantur, paterna sollicitudine dubitabat«.

61 Vgl. NÜBEL, *Beginen- und Sozialsiedlungen*, S. 23, Anm. 56. Auf die gleiche Weise fanden sich auch Gemeinschaften in Huy und Nivelles zusammen.

62 Vgl. GREVEN, *Ursprung*, S. 31.

63 Vgl. THOMAS von Cantimpré, *Supplement zur Mariavita*, Kap. 12, *ActaSS*, Juni, Bd. IV (1707), S. 671 und *De Apibus* I. II, c. 54, 18.

64 Vgl. FUNK, Jakob, S. 16.

geistlicher Vater und gleichzeitig Onkel ihres Ehemannes Johannes ist ein Magister mit Namen Guido⁶⁵. Ähnlich wie ihn soll Maria einen Johannes von Dinant, gen. Hortulanus, verehrt haben, der durch Predigt und persönliches *exemplum* viele Seelen gewonnen hatte, und den Maria wie einen Vater liebte⁶⁶. Bei diesen Männern handelt es sich mehrheitlich um studierte Theologen aus der Umgebung des Cantorkreises oder Anhänger der pastoralpraktischen Reform, wie sie der Cantorkreis propagierte.

C. Armutsidee und Kreuzzugspredigt um 1200

Jakob von Vitry predigte auf dem Weg zum päpstlichen Hof nach Perugia und auch während seiner Reise nach Akkon nahm er viele Gelegenheiten dazu wahr. In einem Brief, den er auf dem Weg nach Akkon an seine Freunde in Frankreich schrieb, berichtet er wie er in Genua das Kreuz predigte⁶⁷. Da sich die Männer der Stadt in einem Krieg befanden, predigte er den Frauen, von denen viele das Kreuz genommen haben sollen. Als ihre Männer zurückkamen, hätten sie der Begeisterung ihrer Frauen nicht nachstehen wollen. Jakob von Vitry wandte sich mit seinen Werbepredigten also an beide Geschlechter, und offenbar machte er dabei keine spezifizierenden Unterschiede in der Art der Ansprache.

Zwei Musterpredigten Jakobs von Vitry *ad crucesignatos vel signandos*⁶⁸ sind erhalten. Beide stammen aus der Sammlung der *Sermones vulgares*, die nicht vor 1228 anzusetzen sind, und werben für den Kreuzzug ins Heilige Land, nicht gegen die Ketzler im Languedoc. Beide Predigten haben einen mahnenden, einenwerbenden und einen exhortativen Teil, auf den einige *exempla* folgen. Viele seiner Argumente wurden in gleicher oder ähnlicher Weise schon im 12. Jahrhundert eingesetzt. Offenbar griff Jakob von Vitry hier auf ein umfangreiches Repertoire zurück, das schon im Kontext früherer Kreuzzugswerbung entstand⁶⁹.

Im mahnenden Teil der Predigt stellte er seinem Publikum die Schwere der Schuld vor Augen, die es als Sünde Christus gegenüber auf sich geladen habe. Hierfür übernahm er eine Argumentation Innozenz' III⁷⁰. Christus wies er die Position des obersten Lehnsherren zu, dem die Christen als

65 Vgl. VMO, II, 93.

66 Vgl. VMO, II, 53.

67 JAKOB von Vitry, ep. 1, in: HUYGENS, Lettres, S. 77. S.a. FUNK, Jakob, S. 40f.

68 Eine neuere Edition bietet MAIER, Crusade Propaganda, S. 74 und 83–127.

69 Für einen detaillierten Überblick, vor allem anhand der Rundschreiben der Päpste, vgl. Penny J. COLE, The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270, Cambridge (Mass.) 1991.

70 Päpstliche Bullen bildeten oft die Grundlagen für die Predigten der Kreuzzugswerber. Vgl. GREVEN, Frankreich, S. 24 und Anm. 19 sowie Reinhold RÖHRICHT, Die Kreuzzugspredigten gegen den Islam, in: ZKG 4 (1884), S. 551.

seine Vasallen Körper, Seele und alles Eigentum verdankten, dessen Territorium, Jerusalem, jedoch in besetzt sei⁷¹. Der Prediger rief die Christen also zur Heeresfolge, zu der sie, wie schon bei Innozenz, durch ihre pure Existenz verpflichtet seien. Die verlangte Heeresfolge wurde so zur Probe für die Treue der Untertanen⁷².

Jakob von Vitry predigte den Kreuzzug vor allem als Gelegenheit zur heilbringenden Pilgerfahrt⁷³. Auch das Hören der Kreuzpredigt selbst sah er als verdienstvolle Tat an, die Nachlass von Fegfeuerstrafen versprach⁷⁴. Dem sicherlich häufiger vorgebrachten Einwand, Gott könne das Heilige Land mit einem Handstreich selbst befreien, begegnet Jakob von Vitry mit einem Argument, das bereits in Gregors VIII. Bulle *audita tremendi* vom 29.10.1187 als bekannt gilt⁷⁵. Weder der militärische Erfolg des Unternehmens, noch

71 Daneben kennt Jakob von Vitry auch die Sündigkeit der Christen als Ursache für den Missstand im Heiligen Land. Vgl. vor allem die Prologe in Jakobs heilsgeschichtlichem Werk, die den Abschnitten über die Christenheit in Osten und Westen voranstellen: JAKOB von Vitry, *Historia occidentalis*, Kap. I (De corruptione occidentalis regionis et de peccatis occidentaliū), HINNEBUSCH, *Historia*, S. 73–77; sowie MOSCHUS, *Libri duo*, S. 1f.

72 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo I ad cruce signatos vel signandos*, hg. v. Christoph T. Maier, *Crusade Propaganda*, S. 98: »Dominus quidem affligitur in patrimonii sui amissione ei vult amicos probare ei experiri si fideies eius vasalli estis. Qui enim a domino ligio tenent feodum, si desit illi dum impugnatur et hereditas sua illi aufertur, merito feodo privatur. Vos autem corpus et animam et quicquid habetis a summo imperatore tenetis, qui vos hodie citari facit, ut ei in prelio succuratis, ei licet iure feodi non teneremini. Tanta et talia stipendia offert vobis quod sponte currere deberetis, remissionem cunctorum scilicet peccatorum quantum ad penam et culpam et insuper vitam eternam«. Innozenz droht mit Strafe bei Nichteinhaltung einer bestehenden Pflicht zur Heeresfolge. Vgl. das Antwortschreiben Innozenz' III. auf eine Anfrage aus Speyer, in: PL 216, Sp. 905: »Tuis ergo consultationibus benignius intellectis, de iis qui suscepto crucis signaculo proposuerunt contra haereticos in provinciam proficisci, necdum suum fuerint executi propositum, respondemus ut tales ad assumendum itineris Hierosolymitani laborem sedulo inducantur, cum illum majoris meriti esse constet: ad quod si forsitan induci nequiverint, votum prosequi compellantur emissum«. S.a. Joseph GREVEN, *Frankreich und der fünfte Kreuzzug*, in: HJ 43 (1923), S. 24.

73 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo ad cruce signatos vel signandos I*, hg. v. Christoph T. Maier, S. 98: »Dominus quidem affligitur in patrimonii sui amissione et vult amicos suos probare, et experiri, si fideles eius vasalli estis. Qui enim a domino ligio tenet feodum, si desit illi, dum impugnatur et hereditas sua illi aufertur, merito feodo privatur. Vos autem et corpus et animam et quicquid habetis a summo imperatore tenetis, qui vos hodie citari facit, ut ei prelio succuratis, et licet iure feodi non teneremini. Tanta et talia stipendia offert vobis quod sponte currere deberetis, remissionem cunctorum scilicet peccatorum quantum ad penam et culpam et insuper vitam eternam«.

74 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo II ad cruce signatos vel signandos*, hg. v. Christoph T. Maier, S. 120: »Secundum bonum quod venientibus ad sermonem viginti vel quadraginta dies aliquando de penitentia relaxantur, quod multum proderit eis maxime post mortem in purgatorio, quando pro unius hore relaxatione, si possibile esset, magnum thesaurum dedisse voluissent«.

75 »Non est equidem novum, quod terra illa divino iudicio percutitur, sed nec insolitum, ut flagellata et castigata misericordiam consequatur. Poterit quidem dominus sola eam voluntate servare, sed non habemus ei dicere, cur ita fecerit? Voluit enim forsitan experiri et ad notitiam pervenire aliorum, si aliquis sit intelligens aut requirens dominum, qui oblatum sibi penitentiae tempus hilariter amplectatur et animam ponendo pro fratribus consumetur in brevi et complet

die persönliche Heerfolgepflicht gegenüber einer fordernden oder richtenden Christusgestalt sind seine entscheidenden Argumente. Vielmehr betont er, dass die Kreuzfahrt eine Chance zur Rettung der eigenen Seele sei⁷⁶. Fast schon humorvoll wirkt Jakobs Aufforderung, das diesseitige Leben als letzte Chance zu nutzen. Hier verharre Christus noch in Nachsicht, aus der er wie aus einer Trunkenheit als jenseitiger Richter erwachen werde⁷⁷. In einer dynamischen Spannung wird der Gläubige von Christus als furchteinflößendem Richter getrieben und gleichzeitig vom liebenden Erlöser angezogen, wobei das größere Gewicht deutlich bei Letzterem liegt. Die Kreuzzugspredigt appellierte direkt an die Gefühle ihrer Hörer und rief sie sofort zum Handeln auf, bevor die erste Begeisterung abklingen konnte. Jakob wusste, wie kurzlebig der Effekt seiner Rede war. Daher riet er seinen Hörern, schnell und auch demonstrativ im Beisein anderer, das Kreuz zu nehmen, bevor der Einfluss von Freunden und Verwandten sie wieder davon abbringen konnte: »Unde valde bonum est coram cunctis crucem accipere et alios bono exemplo invitare, maxime quia bona voluntas cito refrigescit et diabolus per uxorem vel per seculares amicos bonum propositum frequenter extinguit«⁷⁸.

Mit Hilfe des Gefühls, das er als Wegbereiter zum Gewissen und zur Begeisterungsfähigkeit seiner Hörer erkannte, wollte der Kreuzzugsprediger Jakob von Vitry sein Publikum erreichen. Eine ähnlich dramatische Wirkung entfaltete auch die Predigt Fulkos von Neuilly. Sie soll verschiedenste Hörerschaften unterschiedslos zu Zerknirschung und Reue geführt haben, was sich oft in spontanen Bußgesten äußerte.

Weder in den Predigten gegen den Geldhandel noch bei der Kreuzzugswerbung lässt sich eine inhaltliche Komponente ausmachen, die einen ganz überwiegend weiblichen Frömmigkeitstyp hervorgebracht haben könnte. Allerdings liefert das Durchführungskonzept der Kreuzzugswerbung vor al-

tempora multa«. Die Bulle *Audita tremendi* ist nach der Version zitiert, die A. CHROUST (Hg.), *Historia de expeditione friderici imperatoris* (»sog. Ansbert«), in: MGH SS rer. Germ. N. S. 5, S. 1–115, auf den Seite 6–10 bietet, für das Zitat vgl. ebd., S. 9. S.a. COLE, *Preaching*, S. 64f.

76 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo II ad cruce signatos vel signandos*, hg. v. Christoph T. Maier, S. 116: »Hoc autem diligenter debetis attendere quod, cum Deus terram suam uno verbo per se posset liberare, ipse tamen servos suos honorare vult et socios habere in eius liberatione, dans vobis occasionem salvandi animas vestras, quas redemit et pro quibus sanguinem suum fudit [cf. Lc. xxii, 20], unde non eas libenter perdit«.

77 Vgl. ebd., S. 118: »Ipse vero, tanquam crapulatus potens a vino, cito excitabitur [f. 150vb] et manum suam retrahens percutiet inimicos suos in posteriora post hanc vitam et opprobrium sempiternum dabit illis post mortem. Ut sicut Dominus per precones suos modo clamat et non exaudiunt, ita ipsi clamabunt et non exaudiuntur [cf. Prv. xxi, 13]. Sicut scriptum est in Parab. [i, 24–26]: Vocavi et renuistis, extendi manum meam, offerendo scilicet vobis crucem et indulgentiam, et non fuit qui aspiceret; despexistis omne consilium meum; ego quoque in Interim vestro ridebo et subsannabo, cum vobis quod timebatis advenerit. Et per lob [xix, 16] Dominus ait: Vocavi servum meum et non respondit michi, ore proprio deprecabar illum«.

78 Vgl. ebd., S. 122.

lem bei Innozenz III. Hinweise, wie es dazu gekommen sein könnte. Innozenz brauchte – von Männern zu leistende – Kriegsdienste und Geld, das sich ebenfalls mehrheitlich in männlicher Verfügung befand. Männer und Geld aus Familien und politischen Einheiten abzuziehen, rief allerdings deren Widerstand hervor⁷⁹. Wollte man vermeiden, dass die Familie eines Kreuzfahrers ihn an der Kreuznahme hinderte, musste die Kreuzzugswerbung auch Frauen und Angehörige der vorrangig männlichen Gruppen überzeugen, die es zu werben galt. Insofern mag es tatsächlich eine Art »Frauenüberschuss« gegeben haben, wie es im Zusammenhang der sogenannten Frauenfrage diskutiert wurde⁸⁰. Aber es handelte sich wohl nicht um eine Situation, in der Frauen sich gegenüber Männern in der Überzahl befanden. Der spezifische Bedarf der Kreuzzugsunternehmungen an Männern und die zielgruppenübergreifend angelegte Kreuzzugswerbung machten es nötig, analoge Handlungsmöglichkeiten für die von den Predigern bekehrten Frauen zu schaffen⁸¹. Neu waren um 1200 die Ausweitung der Zielgruppe der Kreuzzugswerbung auf die gesamte Christenheit und die Professionalisierung⁸², die die Rekrutierung von Kämpfern und Mitteln unter Innozenz III. erfuhr⁸³. Die Priorität, die Innozenz III. dabei auf den Erwerb von Geldmitteln legte, wirkte sich jedoch nicht nur positiv aus. Nach Helmut Roscher⁸⁴ bekam der Papst recht bald Personalprobleme. Ihm fehlten Kämpfer, so dass er die Werbekam-

79 Vgl. die Auskunft Innozenz' III. an einen Dekan in Speyer, in: PL 216, Sp. 905: »De illis vero qui uxoris reclamantibus volunt suscipere signum crucis, de quibus dubitas an propter hoc eorum debeat propositum impediri, sic duximus respondendum, quod cum rex coelestis major sit rege terreno, et constet quod vocatos ad terreni regis exercitum uxorum non impedit contradictio, liquet quod ad summi Regis exercitum invitatos et ad illum proficisci volentes praedicta non debet occasio impedire, cum per hoc matrimoniale vinculum non solvatur, sed subtrahatur ad tempus cohabitatio conjugalitatis: quod in multis aliis casibus fieri frequenter oportet«.

80 Der Begriff geht zurück auf: Karl BÜCHER, *Die Frauenfrage im Mittelalter*: Vortrag, gehalten am 28. März 1882 im Liebig'schen Hörsaal zu München, Tübingen 1882. Neuere Stellungnahmen z.B. bei Brenda M. BOLTON, *Vitae Matrum. A further Aspect of the Frauenfrage*, in: Derek BAKER (Hg.), *Medieval Women*, Oxford 1978, S. 253–274; DEGLER-SPENGLER, *Frauenbewegung*, S. 75–88.

81 Sehr deutlich wird dies für die Wirkung der Predigt Bernhards von Clairvaux gut 50 Jahre vor dem Projekt Innozenz' III. Bernhard berichtet an Papst Eugen III., die Wirkung seiner Predigt habe große Mengen Frauen ohne Männer zurückbleiben lassen. Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, ep. 247, 2, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. III, S. 322: »De cetero mandastis, et obediivi, et fecundavit obediendam praecipientis auctoritas. Siquidem annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum. Vacuantur urbes et castella, et paene iam non inveniunt quem apprehendant septem mulieres virum unum, adeo ubique viduae vivis remanent viris«.

82 Innozenz III. mobilisierte keine neuen Träger der Kreuzzugswerbung, sondern er erreichte ein weit höheres Maß an systematischer Erfassung und organisiertem Einsatz der bekannten Kräfte. Vgl. ROSCHER, *Innozenz III.*, S. 64. Auch verschaffte Innozenz III. sich aktuelle Informationen über den Stand der Dinge vor Ort, indem er als erster Papst regelmäßige Berichte des Jerusalemer Patriarchen einholte. Vgl. ebd., S. 98.

83 GREVEN, *Frankreich*, S. 16, sowie Mansi, Bd. 22, S. 956–960 und POTTHAST, *Regesta*, Bd. I, Nr. 4718.

84 Vgl. ROSCHER, *Innozenz III.*, S. 71.

pagne in den Jahren 1199–1200 neubeleben musste. Mit nachdrücklichen Mahnungen und Strafandrohungen drängte er alle, die das Kreuz genommen und wieder abgelegt oder ihre Gelübde umgewandelt hatten, nun doch aufzubrechen.

Gleichzeitig fanden Kampagnen gegen Geldhandel und unlauteres Gewinnstreben statt. Bußprediger wie Fulko von Neuilly machten oft erheblichen Eindruck auf die reichen bürgerlichen Schichten⁸⁵. Deren Reichtum konnte Innozenz III. nutzen, musste aber Entgegenkommen zeigen, wenn er sie für seine Sache gewinnen wollte. In seinem Rundschreiben *post miserabile* vom 15. August 1198 vertrat er den Kreuzzug als Sache der gesamten Christenheit. Der Kreuzzugswerbung gab er ein apostolisches Fundament, indem er das geplante Unternehmen in eine Tradition mit den Jerusalemkollekten stellt, für die Paulus in Röm 15,26f und I Kor 16,1–3 wirbt⁸⁶. Damit weitete er den Bereich der Angesprochenen von bestimmten, waffenfähigen oder finanzkräftigen, Zielgruppen auf die gesamte Christenheit aus. Angehörige des Klerus verpflichtete Innozenz III. per Verordnung und ging dabei scharf und mit hohem Machtbewusstsein vor. Für die Zeit um 1200 lassen sich Veränderungen in der theologischen Argumentation der Kreuzzugswerbung beobachten, die einerseits mit den Auswirkungen der Armutsidee, andererseits mit den Niederlagen der christlichen Heere im Jahre 1187 zusammenhängen. Die Verkopplung des militärischen Unternehmens mit der individuellen Chance zur Buße in der Gestalt einer bewaffneten Wallfahrt erwies sich als problematisch, sobald ein Kreuzzug scheiterte⁸⁷. Der Fall Jerusalems (1187) löste Bestürzung aus und veränderte die Wahrnehmung der kriegerischen Unternehmungen. Die Katastrophe wurde als kollektive Sündenstrafe für die gesamte Christenheit verstanden. Die persönliche Lebensführung des einzelnen Christen erhielt dadurch eine politische Relevanz, da sie für Erfolg oder Scheitern der sichtbaren militärischen Komponente des Kreuzzugsunternehmens verantwortlich gemacht werden konnte⁸⁸. Mechanistisch auf die Spitze getrieben folgte daraus, dass diejenigen Christen, die am wenigsten mit Sündenschuld beladen waren, dem Unternehmen zum Erfolg verhelfen mussten. Hans Eberhard Mayer⁸⁹ nennt vor allem die Werbung

85 Im Jahre 1214 soll auch Jakob von Vitry eine solche Kampagne mit Robert von Courçon durchgeführt haben. Nach GREVEN, Frankreich, S. 21, Anm. 22 ist Jakob von Vitry im diesem Jahre durch Robert requiriert worden.

86 Vgl. INNOZENZ III., *Post miserabile*, in: PL 214, Sp. 312a: »Ab hoc igitur opere nullus omnino se subtrahat, cum id non a nobis sed ab ipsis fuerit apostolis institutum, qui collectas faciebant in gentibus, ut fratribus in Jerusalem laborantibus subvenirent«.

87 Vgl. MAIER, *Praeching the crusade*, S. 1–3.

88 Als er die *Historia orientalis et occidentalis* verfasste, dürfte Jakob von Vitry noch vom Erfolg des Unternehmens ausgegangen sein. Im Prolog zu seinem Werk hofft er, es mit einer Beschreibung der Bekehrung oder des Siegs über sie Sarazenen abschließen zu können.

89 Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1995, S. 189f.

für die Katharerkreuzzüge als einen wichtigen Auslöser für den sogenannten Kinderkreuzzug im Jahre 1212, der gleichzeitig den größten Triumph und die schmachlichste Niederlage der Armutsidee darstellte. Ermuntert von Kreuzpredigern, die Kämpfer gegen die Häretiker im Languedoc rekrutieren wollten und dabei die Ideen der Armutsbewegung nutzten, hatte sich eine große Menge wohl unbewaffneter Frauen und Jugendlicher⁹⁰ zusammengefunden. Sie stammten meist aus den unteren Bevölkerungsschichten und vertrauten darauf, die Befreiung Jerusalems zuwege bringen zu können, an der die Reichen und Mächtigen gescheitert waren. Das Unternehmen hatte große Zustimmung in der Bevölkerung, scheiterte jedoch und verlief sich in Marseille, weil seine Teilnehmer keine Schiffspassage bekamen. Ein erhofftes Wunder blieb aus. Ein großer Teil der Kinder und Jugendlichen wurde in die Sklaverei verkauft⁹¹, andere kamen bereits auf dem beschwerlichen Weg um⁹². Ein Unternehmen wie der Kinderkreuzzug setzte das Scheitern eines Kreuzzuges der ausgebildeten Kämpfer und Herrschaftseliten voraus. Es war von der Idee getragen, persönliche Heiligkeit könne zu machtvoller Wirksamkeit in der Welt werden, was die Predigt der Kreuzzugswerber durch ihre Verknüpfung von Buße und militärischem Erfolg gefördert, vielleicht sogar ausgelöst hatte. Im Falle des Kinderkreuzzuges brachte dies einen Fanatismus hervor, der das wundersame Eingreifen Gottes in das Schicksal der Unternehmung regelrecht einpflanzte.

Auch Maria von Oignies wollte nach Jakob von Vitry an einem Kreuzzug teilnehmen⁹³. Allerdings wurde die Heilige mit entsprechenden Äußerungen nicht ernst genommen. Die Kanoniker sollen gelacht und Maria gefragt ha-

90 Vgl. *Chronica regia, continuatio III* (S. Pantaleonis prima), hg. v. Georg Waitz, in: MGH SS rer. Germ. 18, S. 234: »Ipso etiam anno ex omni Francia et Theutonica pueri diversae etatis et conditionis cruce signati ad subventionem Sanctae Terrae Iherosolimara proficisci divinitus sibi imperatum affirmabant. Quorum exemplo multitudo iuvenum et mulierum cruce se signantes, cum eis ire disponunt«.

91 Vgl. ALBERICH von Trois-Fontaines, *Chronicon*, in: MGH SS 23, S. 893 zum Jahre 1212: »Itaque traditores istorum infantium dicuntur fuisse Hugo Ferreus et Guilelmus Porcus, mercatores Massilienses. Qui cum essent navium rectores, debebant sicut eis promiserant causa Dei, absque pretio eos conducere ultra mare. Et impleverunt ex eis Septem naves magnas; cumque venissent ad duas dietas in mari ad insulam sancti Petri ad rupem, que dicitur Reclusi, orta tempestate due naves perierunt, et omnes infantes de illis duabus navibus submersi sunt, et – ut dicitur – post aliquot annos papa Gregorius IX. ecclesiam novorum Innocentium in eadem insula fecit et 12 prebendarios instituit et sunt in illa ecclesia corpora infantium, que mare ibi proiecit, et adhuc integra ostenduntur peregrinis. Traditores autem reliquas quinque naves usque Bugiam et Alexandriam perduxerunt, et ibi omnes infantes illos principibus Sarracenorum et mercatoribus vendiderunt«.

92 Ebd.: »Ribaldi vero ipsis associati et mali homines ita totum exercitum infecerunt, quod quibusdam pereuntibus in mari, quibusdam venundatis, pauci de tanta multitudine sunt reversi«.

93 Vgl. VMO, II, 82: »Unde tantum hujus peregrinationis concepit ardorem, quod vix retineri posset, si sine scandalo proximorum aliquo modo id peragere valeret«.

ben, was sie denn bei den Kreuzfahrern hätte erreichen wollen. Ihre Antwort ist mehrdeutig:

Cumque quasi ridendo ab ea quaeremus, quid illic si pervenisset faceret; saltem ajebat illa, Dominum meum honorarem, illic nomen ejus confitendo, ubi toties impii abnegaverunt eum blasphemando⁹⁴.

Möglicherweise legte Jakob von Vitry seiner Protagonistin hier den Wunsch zu predigen in den Mund. Wahrscheinlich ging es ihr jedoch darum, den Märtyrertod zu sterben. Im selben Kapitel berichtet Jakob von Vitry, wie Maria in Visionen gesehen haben soll, dass erschlagene Kreuzfahrer ohne Fegfeuer gen Himmel getragen wurden. Daraufhin sei die Heilige von glühendem Verlangen nach der Kreuzfahrt ergriffen worden. Dieser Wunsch bleibt jedoch Episode. Weder Maria noch die Lütticher Frauen, die Jakob von Vitry im Prolog der *Mariavita* beschreibt, kämpfen unter Waffen oder treten als finanzielle Unterstützerinnen oder Fürbitterinnen der Kreuzzugsziele auf. Von Maria von Oignies berichtet Jakob von Vitry, sie habe ihr Vermögen den Armen geschenkt, nicht für ein Kreuzzugsunternehmen gespendet, und ein Büberleben im Dienst an den Kranken begonnen.

D. Die neue Sünde: Wucher

Kreuzzugspredigt und Kampagnen gegen den Geldhandel überschritten sich gerade im Umfeld Fulkos von Neuilly häufig personell. Dieselben Prediger, die auch für den Kreuzzug warben, wandten sich in Kampagnen gegen den Wucher besonders an die Männer und Frauen der städtischen Geldeliten. Nicht erst um 1215 wandten sich Theologen und Kleriker gegen den Geldhandel⁹⁵. Im Januar 1198 hatte Lothar von Segni als Innozenz III. den Papstthron bestiegen. Bereits im Oktober desselben Jahres forderte er den gesamten Klerus in einem Brief dazu auf, massiv gegen den Geldhandel vorzugehen⁹⁶.

Die Kleriker warfen den Geldhändlern um 1200 nicht in erster Linie Rücksichtslosigkeit vor, obwohl Spitzenzinssätze von bis zu 300% vorka-

94 Ebd.

95 Kritik am Geldhandel findet sich bereits in Beschlüssen des II. Laterankonzils (1139). Vgl. vor allem Canon 13 (verurteilt Wucher und Wucherer), C. 14 (gegen das Turnierwesen), C. 7 und 8 (Zölibat der Mönche und Nonnen), C. 9 (verbietet Klerikern das Medizin- oder Jurastudium für private Erwerbstätigkeit), C. 26 (verbietet Privatwohnungen und -besuche für Nonnen innerhalb der Klöster), C. 27 (wendet sich gegen gemeinsame Chöre für Frauen und Männer).

96 Vgl. INNOZENZ III., Rundbrief vom 28.10.1198. Vgl. POTTHAST, *Regesta*, Bd. I, Nr. 401, S. 39; sowie PL 214, Sp. 375d–376b, CCCXCIX: »archiepiscopis, episcopis, et aliis ecclesiarum praelatis in regno francie constitutis. Ut usurarii puniantur, non obstante aliqua appella-

men⁹⁷. Der Hauptvorwurf aus theologischer Sicht bestand darin, dass der Wucherer sich am Eigentum Gottes bereichere. Zinsgeschäfte galten als Handel mit der Zeit, die eine Gabe und also ein Eigentum Gottes und nicht des Händlers war. Petrus Cantor verglich die Geschäftspraktiken der Geldhändler mit denen des Teufels, ja nannte sie sogar schlimmer als ihn, da der Teufel mit der Sünde immerhin eine Ware anbot, die ihm gehörte, um Seelen dafür einzuhandeln⁹⁸. Jörg Oberste⁹⁹ erkennt in diesem Argument eine Erfindung des Petrus Cantor, die über dessen Schüler und die Mendikanten verbreitet worden sei. Was unter Wucher genau zu verstehen ist, erklärt Cantor, in seiner *Summa de Sacramentis*, die der *usura* ein eigenes Kapitel (*utrum in omni casu quicquid sorti accidit, usura sit*) widmet¹⁰⁰. Dabei geht Petrus Cantor von der gratianischen Bestimmung aus, Wucher sei alles, was den tatsächlichen Preis der angebotenen Ware übersteige. Er vertieft diesen Ansatz jedoch und fragt nach den Handlungsmotiven der Händler. So gelangt er dazu, dem Wucherer eine unlautere Gewinnabsicht vorzuwerfen, durch die er als böswilliger Geschäftemacher von ehrbaren Kaufleuten zu unterscheiden sei. Betrügerische Geschäftspraktiken außerhalb des Geldhandels, wie Falschdeklaration wertloser Waren oder Preistreiberei, wertet Petrus Cantor ebenso als Wucher, während ein Gläubiger, dessen dankbarer Schuldner freiwillig mehr zurückerstatte, als er zuvor geliehen hatte, das Geschenk annehmen dürfe, ohne sich schuldig zu machen. Auch Gläubigern, die ihr Geld trotz eines Verlustes für sich selbst verliehen oder riskierten, es dabei vollständig zu verlieren, gesteht der Cantor einen legitimen Ausgleich zu.

In seinem moraltheologischen Handbuch¹⁰¹ zeigt sich Petrus Cantor als ausgemachter Feind derer, die er als Wucherer bezeichnet, und bedauert demonstrativ, dass das III. Laterankonzil sich nicht hatte entschließen können,

tione. Quam perniciosum sit vitium usurarum, discretionem vestram non credimus ignorare, cum praeter constitutiones canonicas, quae in earum odium emanarunt, per prophetam detur intelligi eos qui suam dant pecuniam ad usuram, a tabernaculo Domini repellendos, et tam in Novo quam in Veteri Testamento prohibita sint usurae, cum Veritas ipsa praecipiat: Mutuum date nihil inde sperantes (Luc. VI, 35) ; et per prophetam dicatur: Usuram et omnem superabundantiam non accipias (Ezech. XVIII, 17) . Inde est quod universitati vestrae per apostolica scripta mandamus quatenus manifestos usurarios, eos maxime quos usuris publice renuntiasse constiterit, cum aliquis eos convenerit de usuris, nullius permittatis appellationis subterfugio se tueri. Datum Laterani, V Kal. Novembris«.

97 LE GOFF, Wucherzins, S. 33ff.

98 VA, I, 48, S. 322: »Diabolus enim peccatum quod suum est et ex se tradit alii ad multiplicandum; iste uero quod Dei est et non suum nisi ad bene utendum, et quod proximo gratis esset mutuandum et ob hoc sibi collatum, nequiter dat ad usuram«.

99 Vgl. OBERSTE, Heiligkeit, I, S. 115.

100 Vgl. ebd., S. 117 und Anm. 61.

101 Vgl. vor allem VA, I, 48, S. 320–328: »contra usurarios«. Auf das Wuchererkapitel folgt ein Kapitel »contra advocatos«. Jakob von Vitry übernimmt die Kritik an beiden Gruppen und auch ihre Reihenfolge in seiner *Historia occidentalis*, vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, Bd. II–IV, S. 78–83.

sie ausnahmslos zu exkommunizieren¹⁰². Neben dem Handel mit Gottes Zeit warf er ihnen vor, die Erträge ehrlicher Arbeit zu verschlingen. Damit verhielten sie sich gegen alle Liebe und gehörten nicht mehr in die menschliche Gemeinschaft¹⁰³. Das Wuchererkapitel im *Verbum abbreviatum* des Petrus Cantor trägt Züge einer Modellpredigt. Cantor differenziert ausdrücklich zwischen dem Wucher, als einer Sünde, und dem Wucherer, der von ihr befallen sei, wie von einer Krankheit. Der sündige Mensch galt nicht als rettungslos verloren, sofern es gelang, ihn aus den Fängen seiner Sünde zu befreien¹⁰⁴. Misläng dies, prophezeite Cantor dem Wucherer die schrecklichen Qualen ewiger Verdammnis¹⁰⁵. In einem wahrhaft dämonischen Schreckensbild personifiziert er die Sünde Wucher als allgegenwärtigen, mannigfaltig verkleideten Dämon¹⁰⁶, die scheußlichste Sünde¹⁰⁷ und eine schleichende Pest¹⁰⁸, die schrittweise den ganzen Menschen in Besitz nehme. Niemals ruhe die Sünde Wucher, bei Tag und Nacht arbeite statt des Wucherers dessen Geld. Da er seinem Geschäft zu jeder Zeit nachgehe, treibe der Wucherer es noch schlimmer, als Diebe und Räuber, die wenigstens nur gelegent-

102 VA, I, 48, S. 324f: »Antiquitus enim in tota civitate vix unus fenerator inveniebatur, et ille quidem occultus, nec fenerabatur nisi pauperibus, nec tum nisi clam, et data fide quod non publicarent. [...] Adeo enim detestabile tum temporis fuit vitium usurae. Nunc autem faece temporum nostrorum. Proh dolor! Homines tam detestabiles, nunc fiunt cubicularii principum, et praelatorum [...]. Sed et maxime pudeat praelatos nostri temporis, qui dato decreto ab Alexandro III in Lateranensi concilio de hac peste penitus per sententiam anathematis eradican- da, adhuc tamen pestiferos illos palpant et in suis vitiis fovent. Unde, cum a quibusdam prae- sentibus in concilio quaereretur, qui et quales sententia data percellerentur; responsum est a quodam praelato quod notorii tantum. [...] Sique est exsufflatum decretum illud«. Zitiert nach OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 111.

103 Vgl. ebd., S. 116, Anm. 55.

104 VA, I, 48, S. 322: »Quia ergo multiplex est pestifera usura, ait David in psalmo: Ex usuris et iniquitate redimet Dominus animas eorum. Ex usuris scilicet pene et culpe redimet Dominus animas eorum qui redemerunt animas suas per abstinentiam ab usuris pecunie et pene supra quantitatem culpe illate. A quibus qui non abstinerit nec redimetur a Domino, sed in potestate feneratoris, id est diaboli, relinquetur in perpetuum cruciandus«.

105 Vgl. LE GOFF, Wucherzins und Höllenpein, S. 62f.

106 Vgl. ebd.: »Sic ergo fenerator est similis diabolo. Sicut enim diaboli pecunia. id est peccatum traditum alicui, augetur singulis momentis per partiales contemptus, ita iste usurarius, uigilans die ac nocte sen dormiens, in festis etiam Domini et sanctorum, sanus et eger, quod Domini est tempus scilicet et pecuniam quam nobis Dominus dedit ad uendendum et emendum, ad commercia diuersa, ad temporalis uite solacia, ad usus liberalitatis in proximos, presumit uenditare, in quo etiam excedit diabolus«.

107 Ebd., S. 320: »Deinde post predictas species eiusdem [sc. cupiditatis] superest nobis usuram uoracem, huius generis pessimam speciem, tangere et pro posse de medio euellere. Vt ergo melius et uiuacius uicium attingamus quod serpenti fistule uel canceroso morbo comparatur, sic distinguendum est«.

108 Ebd., S. 323: »Cum itaque summe aliquid accrescit ex dilacione temporis. prout dictum est, uel cum pene adicitur supra culpam, usura committitur que serpenti et cancro comparatur, quia serpit et paulatim crescit ut totum corpus occupet. Comparatur etiam igni sacro, id est execrabili et inextinguibili, usure vorago, necnon etiam morbo qui dicitur »noli me tangere««.

lich stahlen und raubten¹⁰⁹. Christlichen Wucherern machte Petrus Cantor noch schlimmere Vorwürfe als Geldhändlern jüdischen Glaubens, weil erstere sich zusätzlich zu ihrer Sünde auch noch gegen das biblische Gebot an ihren Glaubensbrüdern bereicherten¹¹⁰.

Auch Fulko von Toulouse, dem Jakob von Vitry die Mariavita widmete und der zu den wichtigsten Förderern des Dominikus gehörte, ergriff Maßnahmen gegen den Geldhandel in seiner Diözese. Wahrscheinlich im Winter 1209/1210 gründete er eine später als »Weiße Bruderschaft« bezeichnete Gruppe¹¹¹. Obwohl Fulko keine Kreuzzugsablässe gewähren konnte, trugen ihre Mitglieder Kreuze auf ihren Gewändern¹¹², so dass die Gruppe äußerlich Ähnlichkeit mit dem Erscheinungsbild der Kreuzfahrer bekam¹¹³. Sie trat jedoch nicht zur Ketzerbekämpfung auf, sondern wandte sich gegen den Geldhandel und griff vor allem Geldverleiher an. Das gewaltsame Vorgehen der Bruderschaft rief einen regelrechten Bürgerkrieg in Toulouse hervor. Im Januar 1210 berichteten Tolosaner Bürger darüber in einem Brief an Pere König von Aragon. Die *Chronik* des Wilhelm von Puylaurens und der *Canso de la Crozada* Wilhelms von Tudela¹¹⁴ nennen Konflikte zwischen der weißen Bruderschaft und ihren Gegnern, die – wenig verwunderlich – als schwarze Bruderschaft bezeichnet wurden, aber keine wirkliche Einheit bildeten.

Das Verhalten Fulkos von Toulouse war durch einen Konzilsbeschluss gedeckt. Im Jahre 1209 hatte das Konzil in Avignon die Tolosaner exkommuniziert¹¹⁵ und den Bischöfen direktes Vorgehen gegen Wucherer, Häretiker und

109 Vgl. ebd., S. 324: »Item, fenerator plus peccat quam fur qui tantum de nocte vel clam hominem suis bonis vel rebus spoliat, vel latro qui latitans in silvis spoliat viatorem manifeste in aliqua parte diei. Hic enim continuat malefactum et artem rapiendi bona proximorum, tam in die quam in nocte; illi vero non«.

110 Vgl. Dtn 23,20: »non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam nec fruges nec quamlibet aliam rem sed alieno fratri autem tuo absque usura id quod indiget commodabis«.

111 Vgl. SCHULMAN, Troubadours, S. 100f.

112 Vgl. WILHELM von Puylaurens, *Chronica*, cap 15, hg. v. Jean Duvernoy, S. 64.

113 Seit der Synode von Clermont (27.11.1095) war es üblich geworden, jeden Kreuzfahrer mit einem roten Stoffkreuz auf der rechten Schulter zu kennzeichnen. Dadurch wurde er zum cruce signatus und kam in den Genuss aller Kreuzfahrerprivilegien. Von diesem Signieren berichtet auch Jakob. Er deutet es als Investitur in den Lehensstand Christi, vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo II ad cruce signatos vel signandos*, hg. v. Christoph T. Maier, S. 126: »Consuetudo quidem est nobilium et potentium quod per cirothecam vel aliam rem vilis pretii vasallos suos investunt de feodis pretiosis, sicut Dominus per crucem ex modico filo vel panno vasallos suos investit de celesti regno. Et more ludentium ad aleas vel decios ingenti exposito fardello vos invitat. In hoc tam sancto ludo aut tenes aut dimittis: si tenes lucraris, si dimittis amittis. Vide quid facias! Optio tibi datur! Non remanebit in Deo nisi in te remaneat«.

114 Vgl. DEVIC / VAISSETE, *Histoire général de Languedoc*, Bd. 8, Sp. 615f; WILHELM von Tudela, *La chanson de la croisade albigeoise*, hg. und übers. v. Eugène Martin-Chabot, 3 Bde., Paris 1931, § 47, Bd. 1, S. 112 sowie WILHELM von Puylaurens, *Chronica*, S. 64–66.

115 Vgl. SCHULMAN, Troubadours, S. 101.

Juden angeraten¹¹⁶. Wenn Fulko von Toulouse gegen Geldverleiher einschritt, diente er auch dem finanzpolitischen Interesse seiner eigenen Diözese. Seine Schatulle brauchte dringend Entlastung und seine Maßnahmen waren nicht gerade dazu angetan, zu neuem Kapital zu kommen¹¹⁷.

E. Die Frau des Wucherers – Mitschuldige oder Rettungsinstanz

Die Kanonistik des späten 12. Jahrhunderts kannte Schuld und Strafe für Mittäter und bezog auch Mitwisser ein, die ein Vergehen nicht zur Anklage brachten¹¹⁸. Petrus Cantor benennt diese Mitschuld der schweigenden Dulder als einer der Ersten. In einer Glosse zu Ex. 20,5¹¹⁹ erwähnt er, dass die Kinder von Verrätern und Fälschern mit ihren Eltern hinzurichten seien. Auch der von Cantor beeinflusste Innozenz III. verwendete das Mittäterargument als Legitimation allgemeiner Interdikte, die er häufig als politische Mittel gegen weltliche Herrscher einsetzte¹²⁰. Als Kinder wie als Ehefrauen von Geldhändlern sind die *mulieres religiosae* nach diesem Konzept automatisch an deren Schuld beteiligt. Nur durch radikale Trennung von der Sünde ihrer Familien konnten sie der Mitschuld am Wucher entgehen und vermeiden, mit ihren Verwandten verdammt zu werden. Die Frau des Wucherers wird in vielen Predigten gegen den Wucher direkt angesprochen. Meist fällt ihr die Rolle der rettenden Instanz zu. Caesarius von Heisterbach erzählt in seinem *Dialogus miraculorum* die ergreifende Geschichte einer Frau aus Lüttich, die ihrem sündig verstorbenen Mann einen Platz auf dem kirchlichen Friedhof verschaffte und ihn schließlich sogar aus dem Fegfeuer befreien konnte, indem sie ihr eigenes Leben als Klausnerin verbrachte¹²¹. *Exempla* dieser Art gibt es viele. Die Frau des Wucherers erscheint meistens als liebevolle, opferbereite Gattin, die abgesehen von der heroischen Selbstaufgabe für ihren Mann auch sehr genau zu wissen scheint, wie die Sünde des Wuchers getilgt werden kann. Allerdings berichten auch viele *exempla* davon, dass die Bemühungen

116 Zunächst sollten sie predigen, dann die Häretiker bestrafen und aus dem Land jagen, dann Juden von öffentlichen Aufgaben entfernen und schließlich die Wucherer exkommunizieren. Vgl. Giovanni Domenico MANSI (Hg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 22, Graz 1961, Sp. 785f.

117 Vgl. SCHULMAN, *Troubadours*, S. 101.

118 Vgl. CLARKE, Peter, S. 14.

119 Vgl. ebd., S. 8.

120 Die Schuldfähigkeit der »Mittäter« spielte dabei keine Rolle. CLARKE, ebd., S. 9 nennt das Beispiel des Königreiches Léon. Die Untertanen des Königs, der mit dem Interdikt gezwungen werden sollte, eine Verlobung mit seiner Nichte zu lösen, hatten keine realistische Möglichkeit, gegen die besagte Verbindung zu intervenieren.

121 CAESARIUS von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, II, VII. Eine deutsche Übersetzung der Geschichte bei LE GOFF, *Wucherzins*, S. 80.

der Frauen misslingen. Stephan von Bourbon¹²² erzählt von einer frommen Frau, die mit einem Wucherer verheiratet war und ihren Mann so inständig wie vergeblich bat, das unrecht Erworbene zurückzuzahlen. Schließlich verlor er alles an seinen Landesherrn. Die Frau weinte bitterlich.

»Nun bin ich arm, wie du es wolltest«, warf er ihr vor. »Ich weine nicht, weil du arm bist«, antwortete sie, »sondern weil das Geld verloren ist, das wir hätten zurückgeben müssen: nun wird die Sünde an uns haften bleiben, die wir durch Rückzahlung und Reue hätten auslöschen müssen«¹²³.

Erstauulich selten treten die Ehefrauen in negativ besetzten Rollen auf. Ein solches *exemplum* bietet Stephan von Bourbon. Nicht ohne Hohn schildert er das Verhalten der Frau eines Wucherers aus Besançon, der selbst auf dem Totenbett noch nicht bereuen wollte. Kaum dass er begraben war, nahm die Frau sein Erbe und heiratete einen seiner Feinde. Für den Toten blieb nur Spott übrig¹²⁴. In der Regel treten die Frauen der kaufmännischen Städteliten, die um die Wende zum 13. Jahrhundert an Einfluss gewannen, in den erhaltenen *exempla* als Helferinnen gegen die Sünde und Fürsprecherinnen für ihre Männer auf. Ihre Rolle legt nahe, dass die Prediger in ihnen Ansprechpartnerinnen erkannten, die sich mit solchen Beispielgeschichten aktivieren ließen.

Jakob von Vitry widmet den Wucherern ein eigenes Kapitel in seiner *Historia Occidentalis*¹²⁵, in dem er sich ähnlich äußert wie sein Lehrer. Auch er gehörte zu den radikalen Gegnern der neuen Geldeliten. Um 1212 beteiligte er sich an einer Predigtinitiative gegen den Wucher in Frankreich¹²⁶. Auch vor den Frauen dürften die Cantorschüler entsprechend gepredigt haben. Der Cantorschüler Thomas von Chobham spricht die Frauen direkt an und nennt die Optionen, die sich aus seiner Sicht der Frau eines Wucherers boten¹²⁷. Sie sollte entweder von eigenhändiger Arbeit leben und sich von ihrem Mann distanzieren oder ihn überzeugen, seine Gewinnsucht aufzugeben. Beides verwirklicht Maria von Oignies in ihrer Vita in idealtypischer Weise, indem sie ihren Ehemann überzeugt, alle Güter der Familie zu verschenken und ge-

122 Vgl. Stephan von Bourbon, Tractatus, hg. v. Lecoy de la Marche, S. 364 sowie LE GOFF, Wucherzins, S. 89.

123 Übersetzung: LE GOFF, Wucherzins, S. 89.

124 Vgl. Stephan von Bourbon, Tractatus, hg. v. Lecoy de la Marche, S. 369.

125 HINNEBUSCH, Historia, Kap. II (De avaris et feneratoribus), S. 78f.

126 Beteiligt waren neben Jakob von Vitry, Robert von Courçon, Stephen Langton und der zisterziensische Abt Eustache von Flay. Diese drei Männer bezeichnet Jakob von Vitry als Schüler Fulkos von Neuilly. Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 102. Über die Predigtkampagne berichtet Robert von Grosseteste, auf den Mattheus Paris sich in seinen Chronica maiora bezieht, vgl. OBERSTE, Häresie I, S. 143, Anm. 178.

127 Vgl. LE GOFF, Wucherzins, S. 83f.

meinsam mit ihr von körperlicher Arbeit zu leben¹²⁸. Jörg Oberste beschreibt einen Prozess, in dessen Verlauf die neue bürgerliche Elite danach strebte, entsprechend ihrem weltlichen Einfluss auch am religiösen Leben teilzunehmen¹²⁹. Dafür habe sie sich schrittweise den Bedingungen der römischen Kirche angepasst. Die Diskrepanz zwischen kirchlichen Anforderungen und der praktischen Lebensrealität in ihren Elternhäusern hatten vor allem die Frauen wahrgenommen und sich von ihren Familien abgewandt. Im Konflikt der gesellschaftlichen Gruppe, aus der sie stammten, mit Ansprüchen der Kirche waren Frauen und Mädchen also häufig gegenüber der Kirche loyal. Was Jörg Oberste als allgemein kirchlichen Anspruch bezeichnet, ist jedoch vor allem von den Reformkräften innerhalb der römischen Kirche getragen, die ihrerseits innerkirchliche Auseinandersetzungen führten. Diese doppelte Konfrontation spiegelt sich auch in der Mariavita. Der Wuchererfeind Jakob von Vitry spart hier auch nicht mit Kritik an Missständen innerhalb der Kirche, wie sie Petrus Cantor und seine Schüler geübt hatten.

a. Grenzen des Einflusses der Prediger

Die Predigt der Pariser Magister hat wahrscheinlich eine Büsserbewegung erweckt, wenigstens jedoch beflügelt. In den Anfängen der *mulieres religiosae* spielen die engagierten Reformtheologen als Prediger und Seelenführer eine wichtige Rolle. Ob sie allein die Auslöser der Brabantischen Frömmigkeitswelle waren, lässt sich nicht mit letzter Gewissheit sagen. Einige Eigenarten der *mulieres religiosae* sind gegenüber der Predigt der Cantorschüler selbständig und möglicherweise auch ursprünglich. Die Frage nach ihrer Herkunft kann also nicht allein mit einem Hinweis auf die Tätigkeit der Prediger beantwortet werden, auch wenn ihnen ein wichtiger Anteil an der Entstehung der Brabantischen Frauengemeinschaften zukam.

128 Vgl. VMO, I, 13. S.a. VMO, II, 51. Hier beschreibt Jakob von Vitry, wie eine grundsätzlich tugendhafte Frau trotz inständiger Gebete Marias eine umfangreiche Fegfeuerstrafe verbüßen muss, weil sie ihre Söhne und ihren Mann nicht genügend gemahnt hatte, unrecht erworbenes Gut zurückzugeben. Ähnlich auch VMO, II, 52: In Willambrouck soll Maria nur wildwachsende Kräuter zu sich genommen haben, da sie befürchtete, unter anderen Speisen könne sich unrecht erworbenes Gut befinden: »ne forte raptum a bestia, id est eleemosynas, quas domibus leprosorum raptores & foeneratores dare solent, manducaret« (VMO, II, 44).

129 OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I.

2. Anfechtungen: Widerstand gegen das fromme Propositum

A. Konflikte und Widerstände innerhalb der Familien der *mulieres religiosae*

Die Vita Marias von Oignies ist ohne Zweifel entstanden, um die neue Frömmigkeit der *mulieres religiosae* zu propagieren. Daneben weist sie aber auch eine apologetische Zielrichtung auf. Monique Paulmier-Foucard¹³⁰ entnimmt einer Äußerung des Vinzenz von Beauvais, dieser habe die Mariavita als Verteidigungsschrift gegen herbe Kritik an den Frauen aufgefasst. Damit interpretiert sie jedoch eine glossenartige Bemerkung, mit der Vinzenz zum Prolog der Mariavita überleitet¹³¹. Jakob von Vitry beschreibt in der Mariavita verschiedene Widerstände, auf die die frommen Frauen stoßen. Abgesehen von allgemeinen Bedrohungen, wie einem kriegerischen Angriff auf die Stadt Lüttich¹³² und dämonischen Mächten, die sich dem Wirken der frommen Frauen entgegenstellen¹³³, erscheint zunächst Spott und Kritik durch Marias Familie als Hindernis auf ihrem Weg zur Selbsteheiligung. Vor allem die Entscheidung der Frauen, jungfräulich zu leben, führte zu Konflikten innerhalb ihrer Familien. Mit der Ehe verschmähten sie zugleich die in Frage kommenden Ehemänner. Wahrscheinlich handelte es sich um reiche oder einflussreiche Stadtbürger, die den Familien der Frauen nützliche Geschäftsverbindungen eingetragen hätten, während die Frauen der Sünde zu entfliehen suchten, die sie mit dem in ihren Augen unrecht erworbenen Reichtum der Männer verbanden¹³⁴.

Die Maßnahmen der Verwandten Marias von Oignies gipfeln in dem Versuch, die Heilige durch Zwangsverheiratung von ihrem frommen Vorhaben abzubringen. Über Elisabeth von Thüringen berichtet Caesarius von Heister-

130 Vgl. PAULMIER-FOUCARD, *Speculum*, S. 205.

131 Vgl. VINZENZ von Beauvais, *Speculum historiale*, S. 1240: »Sed & cum vitam predictae Mariae de sanctis mulieribus, quae tempore suo in partibus Leodiensium abundabant, multa bona scripsit, & earum detractores acriter reprehendit, ac venerabili Tolosano Episcopo Fulconi loquens ita dicit«.

132 Vgl. VMO, Prolog, 5 und VMO, II, 57. Wahrscheinlich fand die Plünderung der Stadt im Jahre 1212 statt. Vgl. ALBERICH von Trois-Fontaines, *Chronicon*, S. 893, berichtet von einem entsprechenden Ereignis in diesem Jahr: »Anno 1212. Contra Leodiensem episcopum, imo precipue contra beatum Lambertum, dux Lovanii Henricus obstinata malicia efferatus, auxiliis insuper ipsi ab Ottone missis animatus, Leodium effregit in die ascensionis Domini, quae in inventione sancte crucis hoc anno evenit. Brabantinis suis civitatem in predam exposuit, non solum domos, sed etiam ecclesias tanquam sacrilegus invasor spoliavit, quicquid in re mobili optimum reperit asportavit et multa mala commisit«.

133 Vgl. VMO, II, 57. Das Verhalten der Dämonen schildert Jakob von Vitry konfrontativ und offen feindselig. Sie machen wenig Anstalten, Maria oder ihre Genossinnen wie gewöhnliche Gläubige zu verführen. Statt dessen greifen sie die Frauen offen an und triumphieren, wenn ihnen Unheil widerfährt. Vgl. z.B. VMO, II, 56.

134 Vgl. GREVEN, *Ursprung*, S. 44. Hier wird berichtet, wie die Frauen reiche Ehemänner ver-

bach, dass sie Kritik und Missbilligung ihrer Lebensweise durch ihre Familie ertragen musste, die ihr frommes *propositum* als alberne Spinnerei abtat¹³⁵. Das Motiv der Zwangsverheiratung einer Heiligen als Hindernis auf ihrem Weg zur christlichen Vollkommenheit ist in Viten weiblicher Heiliger relativ häufig anzutreffen. Dennoch scheint es nicht rein literarisch zu sein. Z.B. erwog Bischof Bruno von Olmütz im Jahre 1273, also fast sechzig Jahre nach Abfassung der *Mariavita*, Maßnahmen dieser Art. Er wollte fromme Frauen verheiraten, um sie unter die Vormundschaft eines Mannes zu bringen¹³⁶. In der *Mariavita* nennt Jakob von Vitry die Verwandten Marias, also Privatpersonen, als Träger dieser Idee. Weder das Geschlecht der Frauen noch die ungewöhnliche Form ihres frommen Lebens scheinen dabei eine Rolle gespielt zu haben, da Jakob von Vitry vergleichbaren Widerstand auch am Beispiel von Marias Schüler Ivan von Rèves¹³⁷ und gegenüber Benediktinerinnen¹³⁸ kennt, deren Klostereintritt in verächtlichen Kommentaren der Zeitgenossen oft als weltliches Scheitern gedeutet wurde.

Die *mulieres religiosae* lebten in den Städten und zogen sich nicht in Klöster zurück. Sowohl geographisch als auch dem Stande nach befanden sie sich also dort, wo das Leben der Welt stattfand. Dies dürfte ihre Konfliktsituation verschärft haben. Mit jungfräulichem Leben, Askese, Armut und Hingabe an Christus trugen sie wichtige Forderungen monastischen Lebens in den Bereich weltlicher Existenz, statt die Welt wegen dieser Ziele zu verlassen. Jakob von Vitry gab den Auseinandersetzungen, die in Marias Familie stattfanden, als ihr frommes *propositum* begann, mit ihren weltlichen Aufgaben zu kollidieren, aber wohl nicht nur aus dramaturgischen Überlegungen ein eigenes Kapitel. Den Geburtsstand seiner Protagonistin bezeichnet er als

schmähen, weil sie hinter deren (mutmaßlich unrecht erworbenen) Reichtum den Teufel am Werk sehen.

135 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, *Vita S. Elysabezth landgravie*, Kap. 18, hg. v. Albert Huyskens, S. 366, Z. 4–8: »Que beata ob iam dicte pecunie, ut eis videbatur, indiscretam erogationem et villissimi habitus susceptionem a magnatibus et hominibus terre blasphemias, contumelias et magnum contemptum sustinebat, ita quod sui eam neque videre neque alloqui curabant, stultam et insanam illam reputantes«.

136 »Volo autem huiusmodi nubere; [...] Certe iste sunt ille religiose, que sub nomine honestatis sicut olim contra Barnabam et Paulum seditiones contra clericos sustentare sueverunt« Vgl. GRUNDMANN, *Bewegungen*, S. 338 und Anm. 33. Bruno von Olmütz spielt auf Act 13,50 an: »Iudaei autem concitaverunt religiosas mulieres et honestas et primos civitatis et excitaverunt persecutionem in Paulum et Barnaban et eiecerunt eos de finibus suis«.

137 Vgl. VMO, II, 58–60.

138 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo II ad religiosas*, hg. v. Jean Longère, S. 255: »Bonum est quod perdat se seculo ut inueniatur a Deo. Multi quidem, dum claustrum intrant, a secularibus perdit reputantur et audiunt uituperationem multorum dicentium : iste ex defectu cordis uel paupertate, quia non poterat uiuere in seculo claustrum intrauit ; ista proiecta est et quasi suffocata a parentibus, quia eam nutrire uel maritare non poterant, sicut catuli submergi et suffocari solent in aquis, quia non omnes possent nutriri. Dicat igitur in corde suo : Facta sum tanquam uas perditum ; quoniam audiui uituperationem multorum commorantium in circuitu«.

den der *mediocres*: »Fuit in Episcopatu Leodiensi in villa, quae dicitur Nivel-la [...] Maria: quae [non]¹³⁹ mediocribus orta parentibus, licet divitiis & multis bonis temporalibus abundaret«¹⁴⁰.

Unter reichen *mediocres*, die als Einwohner der Stadt Nivelles in Lüttich lebten, dürften Angehörige eines städtischen Bürgertums zu verstehen sein. Das ist in sofern bemerkenswert, als die adlige Herkunft eines Heiligen gern betont oder auch unterstellt wurde, um dessen gesellschaftliches Ansehen zu heben. Auf einen Heiligen edler Abkunft ließ sich der »ethische Komparativ« (*nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate*)¹⁴¹ anwenden. Maria von Oignies und viele der *mulieres religiosae* waren Kinder oder Ehefrauen von Aufsteigern, die mit Handel und Geldwirtschaft reich geworden waren. Ihre bürgerliche Herkunft ist für ihre hagiographische Fama uninteressant oder gar kontraproduktiv. Dennoch betont Jakob von Vitry die Zugehörigkeit seiner Protagonistin zu einem reich gewordenen bürgerlichen Stand, dessen gesellschaftliches Ansehen Maria mit ihrem Heiligkeitsstreben aber nicht überbietet, sondern überwindet. Sie ist nicht Zierde ihres Standes, sondern verlässt dessen Lebensweise und stellt sich letztlich sogar gegen ihn.

B. Kleriker als Spötter

Im Prolog der Mariavita weist Jakob von Vitry auf weitere Gegenspieler hin, die die Frauen mit Spott und eigens für sie erdachten »nova nomina« bedacht haben sollen. Die »nova nomina« sind auffällig, zumal zunächst keine Verfolgungen oder tätlichen Angriffe mit ihnen einhergehen. Ein altes Phänomen von noch so offenkundiger Anstößigkeit oder Lächerlichkeit, hat in der Regel einen alten Namen und trifft auf eingeführte Formen von Kritik. Das Verhalten dieser Gegner weist die *mulieres religiosae* als ein neues Phänomen aus, das sie nicht mit Hilfe eines vorhandenen kritischen und spöttischen Vokabulars ansprechen konnten. An zwei, beziehungsweise drei¹⁴² Stellen

139 Das absetzende »non« vor »mediocribus« ist in der handschriftlichen Überlieferung strittig. Innere Kriterien weisen darauf hin, dass das »non« eine nachträgliche Ergänzung sein könnte. Das folgende »licet« verwendet Jakob von Vitry durchgehend im Sinne von »obwohl«. Das ergibt jedoch wenig Sinn, wenn der Stand von Marias Eltern nicht mittelmäßig gewesen sei, obwohl sie doch große Reichtümer besaßen. Ein späterer Leser könnte den Reichtum als Hinweis auf einen hohen Stand interpretiert und das »non« zum besseren Verständnis ergänzt haben, weil der städtische, wahrscheinlich kaufmännische Mittelstand längst eine reiche Obersicht hervorgebracht hatte, die nach den Maßstäben des Adels lebte und die Bezeichnung Mittelstand nicht mehr angemessen erscheinen ließ.

140 VMO, I, 11.

141 Die Formulierung ist ein Locus classicus aus Hieronymus, ep. 108, 1 (Epitaphium S. Paulae), vgl. BERSCHIN, Biographie, Bd. VI, S. 103.

142 Vgl. VMO, Prolog, 4 und 10. Eine dritte Möglichkeit ist VMO, Prolog, 2: »[Fulko] non cessabat admirari fidem et devotionem, maxime sanctarum mulierum, quae summo desiderio &

im Prolog der Vita Marias von Oignies weist Jakob von Vitry auf die Spötter hin, denen er mit seinem Werk begegnen will, und mit deren Widerstand er rechnet. Im vierten Kapitel des Prologs ruft er Fulko von Toulouse als Zeugen für Angriffe auf die Frauen an.

Du sahst auch und stauntest, ja du verabscheuest es sehr, wie gewisse schamlose und aller Gottesfurcht feindliche Menschen die Frömmigkeit der genannten Frauen böswillig verleumdeten und mit hündischer Tollwut gegen die ihnen [selbst] zuwiderlaufenden Sitten kläfften. Und, weil sie sonst nichts gegen sie tun konnten, erfanden sie neue Schmähenamen gegen sie, so wie die Juden Christus einen Samaritaner und die Christen Galiläer nannten.

Das ist nicht verwunderlich. Die Ägypter verabscheuten die Schafe, und finstere und böswillige Menschen verspotteten die Einfältigkeit der Unschuldigen, indem sie bei Speise und Trank, in Rausch und Völlerei das Leben der Enthaltamen verlästern¹⁴³.

Anhand der Formulierung »canina rabie contra mores sibi contrarios oblatrantes« hat bereits Joseph Greven die Schmähungen gegen die *mulieres religiosae* als Predigten identifiziert¹⁴⁴. Die böswilligen Spötter sind also predigende Kleriker. Da die Spötter sich gegen die Sitten, nicht gegen Lehren der Frommen wenden, dürfte die Kontroverse, die Jakob von Vitry hier andeutet, nicht dogmatischer, sondern moralischer Natur gewesen sein¹⁴⁵. Die Formu-

reverentia Christi ecclesiam & sanctae Ecclesiae Sacramenta venerabantur: quae in partibus suis fere ab omnibus vel penitus abjiciebantur, vel parvipendebantur«. Die Stelle ist unklar. Beklagt Jakob von Vitry hier die allgemeine Verachtung der Frauen in Brabant oder die Verachtung der Sakramente in der Heimat des Tolosaner Bischofs? Die Verwendung des Personalpronomens »suus« statt »eius« könnte dafür sprechen, dass Jakob von Vitry hier von Missachtung gegenüber den Frauen spricht. Wahrscheinlich sind jedoch die Sakramente gemeint, da der Satz zu einer Gegenüberstellung der Zustände in Fulkos Heimat und der Verhältnisse gehört, die der Bischof auf seiner Reise nach Brabant vorgefunden haben soll.

143 VMO, Prolog, 4: »Vidisti etiam & admiratus es, imo valde detestatus, quosdam impudicos & totius religionis inimicos homines, praedictarum mulierum religionem malitiose infamantes, & canina rabie contra mores sibi contrarios oblatrantes: & cum non haberent amplius quod facerent, nova nomina contra eos fingebant, sicut Judaei Christum Samaritanum & Christianos Galilaeos appellabant. Nec mirum: Aegyptii enim abominabantur oves: & homines tenebrosi & malitiosi innocentium simplicitatem derident, inter potus & epulas, inter ebrietates & crapulas vitam abstinentium lacerantes«.

144 Vgl. den aufschlussreichen Exkurs zur Bedeutung des Wortes »latrare« als »bellen« bzw. »predigen« bei GREVEN, Anfänge, S. 72, Anm. 2.

145 Tatsächlich enthält die Vita Marias von Oignies eine Reihe kritischer Anmerkungen über unwürdige und schlechte Sitten im Klerus. Vgl. z.B. VMO, II, 78: »Ignosce mihi, fratres, qui dignitatem dignitati adjungitis, & Praebendam Praebendae copulatis. Non est meum quod retuli, sed Christi revelantis: parcite ancillae Christi, nolite detrahere innocentii. In quo enim vos laesit, si amico suo salubriter consuluit, si veritatem quam a Domino audivit retulit. Sed vos saepius forte dum Gratianum revolvitis, vel libellum istum numquam inspicitis, vel ancillae Christi visiones phantasmata seu somnia, ridendo more vestro, repudiatis: nam Pharisaei Dominum, dum de avaritia disputaret, & divites regnum caelorum nequaquam posse introire diceret; non solum deridebant, sed tamquam insanum judicabant«.

lierung *cum non haberent amplius quod facerent* drückt das Fehlen alternativer Optionen für die Spötter aus und hat wohl keinen zusätzlich abwertenden Beiklang¹⁴⁶. Die Gegner konnten die Frauen aber auch nicht kriminalisieren oder häretisieren und hatten auch sonst keine direkte Handhabe gegen sie.

In einer Predigt *ad virgines*, die Jakob von Vitry nach 1229 niederschrieb, identifiziert er die Spötter als »prelati, scilicet seculares«¹⁴⁷. Die Ablehnung durch Kleriker konnte den *mulieres religiosae* ernsthaft schaden. Schon bei ihrer ersten Erwähnung setzt Jakob von Vitry den Kritikern entsprechend hochrangige Autoritäten entgegen. Als er von einem frommen Zisterzienser aus Aulne berichtet, der über den Charakter der Frauen in Zweifel geraten sei, bietet Jakob von Vitry keinen Geringeren als den Heiligen Geist auf, um den Mönch zu belehren: »hujusmodi responsum in oratione accepit a Spiritu sancto: Invenientur in fide stabiles & in operibus efficaces«¹⁴⁸. Dieselbe Akzeptanzformel gebraucht Jakob von Vitry in einem Brief aus dem Jahre 1216¹⁴⁹, um Rechtschaffenheit und Rechtgläubigkeit der Humiliaten zu bestätigen. Auf diese Episode folgt eine ausführliche Darstellung von Wundern und Begnadungen der Frauen, die wenigstens in zweiter Linie wohl auch unter apologetischen Gesichtspunkten zu lesen ist. Im zehnten Kapitel des Prologs zur Mariavita treten die Spötter noch einmal auf.

Es gibt nämlich einige irdisch Gesinnte, die den Geist Gottes nicht haben und bei ihresgleichen weise sind, die nichts außer dem annehmen wollen, was sie mit Hilfe menschlicher Vernunft herleiten können. Was sie in Wahrheit nicht verstehen, verlachen und verachten sie. Gegen diese sagte der Apostel: »Trocknet den Geist nicht aus, prophetische Rede verachtet nicht«. Diese aber trocknen den Geist aus, soweit er in ihnen ist, und die prophetische Rede verachten sie, weil sie alle geistlich Gesinnten als Verrückte oder ahnungslose Dummköpfe verachten. Die prophetische Rede und die Offenbarungen der Heiligen halten sie für Hirngespinnste und Traumgebilde¹⁵⁰.

146 Dieselben Worte gebraucht Jakob auch für die kindliche Hilflosigkeit Marias, die er als kleines Mädchen voller Sehnsucht in die Fußstapfen vorbeigehender Zisterzienserbrüder treten lässt, vgl. VMO, I, 11: »cum non haberet amplius quod faceret, pedes suos Conversorum vel Monachorum passibus prae desiderio infigebat«.

147 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo ad virgines*, hg. v. Joseph Greven, S. 44f.

148 Vgl. VMO, Prolog, 4. Auch der Mönch fungiert nach der wundersamen Belehrung als Fürsprecher der Frauen.

149 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 73 und Anm. 57 und GREVEN, *Ursprung*, S. 34, Anm. 2: »Es handelt sich nicht um ein biblisches Zitat, sondern um eine Entlehnung aus der Oration des Breviers für die Vesper am Mittwoch der zweiten Woche in der Fastenzeit. Die Oration lautet: Deus innocentiae restitutor et amator, dirige ad te tuorum corda servorum, ut Spiritus tui fervore concepto et in fide inveniantur stabiles et in operibus efficaces. Per dominum, etc. Die Oration dient auch an demselben Tage im Messformular als Oratio super populum«.

150 VMO, Prolog, 10: »Sunt enim quidem animales, spiritum Dei non habentes, apud semetipsos prudentes, qui nihil volunt percipere, nisi quod humana ratione possunt convincere: quaeque vero non intelligunt, derident & despiciunt. Contra quos ait Apostolus: Spiritum non

Das Zitat aus dem ersten Thessalonicherbrief¹⁵¹, das Jakob von Vitry den Spöttern entgegenschleudert, gibt Kritikern der geistbegabten Protagonisten verschiedener Heiligenviten Antwort und erscheint auch häufig im Kontext von Strafen für Missachtung der göttlichen Offenbarung¹⁵². Offenbar spielt Jakob von Vitry hier auf gelehrte Theologen an, die sich hochmütig über die mangelnde Bildung der Laiencharismatiker erhoben. Jakob von Vitry kritisiert, dass sie vor allem der menschlichen Vernunft vertrauten. Daher könnte es sich um Anhänger der Scholastik oder Freunde der neu entdeckten Schriften des Aristoteles handeln¹⁵³. Sie bezweifelten die Echtheit der Geistbegabungen, die die Laien erlebten, und werteten deren innerliche Schauungen als irregeleitete Fantastereien ab¹⁵⁴. Der Franziskaner Lamprecht von Regensburg, der in den Dreißigerjahren des 13. Jahrhunderts schrieb¹⁵⁵, warf den Frauen mangelnde Selbstbeherrschung vor. Allerdings leitet er den Vorwurf aus der allgemeinen Schwäche ab, die er dem weiblichen Geschlecht unterstellt. In seinem Werk *Tochter Syon* vergleicht er die geistigen Begabungen von Männern und Frauen und kommt zu dem Schluss, dass »ir

lite extinguerē, prophetias nolite spernere. Ipsi vero spiritum quantum in se est extingunt, et prophetias spernunt: quia spirituales quosque, quasi insanos vel idiotas despiciunt; & prophetias sive Sanctorum revelationes, tamquam phantasmata vel somniorum illusiones reputant.

151 Vgl. 1 Thess 5, 19f: »Lösch den Geist nicht aus, achtet die Prophetengabe nicht gering«.

152 PRINZ, Hagiographie, S. 162, nennt z.B. die Vita S. Oudalrici episcopi Augustani des Augsburger Domprobstes Gerhard, die kurz nach Ulrichs Tod (973) begonnen, aber erst nach dem Tod von dessen Nachfolger auf dem Augsburger Bischofsthron (982) beendet wurde. Gerhard verwendet das Thessalonicherwort in einer literarischen Abrechnung mit Ulrichs Nachfolger, der sich das Amt gegen Ulrichs ausdrücklichen Wunsch mit Hilfe seiner mächtigen Verwandtschaft verschafft haben soll. Seinen plötzlichen Tod im Jahre 982 führt Gerhard darauf zurück, dass er das prophetische Wort des Heiligen verachtet und übergangen habe.

153 Ob die spottenden Theologen den »neuen« Aristoteles lasen, lässt sich nicht ohne weiteres klären. Zumindest rückt Jakob von Vitry sie in die Nähe der »neuen« Aristoteleswerke, die häufig als zu subtil und häresiogen betrachtet wurden, und diffamiert sie damit seinerseits. Vgl. BALDWIN, Masters, Bd. I, S. 106.

154 Auch Jakob von Vitry und die Augustiner in Oignies prüfen die Ekstasen der frommen Frauen auf ihre Wahrhaftigkeit hin. VMO, Prolog, 8 berichtet, man habe entrückte Frauen gestochen, um zu sehen, ob sie den Schmerz spürten, und versucht, eine in der Bewegung erstarrte Exstaterin umzustößen, was wohl nicht gelang. In seiner *Historia occidentalis* berichtet Jakob von Vitry, dass der Prior der Gemeinschaft von Oignies Maria noch kurz vor ihrem Tod einer Prüfung unterzogen habe, indem er ihr eine ungeweihte Hostie zu essen gab. Natürlich habe die Heilige den Betrug bemerkt und das ungeweihte Brot ausgespien. Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 207. Zweifel bzw. der Wunsch nach äußerlich sichtbarer Verifikation der vor allem innerlichen Vorgänge, die die Heiligkeit der Frauen ausgemacht haben sollten, waren also gängig. Sofern man die Zweifel austräumen konnte, erhöhten derartige Versuche offenbar die Glaubwürdigkeit des Berichteten.

155 Ein weiterer zeitgenössischer Kritiker der Frauen ist der französische Geistliche Gautier de Coincy (1177–1236) aus Soissons. Vgl. Isabel GRÜBEL, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert: das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel*, München 1987, S. 126.

senftez herze, ir ringer muot in einvaltigen sinnen«¹⁵⁶ und ihre Unfähigkeit, *māze* zu halten, Frauen grundsätzlich außer Stande setzten, mit mystischen Schauungen umzugehen.

C. Der Spottname »Begine«

In der bereits erwähnten Predigt für Jungfrauen zitiert Jakob von Vitry die *nova nomina*, mit denen die spottenden Theologen die frommen Frauen belegten.

Quando autem puella virginitatem suam custodire proposuit et parentes offerunt ei maritum cum divitiis, conculcet et respuat [...] Sapientes autem [...] huius seculi, prelati scilicet seculares et alii maliciosi homines volunt eam interficere et a bono proposito retrahere dicentes: Hec vult esse Beguina – sic enim nominantur in Flandria et Brabancia – vel Papelarda – sic enim appellantur in Francia – vel Humiliata – sicut dicitur in Lombardia – vel Bizoke – secundum quod dicitur in Italia – vel Coquenunne – ut dicitur in Theotonia; et ita deridendo eas et quasi infamando nituntur eas retrahere a sancto proposito¹⁵⁷.

Die neuen Namen, die Jakob von Vitry zitiert, zogen das Frömmigkeitsideal ins Lächerliche und sollten dazu dienen, interessierte Frauen abzuschrecken. Vor allem sind sie aber ortsspezifisch, was vermuten lässt, dass die neue Frömmigkeit sich schneller ausbreitete als die Kritik der Spötter. An verschiedensten Orten tauchte sie auf, erregte Verwunderung und brauchte eine Bezeichnung. Auch die Frauen brachten zunächst keine einheitliche Selbstbezeichnung mit und nahmen auch keine gesellschaftliche Selbstzuordnung vor. Allerdings sind die *nova nomina* nicht konsequent gruppenspezifisch. Joseph Greven¹⁵⁸ erkennt in den meisten der von Jakob von Vitry aufgezählten Bezeichnungen Schmähwörter, die verschiedene Gruppen trafen. »Papelardi« bezeichnete im Volksmund die 1210 in Paris überführten Häretiker. In der späteren Bedeutung als »scheinheilige Frömmler« wird es parallel mit »beghini« gebraucht. »Humiliata« sieht Greven trotz der Anerkennung der

156 LAMPRECHT von Regensburg, Tochter Syon, Vers 2846f, zitiert nach GRÜBEL, Bettelorden, S. 124. Lamprechts Text erwähnt neben Brabant auch Bayern als Heimat von Mystikerinnen und gilt als frühester Zeuge für die Ausstrahlung der niederländisch-brabantischen Frauenmystik nach Bayern.

157 Vgl. JAKOB von Vitry, Sermo ad virgines, hg. v. Joseph Greven, S. 44f. GRUNDMANN, Bewegungen, S. 377, Anm. 47 erklärt dazu: »Die Predigt stammt wahrscheinlich aus Jakobs Kardinalszeit 1229/40, aber ihr müssen die Erfahrungen vor 1216 zugrunde liegen, als Jakob Regular-Kanoniker in Oignies bei Namur war (seit 1207?) und dem Kreis der religiösen Frauen (»Beginen«) um Maria von Oignies nahestand«.

158 Vgl. GREVEN, Ursprung, S. 44f und Anmerkungen.

Gruppe durch Innozenz III. nicht frei von häretischem Beiklang. »Bizoke« wurden Fratizellen genannt, während der Ursprung des Wortes »Coquenunne« nur vermutet werden kann. Auch die Vorstellung, die *mulieres religiosae* seien mit Ketzereiverdächtigungen konfrontiert gewesen, denen sie letztlich auch ihren Namen verdankten, findet sich bereits bei Joseph Greven¹⁵⁹. Greven bietet Belege für die Bezeichnung »Begine« im Kontext frommer Frauen – nach seiner Auffassung sind es Zisterzienserinnen. Das älteste Zeugnis stammt aus dem Jahre 1199 und bezieht sich auf eine Stadt im Gebiet von Nivelles¹⁶⁰. In ihr erkennt er böswilligen Spott, der die frommen Frauen in die Nähe der Katharer rücken, sie also in den Geruch der Häresie bringen soll. Will man einer Bemerkung Jakobs von Vitry glauben, wurden die Häretiker in Brabant aber nicht vor 1210 zu einem Thema allgemeiner Aufmerksamkeit¹⁶¹.

Belege für explizite Ketzereiverdächtigungen gegenüber den Frauen, die Grevens Vermutung stützen können, datieren recht spät. Einer der frühesten stammt von dem Franziskaner Gilbert von Tournay (†1284), der für das Konzil in Lyon 1274 ein Gutachten über Missstände in der Kirche schrieb¹⁶². Gilberts *Collectio* ist ständisch geordnet und nennt die Beginen erst nach Handwerkern, Knechten und anderen Ständen aus dem Volk an wenig prominenter Stelle. Er lastet den Frauen an, eigene Deutungen der »scripturarum mysteria« hervor zu bringen. Sie predigten auch und hätten sogar eigene Bibelübersetzungen, von denen er in Paris eine in der Hand gehabt haben will. Dazu betrieben sie gemeinsame Lektüre in »conventiculis, in ergastulis, in plateis« und übten *novitates* und *subtilitates*¹⁶³. Gilbert unterscheidet

159 Vgl. ders., Anfänge, S. 74–83. CALZA, Weiblichen, S. 52, schreibt diese Idee irrtümlich Jozef van Mierlo (Beguines) sowie Lodewijk Jozef Maria Philippen (Begijnhoven) zu.

160 Vgl. GREVEN, Anfänge, S. 120 und 124f.

161 Jakob von Vitry expliziert hier die prophetische Gabe Marias von Oignies anhand ihres wundersamen Wissens um den Ausgang der Schlacht bei Montjoie (1210), bei der Kreuzfahrer in einen Hinterhalt gerieten. Um Marias prophetische Gabe zu unterstreichen, merkt er an, dass sie diese Visionen bereits drei Jahre bevor die Brabanter das Kreuz gegen die Katharer nahmen, also 1207, gesehen habe, als in Brabant noch keine Rede von den Ketzern gewesen sei, vgl. VMO, II, 82: »Unde tribus annis antequam homines signarentur contra haereticos Provinciales, dixit, quod videret Cruces super hominum multitudinem de caelo copiose descendentes. Nulla tamen adhuc in partibus nostris fiebat mentio de illis haereticis«.

162 Vgl. GILBERT von Tournay, *Collectio de scandalis ecclesiae*, hg. v. P. Autbert Stroick, in: Ders., Verfasser und Quellen der *Collectio de scandalis ecclesiae*. Nova editio, in: AFH 24 (1931), S. 61,30–62,1 sowie PETERS, Faktum, S. 60. Zur Verfasserschaft des Franziskaners Gilbert von Tournay vgl. P. Autbert STROICK, Verfasser und Quellen der *Collectio de scandalis ecclesiae*. Nova editio, in: AFH 24 (1931), S. 3–41, 273–299 und 433–466.

163 Vgl. GILBERT von Tournay, *Collectio*, hg. v. P. Autbert Stroick, S. 61f: »Sed in calce subnectimus unicum, quod vergere potest in magnum periculum. Sunt apud nos mulieres, quae Beghinae vocantur, et quaedam earum subtilitatibus vigent et novitatibus gaudent. Habent interpretata scripturarum mysteria et in communi idiomate gallicata, quae tamen in sacra scriptura exercitatis vix sunt pervia. Legunt ea communiter, irreverenter, audacter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis. Vidi ego, legi et habui bibliam gallicatam, cuius exemplar Parisius pub-

zwischen Beginen, die sich durch Gyrovagantentum und Bettlerei verdächtig machten und gutwilligen Frauen, die er als Ausnahme ansieht, die fromm und *honeste* leben wollen. Auch Gilbert, dessen Gutachten fast 60 Jahre nach der Mariavita entstand, bietet keinen Hinweis auf eine bestimmte Häresie, der die Frauen zugeneigt haben sollen, sondern schildert ihre Gemeinschaftsbildungen allgemein als tendenziell häresiogenes Milieu. Vor Gilberts Zeugnis finden sich explizite Verdächtigungen kaum.

Ohne Zweifel schwang in der Bezeichnung *beguina* in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts Abwertung und gesellschaftliche Verachtung mit. Ob aus seiner gelegentlichen Anwendung auf Katharer in der Kölner Königschronik¹⁶⁴ Häresieverdächtigungen gegen die Frauen abgeleitet werden dürfen, ist sehr fraglich, zumal das Wort auch dort nur eine Bezeichnung wiedergibt und nicht mit bekannten Ketzernamen verbunden ist. Es könnte genauso gut eine gemeinsame nichthäretische Eigenschaft von Katharern und frommen Frauen bezeichnen, wie etwa die beige Farbe von ungefärbter Kleidung, die in vielen asketischen Gruppen üblich war.

Bereits fünfzehn Jahre nach der Abfassung der Mariavita, sind fromme Frauen in Köln unter dem Namen »Beginen« als geschäftsfähige Größe anerkannt. Greven selbst weiß von einer Stiftung zugunsten der Kölner Beginen, die in den Schreinsakten belegt und ins Jahr 1230 datiert ist.

Item notum sit tam futuris quam presentibus, quod eadem domina Sela prefatam aream cum edificiis [...] tradidit Scolastico maioris ecclesie Coloniensis, magistro Bonefatio, et omnibus successoribus eius ad manus dominarum que Beggine nominantur perpetue libere possidendam, Actum anno gracie MCCXXX¹⁶⁵.

Die Stifterin bezeichnet die Empfängerinnen ihres Legats respektvoll als *domine*, die man *beggine* nenne, ohne sie damit herabzuwürdigen oder eines

lice ponitur a stationariis ad scribendum. Haereses et errores, dubietates et inconcinnas interpretationes, quae continentur in talibus, chartae non capit exiguitas, immo vix prolixitas, et aurium capacitas inspurcata cum sobrietate vix audit. Si morbus invaluerit, tot surgent scandala quot auditores, tot blasphemiae quot plateae. – Ut igitur fontibus obturatis quo facilius conquiescat huius adinventio vanitatis, exemplaria deleantur, interpretes arceantur, quae falsa inventa fuerint comburantur, ne sermo divinus a dictione vulgari vilescat, ne dicatur in angulis: Ecce hic est Christus, ecce illic, ne sanetum detur canibus, ne pretiosissimae margaritae porcorum exponantur pedibus conculcandae«.

164 In den Fortschreibungen der Chronica regia Coloniensis (»Königschronik«) für die Jahre 1209 bis 1220 werden Tolosaner Ketzler als »beggini« bezeichnet. Vgl. GREVEN, Anfänge, S. 78f.

165 GREVEN, Anfänge, S. 35 und Anm. 1 mit Hinweis auf das Historische Archiv der Stadt Köln, Schreinsakten des Bezirks Niederich 23 III n. 14 und 15, sowie Johann Jakob MERLO, Urkunden aus den Schreinskarten des Bezirks Niederich in Köln, in: Kölner Domblatt Nr. 246 vom 31. Aug. 1865.

strafwürdigen Vergehens zu bezichtigen¹⁶⁶. Die diffamierende Bedeutung des Wortes »Begine«, die seine Kraft als Spottbezeichnung ausgemacht haben soll, klang also schnell ab. Die Auseinandersetzungen mit den südfranzösischen Ketzern dauerten jedoch noch einige Jahrzehnte an und eskalierten schließlich zu einem veritablen Krieg¹⁶⁷.

Erstaunlich schnell entwickelte sich das Schimpfwort »Begine« zur Selbstbezeichnung. Bereits im Supplement zur Mariavita¹⁶⁸ benutzt Thomas von Cantimpré das Wort für die Frauen um Maria in eindeutig nicht despektierlicher Weise, und ohne Erläuterungen hinzuzufügen. Wahrscheinlich war der spöttische Gehalt des Namens »beginna« also nicht mit dem Schicksal oder Ansehen der Katharer verbunden, sondern dürfte als Selbstbezeichnung der Frauen eher auf eine Komponente ihres Auftretens hingewiesen haben, die ihrem Selbstverständnis entsprach.

Spottnamen für die Frauen wurden wahrscheinlich in theologischen Fachkreisen geprägt. Weitergetragen wurden sie allerdings durch den Volksmund, der übernahm, was ihm einleuchtete oder als besonders lächerlich auffiel. Auffällig an den Anhängern der neuen evangelischen Nachfolgefrömmigkeit waren aber nicht deren graduell sehr unterschiedlichen Abweichungen gegenüber Lehrsätzen der römischen Kirche. Ins Auge sprangen ihr dürftiges Erscheinungsbild, ihre tugendhafte asketische Lebensführung und ihre sittlichen Forderungen an Gläubige und Kirche. Möglicherweise spielte das Schimpfwort auf eine Äußerlichkeit wie die bereits genannte ungefärbte Kleidung oder auf ekstatische Elemente im Verhalten der Frauen an oder karikierte sie als verwahrloste Bettelnonnen¹⁶⁹. Da ein ähnlicher oder gleicher

166 Eventuell machte das Wort »beginna« eine ähnliche Entwicklung durch wie der französische Begriff »Sansculottes«. Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte er sich vom Spottnamen für Pariser Arbeiter und Kleinbürger, die man an ihrer Kleidung als gering privilegierten Stand erkennen konnte, zur Bezeichnung einer tragenden Gruppe der Französischen Revolution. Der semantische Gehalt des Wortes blieb unverändert. Da sich aber die gesellschaftliche Position der Sansculottes änderte, verschob sich auch die Bewertung der Äußerlichkeit, auf die sich ihr Name bezieht. Die fromme Stifterin gebraucht den Namen »Beginnen« im Jahre 1230 aber noch nicht ohne erläuternden Kommentar. Sie spricht von Frauen, die man Beginnen nennt. Dies könnte eine Zwischenstufe markieren.

167 GRÜBEL, Bettelorden, S. 9 versucht die häretische Bedeutung des Wortes »beginna« zu retten: »Der Begriff machte dann jedoch einen raschen Bedeutungswandel durch, wenige Jahrzehnte später ist auch Kritikern des Beginneswesens wie etwa Guillaume de Saint-Amour die ursprünglich häretische Bedeutung des Namens schon nicht mehr bekannt«. In Anbetracht der kurzen Lebensdauer des häretischen Beigeschmacks des Beginnenamens, liegt es wohl näher, nach einer anderen Deutung des Wortes zu suchen.

168 Vgl. THOMAS von Cantimpré, Supplement, S. 675: »Stupebat enim mundus incogitum monstrum; episcopum scilicet frequentissimae civitatis in partibus transmarinis, sponte sua reliquisse dominium; ex Orientalibus copiis pauperem factum, & in humili loco Oignies inter oves Beghinarum, quas utique abominantur«.

169 Einen interessanten Erklärungsversuch bietet Hoffmann von FALLERSLEBEN (Hg.), Reinecke Vos, nach der Lübecker Ausgabe vom Jahre 1498, Breslau ²1852, in einer Anmerkung Vers 4067 (»wat sprikt men van des paweses legaten / van abbeten, provesten efte anderen prelaten, /

Name für Beginen, Papelarden und Katharer verwendet wurde, konnte man die betreffenden Gruppen im Hinblick auf die Eigenschaft, die verspottet wurde, offenbar verwechseln. Spott dieser Art kann unbeschadet dogmatisch unterschiedlicher Positionen sehr gut auch Gruppen wie die Katharer getroffen haben, die zunächst mehr durch Armut und Sittenstrenge als durch Lehرداریen auffielen. Konkrete dogmatische, oder später auch durch Amtsurpation begründbare, Vorwürfe wären zitierbar gewesen. Derart schwerwiegende und gefährliche Verdächtigungen gegenüber den Frauen hätte Jakob von Vitry in der Vita zur Sprache gebracht, um sie zu entkräften.

3. Kritisierte Kritiker: Kirchen- und Kleruskritik in der Vita Marias von Oignies

Durch ihre aktiv tätige und kleruskritische Haltung brachten die *mulieres religiosae* kirchliche Amtsträger gegen sich auf. Besonders Vertreter des Pfarrklerus dürften dazu gehört haben, da die Frauen mit Predigt und Seelsorge in deren Befugnisse eingriffen. Dennoch gab es gerade unter kirchlichen Würdenträgern auch viel Unterstützung für sie. Entsprechend kann man nicht von einem Gegensatz zwischen den Frauen, als einer außerhalb der Kirche stehenden Gruppe, und den Vertretern des offiziellen Klerus ausgehen. Eher handelt es sich um eine innerkirchliche Auseinandersetzung, in der die Frauen als erklärt kirchentreue Gläubige Stellung nahmen und sich auf die Seite der Reformpartei stellten, der auch Petrus Cantor und seine Schüler angehörten.

In Weherufen, die in der Regel der Darstellung einer hervorragenden Tugend seiner Protagonistin folgen, verdammt Jakob von Vitry die Vertreter des jeweiligen Gegenteils. Dabei sichert er sich gegen Widerspruch aus kundigem Munde ab, indem er biblische Anspielungen und Belege häuft. Eine solche Diversionmethode mit gleichzeitigem Loben der Tugenden und Anprangern der Laster verwendet bereits Petrus Cantor, im ersten Kapitel seines *Verbum abbreviatum* (1191 oder 1192) »ad vitiorum singulorum redargutionem et ad virtutum et morum commendationem«. Weherufe finden sich in allen drei Teilen der Mariavita und gelten klassischen Laster wie Pras-

begynen, nonnen, ja we se ôk syn ? / it is al: gevet my dat juwe, latet my dat myn«(!) Den Ursprung des Wortes »Begyne«, das bereits Jakob von Vitry dem flandrischen beziehungsweise dem Brabanter Sprachraum zugewiesen hat, führt Hoffmann von Fallersleben hier auf eine Latinisierung des niederdeutschen »begeven« (Mönch werden) zurück: »begynen, Jungfrauen und Wittwen, die um ihrer Seligkeit willen der Welt entsagt haben und sich gemeinschaftlich, nach Art der Nonnen, jedoch ohne Klostergelübde, in der Gottseligkeit üben. Vielleicht nur Latinisierung des niederdeutschen begeven, worauf die Formen beggewine, beguine und der Hauptsitz des Beginenwesens, Norddeutschland und Holland hindeuten«.

serei, Ehebruch oder Hochmütigkeit. Neben diesen allgemeingültigen Mahnungen zur Sittlichkeit spricht Jakob von Vitry zwei identifizierbare Gruppen an, nämlich Häretiker, die mit dem Abendmahl die Leiblichkeit Christi verachteten, und Kleriker, denen er Vorwürfe über ihre Lebensweise und Amtsführung macht.

Die latent skeptische Haltung der Mariavita gegenüber dem *zelus* der Amtskirche könnte teilweise der Textgattung geschuldet sein. Die Spannung zwischen Amtskirchlichkeit und Vollkommenheitsstreben ist ein typisches Thema der Heiligenleben¹⁷⁰. Allerdings orientiert sich das Klerikerbild in der Mariavita an Leitfragen, die Kriterien für die Würdigkeit eines Klerikers bilden. Einerseits schildert Jakob von Vitry verehrungswürdige Kleriker, die demütig, kundig und voller selbstlosem Eifer ihre Tätigkeit ausüben. Sie predigen, kümmern sich um das Seelenheil ihrer Pfarrkinder und geben ihnen durch persönliche Heiligkeit ein gutes Beispiel. Solche Kleriker habe Maria verehrt, ihnen nach der Predigt Hände und Füße geküsst¹⁷¹ und sich ihnen in der Weise des Wüstenvaters Antonius trotz ihrer hohen Begnadung demütig untergeordnet¹⁷². Bei anderen Klerikern bemängelt Jakob von Vitry dysfunktionale oder völlig fehlende Predigt, geringes Engagement in der Seelsorge und das schlechte Beispiel, das nachlässig oder rücksichtslos handelnde Kleriker ihren Pfarrkindern boten¹⁷³.

A. Mangelnde Predigt

Jakob von Vitry schildert Maria als Büsserin, die ein vorbildhaft christliches Leben führte. Der Cantorschüler fand bei ihr ein *exemplum* frommer Lebensführung, das er wie sein Lehrer sowohl zur Grundlage als auch zum Ziel allen pastoralen Handelns machte. Gemäß dem Ideal, das Petrus Cantor und seine Schüler vertraten, brachte Maria von Oignies mit reicher Schriftkenntnis¹⁷⁴ und einem vorbildlichen Tugendleben optimale Voraussetzungen

170 Vgl. LOTTER, Methodisches, S. 315f.

171 Vgl. VMO, I, 20.

172 Zu dieser Eigenart der Vita Antonii vgl. DÖRRIES, Vita Antonii, S. 383f: »Fast der am meisten besprochene Sonderzug der Vita Antonii, der in der Tat Beachtung verdient, ist die Bescheidenheit, mit der der gefeierte Mönch sich in der kirchlichen Ordnung zu den Laien rechnet und sich danach jedem Kleriker unterordnet. Die hohen Charismen, die er empfing, begründen kein kirchliches Vorrecht. Der Anspruch, den einst ein charismatischer Lehrer in Alexandria erhoben und den ein Vorgänger des Athanasius zurückgewiesen hatte, wird von dem so andersartigen »Nachfolger« des Origenes in aller Form aufgegeben«.

173 Positiv gewendet begegnet die gleiche Trias als Lob der Maria von Oignies, vgl. VMO, II, 43: »Christus erat ei meditatio in corde, verbum in ore, exemplum in opere«.

174 Vgl. VMO, II, 68. Maria ist in theologischen Fragen durch den Heiligen Geist belehrt. Jakob von Vitry lässt die Heilige aber auch auf üblicheren Wegen zu Sachkenntnis gelangen, indem sie z.B. Prediger beobachtet, und durch das Hören der gottesdienstlichen Predigten gute Bibel-

zum Predigen mit. Dennoch setzt Jakob von Vitry in der Mariavita viel daran, Maria und die *mulieres religiosae* vor dem Verdacht zu schützen, sie hätten sich mit der Predigt ein Vorrecht des Klerus angeeignet.

Er lässt Maria einen Prediger von Christus erbitten, weil sie selbst das in der Predigt liegende Verdienst nicht durch eigene Taten habe erwerben können¹⁷⁵. Ihr Unvermögen liegt dabei schwerlich in mangelnder Befähigung oder Gnade¹⁷⁶, so dass nur der Gehorsam gegen die Standesvorrechte der Amtskleriker Maria abgehalten haben kann.

a. Das Privileg von 1216

Im Jahre 1216 reiste Jakob von Vitry an den päpstlichen Hof nach Perugia, um seine Wahl zum Bischof von Akkon bestätigen zu lassen. Diese Gelegenheit nutzte er, um im Sinne der *mulieres religiosae* bei Honorius III., dem Nachfolger des mittlerweile verstorbenen Innozenz III., vorzusprechen¹⁷⁷. In einem Brief berichtet er an seine Mitstreiter in Brabant, was er bei dem neuen Papst hatte erreichen können.

Obtinui preterea ab ipso, et litteras cum executoribus et protectoribus impetravi, ut liceret mulieribus religiosis non solum in episcopatu Leodi[n]ensi, sed tam in regno quam in imperio in eadem domo simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare¹⁷⁸.

Dieses Privileg, das das Recht der Frauen auf gemeinschaftliches Leben und gegenseitige Sittenpredigt schützt, ist nur in dem zitierten Brief Jakobs von Vitry überliefert. Die erste schriftliche Schutzaussage eines Papstes zugunsten der *mulieres religiosae* liegt mit der Bulle »Gloriam virginalem« Gregors IX. aus dem Jahre 1233 vor¹⁷⁹. Die Zusage, Gemeinschaftshäuser un-

kenntnisse erwirbt. Volkspredigten habe sie besonders aufmerksam verfolgt und konnte Auszüge daraus wiedergeben.

175 Vgl. VMO, II, 69: »ut meritum & officium praedicationis quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona Dominus ei recompensaret«.

176 Vgl. VMO, II, 79, wo die an beidem weit überlegene Heilige durch Rat und Gebet den ihr gegebenen Prediger Jakob von Vitry zum begabten Volksprediger aufblühen lässt.

177 Vor Jakob von Vitry war Johannes von Lier im Interesse der Frauen zur Kurie aufgebrochen. Er verstarb jedoch, bevor er sein Ziel erreichen konnte. Vgl. THOMAS von Cantimpré, Vita Lutgardis, II, c. I, ActaSS, Juni, Bd. III (1701), S. 245: »Curiam Romanam Joannes [sc. Johannes von Lier] pro negotiis adiens religiosarum mulierum, que per Brabantiam ab emulis turbabantur, veniens circa montes Alpium est defunctus«. Sowie GRUNDMANN, Bewegungen, S. 170.

178 Vgl. HUYGENS, Lettres, S. 74. Die Zusage, sich zu gegenseitiger Ermahnung und Erbauung versammeln zu dürfen, wurde auch den »katholischen Armen« gegeben, vgl. GRUNDMANN, Bewegungen, S. 111.

179 Wenige Tage später folgte eine Bulle zugunsten der Beginnen in Cambrai. Vgl. NÜBEL, Mittelalterliche Beginnen- und Sozialsiedlungen, S. 41.

terhalten zu dürfen, nimmt die Gemeinschaftsbildung der Frauen gegenüber einer Grundsatzentscheidung in Schutz, die im 13. Kanon des IV. Laterankonzils gegen die Duldung neuer *religiones* getroffen worden war. Die zweite Zusage bezieht sich auf die Laienpredigt, die die Frauen offenbar pflegten und damit ein Privileg des Klerus verletzten¹⁸⁰. Wahrscheinlich beschränkten sie sich dabei nicht auf erbauliche Reden im engsten Kreis, sondern warben offenherzig für ihre Ideen und ihre Lebensform, wie ihre rasche Ausbreitung belegt. Innozenz III. legitimierte das *factum ipsum*, limitierte es jedoch auf erbauliche Sittenpredigten und untersagte Predigten über dogmatische Themen.

Predigt als Mittel der Werbung und Mission auf öffentlichen Plätzen bot in Nordfrankreich um 1200 kein ungewohntes Bild. Nicht nur Wanderprediger, die von Gedanken der *vita apostolica* bewegt waren, bedienten sich mit großem Erfolg der öffentlichen Predigt. Auch Cantorschüler wie Jakob von Vitry wirkten in Predigtkampagnen für Kreuzzüge oder gegen den Geldhandel. Humiliaten und Waldenser traten Häretikern durch eigenes *verbum et exemplum* entgegen, gerieten dadurch jedoch selbst in Konflikte mit Vertretern der institutionellen Kirche, die ihnen vor allem mangelnde Sachkenntnis und Eigenmächtigkeit vorwarfen. Dennoch hatten diese Gruppen regen Zulauf und begegneten durch ihr Tun einem offenbar weithin empfundenen Desiderat. In demselben Brief¹⁸¹, in dem er auch das mündliche Privileg für die frommen Frauen bezeugt, lobt Jakob von Vitry eine Gruppe von *homines sancti* und *mulieres religiosae*, von der er neben dem Schimpfnamen »patarini« auch eine offizielle Bezeichnung zitiert: »[...] a summo autem pontifice, a quo habent auctoritatem predicandi et resistendi hereticis, qui etiam religionem confirmavit, Humiliati vocantur«¹⁸².

Sie seien die einzigen, die sich den Häretikern in Mailand entgegenstellten, was eigentlich Aufgabe des Mailänder Klerus sei. Ähnliches Lob – inklusive wenig verhohlener Kritik an seinen Standesgenossen – spricht Jakob von Vitry den Franziskanern aus, die er explizit als *fratres minores et sorores minores* bezeichnet. Er hält sie für ein Werkzeug Gottes, das die Arbeit des Klerus übernahm, die dieser zu seiner eigenen Schande nicht selbst getan hatte.

Credo autem quod in opprobrium prelatorum, qui quasi canes sunt muti non valentes latrare, dominus per huiusmodi simplices et pauperes homines multas animas ante finem mundi vult salvare¹⁸³.

180 Vgl. LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 245–250.

181 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 71–78.

182 Ebd., S. 72f.

183 Ebd., S. 76.

Auseinandersetzungen um die Berechtigung laikaler Predigt, führten bereits im 12. Jahrhundert zu der Unterscheidung zwischen dogmatischer Predigt und Ermahnung zum sittlich Guten (*exhortatio*). Wenn Jakob von Vitry 1216 erreichte, dass den Frauen gestattet wurde, *exhortationes* zu halten, ist also davon auszugehen, dass sie von der dogmatischen Predigt und der aktiven Auseinandersetzung mit Häretikern ausgeschlossen blieben. Eine solche Einschränkung ergibt nur Sinn, wenn es Übertretungen gab, die damit verhindert werden sollten. Jakob von Vitry deutet Marias dogmatische Kompetenz in ihrer Vita nur leise an, indem er bedauert, wie wenig die viel zu bescheidene Heilige ihn und die anderen Regularkanoniker aus ihrem reichen Wissensschatz belehrt habe¹⁸⁴. Maria von Oignies, der besonders begnadeten Heiligen, schreibt Jakob von Vitry offen die Befähigung zu, gültige theologische Aussagen zu treffen¹⁸⁵. Die Vollmacht, mit der sie lehrt, entnimmt sie nicht aus einem sich um 1200 zur qualifizierenden Größe entwickelnden Studium; ihre Bibelkenntnis, von der Jakob von Vitry berichtet, soll sie vor allem durch eifriges Hören von Predigten erworben haben¹⁸⁶. Er schreibt ihr eine umfassende Geistbegabung zu und führt ihre Qualifikation so direkt auf das Wirken Christi zurück. Engelgleiches und apostolisches Leben mit Predigt und Lehre wird auch Hildegard von Bingen zugeschrieben. Auch das mystisch aufgefasste Braut-Christi-Motiv kennt ihre Vita bereits¹⁸⁷. Es ist also kein Novum, wenn auch längst nicht gebräuchlich, eine *Vita evangelica et angelica* mit einer Frau in Zusammenhang zu bringen¹⁸⁸. Im Gegen-

184 Vgl. bes. VMO, II, 48 und 99.

185 Vgl. VMO, II, 48. Vor allem in der Christologie bedauert Jakob, nicht mehr von Maria erfahren zu haben: »[...] tibi Deus tot & tanta ostendebat, & non magis propter commodum eorum, qui tibi credebant & auxilio tuo indigebant? [...] cur Christum tuum mundo non ostendis, qui in nullo tibi imminuitur, si ab aliis participetur? Numquid non aliquando, cum introduceret te Rex in cellam vinariam, prae ebrietate clamabas, Cur te Domine abscondis, cur te qualis es non ostendis?«

186 Vgl. VMO, II, 68. Wahrscheinlich kamen diese Kenntnisse auch aus eigener Lektüre. Maria las den Psalter als Gebetbuch (VMO, I, 24 und 29) und hatte eine Vorliebe für den Evangelisten Johannes (VMO, I, 24 und VMO, II, 90).

187 Vgl. Monika KLAES (Hg.), *Vita sanctae Hildegardis*, Turnhout 1971 (CChr.CM 126). Sowie die deutsche Übersetzung bei Adelgundis OSB FÜHRKÖTTER, *Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen*, Düsseldorf 1968, und eine Besprechung von Führkötters Werk bei CLASEN, *Heiligkeitsideal*, S. 141f.

188 Allerdings lassen sich die Begriffe »vita apostolica« und »vita angelica« in der Vita Marias von Oignies nur sehr spärlich belegen. Während die vita apostolica überhaupt nicht vertreten ist, erscheint die vita angelica an nur zwei Stellen. Beide Belege beziehen sich auf sexuelle Enthaltensamheit und erweitern das Stichwort zur Formel der coelebs et vere angelica vita. Vgl. VMO, Prolog, 3: »cœlibem, & vere Angelicam vitam ducentes«, wo von den mulieres religiosae allgemein die Rede ist, und VMO, I, 13: »[Marias Ehemann Johannes] visitatus est a Domino, ut non solum cœlibem & vere Angelicam vitam continendo promereretur; sed sociam suam in sancto proposito & sancta religione imitaretur, omnia pro Christo pauperibus erogando«. Jakob von Vitry verwendet das Stichwort vita apostolica allerdings für die Franziskaner. So in seiner *Historia occidentalis*, vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 159, wo er die fran-

satz zu Hildegards Biographen¹⁸⁹ schließt Jakob von Vitry allerdings sehr betont aus, dass Maria jemals gepredigt habe¹⁹⁰. Damit dürfte er auf die geänderte Auffassung seiner Zeit reagieren. Möglicherweise schweigt er über die Predigten der Frauen auch, um sie den Zisterziensern zu empfehlen. In Anbetracht der herausragenden Position, die Bernhard von Clairvaux und seine Hoheliedexegese in der Mariavita einnehmen, dürfte Jakob von Vitry besonders daran gelegen gewesen sein, die *mulieres religiosas* im Lichte von Bernhards Werk als fromm und rechtgläubig zu erweisen. Selbst wenn die Brabanterinnen mit den südfranzösischen Ketzern nicht in Verbindung zu bringen waren, und wohl auch nicht gebracht wurden, blieb Bernhards Ablehnung gegen eine weibliche *vita apostolica* mit Armut und Wanderpredigt bestehen, der er in seinen Hoheliedpredigten mit polemischen Worten Ausdruck verliehen hatte¹⁹¹.

Im Gegensatz zur kurialen Politik um 1200 schätzte Petrus Cantor die Predigt aus Privatinitiative sehr hoch¹⁹². Er qualifizierte sie als Liebeswerk und gab er ihr sogar den Vorzug vor einer Predigt, zu der das Amt den Prediger verpflichtete¹⁹³. Petrus Cantor spricht sich allerdings dagegen aus, dass Frauen in der Kirche predigen oder die Sakramente verwalten dürfen¹⁹⁴. Der Pa-

ziskanische Lebensweise als vierte Form neben Eremiten, Mönche und Kanoniker stellt: »[...] non solum evangelica precepta sed et consilia, vitam apostolicam expressius imitantes, modis omnibus adimplere laborant« oder auch in einem Brief, den er im Winter 1219/1220 aus dem Heiligen Land an Honorius III., Johannes von Nivelles und Lutgard von Aywiers schrieb, vgl. HUYGENS, Lettres, S. 131–133: »Fratrum Minorum, que religio valde multiplicatur per Universum mundum eo, quod expresse imitantur formam primitive ecclesie et vitam apostolorum«.

189 Das erste Buch von Hildegards Vita schrieb ihr Sekretär, der Mönch Gottfried, das zweite und dritte Theoderich von Echernach.

190 Vgl. VMO, II, 69: »Multis autem lacrymosis suspiriis, multis orationibus & jejuniis a Domino instantissime postulando obtinuit, ut meritum & officium praedicationis quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona Dominus ei recompensaret: & quod sibi Dominus pro magno munere unum Praedicatorum daret«.

191 Vgl. BERNHARD von Clairvaux, Sermones in Cantica Cantorum 65 und 66 (Hld. 2,15), hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. VI, S. 359–389.

192 Im Jahre 1215, achtzehn Jahre nach dem Tod des Petrus Cantor, erteilte Bischof Fulko von Toulouse der Gemeinschaft um Dominikus die Genehmigung zur Predigt in seiner Diözese. Damit betrat er Neuland. Es war längst noch keine allgemein verbreitete Vorstellung, dass man ganze Laienverbände mit einem öffentlichen Predigtauftrag oder einer entsprechenden Genehmigung ausstatten könnte oder sollte. Das IV. Laterankonzil (1215), Constitutio X (de praedicatoribus instituendis) beschloss lediglich, dass die Bischöfe viri idonei suchen und bestellen sollten. Man hatte also das Desiderat erkannt, suchte jedoch noch nach geeigneten Lösungen. Vgl. ZERFASS, Streit, S. 201–224.

193 VA, I, 6, S. 42: »est et alia officiosa ut cum quis de officio predicat, et hec quandoque bona; est et alia caritativa cum quis priuatus, scilicet ex caritate et non de officio, predicat, que super omnes amplexanda. Peccator autem etiam occultus et non prelatu bene predicare potest; prelatu autem, peccator etiam occultus, criminaliter peccabit si predicauerit«.

194 Vgl. die Auslegung Petrus Cantors zu Joh 20,17: »Moraliter. Noli me tangere. Noli manum maioribus sacramentis scilicet ecclesie adhibere, sed uade ad perfectiores qui facile resurrectionem credant et predicent. Mulieribus enim docere in ecclesia non permittitur« (Paris Mazarine 298, f. 148va), sowie »Mulieribus enim in ecclesia predicare non permittitur« (Paris Bibl.

riser Kanzler Walter von Château-Thierry ging in der Mitte des 13. Jahrhunderts von einer allgemeinen Predigtvollmacht für Pariser Magister aus, die nicht eigens vom Pariser Bischof bestätigt werden müsse. Er begründete seine Auffassung mit der Qualifikation seiner Magister, da sie nicht nur Lehrer der Pariser, sondern der gesamten Kirche seien¹⁹⁵. Dennoch gab es Kritik an der Predigt der gelehrten Theologen. In der Mariavita konnte Jakob von Vitry an seinem eigenen Beispiel voller Demut die überladene oder wirkungslose Volkspredigt seiner Kollegen vorführen:

Um die großen Werke der heiligen Frau aber ohne Ansehen der Personen vorzutragen, will ich auch mich nicht schonen und meine Unglücksgeschichte berichten. Als ich anfang, obwohl ich unwürdig war, einfachen Laien das Wort Gottes zu predigen, und noch weder Übung hatte, noch gewohnt war, Volkspredigten zu halten, fürchtete ich mich ständig davor, dass ich mit einer unfertigen Predigt vielleicht nicht gut genug sein könnte. Ich sammelte mir vieles von überallher zusammen und wollte, nachdem ich das Viele aufgehäuft hatte, verlauten lassen, was immer sich in meinem Kopf befand. (Seinen ganzen Witz trägt der Dumme nämlich auf einmal vor, der Kluge hebt etwas auf für später.) Und nachdem ich mich mit solcher Verschwendung selbst irre gemacht hatte und nach der Predigt wieder zu mir kam, verfiel ich in eine Art geistigen Überdruß, weil es mir vorkam, als habe ich viel unordentliches und ungeschicktes Zeug geredet. Als mich die Magd Christi einmal von dieser Art Traurigkeit niedergeschlagen sah, sträubte ich mich vor Scham, ihr den Grund dafür aufzudecken. Und – was noch erbärmlicher war – als mich jemand nach der Predigt wie üblich würdigte, er habe mich gern gehört, als wenn ich gut und scharfsinnig gesprochen hätte, empfing ich dadurch sogar einen gewissen Trost. Es treibt mir die Schamesröte ins Gesicht, wenn ich meine Schändlichkeit öffentlich vorführe, aber ich habe nicht gewagt, das Lob der heiligen Frau zu verhehlen. Sie rief mich, als ich einmal vom Gewölk eben

nat., lat. 15585, f. 214vb), beide Zitate nach LAUWERS, *Noli me tangere*, S. 244, Anm. 183. Ähnlich äußert sich auch Petrus COMESTOR, *Glossa in Ioh. 20, 17*, Paris Bibl. nat., lat. 620, f. 267vb: »[...] exponitur etiam moraliter, et loquitur dominus ad muliebrem sexus, dicens Noli me tangere, id est maioribus sacramentis in ecclesia ne presumas manum apponere uel in ecclesia aliquid adnunciare sed uade ad fratres meos et dic eis, supple ut ipsi annuncient, quia ascendo ad patrem id est sacramentorum administrationem et predicationem uiris quasi perfectioribus dimitte«.

195 »[...] quod magister in theologia Parisius potest ubique predicare non petita licentia diocesani episcopi. Et ratio eorum est, quod de ordinatione D. pape, qui est caput totius ecclesie, positus est doctor non solum Parisiensis ecclesie, sed etiam universalis. In hoc etiam addunt: D. papa ordinat statum studii et maxime quoad statum studii theologie et magisterium privilegiando, et confirmando ordinationem, vocandi magistros ad magisterium, quod est quasi perfectum et consummatum magisterium; dat auctoritatem magistro et quasi mittit eum ad executionem officii magistralis, quod est triplex: legere, predicare, disputare«. *Quaestiones im Cod. Patavin. S. Antonii 152 Bl. 152 b*. Zitiert nach DENIFLE, *Entstehung*, S. 773, Anm. 52.

jener Traurigkeit vernebelt war, wie einen kopfscheuen Arbeiter zu sich¹⁹⁶ und offenbarte mir auf wunderbare Weise den doppelten Schlag der Versuchungen, der mich im Verborgenen getroffen hatte. »Ich habe ein Gleichnis gesehen,« sagte sie, »von einem nebelhaften Menschen, den übermäßig viele Haare einhüllten: Eine aufgeputzte Dirne, glänzend von einer Art Strahlen, schritt mit schmeichelnden Blicken um ihn her, schoß einen ihrer Strahlen auf ihn ab und verschwand ins Dunkel.« Bei diesem Gleichnis von ihr wurde ich mir sofort und mit größter Gewißheit bewußt, dass ich an einer dreifachen Krankheit litt. Die Übermenge an Haaren verursachte mir Traurigkeit, die aufgeputzte Dirne, das ist die Überheblichkeit, verschaffte mir jämmerlichen Trost durch die Strahlen der Schmeichelei. Ich weiß nicht, womit ich dein Lob singen soll, heilige Frau, die du die Geheimnisse Gottes kanntest. Der Herr hat dir die Gedanken der Menschen nicht vergeblich offengelegt, sondern erbrachte durch deine Gebete die Wunderkraft, den Lauheiten abzuhelfen¹⁹⁷.

Der überwiegende Teil dieser Passage befasst sich nicht mit der Heiligkeit Marias von Oignies. Mit fast schon pädagogischem Eifer vermittelt Jakob

196 Vgl. II Tim 2,15: »sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo operarium inconfusibilem recte tractantem verbum veritatis«. »Operarius« bezeichnet im Alten Testament (Vulgata) jeden Arbeiter im Sinne von Lohnarbeit oder Handwerk (Sap 17,16; Sir 19,1). Im Neuen Testament erscheint »operarius« neben II Tim 2,15 nur im Zusammenhang des Arbeiters, der seiner Speise wert sei. Vgl. I Tim 5,18; Mt 10,10; Lk 10,7. – Lk bietet zusätzlich: »Ihr sollt nicht von Haus zu Haus gehen«, was als Bettelverbot verstanden werden kann. In VMO, II, 100 gebraucht JAKOB von Vitry »operarius« synonym mit »operator«, den die Vulgata für den Schöpfer verwendet (Prov 22,2; Hi 36,3; Jes 22,11): »[sc. Maria von Oignies] Dixit etiam, & inde valde gavisus est, quod Spiritus sanctus in proximo ecclesiam suam visitaret, & copiosius solito per universam Ecclesiam operatores sanctos ad fructum animarum mitteret, & mundum ex maxima parte illuminaret«. Gemeint sind offenbar Prediger und Seelsorger.

197 Vgl. VMO, II, 79: »Ut autem sine personarum acceptione magna laetitia sanctae mulieris referam, mihi etiam non parcam, scilicet infelicitatis meae referam historiam. Dum verbum Dei licet indignus laicis simplicibus praedicare inciperem, & necdum exercitium seu consuetudinem faciendi sermonem ad populum haberem; semper mihi metuens, ne forte sermone imperfecto deficerem; multa mihi undecumque colligebam, multis vero congregatis quidquid in mente habebam in medium proferre volebam: [Totum enim spiritum suum profert stultus, sapiens vero reservat in posterum]. Cumque tanta prodigalitate me ipsum confunderem, ad me post sermonem revertens, quasi quoddam mentis taedium, eo quod inordinate & incomposite multa mihi dixisse videbar, incurrebam. Cumque hujusmodi tristitia aliquando Christi ancilla me depressum conspiceret; ego prae verecundia causam ei revelare recusabam, & quod miserabilis erat, cum aliquis, tamquam bene & subtiliter dixissem, me libenter auscultando (sicut mos est) post sermonem commendaret, in hoc aliquam consolationem recipiebam. Erubescio turpitudinem meam publicare, sed laudes sanctae mulieris non ausus sum abscondere. Quae cum aliquando praedictae tristitiae nubilo me confusum, & tamquam confusibilem operarium ad se vocaret; duplex vulnus tentationum, quibus in abscondito sauciatus eram, mihi mirabiliter aperuit. Vidi, inquit, similitudinem quasi hominis nubilosi, superfluitate capillorum cooperiti: quaedam autem meretrix subornata, quibusdam quasi radiis splendida, eum blande intuenso circuibat: facto autem pluries circulo, unum de radiis suis versus eum projiciens, partem tenebrarum effugabat. Ad hanc ejus parabolam, me triplici morbo laborantem statim certissime deprehendi. Capillata enim superfluitas mihi tristitiam generabat: meretrix vero subornata, id est, elatio, radiis adulationis, miserabile solatium mihi conferebat. Quibus te laudibus, o sanc-

von Vitry, wie eine Volkspredigt zu halten sei, während Maria nur als *Dea ex machina* auftritt. Sie erscheint und liefert die rettenden Stichworte. Ansonsten gehört die Initiative einzig dem Theologen, der Protagonist und Erzähler des Berichts ist und Marias Vision deutet.

Jakob von Vitry dürfte in Paris gelernt haben, was bei volkssprachlichen Predigten vor gemischtem Publikum zu beachten war. Den Fehlern, die er an seinem eigenen Beispiel zeigt, widmete sein Lehrer ein ganzes Kapitel des *Verbum abbreviatum*¹⁹⁸, und auch die Predigtsumme Alains von Lille (1198) rät dem Prediger, auf theatralische Effekthascherei, und Eitelkeiten zu verzichten, um die Autoritäten ernsthaft zu präsentieren, damit er die Herzen der Menschen erreichen könne und nicht nur ihre momentane Gunst¹⁹⁹. Als Jakob von Vitry Maria von Oignies begegnete, war er im Vermeiden akademischer Eitelkeiten längst geübt und unterrichtet. Dennoch schrieb er der Heiligen das Verdienst zu, ihn zur effizienten Volkspredigt geführt zu haben. Eventuell tat er dies, um die Befähigung der *mulieres religiosae* zur Volkspredigt zu demonstrieren. Gleichzeitig führt er jedoch sein eigenes Ansehen als Prediger ins Feld. Nicht wenig selbstbewusst greift er auf sich selbst als Beispiel für die Richtigkeit des Gedankens des Petrus Cantor zurück, dass dem frommen Leben des Predigers – verstärkt durch die Fürbitte der Heiligen – ein maßgeblicher Anteil am Erfolg seiner Predigt zukomme.

Neben methodischer Kritik bemängelte Jakob von Vitry auch die allzu pragmatische Gesinnung einiger Prediger. Ein ganzes Kapitel seiner *Historia occidentalis* widmet er falschen Predigern, die sich von der Aussicht auf Geldgewinn dazu verleiten ließen, unrechte Heilsversprechen zu machen²⁰⁰. Nach seiner Beschreibung handelt es sich bei ihnen um befugte Prediger. Er wirft ihnen vor, ihren offiziellen Predigtbefehl im Sinne ihres eigenen Vorteils zu missbrauchen. Allerdings nennt er keine Namen und gibt keine wei-

ta mulier efferam nescio, quae secretorum Dei [eras] conscia. Hominum cogitationes non frustra tibi Dominus aperiebat, sed orationibus tuis virtutem medendi languoribus conferebat.

198 Das Kapitel »Contra curiosos predicatores et sermonum politores«, VA I, 7, S. 45–54.

199 Vgl. Alanus von LILLE, Summe de arte praedicatoria I, in: PL 210, Sp. 112–114: »Praedicatio enim in se, non debet habere verba scurillia, vel puerilia, vel rhythmorum melodias et consonantias metrorum, quae potius fiunt ad aures demulcendas, quam ad animarum instruendum, quae praedicatio theatralis est et mimica, et ideo omnifarie contemnenda. [...] Consequenter debet accedere [sc. Der Prediger] ad auctoritatis propositae expositionem, et totam inflectere ad auditorum instructionem; nec auctoritatem nimis obscuram vel difficilem proponat, ne auditores eam fastidiant, et ita minus attente audiant. [...] Quia si nimis esset picturata (sc. praedicatio) videretur nimio studio excogitata, et potius elaborata ad favorem hominum quam ad utilitatem proximorum, et ita minus moveret animos auditorum [...]. Consequenter, praedicator debet captare benevolentiam auditorum a propria persona per humilitatem, et a rei, quam proponit utilitate [...], non quod inanibus vulgi clamoribus excitetur, non quod favorabili aura mulceatur, non quod theatri aplausu delineatur; sed ut eorum animi informetur, et quod ipsi considerare non debent quis loquatur, sed quid«.

200 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 86–88.

teren Hinweise auf eine bestimmte Gruppe, so dass hier wohl an ein Symptom zu denken ist, das ein allgemeiner Missstand hervorgebracht hatte.

B. Mangelnde Seelsorge

Jakob von Vitry stellt Maria von Oignies als Trägerin eines *zelus animarum*²⁰¹ vor, die mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln darum gekämpft haben soll, Menschen für ein frommes Leben zu gewinnen, um ihre Seelen dem Teufel zu entreißen. Jakob berichtet, der Prior der Kanonikergemeinschaft von Oignies habe ihn einmal verdächtigt, bei Maria gebeichtet zu haben – selbstverständlich zu Unrecht, da Maria über die verborgenen Sünden ihres Beichtvaters durch den Heiligen Geist ohnehin belehrt wurde²⁰². In ähnlicher Weise soll sie durch den Geist bei Bedarf auch seelsorgerliche und exorzistische Fähigkeiten erhalten haben.

In Gestalt einer Schmährede, die er dem Teufel in den Mund legt, als dieser in einer Vision Marias erscheint, spitzt Jakob von Vitry die Klage über das mangelnde seelsorgerliche Engagement vieler Kleriker dramatisch zu, die sich an verschiedenen Stellen in der Mariavita findet. Mit Anspielungen auf die Gleichnisrede vom guten Hirten²⁰³ präsentiert der Teufel sich der Heiligen als groteske Karrikatur Christi. Als seine Herde führt er Ritter mit sich, die am nächsten Tag zu einem Turnier antreten sollten und sich vorher bei spendablen Gastgebern in Nivelles bewirten ließen²⁰⁴. Vor Maria prahlt er mit seinem Erfolg.

Ego, inquit ille nequam & superbus hostis, plures habeo greges, & magis mihi obediens, quam Magistri illi: nam ego cognosco eos, & ipsi me sequuntur & vocem meam audiunt, & ad voluntatem meam me sequuntur²⁰⁵.

Der Teufel vergleicht seinen eigenen Erfolg mit dem der Kleriker, die Jakob von Vitry als *magistri* anspricht, also wahrscheinlich an gebildete Theologen denkt, die, wie er selbst, studiert und den Magistertitel erworben hatten. Im Gegensatz zu den Theologen, denen Jakob von Vitry an anderer Stelle vorwirft, sie lebten nicht ihren Lehren gemäß und verlören sich in hochmütigen

201 Vgl. VMO, II, 56: »nullum enim sacrificium magis placet Deo, quam zelus animarum«.

202 Vgl. VMO, II, 101.

203 Joh 10, 11–30.

204 VMO, I, 27 nennt Jakob von Vitry Turnierkämpfer als ein Beispiel für Sünder, die selbst Marias Gebet nicht mehr vor der Verdammung zu retten vermocht haben soll: »Aliquando autem pro defuncti cuiusdam anima Domino preces offerebat: dictumque est ei, Ne effundas orationem pro eo, quia reprobatus est a Domino. Vulnere enim lethali transfixus, miserabiliter mortuus erat in torneamento, & aeternis incendiis mancipatus«.

205 Vgl. VMO, II, 70.

und fruchtlosen Spekulationen²⁰⁶, hatte der Teufel offenbar verstanden, wie man Menschen gewinnt. Er brüstet sich damit, dass seine Gefolgschaft nicht nur zahlreicher, sondern auch gehorsamer als die der Magister sei. Der begründende Nachsatz, den Jakob von Vitry dem Teufel in den Mund legt, zitiert aus Joh 10, 27. Er bildet den dramatischen Höhepunkt der Verspottungsszene, in dem er den Akzent der biblischen Worte verschiebt:

Joh 10, 27: »oves meae vocem meam audiunt et ego cognosco eas et sequuntur me«.

VMO, II, 70: »nam ego cognosco eos, & ipsi me sequuntur & vocem meam audiunt, & ad voluntatem meam me sequuntur«.

Das Jesuswort benennt das fürsorgliche Handeln des guten Hirten und den Gehorsam der Schafe. Die drei Elemente des Satzes stehen gleichwertig nebeneinander, zwei von dreien beschreiben das Handeln des Hirten. Die Rede des Teufels betont dagegen den Gehorsamsaspekt, indem sie die Sequenz (*ipsi me sequuntur*) verdoppelt und die Reihenfolge der Handlungen Christi aus der Vorlage umkehrt. Die doppelt parallele Konstruktion erhält damit einen konsekutiven Sinn: Weil der Teufel die Menschen kennt, folgen sie ihm; weil sie seine Stimme hören, folgen sie ihm nach seinem Willen. Die »Methode«, die der Teufel hier verwendet, um Seelen zu gewinnen, ist bei Christus abgeschaut. Wie ein erfolgreicher Seelsorger und effizienter Prediger, ist er in der Lebenswelt der Menschen präsent und spricht mit ihnen. Der Konkurrent der Magistri nutzt seine Chance also, während die Kleriker sie mehrheitlich versäumen.

Der Spitzensatz der Hirtenperikope, auf die die Rede des Teufels sich bezieht, lautet »bonus pastor animam suam dat pro ovibus«²⁰⁷. Er ist gleichermaßen Leidensankündigung wie Ausdruck der messianischen Identität Jesu. Mit dem verzerrten Spottbild Christi, das der Teufel der Heiligen in der Vision bietet, präsentiert er sich ihr als Anti-Christ, dem die schwächlichen Magister nicht viel entgegenzusetzen haben. Selbst der Heiligen, die den Teufel bei anderen Gelegenheiten leicht mit dem Kreuzeszeichen vertreiben kann, bleibt in diesem Fall nur die Flucht.

C. Malum exemplum

Jakob von Vitry wirft den Klerikern, die er unwürdig nennt, vor, bei sittlichen Verfehlungen mitzutun, die er in seiner gesamten Umwelt findet²⁰⁸.

206 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 93.

207 Joh 10, 11.

208 Z.B. Verweichlichung (VMO, I, 36), Geschwätzigkeit (NB der Männer: VMO, I, 38), Geldgier (VMO, II, 46 und 78) oder Unduldsamkeit im Leiden (VMO, II, 76).

In einem Weheruf über gierige Kleriker beschuldigt Jakob von Vitry seine Amtsbrüder, sich unrechtmäßig an Pfründen und Würden zu bereichern. Anders als Fulko von Neuilly erwähnt er jedoch keine Priester, die im Konkubinat lebten. Dieselben Kleriker, die er der rücksichtslosen Vorteilsnahme bezichtigt, identifiziert Jakob von Vitry auch als jede Spötter, die den frommen Eifer der Laiinnen nicht erst nahmen und sie mit Spottnamen belegten²⁰⁹. Dem guten *exemplum* Marias von Oignies und der Priester, die ihren Aufgaben sorgfältig und treu nachkamen, stellt er das schlechte Beispiel von Priestern und Prälaten entgegen, die durch ihre nachlässige oder unsittliche Lebensführung die Kirche und ihre Heilmittel in den Augen der Gläubigen diskreditierten. Damit spielten sie die Seelen der Gläubigen teuflischen Mächten in die Hände, weil diese sich zum Abfall von der römischen Kirche oder durch das schlechte Beispiel der Amtsträger zu unsittlichem Verhalten verführen ließen.

In einer Predigt während des IV. Laterankonzils (1215) verbindet Innozenz III. die Kritik am *malum exemplum* noch deutlicher als Jakob von Vitry mit dem Nutzen, den die Häretiker daraus ziehen könnten. Auch er gebraucht dafür ein prominentes Bibelwort, das die Sünder in ihrem Sinne wenden konnten. Prälaten, die durch schlechte Sitten ihre Pfarrkinder verführten, vergleicht Innozenz mit Vätern, deren schlechtes Vorbild ihre Söhne zu Sündern erzöge. Diese könnten sich nun darauf berufen, dass »der Sohn nichts von sich aus tun kann, sondern nur, was er den Vater tun sieht«²¹⁰. Letztlich spiele dies den Häretikern in die Hände, die nun behaupten könnten, der römische Klerus verhalte sich unwürdig²¹¹.

4. Jungfräulichkeit und Zuwendung zum geistlichen Bräutigam

Als ein hervorstechendes Merkmal der *mulieres religiosae* schildert Jakob von Vitry den besonderen *zelus*, mit dem die Frauen ihre Jungfräulichkeit verteidigten²¹², wobei Jungfräulichkeit zweifelsfrei als begnadete Tugend,

209 Vgl. VMO, II, 78: »Ignoscite mihi, fratres, qui dignitatem dignitati adjungitis, & Praebendam Praebendae copulatis. [...] In quo enim vos laesit, si amico suo salubriter consuluit, si veritatem quam a Domino audivit retulit. Sed vos saepius forte dum Gratianum revolvit, vel libellum istum numquam inspicitis, vel ancillae Christi visiones phantasmata seu somnia, ridendo more vestro, repudiatis«.

210 Joh 5, 19.

211 In einer Predigt während des IV. Laterankonzils, in: PL 217, Sp. 650–651, 654, 678 sowie CLAKE, Peter, S. 8: »One which took the Leviticus passage as its text and entitled ›On the consecration of a priest‹ observed that, if the head was sick, the whole body would be weak and warned that bad priests might encourage heretics to claim that they were unfit to administer the sacraments and receive offerings and thus might turn people away from the Church«.

212 Jungfräuliches Leben ist das einzige Gelübde, das sich den späteren Beginen mit Gewissheit zuordnen lässt. Vgl. die Quellen bei Amalie FÖSSEL/Anette HETTINGER (Hg.), Kloster-

nicht als Charisma, zu verstehen ist. Maria von Oignies steht in ihrer Vita explizit nicht für ein körperliches Virginitätsideal. Aus der Schilderung Jakobs von Vitry geht hervor, dass sie mit ihrem Ehemann zunächst in einer gewöhnlichen Ehe gelebt haben soll. Es ist also davon auszugehen, dass sie ehelichen Verkehr mit ihm hatte. Jakob von Vitry hätte diese Phase leicht übergehen können. Stattdessen kennzeichnet er sie regelrecht, indem er berichtet, wie Marias Ehemann nach einiger Zeit regulären Zusammenlebens durch eine göttliche Intervention zur Josephsehe geführt worden sei²¹³. Die Laiin Maria befindet sich also auch körperlich im *status coniugatorum*, in dem sich ihre Selbstheiligung als enthaltsames begnadetes Leben vollzieht²¹⁴.

Auch in seinen späteren Predigten *ad religiosas* lobt Jakob von Vitry die Jungfräulichkeit als tugendhafte Geisteshaltung. Dem körperlichen Zustand misst er keinen eigenen Wert zu²¹⁵. Die äußerlich sichtbare körperliche Gestalt Marias ist ihm jedoch keineswegs gleichgültig, wie es etwa bei dem Protagonisten einer Gnadenvita der Fall wäre. Der Moderatheit ihrer Erscheinung widmet er das gesamte erste Buch der Vita und spart auch nicht mit Kritik an deren Gegenteil. In aufwendiger Kleidung und weiblicher Schönheitspflege erkennt er nicht nur Zeichen materieller Habgier, sondern Merkmale einer unkeuschen Verführerin zur Sünde, der er mit einer Anspielung auf Jes 3,24 äußerst demütigende Strafen prophezeit²¹⁶. Dass die *mulieres re-*

frauen, Beginen, Ketzerinnen, Idstein 2000, S. 139–147 (Gregor IX, 1235 [= 139f indirekt], Fritzlar 1244 [= 141f], Kardinal Hugo an Probst Heinrich 1251 [= 140f], Vienne 1311 [= 146f]). Auch Jakob von Vitry nennt Jungfräulichkeit in seinem *Sermo ad virgines* als hervorstechendes Merkmal weiblicher Frömmigkeit. Das ist sicherlich der Zielgruppe der Predigt geschuldet, bleibt in seiner Eindeutigkeit aber bemerkenswert. *Exempla zur Jungfräulichkeit* bezieht Jakob von Vitry allerdings aus der Alten Kirche. Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo III ad religiosas* (*Sermo ad moniales albas cisterciensis ordinis*), hg. v. Jean Longère, S. 275, sowie ders., *Sermo IV ad religiosas* (ebenfalls eine Predigt für Zisterzienserinnen), hg. v. Jean Longère, S. 292f.

213 Vgl. VMO, I, 13: »Cum autem non multo tempore cum marito suo, Ioanne nomine, in matrimonio sic vixisset; respexit Dominus humilitatem ancillae suae, exaudivitque lacrymas supplicantis. Nam quam prius habuit ut uxorem, inspiratus est Ioannes, et Mariam habere commendatam«.

214 Die damit implizit ausgedrückte Hochschätzung der Ehe, kann als Abgrenzung gegenüber der Eheverachtung der Katharer verstanden werden. Direkte Hinweise darauf liefert die Vita Marias jedoch nicht. Gegen diese Annahme spricht auch der abgrenzende Weheruf, der an die Beschreibung von Marias Josephsehe anschließt. Er gilt nicht gerade nicht den Häretikern, sondern unzüchtigem Verhalten und Ehebruch. Vgl. VMO, I, 14: »Erubescant & paveant infelices, extra matrimonium illicitis sese commixtionibus pollutentes; cum ii ambo beati iuvenes, a licitis amplexibus pro Domino abstinentes, adolescentiae ferventis impetum fervore religionis superaverunt«.

215 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo IV ad religiosas*, hg. v. Jean Longère, S. 293: »Quedam autem, licet carnem habeant uirginem, corde tamen et lingua corrumpuntur, nec inter sanctas uirgines a Deo connumerantur«.

216 Vgl. VMO, I, 34: »Attendant haec, & lugeant miserabiles & fatuae mulieres, quae lasciviae suae cantilenis ignem libidinis accendant, & anhelitu suo prunas ardere faciunt, & idcirco a cantu Angelorum alienae in vanitate sua pereunt; quarum risus in luctum, gaudium in dolo-

ligiosae im Stadtbild präsent waren und nicht in Klausur lebten, dürfte die Phantasie ihrer Mitmenschen angeregt haben²¹⁷. Jakob von Vitry dürfte ein Interesse daran gehabt haben, die Frauen vor diesbezüglichen Verdächtigungen zu schützen.

Auch der Wandel vom körperlichen Vollzug zum Liebes- oder Konsensprinzip als Grundlage der ehelichen Gemeinschaft spielt in Marias Vita eine Rolle. Hier gründet die Ehe der Heiligen spätestens nach der Bekehrung ihres Ehemanns unabhängig von einer körperlichen Verbindung auf Liebe und Konsens beider Partner in Bezug auf Marias frommes *propositum*²¹⁸. Da Maria im körperlichen Leben mit ihrem Ehemann Johannes enthaltsam gelebt und sich schließlich auch räumlich von ihm getrennt habe, sollte er ihr in einer gleichsam wiederhergestellten Ehe im Himmelreich zurückgegeben werden²¹⁹. Durch diese Zusage führt Jakob von Vitry zwei widersprüchliche Stränge in Marias Vita ein, da Marias himmlische Vollendung andererseits als vollständige Verschmelzung mit Christus vorgestellt ist. Jakob von Vitry harmonisiert den Konflikt nicht, der an dieser Stelle entsteht. Auch verknüpft er Marias Verbindung mit Johannes kaum mit anderen Ereignissen in der Vita. Die Zusage an Maria, nach dem irdischen Leben wieder mit dem Ehemann vereint zu werden, ist kein maßgeblicher Bestandteil des Porträts ihrer Heiligkeit. Da sie besonderen Lohn für eine besondere Leistung verspricht, vermeidet sie jedoch den Verdacht, die Auflösung bestehender Ehen zu propagieren. Gleichzeitig legitimiert sie die physische Trennung der Ehe und knüpft an ein Ideal der innerehelichen Enthaltensamkeit an, das um 1200 aufkam.

rem aeternum, cantus convertetur in ululatum: quibus promittitur a Domino, pro zona funiculus, pro suavi odore foetor, pro crispanti crine calvitium«. Ähnlich auch in seinen späteren Predigten ad religiosas. Vgl. JAKOB von Vitry, Sermo II ad religiosas, hg. v. Jean Longère, S. 257: »Amictus quidem corporis et risus dentium et incessus earum exterius ostendunt quales sunt interius; uestis mollities mollitiem designat mentis. Impudicus oculus, teste Augustino, impudice mentis est nuntius«.

217 Vgl. VMO, II, 75. Einen offenen Verführungsversuch erzählt THOMAS von Cantimpré, De S. Lutgarde Virgine I, 2f sowie einen Entführungsversuch durch einen anderen Mann, in I, 5. Zur bedrohten Jungfräulichkeit als Motiv, aber auch Thema, der Frauenviten vgl. DINZELBACHER, Frauenmystik, S. 142f; Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II, München 1990–1999, S. 91f, sowie LECLERQC, Monks, S. 40–43.

218 Vgl. VMO, I, 14: »Quanto autem affectu carnali ab ea divisus est, tanto magis matrimonii spiritualis nexu ei per dilectionem conjunctus est«.

219 Vgl. VMO, I, 14: »Unde & ancillae suae Dominus postea in visione apparens promisit, ut socium suum, quasi reparato matrimonio, ei redderet in caelis, qui castitatis amore a carnali commercio se subtraxerat in terris«.

A. Die Vita S. Kunigunde

Ein solcher Jungfräulichkeitstypus innerhalb der Ehe und ohne klösterliche Klausur, wie Jakob von Vitry ihn Maria von Oignies zuschreibt, erscheint als vergleichsweise neues Ideal in der Vita der Kaiserin Kunigunde²²⁰. Das Lebensbild der schon Anfang des 11. Jahrhunderts verstorbenen Gattin Heinrichs II. wurde anlässlich der Heiligsprechung der Kaiserin im Jahre 1200 von einem unbekanntem Autor verfasst. Es war Jakob von Vitry wahrscheinlich bekannt und könnte in einigen Aspekten ein Vorbild für Marias Vita geliefert haben. Z.B. kennt die Vita S. Kunigunde eine Zweiteilung des Lebens der Heiligen in aktive und kontemplative Phasen, die sie den Schwestern Maria und Marta aus Bethanien zuordnet²²¹. Diese Phasen strukturieren die Vita jedoch nicht in einem groben Nacheinander, sondern verteilen sich auf das Leben Kunigundes am Tage beziehungsweise in der Nacht²²². Kunigundes Biograph berichtet, sie habe Wert auf eigenhändige Arbeit gelegt und auch das Gewand, das sie trug, selbst angefertigt²²³. Ähnlich wie Maria schwächt bereits Kunigunde ihren Körper mit Fasten und Askese, bis er schließlich von einer tödlichen Krankheit übermannt wird. In diesem Zusammenhang stellt auch der Autor der Kunigundenvita den körperlichen Schmerz als äußerliches Ereignis dem innerlichen Aufblühen der Seele seiner Protagonistin gegenüber²²⁴. Die Kaiserin ist jedoch keine Mystikerin. Auch berichtet der Autor ihrer Vita nicht, dass sie als Krankendienerin gearbeitet habe. Hervorstechendes Merkmal ihrer Heiligkeit ist die Josephsehe, in der sie mit Heinrich II. gelebt haben soll²²⁵. Kunigunde erscheint in ihrer Vita als Vorbild für

220 ANONYMUS aus Bamberg, Vita S. Cunegundis, in: MGH SS 4, S. 821–824. S.a. BERSCHIN, Biographie, Bd. IV/2, S. 494f und 534, der die Vita im Zusammenhang mit dem ab ca. 1200 verstärkt propagierten Ideal der Josephsehe sieht.

221 Vgl. ANONYMUS aus Bamberg, Vita S. Cunegundis, Kap. 3, in: MGH SS 4, S. 822. »[...] die practicam cum Martha, noctu contemplativam cum Maria vitam agere non cessabat.

222 Eine Tag-Nacht-Gliederung kennt auch die Mariavita für die erste Phase der Ehe der Heiligen, die durch Nachwachen und heimliche Bußleistungen charakterisiert ist und sich dadurch auszeichnet, dass Maria nicht offen über ihren Körper verfügen kann (»potestatem proprii corporis aperte non habebat«, VMO, I, 12).

223 Vgl. ANONYMUS aus Bamberg, Vita S. Cunegundis, Kap. 5, in: MGH SS 4, S. 823: »tunicam fuscioram, quam ipsa sibi manibus suis operata fuerat, sacerdotali benedictione data, vestem religionis induit. [...] Operabatur manibus suis, sciens scriptum esse: Qui non operatur, non manducet«.

224 Vgl. ebd., Kap. 9, S. 824: »Quindecim in sancto proposito supervixit annos, tam humilitatis gratia quam pro religionis reverentia omnibus admiranda. Tandem pro nimia ciborum abstinentia, orationis et vigiliarum incredibili perseverantia, cepit corpore languescere, et ingravescente morbo, paulatim deficere. Sed dum membra dolore contraherentur exterius, spiritu tamen, quia laus Dei semper in ore eius, confortabatur interius«.

225 Vgl. ebd., Kap. 2, S. 822: »O coniugium non voluptate, sed bona voluntate copulatum! O sanctum matrimonium, ubi una fides inviolate castitatis, ubi unus spiritus misericordie et veritatis, ubi idem velle in virtutibus idemque nolle in vitiis; ubi nec primus nec alter discerni potuit, dum alter quod primus voluit; ubi par animus in multifariis operum effectibus pares in duobus

Jungfrauen und Witwen²²⁶. Marias Vita nimmt verheiratete Frauen hier nicht mehr aus. Unter den *mulieres religiosae* nennt sie Jungfrauen, Ehefrauen und Witwen gleichermaßen²²⁷, weitet das in Kunigundes Vita bereits vorhandene Ideal also auf die dritte Gruppe der Frauen im Stande der *coniugatae* aus.

B. Vertiefte Jungfräulichkeit und *compassio* – Hoheliedzitate in der Mariavita

Jakob von Vitry beschreibt seine Protagonistin als mystische Braut in einem Liebesverhältnis zu Christus²²⁸, wobei er ihr Visionen und Gefühlserlebnisse zuschreibt, deren Inhalt häufig an Zitate aus dem Hohelied erinnert²²⁹. Bereits im 12. Jahrhundert wurde die Tugend der sexuellen Enthaltsamkeit durch den Gedanken der mystischen Brautschaft und Vermählung mit Christus vertieft²³⁰. Vor allem die Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux scheint Jakob von Vitry bei seiner Darstellung Marias von Oignes inspiriert zu haben. An dieser Stelle soll daher kurz auf die Hoheliedauslegung eingegangen werden, die im 12. Jahrhundert bei Rupert von Deutz

ostendit affectus. Quales has nuptias dixerim, nescio. Unum scio, quia nostra modo nescit regia tales, dum illi propter regnum celorum se castrantes, nec prolem terrene fecunditatis expectantes, celibem a Deo generationem reciperent; a quorum ore laus Dei nunquam deficiet. Hec est generatio querentium Dominum, qui viventes in Christo, membra sua mortificantes propter Christum super terram morientium, modo regnantes cum Christo, bona Domini sui vident in regione viventium.

226 Vgl. ebd., Kap. 3, S. 822: »vitam memorande virginis nostre breviter explicare et memorie scripto commendare, ut ad exemplum eius se intuentes, quecumque virgines, quecumque vere vidue, perfecte vite normam arbitrentur conversationem illius.«

227 Vgl. VMO, Prolog, 3: »Vidisti (& gavisus es) sanctas etiam mulieres, in matrimonio Domino servientes devote, filios suos in timore Dei erudientes, honestas nuptias & thorum immaculatam custodientes, & ad tempus orationi vacantes, & post in idipsum cum timore Dei revertentes, ne tentarentur a Satana: multae enim ex maritorum consensu licitis amplexibus abstinentes, caelibem, & vere Angelicam vitam ducentes, tanto majori corona digae sunt, quanto in igne positae non arserunt.«

228 Ähnlich auch die Vita Lutgards von Aywières. Vgl. RUH, Geschichte, Bd. II, S. 93.

229 Der süße Geschmack von Honig (Hld. 4,11) erscheint in der Mariavita z.B. häufig als äußerliches Anzeichen der inneren Süße Marias. Vgl. VMO, II, 92: »non solum interius in animo, sed etiam in ore ejus mellifluo sentiebat: & plerumque sub pueri specie, sub mellis sapore, cum aromatum odore, in puro & exornato cordis thalamo, Dominum suum feliciter admittebat.« Durch den Kontakt mit ihr spüren andere Menschen diesen süßen Geschmack: VMO, I, 41: »Non solum autem in vultu ejus ex intuitu multi devotionis gratiam, sed ex mutua colloquutione aliquibus stillabat dulcedinem, non solum spiritualiter in corde, sed sensibiler quasi mellis saporem suscipiebant in ore. Audient duri & tardi ad credendum, & murmurabant: qui autem hujusmodi divinas consolationes experti sunt, facile acquiescent cum audiverint. Favus distillans labia tua, sponsa mea; mel & lac sub lingua tua.« Auch andere Mystikerinnen erleben den Honiggeschmack, vgl. VMO, Prolog, 8.

230 Vgl. Ludwig HÖDL, Art. Jungfräulichkeit, in: LMA V (1999), Sp. 808f.

(† 1129 oder 1230) eine mariologische Note²³¹ bekam und an die die Beschreibung Marias in ihrer Vita in mehreren Punkten anknüpft. Ebenfalls auf Rupert von Deutz geht die Verbindung von Hoheliedauslegung und Menschwerdung Christi zurück. Rupert ordnete seine gesamte Hoheliedexegese mit dem Titel »de incarnatione Domini« diesem einzigen Gesichtspunkt unter und verfolgte die Deutung der Braut auf die Jungfrau Maria durch sein ganzes Werk²³². Die Jungfrau Maria erscheint bei Rupert als Braut aller drei Personen der Trinität: Des Vaters als *vera sponsa*, des Sohns als *sponsa et mater* und des Geistes, verstanden als Liebe der beiden, als *templum proprium caritatis*. Rupert versteht Maria als Lehrerin der Apostel, als Prophetin und als Mitverfasserin des Evangeliums. Als Sinnbild der Kirche konnte Maria nach Rupert nicht in stiller Kontemplation verharren. Ihre Bestimmung sei es gewesen, durch Beispiel und Lehre »ihr geheimnisvolles Wissen der Welt mitzuteilen, anstatt es in sich zu bewahren«²³³. Auch löste Rupert von Deutz sich von der patristischen Tradition. Auf der Grundlage der direkten mystischen Gotteserfahrung und legitimiert durch sein Gewissen und das Gefühl der Begnadung, beanspruchte er eine Autonomie der Schriftauslegung in gesprochenem und geschriebenem Wort, wie sie 80 Jahre später gegenüber Waldensern und auch Humiliaten diskutiert wurde²³⁴. Literarisch äußert sich Ruperts Loslösung von der Autorität, indem er Berufungen auf Väterzitate durch Berichte über Visionen ersetzt²³⁵. Solche Berichte mit legitimatorischer Funktion erscheinen in der Vita Marias, die knapp hundert Jahre später entstand, mit großer Selbstverständlichkeit.

Bernhard von Clairvaux verlässt die bei seinen Zeitgenossen übliche Form der kommentierenden Behandlung des Hoheliedstoffes und verwendet statt-

231 Z.B. im theologischen Programm der sieben Geistgaben verschob Rupert von Deutz den Verstehensaspekt von der Gabe der Weisheit hin zu der des Verstands und wies der Weisheit damit die Aufgabe zu, von allen Geschäften zu ruhen und einen Vorgeschmack auf die jenseitige Seligkeit zu kosten. Diese Funktion der Weisheit assoziiert Rupert mit der Maria von Bethanien. (Lk 10,42: »Maria hat den besten Teil erwählt, der soll ihr nicht genommen werden.«) Vgl. BOECKL, Gaben, S. 38.

232 Wie Origenes erkennt Rupert im Hohelied das siebte Lied im Alten Testament. Es handelt von der Liebe, durch die Gottes Sohn in Maria Mensch geworden sei. Die Zielrichtung seines Werkes legitimiert er durch zwei eigene Visionen, und die eines Mitbruders, der ihn mit dem Hohelied in der Hand bei den Heiligen um den Thron Christi habe sitzen sehen, während er selbst das eine Mal mit der Jungfrau Maria über die Trinität diskutierte, das andere Mal die folgenden Worte hörte: »Femina mente Deum concepit, corpore Christum: Integra fudit eum nil operante viro«, vgl. Friedrich OHLY, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, S. 125.

233 Vgl. ebd., S. 132.

234 Nach 1117 schrieb Rupert an Erzbischof Friedrich von Köln: »Das weite Ackerland der heiligen Schrift ist allen Bekennern Christi gemeinsam zu eigen, und niemandem kann das Recht, es zu bearbeiten, abgesprochen werden, wenn er nur mit unversehrtem Glauben seine Meinung sagt oder schreibt«, zitiert nach OHLY, Hohelied-Studien, S. 123, Anm. 1.

235 Vgl. ebd., S. 124.

dessen die Form der Predigt, wie es bereits Origenes getan hatte. Jeder Silbe der Schrift ordnet er eine Bedeutung zu, so dass seine Hoheliedpredigten sehr umfassend angelegt sind und zu seinen Lebzeiten nicht vollendet werden konnten. Bernhards Redeweise gleicht mehr dem mündlichen Bericht subjektiven Erlebens als einer belehrenden schriftlichen Form. Auch tagespolitische Ereignisse fließen in seine Predigten ein. Die wichtigste Rolle spielt jedoch Bernhards mystisches Erleben der Vereinigung mit Gott als einem dynamischen *Deus desiderans*²³⁶, nicht einer statischen *beatitudo*, wie sie z.B. Thomas von Aquin kennt. Das Verstehen der Schrift geschieht nach Bernhard von Clairvaux als aufeinander zulaufende Bewegung von Gott, dem Sprechenden, und dem zum Verstehen fortschreitenden Menschen. Antriebskraft und umgebendes Fluidum ist der Geist beziehungsweise die Liebe. Der allegorischen Schriftdeutung weist Bernhard einen Platz nach dem historischen Schriftsinn und vor dem tropologischen, der das konkrete Tun betrifft, zu, der seinerseits zum anagogischen, geistliche und himmlische Geheimnisse aufschließenden Sinn weiterführt. Auch der Fokus der Mariavita liegt auf Marias Interaktion mit dem Göttlichen. Menschliche Begegnungen sind demgegenüber nebensächlich, oft bedeutungslos. Christus tritt als geistlicher Liebhaber auf eine Handlungsebene mit der menschlichen Protagonistin. Die Distanz zwischen Göttlichem und Menschlichem wird vor allem von Christus, nicht in erster Linie von der Protagonistin überwunden.

Das Hohelied bezeichnet Bernhard von Clairvaux als Buch der Erfahrung²³⁷. Persönliche Erfahrung der Gottesnähe lobt er als Ziel allen frommen Strebens, so dass analog zum *credo, ut intelligam* Anselms von Canterbury für Bernhard von Clairvaux von einem *credo, ut experiar* gesprochen werden kann. In seiner ersten Hoheliedpredigt formuliert er:

Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi quam experiendi. Non est enim strepitus oris, sed iubilus cordis; non sonus laborum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia²³⁸.

In der Vita Marias von Oignies bildet die persönliche Erfahrung eine grundlegende Erkenntniskategorie. Lernprozesse finden in der Vita regelmäßig durch *experientia* statt²³⁹, und auch für sich selbst beruft sich Jakob von

236 Vgl. ebd., S. 139.

237 Seine dritte Hoheliedpredigt beginnt mit den Worten: »hodie legimus in libro experientiae«, vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Hoheliedpredigt 3, 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. V, S. 77.

238 BERNHARD VON CLAIRVAUX, Hoheliedpredigt 1, 11, ebd., S. 62.

239 VMO, I, 17 (ein Priester, der Marias Tränengabe nicht verstand und durch einen eigenen Anfall belehrt wird, lernt durch *experientia*), VMO, Prolog, 2 (der Tolosaner Bischof Fulko begegnet der Frömmigkeit der mulieres religiosae mit sehendem Glauben und erfährt sie durch

Vitry darauf, das Berichtete großteils persönlich erfahren zu haben: »Nos igitur, quae vidimus & novimus, & ex magna parte per experientiam didicimus, ad honorem Dei [...] pauca de multis referemus«²⁴⁰.

Bernhard von Clairvaux kennt ein »verbo frui«²⁴¹, das durch Gnade vermittelt wird, und dem genussvollen Liegen mit dem himmlischen Bräutigam entspricht. Jakob von Vitry beschreibt einen ähnlichen Zustand für Maria von Oignies²⁴². Auch Wechsel der mystischen Erfahrungen sind schon in der Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux zu finden. Die Rollen der Personen im Hohelied entsprechen bei ihm verschiedenen Befindlichkeiten der Seele, die gegenüber Gott *iubilis* oder Verlassenheit, Antrieb oder Erstarrung etc. empfinden kann. Jakob von Vitry stellt die wechselvolle Breite dieser Ereignisse bereits im Prolog zur Mariavita vor, indem er die vielfältigen Begnadungen der *mulieres religiosae* beschreibt. Auch die häufig als Maßlosigkeit kritisierte völlige Hingabe der Frauen lässt sich schon bei Bernhard von Clairvaux finden. In seinem Werk *De diligendo Deo*, schreibt er »Causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere«²⁴³. Mit diesem Gedanken greift Bernhard auf Autoritäten zurück, denen Jean Leclercq²⁴⁴ nachgegangen ist. Bei Gregor I. findet er z.B. »in dilectione proximi mesure amoris ponitur [...], Dei autem dilectio nulla mensura constringitur«²⁴⁵, Origenes Hoheliederklärung bietet: »Deum diligere nullus modus, nulla mensura est«²⁴⁶. Die maßlose Liebe des Menschen antwortet auf die Offenbarung der Liebe Gottes durch die Menschwerdung Christi. Entsprechend beginnt Bernhards Andacht beim menschengewordenen Christus, um über ihn hinaus schließlich Gott in seiner Geistnatur zu erkennen. Reine geistliche Liebe Gottes ist nach Bernhard im irdischen Leben zwar nicht vollständig, wohl aber in Vorstufen zu erreichen. Das irdische Leben bildet also keinen Gegensatz, sondern einen schwachen Abglanz des jenseitigen. Auch die Andacht der *mulieres religiosae* beginnt beim Leiden des menschlichen Christus, aber sie erhebt sich nicht zu Christi Geistnatur. Jakob von Vitry beschreibt, wie Maria von Oignies einen Versuch unternommen habe, vom leidenden zum erhöhten Christus zu gelan-

experientia), VMO, II, 63 und 92 (Mönche bestätigen Marias Heiligkeit durch Erfahrungen mit ihr), VMO, I, 39 (ein Besucher wird nach vormaligem Spott durch experientia zur Hochachtung gegenüber Maria geführt).

240 VMO, Prolog, 11.

241 Vgl. BERNHARD von Clairvaux, Hoheliedpredigt 5, 14, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. V, S. 646: »O quisquis curiosus est scire, quid sit hoc, Verbo Frui; para illi non aurem, sed mentem. Non docet hoc lingua, sed docet hoc gratia. Absconditur a sapientibus et prudentibus, et revelatur parvulis« (Mt 11,25).

242 Vgl. VMO, II, 65.

243 Vgl. BERNHARD von Clairvaux, Liber de diligendo Deo, Kap. I, 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. I, S. 74.

244 Vgl. LECLERCQ, Études, S. 120, Anm. 2.

245 Vgl. PL 76, Sp. 1288.

246 Zitiert nach LECLERCQ, Études, S. 120, Anm. 2.

gen, den er als Flucht vor der Konfrontation mit dem Elend Christi deutet. Dieser Versuch sei jedoch misslungen, da die Heilige nicht im Stande gewesen sei, sich gedanklich vom menschgewordenen, leidenden Christus zu lösen²⁴⁷. Dieser wird in Marias Vita nicht durch den erhöhten Christus überboten, sondern er führt die Heilige zur himmlischen Seligkeit. Für das Leiden, das sie selbst auf sich nimmt, wird sie mit Visionen der *Ecclesia triumphantis* und des Himmelreichs belohnt²⁴⁸. In ständigem Austausch mit himmlischen Wesen tritt Maria von Oignies in eine Art Leidensnachfolge Christi ein. Ihr eigenes Leiden findet dabei sowohl in Gemeinschaft mit Christus als auch für ihn statt. Die Vorstellung einer *compassio* kennt auch Bernhard von Clairvaux, allerdings für die Jungfrau Maria. Sie erinnert an den mariologischen Strang der Hohelieddeutung, wie er bei Rupert von Deutz vorliegt, scheint bei Bernhard aber weniger von einer exegetischen Tradition als von den Hohenliedpassagen in der Liturgie der Marienfeste beeinflusst. Die mariologische Deutung des Hoheliedes ist weniger bei den Zisterziensern als bei Prämonstratensern und Augustinerchorherren heimisch. Hier kann sie dazu führen, dass zur Mariennachfolge aufgerufen wird, was z.B. bei dem Regularkanoniker Wilhelm der Kleine († 1189) anzutreffen ist²⁴⁹. Als Gottesmutter wurde Maria nach Wilhelm der Inkarnation Christi und des Mitleidens seiner Passion durch *compassio* gewürdigt und bekommt eine Vorbildfunktion, der durch *imitatio* nachgefolgt werden kann. Inkarnation und Passion sind Gipfelzeiten des Marienlebens. Dazwischen liegt süßer Schlaf, in dem die Jungfrau die Gottmenschheit Christi betrachten darf. Wilhelm verehrt sie nicht als Himmelskönigin oder machtvolle Fürsprecherin der Menschen vor Christus, sondern wegen des inneren Martyriums, das sie durch grenzenlose Bereitschaft zur *compassio* mit Christus durchlebt habe und das alle anderen Martyrien überbiete²⁵⁰. Marias Christusnachfolge ist nach Wilhelm innerlich. Sie habe das Kreuz des inneren Menschen auf sich genommen und sei sich durch ihre mütterliche Liebe selbst zum Kreuz geworden²⁵¹.

Schon die Namensgleichheit der beiden Frauen legt Anspielungen auf die Jungfrau Maria in der Vita Marias von Oignies nahe. Allerdings scheint die

247 Vgl. VMO, I, 16: »Unde ut dolorem aliquando temperaret, & fluvium lacrymarum cohiberet; relicta humanitate, ad Christi divinitatem & majestatem animum attollebat, ut in ejus impassibilitate reperiret consolationem. Sed unde fluminis impetum restringere conabatur, inde mirabiliter impetus major lacrymarum oriebatur. Nam cum attenderet quantus fuit, qui tam abjecta pro nobis sustinuit; rursus dolor renovabatur, novisque lacrymis anima ejus dulci compunctione innovabatur.«

248 Z.B. soll ein Seraph Maria beigestanden haben, als sie sich selbst verletzte (VMO, I, 22), ein weiterer gab nach der sterbenden Maria nach VMO, II, 99 Worte und Verse ein, so dass sie drei Tage lang von himmlischen Geheimnissen habe singen und sprechen können.

249 Guilelmus legt Christus eine explizite Aufforderung zur Mariennachfolge in den Mund, vgl. OHLY, Hoheliedstudien, S. 242–248.

250 »Plus est esse commartyrem Christi quam martyrem Christi«, zitiert nach ebd., S. 248.

251 »Ipsa sibi quodammodo per affectum marternum facta erat crux«, ebd.

Heilige darüber hinaus eine besondere Affinität zur Jungfrau gehabt zu haben²⁵². Visionen und Empfindungszustände, in denen Maria von Oignies und andere Frauen ihres Umfeldes Inkarnation und Passion aus der Perspektive der Jungfrau Maria nacherleben²⁵³, zeigen, dass die Gestalt und das von der *compassio* getragene Verständnis der Jungfrau Maria maßgeblich auf die *mulieres religiosae* gewirkt haben. Ursula Peters²⁵⁴ erkennt in der Leidens- und Brautmystik der Frauen

eine spezifisch weibliche, nämlich sinnliche Erfahrungsmöglichkeit; oder theologisch bewendet: auf körperliche Realisationen eines kreatürlich-konkreten Nachvollzugs des Inkarnations-Gedankens.

Von einem spezifisch weiblichen Vorzug an Gnade oder einer besonderen Empfänglichkeit der Frauen gegenüber göttlichen Offenbarungen sprechen schon Zeitgenossinnen. Ein ähnlicher Gedanke leuchtet auch in der mariologischen Hohelieddeutung des Rupert von Deutz auf. Er dürfte jedoch das Selbstbewusstsein einiger der Mystikerinnen deutlicher beschreiben als die Wirklichkeit. Sinnliche Aspekte bietet bereits die Brautmystik Bernhards von Clairvaux. Franziskus von Assisi kennt Leidensnachfolge bis hin zu körperlicher Christusförmigkeit. Beides ist männlichen Personen zuzuordnen. Auch theologisch ist Peters Deutung problematisch. Den Inkarnationsgedanken nachzuvollziehen, dürfte aus der Perspektive der bereits aus Fleisch und Blut bestehenden Frauen schwierig gewesen sein²⁵⁵. Sie nähern sich durch eigenes Leiden mit Buße und Askese der Passion Christi und versenken sich in das Leiden des Fleischgewordenen. In diesem Punkt gehen sie über eine

252 Jakob von Vitry berichtet, sie sei nahezu jährlich zur Kirche der Jungfrau in Heignes gepilgert (VMO, I, 28) und habe neben dem Psalter ein Buch besessen, aus dem sie gewöhnlich Gebete und Lieder für die Jungfrau sang. Erst kurz vor ihrem Tod gab sie es aus der Hand (VMO, II, 102). Um Jakob von Vitry zu unterstützen, habe sie für ihn hundertmal das Ave Maria gebetet, wenn er mit der Predigt an der Reihe war (VMO, II, 69). Auch habe sie in einer Vision gesehen, wie die Jungfrau einer Witwe im Todeskampf beigestanden habe (VMO, II, 52).

253 Vgl. z.B. VMO, II, 88: »Aliquando autem per dies tres vel plures, ut sibi videbatur, eumdem quasi parvulum inter ubera commorantem stringebat, & sese, ne videretur ab aliis, occultabat. Aliquando cum eo, tamquam cum puero, osculando; aliquando tamquam agnum mansuetum, juxta gremium; quandoque quasi columbam, ad solatium filiae suae, pius Virginis Filius se ostendebat«.

254 PETERS, Faktum, S. 2.

255 Gegenüber Christina Mirabilis, von der Thomas von Cantimpré zu Beginn ihrer Vita berichtet, sie sei aus der jenseitigen Welt zurückgekehrt, könnte eine solche Vermutung nahe liegen. Aber auch THOMAS von Cantimpré, Vita S. Christinae, Kap. 7 spricht in diesem Zusammenhang von »ad corpus reverti«. Christinas Zustand ist also grundsätzlich körperlich bzw. jenseitig, soweit es ihre Seele betrifft. Der Bericht des Thomas von Cantimpré von Rückkehr der Seele Christinas in ihren Körper erinnert an die biblischen Geschichten von der Wiedererweckung des Lazarus (Joh 11,1–45) oder des Jünglings aus Nain (Lk 7,11–17) und schildert eine Totenerweckung, nicht eine (Re)inkarnation.

Mariennachfolge, die der *compassio* der Jungfrau nacheifert, hinaus. Indem sie selbst körperliches Leiden auf sich nimmt, folgt Maria von Oignies dem leidenden, inkarnierten Christus, während der erhöhte Christus ihrer Seele einwohnt. Diese Leidensnachfolge enthält eine eigene Qualität, die sich nicht aus der brautmystisch vertieften Tugend der Jungfräulichlichkeit herleiten lässt.

5. Buße

Petrus Cantor beschreibt den Vorgang der Buße aus der Sicht des Beichtvaters in vier Schritten. Die ersten beiden Schritte bestehen im Tadeln der Sünde und im Androhen des Gerichts. Beide betreffen die Bewusstseinsbildung des Gläubigen. Das Abnehmen der Beichte bezieht sich als ein dritter Schritt auf sein Gewissen und erst im vierten Schritt, durch die Auferlegung von Satisfaktionsleistungen, tritt konkretes Handeln hinzu²⁵⁶. Tadel der Sünde und Gerichtsandrohung konnten mit Hilfe von Bußpredigten erreicht werden, die auf die Empfindungen ihrer Hörer zielten und Reuegefühle erzeugen sollten. Das Beichten beziehungsweise Hören der Beichte und das Auferlegen beziehungsweise Ableisten der Satisfaktion gehörte zu den seelsorgerlichen Handlungen zwischen Priester und Gläubigem. Der Bußvorgang, wie ihn Petrus Cantor beschreibt, findet zum größten Teil innerlich statt. Erst in den Satisfaktionsleistungen manifestiert er sich in äußerlich sichtbarer Weise.

A. Tränengabe

Jakob von Vitry beschreibt die verinnerlichte Bußfrömmigkeit seiner Protagonistin mit Hilfe der Schritte, die auch Petrus Cantor kennt, indem er zunächst von ihrer Zerknirschung angesichts der Leiden Christi berichtet²⁵⁷, um Abschnitte über ihre Beichte und Genugtuung anzuschließen. Die Beschäftigung mit der Passion Christi und der eigenen Sündigkeit als Ursache dieses Leidens soll die Heilige zu unbändigen Tränenströmen genötigt haben, die sie nicht zurückhalten konnte, sobald ihre eigenen Gedanken oder die Rede eines Dritten auf Kreuz und Leiden Christi kamen.

Die Tränen erscheinen in der Mariavita nicht nur als Anzeichen der tiefen Zerknirschung Marias, sondern treten auch als äußerliche Zeichen der Be-

256 »Per vitiorum increpationem, per iudicii comminationem, per confessionis auditionem et satisfactionis impositionem«, zitiert nach OBERSTE, Heiligkeit, Bd. I, S. 110, Anm. 31.

257 Vgl. VMO, I, 16: »tantam compunctionis gratiam, tantam lacrymarum copiam, in torculari tuae Crucis expressam, in passione tua advenit, quod vestigia ejus per ecclesiam, lacrymae super pavimentum copiose defluentes ostendebant«.

kehrung von Zweiflern auf, nachdem deren spottendes Unverständnis für die verinnerlichte Bußfrömmigkeit der Frauen durch eigene Erfahrung belehrt wurde, wie das folgende Beispiel aus der Mariavita zeigt. Ein Priester weist Maria zurecht, als sie am Karfreitag in Tränen und unter lautem Schluchzen am Leiden Christi teilnimmt. Er mahnt sie, leise zu beten und die Tränen zurückhalten. Daraufhin verlässt Maria die Kirche und zieht sich zurück, um Christus zu bitten, er möge dem Priester die Unmöglichkeit seiner Forderung aufzeigen, was umgehend geschieht. Als der Priester die Messe lesen will, überkommt ihn ein unbändiger Tränenstrom, der ihn nach Atem ringen lässt und sowohl das Messbuch, als auch die Altartücher durchnässt. Maria, ausgestattet mit wundersamem Wissen über das Geschehene, hält es ihm vor. Jakob deutet die Begebenheit mit einem Anflug Schadenfreude:

Quid ageret ille improvidus? ille ancillae Christi increpator? per experientiam cum rubore didicit, quod prius per humilitatem & compassionem cognoscere non voluit. Post singultus multos, multa inordinate & cum interruptione pronuntians, a naufragio tandem vix evasit; & qui vidit & cognovit, testimonium perhibuit. Tunc vero longo tempore post Missae completionem, ancilla Christi revertens, miro modo acsi praesens adfuisset, quaecumque acciderunt Sacerdoti impropere retulit: Nunc, inquit, per experientiam didicisti, quod non est in homine impetum spiritus Austro flante retinere²⁵⁸.

Nicht Böswilligkeit oder Eigennutz schreibt Jakob von Vitry dem Priester als handlungsleitende Motive zu, sondern Unkenntnis, die durch Erfahrung belehrt werden muss. Solche Ströme von Bußtränen waren neu und den *mulieres religiosae* eigentümlich. Sie erregten Unverständnis und Spott über die maßlose Emotionalität der Frauen.

In einer weiteren Bekehrungs- beziehungsweise Belehrungsgeschichte²⁵⁹ führt Jakob von Vitry idealtypisch vor, wie ein Spötter durch eigene Erfahrung nicht nur belehrt, sondern auch innerlich bekehrt und verwandelt wird. Er erzählt, wie der Kantor Guido von Nivelles während einer Reise einen Umweg machen wollte, um Maria und die Frommen zu besuchen, die Jakob von Vitry hier »gute Menschen« (*boni*) nennt²⁶⁰. Guidos Gefährte hält das für Zeitverschwendung und verspottet den Kantor: »Pro Deo, Domine Cantor, quid quaeritis? quare viam vestram frustra deseritis? numquid muscas volatiles seu papiliones cum pueris sequi & apprehendere vultis?« Sobald er

258 VMO, I, 17.

259 Vgl. VMO, I, 39.

260 Die Bezeichnung »boni homines« bzw. »bons hommes« wurde nach Karin NEHLESEN-V. STRYK, Art. Boni homines, in: LMA II (1999), Sp. 424, im 12. Jahrhundert für Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, Grammontenser, Minimen, Sackbrüder und Villar de Frades üblich.

der Heiligen jedoch persönlich begegnet, bricht der Spötter in Tränen aus und kann ihrer lange nicht Herr werden. Mit unverholnem Triumph verspottet nun Guido von Nivelles den anderen, der gerade noch selbst gespottet hatte.

Tunc Cantor [...] ait: Eamus, quid hic stamus? Forte papiliones fugare vultis. Ille vero, post multa suspiria & lacrymas, vix tandem inde avelli potuit, dicens: Ignoscite mihi, quia prius quid dicerem penitus ignorabam: nunc autem in hac sancta muliere virtutem Dei per experientiam percepi.

Durch Guido von Nivelles, vielleicht auch aus anderer Quelle, war der Spötter über die *mulieres religiosae* unterrichtet, sein Unverständnis jedoch noch nicht überwunden. Nach der Darstellung Jakobs von Vitry erwartete er, auf unrealistische Albernheiten zu treffen und wandte sich hochmütig anderen Dingen zu, solange Guido mit Maria sprach. Wie dem Priester, der Marias Tränengabe nicht als Wirkung des Heiligen Geistes erkannte, fehlt auch diesem Spötter zunächst die Wahrnehmungsfähigkeit für die *virtus Dei*, die Jakob von Vitry bei Maria von Oignies erkennt, und von der sich Jakob die wirksamste Gegenkraft gegen Verfall und Unglaubwürdigkeit der Kirche erhoffte. Die *virtus Dei* erfahren beide Kritiker der Frauen als innere Zerknirschung, die durch äußerliche Tränen hervortritt. In der zweiten Geschichte legt Jakob von Vitry dem Belehrtten Spötter sogar das Geständnis seiner Wandlung in den Mund, *per experientiam* habe er die Wunderkraft Gottes in der Heiligen erkannt.

Die Tränengabe schildert Jakob von Vitry hier als erste wundersame Begleiterscheinung der Bekehrung Marias. Sie ist Symptom der tief verinnerlichten Zerknirschung der Heiligen angesichts der Leiden Christi. Das Unverständnis, das Jakob von Vitry sicher nicht ohne Bedacht einem Priester zugeschrieben hat, berührt den Kern der verinnerlichten Frömmigkeit der *mulieres religiosae*²⁶¹. Ihr frommes Gefühl ist das Mittel, mit dem sie Zugang zum menschlichen Christus und letztlich zur Welt der jenseitigen *ecclesia triumphans* erhalten, indem sie Gefühlszustände wie das Leiden des menschlichen Christus, das Mutterglück der Jungfrau Maria oder ihre Trauer um den Gekreuzigten nacherleben. Marias frommes Gefühl steht, so zeigt es das Beispiel des unverständigen Priesters, einer völlig anderen Weltbewertung der Vernunft und dem unmittelbaren Augenschein gegenüber. Erfahrung, als direktes Selbst-Erleben, nicht Anschauung oder Bildung aus der abstrakten

261 Noch der Autor des mehr als 200 Jahre nach der Mariavita entstandenen Book of Margery Kempe berichtet, wie er dem Tränenfluss Margerys misstraute, durch die Lektüre der Mariavita aber eines Besseren belehrt wurde. (In Kap. 62.) Vgl. MCNAHMER, Middle-English version, S. 711. Zur Autorenfrage des Book of Margery Kempe, vgl. Liz Herbert McAVOY, The book of Margery Kempe. An abridged Translation, translated from the Middle English with Introduction, Notes and Interpretive Essay, Cambridge 2003, S. 9–11.

Distanz des Fremdbetrachters, belehren den Priester über den Grund der Tränen Marias. Wie der Franziskaner Lamprecht von Regensburg hält der Priester Maria für unbeherrscht und empfindet ihre Maßlosigkeit als störend. Marias Fürsprecher Jakob von Vitry wirft ihm fehlendes Verständnis und Hochmut vor. Nach seiner Auffassung hätten *humilitas* und *compassio* dem Priester die Blamage erspart.

B. Fegefeuer

Für ihr verdienstvolles Leben, vor allem für eine längere Zeit des Schweigens, erhält Maria von Oignies nach dem Bericht Jakobs von Vitry die Zusage, dass sie von Fegefeuerstrafen befreit sein soll. Eine ähnliche Zusage erhalten Kreuzfahrer, die Maria in einer Vision in der Schlacht bei Montjoje fallen sieht²⁶². Im Jahre 1210 wurde bei Montjoje eine große Zahl Kreuzfahrer durch Raimund Roger Graf von Foix besiegt. Mit dem Tod dieser Kreuzfahrer verband man recht bald wundersame Erscheinungen²⁶³. Möglicherweise übernahm Jakob von Vitry diese Wundergeschichten für die Mariavita. Das Ablassversprechen an Maria überbietet den den Kreuzfahrern gewährten Ablass aber schon deshalb, weil sie es verbindlich und bei Lebzeiten erhielt²⁶⁴. Nach Jakob von Vitry soll Maria von Oignies für die asketische Leistung, die sie mit dieser Zeit des Schweigens erbrachte also keinen geringeren himmlischen Lohn empfangen als ein Kreuzfahrer für seinen Märtyrertod.

In der Schilderung der letzten Krankheit Marias, die ihren Körper schwer gepeinigt, ihrer Seele jedoch Entrückungen gebracht haben soll²⁶⁵, wieder-

262 Vgl. VMO, II, 82: »Quando autem sancti Christi Martyres, qui zelo Crucifixi a longinquis partibus, ut Christi dedecus vindicarent, devenerant ad locum qui dicitur Mons-gaudii, ibidemque ab inimicis Crucis Christi interfecti sunt; ipsa, licet per tanta terrarum spatia remota esset, vidit sanctos Angelos gratulantes, & interfectorum animas absque aliquo purgatorio ad superna gaudia deferentes«.

263 Vgl. ROBERTUS S. Marini Autissiodorensis, Chronicon, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MHG SS 26, S. 219–287, hier S. 276 vermerkt für das Jahr 1211: »Sed interim dum in hac obsidione morantur, nostrorum numerosa caterva iuxta castrum quod Monsgaudii dicitur transiens intercipitur, et pro fide decertans, ab hostibus fidei trucidatur. Ad declarandum eorum meritum lux celestis emicuit, et globus ignis super corpora prostratorum visus est descendere, videntibus hoc plurimis et herentibus pre stupore. Advenerunt episcopi, abbates et clerici ordinum diversorum ibique cimiterium dedicant, et defunctorum fidelium corpora officiosissime curantes, ea qua decuit pietate sepeliunt«.

264 Vgl. VMO, I, 38: »In tantum autem turbam & strepitum fugiebat, quietem & silentium diligebat; quod aliquo tempore, a festo sanctae Crucis usque ad Pascha Domini, silentium, fere nullum verbum proferendo, tenuerit. Cujusmodi silentium Dominus adeo acceptavit, quod Spiritu sancto revelante, propter hoc super omnia, absque Purgatorio ad caelum evolare, a Domino obtinuit«.

265 Vgl. VMO, II, 82: »In hac autem infirmitate graviter exterius laborabat, sed suaviter iterum quiescebat. Sancti enim, qui ei in statu sanitatis frequenter adstiterant, frequentius in infir-

holt Jakob von Vitry diese Zusage. Der Apostel Petrus soll Maria in einer Vision die Schlüssel zum Himmelreich gezeigt und ihr versprochen haben, sie einzulassen. Dazu habe ihr Christus das Kreuzeszeichen als Banner seines Sieges²⁶⁶ an die Füße gebunden. Auch mit diesem symbolisch angehefteten Zeichen kennzeichnet Jakob von Vitry seine Protagonistin als Märtyrerin und *crucesignata*. Von ähnlichen Zusagen spricht Jakob von Vitry auch für andere Fromme und einige der Theologen im Umfeld der Frauen. Es ging also davon aus, dass ein entsprechend verdienstvolles Leben erreichbar und nicht nur der Heiligen vorbehalten war²⁶⁷. Entsprechend kennt das Leben Marias von Oignies einen Zeitpunkt, an dem die Heilige genug gebüßt und gearbeitet habe. Christus habe ihr freie Zeit geschenkt, damit sie ihr Leben in Beschauung beenden könne²⁶⁸.

Im Laufe des 13. Jahrhunderts gewann die Vorstellung des Fegefeuers an Bedeutung, das als erweiterte Rettungsinstanz zwischen die endgültigen Alternativen von Rettung oder Verdammnis trat. Petrus Cantor erklärt in seiner *Summa de sacramentis et Animae Consiliis*, dass das Fegefeuer ein Ort²⁶⁹ für die Erwählten sei, nicht für die Verdammten, die ohne Umweg zur Hölle führen. Die Gruppe der Erwählten teilt er in die Guten, die nach ihrem leiblichen Tode sogleich zur seligen Schau Gottes gelangten und diejenigen, die zunächst von lässlichen Sünden gereinigt werden müssten. Das Fegefeuer stellt nach Cantor also keine Möglichkeit dar, der Verdammung zu entrinnen, sondern differenziert die Heilswege der Erwählten. Bei Petrus Cantor kann es sowohl ein jenseitiger Ort²⁷⁰, als auch ein Zustand der büßen-

mitate eam visitabant, Christus enim frequenter ei apparens, & quasi vultu compatiens eam respiciens«.

266 Nach ROSCHER, Innozenz, S. 97, wurde dem armenischen König auf dessen Wunsch hin eine Petersfahne verliehen, die ihn als Kämpfer im Auftrag des Papstes kennzeichnete. Das Siegesbanner des Kreuzes, das Maria in ihrer Vita erhält, weist sie jedoch weniger als treues Mitglied der römischen Kirche aus, als dass es sie in die Reihe der *crucesignati* stellt. Es zeigt an, dass sie durch Nachfolge der Leiden Christi an seinem Sieg über Sünde und Welt teilhaben soll.

267 Allerdings grenzt sich Jakob explizit von der Vorstellung ab, man könne durch fromme Übungen in den sündlosen Zustand der Ureltern gelangen, indem er schildert, wie Maria einen Zisterzienser von diesem Irrtum heilt. Vgl. VMO, II, 61.

268 Vgl. VMO, I, 38. Dort bietet Jakob auch die klassische Interpretation der Arbeit als Buße der Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies. Dass Maria von dieser Arbeit ab einem definierten Zeitpunkt befreit wird, kann kaum anders verstanden werden, als dass sie nun genug gebüßt, die Buße also als eine endliche Größe absolviert hatte.

269 Vgl. LE GOFF, Geburt, S. 200f zeigt, dass die Vorstellung vom Fegefeuers als (transitorischem) Ort mit eigener jenseitiger Geographie, der auch zeitlich zwischen Tod und seliger Gotteschau angesiedelt war, gegen Ende des 12. Jahrhunderts aufkam. Im Werk des Petrus Cantor erkennt er die Integration des Fegefeuers »in das System der christlichen Theologie und in die christlich-theologische Lehre«, ebd., S. 200.

270 Vgl. GUTJAHR, Petrus, S. 34, Anm. 3. zitiert Jakob von Vitry über die letzten Worte des Petrus Cantor: »Dominus cantor in extremo articulo vitae suae dixit: da mihi semper esse in purgatorio usque ad diem iudicii, dummodo salvus ero et vos fratres hoc orate pro me«. Hierfür be-

den Seele sein. In der *Summa de sacramentis* unterscheidet er diese beiden Varianten explizit. Als Ort verstanden, ist das Fegefeuer ein zwischenzeitliches Jenseits, in dem zu erduldenendes Leiden durch Fürbitten abgekürzt werden kann. In der Mariavita erscheint das Fegefeuer vor allem vermittelt durch den Fortschritt, den Seelen, die Maria in der Vita in Visionen erscheinen, bei ihrer Reinigung erleben. Ob es sich dabei um einen Ort oder einen Zustand handelt, lässt Jakob von Vitry offen. Sein Interesse gilt den Gebeten und Bußübungen Marias, die zur Reinigung der betreffenden Seelen beitragen. Petrus Cantor nennt vor allem die Messe als wirksames Hilfsmittel für Seelen im Fegefeuer, daneben auch gute Werke der Angehörigen der Verstorbenen. Dieselben Hilfsmittel ordnet er auch der büßenden Seele des lebendigen Menschen zu²⁷¹. Die Interzession für leidende Seelen im Fegefeuer, die sie, wie Jakob von Vitry und Petrus Cantor, der Wiederholung des Opfers Christi in der Messe zuschrieben, dürfte einen Teil der großen Anziehungskraft ausgemacht haben, die das Messopfer auf die *mulieres religiosae* ausübte.

C. Umwertung des Leidens

Das Kreuz Christi steht in der Mariavita für das Leiden Christi, mit dessen Hilfe er Sünde und Welt überwunden und damit Buße möglich gemacht habe²⁷². Es bietet ein heilsames Vorbild, dessen Meditation Maria zur Zerknirschung und Buße geführt haben soll. Daneben kann es als eigenständig wirkmächtiges Rettungssymbol erscheinen, das den Teufel und seine Gehilfen wie ein Talisman vertreibt und die eingreifende Macht weitergibt, die vom unsichtbaren jenseitigen Christus ausgeht²⁷³. Auch hier bleibt seine Siegeskraft eine geistliche Größe. Ihre Wirkung findet innerhalb der menschlichen *mens* statt und verändert diese²⁷⁴. Allerdings scheint ihm der weltverändernde Aspekt des Kreuzestodes Christi im Vordergrund zu stehen. »Misso

ruft Le Goff sich auf eine Predighandschrift: »Sermones, Handschrift der [französischen?] National-Bibliothek 15.972, fol. 38v 2042, fol. 198–3283, fol. 200«.

271 »Es gibt zwei Fegefeuer. Das eine liegt in der Zukunft nach dem Tode und kann vor allem durch das Zelebrieren von Messen und daneben durch andere gute Werke gemildert werden. Das zweite Fegefeuer ist die auferlegte Buße, die gleichfalls mit diesen Mitteln gemildert werden kann«. (PETRUS Cantor, *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*, 3. Teil, III, 2a. Zitiert nach LE GOFF, *Geburt*, S. 201).

272 Vgl. VMO, I, 15: »[...] ad Crucis contumelias, cum Christo tuo, Sponso tuo accede«; VMO, I, 16: »Principium conversionis ejus ad te, primitiae dilectionis, Crux tua, passio tua fuit.«; VMO, II, 103: »Christus autem signum suae Crucis, victoriae suae vexillum, pedibus ejus affixit«.

273 Vgl. z.B. VMO, I, 32 und 40; VMO, II, 108.

274 Vgl. *Sermo ad cruce signatos vel signandos II*, hg. v. Christoph T. Maier, S. 110, 15: »Unde Origenes: ¶Tanta est virtus crucis Christi ut, si in mente fideliter habeatur, nulla libido dominatur,

autem Iona [i, 15] in mari stat mare a fervore suo, quia quod prius videbatur importabile exemplo Crucifixi fit leve, qui se exinanivit usque ad carnem, usque ad crucem, usque ad mortem [Phil, ii, 7–8]«²⁷⁵. Das *exemplum* des gekreuzigten Christus, so Jakob von Vitry, beruhigte das stürmische Meer, als Jona hineinfiel. Was vorher undenkbar schien, wurde mit Hilfe des *exemplum crucifixi* ganz selbstverständlich. Der Theologe Jakob verknüpft eine wundersame Beherrschung weltlicher Mächte mit dem konkret vorgestellten Leiden Christi, so dass Christi Selbstopfer als Motto und Anleitung zur Weltüberwindung verstanden werden konnte. Auch das Leiden der Gläubigen kann Jakob von Vitry so in einen heilsgeschichtlichen Kontext stellen und seine Funktion vollständig umwerten.

Die Vorstellung, dass es möglich war, mit Hilfe selbstgewählten Leidens Verdienste zu erwerben und der eigenen Seelenrettung zu dienen, war aus der Kreuzzugswerbung bekannt²⁷⁶. Ganz offenkundig sprach diese Argumentation die Menschen an, die die Predigten der Kreuzzugswerber hörten. Abt Gervasius von Prémontré schreibt,

dass aus den niederen Ständen, aus Bürger- und Bauernschaft, eine grosse Zahl sich das Kreuz habe reichen lassen. Von diesen sagt er, sie seien »bereit, sich durchaus selbst zu verleugnen und alles Ihrige zu verlassen, um das hl. Land wieder in den ihm gebührenden Zustand zu versetzen; sie verlangten glühend darnach, ihr Gelübde auszuführen«²⁷⁷.

In ganz ähnlicher Weise predigte Innozenz III. über das selbst gewählte Leiden als Mittel zur Nachfolge Christi. Eine regelrechte Anleitung dazu las man bei Lk 9,23: »Qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam cotidie²⁷⁸, et sequatur me«. Innozenz unterschied in einer Predigt zu diesem Vers die geistliche Selbstopferung, unter der er *mentis compassio* und *carnis afflictio*²⁷⁹ verstand, von einer materiellen *in signum religionis, et*

nulla peccati prevalere potent malitia, sed continuo ad memoriam eius totus peccati et mortis fugit exercitus«.

275 Vgl. JAKOB von Vitry, *Sermo ad crucesignatos vel signandos II*, hg. v. Christoph T. Maier, Kap. 12, S. 108.

276 Vgl. ebd., S. 116, 27: »Unde quamvis Terram Sanctam non recuperaverunt Christiani, nichilominus eternum premium reportaverunt qui pro ipsa recuperanda laboraverunt«.

277 Zitiert nach GREVEN, Frankreich, S. 15–52, hier S. 26. Gervasius hatte große Hoffnungen darauf gesetzt, dass Jakob von Vitry 1216 in Perugia eine Legation für die französischen Kreuzfahrer erhalten würde, vgl. ebd.

278 Das Wort »cotidie« fällt in der Predigt des Innozenz III. weg.

279 Vgl. INNOZENZ III., *Sermo IV. in communi de uno martyre. De abnegatione sui, et quinque gradibus ejus; et de mysterio, et sacramento sanctae crucis*, in: PL 217, Sp. 609–614d, hier 612c: »Qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me (Luc. IX). Spiritualiter vero duobus modis: per mentis compassionem, et carnis afflictionem. Propter quod dicit Apostolus: Crucifixerunt membra sua cum vitii et concupiscentiis (Gal. V); et

in supplicium passionis²⁸⁰. Er schildert fünf Stufen, in denen sich die Selbststopferung eines Christen vollziehe²⁸¹, und bietet unter dem Begriff *sacramentum crucis* verschiedene symbolische oder allegorische Deutungen der Kreuzesform und des verwundeten Leibes Christi. Die Predigt endet mit einer Aufforderung zur Leidensnachfolge. Das Opfer Christi sei das *exemplum*, dem es nachzueifern gelte:

videlicet Jesum Christum, qui passus est pro nobis, relinquens exemplum, ut sequamur vestigia ejus: Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus (I Petr. II). Nos ergo, fratres, abnegantes impietatem et saecularia desideria, crucifigamus membra nostra cum vitiis et concupiscentiis, ut sequendo Christum, ad vitam perveniamus aeternam, ipso praestante, qui est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen²⁸².

Die Idee der Leidensnachfolge Christi ist für Jakob von Vitry allerdings nicht neu. Bernhard von Clairvaux begründete eine regelrechte Theologie des Kreuzes. Die Liebe zum Kreuz Christi entfaltete er z.B. in seinen Predigten zum Fest des Apostels Andreas²⁸³. Andreas erscheint auch während

iterum: Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo (Gal. VI) . Cum enim quisque cruciatur in corde compatiendo proximo, tunc utique crucem tollit cum Apostolo, qui dicebat: Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror? (II Cor. XI) . Cum vero cruciatur in corpore, affligendo seipsum, tum etiam cum Apostolo crucem tollit, qui ait: Castigo corpus meum, et in servitatem redigo: ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar (I Cor. IX)«.

280 Vgl. ebd., 612b.

281 Vgl. ebd., 609d: »Hoc est declinare a malo, et facere bonum (Psal. XXXVI), ut quo praecessit sublimitas capitis, illuc et corporis humilitas subsequatur. Abnegationis autem hujus quinque sunt gradus; quia debet Christianus abnegare non tantum aliena, sed sua; nec sua tantum, sed se; nec se tantum, sed seipsum; nec seipsum tantum, sed semetipsum. Abnegat aliena, qui nec oblata retinet, nec concupiscit auferre, unde Zachaeus: Si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum (Luc. XIX). Abnegat sua, qui neque acquisitis adhaeret, neque inhiat acquirendis, unde Petrus: Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te (Matth. XIX). Abnegat se, qui concupiscentias carnis castigat, unde Paulus: Castigo corpus meum et in servitatem redigo. Abnegat seipsum, qui cupiditates mentis evacuat, unde David: Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei (Psal. CXXX). Abnegat seipsum, qui propriam abdicat voluntatem, unde Jesus: Non quod ego volo, sed quod tu (Marc. XIV) [...] Gratia namque principaliter operatur, cui secundario cooperatur arbitrium, juxta quod dicit Apostolus: »Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit (I Cor. XV). Et ideo Veritas ait: Qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me«.

282 Ebd., 614d.

283 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Predigt zur Vigil St. Andreae und zwei Predigten zum dies natalis des Heiligen, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. VIII, S. 916–951. Vgl. VMO, II, 97: »Beatum autem Andream Apostolum, qui Crucem Domini tanto sibi amore constrinxit, quod de ea descendere non voluit, valde familiarem habebat, & inter alios Sanctos maxime diligebat. Ipse autem beatus Christi Apostolus, ante ultimam infirmitatem praedixit ancillae Christi: Confide filia, quia non te deseram: sicut enim fidem Christi confessus sum, & non negavi; ita in die transitus tui, tibi assistendo coram Deo meo te confitebor, tibi que testimonium perhibebo«.

der letzten Krankheit der Maria von Oignies als häufigster jenseitiger Besucher der Heiligen. Ähnlich wie Bernhard assoziiert Jakob von Vitry ihn vor allem mit dem freudigen Sterben für Christus oder in der Nachfolge Christi. Bernhard lässt Andreas das Kreuz grüßen und wie seine Braut in die Arme schließen²⁸⁴. In Bernhards Predigt wünscht sich der Heilige, selbst vollkommen aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein. Sein Weg zu dieser Einheit ist das Leiden. Er selbst wird zum *crucifixus*. Die Mönche, die wahrscheinlich Hörer oder Leser seiner Predigt waren, fordert Bernhard auf, sich mit Andreas zu freuen, *non solum quia coronatus, sed et quia crucifixus*.²⁸⁵

Kreuz und Leiden Christi zu lieben, sah Bernhard jedoch nicht als Vorrecht der Heiligen an. Auch den einfachen Gläubigen sichere es vor den Fallstricken des Teufels. Dessen Verlockungen würden ebenso wirkungslos wie seine Drohungen, wo ein Mensch seine Liebe auf das Kreuz Christi richte. Durch die Liebe zum Leiden, soll sich die Wahrnehmung des Gläubigen umkehren. Nicht nur sollen das Leiden Christi und auch das eigene Unge- mach ihn anziehen, sondern er werde nun automatisch von weltlichen Genüssen abgestoßen²⁸⁶. Auf dem Weg zu dieser Umkehr kennt Bernhard die drei Stufen der *incipientium, proficientium, perfectorum*²⁸⁷. Die erste Stufe, die Furcht, beschreibt er mit demselben Zitat aus Ps. 110,10, mit dem auch Jakob die Beschreibung von Marias Geistbegabungen einleitet²⁸⁸. In die Mitte stellt er die Hoffnung, die Vollendung besteht für Bernhard von Clairvaux wie für Jakob von Vitry in der Liebe²⁸⁹. Beide Theologen deuten sie als die treibende Kraft der Leidensnachfolge.

284 Vgl. ebd., Kap. 4, S. 922: »et [sc. St. Andreas] libere clamat: »Ego, si patibulum crucis expavescerem, crucis gloriam non praedicarem.« At ubi paratum sibi lignum intuitus est, ex hoc iam plane totus ignescens applaudebat, et blandiebatur illi amatae suae: officiosissime salutabat, devotissime suspiciebat, magnifice attollebat eam, et in ipsius praeconio gloriabatur, clamans magis affectione quam voce: »Salve crux pretiosa, quae decorem et pulchritudinem de membris dominicis accepisti! Salve crux quae in corpore Christi dedicata es, et ex membris eius tamquam margaritis ornata!«

285 Vgl. ebd., Kap. 1, S. 924.

286 Vgl. ebd., Kap. 2f, S. 926: »Sic enim victus esset omnimodo diabolus, nec haberet penitus quod auferret. Sufficeret nobis hoc unum adversus duplicem malitiam inimici. 3. Habet quippe nequissimus ille laqueos, habet et iacula, utpote callidissimus venator hominum, solum sitiens sanguinem animarum. Alios telis appetit malitiose cuiuslibet suggestionis, et in eis vulnerat multos, quorum tenuis est patientia. Alios voluptatibus irretire laborat, et in his certe includit multitudinem copiosam eorum qui in terra repunt aut volitant iuxta eam. Sit ergo gaudium in tribulatione, et iam non habet malignus unde illiciat, non habet unde deiciat: liberati sumus a laqueo venantium, pariter et a verbo aspero.«

287 Vgl. ebd., Kap. 5, S. 930.

288 Vgl. VMO, II, 43: »De spiritu timoris Domini primo videamus: non solum enim principium sapientiae, sed omnium bonorum custos est timor Domini. Licet autem perfecta caritas omnem timorem, id est timoris poenam & anxietatem, a Regis filia foras mitteret.«

289 Ebd.: »Initium enim sapientiae, timor Domini (Ps 110,10); medium, spes; caritas, plenitudo. Denique Apostolum audi, quia plenitudo legis est caritas (Röm 13,10). Qui initiatur a timore, crucem Christi sustinet patienter; qui proficit in spe, portat libenter; qui consummatur in

6. Unmittelbare Begegnung mit dem menschlichen Christus

Die Gestalt Christi als leidender und liebender Erlöser ist in der Mariavita das alles überragende Gegenüber der Heiligen. Er besucht Maria, ist der körperlichen Welt jedoch jenseitig und zieht die Heilige durch Seelenflüge in sein Himmelreich. Hier erlebt sie glückselige Entrückungen, hat Umgang mit Heiligen und Engeln und erfährt göttliche Gnadenerweise in bisher kaum gekannter Intensität²⁹⁰. An einigen Stellen erscheint Christus auch als strafender Richter. Nach der Vita kann Marias Gebet ihn zwar veranlassen, Fegfeuerstrafen zu mildern, jedoch hebt er ihr zuliebe keine Strafe gänzlich auf²⁹¹. Christus als liebender Erlöser bleibt dagegen wesentlich präsenter. Jakob von Vitry deutet ihn als Marias christologische Entdeckung. »Cur igitur talentum abscondis? cur Christum tuum mundo non ostendis, qui in nullo tibi imminuitur, si ab aliis participetur?«²⁹². Diese Auffassung betrachtete er als so attraktiv, dass ihre reine Kenntnis ausreichen sollte, um die Welt vom Sündigen abzuhalten²⁹³. Im Bericht Jakobs von Vitry erlebt Maria die unsichtbare Welt nicht nur im Sinne eines durchlebten, aber fremden Geschehens, sondern sie handelt in einem Bereich zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt. Sie pflegt Umgang mit Engeln, Reliquien und Heiligen²⁹⁴, erregt Mitgefühl und erreicht Hilfe²⁹⁵ und bekommt aus der persönlich vertrauten übergeordneten Welt Kenntnis von Dingen, die sie – so mag es ihrem Beichtvater scheinen – auf weltlichen Wegen nicht hätten erfahren können²⁹⁶. Interaktionen mit der jenseitigen Welt bilden eine feste Größe in Marias Leben.

caritate, amplectitur iam ardentem. Solus iste est qui dicere possit, quia «amator tuus semper fui et desideravi amplecti te».

290 Auch Jakob selbst nimmt die Menge der Gnadenerlebnisse Marias als Überfülle wahr. Vgl. z.B. VMO, II, 95: »sub umbra illius quem desideraverat, tanto suavius, quanto securius sedit; quanta illi Dominus bona in loco illo fecit, quoties copiosius solito Sanctorum Angelorum consolationibus eam visitavit, quoties cum matre Domini familiares colloquutiones in ecclesia habuit, quoties ei ipse Dominus praesentialiter apparuit, non mente concipere, nedum sermone explicare sufficerem«.

291 Vgl. z.B. VMO, I, 27: »Cui responsum est a Domino, quod defunctorum animae, quae torquentur in purgatorio, orationum suarum suffragia postulant; quibus quasi pretioso unguento dolores earum mulcebantur«; VMO, II, 51: »cum in festo Apostolorum Petri & Pauli pro anima illa devote Domino supplicaret, & de statu ejus pro qua fidejusserat sollicita esset; ostendit ei B. Petrus animam illam, in poenis purgatorii vehementer afflictam«; ebd.: »Tunc pia Christi ancilla, sicut tota visceribus pietatis affluebat, maxime circa illos qui in purgatorio torquebantur, non solum suis orationibus contenta est, sed multa illi ab aliis orationum & missarum suffragia acquisivit«; VMO II, 104: »Quidam etiam petiturus auxilium ab ancilla Christi, in infirmitate illa apparuit ei, qui maximo cruciatu in purgatorio torquebatur«.

292 VMO, II, 48.

293 Ebd.

294 Vgl. z.B. VMO, I, 34.

295 Vgl. VMO, II, 61: »tunc demum Dominus ancillae suae compatiens, nec ejus afflictionem amplius sustinens, quod amicum suum ejus meritis liberasset, ostendebat«.

296 Vgl. z.B. VMO, II, 85.

Jakob von Vitry beschreibt, wie Maria tägliche Gespräche und Kontakte mit unterschiedlichsten Bewohnern des Himmelreiches pflegte. Sie soll Engel und Heilige von Angesicht gekannt haben, und auch Apostel, Jesus und die Jungfrau Maria gehen in der Mariavita in höchst menschlicher Weise mit ihr um²⁹⁷.

Der gekreuzigte leidende Christus erscheint nicht nur in der Mariavita²⁹⁸ als Liebhaber einer Mystikerin. In vielen Viten der *mulieres religiosae* begegnen die Protagonistinnen dem Gekreuzigten und lieben ihn als leidenden Christus zärtlich wie einen Bräutigam. Auf dem Höhepunkt dieser ekstatischen Gemeinschaft soll Lutgard von Aywières die Seitenwunde Christi mit dem Mund berührt haben²⁹⁹, wobei der Gekreuzigte sie mit dem rechten Arm umfassen habe, um ihren Mund auf die Wunde zu drücken³⁰⁰. Ida von Nivelles begegnet in ihrer Vita seltener dem erwachsenen Schmerzensmann als dem Jesuskind, das einige der Frauen in den Armen halten, baden und Herzen dürfen³⁰¹. Eine andere Frau interagiert in die Kreuzigungsszene hinein, indem sie den Körper Jesu vom Kreuz nimmt, nachdem das Volk gegangen ist. Sie bringt ihn in ihr eigenes Bett und pflegt und liebkost ihn wie einen Kranken. Das Bild Mariens drängt sich auf. Die Jungfrau hält liebevoll das Kind auf ihrem Schoß, als Mutter beweint die Pietà³⁰² den Tod ihres Sohnes. Noch um einiges direkter erscheint die sehr persönliche Liebe in der Vita der Christina Mirabilis des Thomas von Cantimpré³⁰³, in der Thomas von einer wahren Verrückten unter den heiligen Frauen berichtet. Schon in ihrer Kindheit sei sie wahnwitzig und närrisch gewesen und ihren Eltern davongelaufen, um auf offener Straße oder auf Bäumen hockend den Lobpreis Gottes zu singen. Sie jagte wie ein Kreisel in ekstatischem Jubilus um-

297 Vgl. VMO, Prolog, 11: »vix aliqua dies vel nox praeterierit, quin aliquam a Deo aut ejus Angelis, vel sanctis caelstibus, cum quibus tota fere ejus erat conversatio, habuerit visitationem«.

298 Vgl. z.B. VMO, II, 87.

299 THOMAS von Cantimpré, De S. Lutgarde Virgine, Kap. I, 12, ActaSS, Juni, Bd. III (1701), S. 234–264: »In ipso ostio ecclesiae ei Christus cruci affixus cruentatus occurrit: deponensque brachium cruci affixum, amplexatus est occurrentem, et os ejus vulnere dextri lateris applicavit. Ubi tantum dulcedinis hausit, quod semper ex tunc in Dei servitio robustior et alacrior fuit«. Weitere Begegnungen Lutgards mit dem verwundeten bzw. gekreuzigten Christus schildert Thomas von Cantimpré in Kap. I, 13–15.

300 Eine Vorstufe dazu könnte die sogenannte Bernhardsminne sein. Beim Beten vor dem Crucifixus soll Bernhard von Clairvaux eine Vision von Christus gehabt haben, der sich vom Kreuz herabneigte, um ihn zu umarmen. Bernhard ist in vielem Vorbild für die mystische Frömmigkeit der ersten Beginen. Allerdings bleiben viele Dinge, die die Viten der Frauen als Erlebnisse ihrer Protagonistinnen darstellen, bei Bernhard Spekulation.

301 Vgl. RUH, Geschichte, Bd. II, S. 97f.

302 Zu den Zusammenhängen zwischen der Figur der Pietà und Erlebnissen und Äußerungen der *mulieres religiosae* vgl. Joanna E. ZIEGLER, *Sculpture of compassion: the Pietà and the Beguines in the southern Low Countries: c. 1300–c. 1600*, Rom 1992.

303 Vgl. THOMAS von Cantimpré, S. Christina Mirabili Virgine Vita, in: ActaSS, Juli, Bd. V (1727), S. 637–660.

her und hielt ihre Umgebung mit Wahnsinnstaten in Atem. Christina tat, was die Mariavita für Maria nur andeutet. Sie verzichtete auf einen festen Wohnsitz und besaß als vagierende Bettlerin nur hin und wieder wechselnde Unterkünfte. Von Christina ist ein Ausspruch zu Lutgard von Aywières überliefert, der den tiefen Ernst der scheinbar übergeschnapten Vagantin dokumentiert und nach Kurt Ruh³⁰⁴ noch hundert Jahre später Meister Eckhard inspirierte: »Potius vellem in inferno esse cum Deo, quam in coelo cum angelis sine Deo«. In ihrer Vita liebt Christina Gott wie ein menschliches Gegenüber, uneigennützig, ohne Rücksicht auf ihr Seelenheil und unabhängig von den Begleitumständen, ja absichtlich gegen alle Fährnisse und Widerwärtigkeiten, die auch Christus hat ertragen müssen. Die Gestalt der Christina Mirabilis lässt den Wunsch nach Rettung der eigenen Seele so weit hinter sich, dass es kaum noch zutreffend erscheint, sie als Büsserin zu bezeichnen. Dennoch sind ihre Taten und ihre Lebensweise vor allem als Buße zu qualifizieren. Wie bei Maria von Oignies hat die Buße sich jedoch vom zweckmäßigen Instrument zur Größe eigener Ordnung verselbständigt, sodass es möglich wird, sie wie das selbst gewählte Leiden oder die freiwillige Armut als ein Gegenüber zu erstreben. Sie wird zum innerlichen Zustand, der unabhängig von Lebensform und körperlicher Situation der Frauen ihre geistige Gesinnung bestimmt. Nachdem sie sich einmal von der Welt abgekehrt hatten, konnten die *mulieres religiosae* also nach Buße und asketischer Vollkommenheit streben, ohne dafür in ein Kloster eintreten zu müssen oder sich einer anderen Lebensform zu verpflichten.

7. Leidensnachfolge

Das radikal christozentrische Weltbild Marias von Oignies³⁰⁵ entfaltet sich in der Darstellung durch Jakob von Vitry als mystische Versenkung in die Entäußerung und das Leiden Christi³⁰⁶, was zunächst Reue und Zerknirschung bei Maria bewirkt habe, die sich sodann von ihrem bisherigen Leben abkehrt habe und Büsserin geworden sei. Als konkreten Auslöser dieser Wen-

304 Vgl. RUH, Geschichte, Bd. II, S. 102 und THOMAS von Cantimpré, De S. Lutgarde virgine I, 22, ActaSS, Juni, Bd. III (1701), S. 242a.

305 Vgl. z.B. VMO, II, 43: »Ipsa enim tamquam hortus conclusus, fons signatus, nihil nisi Christum, & ea quae ad Christum pertinent, de facili recipiebat. Christus erat ei meditatio in corde, verbum in ore, exemplum in opere. Numquam enim verbum seculare ab ore ejus memini me audivisse. Vix autem unicam clausulam loquendo diceret, quin Christum etiam quasi condimentum frequenter intersereret«.

306 Vgl. VMO, I, 16: »Principium conversionis ejus ad te, primitiae dilectionis, Crux tua, passio tua fuit. Audivit auditum tuum & timuit, consideravit opera tua & expavit«.

de betrachtet Jakob ihre Begegnung mit Christus³⁰⁷. Während der Akme in Marias Vita strebt die Heilige das Leiden schließlich um seiner selbst willen an. Jakob von Vitry legt ihr vor allem im Zusammenhang mit ihrer letzten Krankheit den expliziten Wunsch danach in den Mund³⁰⁸. Selbst Gebetsbeistand soll Maria abgelehnt haben, weil sie das volle Maß ihres Leidens habe ertragen und nicht dulden wollen, dass der Fürbitter Milderung für sie erbat³⁰⁹. Die Krankheit, vor allem jene, von der sie ihre endgültige leibliche Auflösung erhoffte, war für Maria von Oignies also eine Möglichkeit, körperliches Leid auf sich zu nehmen. Mit dieser Art von Leiden, konnte sie dem leidenden Christus folgen, ohne bei ihren Mitmenschen als Bettlerin oder bei einem Kreuzzug Anstoß zu erregen³¹⁰. Nicht nur für ihre eigene Person lässt Jakob von Vitry die Heilige das Leiden erstreben. Er legt ihr eine seltsame Beobachtung in den Mund, die den Rahmen selbstbezogener Aussagen verlässt und aus Marias Zeit als Leprosendienerin stammen könnte, nämlich »quod numquam infirmum vidisset, quin ejus, quantacumque esset, infirmitatem desiderasset«³¹¹. Die Krankheit willkommen zu heißen, lässt Jakob von Vitry seine literarische Gestalt also als integralen Bestandteil ihres Lebens betrachten. Er formuliert den Satz als Zitat Marias in indirekter Rede, nicht als Wunsch oder Beschreibung eines Idealfalls. Marias Bemerkung bezieht sich auf ein Verhalten, das sie nach Jakob von Vitry bei den Kranken beobachtet haben will. Maria ordnet dem Leiden eine eigene Attraktivität zu, die es für jeden Kranken, gleich welcher Herkunft und unabhängig davon, woran er erkrankte, erstrebenswert gemacht haben soll.

Das Streben der Heiligen, sich dem Leiden geduldig zu ergeben, erklärt Jakob von Vitry, indem er ihr innerliches, seelisches Erleben dem äußerlichen, körperlichen umgekehrt proportional entgegensetzt, so dass äußer-

307 Vgl. VMO, I, 16: »Dum enim quadam die, praevenata & visitata a te, beneficia, quae tu in carne humano generi clemens exhibuisti, consideraret; tantam compunctionis gratiam, tantam lacrymarum copiam, in torculari tuae Crucis expressam, in passione tua adinvenit, quod vestigia ejus per ecclesiam, lacrymae super pavimentum copiose defluentes ostendebant«.

308 Vgl. VMO, II, 74: »Unde cum in ultima ejus infirmitate, jam fere per dies quadraginta graviter laborasset, & quaereremus ab ea, utrum ejus infirmitatis dolor in taedium aliquo modo veniret; Imo, inquit illa, vellem, si placeret Deo, quod quadragena ista de novo inciperet«.

309 Vgl. VMO, II, 74: »Aliquando autem, cum prae dolore paralysis clamaret, & pectus suum tundere cogeretur; quidam ejus familiaris ei compatiens, in loco quodam latebat, & pro ipsa Domino supplicabat. Tunc illa, piis devoti hominis orationibus infirmitatem suam in aliquo minui sentiens, Vade, inquit ancillae suae, & dic homini illi, ut cesset orare pro me: nam orationum ejus medicina, disciplinae meae, dum melius habeo, incurro detrimentum«.

310 Tatsächlich vergleicht Jakob von Vitry Marias Leiden mit dem Kreuz Christi, wobei der Ton jedoch weniger auf dem Kreuz liegt, dass Christus selbst getragen habe, als auf dem, dass er nach Jakob den Gläubigen auferlege. Vgl. VMO, II, 74: »Vae vobis qui in angaria Crucem Domini fertis; qui Domini disciplinam abjicitis; qui virgam Domini ferientis, dum contra flagellum murmuratis, tamquam canis insaniens mordetis; qui dolorem corporis cordis impatientis dolore duplicatis«.

311 VMO, II, 74.

liche Qual ihre innerliche Seeligkeit regelrecht vorangebracht und gestärkt haben soll³¹². Allerdings ist dies ein Merkmal, mit dem Jakob Marias besondere Heiligkeit hervorhebt, während das Zitat seiner Heldin denselben Prozess zum wesentlichen Bestandteil des Krankseins und des Leidens im Allgemeinen erklärt. Um einiges dramatischer äußert sich die gleiche Vorstellung bei Christina Mirabilis³¹³. Christinas Vita beginnt mit ihrem leiblichen Tod, den sie nach einem Leben voll harter Arbeit, geheimgehaltenen Visionen und Begegnungen mit himmlischen Wesen erleidet³¹⁴. Vor Christus gestellt muss sie entscheiden, ob ihr Todestag ein *dies nuptialis* oder ein *dies natalis* sein soll. Thomas von Cantimpré schildert, wie Christinas Seele Fegfeuer und Verdammnis betrachten kann, ohne darin selbst büßen zu müssen. An beiden Orten erkennt sie ehemalige Bekannte, deren Seelen unvorstellbare Qualen leiden. Schließlich erreicht sie Christus, der sie vor die Wahl stellt, direkt zu ihm einzugehen oder zu büßen, um die Seelen ihrer Bekannten aus dem Fegfeuer zu befreien³¹⁵. Selbstverständlich entscheidet sich die Heilige für die selbstlose Rettungstat³¹⁶. Thomas erzählt, wie ihre Seele während der Totenmesse in ihren Körper zurückgekehrt sei, der sich daraufhin wie ein Vogel in die Luft erhoben habe³¹⁷. Das zweite Leben Christinas, das allein

312 Vgl. VMO, II, 74: »Haec autem pretiosa Christi gemma, disciplinati cordis exultatione quasi insensibiliter affligebatur, dulciter torquebatur: interior enim suavitas, dolorem exterioris perungebat, & pondus infirmitatis alleviando demulcebat.«

313 THOMAS von Cantimpré, S. Christina Mirabili Virgine Vita, ActaSS, Juli, Bd. V (1727), S. 637–660. Thomas kannte die Mariavita und bezieht sich ausdrücklich darauf. Vgl. ebd., Prolog, 1: »Memorabilis Christi virginis Christinae vitam scribere disponentes, illud in exordio sermonis primitus inseramus, quod venerabilis Jacobus Achonensis episcopus, postea Romanae curiae Cardinalis, in Vita beatae Mariae de Oignies de ipsa Christina per haec verba commemorat. Vidi, inquit aliam (Christinam intellige) circum quam [tam] mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacuisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, [anima ad corpus revertente] revixit.«

314 Ebd., Kap. 5: »Et factum est post haec, ut ex interno contemplationis exercitio virtute corporis infirmata, vita excederet.«

315 Ebd., Kap. 7 schildert Thomas von Cantimpré, wie Christina ihren Mitschwestern das Folgende berichtet: »Et Dominus statim respondit desiderio meo: Revera, inquit, dulcissima mea, hic mecum eris; sed nunc tibi duorum optionem propono: aut nunc scilicet permanere mecum; aut ad corpus reverti, ibique agere poenas immortalis animae per mortale corpus sine detrimento sui, omnesque illas animas, quas in illo purgatorii loco miserata es, ipsis tuis poenis eripere; homines vero viventes exemplo poenae et vitae tuae converti ad me, et a scleribus resilire; peractisque omnibus, ad me tandem multorum praemiorum mercede te cumulatam reverti. Respondi sine aliquo haestitatione, sub conditione mihi proposita, velle reverti.«

316 Ebd., Prolog, 1: »a Domino obtinuit, ut in [hoc] seculo vivens in corpore, purgatorium sustineret. Unde longo tempore ita mirabiliter a Domino afflicta est; ut quandoque in hyeme, in aqua glaciali diu morraretur; quandoque etiam sepulchra mortuorum intrare cogebatur. Tandem in tanta pace peracta poenitentia, et tantam a Domino gratiam promeruit, ut multotiens rapta in spiritu animas defunctorum usque in purgatorium vel [per] purgatorium sine aliqua sui laesione usque ad superna regna conduceret.«

317 Ebd., Kap. 5: »Mane ergo facto, ad ecclesiam deportatur. Cumque pro depositione ejus Missarum oblatio fieret, subito commotum corpus exsurrexit in feretro, statimque instar avis evecta templi trabes ascendit.« Thomas schreibt Christina noch einen dritten Tod zu. In Christinas

Gegenstand ihrer Vita ist, ist das Leben einer büßenden Auferstandenen, deren Seele nur zum Zwecke des verdienstvollen Leidens in die diesseitige Welt zurückkehrt. Hierzu erhält sie, quasi als besonders geeignetes Werkzeug, einen neuen unverletzlichen Leib, der ihr ermöglicht, sich rücksichtslos zu kasteien³¹⁸. In Christinas Fall bringt der Todestag tatsächlich eine erneute Inkarnation ihrer Seele, die ihr Bûßerleben sehr nah an Inkarnation und Selbstopferung Christi rückt. Ihre Buße wird zu einem Eigenwert, der um seiner selbst willen erbracht wird. Ihr Verdienst ist ohne eigene Not erworben und vollständig anderen Menschen gewidmet.

Christinas wie Marias Leben dienen der Versenkung in das Leiden des Menschen. Das Leiden ist Abschluss und Höhepunkt der menschlichen Existenz Christi. Nach Jakob von Vitry wie nach Thomas von Cantimpré kann es als Selbstopfer von den Ekstatikerinnen wiederholt werden und hat übertragbar verdienstvollen Charakter, der in der Regel für stellvertretende Buße oder andere Interzessionsleistungen genutzt wird. Mit ihrer Selbstopferung folgen die Frauen also dem leidenden Menschgewordenen. In Himmelsflügen begegnen ihre Seelen ihm persönlich und direkt. Ihr Selbstopfer erzeugt in ihren Viten eine neuartige, alle jenseitige Unerreichbarkeit überbrückende Nähe zu Christus, die sich meist als enge Liebesbeziehung zu ihm äußert.

A. Christusförmigkeit

In einer Musterpredigt für Zisterzienserinnen beschreibt Jakob von Vitry, wie die Annäherung der liebenden Seele an Christus vonstatten geht. Dabei vergleicht er die Seelen mit jungen Frauen (*adulescentulae*). Herangeführt durch Prediger und gelehrte Theologen werden sie von Christus, je glühender sie lieben, desto schneller angezogen. Die Annäherung geschieht durch Nachahmung Christi (*imitatio*). Ihr Ziel ist es, Christus gleichförmig (*conformitas*) und nach seinem Bild neu gestaltet zu werden (*imaginis reformatio*)³¹⁹.

Vita, Kap. 52f, lässt Christinas Vertraute, Schwester Beatrix, die gerade verstorbene Ekstatikerin noch einmal zurückrufen, bevor sie nach 42 Jahren irdischen Bûßerlebens die körperliche Welt endgültig verlassen durfte.

318 Ebd., Kap. 11: »Tunc coepit Christina agere illa, propter quae a Domino remissa fuerat. Ingreiebaturque clibanos ignivomos, ad coquendum panes paratos, cruciaturque incendis velut aliquis nostrum, ita ut horrifice clamaret prae angustia; nec tamen in egredientis corpore laesura forinsecus apparebat« und öfters, z.B. 14: »quasi bestia fugiens praecurrebat, insequebanturque eam canes, et per silvas atque condensa spinarum agitabant eam, ita ut nulla pars corporis ejus a plaga remaneret immunis, et tamen cum sanguinem diluisset, nullum laesurae vestigium apparebat«.

319 JAKOB von Vitry, Sermo III ad religiosas, hg. v. Jean Longère, S. 268: »Adduncuntur autem adolescentule, ut currant post odorem unguentorum Christi. Unde Iohannes: Odor tuus, Domine, in me concupiscentias excitavit eternas. Et in Canticis I dicitur: Trahe me, post te curremus in odorem unguentorum tuorum. Qui amat ardentius currit uelocius et peruenit citi-

Dieser Wunsch nach Christusförmigkeit führt Maria von Oignies bis zur absichtlichen Selbstverletzung. Jakob von Vitry schreibt, sie habe sich im Zustand höchster Ekstase große Stücke ihres eigenen Fleisches vom Leib geschnitten³²⁰. Äußerer Anlass dafür war eine Selbstbestrafung, da die Heilige während einer Krankheit eine geringe Menge Fleisch und Wein zu sich genommen habe³²¹. Jakob von Vitry akzeptiert diese Begründung jedoch im Grunde nicht (*frustra [...] resecauit*). Der Geist und ihre übermäßig entflammte Liebe sollen Maria dazu getrieben haben, sich selbst zu verletzen. Quasi als Belohnung für die Überwindung des Widerstandes, den der eigene Leib ihr bot, soll Maria einen Seraphen gesehen haben³²². Der Engel soll ihr beigestanden haben und könnte auf die hohe Perfektion der *vita angelica* Marias hindeuten. Bei der Beschreibung dieser Selbstverletzung Marias scheint es Jakob vor allem um die tapfere Selbstüberwindung zu gehen, die seine Protagonistin hierzu aufbringen musste³²³. Ob es sich dabei um eine Form der Stigmatisierung handelt, ist fraglich. Allerdings weist die Szene durch den Seraphen Ähnlichkeit mit der Stigmatisierung des Franziskus von Assisi auf, die Thomas von Celano etwa ein Jahrzehnt später berichtet hat. Die *Vita Prima sancti Francisci*³²⁴ schildert, wie der Heilige zuerst einen Seraphen erblickt, dessen Arme und Beine wie bei Christus ans Kreuz geschlagen sind. Daraufhin erscheinen an Franziskus die Wundmale Christi und die Seitenwunde. Thomas beschreibt die Stigmata recht detailliert. Er deutet ihr Auftreten allerdings nur implizit, indem er Franziskus als den gekreuzigten Diener des gekreuzigten Herrn (*crucifixus servus Domini crucifixi*) bezeichnet.

us. Trahe me post te per imitationem, ad te per dilectionem, in te per conformitatem et imaginis reformationem«. Die Predigt gehört zur Sammlung der Sermones vulgares bzw. ad status.

320 Vgl. VMO, I, 22: »Fervore enim spiritus quasi inebriata, prae dulcedine Agni Paschalis carnes suas fastidians; frustra non modica cum cultello resecauit, quae prae verecundia in terra abscondit«.

321 Vgl. VMO, I, 22: »quod dum aliquando ad memoriam reduceret, quia post quamdam gravissimam quam habuit aegritudinem, carnibus & modico vino temperato qua ex necessitate uti coacta est; ex quadam praeteritae delectationis abominatione sese affligendo, requiem non habuit in spiritu suo, donec praeteritas, qualescumque delicias, carnis suae cruciatu mirabiliter recompensaret«.

322 Vgl. VMO, I, 22: »& quia nimio amoris incendio inflammata carnis dolorem superavit, unum de Seraphin in hoc mentis excessu sibi adstantem aspexit«. In der Vulgata kommen Seraphen nur im Thronsaalbild in Jes. 6,1–7 vor. Ihr Gesang ging als dreifaches »Sanctus« in die Liturgie ein. Seraphim könnten auch für die Fähigkeit stehen, einen Menschen von Sünden zu reinigen. Vgl. Jes. 6,6f: »et volavit ad me unus de seraphin et in manu eius calculus quem forcipe tulerat de altari et tetigit os meum et dixit ecce tetigit hoc labia tua et auferetur iniquitas tua et peccatum tuum mundabitur«.

323 Vgl. VMO, I, 22: »Qui Symeonis vermes ex vulneribus scaturientes; qui B. Antonii ignem, quo pedes incendit, venerando admirantur; cur non etiam in sexu fragili tantam mulieris fortitudinem obstupescant, quae caritate vulnerata, & Christi vulneribus vegetata, proprii corporis neglexit vulnera?«.

324 Vgl. I Cel, S. 369–371.

Lutgard von Aywières soll bei der Meditation der Leiden Christi an verschiedenen Körperteilen geblutet haben³²⁵. Thomas von Cantimpré deutete dieses Geschehen als äußerliche Manifestation des innerlichen Erlebens. Auch ist hier weder ein Engel erwähnt, noch scheint das Ereignis eine besondere ekstatische Spitze darzustellen. Unabhängig davon, wie konkret er Marias Christusähnlichkeit ausführt, rückt Jakob von Vitry seine Hauptfigur jedoch durch himmlische Bestätigungen ihrer *imitatio* in die Nähe Christi. So erfährt sie etwa in einer Vision eine ganz ähnliche Akklamation, wie die synoptischen Evangelien sie bei Christi Taufe und Verklärung kennen³²⁶: »Aliquando autem, dum esset in cellula sua, audivit vocem dulcissimam Domini dicentis: Haec est filia mea dilecta, in qua plurimum delector«³²⁷.

Auch andere Bußübung Marias möchte Jakob von Vitry in der Härte, in der Maria sie betrieben haben soll, nicht zur Nachahmung empfehlen, obwohl jeder Christ aufgerufen sei, die Leidensmale Christi am eigenen Leib zu tragen³²⁸. Er relativiert die Aufforderung zur Leidensnachfolge auf der Grundlage von Gal 6,17, indem er vor allzu wörtlicher Umsetzung warnt³²⁹. Bereits Hieronymus³³⁰ verknüpft das Tragen der Wundmale Christi mit monastischer Askese. Bernhard von Clairvaux³³¹ kennt die Stigmata als Symptom der Christusförmigkeit. Im Pauluskommentar Brunos des Karthäusers³³² sind sie

325 Vgl. THOMAS VON CANTIMPRÉ, De S. Lutgarde virgine, in: Acta Sanctorum Iunii III (1701), S. 234–264, hier Vita Lutgardis, II, 23 (Quomodo memor passionis Christi, in contemplatione visa est a quodam Presbytero, quasi perfusa totaliter sanguine): »Quoties, rapta in spiritu, passionis Dominicæ, memoreari; videbatur ei, quod essentialiter per totum corpus sanguine perfusa ruberet. Hoc cum quidam religiosus Presbyter secretius audivisset, observans eam tempore opportuno, quo dubium non erat, secundum tempus Christi fore memorem passionis; aggressus est illam videre: ubi acclinis ad parietem in contemplatione jacebat. Et ecce, vidit faciem ejus et manus, quæ tantum nudæ patebant, quasi recenti perfusæ sanguine relucere: cincinnos vero ejus, quasi guttis noctium, infusos sanguine«.

326 Für die Akklamation bei Christi Taufe vgl. Mk 1,11 (par. Mt 3,17; Lk 3,22), für die Verklärung Mk 9,7 (par. Mt 17,5; Lk 9,35).

327 Vgl. VMO, II, 90.

328 Vgl. VMO, I, 12: »licet stigmata Domini nostri Jesu Christi in nostro corpore ferre debeamus; scimus tamen quod honor Regis judicium diligit, nec placet Domino sacrificium de rapina pauperis«.

329 Gal 6,17: »de cetero nemo mihi molestus sit ego enim stigmata Iesu in corpore meo porto«.

330 Hieronymus STRIDONENSIS, Kommentar zum Galaterbrief, in: PL 26, Sp. 438.

331 BERNHARD VON CLAIRVAUX, In obitu D. Humberti, in: PL 183, Sp. 516b: »Plane in semitis Domini Jesu posuit vestigia, nec retraxit pedem, donec cursum itineris consummaret. Ille fuit pauper, pauper et iste fuit. Vixit ille in laboribus, et hic in laboribus multis. Crucifixus est ille, et iste multis et magnis crucibus affixus, stigmata Domini Jesu tulit in corpore suo, adimplens ea quæ deerant passionum Christi etiam in carne sua. Resurrexit ille, et iste resurget. Ille ascendit in coelum, et iste creditur ascensus«.

332 Vgl. BRUNO Carthusianorum, Expositio in epistolas Pauli, in: PL 153, Sp. 316d: »Ego enim porto in corpore meo stigmata Domini Jesu Christi. Stigma dicitur signum, quod fit calido ferro. Hic autem Paulus catenas et caetera tormenta sustinens, pro Christo stigmata, id est signa, quod miles Christi esset, in corpore portabat. Gratia Domini nostri Jesu Christi sit cum spiritu vestro, fratres. Amen«.

Erkennungszeichen, die den Apostel als *miles Christi* ausweisen. Als Leitbild, dem zu folgen ist (*debeamus*), erscheint die Stigmataformel wohl zuerst bei Petrus Cantor. Auch er verwendet sie im Sinne asketischer Leistungen³³³. Allerdings richtet er diese Aufforderung im *Verbum Abbreviatum*, wo sie an mehreren Stellen erscheint, nicht nur an Mönche und Nonnen, sondern vor allem an Kleriker. Da große Passagen des Werkes Musterpredigten ähneln, könnte Cantor auch an Predigthörer gedacht haben. Zunächst nennt er das Pauluszitat, das er als Motto für Büßende versteht. Dabei verbindet er es mit dem Motto der christlichen Vollkommenheit »cotidie enim tollo crucem meam et sequor Christum«³³⁴. Diese Verbindung erweitert er bis zur grundsätzlichen Martyriumspflicht aller Christen, die durch asketische Ersatzleistungen erfüllt werden kann³³⁵. Auch ein Lob der Gewaltsamkeit (*sancta violentia*) verbindet Petrus Cantor mit den Stigmata Jesu aus Gal. 6,17. Gewalt gegen den eigenen Körper kennt er als Mittel zur Überwindung der machtvollen Verführungen durch die Welt³³⁶.

333 VA, II, 43 (contra castrimargiam), hg. v. Monique Boutry, S. 759: »Vicina autem sunt uenter et genitalia. Item, ad Colossenses: Mortificate membra uestra que sunt super terram, et cetera. Item: Qui Christi sunt carnem suam crucifixerunt cum ulcus et concupiscentiis, portantes scilicet per abstinentiam et arma penitentie stigmata Domini Iesu in corpore suo, sed et responsum mortis accipientes, id est iugiter memoriam mortis habentes uel mortificationem carnis sibi contra uicia respondentem«.

334 Vgl. VA, II, 24 (De pacientia), hg. v. Monique Boutry, S. 694, Z. 294–296: »Duo extremi modi boni, quia pro iusticia, primus est penitentium ›per compassionem proximi, per carnis macerationem«, per aduersorum pacientiam, ut dicat penitens cum Apostolo: ›Stigmata Domini Iesu in corpore meo porto«, carnem suam crucifigens cum viciis et concupiscentiis; cotidie enim tollo crucem meam et sequor Christum«.

335 Vgl. VA, I, 25 (Contra indigne Eucharistiam tractantes), hg. v. Monique Boutry, S. 213: »Tota ergo uita christiani debet esse crux et martyrium; ad hoc autem nos uocat Dominus dicens in Evangelio: Qui uult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam, et cetera. Sed quia non semper est locus martyrii, habeas carnis macerationem, crucifigendo eam cum viciis et concupiscentiis et sic cotidie tolle crucem tuam. Abnega etiam te ipsum tibi, crucifige te ipsum mundo et mundum tibi; sis paratus mori pro Domino, si tibi datum fuerit desuper; et sic iuxta Apostolum, stigmata Domini nostri Iesu Christi porta iugiter in corpore tuo. Unde idem Apostolus: Castigo corpus meum et in seruitutem redigo, et cetera. Et hanc corporis castigationem appone Domino pro primo ferculo«.

336 VA, Kap. II, 30 (De sancta violentia), hg. v. Monique Boutry, S. 717, Z. 74f: »Item, de hac violentia ait Ysaia: Quia omnis violenta prelatio, et cetera. Sancta autem violentia filia est fortitudinis, unde et aptius haberet ei subiungi et continuari, ut qua vincimus mundum, scilicet occupationes seculi, prospera et aduersa, aurum, argentum, opes, dignitates, famam et huiusmodi, omnia reputantes ut stercora; demones, scilicet spirituales nequicias, ut superbiam, inuidiam et huiusmodi pestes, que quanto invisibiliores, tanto perniciosiores; carnem, scilicet illecebras carnis, crucifigentes eam cum viciis et concupiscentiis et Stigmata Domini Iesu portantes in corporibus nostris; violentiam uolentie opponentes«.

B. Gelebte Leidensnachfolge als *paupercula Christi*

Die Nachfolge des leidenden Christus verstanden die *mulieres religiosae* wie viele Gruppen der Armutsbewegung als Aussendung im Sinne von Mt. 10. Mit der wahrscheinlich auf Hieronymus zurückgehenden Formel »nudus nudum Christum sequi«³³⁷, die vor allem im Zusammenhang mit den Franziskanern bekannt wurde, beschreibt Jakob von Vitry Maria bereits, als er den Minderbrüdern noch nicht begegnet war³³⁸. Wie Marias Wunsch, an einem Kreuzzug teilzunehmen³³⁹, schildert Jakob von Vitry auch ihren Versuch, als *paupercula Christi*³⁴⁰ bettelnd umherzuziehen. Beide Wünsche Marias bleiben jedoch Episode. In der Vita reden Marias Freunde ihr beide Optionen, dem leidenden Christus nach außen hin sichtbar nachzufolgen, aus. Jeden der beiden Einfälle lobt Jakob von Vitry als ehrenwert, befindet aber auch beide als ungeeignet für Maria. Seine Begründungen sind pragmatisch und wenig ausführlich. Die Freunde Marias, und auch der schreibende Biograph Jakob von Vitry, ließen den *zelus* der Heiligen in diesen Fällen wahrscheinlich deshalb nicht gewähren, weil sie sich damit lächerlich gemacht oder ihrer Umwelt Anstoß und Anlass zu peinlichen Verdächtigungen gegeben hätte³⁴¹. Aus dem episodenhaften Auftauchen und raschen Verschwinden beider Vorhaben Marias spricht einerseits ihre und auch Jakob von Vitrys Nähe zu Ideen der Armutsbewegung, andererseits aber auch das gewichtige Argument der Höherschätzung der Seele gegenüber dem Körper³⁴², das es der Laienreli-

337 Vgl. HIERONYMUS, ep. 125 (Ad Rusticum Monachum), 20,5, S. 142, 5–9, CSEL 56: »Aut si perfecta desideras, exi cum Abraham de patria et cognatione tua, et perge quo nescis. Si habes substantiam, vende, et da pauperibus. Si non habes, grandi onere liberatus es: nudum Christum, nudus sequere. Durum, grande, difficile; sed magna sunt praemia«.

338 Vgl. VMO, II, 45: »Unde quadam die fugere proposuit, ut inter extraneos ignota & despecta ostiatim mendicaret, ut nudum Christum nuda sequeretur, relicto pallio omnium temporalium cum Joseph, hydria cum Samaritana, sindone cum Ioanne. Attendens enim frequenter & recolens Christi paupertatem, cui nato non fuit locus in diversorio, qui [...]«.

339 Vgl. VMO, II, 82.

340 Vgl. VMO, II, 45: »Cum enim suis valedixisset, & iter in tali habitu, cum sacco suo & scypho, paupercula Christi arripere vellet; tantus dolor tantusque fletus amicorum suorum qui eam in Christo diligebant, factus est; quod ipsa, sicut visceribus compassionis affluebat, non potuit sustinere«.

341 Vgl. VMO, II, 82: »Unde tantum hujus peregrinationis concepit ardorem, quod vix retineri posset, si sine scandalo proximorum aliquo modo id peragere valeret«.

342 Schon Bernhard von Clairvaux argumentiert mit der Priorität des Geistlichen, als er einem Mönch verbot, am Kreuzzug teilzunehmen, vgl. BERNHARD von Clairvaux, ep. 544, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. III, S. 1038–1041, und einen anderen entschuldigte, er könne sein Gelübde wegen seines Klostereintritts nicht einlösen, vgl. ders., ep. 459, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. III, S. 900f. Auch im 22. Kanon des IV. Laterankonzils wurde die Bevorzugung des seelischen vor dem leiblichen Wohl festgeschrieben, indem der Kanon Ärzten verbot, ihren Patienten Heilmittel für körperliche Gebrechen zu verabreichen, die einen Schaden an deren die Seele verursachen könnten.

giosen Maria verbot, statt des geistlichen Lebens einen weniger hoch bewerteten Heilsweg einzuschlagen.

Marias Wunsch als *paupercula Christi* zu leben, scheint Jakob von Vitry aber keineswegs als verwerflich oder kritikwürdig abgelehnt zu haben. In ihrer Vita lässt er Maria die völlige Besitzlosigkeit und das Bettlerleben als Nachfolge Christi, nicht in erster Linie als Buße für ihre Sünden anstreben. Ihr Wunsch sei gewesen, »fugere & mendicare cum Christo«³⁴³. Marias Armut ist also nicht nur Weg aus der Sündenverstrickung, die weltlicher Besitz mit sich brachte, sondern sie führt sie dazu, mit Christus zu handeln, buchstäblich verstanden also *bei* ihm, in jedem Falle aber in seiner Nachfolge zu sein. Wie zu ihrem himmlischen Bräutigam zieht sie zur Armut und zur Niedrigkeit eine glühende Liebe (*amor*), die ihr gesamtes Handeln bestimmte³⁴⁴. Entsprechend dem Steigerungsprinzip vom Äußerlichen zum Inneren, mit dessen Hilfe Jakob von Vitry die Heiligkeit seiner Protagonistin beschreibt, reicht Marias körperliche Entäußerung von allen Gütern in ihr geistliches Leben hinein und verbietet ihr auch jede Selbstachtung³⁴⁵. Demut ist also nicht nur Gegenkonzept zur Todsünde Hochmut, sondern vertiefte Armut in der Nachfolge der Armut Christi.

8. *Mulieres religiosae* als Krankendienerinnen

Die Viten vieler *mulieres religiosae* kennen einen Lebensabschnitt, in dem die Heldin als Krankendienerin tätig ist³⁴⁶. Dieses Merkmal weist für die Zeit um 1200 auf ihren städtischen Kontext hin.

A. Die *mulieres religiosae* als Stadtphänomen

Das Beginentum ist aus den Bedingungen der Stadt herausgewachsen und wahrscheinlich nicht Produkt oder Nebenerzeugnis klösterlicher Pro-

343 VMO, II, 45.

344 Ebd.: »In tanto namque postea paupertatis amore permansit, quod aliquando mappam, super quam panem manducabat, vel linteamina secaret, partem retinendo, partem pauperibus erogando«.

345 Vgl. VMO, II, 46: »Non solum autem ex spiritu timoris divitias aspernabatur, sed paupertate spiritus semper in oculis suis modica erat«.

346 Ivetta von Huy (1158–13.1.1228), eine etwa 20 Jahre ältere Zeitgenossin Marias, wandte sich z.B. dem Leprosorium in ihrem Heimatort zu und organisierte es von Grund auf neu. Der Hospitaldienst an den Leprakranken nimmt in ihrer Vita, die Hugo von Floreffe verfasst hat, eine zentrale Stelle ein. Vgl. HUGO von Floreffe, Vita de B. Ivetta, sive Iutta, vidua reclusa, Hui in Belgio, auctore Hugone Floreffensi, ActaSS Januar, Bd. I (1743), S. 863–887, sowie Acta Sanctorum Database, <http://acta.chadwyck.co.uk/>.

zesse. Auch seine ersten Vertreterinnen sind in Städten geboren und nicht erst nach einer ländlichen Vorgeschichte in die Städte hineingewandert³⁴⁷. Zumindest die durch ihre Viten noch erreichbaren Protagonistinnen des Beginentums haben in der Regel nicht versucht, in einem Kloster unterzukommen, bevor sie ein wenig geschütztes mit Arbeit oder Bettel finanziertes Leben in ihren Städten begannen.

Einige der ersten *mulieres religiosae* legten Gelübde auf Zeit ab, z.B. gegenüber einem Priester oder Beichtvater. Allerdings scheint die Form des Eides als möglichst langfristiger Selbstbindung nicht konstitutiv für die Lebensweise der Frauen. Die Protagonistin der Mariavita legte weder klösterlich-ewige noch zeitlich begrenzte Gelübde ab, gehorchte allerdings nach Jakob von Vitry einem eigens für sie zuständigen Engel wie einem persönlichen Abt³⁴⁸. Viele ihrer Entscheidungen begründet Jakob von Vitry auch durch Weisungen des Heiligen Geistes³⁴⁹. Relativ viele *mulieres religiosae* brachten die letzte Phase ihres Lebens in reiner Beschauung zu und übersiedelten dazu oft in Klöster. An Maria von Oignies³⁵⁰ wird aber deutlich, dass dieser letzte Lebensabschnitt nicht einer späten Bekehrung oder Höherschätzung von monastischen Formen entspricht, sondern als Vorbereitung auf den Tod und kontemplativer Rückzug aus einem als Pflicht aufgefassten Lebensabschnitt gelebt wird, der von Arbeit und Buße innerhalb des weltlichen Stadtlebens bestimmt war. In den letzten Jahren ihres Lebens verließ Maria das Leprosenhospital, in dem sie viele Jahre tätig gewesen war, trat aber nicht in einen Nonnenkonvent ein, sondern suchte die Nähe der Augustinerchorherren in Oignies³⁵¹, wo sie eine Zelle oder Kammer dicht bei der Nikolai-

347 So z.B. die Annahme von Brigitte Degler-Spengler, die ersten Beginen rekrutierten sich aus einer Klientel von Frauen, die keine der im 13. Jahrhundert immer seltener werdenden Lebensmöglichkeiten als Konversinnen hatten erreichen können (DEGLER-SPENGLER, Frauenbewegung, S. 75–88). Folgt man Degler-Spengler, so müssten die Frauen entweder bereits in der Stadt gewesen und nach missglücktem Wegzug in ländliche Gebiete dorthin zurückgekehrt sein, oder sich vom Land in die Stadt begeben haben, um dort einen Ersatz für das nicht mehr mögliche Konversinnenleben zu finden. Dies mag in späterer Zeit vielleicht geschehen sein. Die ersten Beginen stammten jedoch aus den wohlhabenden Schichten der Stadtbevölkerung.

348 Vgl. VMO, I, 35: »Familiari enim Angelo, sibique ad custodiam deputato, velut Abbati proprio, eam oportebat obedire: quia quandoque, dum nimis esset afflicta vigiliis, ut quiesceret admonebat: cum autem paululum quievisset, ad ecclesiam excitando eam reducebat«.

349 Vgl. VMO, II, 76: »Licet autem familiari Spiritus sancti consilio interius uteretur, licet divinis Scripturis sufficienter instrueretur; prae nimia tamen humilitatis abundantia, ne sapiens in oculis suis videretur, aliorum consiliis, propriae voluntati abrenuntiando, seipsam libenter & devote subijcere non dedignabatur«.

350 Vgl. VMO, I, 38.

351 Vgl. VMO, II, 93–95. In ihrer Zeit als Krankendienerin in Willambrouck sah sich Maria gegenüber ihrem Ehemann und einem Seelenführer in der Pflicht. Als sie von Willambrouck nach Oignies umsiedeln wollte, holte sie nach dem Bericht Jakobs von Vitry das Einverständnis ihres Ehemannes und ihres geistlichen Vaters Guido von Nivelles ein, vgl. VMO, II, 93: »longe prius quam ad locum veniret, a marito suo Ioanne, & fratre ejusdem Patre suo spiritu-

kirche bewohnte³⁵². Diesen Umzug berichtet Jakob von Vitry nicht beiläufig, sondern schildert ihn als gottgewollt und von Visionen begleitet. Nicht zuletzt verbindet er Marias Umzug nach Oignies mit dem Ende ihrer Arbeitspflicht³⁵³. In der Mariavita teilt Christus der Heiligen mit, dass sie nun hinreichend gebüßt habe und entbindet sie förmlich von aller weiteren Arbeitspflicht³⁵⁴. Den letzten Abschnitt ihres Lebens verbrachte sie kontemplativ und mit Vorbereitungen auf ihren seligen Tod. Die Priester der Augustiner-gemeinschaft in Oignies hörten zwar ihre Beichte³⁵⁵, erteilten ihr aber wohl keine Anweisungen, die ihr Leben verändert hätten.

B. Stadtbürgerliche Leprosenpflege

Siegfried Reicke³⁵⁶ spricht von einem »Prozess der Verbürgerlichung des Spitalwesens«, der in ersten Ansätzen bereits im 12. Jahrhundert, vollends aber im 13. Jahrhundert begann. Während dieser Entwicklung habe das organisierte Bürgertum der Städte die Verwaltung der Wohlfahrtspflege zusehends in die eigene Hand genommen. Als Grund nennt Reicke die immer dringender werdende Notwendigkeit, notleidende und massenhaft in die Städte strömende Menschen zu versorgen. Dazu kam der eigene Bedarf wohlhabender Stadtbewohner, für ihren Unterhalt im Alter oder Krankheitsfalle vorzusorgen. Reickes Untersuchung ist auf den deutschsprachigen Raum beschränkt, doch scheint es ähnliche Entwicklungen in den politisch immer bedeutender werdenden Städten in ganz Nordwesteuropa gegeben zu haben.

Eine offene Armen- und Leprosenfürsorge wurde in Flandern durch die tavel van den heiligen geest (*mensa sancti spiritus*) bereitgestellt. Sie ist seit

ali Magistro Guidone utpote filia obedientiae, licentiam accepit, locum illum visitandi; & ibidem, si placeret, commorandi«.

352 Hin und wieder wird Maria als Rekluse bezeichnet. So z.B. PETERS, Faktum, S. 114. Sie scheint jedoch nicht in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt gewesen zu sein. S. dazu RUH, Geschichte, Bd. II, S. 87.

353 Die Pflicht, durch Arbeit Buße zu tun, leitet er klassisch von der Vertreibung aus dem Paradies nach Gen 3,19 ab. Vgl. VMO, I, 38: »Sciebat prudens mulier, primis parentibus post peccatum, & per eos filiis suis, Dominum poenitentiam injunxisse, scilicet, In sudore vultus tui vesceris pane tuo. Unde manibus propriis, quamdiu potuit, laboravit; ut corpus per poenitentiam affligeret, ut indigentibus necessaria ministraret, ut sibi etiam victum & vestitum (utpote quae omnia pro Christo reliquerat) acquireret«.

354 Vgl. VMO, I, 38: »adeo exuperante spiritu ejus absorpta est sensualitas, quod jam nisi cibum, qui non perit, Christo eam totam occupante, operari non potuit. Unde quasi emerita, etsi ab omni manuum operatione libera, Domino de cetero tantum vacavit; qua libertate Christus ancillam suam donavit«.

355 Vgl. VMO, I, 19f und VMO II, 90.

356 Vgl. REICKE, Spital, S. 196.

dem 12. Jahrhundert belegt. Der von Gundolf Keil³⁵⁷ in diesem Zusammenhang erwähnte Lazaritenorden, kam aus dem Heiligen Land und breitete sich Mitte des 13. Jahrhunderts stärker in Westeuropa aus³⁵⁸.

Einzelne Hospitäler verdankten ihre Existenz in der Regel frommen Stiftungen. Als solche ließen sie sich von kirchlicher Seite nicht im großen Rahmen flächendeckend und zuverlässig organisieren. Die Bedingungen in einer einzelnen Stadt waren hier günstiger. Das zu versorgende Gebiet bildete bereits eine Einheit. Mit steigendem Wohlstand standen ausreichend Mittel zur Verfügung, um ein solches Vorhaben in Angriff zu nehmen. Das Stadtbürgertum konnte die Organisation der Hospitäler professionalisieren und städtische Neugründungen eigenständig verwalten. Schrittweise übernahmen die Stadtbürger auch ursprünglich kirchliche Häuser, bauten sie oft personell und finanziell aus und integrierten sie schließlich der städtischen Wohlfahrtspflege³⁵⁹. Im Verlaufe dieser Entwicklung wurden die Hospitäler laikalisiert, jedoch nicht säkularisiert. Reicke betont, dass sich der Laikalisierungsprozess vor allem auf die *temporalia* der Hospitäler bezog. Er trat in erster Linie als Trägerwechsel bei der Verwaltung in Erscheinung. Die Verbindung der Häuser mit Kirche und Kirchenrecht und vor allem der kirchliche Einfluss auf ihre *spiritualia* blieben bestehen. Dennoch bestand daneben ein feststehender laikaler Einfluss, der auch auf das Leben der Pflegebruderschaften wirkte.

Die Vita Marias von Oignies, aber auch Ivettas von Huy und der schon franziskanisch beeinflussten Elisabeth von Thüringen lassen vermuten, dass die Frauen sich vor allem um Leprakranke kümmerten. Dazu könnten sie durch verschiedene Umstände veranlasst worden sein. Relativ augenscheinliche Gründe sind die ab dem 12. Jahrhundert rasch ansteigende Zahl der Betroffenen und auch der Schrecken, den die Krankheit auslöste. Leprose profitierten sehr vom Almosenwesen. Ebenso erhielten auch die ersten Beginnen viel Unterstützung durch Schenkungen. Nach Franz Meffert³⁶⁰ wurden sie vor allem in Testamenten reichlich bedacht. Der Dienst der *mulieres religiosae* bei der Krankenpflege wurde von Stadtbürgern also entsprechend geschätzt.

357 Vgl. Gundolf KEIL, Art. Aussatz V, 2, in: LMA I (1999), Sp. 1252.

358 Vgl. Kay Peter JANKRIFT, Leprose als Streiter Gottes, Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom Heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350, Münster 1996, S. 86–101.

359 Anfang des 13. Jahrhunderts überwogen noch die kirchlichen Einrichtungen. Im 14. Jahrhundert war der Verbürgerlichungsprozess nach Reicke nahezu abgeschlossen. Vgl. Siegfried REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, 2 Bde., Amsterdam 1932, S. 199f.

360 Vgl. Franz MEFFERT, Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1927, S. 345.

a. Lepra

Peter Browe konstatiert für das 10. und 11. Jahrhundert keine Nachrichten über die Verbreitung der Lepra³⁶¹. Erst im Gefolge der Kreuzzüge findet er eine rapide Zunahme der Erkrankungen³⁶². Entsprechend kennt die Aufzählung der Geißeln seiner Zeit, die Jakob von Vitry im Prolog zu seiner *historia occidentalis* gibt, zwar Häretiker, Sarazenen, griechische Schismatiker und überall auftretende »falsche Brüder«, unter denen neben den bereits Genannten auch korrupte und lieblos handelnde Kleriker zu verstehen sind, von Krankheiten, die als großräumig wirksame Strafe Gottes in Frage kämen, spricht sie jedoch nicht³⁶³.

Nach dem Sachsenspiegel aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts galten Leprakranke als tot und begraben. Sie waren nicht lehensfähig und besaßen keine Eigentumsrechte mehr³⁶⁴. Die um 1280 von Philippe de Beaumanoir aufgezeichneten Coutumes de Beauvaisis bezeichnen Leprakranke als aus der Welt hinausgestorben: »il est mort quant au siècle«³⁶⁵. Wahrscheinlich gab es bereits im 13. Jahrhundert Rituale, mit denen Leprakranke aus der Welt der Lebenden entlassen wurden³⁶⁶. Danach war der Ausgang aus dem Domizil, das man ihnen zugewiesen hatte, streng geregelt und oft bei Strafen untersagt. Durch besondere Kleidung und akustische Warninstrumente, sollte der Kontakt mit Gesunden vermieden werden.

Diese radikale Trennung vom sozialen Leben könnte einen Teil der Attraktivität der Leprakranken für radikale Büsserinnen wie Maria von Oignies ausgemacht haben. Sie boten das Beispiel für eine Lebensmöglichkeit bei

361 Vgl. Peter BROWE, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, S. 102.

362 Die frühesten Quellen, die Browe bearbeitete, datieren ins späte 13. Jahrhundert. Zur Verbreitung der Lepra im Zusammenhang der Kreuzzüge s. z.B. Jörn Henning WOLF, Zur historischen Epidemiologie der Lepra, in: Neithard BULST / Robert DELORT (Hg.), *Maladies et société (XIIe–XIIIe siècles)*. Actes du colloque de Bielefeld, novembre 1986, Paris 1989, S. 99–120.

363 Vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 74: »mundum uniuersum uariis molestiis affligendo flagellauit, in Hispania mauros, in Prouincia et Lombardia hereticos, in Grecia scismaticos, ubique »falsos fratres« contra nos insurgere permittendo«. Im Prolog, der seinem gesamten heilsgeschichtlichen Werk voransteht, spricht Jakob von Vitry nur davon, dass die Stadt Jerusalem zu befreien sei. Auch hier ist nicht von Krankheiten die Rede. Vgl. MOSCHUS, *Libri duo*, S. 1f.

364 Vgl. BROWE, Häufige Kommunion, S. 102 und Anm. 19, 21. Zur Rechtsstellung der Leprosen s.a. Friedrich MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, in: ZSRG.K 53 (1967), S. 27–45 sowie die Antje SCHELBERG, Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen, Göttingen 2000, *passim*.

365 Philippe de BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis*, hg. v. Amédée Salomon, Paris 1899/1900, II n. 1617.

366 JANKRIFT, *Leprose*, S. 68, nennt die Formel »sis mortuus mundo, vivens iterum Deo« im Kontext des 13. und 14. Jahrhunderts. Dafür weist er auf REICKE, *Spital*, S. 278, Anm. 4 hin. Dieser verortet den für die Diözese Trier belegten Modus »ejiciendi seu separandi leprosos a sanis in diocesi Trevirensi« allerdings Ende des 15. Jahrhunderts. Für weitere Aussetzungsriten vgl. Edmund MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Bd. II, Antwerpen 1736, Nachdruck: Graz 1967, lib. 3, Kap. 10.

völligem und endgültigem Ausschluss von der Welt. Bei ihnen gab es Armut, Leiden und Verachtung durch die Welt, die als wichtige Merkmale des Leidens Christi gedeutet und in der *imitatio Christi* nachvollzogen werden konnten. Nach Jakob von Vitry richtete Maria von Oignies ihr Leben ganz nach der Beschreibung des Gottesknechtes in Jes. 53,4 aus: »vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum«. Schon Hieronymus deutet die Stelle im Hinblick auf Christus³⁶⁷.

Die Eigenschaften des Gottesknechtes *leprosus*, *percussus* und *humiliatus* könnten die konkrete Form inspiriert haben, in der Maria ihre Leidensnachfolge verwirklichen wollte. Bettelarm und demütig, mit aktiven Liebeswerken auf der einen Seite, exzessiver Buße, Fasten und selbstgewähltem Leiden bis hin zu Bettlägerigkeit und Tod auf der anderen, büßt Maria von Oignies dabei eigene und stellvertretend auch fremde Sündenschuld, und folgt so dem erniedrigten Erlöser. Die Vita erwähnt Marias Leben als Krankendienern jedoch nur sehr knapp. Auch in der ausführlicheren Beschreibung der Leprosenpflege Ivettas von Huy zitiert Hugo von Floreffe den Gottesknecht nicht. Allerdings erwähnt er, dass Ivetta die Kranken mit solcher Hingabe pflegte, als täte sie diesen Dienst Christus persönlich³⁶⁸. Auch Jakob von Vitry rühmt neben Marias Lebensführung vor allem ihre Liebe zu Christus und die anziehende Gestalt, in der sie ihren Erlöser verehrt habe.

Die Lebensweise der *mulieres religiosae* gründete vor allem auf der christologischen Entdeckung des liebenden und leidenden Erlösers. Die Nachfolge Christi realisierten sie einerseits durch vollständige Selbstaufgabe und selbst gewähltes Leiden, andererseits als aktiv tätige mitleidende Helferinnen, die in ihrem Dienst nach der Begegnung mit Christus suchten. Das Bild Christi, das sie dabei vor allem vor Augen hatten, trug die Merkmale des Niedrigen und Schwachen. Sie erlebten mystische Begegnungen mit dem hilflosen Christus als Menschenkind, dem leidenden Erlöser am Kreuz und dem durch Wunden und Krankheit entstellten und von den Menschen gedemütigten Gottesknecht, nach dessen Vorbild sie ihr eigenes Leben führten.

367 Vgl. Roger GRYSO (Hg.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*/texte établi par R. Gryson, Livres XII–XV. Texte établi par R. Gryson et C. Gabriel avec la collaboration de H. Bourgois et V. Leclercq, Freiburg i. Br. 1998, S. 22, Z. 8–10 und 68–78.

368 Vgl. Mt 25,40: »quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis«.

b. Lazarus

Die biblische Gestalt des schwerkranken Bettlers Lazarus³⁶⁹, der auch mit dem Bruder der Schwestern Maria und Marta³⁷⁰ identifiziert werden konnte, wurde um 1200 mit den Leprakranken und der Leprosenpflege assoziiert und als Schutzheiliger der Leprakranken angerufen³⁷¹. Auch Jakob von Vitry verband Lazarus mit den Leprakranken seiner Zeit³⁷². Diese Assoziation könnte einen geographischen Schwerpunkt in der Heimat der frommen Frauen gehabt haben oder sogar von dort ausgegangen sein. In einer Anmerkung zu einer Norbertvita, die wohl aus der Feder eines namentlich nicht bekannten Norbertiners stammt³⁷³, heißt es:

Lazari etiam nunc in Belgio nominantur leprosi: quia horum contubernia plura, ac nominatim apud Hierusalem. Quin etiam Romae extra urbem teste a Lapide, habentur fundata sub invocatione S. Lazari, evangelici pauperis, cujus ulcera canes lingebant.

Bereits in der johanneischen Version der Maria-Marta-Perikope nimmt Lazarus eine prominentere Position ein als in der älteren Version bei Lukas. Dabei rückt er um einiges näher an Jesus heran, indem er z.B. mit ihm am Tisch sitzt, und so gewissermaßen in den Kreis der Jünger aufgenommen wird. Seine Auferweckung bringt nach der johanneischen Version viele Leute dazu, an Jesus zu glauben, so dass sie nicht nur um Jesu willen in Bethanien zusammengeströmt seien, sondern vor allem, um Lazarus zu sehen. Deshalb habe es auch gegen ihn einen Tötungsbeschluss gegeben.

c. Maria-Marta-Lazarus

Schon in den Predigten des Augustinus³⁷⁴ erscheint Marta als Sinnbild der *vita activa* in Form tätiger Nächstenliebe, während die geistlich beschauende Gottesliebe als *vita contemplativa* Maria zufällt. Giles Constable vergleicht die beiden Versionen der Geschichten um die Schwestern bei Lk 10, 38–42

369 Vgl. Lk 16, 20–25. Als Gegenüber des reichen Mannes war der kranke Bettler Lazarus auch interessant für die Auseinandersetzung der frommen Frauen mit dem Geldhandel und der Frage nach dem rechtmäßigen Erwerb von Gütern.

370 Vgl. Joh 11, 1–44 und Joh 12, 1–19.

371 Vgl. JANKRIFT, Leprose, S. 34.

372 Für Lazarus den schwerkranken Bettler vgl. JAKOB von Vitry, Sermo I ad leprosis, hg. v. Nicole Bériou und François-Olivier Touati, S. 108, Z. 166–168: »Unde et Lazarus ulceribus plenus postquam in hac uita fuit disciplinatus in sinu Abrahe est receptus. Quia enim mala in hac uita recepit consolationem post hanc uitam suscepit«. Für den Bruder der betanischen Schwestern vgl. ebd., S. 108, Z. 185–109 und 188: »Egritudo corporalis Dei gloriam manifestat sicut patet in Lazaro de quo Dominus ait Iohannis XI: Infirmis hec non est ad mortem sed pro gloria Dei ut glorificetur filius Dei per eam«.

373 PL 170, Sp. 1307d, Anm. 82.

374 Vgl. z.B. Aurelius AUGUSTINUS, Sermones 103 und 104, in: PL 38, Sp. 613ff und 616ff.

und Joh 12, 1–8. Lukas bietet die bekanntere und kürzere Version des Besuchs Jesu bei Maria und Marta. Die Johannesversion identifiziert die Stadt, in der sich die Geschichte ereignet haben soll, als Bethanien und verbindet Maria und Marta als Schwestern mit dem in Joh 11 erweckten Lazarus. In Joh 11,2 ist Martas Schwester Maria die Sünderin aus Bethanien, die Jesu Füße gewaschen und mit ihrem Haar getrocknet haben soll³⁷⁵. Allerdings tritt Marta dort vor das Haus, um Jesus zu empfangen, während Maria im Hause bleibt (Joh 11,20). Marta ist es auch, die Jesus als Christus und Sohn Gottes erkennt³⁷⁶. Constable nennt Belege dafür, dass es als weibliches Privileg betrachtet wurde, dem biblischen Jesus zu dienen³⁷⁷. In den Maria-Marta-Perikopen erkennt er aber keine speziellen Leitbilder, nach denen die Frauen ihr Leben gestalten sollten. Vor allem die Worte Jesu wurden am Beispiel der beiden Frauen rezipiert und auf Männer wie Frauen bezogen. Maria und Marta stehen als allegorische Figuren für eine Deutung von irdischem und himmlischem Leben.

Auch die Gestalt der Maria Magdalena, der Jesus sieben Dämonen ausgetrieben haben soll³⁷⁸, wurde nach Constable häufig mit der johanneischen Maria assoziiert. Michel Lauwers findet viele Parallelen zwischen den Lütticher *mulieres religiosae* um 1200, für die er vor allem die Mariavita betrachtet und der Figur der Maria Magdalena, deren Verehrung als Büsserin und Patronin der Sünder er bereits Mitte des 12. Jahrhunderts in Lüttich nachweisen kann. Jakob von Vitry spielt in der Mariavita jedoch weder auf Maria Magdalena, noch auf deren Kult an³⁷⁹, während er andere Heiligenkulte, die in Marias Leben besonders wichtig waren, durchaus benennt³⁸⁰. Lauwers Belege, in denen Maria Magdalena tatsächlich genannt wird, datieren in die Mitte und

375 Vgl. Joh 11, 2: »Maria autem erat quae unxit Dominum unguento et extersit pedes eius capillis suis cuius frater Lazarus infirmabatur« sowie die Geschichte der Sünderin in Joh 12, 1–11, Mk 14, 3–9 und Mt 26, 6–13.

376 Vgl. Joh 11, 27: »ait illi utique Domine ego credidi quia tu es Christus Filius Dei qui in mundum venisti«. Die betanische Marta erreicht hier eine mindestens ebenso klare Christuserkenntnis wie der bekennende Petrus in Mk 8,29: »tunc dicit illis vos vero quem me dicitis esse respondens Petrus ait ei tu es Christus«.

377 Vgl. Giles CONSTABLE, *Three Studies in medieval religious and social thought*, Cambridge 1995, S. 4.

378 Vgl. Mk 16,9; Lk 8,2. CONSTABLE, *Three Studies*, S. 6 nennt als weitere Eigenschaften der Maria Magdalena, die in ihre Assoziation mit der johanneischen Maria eingeflossen sind: Maria Magdalena habe Jesus ihr Leben lang gedient, sie sei bei seiner Kreuzigung anwesend gewesen und habe Jesu Haupt gesalbt.

379 Auch in Jakob von Vitry, *Sermo in festo Marie Maedalene*, hg. v. Michel Lauwers, S. 259–268, die sich in der Sammlung der *Sermones de sanctis* befindet, stellt Jakob von Vitry keine Verbindung zwischen Maria Magdalena und den *mulieres religiosae* her.

380 Jakob von Vitry schreibt Maria wundersames Wissen um Heiligenkulte zu und schildert auch, wie sie von bestimmten Heiligen Besuch erhalten haben soll vgl. VMO, II, 89. Maria bemühte sich offenbar um die Förderung von Heiligenkulten, so etwa um den Gertrudenkult in Lenlos vgl. ebd.

ans Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Verbindung der Lütticher *mulieres religiosae*, die um 1200 bereits Büsserinnen sind, mit der Büsserin Maria Magdalena, deren Kult ebenfalls früher entstand, dürfte also auf eine spätere Assoziation ursprünglich selbständiger Phänomene zurückgehen.

Eine neue Qualität gewann das Bild durch seine Verbindung mit der Jungfrau Maria, die Martina Wehrli-Johns mit der Einführung des Festes Mariä Himmelfahrt im 9. Jahrhundert verknüpft und von der anschwellenden Marienverehrung im 11. und 12. Jahrhundert profitieren sieht³⁸¹. Heiric von Auxerre³⁸² weist der Jungfrau in Anspielung auf Lk 10,42 bereits im 9. Jahrhundert die im Lukasevangelium der Schwester Martas zukommende³⁸³ *optima pars* zu, da sie sowohl Jungfrau als auch Mutter gewesen sei und aktives und kontemplatives Leben zusammengeführt habe. Der prominenteste Vertreter dieser Auffassung ist wohl Bernhard von Clairvaux, in dessen Assumptio-Predigten zu Lk 10,38–43 Wehrli-Johns³⁸⁴ eine deutlich mariologische Ausrichtung erkennt. Da Lazarus bei der Ankunft Jesu nicht im Hause gewesen sei, entfiel auf ihn nach Bernhard von Clairvaux die Rolle des Büssers, versinnbildlicht durch seine Pflicht, die gottsuchende Seele als das Haus zu reinigen, das die Tatkräftigkeit Martas schmücken und die Gottesliebe Marias füllen sollte³⁸⁵. Marta bringt er als Empfangende mit dem irdischen Geborenwerden und dem Leben Christi zusammen, Maria warte ihrerseits geistlich darauf, durch den Himmlischen empfangen zu werden. Vereint, und durch die Vollständigkeit in einer Person überhöht, finden sich beide ähnlich wie bei Heiric in der Jungfrau und Mutter Maria. Den besseren, kontemplativen Anteil der betanischen Maria überbiete diese noch, indem sie den Teil Martas noch hinzufüge und so Christus in seiner himmlischen und seiner irdischen Gestalt begegne³⁸⁶.

Die Vorstellung einer *imitatio Mariae*, die durch die drei Forderungen Buße, tätige Nächsten- und kontemplative Gottesliebe bestimmt wäre, findet sich jedoch erst einige Jahre später bei Bernhards Ordensbruder Aelred, Abt von Rievaulx³⁸⁷, der das Bußleben des Lazarus, Martas *vita activa* und

381 Vgl. WEHRLI-JOHNS, Maria, S. 355.

382 Vgl. CONSTABLE, Three Studies, S. 8 und Anm. 23.

383 Vgl. Lk 10, 42: »porro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea«.

384 Vgl. WEHRLI-JOHNS, Maria, S. 355f.

385 BERNHARD VON CLAIRVAUX, Super Cantica, Sermo 57, IV, 10, hg. v. Jean Leclercq, Bd. II, S. 125. Hinweis bei CONSTABLE, Three Studies, S. 6, Anm. 13. WEHRLI-JOHNS, Maria, S. 355 weist auf Bernhards Assumptio-Predigt (Lk. 10, 38–42) Sermo 2,7 hin.

386 Vgl. WEHRLI-JOHNS, Maria, S. 355 mit Hinweis auf Bernhards Assumptio-Predigten, Sermo 4,5 und 2,9: »Das negotium der Martha und das non otiosum otium der Maria finden sich beide vereint in Maria, der filia regis«.

387 Bei Bernhard deutet sich diese Idee an. Wie die »sponsa« des Hohelieds solle die Seele Buße, Liebesdienst und Kontemplation als Verdienste von Lazarus, Marta und Maria üben, vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Super Cantica, Sermo 57, hg. v. Jean Leclercq, Bd. II, S. 134.

Marias *vita contemplativa* nicht auf verschiedene Menschen verteilen wollte, wie Bernhard es für die Stände innerhalb des zisterziensischen Ordenslebens vorgeführt hatte. Solange das erhoffte Gottesreich den Menschen nicht aller leiblichen Sorge enthebe, oder, wie Aelred formulierte, solange *Christus* arm sei und mit seinen Füßen auf der Erde wandle, hungere, dürste und von Versuchungen bedroht werde, solange sei ihm der Dienst Martas unverzichtbar³⁸⁸. Und also komme auch die vollkommene Seele nicht ohne diesen Dienst aus, da kein Weg zum himmlischen Christus am irdischen Leiden Christi vorbeiführen könne.

Die Mariavita nennt Maria und Marta nicht und hat auch keine wörtliche Anspielung auf sie³⁸⁹. Allerdings macht Jakobs Protagonistin eine Entwicklung vom aktiven zum kontemplativen Leben durch. Viele Viten kennen eine solche zeitliche Abfolge, nach der die Frauen zuerst ein vorrangig dienendes Leben führen, indem sie die sieben Werke der Barmherzigkeit tun, um den letzten Abschnitt ihres Daseins kontemplativ zuzubringen³⁹⁰. Das weist weniger auf die gewiss gegebene Hochschätzung der Kontemplation als auf eine steigende Wahrnehmung der *vita activa* hin.

Der Name Martas (Joh 12 und Lk 10) wurde ähnlich wie die Bezeichnung »Magistra« für die Hausleiterinnen der ersten Beginengemeinschaften verwendet³⁹¹. Maria und Lazarus, die Marta als Geschwister zugeordnet sind, spielen ebenfalls eine Rolle. Caesarius von Heisterbach beschreibt das Leben der Franziskanerterziarin Elisabeth von Thüringen mit dem Bild der betanischen Schwestern. Maria und Marta kommen in Elisabeths Vita insgesamt dreimal vor. An allen drei Stellen stehen sie für das Gegenüber von *vita acti-*

388 AELRED von Rievaulx, In assumptione, Sermo 18, in: PL 195, Sp. 306: »Si ergo, fratres, anima nostra, secundum quod diximus, castellum facta est, oportet ut duae mulieres in ea habitent; una, quae sedeat ad pedes Jesu, ut audiat verbum ejus; altera, quae ministret Jesu, ut pascat [...] Ideo, fratres, quamdiu Christus pauper est, et pedibus ambulat in terra, et esurit, et sitit, et tentatur, necesse est ut utraeque hae mulieres sint in domo una, id est ut hae utraeque actiones sint in eadem anima«.

389 Der Text der Mariavita nach der Edition von Daniel von PAPEBROCH, ActaSS, Juni, Bd. IV, 23. Juni, S. 630–666, liegt als volltextrecherchierbare elektronische Ausgabe in der Acta sanctorum Database vor: <http://acta.chadwyck.co.uk/> (letzter Abruf: 25. März 2010). Aussagen über das Fehlen von Wörtern und auch Fundlisten mit Anspruch auf Vollständigkeit stützen sich neben einer für diese Arbeit angefertigten vollständigen Übersetzung der Mariavita auf eine elektronische Suchfunktion und können recht zuverlässig verifiziert werden. Gesucht wurde hier nach dem Wortbestandteil »mart«. Ergebnisse waren sämtlich auf die Wörter »martyrium« oder »Martin« zurückzuführen.

390 Vgl. RUH, Geschichte, Bd. II, S. 103, nach dem das zweiphasige Leben, das sich zuerst am Vorbild der aktiven Marta, dann an der kontemplativen Maria orientiert, »ein typischer Wechsel im Lebenslauf der älteren Generation der brabantischen frommen Frauen« ist, sowie ROISIN, Hagiographie, S. 247.

391 Vgl. Alexander PATSCHOVSKY, Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert, in: DA 30 (1974), S. 80, Anm. 37 sowie WEHRLI-JOHNS, Maria, S. 362 und Anm. 70, die der betanischen Marta als Gastgeberin Jesu bereits bei Bernhard von Clairvaux die Hausleitung anvertraut sieht.

va und *vita contemplativa*³⁹². Neben der Verehrung der Gottesmutter, Marias von Magdala und der betanischen Maria, erhielt auch Marta einen eigenen Kult, der wahrscheinlich um 1187 in Tarascon entstand³⁹³.

In den Lebensentwürfen, die aus vielen frühbeginischen Frauenviten erkennbar werden, wurde die Alternative zwischen dem kontemplativen Leben, für das Maria steht, und dem aktiven, das mit Marta verbunden wurde, insofern aufgelöst, als beide Lebensweisen durch ein und dieselbe Person verwirklicht werden konnten. Sie wurden regelrecht aufeinander bezogen und damit gegenseitig legitimiert und ermöglicht. Elisabeth von Thüringen bezeichnet die *mulieres religiosae*, zu denen sie sich halten will, als »sorores in saeculo«³⁹⁴. In ähnlicher Weise hatten schon Regularkanoniker diese Grenze aufgebrochen und aktives und kontemplatives Leben verbunden. Möglicherweise machte diese Eigenart die Regularkanoniker, in deren Nähe sie sich ansiedelte, für Maria von Oignies besonders attraktiv. Umgekehrt könnte sie auch die Kanoniker für die *mulier religiosa* eingenommen haben³⁹⁵.

C. Leprose als Büßer und Geliebte Gottes

Zwei Predigten Jakobs von Vitry an Leprose und andere Kranke sind erhalten³⁹⁶. Sie stammen aus der Sammlung der *sermones vulgares*³⁹⁷. Jakob

392 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, *Vita S. Elysabezth landgravie*, Kap. 16, hg. v. Albert Huyskens, S. 365, Z. 20: [Auf eine Frage ihrer Gefährtin nach Visionen, die sie während der Messe hatte] »Cui beata Elyzabeth respondit: ›Que ibi vidi, non expedit nunc revelari, sed scias me in maximo cordis mei gaudio fuisse et miranda Dei secreta conspexisse. Ex quo probatur eam divinis revelationibus expertem non fuisse, sed assuefactam et Marie officium gessisse in celestium contemplatione, Marthe vero in exteriorum actione (vgl. Luc. 10, 38 ff.)« sowie ebd., Kap. 18, S. 366, Z. 1–4: »In hoc hospitali beata Elyzabeth secundum interpretationem sui nominis Christum in suis membris saturavit, ut Martha, et verbo divine predicationis saturata est, ut Maria. Elyzabeth, ut superius dictum est, ›Dei mei saturitas‹ interpretatur; und ebd., Kap. 28, S. 376, Z. 21–23: »Quorum [sc. pauperum] vestes et lectos diligenter inspicebat et domum rediens orationi insistebat. Non enim propter ministerium Marthe deserre voluit quietem Marie«.

393 Vgl. WEHRLI-JOHNS, *Maria*, S. 357f. Dort bietet Wehrli-Johns auch einiges zur Kultlegende um Marta und ihre beiden Geschwister Maria und Lazarus.

394 Vgl. ELM, *Stellung*, S. 14.

395 Maria scheint den Ort, an dem sie ihre letzten Lebensjahre verbrachte, durchaus gekannt zu haben, bevor sie dorthin übersiedelte. So ist z.B. Johannes von Dinant dort begraben, den Jakob von Vitry als Marias geistlichen Vater bezeichnet. Von Johannes berichtet Jakob, er habe alles für Christus verlassen und »exemplo suo & sanctis admonitionibus« (VMO, II, 53) viele Seelen gewonnen. Wahrscheinlich gehörte er zu jenem Kreis von Bußpredigern, der mehrheitlich auch Cantorschülern bestand, und dem auch Johannes von Nivelles angehörte.

396 JAKOB von Vitry, *Sermones I und II ad leprosis*, hg. v. Nicole Bériou und François-Olivier Touati, S. 101–128.

von Vitry behandelt die Leprakranken in seinen Predigten nicht als Gruppe, die von anderen Kranken getrennt leben. Eher scheinen sie die Kranken schlechthin zu sein, die er exemplarisch für alle Leidenden anspricht. Patienten anderer Krankheiten sind nur in den Überschriften der beiden Predigten genannt, die sich *ad leprosos et alios infirmos* wenden.

In der ersten Predigt relativiert Jakob von Vitry das körperliche Leid der Kranken mit der Hoffnung auf Straferlass nach dem Tode³⁹⁸, da es dem Kranken Strafen im Fegfeuer ersparen könne, das viel grausamer sei als alle irdische Qual³⁹⁹. Diesen Gedanken illustriert er mit Hilfe Hiobs, der am Ende seiner Leidensgeschichte belohnt worden sei. Der Kranke wird in dieser Predigt zum Werkstoff des Handelns Gottes⁴⁰⁰. Die Krankheit steht nicht in einem Tun-Ergehens-Zusammenhang, mit dessen Hilfe man sie auf ein sündiges Leben des Kranken zurückführen könnte, sondern ist Zeichen für die Liebe Gottes. In der Tradition, die Jakob von Vitry vorfand, dürfte jedoch die Auffassung der Lepra als Sündenzeichen vorgeherrscht habe⁴⁰¹. Für eine solche Verbindung zwischen Lepra und lockerer Moral gab es durchaus Beispiele, die höchstwahrscheinlich auch angeführt wurden. So scheint z.B. die Prostitution einen nicht geringen Beitrag zur Verbreitung der Lepra geleistet zu haben. Friedrich Merzbacher findet Belege dafür in den Statuten des Bischofs Alexander von Stavensby für das Bistum Coventry aus dem frühen 13. Jahrhundert⁴⁰². Bernhard von Clairvaux gebraucht den Begriff »leprosus« gleichnishaft dafür, dass Christus sich als Gottesknecht nicht nur dem Fleisch, sondern dem Fleisch des Sünders gleichgemacht habe⁴⁰³. Auch bei Jakob von Vitry gibt es Verbindungen zwischen Lepra und

397 Möglicherweise wurde diese Sammlung von 40 Sermones vulgares des Jakob von Vitry nach 1228 durch Thomas von Cantimpré überarbeitet. S. ebd., S. 38.

398 JAKOB VON VITRY, Sermo I ad leprosis, ebd., S. 102, Z. 32–37: »Quasi alapam cum duobus digitis michi dedit Dominus, soluat manum suam ut manu aperta me percutiat; et hec sit michi consolatio quod non parcat in hoc seculo ut parcat michi in alio«.

399 Ebd., S. 103, Z. 40–48: »Tolerabilius quidem esset ut per mille annos affligeretur homo in hoc seculo quam per diem unum in purgatorio ubi, teste Augustino, minor pena acerbior est quam aliqua pena que posset excogitari in hoc seculo. Nam ignis huius seculi est uelut umbra et quasi ignis in pariete pictus respectu ignis purgatorii. Magnum est igitur Signum dilectionis cum flagellat Deus in hoc seculo filium quem recipit, teste enim Gregorio: »Ferit hic Deus ut in eternum parcat, non parcat ne in eternum feriat«.

400 Ebd., Z. 57–61: »Magnum igitur signum amoris est flagellum egritudinis, neque enim miles odio equum suum habet quem calcaribus urget, nec faber ferrum quod fortiter contundit, nec uinitor uuam a qua premendo et calcando pedibus unum elicit, nec [...]«.

401 So z.B. MARTIN VON LEON, Sermones, in: PL 208, Sp. 903.

402 »[...] item meretrices solent supponere se leprosis, et inde poterit periculum esse in partu et in proprio corpore« zitiert nach MERZBACHER, Leprosen, S. 39.

403 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, Pro Dominica I. Novembris, Sermo I. (De verbis Isaiae, VI, 1, Vidi Dominum sedentem), in: PL 183, Sp. 345b: »Multifarie ergo multisque modis non solum locutus in prophetis, sed et visus est a prophetis. Agnovit eum David minoratum ab angelis; Jeremias etiam vidit eum in terris cum hominibus conversantem; Isaia modo super solium

Sünde⁴⁰⁴. Er unterscheidet allerdings zwischen einer geistlichen und einer körperlichen Lepra⁴⁰⁵. Die weit schlimmere, geistliche Lepra verwendet er als Sinnbild für eine innere Einstellung, aus der heraus ein Mensch sich nicht von seinen Sünden abwenden wolle⁴⁰⁶. Der körperlichen Lepra legt Jakob dagegen keine Sündigkeit bei, sondern betrachtet sie als Martyrium und verdienstvolle Buße. Solange der Kranke es klaglos ertrage, bewirke das körperliche Krankheitsleiden, dass der Leidende geistlich gestärkt und erleuchtet werde⁴⁰⁷. Die Lepra sei ein vorweggenommenes Fegfeuer im diesseitigen Leben, das wie ein Martyrium durchlitten werden könne und dem Kranken das jenseitige Fegfeuer ersparen werde⁴⁰⁸. Indem er das Fegfeuer zur Deutung der Lepra heranzieht, kann er nun ein regelrechtes Loblied der Krankheit singen, das an Marias seltsame Bemerkung erinnert, jeder Kranke heiße sein Leiden willkommen⁴⁰⁹.

Da sie Buße ist, reinige die Krankheit die Betroffenen von Sünden⁴¹⁰, indem sie sie demütig mache und zu einem tugendhaften Leben führe⁴¹¹. Auch pädagogische Wirkung misst Jakob der Krankheit bei, da sie den Geist erleuchte⁴¹² und das Herz weich mache, so dass es in der Lage sei, mit anderen Kranken mitzuleiden⁴¹³. Dazu wende die Krankheit den Sinn und lasse den

excelsum, modo non solum infra angelos aut inter homines, sed tanquam leprosum se vidisse testatur, id est non in carne tantum, sed in similitudine carnis peccati.

404 Vgl. HUYGENS, *Lettres*, S. 83, Sp. 121–124. Jakob von Vitry berichtet hier, wie er den Jakobiten in Akkon gepredigt habe, dass sie beichten sollen, was bei ihnen nicht üblich war: »[Er habe gepredigt] et quod a lepra peccatorum per sacerdotes, quorum officium est inter lepram et lepram discernere, curandi essent, quemadmodum dicit Dominus in evangelio: Ite et ostendite vos sacerdotibus«.

405 JAKOB von Vitry, *Sermo II ad leprosis*, hg. v. Nicole Bériou und François-Olivier Touati, S. 122, Z. 150–S. 123, Z. 172.

406 Ebd., S. 123, Z. 157–160: »E contra lepra anime pessima est que Dei ymaginem deturpat et animam fedam et abhominabilem reddit. Siue sit lepra efflorens per uanam gloriam siue pallida per pusillanimitatem seu liuida [es folgt ein Lasterkatalog]«.

407 Ebd., S. 120, Z. 91f: »Percutitur igitur homo in corpore ut sanetur et illuminetur in mente«.

408 Ebd., S. 123, Z. 152–155: »Lepra enim corporis est uobis purgatorium in hac uita quam si patienter sustineatis pro martyrio uobis reputabitur et aliud purgatorium non habebitis«.

409 Vgl. VMO, II, 74. »[sc. Maria von Oignies habe gesagt,] quod numquam infirmum vidisset, quin ejus, quantacumque esset, infirmitatem desiderasset«. S.o. S. 189.

410 JAKOB von Vitry, *Sermo I ad leprosis*, hg. v. Nicole Bériou und François-Olivier Touati, S. 104, Z. 67f: »Egritudo enim peccata purgat sicut lixiuium pannos a sordibus mundat«.

411 Ebd., S. 104, Z. 71: »Egritudo humiliat« und ebd., Z. 78–82: »Infirmitas enim contemptum sui generat, contemptus humilitatem, humilitas gratiam et uirtutem promeretur. De hac etiam humilitione que prouenit ex infirmitate Dominus per Ieremiam ait, XXX: Castigabo te in iudicio ut non tibi uidearis innoxius«.

412 Ebd., S. 106, Z. 124–129: »Egritudo corporalis erudit et illuminat, unde secunda Petri II: Animal hominis uoce loquens prohibuit prophete insipientiam, correptionem habuit sue uesanie subiugale mutum. Caro quidem molestiis pressa per flagellum Deum menti indicat et spiritum reprimat ne peccato consentiat. Nam caro molestiis et egritudinibus pressa future dissolutionis est nuncia«.

413 Ebd., S. 108, 170–173: »Egritudo corporalis ad compassionem cor emollit ut per experientiam

Kranken nach Reinheit und nach Gott verlangen, wie ein Schiff bei stürmischer See in den Hafen strebe⁴¹⁴. Jakob von Vitry erwartet von der Krankheit auch präventiven Schutz gegenüber zukünftigen Sünden, da der Erkrankte durch sein Leiden niedergedrückt werde und also sein Haupt nicht gegen Gott erheben könne⁴¹⁵. Zum einen lebten die Kranken in Sicherheit vor den Versuchungen des Teufels, da sie weder die Eitelkeit der Welt noch sinnliche Genüsse locken könnten⁴¹⁶. Zum anderen sei die Krankheit, wenn sie geduldig ertragen werde, genauso verdienstvoll wie öffentliche Buße und Selbstkasteiung⁴¹⁷, so dass die Kranken durch ihr Leiden besonders große Verdienste erwerben könnten und also nach ihrem Tode auf ähnliche Ehren hoffen dürften, wie sie Märtyrern zuteil würden⁴¹⁸.

Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Erkrankung und Lebensführung der Kranken schließt Jakob von Vitry aus: Wo das Leiden Gerechte treffe, diene es dazu, die Ungerechten aufzuschrecken. Sie könnten sich nun ausmalen, um wieviel schlimmer ihre Strafe im Verhältnis zum Schicksal der Frommen ausfallen werde⁴¹⁹. Treffe es aber Ungerechte, so diene es der Mahnung der Frommen, nicht in ein sündiges Leben zu fallen⁴²⁰. Schließlich kann Jakob von Vitry die Lepra sogar zur höheren Ehre Gottes loben, wie ja auch der wiedererweckte Lazarus (Joh. 11) nicht wegen seiner Sünden ge-

sciat homo condescendere infirmis et ex se ipso aliorum infirmitates et angustias agnoscat et dicat cum Apostolo II Cor XI: Quis infirmatur et ego non infirmor?»

414 Ebd., S. 105, Z. 105f: »Egritudo corporis mundum contempnere et Deum desiderare facit« und ebd., S. 106, Z. 120–122: »Nam sicut orta in mari tempestate festinatur ad portum, ita homo in angustia egritudinis ad portum salutis festinat et ad patriam paradysi magis aspirat«.

415 Ebd., S. 104, Z. 84: »Egritudo corporalis custodit a peccatis« und ebd., S. 105, Z. 91–93: »Afflictione enim corporali homo reprimatur ne contra Deum caput leuet peccando sed magis humilietur«.

416 Ebd., S. 111, Z. 259–264: »Cum enim dyabolus duabus manibus specialiter nos impugnet et duobus brachiis nobiscum luctetur id est mundi uanitate et carnis uoluptate hec duo brachia quantum ad uos Dominus illi abscedit et ipsum in pugna ualde debilitauit«.

417 Ebd., S. 110, Z. 234–241: »Illam ergo penitentiam cum gaudio debetis recipere que uobis a summo sacerdote iniungitur qui nec decipi potest nec decipere uel errare. Maior utique est penitentia et magis meritoria leprosi infirmitas quam cilicium uel lorica ferrea et non minus meretur leprosus si patienter sustineat quam publice penitens qui cilicium aut loricam ferream portat«.

418 Ebd., S. 107, Z. 145–149: »Egritudo corporis meritum accumulatur et maiorem coronam acquirit et impetrat, unde lob: Si occiderit me sperabo in eum, et Ps.: Si exurgat aduersum me prelium in hoc ergo sperabo. Tribulatio enim patientiam, patientia uero spem eterne salutis operatur«.

419 Ebd., S. 109, Z. 215–110 und 218: »Plerumque insuper corporalem egritudinem et uaria flagella Deus immittit bonis ut terror incutiatur malis dum catulus coram leone uerberatur ut pensare ualeant mali: Si Deus in uiridi hoc facit in sicco quid fiet?«

420 Ebd., S. 109, Z. 199–203: »Has autem infirmitates Dominus immittit non solum ut reprobos per iusticiam puniat sed ut electos suos exemplo aliorum terreat et castiget ut lauet iustus manus suas in sanguine peccatoris«.

storbem, sondern als Werkzeug Gottes gebraucht worden sei, damit sich die Ehre Christi durch seine Auferweckung habe zeigen können⁴²¹.

Die einzige Gefahr, in der Jakob von Vitry die Kranken noch sieht, ist eine falsche Prioritätensetzung zwischen Seele und Körper, indem sie den leiblichen Arzt dem Priester als Seelenarzt vorzögen⁴²². Auch wer sich nicht früh genug auf sein körperliches Sterben einstelle, begeben sich in Gefahr. Jakob warnt die Kranken, ihre Beichte nicht zu lange hinauszuzögern, damit sie noch im Stande seien zu sprechen, wenn der Priester käme, um ihnen Viaticum und letzte Salbung zu reichen. Ohne den äußeren Akt der Beichte gingen die Kranken nach Jakob von Vitry offenbar auch der geistlichen Wirkung des Sakraments verlustig, da er eine eindringliche Warnung davor anschließt, sie könnten elend und ohne diesen Beistand sterben⁴²³. Offenbar liegt hier ein Übergang auf dem Weg vom äußeren Vollzug zu einem mehr auf den innerlichen Vorgang bezogenen Verständnis der Beichte vor. Ähnliches legt auch Marias Verhalten in der Vita nahe. Als die Heilige für eine Sterbende eintritt, die nicht mehr beichten konnte, legt Jakob von Vitry ihr eine Argumentation mit Hilfe des innerlichen Zustandes der Frau in den Mund: Zwar habe sie nicht mehr sprechen, wohl aber noch innerlich bereuen können⁴²⁴.

D. Leprosorien

In Marias Vita, und auch in anderen Frauenviten, besteht eine stufenartige Entwicklung, die mit Büßertum und Abkehr von der Welt beginnt und über den Dienst am leidenden Nächsten zur geistlichen Hingabe an Christus gelangt. Maria verbrachte einen guten Teil ihres Lebens in einem Leprosen-

421 Ebd., S. 108, Z. 185–109 und 188: »Egritudo corporalis Dei gloriam manifestat sicut patet in Lazaro de quo Dominus ait Iohannis XI: Infirmetas hec non est ad mortem sed pro gloria Dei ut glorificetur filius Dei per eam«.

422 Vgl. JAKOB von Vitry, Sermo II ad leprosis, hg. v. Nicole Bériou und François-Olivier Touati, S. 118, Z. 34–119, hier Z. 50. Damit befindet Jakob von Vitry sich in Einklang mit dem 22. Kanon des IV. Laterankonzils, auf dessen Inhalt er auch an anderen Stellen anspielt, ohne ihn freilich explizit zu nennen.

423 Ebd., S. 119, Z. 63–72: »Ante languorem id est antequam languidus reddaris per infirmitatem ita quod non possis loqui uel plene confiteri. Multi enim tantum differunt quod loqui non possunt, unde sine uiatice et extrema unctione quam requirere non ualent ab hoc seculo miserabiliter transeunt mutilati et sacramentis priuati. Sicut autem nato puero mater ualde dolet si paruulus omnia membra non habeat, ita dolet mater ecclesia quando anima defuncti uelut mutilata caret sacramentis que necessaria sunt ad salutem. Prius igitur uocetur medicus spirituales quam corporales«.

424 Vgl. VMO, II, 50: »ipsa tandem a Spiritu sancto fiduciam accipiens (nam ubi spiritus Dei, ibi libertas) respondit: Domine, pro hac anima ego fidejubeo: licet enim peccaverit, peccata sua confessa est. Quodsi forte aliquid per negligentiam vel ignorantiam in ea remansit, licet loqui non possit, adhuc tamen tempus contritionis ei reliquisti«.

haus in Willambrouck. Erst wenige Jahre vor ihrem Tod übersiedelte sie in die Nähe des Kanonikerstifts von Oignies, wo sie ein vorwiegend kontemplatives Leben führte.

Wie lange sie in Willambrouck lebte, berichtet Jakob von Vitry nicht. Allerdings erwähnt er eine Rekluse namens Heldewidis, der Maria zwölf Jahre lang verbunden war⁴²⁵. Wenigstens diese zwölf Jahre, wahrscheinlich noch längere Zeit, brachte Maria also als Leprosendienerin zu. Die Krankenpflege macht den größten zusammenhängenden Abschnitt ihres Erwachsenenlebens aus und dürfte maßgeblichen Anteil an dem Ruf der Heiligkeit gehabt haben, in dem Maria nach dem Zeugnis Jakobs von Vitry bereits bei Lebzeiten stand⁴²⁶.

In seiner *Historia Orientalis*⁴²⁷ beschreibt Jakob von Vitry Armen- und Leprosenhäuser als Gemeinschaften, denen sich Männer wie Frauen anschließen konnten. Sie lebten als religiöse Bruderschaften nach der Regel Augustins⁴²⁸ und hätten sich auf Enthaltbarkeit, Gehorsam gegen einen Oberen und Verzicht auf Eigentum verpflichtet. Soweit die Armen- oder Krankenpflege es zuließ, hielten die Hospitalgemeinschaften nach Jakobs Beschreibung die Horen ein. Sie hörten biblische Lesungen und hatten festgelegt Orte und Zeiten des Schweigens⁴²⁹.

Christian Probst⁴³⁰ spricht von einer europäischen Laienbewegung, die um 1200 viele bruderschaftlich organisierte Hospitäler und Leprosenhäuser hervorgebracht habe. Ähnlich spricht auch Peter Browe⁴³¹ von eigenen Genossenschaften mit Regeln und Gelübden für Aussätzige und andere Kranke, die im 12. Jahrhundert aufkamen. Vorher wurden Leprose nur von den Gesun-

425 Vgl. VMO, II, 80: »Cum autem familiaris esset cujusdam bonae & sanctae juvenculae, Heldewidis nomine, quae erat Inclusa apud Willambrouck, quam valde diligebat, & velut mater filiam in Domino nutriebat fere per annos duodecim«.

426 Vgl. VMO, II, 93: »Cum multo tempore apud jam saepe dictum locum, qui Willambrouck nuncupatur, seipsam Domino immolasset; ex vicinitate proximae villae, quae Nivella dicitur, frequentiam hominum, ad eam ex devotione concurrentium, quae soli Deo vacare cupiebat, jam non poterat sustinere«. Tatsächlich erwähnt Jakob Willambrouck nicht allzu häufig in der Mariavita. Der Name taucht insgesamt achtmal auf (VMO, I, 14 und VMO, II, 44; 52; 61; 62; 70; 93; 106). Nur in VMO, I, 14 steht er in direktem Zusammenhang mit dem Leprosenhaus.

427 Vgl. JAKOB VON VITRY, *Historia occidentalis*, Kap. XXIX: »De hospitalibus pauperum et domibus leprosororum«, vgl. HINNEBUSH, *Historia*, S. 146–151.

428 Vgl. ebd., S. 147: »Vivunt autem secundum sancti Augustini regulam absque proprio et in communi sub unius maioris obedientia, et habitu regulari suscepto, perpetuam domino promittunt continentiam«. Für weitere Nachweise s. Léon Frédéric LEGRAND, *Statuts d'Hôtels-Dieu et de Léproseries – recueil de textes de XIIe au XIVE siècle*, Paris 1901 (CTEH 32), S. V und Anm. 1.

429 Vgl. HINNEBUSH, *Historia*, S. 147: »Lectioes etiam diuinarum scripturarum plerumque, dum reficiuntur corpora, sibi faciunt recitare, in refectorio et aliis certis locis et horis constitutis silentium obseruantes«.

430 Christian PROBST, *Das Hospitalwesen im hohen und späten Mittelalter und die geistliche und gesellschaftliche Stellung des Kranken*, in: SAGM 50 (1966), S. 246.

431 Vgl. BROWE, *Häufige Kommunion*, S. 101.

den getrennt und mehr oder minder scharf abgesondert. Ansonsten waren sie auf sich gestellt. Meistens durften sie die Communion erhalten, nahmen sie aber nicht gemeinsam mit Gesunden ein. Um Misswirtschaft und Veruntreuungen der oft recht umfangreichen Stiftungen zu verhindern, die Hospitalgemeinschaften erhielten, und die Bewegung in geordnete Bahnen zu lenken, lag kirchlichen Obrigkeiten daran, die Gemeinschaften zu regulieren oder einem der bestehenden Hospitalorden anzuschließen⁴³². In den Jahren 1212 und 1214 verfügten Regionalsynoden in Paris unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten und Cantorschülers Robert von Courçon in diesem Sinne. Wo die Ressourcen der Häuser dazu ausreichten, sollte eine religiöse Gemeinschaft eingerichtet werden, deren Regel Enthaltbarkeit, Verzicht auf Eigentum und Gehorsam gegenüber einem *praelatus* verlangen sollte, der wahrscheinlich ein hausinterner Vorgesetzter, nicht ein ortsansässiger Priester war⁴³³. Auf diese Regelungen dürfte sich Jakob von Vitrys positive Beschreibung der Hospitalbruderschaften beziehen. Die meisten Häuser blieben eigenständig und schlossen sich nicht einem größeren Verband an. Entsprechend besaßen sie individuelle Statuten.

Die meisten dieser Statuten regelten darüber hinaus vor allem praktische Dinge, wie Eintritt und gegebenenfalls Austritt oder Entlassung aus einem Leprosenhaus, sowie die Pflicht, den Gottesdienst zu besuchen⁴³⁴. Abweichungen in den Hospitalregeln sind meist landestypisch⁴³⁵. Auch das weist darauf hin, dass Hospitalbruderschaften und Leprosenhäuser eher regional vernetzt waren und keine übergeordneten Gemeinschaftsstrukturen ausbildeten, wie es die großen Orden taten. Diese Eigenart haben sie mit den ersten Beginengemeinschaften gemeinsam. Auch die Art des Dienstes, den die ersten Beginen ihren leidenden Nächsten leisteten, antwortet auf die gleiche Not, die die Hospitäler lindern sollten. Die Frauen pflegten Kranke, begleiteten Sterbende und sorgten für das Begräbnis der Toten⁴³⁶. Tatsächlich finden sich Beginengemeinschaften in der Nähe verschiedener Leprosenhäuser. Dem Hospital St. Christopher in Lüttich waren z.B. eine Kirche und eine Beguinage angeschlossen⁴³⁷. Johannes von Nivelles, der nach Jakob von

432 Vgl. PROBST, Hospitalwesen, 246f.

433 MANSI, Collectio, Bd. XXII, Sp. 835f: »De domibus leprosororum et hospitalibus infirmorum et peregrinorum salubri consilio statuimus ut, si facultates loci patiantur quod ibidem manentes possint vivere de communi, competens ei regula statuatur, cujus substantia in tribus articulis maxime continetur, scilicet ut proprio renuntient, continentiae votum emittant, et praelato suo obedientiam fidelem et devotam promittant, et habitu religioso, non saeculari, utantur«. Ebenso die Synode von Rouen im Jahre 1214, vgl. ebd., Sp. 913.

434 Vgl. Léon Frédéric LEGRAND, Statutes d'Hôtels-Dieu et de Léproseries – recueil de textes de XIIe au XIVe siècle, in: CTEH 32 (1901).

435 Vgl. BROWE, Häufige Kommunion, S. 99.

436 Vgl. WEHRLI-JOHNS, Haushälterin, S. 155f.

437 So HINNEBUSCH, Historia, S. 278.

Vitrys Zeugnis viele der Frauen durch seine Predigt bekehrt oder wenigstens in ihrem frommen Leben bestärkt hatte⁴³⁸, erscheint als Zeuge, als St. Christopher 1199 unter die Augustinusregel gestellt wurde⁴³⁹. Eine weitere Gruppe *sorores*, die in der Folgezeit als Beginengruppe zu identifizieren ist, lässt sich um 1233 in der Nähe von St. Christopher nachweisen⁴⁴⁰.

Die Leprosenpflege war allerdings auch in den Viten der *mulieres religiosae* keine reine Frauensache. In der Mariavita pflegen Maria und ihr Ehemann Johannes die Kranken gemeinsam, und Hugo von Floreffe betont an mehreren Stellen in Vita Ivettas von Huy, dass ihr Ruhm Männer und Frauen unterschiedlichster Herkunft angezogen und zur Nachahmung inspiriert habe⁴⁴¹.

Die Kranken- und Armenpfleger genossen dennoch kein hohes Ansehen, denn Jakob von Vitry versichert ihnen, je geringschätziger sie im irdischen Leben behandelt worden seien, desto größere Ehre falle ihnen im Himmelreich zu. Diese Missachtung könnte daher rühren, dass die Krankenpfleger anstelle der Leprakranken Almosen sammelten. Siegfried Reicke⁴⁴² nennt als Besonderheit der Leprahospitäler gegenüber anderen Häusern vor allem die Absonderung der Kranken von der Welt der Gesunden. In den bekannten Hausordnungen aus dem 13. bis 15. Jahrhundert wurde sie streng durchgeführt. Die Kranken brauchten also zum Erwerb der lebensnotwendigen Dinge und zur Beschaffung ihres Unterhaltes eine Gruppe Gesunder, die für sie die Besorgungen erledigten. Das nötige Geld erbettelten diese meist von ihren Zeitgenossen. Als Bittsteller, die dazu auch noch an die fürchterliche Krankheit erinnerten, erregten sie wahrscheinlich Unmut und Abscheu. Mindestens fielen sie aber lästig. Manchen dürfte der Gedanke an die Lepra auch schon beim Anblick der gesunden Krankenpfleger erschreckt haben. Diese Art von Geringschätzung strebten viele Bußwillige regelrecht an. Jakob von Vitry beschreibt in der Vita, dass Maria versucht habe, als *paupercula Christi* zu betteln⁴⁴³. Diesen Vorstoß dürfte das Betteln der Krankenpfleger inspiriert ha-

438 Vgl. VMO, II, 57.

439 Vgl. McDONNELL, *Beguines*, S. 41.

440 Vgl. MEFFERT, *Caritas*, S. 349, sowie McDONNELL, *Beguines*, S. 44.

441 Vgl. z.B. HUGO von Floreffe, *Vita de B. Ivetta*, Kap. X, 35: »Dilatataque est intantum fama nominis eius in breui, quod ab omni circa regione venirent ad eam personae venerabiles vtriusque sexus, & religiosi videre eam« und ebd., Kap. 60: »Fama itaque mulieris sanctae, velut fragrantia odoris aromatici, iam diffusius inolescente circumquaque per prouinciam, adiunxit se ei religiosa quaedam mulier ac timens Deum, Margareta nomine, & alij quidam promiscui sexus & aetatis, viri & feminae, cupientes sanctissimae mulieris institui disciplinis«. Die Reforminitiativen in Hospitälern und Leprosenhäusern liefern also keine hinreichende Erklärung dafür, dass die fromme Lebensform, die die *mulieres religiosae* vertraten, hauptsächlich in weiblichen Kreisen Anklang fand.

442 Vgl. REICKE, *Spital*, Bd. II, S. 279–283. Reickes frühester Beleg ist die Ordnung von St. Georg (Hamburg) von 1296, vgl. ebd., S. 280, Anm. 4.

443 Vgl. VMO, II, 45.

ben. Auch Ida von Nivelles bettelte offenbar und dürfte sich dabei die Missbilligung ihrer Verwandten zugezogen haben, die sie wohl nicht weniger um Spenden anging als fremde Personen. Der zisterziensische Autor ihrer Lebensbeschreibung nennt sie in Anspielung auf die Gastgeberin Jesu Lk. 10, 38–42 eine neue Marta, die für ihre Gefährten gesorgt habe, indem sie verschiedene Dinge des täglichen Bedarfes für sie zusammengebettelt habe⁴⁴⁴.

Den Krankendienst der Hospitalbrüder und -schwestern nennt Jakob die härteste Buße, die ihresgleichen nicht habe. Als schwerste Prüfung betrachtete er die Selbstüberwindung, die die Pfleger aufbringen mussten, um Unsauberkeiten und Gestank bei den Kranken zu ertragen⁴⁴⁵. In der ersten Franziskus-Vita des Thomas von Celano ist diese Selbstüberwindung durch einen Kuss ausgedrückt, den Franziskus von Assisi, der sehr von den Kranken abgestoßen gewesen sei, sich überwunden habe, einem Leprakranken zu geben⁴⁴⁶. Da Thomas dieses Ereignis an so prominenter Stelle schildert, obwohl die Krankenpflege in Franziskus weiterer Lebensgeschichte eher in den Hintergrund trat, dürfte die Auseinandersetzung mit den Kranken ein Schlüsselerlebnis für Franziskus gewesen sein⁴⁴⁷. In seinem Testament⁴⁴⁸, auf das Thomas von Celano sich bezieht, spricht der Heilige davon, dass es ihm zunächst

444 »Erat enim tam compatiens consolidalibus suis [...], ut quasi nova quedam Martha circuiens vicos et plateas oppidi mendicaret tam a cognatis suis quam ab alienis nunc vestes, nunc calciamenta, nunc panem, nunc carnes, nunc caseum et cetera esui necessaria et reportans omnia in sacco omnibus«. Vita Idae Nivelensis, zitiert nach GREVEN, Ursprung, S. 58.

445 Vgl. HINNEBUSH, Historia, S. 148: »Tantas autem plerumque pro Christo sustinent infirmorum immunditias et fetorum molestias pene intolerabiles, sibimet violentiam inferentes, quod nullum aliud penitentiae genus huic sancto et pretioso in conspectu dei martyrio posse arbitrer comparari«.

446 I Cel., S. 292. Das Kuss-Motiv ist jedoch älter. Schon die Radegundis-Vita des VENANTIUS Fortunatus, in: ActaSS, August, Bd. III (1737), S. 67–74, aus dem 6. Jahrhundert, kennt eine Szene, in der die Heilige Leprakranke küsst. Hier steht allerdings weniger die Überwindung der eigenen Abscheu als die Selbstaussgrenzung aus der Welt der Gesunden im Vordergrund. Eine Dienerin mahnt die Heilige sanft, wenn sie Leprakranke küsse, würde sie selbst niemand mehr küssen wollen. Venantius Protagonistin reagiert gelassen. Sie hielt es für keinen großen Verlust, von der Dienerin nicht geküsst zu werden. Vgl. Venantius FORTUNATUS, Radegundisvita, Kap. 15: »Ipsa exinde mulieres variis leprae perfusas maculis comprehendens in amplexu, osculabatur in Deo, eas toto diligens animo. Deinde posita mensa, ferens aquam calidam, facies lavabat, manus, ungues & ulcera, & rursus administrabat, ipsa pascens singulas. Recedentibus praebat auri vel vestimenti solatium, vix una teste munifica. Ministra tamen praesumebat eam blandimentis sic appellare; Sanctissima Domina, quis te osculetur; quae sic leprosas amplecteris? Cui respondebat benevole: Vere si me non osculeris, hinc mihi nulla cura est«.

447 Vgl. KÖPF, Franz, S. 285f.

448 FRANZISKUS von Assisi, Testament, 1–3, hg. v. Enrico Menestò und Stefano Brufani, S. 227: »Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo«.

bitter gewesen sei, die Kranken zu sehen. Diese Abscheu habe er empfunden, als er »in der Sünde« (*cum essem in peccatis*) gewesen sei. Als er aber ein BÜßer geworden war, sei ihm der Kontakt mit den Kranken süß geworden und er habe statt des Ekels Mitleid empfunden. Kern dieser Bekehrung scheint also die Überwindung des Abscheus und Hinwendung zur helfenden Barmherzigkeit (*feci misericordiam cum illis*) zu sein, in der Jakob von Vitry in ganz ähnlicher Weise das größte Verdienst der Hospitalbruderschaften erkannte⁴⁴⁹. Die Franziskaner führten die Leprosenpflege nicht vorrangig im ersten oder zweiten Orden weiter⁴⁵⁰. Sie wurde Aufgabe der Tertiaren. Offenbar war die Krankenpflege ein eigenes Feld, das sich nicht gut mit der Predigtstätigkeit der männlichen oder der in Klausur lebenden weiblichen Ordensangehörigen vereinbaren ließ. Auch die konsequente Besitzlosigkeit, wie sie Clara von Assisi für ihre Gemeinschaft durchsetzen konnte, ließ sich für die Krankendiener nicht realisieren. Da die Leprakranken in der Regel in Klausur zu leben hatten, mussten ihre Pfleger zwangsläufig mit der Welt des Handelns und Erwerbes verbunden bleiben, um den Lebensunterhalt der Leprosengemeinschaft zu erwirtschaften.

Die Sorge für den Nächsten galt in den meisten Häusern erst in zweiter Linie körperlicher Not. Als weit dringenderes Anliegen galt zumindest den beteiligten kirchlichen Autoritäten das Wohlergehen der Seele.

Besonderes Lob spendet Jakob von Vitry entsprechend den Priestern der Gemeinschaften, die den Kranken mit Predigt, Mahnung und Seelsorge dienen. Damit die Kranken in ihren Betten die Messe hören könnten, werde diese Tag und Nacht zelebriert. Auch Beichte, letzte Salbung und andere Sakramente würden den Kranken eifrig und mit Sorgfalt gereicht und für das Begräbnis der Verstorbenen gesorgt. Diejenigen Hospitäler, die Jakob von Vitry in seinem heilsgeschichtlichen Werk lobt, hatten offenbar eine vorbildliche priesterliche Versorgung. Das machte es den *mulieres religiosae* leicht, Eigenarten zu realisieren, die priesterliche Mitwirkung erforderten, und brachte diese eventuell sogar hervor. Unerlässlich waren Priester z.B. für die Beichte und den Empfang der Hostie. Beides wünschten die Frauen ungewöhnlich häufig, so dass sie in ständigem Kontakt mit Priestern lebten.

Seit dem III. Laterankonzil (1179) strebte man eigene Kapellen für Leprosorien an, um den Kranken den Trost des Gottesdienstes zu gewährleis-

449 Vgl. HINNEBUSH, *Historia*, S. 148. Dazu s.o. S. 185.

450 Im *Speculum perfectionis* findet sich eine Notiz, Franziskus habe den Dienst an den Kranken als eine Art Einführung in die Demut für jeden Bruder gewünscht. Zu diesem Zweck hätten sich die Brüder in hospitalibus leprosororum aufhalten sollen. Vgl. *Speculum perfectionis* 44,3f, hg. v. Enrico Menestò und Stefano Brufani, S. 1915: »Unde in principio religionis, voluit quod fratres manerent in hospitalibus leprosororum ad serviendum eis, ibique sanctae humilitatis facerent fundamentum. Nam quando veniebant ad ordinem nobiles et ignobiles, inter alia quae nuntiabantur eis, dicebatur quod oportebat eos humiliter servire leprosis et manere in domibus eorum, sicut in prima regula continetur«.

ten⁴⁵¹. Dieser Kanon wurde in mehreren Synoden wiederholt. Das Lob Jakobs von Vitry für die vorbildliche geistliche Versorgung in vielen Leprosorien zeugt also auch davon, dass man mit ihrer Einrichtung einem Missstand begegnet war. Aus der Vita der Ivetta von Huy geht beispielsweise hervor, dass das Leprosorium in Huy Mangel an Personal und Mitteln hatte und von der Heiligen regelrecht aufgebaut werden musste⁴⁵². Auch Jakob von Vitry berichtet von Missbräuchen in einigen Gemeinschaften. Er nennt vor allem finanzielle Unregelmäßigkeiten, wie Veruntreuungen der Spendengelder⁴⁵³ und missbräuchlichen Umgang mit Ablassbriefen, die gefälscht oder aus reiner Gewinnsucht gehandelt worden seien⁴⁵⁴. Eine Pariser Lokalsynode von 1212 mahnte an, dass die gesunde Belegschaft eines Leprosenhauses oder Hospitals nicht die Anzahl von Kranken oder Reisenden übersteigen solle. Auch sei der Unsitte abzuhelfen, dass sich Müßiggänger und Straftäter in den Häusern niederließen, um sich der gerichtlichen Verfolgung zu entziehen und die für die Kranken bestimmten Güter zu verbrauchen⁴⁵⁵. Robert von Courçon und die Synoden verfügten, dass jeder, der nicht bereit sei, nach den Maßgaben einer religiösen Gemeinschaft zu leben, ohne Vergütung

451 Der entsprechende Beschluss findet sich in Kanon 23. Vgl. BROWE, Häufige Kommunion, S. 103, sowie Raymonde FOREVILLE, Lateran I–IV, Mainz 1970, S. 198.

452 Vgl. HUGO von Floreffe, Vita de B. Ivetta, Kap. XXI, 61. Ivetta baute die Gemeinschaft von Huy auf und reformierte sie offenbar im Sinne einer Bruderschaft. Kranke und Gesunde lebten nach Geschlechtern getrennt nach bestimmten Regeln.

453 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 148: »Sub pretextu enim hospitalitatis et simulate pietatis facti sunt questuarii, mendacii et deceptionibus et modis omnibus quibus possunt pecunias impertune extorquentes, seipsos pascentes de pauperibus autem non curantes, nisi quantum eorum occasione possunt elemosinas a fidelibus exigere, modicum offerentes pauperibus et infirmis, ut proter hoc negotiatores dolosi et caupones astuti quodam venationis genere fraudulento multa lucentur. Qui enim pauperibus parum tribuunt ut amplius accipiant et sub pretextu elemosine querunt divitias, venatores potius quam benefici reputandi sunt«.

454 Vgl. ebd., S. 149: »Plerumque etiam per barbato fratres multa in ypochrisi exterius simulant, vel per mercennarios et mendaces capellanos qui simplices non formidant decipere et falcem suam in messem alienam mittere, vel per indulgentiarum litteras quibus turpis lucri cupiditate abutuntur, multa turpiter lucrantur. Ut de illis taceamus, qui falsariorum crimen pessimum incurrentes, falsis litteris et bullis furtivis in perditionem suam uti non verentur«. An diesen Vorwurf schließt Jakob von Vitry einen Lasterkatalog an, der Ausschweifungen aller Art aufzählt, so dass die betrügerischen Brüder »domos autem hospitalitatis et pietatis in speluncas latronum et prostibula meretricium, et synagogas iudeorum convertunt«.

455 MANSI, Collectio, Sp. 836: »Cum autem pauci sani possint multis infirmis competentius ministrare, illud omnino indignum est ut numerus sanorum ibidem manentium excedat numerum infirmorum aut peregrinorum. Bona etenim ibidem ex devotione fidelium collata non sunt sanorum usibus deputata, sed potius infirmorum. Nec enim est id sub silentio pratereundum quod quidem sani viri et mulieres, et matrimonio vinculo copulati, quandoque transferunt se ad tales domos, ut sub obtentu religionis possint jurisdictionem et potestatem eludere saecularium dominorum, qui tamen, in domo religionis manentes, non minus immo magis saeculariter et delicate vivunt et operibus carnis vacant, quam antea vacare consueverant. Unde statuimus ut in habitu religionis religiose vivant, vel de domibus ejiciantur; ita tamen quod bona domui collata secum non asportent, ne de fraude sua commodum reportare videantur«.

aus den Häusern entlassen werden sollte. Das Hospitalwesen sah man also, ähnlich wie die Pastoralpraxis, im Verfall, und ein Bedürfnis nach Veränderungen kam auf.

a. Konflikte um Beichte und Empfang der Hostie

Gerade wegen der Dringlichkeit dieser Anliegen dürfte es aber auch Konflikte und Kompetenzstreitigkeiten zwischen Frauen und Priestern gegeben haben. Jakob von Vitry nimmt in der Vita die Rolle als Marias Beichtvater ein. Das entnimmt bereits Philipp Funk aus einer Bemerkung Jakobs im Kapitel über die Beichte Marias: »Deum testem invoco, numquam in tota eius vita seu conversatione vel unum percipere potui peccatum mortale«⁴⁵⁶. Ebenfalls bereits Funk fand in der Vita eine Relativierung, ja fast die Umkehrung, dieses Verhältnisses zu Gunsten der Heiligen. Wegen der großen Einsicht Marias in die Sünden Jakobs zeigt sich der Prior des Konvents – seinerseits Beichtvater Jakobs – besorgt, ob Jakob nicht etwa der Frau gebeichtet habe⁴⁵⁷. Gewiss lag Jakob von Vitry daran, den Ruhm seiner Heldin zu mehren, indem er ganz hinter ihre Größe zurücktrat. Allerdings deutet er mit dieser Szene auch einen Konflikt an, der die Realität der neuen Frommen betraf: Das IV. Laterankonzil (1215) hatte in Kanon 21 die Beichte bei Nichtgeweihten verboten. Wenn Jakob von Vitry an Marias geistgegebenes Wissen in diesem Bereich erinnerte, brachte er damit die höhere Autorität der Geistwirkung in Anschlag, um das spätestens durch das Konzil fixierte Verbot zu umgehen⁴⁵⁸.

Zu Konflikten führte auch die schier unbezwingbare Sehnsucht der ersten *mulieres religiosae* nach dem Leib Christi in Form der geweihten Hostie. Nach Peter Browe war die häufige Kommunion im 13. Jahrhundert eine weibliche Eigenart und vor allem bei Beginen und Reklusinnen verbreitet⁴⁵⁹. Ordensfrauen, Büsserinnen und andere weibliche Gruppen fielen in dieser Hinsicht weniger auf. Caesarius von Heisterbach schildert einen Vorfall, bei dem ein Priester eine Begine mit den Worten abweist »Ihr weltlichen Frauen wollt immer die Kommunion empfangen, das ist nicht erlaubt«⁴⁶⁰. Offenbar hielt der Priester die Frau für nicht angemessen vorbereitet, um die Hostie zu

456 VMO, I, 19, zitiert nach FUNK, Jakob, S. 26.

457 Vgl. VMO, II, 101.

458 Dieser subversive Zug lässt sich nicht nur in den Äußerungen Jakobs von Vitry zur Beichte erkennen. Ähnliches legen auch Szenen in der Mariavita und anderen Frauenviten nahe, in denen Frauen, denen ein Priester die Kommunion verweigert hatte, die Hostie von Christus selbst erhalten haben sollten, vgl. VMO, Prolog, 8.

459 BROWE, Kommunion, S. 99–116.

460 CAESARIUS von Heisterbach, Liber miraculorum, I, c. 6, zitiert nach BROWE, Kommunion, S. 106.

empfangen⁴⁶¹. Caesarius nimmt die Frauen gegen solche Vorwürfe in Schutz. Sie lebten zwar in der Welt, überträfen aber manche im Kloster eingeschlossene Nonne an Tugend und Frömmigkeit. Auch Franziskus von Assisi kannte diese Eigenart der Frauen und fühlte sich davon besonders angezogen⁴⁶². Sowohl der Opfercharakter des Vorgangs als auch die aus dem Hohelied geschöpfte Idee der Vermählung der Kirche oder auch der menschlichen Seele mit Christus spielte hierbei eine Rolle. Die Vermählung war aus der Perspektive Christi mit der Fleischwerdung, für Seele und Kirche im Sakrament gegeben. Gegenseitiges Essen und Gegessenwerden als Bild liebender Vereinigung kennt schon Bernhard von Clairvaux in seiner Hoheliedpredigt Nr. 71:

Ego autem quia peccator sum, cinis sum, ut manducer ab eo. Mandor cum arguor, glutiur cum institutor, decoquor cum immutor, digeror cum transformor, unior cum conformor. Nolite mirari hoc: et manducatur nos, et manducatur a nobis, quo arctius illi adstringamur. Non sane alias perfecte unimur illi⁴⁶³.

Direkter, körperlicher lässt sich der Kontakt mit dem Heiland kaum denken. Entsprechend spielt das Verlangen nach der Hostie in den Frauenviten eine sehr wichtige Rolle. »Idem erat ei vivere et Christi corpus sumere«⁴⁶⁴ sagt Jakob von Vitry über Maria von Oignies. Das andauernde Verlangen der Frauen nach Messe und Hostie muss den beteiligten Priestern einige Geduld abverlangt haben. Und tatsächlich liest man in vielen Viten von Klerikern, die das Spenden des Sakraments verweigerten. Ein deutlicher Unterton von Kleruskritik schwingt dabei mit, wenn von Trägheit die Rede ist und Christus sich den Frauen selbst darbringt oder ihnen die Hostie auf wunderbare Weise zuführt, indem er sich regelrecht mit der Mystikerin gegen den Kleriker verbündet⁴⁶⁵. In der starken Orientierung vieler *mulieres religiosae* zur Hos-

461 Schon Petrus Cantor kannte eine Sonderstellung des Abendmahls als eine von drei großen Stiftungen Christi. Vgl. PETRUS Cantor, *Verbum Abbreviatum*, Kap. 30 (Contra conficientes, vel sumentes corpus Christi indigne), in: PL 205, Sp. 107–112: »Innumera apposuit Dominus fercula et dona, quae tamen omnia sub his tribus comprehenduntur. Apposuit se ipsum pro nobis pretium in cruce: Viaticum in altari: Futurus praemium in coelo«.

462 Franziskus soll sich vorgenommen haben, die Brabanterinnen zu besuchen, wurde jedoch von Kardinal Hugolino von Ostia daran gehindert. Vgl. André CALLEBAUT, *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du Cardinal Hugolin (en été 1217)*, in: AFH 19 (1929), S. 530–558 sowie GRUNDMANN, *Bewegungen*, S. 173.

463 BERNHARD von Clairvaux, *Sermo* 71, Kap. 5, hg. v. Gernhard B. Winkler, Bd. VI, S. 448, Z. 13–17.

464 VMO, II, 92. Vgl. auch das Zitat aus Sir 24,29 in VMO, II, 87: »Qui edunt me adhuc esuerient, & qui bibunt me adhuc sitient«.

465 Für Beispiele aus der Vita Idas von Nivelles vgl. Martinus CAWLEY (Übers.), *Send me God, The lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers, by Goswin of Bossut, Turnhout 2003*, S. 36 (heimliche Kom-

tie drückt sich eine Leib-Christi-Frömmigkeit aus, die häufig eng mit ihrem Wunsch zusammenhängt, in die Leidensnachfolge Christi einzutreten. Prominenteste Vertreterin dieses Aspekts war wahrscheinlich Juliana von Cornillon, die als Stifterin des Fronleichnamfestes gilt⁴⁶⁶. Von Lutgard von Aywieres berichtet Thomas von Cantimpré, sie sei von ihrer Äbtissin regelrecht gehindert worden, häufig, und vor allem an jedem Sonntag, zu kommunizieren. Durch eine wundersam verhängte Krankheitsstrafe wird die Äbtissin nach Thomas eines Besseren belehrt⁴⁶⁷. Auch Christina Mirabilis verlangt nach Thomas häufig, vor allem an jedem Sonntag, nach der Hostie⁴⁶⁸. Die anonyme Vita der Aleydis von Schaerbeek misst der Hostie letztlich die größere Bedeutung zu als dem Kelch. Ihr Autor berichtet, Aleydis sei durch ihre – durchaus erwünschte und absichtlich herbeigeführte – Lepraerkrankung gehindert worden, am Abendmahl teilzunehmen. Zumindes war es ihr nicht gestattet, nach der Hostie auch den Wein zu erhalten⁴⁶⁹. Über diesen Verlust tröstet Christus die fromme Frau mit dem Hinweis, er sei in der Hostie vollständig erhalten. Maria von Oignies⁴⁷⁰ und auch Alpais von Cudot⁴⁷¹ sollen eine längere Zeit einzig von Hostien und Abendmahlswein gelebt haben. Im fließenden Licht der Gottheit, dem Offenbarungsbuch Mechthilds von Magdeburg, erfüllt der Genuss der Hostie die einfache liebende Seele schließlich mit derartiger Christustrunkenheit, dass selbst das Leben der Engel dem Vergleich mit diesem Erlebnis nicht standhalten kann.

munion), 60 (Christus arrangiert eine Kommunion für Ida, die wegen der Arbeit auf einer Grangie nicht dazu kommen kann) und 67 (in einer Vision übergibt Maria Christus an Ida).

466 Zu Juliana von Cornillon vgl. McDONNELL, *Beguines*, S. 299–310.

467 Für die allsonntägliche Kommunion beruft sich Thomas auf den Rat Augustins. Vgl. THOMAS von Cantimpré, *De S. Lutgarde Virgine*, II, 14: »Eodem fere in tempore res apud multos pro animi admiratione habita contigit, quam subjungo. Cum enim pia Lutgardis secundum consilium Augustini omni die Dominica perciperet Corpus Christ, prohibita est pia Lutgardis a Domina Agnete minus discreto usa consilio, tunc temporis Abbatisa, sumere omni die Dominico sacramenta. [...] Nec mora: invidiam facti, in tantum a Domino per intolerabilem infirmitatem afflicta est, quod ecclesiam ingredi non valeret; nec cessavit dolor per momenta concrevens, donec reatum indiscretionis agnosceret, et prohibitionem in pia Lutgarde poenitentis relaxaret«.

468 THOMAS von Cantimpré, *S. Christina Mirabili Virgine Vita*, Kap. 22: »Sacramentum Domini corporis et sanguinis frequenter, et maxime diebus Dominicis in sancta devotione sumebat, recipiebatque in eo robor corporis, ut dicebat, et maximam laetitiam spiritus«.

469 ANONYMUS OCist, *De B. Aleyde Scharembekana*, Kap. 15: »Dum aliquando, prout est consuetudinis in ordine Cisterciensi, ad altare Dei cum ceteris pro Dominica accederet refectio, & postea prae ceteris causa suae infirmitatis a calice & sanguine Domini se cerneret amoveri (nam leprosis propter morbi periculum, ne accedant ad Sanguinem, est interdictum) coepit non modicum contristari. [...] vox de caelo auribus ejus insonuit, dicens: O amantissima filia, noli turbari, & desine conqueri, quidquam de me tibi subtrahi: quia firmatae fidei, ut quicumque de Corpore meo gustaverit, similiter & de Sanguine gaudeat se indubitabiliter recreari: quia ubi pars, ibi totum; nec pars potest dici, sed totum debet reputari«.

470 Vgl. VMO, I, 25 sowie VMO, II, 105.

471 Zu Alpais von Cudot vgl. das Kapitel »Die Vita der Alpais von Cudot« in diesem Band.

Den edelsten Engel, Jesus Christus, der da oberhalb der Seraphim schwebt, der mit seinem Vater ein ungeteilter Gott ist, den nehme ich ganz unscheinbare Seele in meinen Arm und esse ihn und trinke ihn und tue mit ihm, was ich will. Das ist den Engeln niemals möglich. Wie hoch er auch über mir ist – seine Gottheit wird für mich niemals so unerreichbar sein, daß ich nicht ununterbrochen alle meine Glieder als ganz von ihr erfüllt erleben dürfte. So kann ich niemals mehr abkühlen. Was kümmert's mich da, was die Engel erleben⁴⁷²?

E. Maria von Oignies als Krankendienerin in Willambrouck

Der Krankendienst ist ein Merkmal der ersten *mulieres religiosae*, das sie von anderen Gruppen der Armut- und evangelischen Nachfolgebewegungen unterscheidet. Unabhängig von einander begannen sowohl die Franziskaner⁴⁷³, als auch die Frauen damit, den Kranken zu dienen, während andere Gruppen, wie Humiliaten und Waldenser, sich anderen Aufgaben zuwandten. Auch die späteren Dominikaner pflegten diesen Dienst nicht in dem Maße, wie es *mulieres religiosae* und Franziskaner taten. Dennoch gönnt die Vita der ersten Phase, in der Maria Krankendienerin war, nur einen einzigen Halbsatz⁴⁷⁴. Tatsächlich dauerte sie mindestens 12 Jahre⁴⁷⁵ und bildete weniger eine Vorstufe als den Teil ihres Lebens, in dem ihr Ruhm als Heilige entstand. In seiner *historia occidentalis* listet Jakob eine Reihe lobenswerter Leprosenhäuser und Hospitäler auf⁴⁷⁶. Auch hier übergeht er Willambrouck. Warum erwähnt Jakob von Vitry die Leprosenpflege, die einen so wichtigen Abschnitt in Marias Leben bildete, in der Vita nur so kurz? Die deutlich erkennbare Absicht Jakobs, mit der Mariavita die Gunst des Zisterzienserordens zu erlangen, könnte ihn dazu veranlasst haben, die *vita activa* Marias nicht allzu sehr in den Vordergrund zu stellen. Hinzu kommt noch ein anderes Moment:

Maria von Oignies ist in Nivelles geboren. Die längste Zeit ihres Lebens wirkte sie im nahegelegenen Willambrouck. Als sie zu ihrem Sterbeort Oignies wechselte, war sie bereits bekannt und wurde wahrscheinlich auch ver-

472 Mechthild von MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit, hg. v. Gall Morel, S. 43.

473 Höchstwahrscheinlich sind *mulieres religiosae* und Franziskaner erst nach 1216 aufeinandergetroffen. Auch eine besondere franziskanische Rezeption der Mariavita lässt sich nach den erhaltenen Handschriften nicht vermuten, s.o. S. 102.

474 Vgl. VMO, I, 14: »imo sese pro Domino penitus abicientes, leprosis quibusdam juxta Nivellem, in loco qui dicitur Willambroc, pro Domino aliquanto tempore servierunt«.

475 JAKOB von Vitry bemerkt VMO, II, 80 dass Marie eine Inkluse Heldewidis in Willambrouck ca. 12 Jahre lang als ihre geistliche Schülerin betreut habe: »Cum autem familiaris esset cujusdam bonae & sanctae juvenulae, Heldewidis nomine, quae erat Inclusa apud Willambrouck, quam valde diligebat, & velut mater filiam in Domino nutriebat fere per annos duodecim«.

476 HINNEBUSCH, Historia, S. 149–151.

ehrt. Diesem, in Marias Vita gottgeführten⁴⁷⁷, Umzug und der zustimmenden Begleitung durch alle, die ernstlich hätten Einspruch erheben können, widmet Jakob von Vitry zwei ganze Kapitel der Mariavita und fügt erklärend hinzu, Maria sei vor ihrer eigenen Popularität und dem Zulauf der Menschen geflohen, die ihre Heiligkeit angelockt habe. Mit dem Ortswechsel blieb die Popularität der Heiligen jedoch erhalten. Der junge Augustinerkonvent, bei dem sie sich in Oignies niederließ, dürfte von ihrer Anwesenheit also in ganz weltlichem Sinne profitiert haben⁴⁷⁸. Als sie starb, musste ein Ort bestimmt werden, wo die Heilige und ihre Verehrung geographisch zu verorten war. Entschieden wurde die Frage zugunsten ihres Sterbeortes Oignies⁴⁷⁹. Jakob von Vitry ließ ihre Gebeine erheben⁴⁸⁰, ihre Kleidungsstücke wurden als Reliquien verehrt⁴⁸¹. Auch der Name der Kirche des Augustinerkonvents weist auf Maria hin. Ihre Gründungsgeschichte bezeichnet sie als »ecclesia beati Nicolai Oigniacensis ac ancille Christi Mariae Oigniacensis«.

Offenbar gab es gegen Marias Grablegung in Oignies Widerspruch. Jakob von Vitry erwähnt ihn indirekt und ohne Namensnennung. Wahrscheinlich kam er aus Willambrouck und vielleicht auch aus Nivelles⁴⁸², die beide ein gewisses Recht gehabt hätten, die Verehrungsstätte der Heiligen für sich zu beanspruchen:

locum etiam in ecclesia, ubi defuncta sepulcrum habere deberet, mihi postea secreto ostendit, quod rei exitus postea comprobavit. Nam in loco de Oignies, *licet multi postea eam reducere conarentur*, naturae debitum moriendo persolvit, & in parte ecclesiae, quam mihi praedixerat, *licet aliqui aliter fieri vellent*, post obitum sepulta est⁴⁸³.

477 VMO, II, 93f.

478 Maria könnte im Bewusstsein der nachfolgenden Generationen durchaus als konstituierende Gestalt der Gemeinschaft in Oignies gegolten haben. Z.B. datiert das 1251 abgeschlossene Werk des AEGIDIUS von Orval, *Gesta episcopum Leodiensium*, Buch III, in: MGH SS 25, S. 118 die Gründung der Gemeinschaft ins Jahr 1204 und führt sie auf Marias Einfluss zurück: »1204. Claruit eo tempore venerabilis Maria de Oegnies villa, sita secus Sainbram. Cuius meritis creditur constructum esse claustrum de Oegnies a tribus fratribus clericis, Egidio, Iohanne, Henrico ac eorum consanguineo Egidio, qui instinctu et orationibus predictae Marie relinquentes mundi levitates sub regula sancti patris Agustini Deo ibidem servire studuerunt. Magister autem Iacobus de Vitriaco secularem vitam relinquens factus est cum eis canonicus regularis. Primus eorum prior vir devotus dominus Egidius extitit«.

479 Von einem ähnlichen Fall berichtet Jacques DALARUN, *Erotik und Enthaltbarkeit*. Das Kloster des Robert von Abrissel, Frankfurt a.M. 1987.

480 So Daniel von PAPEBROCH, *Commentarius praeuius*, ActaSS, Juni, Bd. IV (1707), S. 630f.

481 Vgl. VMO, I, 37: »vestimenta vestra comeduntur a tineis & foetent, vestimenta sanctae mulieris hujus habentur pro reliquiis & redolent«.

482 Offenbar konnte die Gemeinschaft in Oignies die Sache recht bald für sich entscheiden. Zumindest für Jakob von Vitry scheint Marias Verortung in Oignies nicht sehr lange im Vordergrund gestanden zu haben. In seiner *Historia Occidentalis*, vgl. HINNEBUSCH, *Historia*, S. 207, Z. 10–19, spricht er die Heilige als »Maria von Nivelles« an.

483 VMO, II, 94.

Möglicherweise handelt es sich also um ein strategisches Schweigen oder eine *damnatio memoriae*, wenn sowohl Jakob von Vitry als auch Thomas von Cantimpré in ihren Werken über Marias Lebensabschnitt in Willambrouck nur das Nötigste beichten.

F. Ivetta von Huy

Ausführlichere Nachrichten gibt es über die Krankendienerin und *mulier religiosa* Ivetta von Huy. Nach ihrem Biographen, Hugo von Floreffe, lebte Ivetta als Krankenpflegerin und schließlich als Inkluse in der Nähe des Leprosoriums von Huy. In ihrer Vita steht Ivettas Leprosendienst und ihr Verhältnis zu Krankheit und Kranken an zentraler Stelle. Geistlich strebte sie laut Hugo danach, von den Menschen verachtet zu werden, um bei Gott umso gnadenvoller aufgenommen zu sein. Um die *humilitas*, der sie ihr Leben widmen wollte, noch zu intensivieren, habe sie unter den Verachteten die Allerunterste sein wollen⁴⁸⁴. Ein attraktives Merkmal an der Leprosenpflege war für sie also die Geringschätzung, die die Kranken und ihre Pfleger erfuhren⁴⁸⁵. Das Urteil der Mitmenschen ist für die *humilitas* Ivettas insofern wichtig, als ihr Verhalten das Erwartete in sein genaues Gegenteil verkehrt. Die junge, attraktive und wohlhabende Frau habe großes Staunen erregt, als sie ihr bisheriges Leben verließ und sich der erbärmlichsten Existenzform zuwandte, die sie nur finden konnte⁴⁸⁶. Hugo lobt Ivettas heroische Tapferkeit⁴⁸⁷. Ähnliches Lob spendet Jakob von Vitry Marias asketischen Exzessen, sie habe damit im Angesicht der Wunden Christi ihr eigenes

484 Vgl. HUGO von Floreffe, Vita de B. Ivetta, Kap. X, 33: »Denique ut humilis humilior fieret adhuc, (humilibus Deus dat gratiam) coram humilibus, id est, leprosis, & decumbentibus humiliare se voluit, cunctorum necessitatibus humiliter subseruiens, ut semper eam humiliorem efficeret intus quotidiana seruitus, foris repraesentatio ministerii vilis«.

485 Andererseits brachte man den Frauen auch Hochachtung entgegen. Neben der raschen Ausbreitung der *mulieres religiosae* fand dies seinen Niederschlag in einer großen Zahl von Stiftungen zugunsten der Frauen. Stiftungsdokumente sind nach den Viten die frühesten und ergiebigsten Quellen zur Geschichte der ersten Beginen. Vgl. MEFFERT, Caritas, S. 344f.

486 Vgl. HUGO von Floreffe, Vita de B. Ivetta, Kap. X, 34: »Dispositis ergo rebus, domo, & filiis, inuitis amicis omnibus & patre, quia mater iam dudum eius religiosa vita discesserat, ad memoratum se locum transtulit admirantibus vniuersis totius habitatoribus villae, mulierem iuenculam, quae in meliori statu consistere secundum seculum videbatur vitae, diuitiarum, & aetatis, sprete mundana gloria, tantam appetere miseriam, & miseriam omnibus miseris grauiorem, videlicet seruire, & cohabitare leprosis«.

487 Vgl. ebd.: »At illa quasi tunc primum viuere & esse inciperet, accinxit fortitudine lumbos suos, & roborauit brachium suum per omnia, & in omnibus viriliter agens circa frequens ministerium infirmorum, & in tantum humiliavit se in oculis omnium; vt etiam ea quae viles personae agere dedignabantur seruitutis officia, ipsa vultu hilari, & fide non ficta perficeret«.

(selbst zugefügtes) Leiden überwunden⁴⁸⁸. In beiden Fällen hatten die Frauen offenbar das von ihnen erwartete Maß überschritten und ihre Mitmenschen auch nicht wenig entsetzt⁴⁸⁹. Probst⁴⁹⁰ erwähnt,

daß nach dem Gedanken von der selbstgewählten Armut des Franz von Assisi sich die Minderbrüder selbst einreihen unter die Geringsten Christi, die der Werke der Barmherzigkeit bedürfen und die Christus sich gleichgestellt hat. Sie überboten also letztlich den Spitalgedanken und brachten sich selbst schon im irdischen Leben in Gottesnähe.

Ähnliches lässt sich jedoch bereits von den *mulieres religiosae* behaupten. In den leidenden Mitmenschen erkannten sie Christus, den leidenden menschlichen Schmerzensmann⁴⁹¹. Viele der ersten *mulieres religiosae* beteten um die »Gnade« der Ansteckung, weil sie die Krankheit miterleiden wollten. Allerdings beließen sie es oft nicht beim Gebet, sondern versuchten auch aktiv, auf eine Ansteckung hinzuwirken. Ivetta von Huy trank mit den Kranken aus einem Gefäß und wusch sich mit ihrem Badewasser⁴⁹². Als es ihr endlich gelang, durch die Krankheit der Welt abzusterben, beendete sie den dienenden Teil ihres Lebens und zog sich als Rekluse in ein rein kontemplatives Leben zurück⁴⁹³.

488 VMO, I, 22: »Qui Symeonis vermes ex vulneribus scaturientes; qui B. Antonii ignem, quo pedes incendit, venerando admirantur; cur non etiam in sexu fragili tantam mulieris fortitudinem obstupescant, quae caritate vulnerata, & Christi vulneribus vegetata, proprii corporis neglexit vulnera?«

489 Vgl. HUGO von Floreffé, Vita de B. Ivetta, Kap. XI, 36: »Vide fidem firmissimam, certissimam spem, caritatemque perfectam in omnibus. Vide, quaeso, feminam plusquam virum agentem. Considera laborem, sollicitudinem approba, commenda intentionem, propositum lauda, amplectere studium, virtutem imitare, congaude deuotioni, desiderium sequere, admirare perseuerantiam in his omnibus; perseuerantiam dico non diei, non anni vnus aut duorum, sed continue annorum circiter vndecim.«

490 PROBST, Hospitalwesen, S. 253f.

491 Eine wichtige Rolle spielten dabei die sechs Regeln bzw. sieben Werke der Barmherzigkeit, die man in Mt 25 las, vgl. PROBST, Hospitalwesen, S. 250, sowie die Identifikation des armen und leidenden Menschen mit Christus, für die die Frauen auf zisterziensische Vorbilder zurückgreifen konnten.

492 Vgl. HUGO von Floreffé, Vita de B. Ivetta, Kap. XI, 36: »Nec sub silentio praetereundum videtur, quod vt magis a Domino posset mereri sancta mulier, suppliciter Deum exorabat, vt si de eius gratia fieri posset, efficeretur & ipsa leprosa, vt nihil ei in virtutis deesset consummatione & gratia; mundoque huic magis efficeretur vilis & despecta. Siquidem huius rei desiderio & gratia manducabat & bibebat cum leprosis, lauabatque se de aqua balnei ipsorum: minuebat quoque eis ipsamet sanguinem, vt sanguine eorum inficeretur, vt sordes attraherent sordes, & lepra efficeret lepram, & morbus traheretur a morbo. Vide, quaeso, humilitatem mulieris humillimae. Vide eam quae sufficit, eam quae abundat, eam quae superabundat: sufficit in eo quod leprosis cohabitabat, abundat in eo quod seruiebat, superabundat in eo quod vt leprosa & ipsa efficeretur optabat.«

493 Vgl. ebd., Kap. XIV, 42: »omissoque ministerio Marthae, in partem Mariae, quae optima est, totam se contulit atque in cellula, quam patri secus ecclesiam construxerat, per manum vene-

In ähnlicher Weise sieht auch der zisterziensische Biograph der Aleydis von Schaerbeek die Erkrankung seiner Protagonistin als gnadenhafte Chance *ut soli Deo liberius posset vacare*⁴⁹⁴. Im Sinne eines *vacare Dei* bewirkte die Krankheit für Aleydis und Ivetta, eine völlige Befreiung von jeder weltlichen Bindung und erlaubte ihnen damit, die Welt des Körperlichen so vollständig, wie nur möglich, hinter sich zu lassen. Die Krankheit, speziell die Lepra, war aber nicht nur Befreiung von der körperlichen Welt, sondern galt auch als Möglichkeit zu besonders harter Buße, mit deren Hilfe man nach dem Tod zu erleidende Strafen mildern oder vorwegnehmen konnte. Hugo von Floreffe berichtet, wie Ivetta von Huy in einer Vision unterrichtet worden sei, dass Christus eine heimliche Sünderin mit der Krankheit habe schlagen wollen. Die Heilige habe daraufhin die Frau gewarnt und inständig gebeten, ihren Lebenswandel zu ändern. Die Sünderin erkrankte dennoch an Lepra. Allerdings schildert Hugo ihre Ansteckung mehr als Rettung denn als Strafe. Die bei Lebzeiten geschlagene Sünderin sei am Ende ihres Lebens *sancta mente et corpore* zum Herrn eingegangen⁴⁹⁵.

Hugo von Floreffe schildert Ivettas erste Motivation zum Krankendienst jedoch als helfendes Eingreifen gegen einen akuten Notstand. In dem Ort Huy habe es kaum Messen für die Leprakranken gegeben, noch weniger fand sich jemand, der die Kranken hätte pflegen wollen⁴⁹⁶. Hugo berichtet von Ivettas alltäglichen Verrichtungen im Dienste der Kranken. Besucher unter-

rabilis viri Abbatis Aureae-vallis, qui praesens tunc aderat, se fecit includi, columba Christi iam reipsa & quasi specietenus fieri incipiens, in foramine petrae & in cauerna maceriae«. WEHRLI-JOHNS, Maria und Marta, S. 357 bezieht in die Deutung der *optima pars Marias* bereits die Figur der Jungfrau Maria ein, der ein kontemplatives Leben nach Jesu leiblichem Tode zugeschrieben wurde. Wahrscheinlich ist an dieser Stelle jedoch mehr an die Schwester der benesischen Marta gedacht.

494 ANONYMUS OCist, De B. Aleyde Scharembekana, Kap. 9, 479c: »Post haec autem, cum ipsa virtutum augmento in annis cresceret, & tamen discretione virtutum numerum annorum superaret; volens Deus, electionis suae vas futurum, ab omni strepitu temporali, & inquinamento hujus seculi, penitus purgari; non tamen ob alicujus criminis culpam vel vindictam, sed causa visitationis & more sponsi, sponsae suae artham tributis in signum perfectae dilectionis; ut soli Deo liberius posset vacare, & intra cubiculum mentis suae, quasi in thalamo secum morari, & suavitate odoris sui sponsam suam cupiens inebriari; morbo incurabili, paucis desiderabili, lepra videlicet, ipsam graviter percussit. Prima siquidem nocte sequestrationis suae a Conventu, contagiositate morbi sui exigente, tanto dolore animi est afflicta, tam gravi cordis vulnere est collisa, quod mentis consternationi compulsa est subjacere pro spiritus defecatione. Sed quanta putatis tristitia totum Conventum affici, cum a tanti luminis fulgore se cerneret privari, & a consolatione tam utili destitutam effici«.

495 Vgl. HUGO von Floreffe, Vita de B. Ivetta, Kap. XXVIII, 86: »Sane post modicum, egressa est secundum verbum beatae mulieris contra eandem manus Domini, percutiens carnem eius lepra pessima, adeo vt a planta pedis vsque ad verticem non esset in ea sanitas. Religiosam tamen vitam postmodum duxisse visa est in eodem loco, quo Sancta Dei manebat; ita quod, vt arbitrator, ignis iste vastatorius, id est, lepra, purgatoria ei peccatorum suorum effecta sit poena, vt sancta mente & corpore transiret de hoc mundo ad Patrem, consumptis peccatis omnibus per correptionem & poenam, quae praecessit, corporis«.

496 Vgl. ebd., Kap. X, 33.

schiedlicher Herkunft und beiderlei Geschlechts sollen Ivetta bestaunt und versucht haben, ihr nachzueifern, wie sie den Kranken den Tisch deckte, die Kranken selbst und auch ihre Kleidung wusch und sie in ihre Betten hob. Dies alles soll sie mit solcher Ehrfurcht getan haben, als stünde ihr Christus selbst gegenüber⁴⁹⁷. Neben der Abscheu vor Krankheit und Elend, die sie umgaben, wurden der Krankendienerin also auch Hochachtung und Respekt entgegengebracht. Sie begegnete einem dringenden Desiderat, das in vielen Städten um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert virulent geworden war.

Maria von Oignies und ihr Ehemann Johannes taten für viele Jahre – und noch gemeinsam – ganz Ähnliches bei ihrer Leprosenpflege in Willambrouck. Dafür trennten sie sich zuvor von ihrem Besitz, den sie den Armen schenkten. Sie brachten ihr Vermögen also nicht in eine Klostersgemeinschaft ein. Ihre gemeinsame Bekehrung zielte von vornherein weder auf klösterliches Leben noch auf Trennung voneinander. Marias Bekehrung fand innerhalb des Laienstandes statt, den sie ihr Leben lang nicht verließ. Allerdings scheint das junge Paar sein Betätigungsfeld nicht dezidiert um des Laienstandes willen gewählt zu haben. Die laikal geprägte Form sprach sie wahrscheinlich an, weil sie ihnen erlaubte, als enthaltsam lebendes Ehepaar zusammen zu bleiben.

G. Elisabeth von Thüringen

Elisabeth von Thüringen⁴⁹⁸ (1207–1231), heiliggesprochen 1235, leistete den gleichen Dienst als Franziskanerterziarin. Nach dem Tode ihres Mannes fand sie ihre eigene, in zweifacher Hinsicht auf Christus hin orientierte Lebensform in tätiger Nächstenliebe und Kontemplation. Ähnlich wie Maria und die *mulieres religiosae* diente sie Christus einerseits als barmherzige Pflegerin an Kranken und Armen in ihrem Hospital, andererseits suchte sie Christus durch geistliche Betrachtung.

Elisabeth gründete 1228 das Franziskushospital⁴⁹⁹. Damit setzte sie sich nicht von ihrer Familie ab. 1223 hatte ihr Mann bereits in Gotha ein ähnliches Haus gestiftet. Noch vor der Hospitalgründung nahm Elisabeth im Jahre

497 Vgl. ebd.: »Videbant siquidem eam ponentem infirmis mensam, fundentem aquam manibus, insuper & pedes manusque leprosum lauantem, cum ipsimet eos lauare non possent; vestimenta eorum lauantem & excutientem, leprosum decumbentes lectulo ponentem, de lectulo leuantem, & cuncta sancta obsequia fideliter exhibentem, & indefesse cum tanto studio, & reuerentia, vt in omnibus esse Christum crederet, & Christum reuereri videretur in singulis«.

498 Zu den Quellen zu Leben und Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen vgl. P. Diodorus OFM HENNIGES (Hg.), Vita S. Elisabeth, landgraviae Thuringiae, auctore Anonymo, nunc primum in lucem edita, in: AFH 2 (1909), S. 243–250 sowie Albert HUYSKENS, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908, passim.

499 Vgl. HUYSKENS, Quellenstudien, S. 95.

1228 mit zwei Gefolgsfrauen das Gewand der Franziskanerterziarin an. Ihre geistliche Bezugsperson war zu dieser Zeit Konrad von Marburg. Ähnlich wie Jakob von Vitry war er Kreuzprediger und hatte wahrscheinlich bei Pariser Magistern Theologie studiert. Konrad blieb der Kreuzpredigt treu. Die wohl 1249 als Aufbewahrungsort für Elisabeths Gebeine fertiggestellte Elisabethkirche nutzte er als Stützpunkt für seine Predigtkampagnen⁵⁰⁰.

Die Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen ruft zunächst die rettende Tat Christi in Erinnerung, und berichtet, dass Elisabeth diese stets meditiert habe⁵⁰¹. Elisabeth habe Christus wie einen Bräutigam geliebt. Zwar nimmt ihre Armenfürsorge einigen Raum in der Urkunde ein, speziell von Leprakranken ist jedoch nicht die Rede⁵⁰². Caesarius von Heisterbach erwähnt Elisabeths karitatives Wirken in allgemeinen, großen Zügen. In der Predigt, die er anlässlich der Erhebung ihrer Gebeine (1236)⁵⁰³ hielt, beschreibt er ihre Liebestätigkeit mit Hilfe der sechs Werke der Barmherzigkeit aus Mt. 25, 35–44⁵⁰⁴.

In der gleichen Predigt ordnet Caesarius ihre Fürsorge für Arme und Kranke auch der Kardinaltugend Gerechtigkeit zu. Analog erklärt er im Folgenden, wie sich die anderen drei Kardinaltugenden in Elisabeths Leben ausgewirkt hätten. Caesarius zählt eine Reihe schwacher und benachteilig-

500 Vgl. ebd., S. 98.

501 Leo SANTIFALLER, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen vom Jahre 1235, in: Klemens WIESER (Hg.), Acht Jahrhunderte deutscher Orden, Bad Godesberg 1967, S. 73–88, Text der Urkunde: S. 79–81.

502 Vgl. Heiligsprechungsurkunde der Elisabeth von Thüringen, hg. v. Leo Santifaller, S. 79f: »Nam in confessione vere fidei menteque dedita sanctitati celestis regine diligendo filium, per quem dulcedinem consequi posset celestium nuptiarum, ita dilexit et proximum, quod amicum sibi constituens illorum familiarem habere presentiam, quam eorum inimica corruptio cunctis, suggerit effici peregrinam, se in multis sibi reddidit inopem sollicitam fore pauperibus multipliciter affluentem; quorum ab etate tenera tutrix esse desiderans et amatrix, eo quod sciret perempnis vite premium dilectorum Deo acquiri meritis egenorum, adeo conditionem ipsorum gratam sibi constituit, quam naturaliter secularis elatio vilipendit«.

503 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, Predigt zur Erhebung der Gebeine Elisabeths von Thüringen, Kap. 4, hg. v. Albert Huyskens, S. 386, Z. 13–22: »Conductus est et dies certus atque publice denuntiatus, in quo fieret sanctissimi corporis eius translatio. Anno sequenti, qui fuerat MCCXXXVI. ab incarnatione Domini, a diversis regnis, Alamannie videlicet, Boemie, Ungarie necnon et Francie, tante turbe populorum utriusque sexus, diverse regionis atque conditionis et etatis ad diem in Kalendis Maii prefixam confluerunt, ut numerus omnem estimationem humanam transcederet. Nam ipse gloriosus Romanorum imperator Fridericus, omnibus negotiis suis postpositis, ad festum translationis cucurrit, fama sanctitatis beate Elyzabeth attractus et illectus«.

504 Vgl. ebd., Kap. 1, hg. v. Albert Huyskens, S. 381, Z. 33–S. 382, Z. 8: »Sex portas habuisse legitur Ierusalem terrestris, per quas sex opera misericordie designantur. Per portas civitatis ad actiones exteriores exiit et per easdem portas ad quietem inferiorem intratur. Beata Elyzabeth sic exercuit opera misericordie, ut non recederet a divina contemplatione. De secreto contemplationis quasi per quasdam portas iustitie frequenter exivit, ut Christum in pauperibus esurientem cibaret, sitientem potaret, hospitem colligeret, nudum operiret, infirmum visitaret et in cuiuslibet necessitatis carcere positum presentialiter adiret«.

ter Gruppen auf, denen durch ihr Wirken geholfen worden sei. Unter anderem nennt er Kranke. Leprapatienten erwähnt er jedoch nicht in besonderer Weise⁵⁰⁵.

Die Vita der Elisabeth von Thüringen des Caesarius von Heisterbach⁵⁰⁶ entstand zwischen dem 1. Mai 1236 und dem 5. Juni 1237⁵⁰⁷. Er berichtet, dass Elisabeth ein Hospital als Herberge für Reisende und Kranke gegründet habe. Hier bietet er die Nachricht, dass Konrad diesen Ort als Predigtstützpunkt nutzte. Leprakranke erscheinen jedoch auch in diesem Zusammenhang nicht⁵⁰⁸. Elisabeth veranstaltete offenbar Sättigungsmähler im Namen des Herrn, bei denen sie den Armen nach dem Beispiel Christi die Füße wusch⁵⁰⁹. Diese Mähler nennt Caesarius *cena Domini*. Eine solche *cena* soll Elisabeth auch für Leprakranke veranstaltet haben. Caesarius berichtet, sie habe den Kranken Hände und Füße gewaschen und die wunden und eitrigen Stellen daran geküsst. Danach soll sie die Kranken geistlich gestärkt und ermahnt haben⁵¹⁰. Kranke tauchen in Beispielgeschichten über Elisabeths Selbstüberwindung und ihre Liebe zu Christus auf, den sie in ihnen erblickte⁵¹¹. Eine besondere Motivation Elisabeths, neben anderen Bedürftigen

505 Vgl. ebd., Kap. 2, hg. v. Albert Huyskens, S. 382, Z. 14–21: »Per virtutem iustitie tam copiose miseris, id est pauperibus et infirmis, viduis et pupillis, peregrinis et advenis, subvenit, non solum personaliter multis illorum ministrando, sed etiam pecuniam magnam ad illorum necessitates distribuendo. Nam quingentas marcas simul circa oppidum Marburg erogavit. Cui et illud Daviticum congruit: »Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in seculum seculi« (Ps. 111,9)«.

506 CAESARIUS von Heisterbach, Vita S. Elizabeth Lantgrafie und Predigt über ihre Translation, hg. v. Albert Huyskens, in: Alfons HILKA (Hg.), Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, Bonn 1937, S. 345–382.

507 Vgl. HUYSKENS, Quellenstudien, S. 5f. Nach Huyskens stützt sich Caesarius Werk vor allem auf den sog. »Bericht der vier Dienerinnen«.

508 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, Vita, Kap. 18, hg. v. Albert Huyskens, S. 366, Z. 29–S. 367, Z. 1: »Fundavit etiam hospitale ad susceptionem peregrinorum pauperumque extra muros oppidi Marburg in vallis planitie; nam ipsum oppidum in monte situm est. Huius hospitalis provisor magister Cunradus erat, in eo manens atque ex eo ad predicandum exiens usque ad tempus occisionis sue«.

509 Vgl. Joh 13,1–20.

510 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, Vita, Kap. 13, hg. v. Albert Huyskens, S. 362, Z. 11–21: »In cena vero Domini semper sollempne mandatum fecit, pauperum pedes lavans et singulis argenteos largiens. In quadam cena Domini plurimos leprosos hospitio collegit, pedes eorum et manus lavans et ipsa loca magis ulcerosa et horrenda deosculabatur. Deinde pedibus eorum se provolvens munuscula illis tribuit. Ubicumque enim leprosus reperit, iuxta eos sedit, miseris consolans et ad patientiam exhortans«.

511 So z.B. CAESARIUS von Heisterbach, Vita, Kap. 22, hg. v. Albert Huyskens, S. 370, Z. 8–17: »Leprosam quandam fetidissimam, ulceribus et sanie plenam, in hospitali procuravit, quam vix aliquis ob horrorem etiam ex remoto aspicere potuit. Quam lavare, vestimentis tegere et medicamentis sine horrore fovere consuevit, et se coram illa prosternens, corrigias calciamentorum eius solvit et ipsos calcios extrahere voluit, sed illa non permisit. Cuius unguis tam in pedibus quam in manibus precipiens, manu sua faciem eius ulcerosam tangens deterisit. Que ad tempus sanata est. In fine curie propter alios infirmos locavit illam, frequenter eam visitans et cum multa iocunditate verbis consolatoriis recreans«.

vor allem Leprakranke zu pflegen, lassen die Werke des Caesarius von Heisterbach jedoch nicht erkennen. Nach Caesarius erblickte Elisabeth Christus in den Kranken⁵¹². Die Liebe, die sie ihnen erwies, habe ihm gegolten, so dass sie durch ihre Liebe zu Christus die menschliche Abscheu vor den Widrigkeiten der Krankheiten überwand. Gestank und Unsauberkeiten galten als schlimmste Belastung für die Krankenpfleger. Ähnlich wie Jakob von Vitry⁵¹³ sieht auch Caesarius von Heisterbach eine besonders verdienstvolle Bußleistung seiner Protagonistin darin, dies klaglos ertragen zu haben. Mit einer Anspielung auf Jes 3,24 führt er einen wunderbaren Wohlgeruch, den er bei der Öffnung ihres Grabes erlebt haben will, auf diese Selbstüberwindung der Heiligen zurück⁵¹⁴. Ähnlichen Lohn erhält Maria von Oignies in ihrer Vita, weil sie bei der schwerkranken Mutter der Brüder von Oignies aushielt. Jakob schildert, wie Maria ein lieblicher Duft und ein Honiggeschmack gesandt worden seien, damit sie Leid und Elend der Frau besser ertragen konnte⁵¹⁵. An anderer Stelle erzählt Caesarius, wie Elisabeth einen kranken Bettler pflegte⁵¹⁶. Auch hier geht es vor allem um die Abscheu, die sie dabei überwunden, beziehungsweise gar nicht erst verspürt zu haben schien. Caesarius verbindet die Erzählung mit Mt. 25, 36 und 40:

non ignorans Salvatorem dixisse: ›Infirmus fui et visitastis me‹ (Matth. 25, 36). Item: ›Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni de hiis minimis meis, mihi fecistis‹ (Matth. 25, 40)⁵¹⁷.

Leprakranke werden in der Darstellung des Caesarius von Heisterbach nur selten von anderen Kranken unterschieden. Sie stehen auch nicht stellver-

512 CAESARIUS von Heisterbach, Vita, Kap. 12, hg. v. Albert Huyskens, S. 360, Z. 29–36: »Et quia plena caritate fuit, hylariter manibus suis pauperes et infirmos tractavit, velamine capitis sui vultus eorum, salivam etiam, sputum, sordes oris et narium eorundem, acsi essent aromata, dulciter ac leniter detersit. Nec mirum, Christum in illis aspexit et fovit. Preter hos pauperes et infirmos habebat in eadem domo Christi margaritas, videlicet puerulos pauperes ad instar gemmarum castitate mentis et corporis nitentes, quibus in necessariis vite materno providit affectu«.

513 Vgl. HINNEBUSCH, Historia, S. 148: »Tantas autem plerumque pro Christo sustinent infirmorum immunditias et fetorum molestias pene intolerabiles, sibimet uiolentiam inferentes, quod nullum aliud penitentie genus huic sancto et pretioso in conspectu dei martyrio posse arbitrer comparari. Hec igitur sordium stercora, quibus uelut fimo mentes eorum ad fructificandum impinguntur, dominus in lapides pretiosos permutabit, et erit pro fetore odor suavis«.

514 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, Predigt zur Erhebung, Kap. 4, hg. v. Albert Huyskens, S. 387, Z. 1–5: »Quia sancta Elyzabeth, Christi caritate succensa, pauperum fetores et immunditias in corpore vivens non abhorruit, in corpore suo post mortem nihil fetoris habuit, ita ut dicere posset illud incorrupte Sapientie: ›Sicut cynamomum et balsamum aromatizans odorem dedi, quasi myrra electa dedi suavitatem odoris‹ (Eccl. 24, 20)«.

515 Vgl. VMO, II, 54.

516 Vgl. CAESARIUS von Heisterbach, Vita, Kap. 6, hg. v. Albert Huyskens, S. 355, Z. 10–20.

517 Ebd., Z. 17–19.

tretend für Kranke im Allgemeinen. Offenbar war die Unterscheidung der verschiedenen Leiden Kranker vor allem für die städtische Organisation der Krankenpflege relevant, um Ansteckungen zu vermeiden. In der Wahrnehmung der *mulieres religiosae* durch ihre Biographen spielt der Unterschied keine große Rolle.

H. Ausblick: Lepra und unschuldiges Opfer in der weltlichen Literatur: Der arme Heinrich

Nicht alle Ideen der Frauen müssen aus religiösen Quellen stammen. Auch und gerade die außerkirchliche und nichtklösterliche Literatur nahm um 1200 das Thema der selbstlosen Liebe auf. Ganze Gattungen weltlicher Literatur entstanden Ende des 11. bis Anfang des 12. Jahrhunderts oder blühten bereits um 1200, deren eindrucksvollster Gegenstand die Macht aufopfernder und Grenzen überwindender Liebe ist.

Als Beispiel sei der »Arme Heinrich« Hartmanns von Aue genannt, der Ende des 12. Jahrhunderts entstand und das Hiobthema mit der Macht des unschuldigen Opfers verknüpfte. Der durch Lepra aus weltlicher Würde und aus wegen seiner Freundlichkeit scheinbar verdientem Ansehen gefallene Landherr Heinrich scheint unrettbar dem Elend der Krankheit verfallen, da ihn nur etwas Außergewöhnliches erlösen kann. Von einem Arzt aus Salerno erfährt er, das Herzblut einer freiwillig für ihn in den Tod gegangenen Jungfrau sei die einzige Medizin. Tatsächlich findet Heinrich diese Jungfrau in der Tochter eines Bauern auf dem einzigen ihm verbliebenen Hof, auf den er sich zurückgezogen hatte. Doch weder er selbst, noch die Eltern des Kindes wollen dieses Opfer zulassen. In langen, mitreißenden Reden setzt sich das Mädchen schließlich durch. Ihr wesentliches Argument ist die Seligkeit, die sie mit ihrem Opfer erkaufen will, und die um so viel besser sei als alles weltliche Leben. Sie ist nicht davon abzubringen und schließlich erkennen Heinrich und die Eltern das Wirken des Heiligen Geistes im Wunsch des Kindes und geben nach. Heinrich und das Mädchen reisen nach Salerno, schon ist alles vorbereitet, doch im letzten Moment packt Heinrich das schlechte Gewissen und er verhindert das unschuldige Opfer. Auf dem Heimweg wird er durch ein Wunder geheilt, das glückliche Ende ist die Hochzeit Heinrichs mit dem Mädchen.

Geschichten dieser Art liefen um und wurden wahrscheinlich vor allem in den Städten von Troubadours und Joculatoren erzählt. Wie die *exempla* der Prediger waren sie darauf abgestimmt, die Gefühle des Publikums zu erreichen. Ihren gewiss nicht unbeträchtlichen Einfluss auf Bewusstsein und Phantasie der ersten Beginen zu untersuchen, ist eine eigene Studie wert.

VI. Ergebnis, Results, Résultat

1. Ergebnis

Beginnengemeinschaften entstanden als laikale Gemeinschaften. Soweit sie noch durch ihre Viten greifbar sind, traten die ersten *mulieres religiosae* in einem um 1200 relativ neuen Kontext hervor, der vor allem durch die Situation der immer bedeutender werdenden Städte geprägt war. Die ersten *mulieres religiosae* stammten vorrangig aus reichen Stadtfamilien mittleren Standes, die wahrscheinlich durch den immer wichtiger werdenden Handel und den Aufstieg der Städte zu Einfluss und Vermögen gekommen waren.

Die neuartige Stimmung, die in der Lebensweise der *mulieres religiosae* Ausdruck fand, wurde durch Buß- und Kreuzzugspredigt hervorgerufen oder wenigstens verstärkt. Die Theologen, die *mulieres religiosae* durch ihre Predigten inspirierten oder sie besonders betreuten, stammten häufig aus dem Schülerkreis des Pariser Magisters Petrus Cantor, dem auch Jakob von Vitry angehörte. Petrus Cantor und seine Schüler wirkten an kirchenpolitisch bedeutsamen Stellen einflussreich auf eine innerklerikale Reform hin. Eine sich, vor allem durch Predigt und Seelsorge, in tätiger Liebe äußernde praktische Theologie bekam in der Cantorschule weit größeres Gewicht als dogmatische Entscheidungen, die die Cantorschüler jedoch als Grundlage ihrer pastoralen Arbeit schätzten und studierten. Neben Buß- und Kreuzpredigt wandten sie sich explizit gegen den ihrer Meinung nach unrecht erworbenen Reichtum aus Geldgeschäften und prangerten Geldhandel und Geldhändler als sündenbehaftet an. Prediger aus dem näheren und weiteren Umkreis des Petrus Cantor sind im Zusammenhang der *mulieres religiosae* immer wieder präsent.

Auch die Mariavita als früheste ausführliche Quelle für die Frömmigkeit der *mulieres religiosae* weist eine hauptsächlich innerklerikale Zielrichtung auf und ist zunächst als Lektüre für theologisch gebildete Kleriker zugeschnitten. Sie soll die neue Frömmigkeit der Frauen darstellen und dem Leser näher bringen. Dazu bietet sie eine Sammlung nützlicher *exempla* als Predigthilfe, die Jakob von Vitry durch Überschriften gliederte, um sie dem Gebrauch zugänglicher zu machen. Eine explizit antikatharische Programmatik der Vita lässt sich jedoch nicht behaupten. Ein nicht unerheblicher Nebenzweck, den Jakob bei der Abfassung der Vita verfolgte, dürfte es gewesen sein, mit Hilfe der Darstellung Marias in diesem Heiligkeitsbild die Gunst der Zisterzienser für die *mulieres religiosae* zu gewinnen. Dafür, dass diese Absicht erreicht wurde, spricht der große Anteil zisterziensischer Abschriften an den erhaltenen Manuskripten.

Allerdings scheinen die mystischen und oft an klösterliche Traditionen erinnernden Passagen der Mariavita nicht nur dieser Zielrichtung geschuldet. Jakob von Vitry beschreibt mit ihrer Hilfe Eigenarten, die ihm an den Frauen tatsächlich begegneten. Wunderberichte sind in der Mariavita selten. Wesentlich häufiger berichtet Jakob von Vitry über Gnadenerlebnisse, die seine Protagonistin innerlich erfahren haben soll. Vor allem ekstatische Erlebnisse und Sinneswahrnehmungen, meist in der Rolle der Braut Christi, sind für sie und die ersten Beginen charakteristisch, sowie ihr Wunsch, Christus durch eigenes, selbst gewähltes Leiden zu begegnen. Diese Eigenarten rücken sie in die Nähe der Idee einer Mariennachfolge.

Ähnlich wie die *crucesignati* nahmen die Frauen das durch Christus erlebte Leiden auf sich und folgten dem gekreuzigten Christus nach. In mystischen Exzessen konnte diese Leidensnachfolge bis zum Streben nach Christusförmigkeit durch Selbstverletzung gehen. Mitleid (*compassio*) war ein wichtiger Antrieb für sie. Wie die Kreuzprediger werteten sie das Leiden als gnädig gegebene Gelegenheit, für sich oder andere Bußleistungen zu erbringen oder für Seelen im Fegefeuer einzutreten. Darüber hinaus bot ihnen das Leiden eine Möglichkeit, sich Christus zu nähern. Die *mulieres religiosae* begegneten dem Mensch gewordenen Christus als Kind und als Schmerzensmann in Visionen und mystischen Erlebnissen. Bilder ihrer Zuwendung zu ihm sind vor allem aus dem Hohelied geschöpft. In dieser Hinsicht dürften sie vor allem zisterziensisch beeinflusst sein.

Zugunsten des himmlischen Bräutigams verweigerten die *mulieres religiosae* weltliche Ehen oder übten Keuschheit in schon bestehenden Verbindungen. Jungfräulichkeit erscheint hier als Ideal der Enthaltbarkeit, während körperliche Virginität nur noch eine untergeordnete Rolle spielt. Dass dieser Frömmigkeitstypus vorrangig Frauen ansprach, könnte sich aus seiner brautmystischen Stimmung erklären lassen. Einen in religiöser Weise zu versorgenden Frauenüberschuss gab es höchstwahrscheinlich aber nicht. Eher scheint ein Ungleichgewicht im Kontext der Kreuzzugswerbung bestanden zu haben: Während die Werbung sich als Kreuz- und Bußpredigt unter Innozenz III. an alle Bevölkerungsgruppen wandte, war der tatsächliche Bedarf der Kreuzzüge an Kämpfern und Finanzierung vor allem von männlichen Gruppen zu decken. Die Frauen, die die Kreuzzugswerbung ebenso ansprach, brauchten also ein Betätigungsfeld. Dies fanden sie im städtischen Umfeld vor allem, indem sie sich kranken und verachteten Mitgliedern der Gesellschaft zuwandten.

Um 1200 nahmen sich die Bürger der Städte mehr und mehr der Hospitäler in ihrem Gebiet an, verstärkten sie finanziell und personell und übernahmen die Häuser nach und nach aus kirchlichen Trägerschaften, so dass ein bürgerliches Hospitalwesen entstand. In diesem Prozess wirkten viele der *mulieres religiosae* an prominenter Stelle als Krankendienerinnen und indem sie

Häuser aufbauten oder neu gründeten. Biblische Leitbilder ihrer Arbeit dürften dabei vor allem die betanischen Geschwister Maria, Marta und Lazarus gewesen sein. Hinzu kommen die in Mt. 25 erwähnten Werke der Barmherzigkeit, deren Anwendung auf die Geringsten der Gesellschaft ein an Christus selbst getanes Werk sei. Viele der Frauen hatten nicht nur den Dienst am leidenden Nächsten als Dienst an Christus im Blick, sondern erstrebten auch das Martyrium z.B. durch Ansteckung, vor allem mit der Lepra, und durch ein Siechtum bis zum Tode.

Die *mulieres religiosae* waren radikale Büsserinnen. Ihre Eigenart ist geprägt von ihrem Kontakt mit Predigern, die für Kreuzzugswerbung, Bußkampagnen und gegen den Wucher unterwegs waren, und auch von ihrer eigenen städtischen und wohlhabenden Herkunft. Ihr Christusbild trägt in vielem zisterziensische Züge. Die nach und nach in städtische Verwaltung übergehenden Hospitäler zu betreuen, war für die frommen Städterinnen ein naturgegebener Wirkungsraum. Wahrscheinlich bildete er keine notgedrungene Alternative zum Kloster, sondern war Ziel einer freien Wahl. Entsprechend lässt sich für die *mulieres religiosae* auch keine reine Kontinuität zu einer bereits im 11. Jahrhundert entstandenen evangelischen Nachfolgebewegung herstellen. Sie sind von einer zeittypischen Grundstimmung geprägt. Mit ihrem Auftreten, besonders in Gestalt der Krankenpflege, ist ein Neueinsatz gegeben, der unter den Bedingungen eines Lebens in der Abgeschiedenheit einer Klausur nicht denkbar gewesen wäre.

2. Results

Beguine communities arose as lay communities. As far as they are tangible in their vitae, the first *mulieres religiosae* appeared around 1200 in a relatively new context marked by the gradually increasing importance of towns. The first *mulieres religiosae* stemmed primarily from wealthy middle class families in the towns that probably gained their influence and wealth through the increasingly important trade and the rise of towns.

The novel spirit of the time expressed in the way of life of the *mulieres religiosae* was stimulated and strengthened by penitence and crusade sermons. The theologians who inspired the *mulieres religiosae* by their sermons or by carefully guided them were often disciples of the Parisian master Petrus Cantor whom Jacques de Vitry heard. Petrus Cantor and his disciples worked influentially in areas of political importance in the church towards an inner clerical reform. Cantor's school placed more significance on a theology that expresses itself particularly in preaching, pastoral care and works of charity than on dogmatic decisions. These were nevertheless valued and studied by Cantor's disciples as a foundation for their pastoral work. Along

with their penitence and crusade sermons they explicitly denounced wealth acquired by financial transactions that were unjust in their opinion and criticized these activities and their proponents as sinful. Preachers in close and distant connection to Petrus Cantor interacted time and time again with the *mulieres religiosae*.

The Vita of Mary, the earliest detailed source for the piety of the *mulieres religiosae*, aims predominately at an inner clerical reform and is written primarily for the theologically educated clerics. Its main aim was to depict the women's new form of piety. For this reason it offers a collection of practical exempla as a preaching aid. Jacques de Vitry facilitated their use by subdividing them into titled categories. An explicit anti-Catharistic intention of the vita cannot be asserted. A significant secondary aim that Jacques de Vitry most likely pursues in writing this account of saintliness is to win the favour of the Cistercians for the *mulieres religiosae*. The large percentage of Cistercian copies in existing manuscripts indicates the success of this goal.

However, the underlying intention of the Vita of Mary is not solely responsible for the mystical passages and those that are associated with monastic traditions. Jacques de Vitry also describes in his work attributes of actual women who he came into contact with.

Reports of miracles are seldom in the Vita of Mary. Considerably more frequently Jacques de Vitry describes inner experiences of grace. Above all ecstatic experiences and sense perceptions, primarily in the role of the bride of Christ, and the desire to encounter Christ through self-inflicted pain are characteristic for the women. This phenomenon suggests the idea of an imitation of Mary. Similar to the *crucesignati* the women took upon themselves the suffering that Christ had endured and imitated the crucified Christ. In mystical excesses this imitation of suffering could lead to death through self-inflicted wounds. Compassion was an important motivation for them. Like the preachers of the cross they perceived suffering as an opportunity of grace to do penitence for themselves or others or to intervene for souls in Purgatory. Moreover, suffering offered them the opportunity to come closer to Christ. The *mulieres religiosae* encountered the incarnate Christ as child and as Man of Sorrows in visions and mystical encounters. Images of their affection to him are drawn above all from the Song of Solomon. Cistercian influences appear here to be prevalent.

In favour of the heavenly bridegroom the *mulieres religiosae* refused earthly marriages or practiced celibacy in existing relationships. Virginity appears here as the ideal of abstinence, whereas corporal virginity still plays a subordinate role. The reason that this type of piety primarily appealed to women could possibly lie in its bridal mysticism. However, the number of women who had to be provided for in a religious sense was most likely not excessive. Rather there appears to have been an imbalance in the context

of the recruitment for the crusades. Although in the cross and penitence sermons under the pontificate of Innocence III all classes of society were addressed, male segments fulfilled the foremost military and financial requirements of the crusades. The women who were also called to the crusades needed a field of activity. They found this in the town environment above all by caring for the sick and despised members of society. Around 1200 the citizens of the towns brought the hospitals more and more under their influence, strengthened them financially, improved their staff and gradually incorporated these church institutions into public administration so that a municipal hospital system arose. In this process many *mulieres religiosae* worked in prominent positions to care for the ill and to expand or found new institutions. Above all the Bethany sisters, Mary and Martha, and Lazarus must have served as biblical role models for their work. Matthew 25, in which the works of compassion done for the least in society are regarded as works done for Christ himself, probably served a similar function. Many of the women not only strove to help their fellow human beings in pain as service to Christ, but also wanted to achieve martyrdom for example by allowing themselves to be infected by lepers and then to die from the lingering illness.

The *mulieres religiosae* were radical penitents. Their unique characteristics were strongly influenced by their contact with wandering preachers recruiting for the crusades, leading penitence campaigns and condemning usury and also by their own urban and wealthy origins. Their image of Christ possesses many Cistercian features. It was natural for the pious town women to become active in the hospitals that were gradually being incorporated into public administration. This field of activity was most likely not of necessity an alternative to the monastery, but rather a choice of one's own free will. Accordingly, no direct line of continuity can be traced for the *mulieres religiosae* to an existing evangelical movement pursuing the imitation of Christ since the 11th century. They were strongly influenced by the spirit of their time. Their emergence, especially in the form of sick-care, constitutes a new onset that is not conceivable under the conditions of a life in the seclusion of a monastery.

3. Résultat

Les communautés de béguines se sont constituées en tant que communautés laïques. Selon les informations transmises par leurs *vitae*, les premières *mulieres religiosae* sont apparues vers 1200 dans un contexte relativement nouveau, marqué avant tout par la situation des villes qui gagnaient alors de plus en plus en importance. Les premières *mulieres religiosae* étaient prioritairement issues de riches familles urbaines d'état moyen qui devaient

probablement leur influence et leur fortune au négoce, devenant de plus en plus important, et à l'ascension des villes. La Vie de Marie d'Oignies décrit la nouvelle forme de vie d'une religieuse laïque qui n'avait aucun précurseur et qui était *religiosa* au sens plein du terme mais tout autant laïque au sens plein du terme, c'est-à-dire ni attachée à un couvent ni dotée de privilèges cléricaux.

Le nouveau climat spirituel qui trouvait son expression dans le mode de vie des religieuses laïques a été éveillé, ou du moins renforcé, par les sermons de croisade et les sermons sur la pénitence. Les prédicateurs qui inspiraient ou encadraient les *mulieres religiosae* étaient souvent issus du cercle d'élèves du maître parisien Pierre le Chantre auquel appartenait également Jacques de Vitry. Pierre le Chantre et ses élèves œuvraient de manière très influente pour une réforme à l'intérieur du clergé. À la théologie pratique, surtout à la prédication et à la direction de conscience, revenait dans l'école de Pierre le Chantre un poids beaucoup plus considérable qu'aux décisions dogmatiques que les élèves du maître appréciaient et étudiaient cependant en tant que base de leur travail pastoral. Outre les sermons de croisade et les sermons sur la pénitence, ils s'en prenaient explicitement aux richesses provenant du commerce de l'argent, mal acquises selon eux, et dénonçaient les commerçants et le commerce de l'argent. Des prédicateurs issus du cercle autour de Pierre le Chantre étaient toujours présents dans le contexte des *mulieres religiosae*.

La Vie de Marie d'Oignies, la plus ancienne source détaillée pour la dévotion des religieuses laïques, s'adresse principalement aux membres du clergé et a été conçue tout d'abord comme lecture pour des ecclésiastiques possédant une formation théologique. Elle a pour objectif de représenter la dévotion nouvelle des femmes et de familiariser le lecteur avec celle-ci. Dans ce but, elle offre une collection d'*exempla* utiles comme aide à la prédication que Jacques de Vitry a structuré par des titres pour les rendre plus accessibles à l'emploi. Cependant, il ne s'y affirme aucun programme anti-cathare explicite. Un objectif secondaire non-négligeable que Jacques de Vitry a poursuivi lors de la rédaction de la *vita*, devrait avoir été de gagner la faveur des Cisterciens pour les *mulieres religiosae* à l'aide de l'image sainte de Marie. Le grand nombre de copies cisterciennes parmi les manuscrits qui nous sont parvenus porte à croire que ce but ait été atteint.

Cependant, les passages mystiques de la *vita* de Marie, qui font souvent penser aux traditions monastiques, ne semblent pas seulement être dus à la poursuite de cet objectif mais Jacques de Vitry décrit des caractéristiques qu'il rencontrait effectivement dans les femmes.

Les récits de miracles sont rares dans la *vita* de Marie. Jacques de Vitry relate beaucoup plus souvent des expériences de grâce qui auraient eu lieu à l'intérieur de sa protagoniste. Surtout les expériences extatiques et les per-

ceptions sensorielles, le plus souvent dans le rôle de l'épouse du Christ, sont caractéristiques pour les femmes, ainsi que leur désir de rencontrer le Christ à travers leur propre souffrance librement choisie. En cela se montrent également des résonances à l'idée de l'imitation de Marie.

Semblables aux *crucesignati*, les femmes prenaient sur elles les souffrances vécues par le Christ et imitaient le Christ crucifié. Dans des excès mystiques, cette imitation de la souffrance pouvait aller jusqu'à l'automutilation. La compassion (*compassio*) était un moteur important chez elles. Comme les prédicateurs des croisades elles voyaient dans la souffrance une occasion de faire pénitence pour elles-mêmes ou pour d'autres hommes ou d'intervenir pour les âmes au purgatoire. De plus, la souffrance leur donnait une possibilité de se rapprocher du Christ. Les *mulieres religiosae* rencontraient le Christ devenu homme en tant qu'enfant ou homme de douleurs dans des visions et des expériences mystiques. Les images de leur affection envers lui sont surtout puisées dans le Cantique des cantiques. Sur ce point elles devraient surtout avoir été influencées par les Cisterciens.

En faveur de l'époux céleste, les *mulieres religiosae* refusaient le mariage terrestre ou pratiquaient la chasteté dans des relations déjà existantes. La virginité consiste ici en l'idéal de la continence. La virginité corporelle ne joue plus qu'un rôle subordonné. Le fait que la forme de dévotion pratiquée par les *mulieres religiosae* attirait surtout des femmes pourrait s'expliquer par l'ambiance de mariage mystique. Un surplus de femmes qu'il s'agissait de prendre en charge de manière religieuse n'existait probablement pas. Il semble plutôt y avoir eu une disproportion dans le contexte de la propagande des croisades : tandis que la propagande sous forme de sermon de croisade et de sermon sur la pénitence s'adressait sous Innocence III à toutes les catégories de la population, les besoins réels des croisades en combattants et en moyens financiers étaient surtout à couvrir par la population masculine. Les femmes, auxquelles le mouvement des croisades s'adressait de même, avaient alors besoin d'un champ d'activité. Dans le milieu urbain, elles trouvaient celui-ci surtout en se tournant vers les membres malades et méprisés de la société. Vers 1200, les bourgeois des villes s'intéressaient de plus en plus aux hôpitaux sur leur territoire, les dotaient de moyens financiers et de personnel et, au fur et à mesure, prenaient en charge les maisons auparavant sous responsabilité ecclésiastique, en sorte que les hôpitaux devenaient un domaine bourgeois. Au cœur de ce procès, beaucoup de *mulieres religiosae* exerçaient leurs fonctions à des endroits importants en prenant soin des malades ou en construisant ou en fondant des hôpitaux. Les modèles bibliques pour leur travail devraient surtout avoir été Marie, Marthe et Lazare de Béthanie auxquels s'ajoutent les Œuvres de miséricorde (Mat 25) avec le message que les actions faites aux plus pauvres des prochains sont faites au Christ lui-même. Beaucoup de ces femmes n'avaient pas seulement en vue le service rendu au pro-

chain souffrant comme service rendu au Christ mais cherchaient également le martyr à travers la contamination, surtout avec la lèpre, et l'infirmité jusqu'à la mort. Les *mulieres religiosae* étaient des pénitentes radicales. Leur caractère spécifique était marqué par le contact avec des prédicateurs qui sillonnaient le pays pour la propagande des croisades, les campagnes de pénitence et contre l'usure mais également par leurs propres origines urbaines et aisées. Leur image du Christ porte à beaucoup d'égards des traits cisterciens. La prise en charge des hôpitaux, transférés au fur et à mesure dans l'administration urbaine, était une sphère d'action quasi naturelle pour les dévotes urbaines. Probablement, ce champ d'action ne constituait pas une alternative au couvent choisie par la force des choses mais était le but recherché et résultait d'un libre choix. Conformément à cette réalité il n'est pas possible d'établir pour les *mulieres religiosae* une pure continuité avec un mouvement d'imitation évangélique déjà apparu au XI^e siècle. Elles sont marquées par un esprit du temps spécifique. Avec leur apparition, surtout dans le domaine du soin des malades, est donné un champ d'action nouveau qui n'aurait pas été imaginable sous les conditions de vie dans la solitude de la clôture.

VII. Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen¹

1 Cel	MENESTÒ, Enrico / BRUFANI, Stefano (Hg.), Thomas von Celano. Vita Prima sancti Francisci (1 Cel), in: Fontes Franciscani, Porzi-uncola 1995, S. 259–424.
Exordium Magnum	Exordium magnum ordinis cisterciensis, in: PL 185, 993–1198c.
HINNEBUSCH, Historia	HINNEBUSCH, John Frederick O.P. (Hg.), The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry – a critical edition, Fribourg (Schweiz) 1972 (SpicFri 17).
MOSCHUS, Libri duo	MOSCHUS, D. Franciscus (Hg.), Jacobi de Vitriaco [Historiae Hierosolimitanae abbreviatae] libri duo, quorum prior orientalis sive Hierosolymitanae: alter, occidentalis historiae nomine inscribitur / omnia nunc primum studio et opera Francisci Moschi edita, Douai 1597.
THOMAS von Cantimpré, Supplement	PAPEBROCH, Daniel von (Hg.), Thomas von Cantimpré. Supplementum Vitae Mariae Oigniacensis, in: ActaSS Juni, Bd. IV (1707), S. 666–678 (BHL 5517).
VA	BOUTRY, Monique (Hg.), Petrus Cantor. Petri Cantoris Parisiensis Verbum abbreviatum, Turnhout 2004.
VMO	PAPEBROCH, Daniel von (Hg.), Jakob von Vitry. Vita beatae Mariae Oigniacensis, in: ActaSS Juni, Bd. IV (1707), S. 630–666 (Nachdruck 1867, Bd. V, S. 542–572).

1 In das Abkürzungsverzeichnis sind nur solche Kürzel aufgenommen, die nicht bei Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), New York 2¹⁹⁹⁴ aufgeführt sind oder die abweichend davon gebraucht werden.

2. Literatur

Elektronische Quellenausgaben und Onlineressourcen

Acta Sanctorum database: <http://acta.chadwyck.co.uk/>.

Patrologia latina database, CD-Rom-Ausgabe, Verlag Chadwyck-Healey, Cambridge ²1994.

Lexikon des Mittelalters, CD-Rom-Ausgabe, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 2000.

Monumenta Germaniae Historica – Die digitalen Monumenta (dMGH): <http://www.dmgh.de/>.

Quellen, Editionen und Übersetzungen

AEGIDIUS von Orval, *Gesta episcoporum Leodiensium*, hg. v. Johannes Heller, in: MGH SS 25, S. 1–129.

AELRED von Rievaulx, *In assumptione. Sermo 17*, in: PL 195, Sp. 303–309.

Ders., *In assumptione. Sermo 18*, in: PL 195, Sp. 30–316.

ALBERICH von Trois-Fontaines, *Chronicon*, hg. v. Paul Scheffer-Boichorst, in: MGH SS 23, S. 631–950.

ANONYMUS von Laon = *Ex Chronico universali anonymi Laudunensis*, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 26, S. 442–457.

BALDUINUS Ninovensius, *Chronicon*, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 25, S. 515–556.

BEAUMANOIR, Philippe de, *Coutumes de Beauvaisis*, hg. v. Amédée Salomon, 2 Bde., Paris 1899/1900.

BERLIÈRE, D. Ursmer, Jacques de Vitry. *Ses relations avec les abbayes d'Aywières et de Doorezeele*, in: RBen 25 (1908), S. 185–193.

BERLIOZ, Jacques/EICHENLAUB, Jean-Luc, Stephan von Bourbon. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 2 Halbb., Turnhout 2002–2003 (CChr.CM 124–124b).

BERNHARD von Clairvaux, *Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch*, 9 Bde. und Register, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990–1999.

Ders., *S. Bernardi Opera*, hg. v. Jean Leclercq, 8 Bde., Rom 1957–1977.

BOUQUET, Martin/BRIAL, Michel Jean Joseph, *Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, 24 Bde., Paris 1868–1904.

CAESARIUS von Heisterbach, *Vita S. Elizabeth Lantgrafe und Predigt über ihre Translation*, hg. v. Albert Huyskens, in: Alfons HILKA (Hg.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 3, Bonn 1937, S. 345–381.

- Ders., *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, hg. u. übers. v. Ewald Könsgen, Marburg 2007 (VHKH 67,2).
- Ders., *Predigt zur Erhebung der Gebeine Elisabeths von Thürigen*, Kap. 4, hg. v. Albert Huyskens, in: Alfons HILKA (Hg.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 3, Bonn 1937, S. 381–390.
- CAWLEY, Martinus (Übers.), *Send me God, The lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*, by Goswin of Bossut, Turnhout 2003.
- CHAPEAUVILLE, Jean, *Qui gesta pontificum Tungrensium, Traiectensium, et Leodensium scripserunt auctores praecipui*, Lüttich 1616, Bd. II, S. 250–258.
- CHROUST, Anton (Hg.), *Historia de expeditione friderici imperatoris (= sog. Ansbert)*, in: MGH SS rer. Germ. N. S. 5, S. 1–115.
- CLUNY, Odilo von, *Epitaphium domne Adalheidae auguste*, hg. v. Georg Waitz, in: MGH SS 4, S. 637–645.
- CRANE, Thomas Frederick, *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, Reprint: Nendeln (Liechtenstein) 1967 (Publications of the Folk-Lore society 26).
- De B. Aleyde Scharembekana = Anonymus OCist, *De B. Aleyde Scharembekana, sanctimoniali ordinis cisterciensis, camerae iuxta Bruxellam*, ActaSS Juni, Bd. II (1742), S. 476–483.
- DENIFLE (Hg.), Heinrich, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Bd. 1, Paris 1899.
- DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Petrus/HOPING, Helmut, *Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum [Lateinisch-Deutsch]/quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping*, hg. v. Petrus Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ⁴²2009.
- DEVIC, Claude/VAISSETE, Joseph, *Histoire général de Languedoc*, Bd. 8, Toulouse 1879.
- FALLERSLEBEN, Hoffmann von (=HOFFMANN, August Heinrich) (Hg.), *Reinecke Vos*, nach der Lübecker Ausgabe vom Jahre 1498, Breslau ²1852.
- FELDER, P. Hilarius (Hg.), *Jacobi Vitriacensis episcopi et cardinalis 1180–1240 Sermones ad fratres minores*, in: *Spicilegium Franciscanum* 5 (1903), S. XI und 63.
- FRANZISKUS von Assisi, *Testament*, 1–3, hg. v. Enrico Menestò und Stefano Brufani, in: Dies. (Hg.), *Fontes Franciscani*, Porziuncola 1995, S. 225–232.
- FÜHRKÖTTER, Adelgundis OSB, *Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen*, Düsseldorf 1968.
- GASNAULT, Marie-Claire, *Jacques de Vitry: sermons aux gens mariés*, in: *Prêcher d'exemples: récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris 1985, S. 41–67.
- GEOFFROY de Villehardouin, *Die Eroberung von Konstantinopel*, Kap. I, übersetzt von Gerhard E. Sollbach, in: Gerhard E. SOLLBACH, *Chroniken des Vierten Kreuzzugs, Die Augenzeugenberichte von Geoffroy de Villehardouin und Robert de Clari*, Pfaffenweiler 1998, S. 20–81.
- GILBERT von Tournay, *Collectio de scandalis ecclesiae*, hg. v. P. Autbert Stroick, in: Ders., *Verfasser und Quellen der Collectio de scandalis ecclesiae*. Nova editio, in: AFH 24 (1931), S. 33–62.

- GIRALDUS Cambrensis, *E Gemma ecclesiastica*, hg. v. Felix Liebermann und Reinhold Pauli, in: MGH SS 27, S. 412–414.
- GOTTFRIED von Auxerre, *Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis vita et res gestae*, in: PL 185, Sp. 255–466.
- GREGOR I., *Liber regulae pastoralis*, in: PL 77, Sp. 9–128a.
- Ders., *Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel*, übersetzt von Joseph Funk, München 1933 (BKV 4).
- GREVEN, Joseph (Hg.), *Die Exempla aus den sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg 1914 (Sammlung mittellateinischer Texte 9).
- GRYSON, Roger (Hg.), *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe / texte établi par R. Gryson, Livres XII–XV. Texte établi par R. Gryson et C. Gabriel avec la collaboration de H. Bourgeois et V. Leclercq*, Freiburg i. Br. 1998.
- HENNIGES, P. Diodorus OFM (Hg.), *Vita S. Elisabeth, landgraviae Thuringiae, auctore Anonymo, nunc primum in lucem edita*, in: AFH 2 (1909), S. 240–268.
- HINNEBUSCH, John Frederick O.P., *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry – a critical edition*, Fribourg (Schweiz) 1972 (SpicFri 17).
- Historia foundationis = Historia foundationis venerabilis ecclesiae beati Nicolai Oigniacensis ac ancillae Christi Mariae Oigniacensis*, in: Edmond MARTÈNE/Ursin DURAND (Hg.), *Veterum Scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, Bd. VI, Paris 1729, Sp. 327–330.
- HUGO von Floreffe, *Vita de B. Ivetta, sive Iutta, vidua reclusa, Hui in Belgio, auctore Hugone Floreffensi*, ActaSS Januar, Bd. I (1743), S. 863–887.
- HUGO von St. Viktor, *Kommentar zur Hierarchia coelestis des Ps.-Dionysius Areopagita*, in: PL 175, Sp. 923–1154c.
- Ders., *De sacramentis christianae fidei*, in: PL 176, Sp. 173–618.
- Ders., *Soliloquium de arrha animae*, in: PL 176, Sp. 951–970.
- Ders., *Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi*, hg. v. Karl Müller, Bonn 1913.
- HUYGENS, Robert Burchard Constantijn, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leiden 1960.
- Ders., *Jacques de Vitry, Lettres*, in: CChr.CM 171, Turnhout 2000, S. 491–652.
- INNOZENZ III., *Brief an Fulko von Neuilly*, in: PL 214, Sp. 375f.
- JAKOB von Vitry, *Vita beatae Mariae Oigniacensis*, hg. v. Daniel Papebroch, in: ActaSS Juni, Bd. IV (1707), S. 630–666 (Nachdruck 1867: Bd. V, S. 542–572).
- Ders., *Prolog zu: Libri duo, quorum prior orientalis, sive Hierosolymitanae, alter, occidentalis historiae nomine inscribitur*, in: Heinrich CANISIUS (Hg.), *Antiquae lectiones*, Bd. IV, Ingolstadt 1601–1604, S. 1323–1326.

- Ders., Prolog zu den Libri duo, quorum prior orientalis, sive Hierosolymitanae, alter, occidentalis historiae nomine inscribitur, hg. v. Jacques Bongars, *Gesta Dei per francos*, Tlb. 2, Hannover 1611, S. 1047f.
- Ders., *Selecta ex sermonibus vulgaribus*, in: Jean-Baptiste PITRA (Hg.), *Analecta novissima*, Bd. II, S. 344–465.
- Ders., *Sermo ad virgines*, in: Joseph GREVEN, *Der Ursprung des Beginnenwesens*, in: HJ 35 (1914), S. 43–58.
- Ders., *Sermones I und II ad leprosis*, in: Nicole BÉRIOU/François-Olivier TOUATI, *Voluntate Dei Leprosus – les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles*, Spoleto 1991, S. 101–128.
- Ders., *Sermones de sanctis: Sermo in festo Marie Magdalene*, in: Michel LAUWERS, »Noli me tangere«. Marie Madeleine, Marie d' Oignies et les penitentes du XIIe siecle, in: MEFRM 104,1 (1992), S. 209–269.
- Ders., *Sermones in Epistolas et Euangelia Dominicalia totius anni*, hg. v. Lyngam (Theodorus Lundanus), Antwerpen 1575.
- KING, Margot H./FEISS, Hugh, *The two lifes of Marie d'Oignies*, Toronto 2003.
- KLAES, Monika (Hg.), *Vita sanctae Hildegardis*, Turnhout 1971 (CChr.CM 126).
- KOUDELKA, Vladimir J. O.P. (Hg.), *Monumenta diplomatica S. Dominici*, Rom 1966.
- LAMPRECHT von Regensburg, *Sanct Franziscen Leben und Tohter Syon*, hg. v. Karl Weinholt Paderborn 1880.
- LONGÈRE, Jean, *Un sermon inédit de Jacques de Vitry: »Si annis multis vixerit homo«*, in: *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris 1986, S. 31–51.
- Ders., *Un sermon de Jacques de Vitry ad praelatos et sacerdotes*, in: Caroline BOURLET/Annie DUFOUR, *L'Écrit dans la société médiévale, textes en hommage à Lucie Fossier*, Paris 1991, S. 47–60.
- Ders., *Jacques de Vitry: Deux sermons de mortuis du recueil inédit de sanctis*, in: *Moines et moniales face à la mort (Actes du colloque de Lille, 2, 3 et 4 octobre 1992)*, coll. *Histoire médiévale et archéologie*, Bd. 6, Paris 1993, S. 235–282.
- Ders., *Deux sermons de Jacques de Vitry ad peregrinos*, in: Pierre André SIGAL (Hg.), *L'Image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime (Congrès international de Rocamadour, 1er, 2 et 3 octobre 1993)*, Rocamadour 1994, S. 93–103.
- Ders., *Quatre sermons ad canonicos de Jacques de Vitry*, in: *RechAug* 23 (1988), S. 151–212.
- Ders., *Quatre Sermons ad Religiosas de Jacques de Vitry*, in: M. PARISSÉ (Hg.), *Les Religieuses en France au XIIIème siècle*, Nancy 1985, S. 215–300.
- MECHTHILD von Magdeburg, *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder: Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gall Morel, Regensburg 1869, Nachdruck: Darmstadt 1963.
- MAIER, Christoph T., *Crusade Propaganda and Ideology – model sermons for the praeching for the cross*, Camebridge 2000, S. 83–127.

- MANSI, Giovanni Domenico (Hg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 22, Graz 1961.
- Ders., *Ex Vita Stephani archiepiscopi Cantuariensis*, hg. v. Felix Liebermann, in: MGH SS 28, S. 441–443.
- MARTÈNE, Edmund, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Bd. II, Antwerpen 1736, Nachdruck: Graz 1967.
- Ders./DURAND, Ursinus, *Thesaurus Novus anecdotorum*, Bd. III, Paris 1717.
- MATTHAEUS Paris, *Ex Chronicis Maioribus*, hg. v. Felix Liebermann, in: MGH SS 28, S. 107–389.
- MCNAHMER, Sarah, *The Middle-English version of Jacques de Vitry's Life of St. Marie d'Oignies*, in: Thomas HEAD (Hg.), *Medieval hagiography – an anthology*, New York 2000, S. 709–727.
- MINIAC, Jean (Übers.), *Vie de Marie d'Oignies*, Paris 1997.
- MOSCHUS, Franziskus (Hg.), *D. Franciscus, Jacobi de Vitriaco [Historiae Hierosolimitanae abbreviatae] libri duo, quorum prior orientalis sive Hierosolymitanae: alter, occidentalis historiae nomine inscribitur/omnia nunc primum studio et opera Francisci Moschi edita*, Douai 1597.
- NIMAL, Hector, *Sainte Marie d'Oignies (traduction française)*, in: *Vies de quelques-unes de nos grandes saintes au pays de Liège*, Liège 1898, S. III–X und 14–99.
- OTTO von Freising, *Chronicon, Continuatio Sanblasiana*, in: MHG SS 20, S. 302–337.
- OEHL, Wilhelm von, *Deutsche Mystikerbriefe*, München 1931.
- PETRUS Cantor, *Glossae Super Genesisim – Prologus et capitula 1–3*, hg. v. Agneta Sylwan, Göteborg 1992.
- Ders., *Summa de sacramentis et animae consiliis*, hg. v. Jean-Albert Dugauquier, 3 Bde., Louvain 1954–1967.
- Ders., *Petri Cantoris Parisiensis Verbum abbreviatum*, hg. v. Monique Boutry, Turnout 2004.
- Ders., *Verbum Abbreviatum*, in: PL 205, Sp. 21–526d.
- Ders., *Textus alter a capitulo sexagesimo sexto usque ad octogesimum*, in: PL 205, Sp. 527–554d.
- PITRA, Jean-Baptiste, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, 2 Bde., Paris 1885–1888.
- POTTHAST, Augustus, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad annum 1304*, 2 Bde., Berlin 1874–1875, Nachdruck: Graz 1957.
- RADULPHUS von Coggeshall, *Chronicon Anglicanum: De expugnatione terrae sanctae libellus*, hg. v. Joseph Stevenson, London 1875 (RBMAS 66).
- REINERUS, *Annales*, in: MGH SS 16, S. 651–680.
- REMIIGIUS von Auxerre, *De divinis officiis, XL: De celebratione missae et eius significatione*, in: PL 101, Sp. 1246c–1271b.
- RÖHRICHT, Reinhold (Hg.), *Briefe des Jacobus de Vitriaco (1216–1221)*, in: ZKG 14 (1894), S. 97–118; ZKG 15 (1895), S. 568–587; ZKG 16 (1896), S. 76–114.

- ROBERT VON Auxerre, *Chronicon. Continuationes I. et II. et Additamentum*, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 26, S. 276–287.
- ROBERTUS S. Marini Autissiodorensis, *Chronicon*, hg. v. Oswald Holder-Egger, MHG SS 26, S. 219–287.
- SAINT-GENOIS, Jules de, *Sur des lettres inédites de Jacques de Vitry, évêque de St.-Jean-d'Acre, cardinal et légat du pape, écrites en 1216*, in: MemAcRoScBAB 23 (1849), S. 1–43.
- SALOMON, Amédée (Hg.), *Philippe de Beaumanoir. Coutumes de Beauvaisis*, Paris 1899/1900.
- SCHEFFER-BOICHORST, Paul (Hg.), *Alberich von Trois-Fontaines, Chronicon*, in: MGH SS 23, S. 631–950.
- Sermones de tempore = Reverendissimi D. Jacobi de Vitriaco [...] Sermones in Epistolas et Evangelia dominicalia totius anni [...] primum in lucem editi, F. Damianus a Ligno edidit, Antuerpiae, in aedibus uiduae et heredum J. Stelsii, 1585. Antwerpen 1575, Nachdruck: Venedig 1578.
- SOLLBACH, Gernhard E., *Chroniken des Vierten Kreuzzugs, Die Augenzeugenberichte von Geoffroy de Villehardouin und Robert de Clari. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Gerhard E. Sollbach*, Pfaffenweiler 1998.
- STEIN, Elisabeth (Hg.), *Alpais von Cudot. Leben und Visionen*, Tübingen 1995.
- STEPHAN von Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, in: Lecoy de la Marche (Hg.), *Anecdotes historiques, Legendes et Apologues, tirés du recueil inedit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIIIe siècle*, Paris 1877.
- STEPHAN von Tournay, Ep. 175, in: PL 211, Sp. 462–464.
- Ders., *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, hg. v. Jacques Berlioz und Jean-Luc Eichenlaub, 2 Halbb., Turnhout 2002–2003 (CChr.CM 124–124b).
- THOMAS von Cantimpré, *Supplementum Vitae Mariae Oigniacensis*, hg. v. Daniel Papebroch, *ActaSS Juni*, Bd. IV (1707), S. 666–678.
- Ders., *Bonum universale de apibus*, hg. v. Georgius Colvenerius, Douai 1627.
- Ders., *S. Christina Mirabili Virgine Vita*, in: *ActaSS, Juli*, Bd. V (1727), S. 637–660.
- Ders., *De S. Lutgarde Virgine*, in: *ActaSS, Juni*, Bd. III (1701), S. 234–264.
- Ders., *Vita Margarete de Ypris*, hg. v. Gilles G. Meersseman, in: *Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIIIe siècle*, in: AFP 18 (1948), S. 106–130.
- THOMAS von Celano, *Vita Prima sancti Francisci*, in: Enrico MENESTÒ/Giovanni M. BOCCALI, *Fontes Franciscani*, Porziuncola 1995, S. 273–424.
- THOMAS von Chobham, *Summa Confessorum*, hg. v. Frederick Broomfield, Namur 1968 (AM Nam 25).
- Ders., *Summa de arte predicandi*, hg. v. Franco Morenzoni, Turnhout 1988.
- TYRANNIUS, Rufinus, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, hg. v. Eva Schulz-Flügel, Berlin 1990 (PTS 34).

- VARIN, Pierre Joseph, Archives administratives de la ville de Reims, Urkunde CCCXIII, in: CDHF I, I (1839), S. 427.
- VINZENZ von Beauvais, *Speculum Quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, ed. opera & studio theologorum Benedictinorum collegii Vedastini in Alma Academica Duacensi, Bd. 4, Douai 1624 (Beller), Nachdruck: Graz 1965.
- Vita Honorii Papae III = Anonymus, Vita Honorii Papae III., in: Ludovico Antonio MURATORI (Hg.), *Rerum italicorum scriptores*, Bd. III, Mailand 1723, S. 568–570.
- Vita S. Cunegundis = Anonymus aus Bamberg, Vita S. Cunegundis, hg. v. Georg Waitz, in: MGH SS 4, S. 821–824.
- WAITZ, Georg, *Chronica regia Coloniensis*, in: MGH SS rer. Germ. 18, Hannover 1880.
- WANKENNE, André (Übers.), *Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry, Supplément par Thomas de Cantimpré*, Namur 1989.
- WILHELM von Puylaurens, *Chronica XXVIII*, hg. v. Jean Duvernoy, Toulouse 1996.
- WILHELM von Tudela, *La chanson de la croisade albigeoise*, hg. und übers. v. Eugène Martin-Chabot, 3 Bde., Paris 1931.

Sekundärliteratur

- Academia Caesarea Vindobonensis (Hg.), *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, Bd. I, Wien 1864, Nachdruck: Graz 1965.
- BAKER, Derek (Hg.), *Medieval Women*, Oxford 1978.
- BALDWIN, John W., *Masters, princes and merchants – the social views of Peter the Chanter & his circle*, 2 Bde., Princeton 1970.
- BENTON, John F., *Qui étaient les parents de Jacques de Vitry?*, in: *Le Moyen-Age 70* (1964), S. 39–47.
- BERLIÈRE, Ursmer, *Monasticon Belge*, Bd. 1, Maredsous 1897.
- Ders., Jacques de Vitry. Ses relations avec les abbayes d'Aywieres et de Doorezeele, in: *RBen 25* (1908), S. 185–193.
- BERNDT, Rainer, Art. Viktoriner, in: *LMA VIII* (1999), Sp. 1668f.
- Ders., Art. St. Viktor, in: *TRE 30* (1999), S. 42–46.
- BERSCHIN, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 5 Bde., Stuttgart 1986–2004.
- BLESSING, Claus Ulrich, *Christus de ore ad cor transit. Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramententheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik*, Neuried 1997.

- BOECKL, Karl, Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1931.
- Bollandistes, Société des, *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, 2 Bde., Brüssel 1886–1889 (Subsidia hagiographica 1).
- Dies. (Hg.), *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi*, 3 Bde., Brüssel 1889–1893 (Subsidia hagiographica 2).
- BOLTON, Brenda M., *Vitae Matrum. A further Aspect of the Frauenfrage*, in: Derek BAKER (Hg.), *Medieval Women*, Oxford 1978, S. 253–274.
- BORST, Arno u.a. (Hg.), *Tod im Mittelalter*, Konstanz 1993.
- BOURGAIN, Pascale, Art. Jakob von Vitry, in: LMA V (1999), Sp. 294f.
- BRISCOE, Marianne G., *Artes praedicandi*, in: TSMÃO 61 (1992), S. 27–36.
- BREDERO, Adriaan Hendrik, *Bernhard von Clairvaux, zwischen Kult und Historie*, Stuttgart 1996.
- BROWE, Peter, *Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters*, in: RQ 37 (1929), S. 137–169.
- Ders., *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938.
- Ders., *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938.
- BÜCHER, Karl, *Die Frauenfrage im Mittelalter: Vortrag, gehalten am 28. März 1882 im Liebig'schen Hörsaale zu München*, Tübingen 1882.
- CALLEBAUT, André, *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du Cardinal Hugolin (en été 1217)*, in: AFH 19 (1929), S. 530–558.
- CALZÀ, Maria Grazia, *Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen »auf den Leib« geschrieben. Die Begine Maria von Oignies (†1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry (†1240)*, Würzburg 2000.
- CANISIUS, Heinrich, *Lectiones antiquae*, 4 Bde., Ingolstadt 1601–1604.
- Catalogue général [...] Départements = France*, Ministère de l'éducation nationale (Hg.), *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Départements V: Dijon*, Paris 1889.
- Catalogus [...] Bruxellensis = Bollandistes, Société des (Hg.), Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, 2 Bde., Brüssel 1886–1889 (Subsidia hagiographica 1).
- Catalogus codicum [...] Leodiensis = Catalogus Codicum hagiographicorum bibliothecae publicae civitatis et academiae Leodiensis*, s.l. [Bruxelles], [ca. 1886] [Excerptum ex Analectis Bollandianis T.V. 1886].
- Catalogus codicum [...] Parisiensi = Bollandistes, Société des (Hg.), Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi*, 3 Bde., Brüssel 1889–1893 (Subsidia hagiographica).

- CHÁTILLON, Jean, Art. Hugo von St. Viktor, in: TRE 15 (1986), S. 629–635.
- CLARKE, Peter D., Peter the Chanter, Innocent III and Theological Views on Collective Guilt and Punishment, in: JEH 52 (2001), S. 1–20.
- CLASEN, Sophronius OFM, Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten. Ein Literaturbericht über Heiligenleben des Altertums und des Mittelalters, in: WiWei 33 (1970), S. 46–64, 132–164.
- COLE, Penny J., The preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095–1270, Cambridge (Mass.) 1991.
- COLVENERIUS, Georgius (Hg.), Thomas von Cantimpré. Bonum universale de apibus, Douai 1627.
- CONSTABLE, Giles, Three Studies in medieval religious and social thought, Cambridge 1995.
- CRUEL, Rudolf, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, Nachdruck: Darmstadt 1966.
- CURTIUS, Ernst Robert, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern ²1954.
- DALARUN, Jacques, Erotik und Enthaltbarkeit. Das Kloster des Robert von Abrissel, Frankfurt a.M. 1987.
- DEGLER-SPENGLER, Brigitte, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, Konversen – Nonnen – Beginen, Albert Bruckner zum 13. Juli 1984, in: RoJKG 3 (1984), S. 75–88.
- DENIFLE, Heinrich, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. 1, Berlin 1885.
- Ders., Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Berlin 1886 (ALKGMA 2), Nachdruck: Graz 1956.
- DIEKSTRA, Franciscus Nicolaas Maria, The Supplementum Tractatus Novi de Poenitentia of Guillaume d'Auvergne and Jacques de Vitry's lost treatise on confession, in: RThAM 61 (1994), S. 22–41.
- DINZELBACHER, Peter, Die »Vita et Revelationes« der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur ihrer Zeit, in: Peter DINZELBACHER/R. DIETER (Hg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, S. 152–177.
- Ders., Zum Konzept persönlicher Heiligkeit bei Bernhard von Clairvaux und den frühen Zisterziensern, in: Clemens KASPER/Klaus SCHREINER (Hg.), Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter. 1. Himmeroder Kolloquium, St. Ottilien 1994, S. 101–133.
- Ders., Ida von Nijvels Brückenvision, in: OGE 52 (1978), S. 179–194.
- Ders., Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993.
- DÖRRIES, Hermann, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Nachdruck: Göttingen 1949.
- DORN, Erhard, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters, München 1967 (Medium Aevum 10).
- DUCHESNE, François, Histoire de tous les cardinaux François de naissance... : enrichie de leurs armes et de leurs portraits / Par Duchesne, fils d'André, Paris 1660.

- DUGAUQUIER, Jean-Albert, *Pierre le Chantre. Summa de sacramentis et animae consiliis*, 3 Bde., Louvain 1954–1967.
- ELM, Kaspar, *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog zur Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth in Marburg, Sigmaringen 1981*, S. 7–28.
- FEICHTINGER, Barbara, *Der Traum des Hieronymus. Ein Psychogramm*, in: *VigChr* 45 (1991), S. 54–77.
- FEISS, Hugh OSB, *Supplement to the life of Marie d'Oignies by Thomas of Cantimpré*, in: Margot H. KING/Hugh FEISS, *The two lifes of Marie d'Oignies*, Toronto 2003, S. 181–234 .
- FRENKEN, Goswin, *Die Exempla des Jakob von Vitry*, München 1914.
- FOLKERTS, Suzan, *Manuscript transmission*, in: Anneke B. MULDER-BAKKER, *Mary of Oignies. Mother of salvation*, Turnhout 2006, S. 221–241.
- FOREVILLE, Raymonde, *Lateran I–IV*, Mainz 1970.
- FÖSSEL, Amalie/HETTINGER, Anette (Hg.), *Klosterfrauen, Beginen, Ketzerinnen*, Idstein 2000.
- France, *Ministère de l'éducation nationale (Hg.), Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Départements V: Dijon*, Paris 1889.
- FUNK, Philipp, *Jakob von Vitry, Leben und Werke*, Leipzig 1909 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3).
- Ders., *Einleitung zur Pastoralregel*, in: *Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen Buch der Pastoralregel*, München 1933 (BKV 4).
- GEMELLI, Pia, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, in: *Aevum* 39 (1965), S. 474–495.
- GEYER, Iris, *Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit*, Frankfurt a. M. 1992 (EHS.T 454).
- GHEYN, Joseph van den, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Bd. 5, Brüssel 1905.
- GRETSER, Jakob, *De sancta cruce (= Opera omnia III)*, Regensburg 1743.
- GREVEN, Joseph, *Der Ursprung des Beginenwesens nach den Legenden, der geschichtlichen Literatur und den Aussagen der Quellen*, Münster i. W. 1911.
- Ders., *Die Anfänge der Beginen*, Münster i. W. 1912 (VRF 8).
- Ders., *Der Ursprung des Beginenwesens*, in: *HJ* 35 (1914), S. 26–58, 291–318.
- Ders., *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg 1914.
- Ders., *Frankreich und der fünfte Kreuzzug*, in: *HJ* 43 (1923), S. 15–52.
- GRÜBEL, Isabel, *Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert: das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel*, München 1987.

- GRUNDMANN, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchung über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935.
- Ders., *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. 3, Stuttgart 1978, S. 292–342.
- GÜNTER, Heinrich, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910.
- Ders., *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligengeschichte*, Freiburg i. Br. 1949.
- GUTJAHR, Franz Seraph, *Petrus Cantor Parisiensis*, Graz 1899.
- GUTSCH, Milton R., *A twelfth century preacher. Fulk of Neuilly*, in: Louis R. PAETOW (Hg.), *The crusade and other historical essays*, New York 1928, S. 183–206.
- HAUPT, Herman, *Art. Beginen und Begarden*, in: RE 2 (¹1897), S. 516–526.
- HAUSBERGER, Karl, *Art. Hagiographie*, in: TRE 14 (1985), S. 365–371.
- HERTLING, Ludwig, *Materiali per la storia del processo di canonizatione*, in: *Gregorianum* 16 (1935), S. 170–195.
- HILKA, Alfons (Hg.), *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Bd. 3, Bonn 1937.
- HÖDL, Ludwig, *Art. Ablaß*, in: LMA I (1999), Sp. 43–46.
- HOLDER-EGGER, Oswald (Hg.), *Robertus S. Marini Autissiodorensis. Chronicon*, in: MHG SS 26, S. 219–287.
- HORSTMANN, Carl, *Prosalegenden: Die Legenden des MS Douce 114*, in: *Anglia* 8 (1885), S. 102–196.
- HOYOUX, Jean, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Liège*, Liège 1970–1977.
- HÜNEMÖRDER, Christian, *Art. Thomas von Cantimpré*, in: LMA VIII (1999), Sp. 711–714.
- HUYSKENS, Albert, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Marburg 1908.
- JANKRIFT, Kay Peter, *Leprose als Streiter Gottes, Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom Heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350*, Münster 1996.
- KEIL, Gundolf, *Art. Aussatz V, 2*, in: LMA I (1999), Sp. 1252f.
- KLAUSNER, Renate, *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, in: ZRSG.K 71 (1954), S. 85–101.
- KOCH, Hugo, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.
- KÖPF, Ulrich, Franz von Assisi, in: Martin GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Mittelalter I*, Stuttgart 1983, S. 282–302.

- Ders., Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: Peter DINZELBACHER / Dieter BAUER (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, S. 48–77.
- KURTZ, Patricia Deery, Mary of Oignies, Christine the Marvelous, and Medieval Heresy, in: *Mystics quarterly* 14 (1988), S. 186–196.
- KURTH, Godefroid, De l'origine liégeoise des béguines, in: *BAB* 35 (1912), S. 437–462.
- LABIE, Anne-Françoise, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen-Âge (région picarde et Flandre française) avec une édition critique de vingt Vies de Saints*, Bd. 1., Paris 1985.
- LANDGRAF, Artur Michael, Werke aus der engeren Schule des Petrus Cantor, in: *Gregorianum* 21 (1940), S. 34–74.
- LAUWERS, Michel, Experience beguinale, in: *JS* (1989), S. 61–103.
- Ders., *Noli me tangere. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les penitentes du XIIe siecle*, in: *MEFR* 104, 1 (1992), S. 209–269.
- Ders., *Entre béguinisme et mysticisme. La vie de Marie d'Oignies (†1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine*, in: *OGE* 66 (1992), S. 46–70.
- LECLERCQ, Jean O.S.B., *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, Rom 1953 (ASOC 9,1).
- Ders., *Ecrits Monastiques sur la Bible aux XIe–XIIIe Siècles*, in: *Mediaeval Studies* 15 (1953), S. 95–106.
- Ders., *Monks on Marriage – a Twelfth Century View*, New York 1982.
- LE GOFF, Jacques, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.
- LEGRAND, Léon Frédéric, *Statuts d'Hôtels-Dieu et de Léproseries – recueil de textes de XIIe au XIve siècle*, Paris 1901 (CTEH 32).
- LONGÈRE, Jean, L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale, in: Ders. (Hg.), *Le Troisième Concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire*, Paris 1982, S. 91–103.
- LOTTER, Friedrich, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in: *HZ* 229 (1979), S. 298–356.
- MAIER, Christoph T., *Crusade Propaganda and Ideology – model sermons for the praeching for the cross*, Camebridge 2000.
- MARCHE, A. Lecoy de la, *La chaire française au moyen-age, specialement au XIIIe siècle*, Paris 1868.
- MARSOLAIS, Miriam, Jacques de Vitry and the canons of St. Victor, in: Margot H. KING / Hugh FEISS, *Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, Two lives of Marie d'Oignies*, Toronto 2003, S. 13–33.
- MARTÈNE, Edmond, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 4 Bde., Antwerpen 1736.
- MARTIN, Hervé, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age, 1350–1520*, Paris 1988.
- MARX, Jacques (Hg.), *Propagande et Contre-Propagande Religieuses*, Brüssel 1987 (Problèmes d'Histoire du Christianisme 17).

- MAYER, Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1995.
- MCAVOY, Liz Herbert, *The book of Margery Kempe. An abridged Translation, translated from the Middle English with Introduction, Notes and Interpretive Essay*, Cambridge 2003.
- MCDONNELL, Ernest W., *The beguines and beghards in medieval culture. With special emphasis on the belgien scene*, New Brunswick 1954.
- MCGUIRE, Brian Patrick, *Holy Women and Monks in the thirteenth century*, Toronto 1999.
- MCPHILLIPS, Sarah, *The Middle-English version of Jacques de Vitry's Life of St. Marie d'Oignies*, in: Thomas HEAD (Hg.), *Medieval hagiography – an anthology*, New York 2000, S. 709–727.
- MEFFERT, Franz, *Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1927.
- MERLO, Johann Jakob, *Urkunden aus den Schreinskarten des Bezirks Niederich in Köln*, in: *Kölner Domblatt* Nr. 246 vom 31. Aug. 1865, S. 145.
- MENS, Alcantara, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, in: *VVAWL IX/7* (1947).
- MEERSSEMANN, Gilles Gérard, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in *collaborazione con Gian Pacini*, Rom 1977 (= *Italia Sacra* 24–26).
- MERZBACHER, Friedrich, *Die Leprosen im alten kanonischen Recht*, in: *ZSRG.K 53* (1967), S. 27–45.
- MICHEL, Paul, *Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede*, Bern 1987 (*Zürcher Germanistische Studien* 3).
- MIERLO, Jozef van, *Les béguines et Lambert le Bègue*, in: *RHE 23* (1927), S. 785–801.
- MOREAU, Edouard de, *Note sur les sermons de sanctis de Jacques de Vitry*, in: *Annales du XXIIe Congrès de la fédération archéologique et historique de Belgique*, Bd. II, Malines 1911, S. 328f.
- MORENZONI, Franco, *Thomas von Chobham. Summa de arte predicandi*, Turnhout 1988.
- MOSHEIM, Johann Lorenz von, *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*, Leipzig 1790 (posthum).
- MULDER-BAKKER, Anneke B., *Mary of Oignies. Mother of salvation*, Turnhout 2006.
- MÜLLER, Karl (Hg.), *Hugo von St. Victor. Soliloquium de arrha animae und De vanitate mundi*, Bonn 1913.
- MUNRO, D. Carleton, *The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095*, in: *The American Historical Review* 11, 2 (1906), S. 231–242, elektronisch bei: URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-8762%28190601%2911%3A2%3C231%3ATSOPUI%3E2.0.CO%3B2-G> (Abruf: 13.9.2007).
- NEHLSSEN-V. STRYK, Karin, *Art. Boni homines*, in: *LMA II* (1999), Sp. 424.
- NÜBEL, Otto, *Mittelalterliche Beginen- und Sozialsiedlungen in den Niederlanden. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Fuggerei*, Tübingen 1970.

- OBERSTE, Jörg, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten, in: Gert MELVILLE/Jörg OBERSTE (Hg.), Bettelorden im Aufbau, Münster 1999, S. 245–294.
- Ders., Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, 2 Bde., Köln 2003.
- OEHL, Wilhelm von, Deutsche Mystikerbriefe, München 1931.
- OHLY, Friedrich, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958.
- OHST, Martin, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Tübingen 1995.
- PATSCHOVSKY, Alexander, Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert, in: DA 30 (1974), S. 56–198.
- PAULMIER-FOUCART, Monique, Les religieuses dans une encyclopedie du XIIIe siècle. Le »Speculum Historiale« de Vincent de Beauvais, in: Michel PARISSÉ (Hg.), Les religieuses en France au XIIIe siècle, Paris 1985, S. 199–213.
- PERTZ, Georg Heinrich (Hg.), Odilo von Cluny, Epitaphium domne Adelheide auguste, in: MGH SS 4, S. 637–645.
- PETERS, Ursula, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauemystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988.
- PEPPERMÜLLER, Rolf, Art. Petrus Cantor, in: LMA VI (1999), Sp. 1965f.
- PHILIPPEN, Lodewijk Jozef Maria, De Begijnhoven. Oorsprong, Geschiedenis, Inrichting, Antwerpen 1918.
- PITRA, Jean-Baptiste, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, altera continuatio, 2 Bde., Paris 1885–1888.
- POSSEKEL, Ute, Der Mensch in der Mitte. Aspekte der Anthropologie Hugos von St. Viktor, in: RThAM 61 (1994), S. 5–21.
- POST, Gaines, Parisian Masters as a corporation, in: Speculum 9, 4 (1934), S. 421–445.
- PRINZ, Friedrich, Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte im Frühmittelalter, in: Joachim HEINZLE (Hg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter, Stuttgart 1991, S. 145–164.
- PROBST, Christian, Das Hospitalwesen im hohen und späten Mittelalter und die geistliche und gesellschaftliche Stellung des Kranken, in: SAGM 50 (1966), S. 246–258.
- QUÉTIF, Jacques/ECHARD, Jacques, Scriptorum ordinis praedicatorum, Bd. 1, Paris 1719.
- REICKE, Siegfried, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, 2 Bde., Amsterdam 1932.
- RICCI, Seymour de/WILSON, William Jerome, Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada, Bd. I, New York 1935.

- RIES, Joseph, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des Hl. Bernhard, Freiburg i. Br. 1906.
- RINGLER, Siegfried, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, München 1980.
- RÖHRICHT, Reinhold (Hg.), Briefe des Jacobus de Vitriaco (1216–1221), in: ZKG 14 (1894), S. 97–118; ZKG 15 (1895), S. 568–587; ZKG 16 (1896), S. 76–114.
- Ders., Die Kreuzzugspredigten gegen den Islam, in: ZKG 4 (1884), S. 550–572.
- ROISIN, Simone, L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle, Louvain 1947.
- ROSCHER, Helmut, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969.
- RUH, Kurt, Geschichte der abendländischen Mystik, 4. Bde., München 1990–1999.
- RUPPERT, Günter, Art. Andreas von St. Viktor, in: LMA I (1999), Sp. 610f.
- SANTIFALLER, Leo, Zur Originalüberlieferung der Heiligsprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen vom Jahre 1235, in: Klemens WIESER (Hg.), Acht Jahrhunderte deutscher Orden, Bad Godesberg 1967, S. 73–88.
- SCHELBERG, Antje, Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen, Göttingen 2000, elektronisch publiziert bei GOEDOC - Dokumentenserver der Georg-August-Universität Göttingen (SUB Göttingen), <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2003/schelberg/schelberg.pdf> (Abruf: 15.2.2010).
- SCHNEYER, Johannes Baptist, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, Bd. III und IV, Münster i. W. 1971–1972.
- SCHÖNDORFER, Ilse, Orient und Okzident nach den Hauptwerken des Jakob von Vitry, Frankfurt a. M. 1997.
- SCHREINER, Klaus, Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens, in: Arno BORST u.a. (Hg.), Tod im Mittelalter, Konstanz 1993, S. 261–312.
- SCHULMAN, Nicole M., Where troubadours were bishops. The occitania of Folc of Marseille (1150–1231), New York 2001.
- SCHULZ-FLÜGEL, Eva (Hg.), Tyrannius Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum, in: PTS 34 (1990).
- SEELBACH, Larissa Carina, »Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen ...«. Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin, Würzburg 2002.
- SELGE, Kurt-Victor, Die ersten Waldenser, mit Edition des Liber Antihæresis des Durandus von Ossa, 2 Bde., Berlin 1967.
- SORELLI, Fernanda, La santità imitabile. »Legenda di Maria da Venezia« di Tommaso da Siena, Venedig 1984.
- STEVENSON, Joseph (Hg.), Radulphi de Coggeshall Chronicon Anglicanum, in: RBMAS 66 (1875).

- STROICK, P. Autbert, Verfasser und Quellen der *Collectio de scandalis ecclesiae*. Nova editio, in: AFH 24 (1931), S. 33–62.
- SYLWAN, Agneta (Hg.), *Petrus Cantor. Glossae Super Genesisim. Prologus et capitula 1–3*, Göteborg 1992.
- Tabulae codicum = Academia Caesarea Vindobonensis* (Hg.), *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, Bd. I, Wien 1864, Nachdruck: Graz 1965.
- TILLMANN, Barbara, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Kiel 1962.
- TOORN-PIEBENGAA, Gryte van der, *De Vita Mariae Oigniacensis in Scandinavië*, in: OGE 65 (1991), S. 13–22.
- TUGWELL, Simon, *Notes on the Life of St. Dominic*, 4 Bde., Rom 1995–1998 (AFP 65–68).
- VAUCHEZ, André, *Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIIIe siècle*, in: PHChr 17 (1987), S. 78–95.
- VICAIRE, Marie-Humbert, Art. Prouille, in: LMA VII (1999), Sp. 275.
- WALTER, Johannes von, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*, Leipzig 1906.
- WANLEY, Humphrey, *A catalogue of the Harleian collection of manuscripts: purchased by authority of Parliament, for the use of the publick; and preserved in the British Museum, London 1759*, Nachdruck: Hildesheim 1973.
- WATT, Jack, *Parisian Theologians and the Jews. Peter Lombard and Peter Cantor*, in: Peter BILLER (Hg.), *The Medieval Church. Universities, Heresy, and the Religious Life; essays in honour of Gordon Leff*, Woodbridge 1999, S. 55–76.
- WEHRLI-JOHNS, Martina, *Maria und Marta in der religiösen Frauenbewegung*, in: Kurt RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, S. 354–367.
- Dies., *Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen*, in: Hedwig RÖCKELEIN u.a. (Hg.), *Maria. Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte der mittelalterlichen Marienverehrung*, Tübingen 1990, S. 147–167.
- Dies., *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns »Religiöse Bewegungen«*, in: MIOG 104 (1996), S. 286–309.
- WEINSTEIN, Donald/BELL, Rudolph M., *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom*, Chicago 1982.
- WELLHAUSEN, Adelheid, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius*, Berlin 2003 (PTS 51).
- WELTER, Jean-Thiébaud, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age*, Paris 1927.
- WOLF, Jörn Henning, *Zur historischen Epidemiologie der Lepra*, in: Neithard BULST/Robert DELORT (Hg.), *Maladies et société (XIIe–XIIIe siècles). Actes du colloque de Bielefeld, novembre 1986*, Paris 1989, S. 99–120.

WRIGHT, Cyril Ernest, *Fontes Harleiani*, London 1972.

ZACHER, Gustav, *Die Historia Orientalis des Jacob von Vitry. Ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte der Kreuzzüge*, Königsberg in Pr. 1885.

ZERFASS, Rolf, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg 1974.

ZIEGLER, Joanna E., *Sculpture of compassion. The Pietà and the Beguines in the southern Low Countries c. 1300 – c. 1600*, Rom 1992.

ZIMMERMANN, Albert (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin 1976 (MM 10).

VIII. Anhang: Handschriftliche Überlieferung der Mariavita in Einzelvorstellungen

Einzelvorstellungen der Handschriften der Vita der
Maria von Oignies aus dem 13. und 14. Jahrhundert

1. Mariavita (BHL 5516) ohne Kontext

Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, II, 700 (3280)¹

Der Codex enthält die Mariavita inklusive Prolog unter dem Titel *Vita sanctae Christi ancillae Mariae de Oegnies* ohne weiteren Kontext in einem Einzelband. Er gehörte dem Konvent der Regularkanoniker von St. Nikolaus in Oignies² und wurde ihm einem Vermerk auf f. 91r zufolge im Jahre 1641 zurückgegeben. Das Buch ist mit 14,8 x 10,2 cm³ relativ klein. Es umfasst 91 Blätter, der Text ist mit farbigen Initialen und Titeln sowie Rubriken und Elementen in roter Tinte geschmückt. Iris Geyer vermutet, dass diese Handschrift den Editoren der Acta Sanctorum vorlag⁴.

Dijon, Bibliothèque municipale, 662⁵

Dieser Codex enthält die Mariavita und ihren Prolog unter dem Titel *Vita sanctae Christi ancillae Mariae de Oigni* ohne weiteren Kontext. Die Vita

-
- 1 Catalogus [...] Bruxellensis, I, Bd. 2, Bruxelles 1889, S. 159, sowie Van Den GHEYN, Catalogue des manuscrits, Bd. V, S. 267. Einem Vermerk auf f. 1r zufolge trug der Codex zuvor die Signatur 1740.
 - 2 Traditionen, die auf Oignies zurückgehen, könnten recht glaubhaft sein. HINNEBUSCH, Historia, S. 65, Anm. 6 nennt eine Donation Jakobs von Vitry an den Konvent von Oignies, die Bücher und andere Gegenstände umfasst haben soll. Dabei verschenkte er wohl nicht nur fremde und auch seine eigenen Werke.
 - 3 Diese Größenangabe nennt bereits Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi, S. 436. Soweit die Codices erreichbar waren, wurden auch eigene Messungen vorgenommen.
 - 4 Vgl. GEYER, Maria, S. 45. FOLKERTS, Transmission, S. 233 bezweifelt dies, da PAPEBROCH, Commentarius praeuius, S. 546, einen Appendix der Handschrift aus Oignies genutzt haben will, der Brüssel II, 700 jedoch fehlt. Da der Codex im Zusammenhang seiner Rückgabe an Oignies (1641) neu gebunden wurde, wäre ein entsprechender Appendix wahrscheinlich verschollen, bevor Papebroch (Edition 1707) davon hätte Kenntnis nehmen können.
 - 5 Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Départements, V: Dijon (Paris: E. Plon, 1889), S. 194. Diese Handschrift firmiert auch unter ihrer alten Signatur Nr. 401.

ist in zwei Bücher unterteilt. Diese Einteilung und die teils marginal stehenden Kapitelüberschriften stimmen mit dem Text der *Acta Sanctorum* überein. Eine zweite Hand hat einige wenige grammatikalische Verbesserungen in den Text eingefügt. Der Codex ist 25 x 17,5 cm groß und umfasst 42 Blätter. F. 17 ist nicht doppelt vorhanden⁶, sondern zwischen f. 17 und f. 18 liegt ein Blatt ein, das eine Auflistung der Kapitelüberschriften des zweiten Buches der *Vita* enthält. Evtl. wurde es nach der Paginierung eingefügt, oder von vornherein nicht paginiert, da es sehr klein ist. Die Handschrift stammt aus dem Besitz der Zisterzienser in Cîteaux, wie aus drei deutlichen Eigentumsvermerken auf den Blättern 1r, 24r und 42v hervorgeht.

2. Mariavita mit ausschließlich hagiographischem Kontext

Laon, Bibliothèque municipale, 345⁷

Der zweispaltig geschriebene Codex beginnt mit dem lateinischen *liber gestororum Barlaam et Josaphat*. Es folgt die *Legenda St. Brendani*. Als drittes Werk ist die Mariavita auf f. 66–84 enthalten. Das Buch stammt aus dem Besitz der Zisterzienser von Vauclair bei Laon.

Troyes, Bibliothèque municipale, 1434⁸

Der Codex stammt aus dem Besitz der Zisterzienser von Clairvaux⁹. Er enthält eine anonyme *Vita* des Konversen Arnulph aus Villers und die Mariavita.

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 9743¹⁰

Der Codex stammt aus dem 13. Jahrhundert und befand sich im Besitz der Zisterzienser von Cambron bei Mons. Er enthält eine *Vita* des alexandrinischen Bischofs Athanasius (f. 1r–23r) und die Mariavita einschließlich des

6 So *Catalogus [...] Bruxellensis*, S. 159.

7 *Catalogue général [...] Départements*, Bd. I, S. 190f. Zu dem Zeitpunkt, als er im *Catalogue général* erfasst wurde, besaß der Codex einen Einband aus dem 13. Jahrhundert.

8 *Catalogue général [...] Départements*, Bd. II, S. 600.

9 Vgl. FOLKERTS, *Transmission*, S. 238, vermutet, dass der Text von Martinus van Loesvelt kopiert wurde.

10 *Catalogus codicum [...] Parisiensi*, II, S. 592.

Prologs auf f. 23v–43r. Beide Werke wurden durch eine zweite Hand mit Überschriften versehen. Die Überschrift der Mariavita lautet: »Vita B. Marie de Oegnies Virg. Per Jacobum de Vitriaco Cardinalem scripta«. F. 43r trägt ein Explicit der Mariavita: »Explicit vita sancte Christi ancille Marie de Oignies edita ad Fulconem Tholosane urbi episcopum«¹¹. Dem Explicit ist von anderer Hand ein Hinweis auf das Supplement angefügt: »libris duobus Per D. Iacobum de Vitriaco Cardinalem i. a. 1213 scripta quibus tertium librum de eiusdem Mariae miraculis subjunxit postea F. Thomas Cantipratanus Ord. Pred«. Eine Liste der Kapitelüberschriften des ersten und zweiten Buches der Mariavita auf f. 26v und 31r stimmt fast wörtlich mit den Kapitelüberschriften in ActaSS und verschiedenen Handschriften der Mariavita überein. Sie scheinen entsprechend der Angabe im Prolog der Vita¹² zum Grundbestand der Vita zu gehören.

3. Mariavita mit theologischem und hagiographischem Kontext

Baltimore Walkers Gallery, 385 (= 71)¹³

Ein handschriftlicher Vermerk auf einem eingelegten Blatt, der das Inhaltsverzeichnis des Bandes enthält, datiert ihn ins späte 12. Jahrhundert. Die Datierung dürfte sich auf den ersten Text im Codex, eine Vita Bernhards von Clairvaux, beziehen. Die gleiche Hand trug auf f. 73r–97v auch die Mariavita inklusive Prolog ein, so dass die Datierung wohl einige Jahre zu früh angesetzt wurde. Eine zweite Hand hat als dritten Text einen *tractatus magistri Hugonis super lamentationes Ieremie prophete* eingefügt. Ein Besitzvermerk auf f. 131r weist das Buch als Eigentum der Zisterzienser in Himmerod aus. Der Codex wurde in moderner Zeit in einen Prachteinband aus rotem Samt gebunden.

11 Das Explicit stammt wahrscheinlich von einer anderen Hand als der Text der Vita. Das lässt sich aus der unterschiedlichen Schreibung des Namens von Marias Sterbeort entnehmen: Der Schreiber des Explicit buchstabiert ihn »Oignies«, während derselbe Ort im Text und in den Zwischenüberschriften »Oegnies« heißt.

12 Vgl. VMO, Prolog, 11.

13 Vgl. Seymour DE RICCI/William Jerome WILSON, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, Bd. I, New York 1935, S. 820.

Laon, Bibliothèque municipale, 80

Susan Folkerts¹⁴ nennt einen Codex Laon, Bibliothèque municipale, 80 aus dem 13. Jahrhundert, der aus dem Besitz der Regularkanoniker von Laon stammen soll¹⁵. Nach Auskunft der Bibliothèque Municipale de Laon, enthält der vorhandene Codex mit der Signatur 80 aus dem 13. Jahrhundert jedoch nur einen Kommentar zum Johannesevangelium. Dabei dürfte es sich um den Kommentar des Hrabanus Maurus handeln, den der Catalogue général als ersten Text nennt. Die Mariavita und ein Text aus Hinzufügungen eines Anonymus zur Vita des Petrus Monoculus von Clairvaux sind in diesem Band nicht mehr vorhanden.

Laon, Bibliothèque municipale, 278

Der Codex stammt aus dem Besitz der Benediktiner von St. Vincent bei Laon. Im Catalogue général ist die gesamte Mariavita inklusive Prolog, jedoch ohne das Supplement, als elfter Text des Codex aufgeführt¹⁶. Tatsächlich enthält er aber nur einen Auszug aus der Mariavita auf f. 58–62¹⁷. Der Codex enthält 1: Einen Traktat *de virtutibus* (incipit: *Primo omnium quaerendum est*), 2: Traktat *de confessione* (incipit: *qui vult facere confessionem suam*), 3: *Epistula ad eremitam transfugam* (incipit: *quanto amore contenderim et studio ut pariter in heremo moraremur*), 4: Ein Traktat über die Exkommunikation (incipit: *nota quod Dominus et sacerdos*), 5: Verschiedene kurze Textstücke, 6: Metrische Versionen der Bücher Hiob, Hohelied, Klagelieder und des Lukasevangeliums, 7: *Vita S. Clementis*, 8: Predigt Augustins *in natali S. Iohannis Baptistae*, 9: Verschiedene kurze Kommentare zu Texten aus dem Alten Testament, 10: Ein Hoheliedkommentar, 11: Die Mariavita.

Liège, Bibliothèque universitaire, 260 (233)¹⁸

Die Handschrift entstand im 13. Jahrhundert. Sie befand sich im Besitz der Benediktiner von Sint-Truiden. Der Band enthält hagiographische Schriften

14 Vgl. FOLKERTS, Transmission, S. 236, Nr. 12.

15 Dafür bezieht sie sich auf eine Angabe in Catalogue général [...] Départements, I, p. 85.

16 Vgl. Catalogue général [...] Départements, Bd. I, S. 165f. Der Katalog nennt als Incipit des Prologs: »praecipuit Dominus«, als Explicit der Mariavita: »regnat Deus per omnia saecula etc.«.

17 Mündliche Auskunft durch die Bibliothèque Municipale.

18 Jean HOYoux, Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Liège, Liège 1970–1977, S. 175; Catalogus codicum [...] Leodiensis, S. 47f.

und einen Hiobkommentar. F. 1–55: Beda Venerabilis, *in vigilia St. Johannis baptistae*; f. 56–63: *Vita St. Servatii*; f. 64–102: Lamberti Leodiensis, *Vitae St. Heriberti libri duo*; f. 103v–146r: Die Mariavita, f. 144–159v: Rupertus Tuitiensis, *Expositio in librum Job*. Die Mariavita und ihr Prolog sind vollständig enthalten. Der Text ist durch Rubriken und einige farbige Initiale gegliedert und bietet die Kapitelüberschriften, die auch in ActaSS und vielen anderen frühen Handschriften erscheinen. Auf f. 103v ist der Titel der Mariavita angegeben als: »Vita sanctae Christi ancillae Mariae de Oegnies«.

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2695¹⁹

Die Handschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert. Ihre Besitzer sind unbekannt. Die Mariavita findet sich mit einigen Auslassungen auf f. 119r–150r. In der Überschrift zum Prolog auf f. 119r wird Jakob von Vitry als Magister, nicht wie sonst häufig als Kardinal, angesprochen: »Incipit prologus magistri Jacobi de Vitriaco«. In der Überschrift zur Mariavita auf f. 123r wird auch für Maria von Oignies eine weniger übliche Anrede verwendet: »incipit vita dilecte domini Marie de Ognies«. Im 14. Jahrhundert wurde auf f. 150v eine Wundergeschichte angefügt. Die Mariavita ist durch eine zweite Hand eingetragen, die kleine, enge Lettern schreibt und große rote Überschriften exakt in den Text einpasst. Auf f. 124v wechselt der Schreiber erneut. Die Lettern werden weiter und größer, die Überschriften weniger augenfällig. Möglicherweise gibt es ab f. 135v einen weiteren Schreiberwechsel. Das wahrscheinlich nachträglich eingefügte Inhaltsverzeichnis ist unterhalb des Eintrags für die Mariavita abgeschnitten. In der vorliegenden Form gesellt es der Mariavita nur theologische Trakte und Predigten, aber keine weitere Vita bei.

Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2795²⁰

Das Buch stammt aus dem 13. Jahrhundert und gehörte den Zisterziensern von Bonport bei Rouen. Eine Notiz auf dem Einband nennt das Jahr 1260. Die Handschrift enthält ein Papst Gregor I. zugeschriebenes Werk über das Hohelied, sowie ab f. 60 eine Sammlung von *omeliae*, die jeweils mit einem reich verzierten Initial beginnen. Die Mariavita findet sich auf f. 124r–176v inklusive Prolog unter der Überschrift: »Incipit vita sanctae Christi ancillae Mariae de Oegnies. Ad Fulconem episcopum Tholosanum in-

19 Vgl. *Catalogus codicum* [...] Parisiensis, Bd. I, S. 171.

20 Ebd., S. 210.

cipit prologus«. Der Text ist wahrscheinlich von einer anderen, vergleichbar routinierten Hand geschrieben, verwendet jedoch wesentlich schlichteren Schmuck.

Saint-Omer, Bibliothèque municipale, 769

Der Codex entstand im 13. und 14. Jahrhundert und stammt aus dem Besitz der Zisterzienser von Clairmarais bei Saint-Omer. Er enthält drei Texte. Der erste Text ist eine Vita des Abtes Petrus von Tarentaises von Gottfried von Haute-Combe, der zweite die Mariavita in zwei Büchern inklusive Prolog (f. 40r–91r). Den Abschluss bildet eine Genealogie der Flandrischen Herrscher, die in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil beginnt im Jahre 1214. Er dürfte von der gleichen Hand niedergeschrieben sein, wie der restliche Codex. Der zweite stammt von drei verschiedenen Händen.

Auf der drittletzten unpaginierten Seite befindet sich ein Schreibervermerk: »Hoc prescripsit frater Bernardus de Ypris, monachus Clarimariscensis, die beati Nicholai episcopi, Anno xxix [...]«

London, British Library, Harley 4725

Die Handschrift stammt aus dem 13. oder 14. Jahrhundert und befand sich wahrscheinlich in englischem Besitz. Im Jahre 1513 erwarb sie D. T. Walwell²¹.

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Han. 488

Die Handschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert. Ihre Besitzer sind unbekannt. Die Mariavita findet sich inklusive Prolog auf f. 1r–46r²².

21 Humphrey WANLEY, *A catalogue of the Harleian collection of manuscripts: purchased by authority of Parliament, for the use of the publick; and preserved in the British Museum*, Bd. III, London 1759, Nachdruck: Hildesheim 1973, S. 196; Cyril Ernest WRIGHT, *Fontes Harleiani*, London 1972.

22 *Tabulae codicum*, Bd. I, S. 81.

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Akkon 26, 28, 32, 51, 67, 78, 82f, 133, 158, 190, 208
- Alpen (Gebirge) 103, 112, 158
- Argenteuil (Seine et Oise) 28
- Augsburg 151
- Aywières 24f, 31f, 34, 63f, 84, 112
- Bayern 152
- Beauvaisis 38, 200
- Belgien 21, 27, 33, 67, 79, 103, 109, 112, 121, 124, 202
- Belle Valle (Notingham) 80f
- Besançon 144
- Bonport (Rouen) 103, 261
- Bordeaux 51
- Bourges 51–53
- Brabant 12, 16, 35, 61f, 79, 87, 91, 105, 118f, 128, 145, 146, 149, 152f, 156, 158, 161, 205, 218
- Braine-l'Alleude 31
- Burgund 128
- Cambrai 24f, 158
- Cambron (Mons) 103, 258
- Cantimpré 62, 82, 86
- Carcassonne 51, 127
- Chalons-sur-Marne (bei Reims) 26
- Chalons-sur-Saône 42
- Champagne 25, 128
- Chartres 41
- Cîteaux 85, 103, 258
- Clairmarais (Saint-Omer) 103, 262
- Clairvaux 103, 258
- Clermont 51, 119, 142
- Cluny 19, 85
- Columba (Zisterzienserkloster) 127
- Coventry (Bistum) 207
- Cudot 113f
- Damiette 32, 53
- Deutschland 18, 21, 88, 103, 128, 152, 156
- Doorezeele 25, 112
- Ecry (Aisne) 127
- Écharlis 113, 115
- England 45, 103
- Epinleau 112
- Europa 20, 28, 40, 42, 103, 198f, 211
- Flandern 35, 51, 52, 119, 127f, 152, 156, 198, 262
- Frankreich 18f, 27, 32, 40, 51–53, 68, 70, 79–81, 86, 96, 98, 103, 113, 118, 121, 124, 127–129, 133, 138f, 144, 151f, 155, 159, 161, 183, 226
- Genua 31, 133
- Grandmont 52
- Griechenland 15, 29, 71, 120, 200
- Heignes 176
- Heiliges Land s. Israel

- Hispania s. Spanien
 Himmerod 103, 259
 Hodenc (Beauvaisis) 38
 Hosdens s. Hodenc
 Huy 132, 216, 222, 224
- Imperium, in imperio s. Sacrum Imperium
 Israel 29, 31f, 35, 39, 51, 68, 78, 129, 132–134, 161, 183, 199
 Italien 19, 70, 80, 103, 152
- Jerusalem 28, 40, 127, 134, 136–138, 199f
- Köln 15, 154
- Lagny-sur-Marne 127
 Languedoc 45, 118, 121, 138
 Laon 52, 103, 105, 258, 260
 Lenlos 204
 Léon (Königreich) 143
 Lisieux 129
 Lombardei 29, 120, 152, 200
 Longpont (Zisterzienserabtei) 39f
 Lüttich (Diözese) 11, 16, 18, 26, 31, 33–35, 63, 66–68, 70, 91, 99, 112, 124f, 128f, 131f, 139, 143, 146, 148, 158, 203f, 212
 Lüttich (Stadt) 35, 66
 Lyon 153
- Manni 68
 Mailand 159
 Mainz 42
 Marseille 138
 Montjoje 77, 119, 153, 180
 Montpellier 51
- Namur 33, 152
 Neuilly 125, 127, 129
 Niederlande 21
 Nivelles 16, 18, 27, 67, 132, 148, 153, 165, 220f
- Notre-Dame (Paris) 26, 38
- Oignies 16, 23, 25f, 31f, 34f, 64f, 67, 69f, 72, 78, 82f, 85–87, 101–103, 107, 132, 151f, 155, 165, 197f, 211, 220f, 257, 259
- Orient 28f, 54, 70, 211
 Okzident 28–30, 35, 54, 70, 134
- Paris 32, 35, 153
 Perseigne (Zisterzienserkloster) 127
 Perugia 24, 28, 31, 51, 64, 78, 84, 103, 133, 158, 183
 Picardie 128
 Rookloster 87
 Prouille 121, 131
 Provence 88, 119, 134, 153
- Regnum, in regno s. Frankreich
 Reims 24–26, 38f, 42, 131
 Rom 26, 34, 37, 43, 51f, 67, 73, 77, 82, 106, 120f, 127, 145, 155, 158, 167, 181, 190, 202
 Rouen 51, 103, 212, 261
- Sacrum Imperium 32, 158
 Saint-Antoine-des-Champs s. St. Antonius
 Sainte Geneviève-de-Vitry s. St. Geneviève-de-Vitry
- Sens 52
 Sint-Truiden 103, 260
 Spanien 29, 120, 200
 Soissons 151
 Speyer 134, 136
 St. Albani 51f
 St. Antonius (Zisterzienserinnenkloster bei Paris) 131
 St. Geneviève (Paris) 38
 St. Geneviève-de-Vitry 25f
 St. Jean (Lüttich) 131
 St. Laurentius (Benediktinerabtei in Lüttich) 132

- St. Lambert (Lüttich) 131
 St. Nikolaus (Kirche und Augustinerchorherrenstift in Oignies) 23, 26, 86, 102, 111, 132, 221, 257
 St. Severin (Paris) 126
 St. Sisto (Rom) 121
 St. Stefano al *Monte Celio* s. St. Stefano Rotondo
 St. Stefano Rotondo (*Rom*) 52f
 St. Vincent (*Laon*) 103, 260
 St. Viktor (*Paris*) 48, 53–55, 61f
 Terra Sancta s. Israel
 Theutonia s. Deutschland
 Toulouse 45, 66, 68f, 96, 103, 106, 119–121, 131, 142, 146, 148f, 154, 173
 Tournay 27
 Trois-Fontaines 25f
 Troyes 43
 Tusculum 25f, 31, 33–35, 50, 73, 82
 Vauclair (*Laon*) 103, 258
 Vaux-de-Cernay (Zisterzienserkloster) 127
 Vernon 30, 113
 Vitry 24f
 Vitry-en-Artois 24
 Vitry-en-Perthois 24
 Vitry-le-Brulé 24
 Vitry-sur-Seine 24
 Westliche Welt s. Okzident
 Willambrouck 16, 61, 65, 67, 72, 109, 124, 145, 197, 211, 220–222, 225

Personenregister

- Aegidius von Oignies 25, 70, 78, 82, 102, 151, 165, 217
 Aegidius von Orval 221
 Aelred von Rievaulx 204f
 Alain von Lille 26, 39, 41, 45, 47f, 50, 100, 164
 Alanus von Lille s. Alain von Lille
 Alcuin von York 56
 Alexander III. (Papst) 141
 Alexander von Courçon 32
 Alexander von Stavensby 207
 Alpais von Cudot 30, 67, 90, 91–93, 113–116, 219
 Alberich von Trois-Fontaines 26, 124, 128, 130f, 138, 146
 Aleydis von Schaerbeek 219, 224
 Ambrosius von Mailand 37, 75, 105
 Andreas (Apostel) 184f
 Andreas von Marchiennes 40
 Anonymus von Laon 52, 129
 Anselm von Canterbury 173
 Antonius Eremita 100, 157
 Aristoteles 151
 Arnald von Bonnel 110
 Arnold von Lüttich 79
 Arnulph von Villers 105, 258
 Athanasius von Alexandria 157, 258
 Augustinus von Hippo 41, 53f, 55, 91, 169, 202, 211, 219, 260
 Baldwin, John W. 40, 42, 44f, 50
 Beda Venerabilis 124, 261
 Begga, (Heilige) 15
 Bell, Rudolph 12
 Benedikt von Nursia 115
 Benton, John F. 24–26
 Bernhard von Clairvaux 61, 72, 84f, 89, 99, 104, 107, 109–112, 114, 116, 136, 161, 171–176, 184f, 187, 193, 195, 204f, 207, 218, 259
 Bernhard von Ypern 262
 Berschin, Walter 64, 69, 116

- Bonaventura (Giovanni di Fidenza) 11, 54
- Bongars, Jacques 28
- Bourgain, Pascale 33, 96
- Boutry, Monique 40
- Bredero, Adriaan 84f
- Broomfield, Frederick 27
- Browe, Peter 200, 211, 217
- Bruno Carthusianorum s. Bruno der Kart-häuser
- Bruno der Karthäuser 193
- Bruno von Olmütz (Bischof) 147
- Caesarius von Heisterbach 38, 65, 72, 79, 100, 143, 146, 205, 217f, 226–228
- Calzà, Maria Gracia 15, 21f, 33, 79, 106, 153
- Canisius, Heinrich 28, 67
- Cassian s. Johannes Cassianus 30
- Catherina von Siena s. Katherina von Siena
- Chapeauville, Jean 31, 65
- Christina Mirabilis s. Christina von St. Trond
- Christina von St. Trond 67, 80, 86, 87, 94, 118, 176, 187f, 190f, 219
- Christus s. Jesus Christus
- Clasen, Sophronius 11
- Constable, Giles 202f
- Crane, Thomas Frederick 97
- Curtius, Ernst Robert 69
- Degler-Spengler, Brigitte 15, 20f, 197
- Denifle, Heinrich 108
- Diego von Osma 121
- Diekstra, Franciscus 27
- Dinzelbacher, Peter 90f
- Dominikus von Caleruega (Domingo de Guzmán) 45, 121, 131, 142, 161
- Dorn, Erhard 123
- Dryden, John 88
- Duchesne, François 24
- Dugauquier, Jean-Albert 39
- Eckhart von Hochheim 188
- Elisabeth von Spalbeek 80, 102
- Elisabeth von Thüringen 72, 83, 146, 199, 205f, 225–228
- Elm, Kaspar 15, 19–21, 100
- Elsbeth Stigel 107
- Eugen III. (Papst) 136
- Eusebius von Caesarea 28
- Eustace von Flay 128, 144
- Evagrius Ponticus 30
- Feiss, Hugh OSB 81, 86
- Folkerts, Susan 81, 87, 101–103, 105, 109, 257f, 260
- Franziskus von Assisi 24, 34, 83, 123, 131, 176, 192, 214, 218, 223
- Frenken, Goswin 105
- Fulko von Neuilly 28, 35f, 44–46, 51, 124–131, 135, 137, 139, 144, 167
- Fulko von Toulouse 31, 48, 63, 65f, 68–70, 78, 95–97, 99, 103, 106, 109, 114, 117f, 120f, 142f, 148f, 161, 173
- Funk, Philipp 23f, 27f, 33, 39, 108, 217
- Gautier de Coincy 151
- Gemelli, Pia 90
- Gerald von Cambrai 35, 40, 119
- Gerald von Wales s. Gerald von Cambrai
- Gerhard (Augsburger Domprobst) 151
- Gerhard von Frachet 91
- Gervasius (Abt von Prémontré) 183
- Geyer, Iris 15, 21, 65, 106, 118, 257
- Gilbert von Tournai 153f
- Giraldus Cambrensis s. Gerald von Cambrai
- Glorieux, Palemon 27
- Gottfried (Mönch, Sekretär Hildegards von Bingen) 161
- Gottfried von Auxerre 84, 99, 110
- Gottfried von Haute-Combe 262
- Gottfried von Villehardouin 127
- Gratian s. Gratianus de Clusio

- Gratianus de Clusio 48, 75, 106, 149, 167
- Gregor I. (Papst) 30, 41f, 46, 49, 54, 65–67, 70f, 90, 105, 174, 261
- Gregor VIII. (Papst) 134
- Gregor IX. (Papst, s.a. Hugolino von Ostia) 35, 69, 78, 82–84, 86, 103f, 138, 158
- Gregor d. Gr. s. Gregor I. (Papst)
- Gretser, Jakob 28
- Greven, Joseph 11, 15f, 18, 20, 22, 25, 31, 33, 51, 65, 77, 78, 97, 137, 149, 152–154
- Grundmann, Herbert 15, 17–22, 43, 108, 120, 152
- Guarin von St. Viktor 48
- Guido von Nivelles 178f, 197
- Guido von Vaux-de-Cernay 127
- Guilelmus Parvus s. Wilhelm der Kleine (Regularkanoniker)
- Gutsch, Milton 48, 125, 129
- Hadewijch 112
- Hartmann von Aue 229
- Heinrich II. (Kaiser) 170
- Heinrich, Herzog von Brabant 64
- Heinrich (der Großzügige), Graf der Champagne 25f, 127
- Heinrich Seuse 80, 107
- Heiric von Auxerre 204
- Heldewidis (Inkluse) 67, 211, 220
- Henskens, Godefroid 101
- Hieronymus s. Sophronius Eusebius Hieronymus
- Hilarius von Poitiers 74
- Hildegard von Bingen 160f
- Hoffmann, August Heinrich 155f
- Hoffmann von Fallersleben s. Hoffmann, August Heinrich
- Homobonus von Cremona 83
- Honorius III. (Papst) 11, 17f, 24, 26, 31f, 34, 45, 53, 83f, 158, 161
- Hrabanus Maurus 41, 260
- Hugo II. Bischof von Lüttich 26, 128
- Hugolino von Ostia, Kardinal (s.a. Papst Gregor IX.) 78, 82, 84, 86, 103, 168, 218
- Hugo von Floreffe 196, 201, 213, 216, 222–224
- Hugo von St. Viktor 48, 54–61
- Humbert de Romanis s. Humbert von Romans
- Humbert von Romans 28
- Hünemörder, Christian 86
- Huygens 31
- Ida von Nivelles 94, 187, 214, 218f
- Ingeborg, Prinzessin von Dänemark 38
- Innozenz III. (Papst) 17, 43f, 50–52, 54, 68, 83, 126–129, 133f, 136f, 139, 143, 153, 158f, 167, 181, 183, 232
- Ivetta von Huy 20, 67, 196, 199, 201, 213, 216, 222–225
- Ivan von Rèves 16, 31, 75, 147
- Ivo von Chartres 41
- Jacobus Acconensis episcopus s. Jakob von Vitry
- Jacobus Vitriacensis s. Jakob von Vitry
- Jacobus a Vitriacensis (für Jakob von Vitry) 27
- Jacobus a Voragine 27, 88
- Jacobus de Vitriacos s. Jakob von Vitry
- Jacques de Vitry s. Jakob von Vitry
- Jakob von Maerlant 80
- Jakob von Vitry 11–13, 15f, 18, 21, 23–39, 41, 43–54, 56f, 59, 62–79, 81–87, 89–101, 103, 105, 120, 123–126, 129–135, 137–140, 142, 144–153, 156–171, 173f, 176, 178–193, 195–198, 200–203, 205–218, 220–222, 226, 228, 231–234, 236, 259, 261
- Jesus s. Jesus Christus
- Jesus Christus 9, 11, 16, 19f, 22, 26, 28–30, 32, 43, 54–62, 66–68, 70, 73–77, 86,

- 89, 93–95, 101, 106, 111, 115f, 121, 123f, 127, 131, 133, 135, 142, 147, 149, 153f, 157f, 160, 162f, 165–167, 169–196, 198, 200–202, 210, 214, 217–228, 232–235, 237f, 257, 259, 261
- Johannes (Evangelist) 160
- Johannes (Legendärer Priesterkönig) 32
- Johannes (Ehemann Marias von Oignies) 124, 133, 160, 169, 213, 225
- Johannes Cassianus 30
- Johannes Gielemans 87
- Johannes von Cambrai 32
- Johannes von Dinanto 133, 206
- Johannes von Flisscourt 129
- Johannes von Lier 158
- Johannes von Nivelles 24, 32, 34f, 68, 131f, 161, 212
- Johannes von Wambaix 24
- Julia Eustochium 37
- Juliana von Cornillon 102, 219
- Katherina von Siena 80f
- Keil, Gundolf 199
- King, Margot H. 81
- Konrad, Abt von Villers 79
- Konrad von Marburg 226f
- Köpf, Ulrich 112
- Kunigunde (Gattin Heinrichs II.) 170f
- Lambert li Begue 15, 17, 65
- Lamprecht von Regensburg 151f, 180
- Lauwers, Michel 79, 203
- Lazarus (Bettler) 176, 202f, 209f
- Lazarus (Bruder der betanischen Schwestern) 202, 204–206, 233, 235, 237
- Leclercq, Jean 111, 174
- Leopold, Fürst von Austria 32
- Liebermann, Felix 51
- Longère, Jean 33
- Lothar von Segni (s.a. Innozenz III.) 44, 139
- Lotter, Friedrich 64, 88
- Ludwig VIII. König von Frankreich 53
- Lutgard von Tongeren s. Lutgard von Aywières
- Lutgard von Aywières 32, 34, 84, 87, 161, 171, 187f, 193, 219
- Maguerite Porete 112
- Marche, Lecoy de la 50
- Margarete von Ypern 87, 102
- Margery Kempe 179
- Maria (betanische Schwester) 170, 172, 202–206, 224, 233
- Maria (Jungfrau) 80, 116, 172, 175f, 179, 187, 204, 206, 219, 224
- Maria Magdalena s. Maria von Magdala
- Maria von Magdala 203f
- Maria von Oignies 11f, 16, 19–21, 23, 34f, 51, 54, 59–62, 64, 67, 69, 74f, 77, 80, 82f, 88, 90, 93f, 98f, 101f, 105, 107, 109–113, 115, 119f, 123f, 126, 132, 138f, 144, 146, 148, 151–153, 157, 160, 163–165, 167f, 170f, 174–177, 179–181, 185, 188f, 192, 197, 200f, 206, 208, 218–222, 225, 228, 231, 261
- Maria von Réves 31
- Maria von Roavia s. Maria von Reves
- Marie, Gräfin der Champagne 25
- Marsolais, Miriam 61f
- Marta (betanische Schwester) 43, 170, 202–206, 214, 224, 233
- Martinus van Loesuelte 258
- Matthaeus Paris 51f, 128, 144
- Maurice von Sully 34, 38, 47
- Mayer, Hans Eberhard 137
- Mechthild von Magdeburg 88, 106, 112, 219
- Meerssemann, Giles Gérard 43
- Meffert, Franz 199
- Meister Eckhart s. Eckhart von Hochheim
- Mens, Alcantara 15
- Merzbacher, Friedrich 207

- Miniac, Jean 81
 Mosheim, Johann Lorenz von 15

 Nimal, Hector 81
 Nübel, Otto 15, 19, 22

 Oberste, Jörg 26f, 30, 45, 47, 49, 127, 140, 145
 Odilo von Cluny 71
 Odo von Cheriton 38
 Oliver von Paderborn 54
 Origenes (Adamantius) 157, 172–174, 182
 Otto von Freising 124, 129f

 Palladius von Helenopolis 71
 Papebroch, Daniel von 13, 78, 82, 84, 101f, 205, 258
 Paulus (Apostel) 69, 114, 126, 137, 150, 184–186, 193f, 209
 Paulmier-Foucard, Monique 146
 Pere, König von Aragon 142
 Peter der Einsiedler 126
 Peters, Ursula 63, 88, 91, 107, 118, 176
 Petrus (Apostel) 130, 181, 184, 186, 203
 Petrus Cantor 12, 23, 25–27, 30, 35–50, 53, 96, 99f, 106, 124, 126, 129, 131f, 140–145, 156f, 161, 164, 177–179, 181f, 194, 218, 231, 233f, 236
 Petrus Capuanus 129
 Petrus de Hosdens s. Petrus Cantor
 Petrus Lombardus 56
 Petrus Monoculus von Clairvaux 260
 Petrus Pictaviensis 53
 Petrus Remensis s. Petrus Cantor
 Petrus von Corbeil, Erzbischof von Sens 52
 Petrus von Herentals 15, 65
 Petrus von Roissy 128
 Petrus von Tarentaises 262
 Petrus von Vaux-de-Cernay 52
 Philipp August (König von Frankreich) 38, 127
 Philippe de Beaumanoir 200
 Philippen, Lodewijk 15, 17
 Pitra, Jean-Baptiste 34
 Plutarch 88
 Possekel, Ute 55
 Prinz, Friedrich 68f, 151
 Probst, Christian 75, 211, 223
 Ps.-Dionysius Areopagita 56, 73

 Radegundis 96, 214
 Radulph von Coggeshall 39, 126
 Radulph von Namur 32
 Raimund Roger Graf von Foix 180
 Remigius von Auxerre 56
 Richard, König von England 127, 129
 Richard von St. Viktor 55, 61f, 104
 Ringler, Siegfried 90–94
 Robert von Auxerre 52
 Robert von Courçon 27, 44, 50–54, 128, 137, 144, 212, 216
 Robert von Flamborough 26, 44, 53
 Röhricht, Reinhold 31
 Roisin, Simone 86, 99, 113
 Roscher, Helmut 136
 Rufin s. Tyrannius Rufinus
 Ruh, Kurt 188
 Rupert von Deutz 171–176

 Seelbach, Larissa Carina 91
 Sela (Kölnler Bürgerin, Stifterin) 154
 Magister Sella 37
 Sophronius Eusebius Hieronymus 28, 37, 41, 66, 70f, 90, 148, 193, 195, 201
 Stein, Elisabeth 113
 Stephan von Bourbon 27, 38, 73, 79, 144
 Stephan von St. Geneviève 38
 Stephan von Tournay 37f
 Stephen Langton 26, 35, 38, 44, 51, 144
 Symeon Stylita 89

 Theobald von der Champagne 127
 Theoderich von Echternach 161

- Thomas von Aquin 173
- Thomas von Cantimpré 25, 35, 38, 62–64, 67, 69, 78f, 82–87, 90, 94, 102, 103, 107, 123, 132, 155, 158, 169, 176, 187, 190f, 193, 207, 219, 222
- Thomas von Celano 192, 214
- Thomas von Chobham 26f, 44f, 48, 55, 99, 120, 144
- Thoulouze, Jean de 49
- Tyrannius Rufinus 71
- Ulrich I. (Bischof von Augsburg) 151
- Urban II. (Papst) 119, 126
- Vaucher, André 121
- Venantius Fortunatus 70, 96, 214
- Villehardouin s. Gottfried von Villehardouin
- Vinzenz von Beauvais 79f, 146
- Walther, Abt von Villers 32
- Walther von Château-Thierry 162
- Wankenne, André 81
- Wehrli-Johns, Martina 43, 204, 206, 224
- Weinstein, Donald 12
- Wilhelm der Kleine (Regularkanoniker) 175
- Wilhelm von Auvergne 27
- Wilhelm von Champeaux 53
- Wilhelm von Pont des Arches 32
- Wilhelm von Puylaurens 118, 142
- Wilhelm von Reims (Erzbischof) 38
- Wilhelm von Tyrus 29
- Wilhelm von St. Thierry 109–111
- Wilhelm von Tudela 142
- Wolpers, Theodor 11