

## SPIRITUELLER AUFBRUCH UND WEIBLICHE POTENZIALE. INNOVATIVE LEBENSENTWÜRFE IN DEN HAGIOGRAPHISCHEN QUELLEN UM 1200

*Daniela Blum*

Jakob von Vitry<sup>1</sup> (1160/70–1240) schrieb um 1215 die Vita der gerade verstorbenen Maria von Oignies<sup>2</sup> (1177–1213), einer Frau aus dem

- 
- 1 Jakob von Vitry studierte bei Petrus Cantor (ca. 1130–1197) in Paris und war mit dem fröhscholastischen Schülerkreis Cantors verbunden. Nach seinem Studium trat er in das Augustinerchorherrenstift St. Nikolaus in Oignies im heutigen Belgien ein. Er lernte dort Maria von Oignies kennen; ob er ihretwegen dorthin kam, lässt sich nicht klären. Jedenfalls wurde er ihr Beichtvater. Im Jahr 1215, kurz nach dem Tod Marias am 23. Juni 1213, verfasste er ihre Vita. Im Jahr 1216 wurde Jakob zum Bischof von Akko bestellt und reiste nach Palästina. In dieser Zeit begann er auch seine historiographischen Werke, zunächst die *Historia Orientalis*, später die *Historia Occidentalis*. 1225 verließ er Akko und kehrte als Weihbischof nach Lüttich zurück. Er erhob die Gebeine der Maria von Oignies zur Ehre der Altäre und weihte fünf Altäre in der Kirche St. Nikolaus in Oignies. Nach seinem Tod 1240 wurde er auf eigenen Wunsch dort beigesetzt. Zur Person Jakob von Vitrys vgl. Bourgain 1991; Geyer 2014, S. 14–16. Für eine bis heute maßgebliche Untersuchung der Person und ihres Werks vgl. Funk 1909.
  - 2 Maria von Oignies wurde 1177 in Nivelles im Brabant geboren und mit 14 Jahren verheiratet. Sie entschied sich für ein keusches Leben und pflegte zusammen mit ihrem Mann die Aussätzigen im Leprosenhaus in Willenbroek. Später zog sie sich mit der Zustimmung ihres Mannes nach Oignies zurück, wo sie einen Kreis gleichgesinnter Frauen und anderer Asketen um sich sammelte. Sie wird den Anfängen der Beginenbewegung zugeordnet. Zur Person der Maria von Oignies vgl. Mulder-Bakker 2006, S. 3–11; Müller 1997. Die *Vita Mariae Oigniacensis* (kurz: VMO) des Jakob von Vitry nimmt eine Schlüsselstellung in der Vitenliteratur des 13. Jahrhunderts ein. Sie wurde zu einem Vorbild für zahlreiche weitere Viten, die von Frauen und Männern in der Region im Herzogtum Brabant und in der Grafschaft Flandern verfasst wurden. In diesem Beitrag findet die deutsche Übersetzung Verwendung: VMO; Geyer 2014.

Herzogtum Brabant.<sup>3</sup> Ihre Lebensform wird als die einer frühen Begi-  
ne klassifiziert. Jakob widmete seine *Vita* Bischof Fulko von Toulouse<sup>4</sup>  
(1150–1231), der 1215 gerade in Häretikerkonflikte verwickelt war.  
Im Prolog schreibt Jakob:

„Als daher der heilige und verehrungswürdige Vater, der Bischof  
der Kirche von Toulouse [Bischof Fulko], von Häretikern aus sei-  
ner Stadt vertrieben, auf der Suche nach Hilfe gegen die Feinde  
des Glaubens in die Gebiete Galliens gelangt war, und schließlich,  
gleichsam angezogen vom Duft und vom Ruf gewisser Leute, die  
in wahrer Demut für Gott kämpften, bis in das Bistum Lüttich  
hinabgekommen war, hörte er nicht auf, den Glauben und die  
Frömmigkeit, besonders der heiligen Frauen zu bewundern, die  
mit höchster Hingabe und Hochschätzung die Kirche Christi und  
die Sakramente der heiligen Kirche verehrten. [...] Denn als du  
[Fulko] in deiner Heimat [Toulouse] viele aus unserem Gebiet  
[Bistum Lüttich] kennen gelernt hattest, die gegen die Häreti-  
ker einen Kreuzzug führten, vor Glauben glühten, in Bedrängnis  
wunderbare Geduld bewiesen, von Werken der Barmherzigkeit  
überflossen, ja sogar, wie du mir gesagt hast, dich wundertest, dass  
gewisse Frauen hier um eine lässliche Sünde mehr trauern als die  
Männer in deiner Heimat um tausend Todsünden, sahst du bei  
der Ankunft in unserem Land, [...] was du kaum glauben konn-  
test außer durch eigenen Augenschein.“<sup>5</sup>

Dieser Abschnitt aus dem Prolog der *Vita Mariae Oigniacensis* zeigt  
das Spannungsfeld, in dem christlich ambitionierte Frauen zu Beginn

- 3 Das Herzogtum Brabant erstreckte sich über Gebiete der heutigen Niederlande und des heutigen Belgiens. Die hier analysierten Viten entstammen dem kulturellen Raum zwischen Lüttich und Brüssel; historisch handelte es sich um das Herzogtum Brabant sowie Teile der Grafschaft Flandern, kirchlich entsprach das Gebiet weitgehend der Diözese Lüttich. Vgl. Newman 2003, S. xxxf.
- 4 Zur Person Bischof Fulkos vgl. Segl 1995.
- 5 VMO 2.

des 13. Jahrhunderts agierten. Es handelt sich um ein Spannungsfeld zwischen drei Polen.

Erstens präsentiert Jakob von Vitry eine ganze Reihe von apostolisch-asketischen Bewegungen, die sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Frankreich und den angrenzenden Gebieten ausbreiteten und in die auch die Frauen aus dem Brabant selbst einzuordnen sind. Allen voran beschreibt Jakob von Vitry die katharischen Gruppierungen, die in Okzitanien kirchliche Strukturen entwickelt hatten und zur ernsthaften Konkurrenz der römischen Kirche geworden waren. Bischof Fulko von Toulouse etwa, so ist hier zu lesen, wurde vertrieben; vielleicht hat er auch selbst die Flucht ergriffen. Gegen die Katharer und die hybride Religiosität vieler Okzitanier stellt Jakob die kirchlich orientierte Entschlossenheit der Männer und Frauen aus dem Brabant. Die Männer des Brabants brachen, und auch das kann man als apostolische Bewegung klassifizieren, in den Kreuzzug in die Levante oder in den Albigenserkreuzzug nach Südfrankreich auf.<sup>6</sup> Die Frauen des Brabants wiederum stellt Jakob als glaubensstarke, mutige und caritative Wohltäterinnen dar, die ebenfalls für den kirchlich vorgegebenen Glauben kämpften, nicht mit Waffen, sondern mit Tugenden und Werken der Barmherzigkeit.

Die römische Kirche sah sich zweitens seit dem 12. Jahrhundert mit den radikal-asketischen Lebensentwürfen insbesondere der katharischen Gruppierungen konfrontiert. In Südfrankreich lebten nicht nur eine Reihe von *perfecti*, sondern auch eine Reihe von weiblichen *perfectae* eine *imitatio Christi* in asketischer Wanderpredigerschaft.<sup>7</sup> Die katharischen *perfectae* zogen, meist zu zweit und bettelarm, durch die Lande, predigten und spendeten den Gläubigen das *consolamentum*, die sogenannte Geisttaufe. Die Frauen im Herzogtum Brabant

6 Zum Zusammenhang und zur zeitgenössischen Stiftung von Zusammenhang von Kreuzzug, Häresie und Inquisition vgl. nach wie vor einschlägig Wakefield 1974; Roquebert 2012.

7 Zum Phänomen der katharischen *perfecti* und *perfectae* vgl. Müller 1996. Die zeitgenössische Verwendung des Begriffs als Selbst- und Fremdbezeichnung ist im Übrigen umstritten.

und in der Diözese Lüttich, die uns die Hagiographie des frühen 13. Jahrhunderts präsentiert, entwickelten in dieser Zeit innovative Lebensformen, die sich an der radikalen Askese und religiösen Entschlossenheit der *perfectae* orientierten, ihnen jedenfalls in Radikalität in nichts nachstanden.

Drittens schließlich zeichnet Jakob von Vitry die Frauen des Brabants in seinen hagiographischen und chronikalischen Schriften in großer Nähe zur Kirche und ihren Sakramenten. Seine Schriften sind nämlich in den intensivierten Ketzerkampf einzuordnen, zu dem sich die römische Kirche seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts entschlossen hatte. Das Papsttum und die mit ihm kooperierenden lokalen Akteure bedienten sich dabei mit der Einsetzung der Inquisition, dem Albigenerskreuzzug, aber auch einer intensivierten Pastoral, insbesondere der Predigt, die erst in die Hände der Zisterzienser und anschließend der Dominikaner gelegt wurde, ganz unterschiedlicher Werkzeuge.<sup>8</sup> Die Darstellung von rigoros asketisch lebenden Frauen sollte, so ist zu vermuten, gerade in der Predigt für die römische Kirche werben. Ohne die Beschreibung radikaler Lebensformen wären die Viten in der südfranzösischen Ketzerpredigt nicht einsetzbar gewesen. So aber verdeutlichten sie, dass ein radikales Christsein auch im Rahmen der von der Kirche vorgegebenen Orthodoxie möglich war.<sup>9</sup> Was die Brabanter Frauen in der Beschreibung von den katharischen *perfectae* unterscheidet, ist also nicht ihre Lebensform, sondern lediglich ihre Solidarität zu den Sakramenten der katholischen Kirche und deren Spendern, nämlich den kirchlichen Amtsträgern.<sup>10</sup>

Dieses zwischen drei Polen aufgespannte Spannungsfeld und die Möglichkeiten von Frauen innerhalb dieses Feldes möchte ich im Folgenden analysieren. Ich beginne bei der Lebensform dieser Frauen als

8 Zum Zusammenhang von Ketzerkampf und intensivierter Pastoral vgl. Oberste 2003.

9 Vgl. Geyer 2014, S. 47f.

10 Vgl. zu diesem gesamten Zusammenhang Vauchez 2014. Andere hingegen können keine explizit antikatharische Spitze in den Viten erkennen. Vgl. beispielhaft Osten-Sacken 2010, S. 231f.

subversiver Unterwanderung der Kleriker-Laien-Differenz und werde dann zwei exemplarische Handlungsspielräume von Frauen innerhalb dieses Spannungsfeldes aufzeigen, die Sündenvergebung und die Lesekompetenz bzw. Schriftauslegung.<sup>11</sup> Als Beispiele dienen drei Viten aus dem flandrisch-brabantischen Raum des frühen 13. Jahrhunderts, die bereits genannte Vita der Maria von Oignies, die Vita der Ida von Nivelles (um 1190–1231)<sup>12</sup> und die Vita der Christina Mirabilis

---

11 Ein weiteres Handlungsfeld wäre die Eucharistie. Vgl. Bynum 1996, S. 109–147. Bynum betont, dass eucharistische Frömmigkeit im Hochmittelalter ein absolut weibliches Phänomen war und geradezu „ein entscheidendes Thema weiblicher Spiritualität“ (S. 117). Sie zeigt zugleich die Ambivalenz des weiblichen Verhaltens auf, das einerseits auf die Verehrung der Eucharistie und damit auf die Vereinigung mit dem geliebten Jesus hingeordnet war und andererseits erfolgreich göttliches Eingreifen einforderte, wenn die Priester den Frauen den häufigen Empfang der Eucharistie verweigerten. Ein Beispiel dafür aus der VMO, das auch noch das Motiv des Ketzerkampfes aufnimmt: „Einige aber erfuhren beim Empfang jenes Brotes, das vom Himmel kommt, nicht nur Erquickung im Herzen, sondern sinnlich spürbaren Trost im Mund, süßer als Honig und Honigwabe, wenn das Fleisch des wahren Lammes vom Mund des Herzens, den es erfüllte, bis zum Mund des Körpers sich mit wunderbarem Geschmack ergoss. Einige liefen aber mit so großem Verlangen dem Wohlgeruch des heiligen Sakramentes nach, dass sie es keineswegs aushielten, es lange zu entbehren und keinen Trost oder keine Ruhe fanden, sondern vollends einen Schwächeanfall erlitten, wenn ihre Seelen nicht häufig durch die Lieblichkeit jener Speise belebt wurden. Die ungläubigen Häretiker sollen schamrot werden, die die Lieblichkeit dieser Speise weder im Glauben noch im Herzen empfangen! Ich habe unter den heiligen Frauen auch eine kennen gelernt, der, als sie sich einmal heftig danach sehnte, vom Fleisch des wahren Lammes erquickt zu werden, das wahre Lamm sich ihr selbst reichte, weil es ihren Schwächezustand nicht länger aushielt, und, derart gestärkt, kam sie wieder zu Kräften“ (VMO, S. 8).

12 Die *Vita Idae de Nivelis* (kurz: VIN) verfasste Goswin von Bossut 1232. Hier wird die englische Übersetzung verwendet: VIN; Cawley 2003. Zu Goswin von Bossuts Person und seinem Oeuvre vgl. Cawley 2003; Newman 2003. Zu Goswins hagiographischen Werken gehören neben der *Vita Idae de Nivelis*, die 1232 verfasst wurde, auch die Viten von Abundus und Arnulf, der eine Mönch, der andere Konversenbruder in der großen Zisterzienserabtei von Villers, einer Tochtergründung von Clairvaux. Goswin von Bossut war Mönch und Kantor in Villers und schrieb die Vita von Ida auf Bitten seines Abtes William.

(1150–1224).<sup>13</sup> Ich lese diese Viten als normative und letztlich theologische Texte. Sie bilden in einer religiös intensivierten Zeit gleichsam ein normatives Laboratorium.<sup>14</sup>

## Lebensform als subversive Unterwanderung der Klerus-Laien-Differenz?

Wenn man den Biographien folgt, die die drei hagiographischen Texte bieten, fällt auf, wie fluide die Lebensentwürfe der drei Frauen beschrieben werden.

Ida von Nivelles lebte zunächst als Begine und trat dann in den Zisterzienserinnenkonvent im flandrischen Kerkom ein. Als dieser 1214 in die Abtei von Villers inkorporiert wurde und als Kloster La Ramée im Brabant neu gegründet wurde, machte Ida Karriere: Als bilinguale Schwester, die auch des Französischen mächtig war, hatte sie umfassende Autorität in ihrem Kloster und in den Außenkontakten dieses Klosters.

Die Lebensform von Christina Mirabilis ist schwer in Kategorien zu fassen. Sie lebte als Büsserin in der Nähe ihrer Heimatstadt Sint Truiden und war auch prophetisch tätig. Unter anderem prophezeite sie den Dritten Kreuzzug. Ihre Zeitgenossen klassifizierten sie als Bessene. Dann wohnte sie neun Jahre bei der Reklusin Jutta in Loon an der deutschen Grenze und pflegte von dort auch eine enge spiritu-

13 Die *Vita Christinae Mirabilis* (kurz: VCM) schrieb Thomas von Cantimpré 1232 nieder. Hier wird die englische Übersetzung verwendet: VCM; Newman/Newman/King 2008. Zu Thomas von Cantimpré und seinem hagiographischen Werk vgl. Newman 2008; Geyer 2014, S. 17–20. Thomas von Cantimpré war ein Freund Jakobs von Vitry und trat 1230 – nach einer kurzen Zeit im Chorherrenstift Cantimpré bei Cambrai – in das Dominikanerkloster Löwen ein. Er verfasste neben der Vita der Christina Mirabilis die Vita der Lutgard von Aywières, des Johannes von Cantimpré, der Jutta von Huy, der Margarete von Ypern sowie ein Supplementum zur Vita der Maria von Oignies.

14 Vgl. Isaïa 2014, S. 42.

elle Beziehung zu Ludwig II., Graf von Loon. In ihren letzten Lebensjahren lebte sie in der Wildnis in der Nähe ihrer Heimatstadt, hatte wohl katharisches Gedankengut aufgenommen und starb im Umfeld des Benediktinerinnenklosters von Sint Truiden.

Maria von Oignies schließlich heiratete als junge Frau, überredete dann aber ihren Mann zur Enthaltbarkeit und pflegte gemeinsam mit ihm Leprakranke in seinem Haus in Williambrouk. Später zog sie sich in eine Eremitenzelle in der Nähe von Oignies zurück und wurde zum Mittelpunkt eines spirituellen Kreises um den Augustinerchorherrenkonvent von Oignies. Dort wurde sie nach ihrem frühen Tod auch begraben.

Alle drei Frauen versuchten auf unterschiedliche Weise, als semireligiöse Frauen<sup>15</sup> in der Welt zu leben. Ida blieb zwar nicht bei diesem

---

15 Der Begriff des Semireligiosentums ist wie der der *mulieres religiosae* eher als ein Hilfsbegriff zu verstehen. Vgl. zur Problematisierung Priesching 2013. Anneke Mulder-Bakker ist zuzustimmen, dass nicht alle religiös ambitionierten Frauen des Brabants pauschal als Beginen oder als *mulieres religiosae* bezeichnet werden können: „We have to study the various texts on holy women on their own terms and treat them in their own culturally specific way. We need to make a distinction between monastics and laywomen, which means the holy women who neither belonged to any institutional structures of the Church nor had any status in Church law. In the sources, especially these independent laywomen are regularly referred to by using the term *mulieres religiosae*. These holy women outside the cloister must be viewed in all their diversity“ (Mulder-Bakker 2011, S. 5). Mulder-Bakker unterscheidet drei Typen religiösen Lebens außerhalb der Klostermauern: 1. die heiligen Jungfrauen und Beginen, 2. die heiligen Matronen, Witwen und Ritter und 3. die Einsiedlerinnen und Eremiten. Vgl. ebd., S. 10–27. Unter gender-Aspekten sei außerdem zu berücksichtigen, dass die Forschung die *mulieres religiosae* in der Folge der grundlegenden Studie von Herbert Grundmann auf „poorly lettered creatures who, on their own or through their confessors, threw their inner feelings onto paper“ (Mulder-Bakker 2006, S. 20), reduziert worden seien. Dabei übersehe eine solche Lesart die Ausbildung eines *sacerdotium* im Gefolge der Gregorianischen Reform, das keine weiblichen Äußerungen in Glaubensdingen mehr duldete, und die damit einhergehende Interpretation weiblicher Frömmigkeit in ausschließlich emotionalen oder mystischen Kategorien. Mulder-Bakker grenzt sich damit wesentlich von Grundmann 1935 ab. Vgl. zu den beschränkten Möglichkeiten von Laien auch Hamilton 2004.

Modell, sondern trat später in ein Kloster ein. Dieses Kloster aber wurde bald an anderer Stelle und unter veränderten Netzwerksstrukturen neu gegründet. Ida nahm darin eine Schlüsselstellung ein. Alle drei Frauen verwirklichten damit dem hagiographischen Befund nach – zumindest während eines Großteils ihres Lebens – unterschiedliche Spielarten semireligiösen Lebens, die nach dem 12. Jahrhundert in der Diözese Lüttich, aber auch entlang des Rheins und in Zentralitalien auftraten. Die Hagiographen beschreiben Frauen, die sich einem geistlichen Leben verschrieben und zwar nicht in geschlossenen, klösterlichen Zusammenhängen, sondern selbstbestimmt und ohne feste Autorität. Ida, Maria und Christina konnten eigene Formen der Semireligiosität entwickeln, die ihnen die Möglichkeit gaben, an dem aufkeimenden Ideal des Büsserlebens teilzuhaben. Das erklärt die Fluidität dieser Biographien, die gerade der Endgültigkeit von klösterlichen Lebensformen, aber auch der Lebenslänglichkeit eines kirchlichen Amtes entgegenstanden. Die Frauen werden damit auch als Modellfall von heiligmäÙig lebenden Laien ihrer Zeit präsentiert. Sie veranschaulichen eine „Religionsstruktur, in der männliche Heilige Kleriker waren und nichtklerikale Heilige Frauen“.<sup>16</sup>

Die Frauen konnten sich aber keineswegs völlig dem Zugriff ihres Umfelds und des Klerus entziehen, zu Lebzeiten nicht und erst recht nicht nach ihrem Tod. Bei Maria von Oignies wird deutlich, dass ihr späterer Hagiograph Jakob von Vitry sie Zeit ihres Lebens vor der eigenen Häretisierung bewahrte. Als Maria für die Kreuzzugs-idee entflammte und selbst das Kreuz nehmen wollte, hinderte sie Jakob, der später selbst am Fünften Kreuzzug teilnahm, daran, nach Südfrankreich zu ziehen.<sup>17</sup> Er bewahrte sie in diesem Moment vor einer Häretisierung, schließlich durfte eine Frau nicht am Kreuzzug teilnehmen.

16 Bynum 1996, S. 126.

17 „Sie entwickelte deshalb einen so großen Eifer für diesen Kreuzzug, dass sie kaum hätte zurückgehalten werden können, wenn sie ohne eine Verärgerung ihrer Nächsten sich irgendwie hätte anschließen können“ (VMO, S. 82).

Frauen um 1200 waren von allen innovativen religiösen Lebensformen zunächst ausgeschlossen. Das betraf natürlich den Klerusstand, der zu dieser Zeit eine Neudeutung und -akzentuierung erfuhr. Das Priestertum entwickelte sich zu einem geistlichen Stand mit einer ganz neuen Würde und einem sehr spezifischen Aufgabengebiet – nämlich der Spendung der Sakramente, die im IV. Laterankonzil (1215) insgesamt mit neuer Aufmerksamkeit belegt wurden. Mulder-Bakker spricht von der Ausbildung eines eigenen *sacerdotium* i.S. eines eigenständigen innerkirchlichen Körpers im Zuge der Gregorianischen Reform und des IV. Lateranums.<sup>18</sup> Diese Reformbewegungen führten zur Herausbildung einer „new and cosmopolitan clerical elite, formally defined by ordination but distinguished and united above all by its common Latin culture“.<sup>19</sup> Die Frauen um 1200 waren aber nicht nur vom Priesteramt ausgeschlossen, ebenso waren ihnen die evangelikale Armut, das Wanderpredigertum und eben auch die Kreuznahme verwehrt. Maria sympathisierte im Laufe ihres Lebens mit all diesen modernen Lebensformen, wurde aber, so beschreibt es ihre Vita, stets von ihrem Umfeld, insbesondere von Jakob, an deren Verwirklichung gehindert. Im Umkehrschluss heißt das aber auch: Die Brabanter Frauen entwickelten ihre innovativen religiösen Lebensformen gerade deshalb, weil ihnen aufgrund ihres Geschlechts alle anderen religiösen Lebensformen verwehrt blieben. Erst diese Exklusion machte sie erfinderisch.

Durch ihre Hagiographien sicherten auch Kleriker ab, wie an Maria, Ida und Christina erinnert wurde. Alle drei Hagiographen waren Männer, Theologen und Priester. Alle drei schrieben ihre Viten unmittelbar nach dem Tod der jeweiligen Protagonistin, so dass eine völlig fiktive Darstellung wohl nicht möglich war. Und alle drei Autoren bewunderten ihre Protagonistinnen. Jakob von Vitry etwa sah sich zwar als Korrektor Marias, aber er betrachtete sie auch als „seine

---

18 Vgl. Mulder-Bakker 2006, S. 27.

19 Moore 1996, S. 39.

Inspiration, geistliche Beschützerin, Lehrerin und geistliche Mutter“<sup>20</sup> Nach ihrem Tod trug er einen ihrer Finger um seinen Hals. Trotz der zeitlichen Nähe zum Leben der Protagonistinnen und trotz der Bewunderung der Autoren ist in allen drei Viten von einer starken Autorenhand auszugehen, die das Leben ihrer Protagonistinnen stilisierte und auf Kirchlichkeit bürstete.<sup>21</sup> Die Hagiographen gaben den Leserinnen und Lesern auch stets den Lesehinweis mit, diese Frauen zu bewundern, aber nicht in ihrem Lebensstil nachzuahmen. Die gleichsam negative Didaktik entzog den Frauen jede Vorbildlichkeit und pries sie unter dem Vorzeichen der Gnade. Dieser Lebensstil, so vermitteln die Hagiographen, steht nur einigen wenigen Privilegierten der Gnade offen, d.h. er kann gerade nicht selbstständig gewählt werden.

Zusammenfassend heißt das, dass Jakob von Vitry, Thomas von Cantimpré und Goswin von Bossut zu Lebzeiten die Lebensform von Ida, Maria und Christina beeinflussten und nach deren Tod diese Lebensform in spezifischer Weise festhielten. Die Frauen hatten oder erarbeiteten sich aber trotzdem Handlungsspielräume, die auch in den posthumen Viten noch deutlich bzw. problematisiert werden. Zwei dieser Handlungsspielräume möchte ich im Folgenden konkretisieren.

## Handlungsspielraum I: Sündenvergebung

Maria von Oignies, Ida von Nivelles und Christina Mirabilis waren nach Auskunft ihrer Viten sehr aktiv in die Sündenvergebung ihres Umfelds eingebunden. Buße und Sündenvergebung bildeten im 12. und 13. Jahrhundert ein dynamisches Feld – und da waren durchaus auch Formen einer stellvertretenden Übernahme von Sündenstrafen

20 Geyer 2014, S. 34.

21 Newman – und darin ist ihr zuzustimmen – liest diese hagiographischen Quellen als „potent amalgam of cultural ideals, individual aspirations, communal pride, and sacred propaganda“ (Newman 2003, S. xxix).

möglich, wie sie v.a. die *Vita Idae* breit entfaltet. Diese Form ist allerdings nicht mit dem System von Redemption und Kommutation zu vergleichen, das aus iroschottischen oder auch cluniazensischen Klosterzusammenhängen überliefert ist. Ida von Nivelles übernahm stellvertretend für Lebende und Verstorbene die Tilgung ihrer Sündenstrafen. Ihr körperliches Leid gewann damit eine interzessorische Funktion. Das begann bereits bei ihrem Rufnamen – *Ida Compassionata* – und setzte sich in zahlreichen Episoden der *Vita* fort. Oft nämlich, wenn sie bei Christus für andere Menschen betete, befahl sie ein plötzliches Leiden: Ihr wurde schlecht, sie spuckte Blut oder konnte tagelang nicht essen. Diese Krankheiten begreift die *Vita* als Strafe, die Ida für die Rettung anderer Menschen leiden musste, die ihr also letztlich von Gott geschickt wurden. Idas Ziel war es, möglichst viele Menschen durch Gebet und Mitleiden für den Himmel zu gewinnen:

„She [Ida] aimed to adapt herself to everyone in accord with God’s charity. Thus, she saw others conscientious in God’s law and given to religious living, she smiled grateful approval upon their good works. And if she saw, or otherwise knew, some to enmeshed in sins, she did not immediately condemn them, as many habitually do. Instead, she compassionated them affectionately from the heart, hoping soon to hear better things about them, things nearer to their salvation, things very different from the Lord’s sentencing them to death, let alone to death everlasting.“<sup>22</sup>

Idas interzessorische Tätigkeit erstreckte sich auch auf die Fegefeuerstrafen von bereits Verstorbenen. Sie bat den Herrn, ihr irgendeine Schwäche zu senden, um dafür die Strafe einer leidenden Seele im Fegefeuer zu mildern – und schnell befahl sie ein Fieber.<sup>23</sup> Goswin

22 VIN 30c.

23 „One day, [...] it was revealed to her [Ida] that the soul she had been pleading for to the Lord had been awarded purgatorial chastisements. Given this revelation, she so compassionated the soul’s torment that she petitioned the Lord to inflict

schreibt auch im Hinblick auf ein erfolgreiches interzessorisches Gebet für den verstorbenen Vater einer Mitschwester von ihrem „prayerful sacrifice, sprinkled with the oil of her charity“:<sup>24</sup> Ida konnte Christus nach dem jenseitigen Aufenthaltsort verstorbener Seelen befragen und für eine Verkürzung der Fegefeuerzeit bzw. einen direkten Aufstieg in den Himmel eintreten.<sup>25</sup> Christus, so erzählt die Vita, ließ sie sogar in das Buch der Lebenden schauen. Ida gab daraufhin dezente Hinweise an ihr Umfeld weiter, oder sie betete einfach selbst, in der Hoffnung, dass Christus dieses Gebet bereits als strafmildernd für andere anerkenne. Auch ihre eigene Krankheit gewann in der Darstellung Goswins strahlende Kraft. Die körperliche Schwäche und das Blutspucken – Newman vermutet eine Form von Tuberkulose<sup>26</sup> – führten schließlich zu Idas Tod. Sie aber verwandelte diese Krankheit in ein körperliches, interzessorisches Gebet für ihre Mitmenschen. Kurz vor ihrem Tod, so berichtet die Vita, wurde sie in den Himmel entrückt und sah sich bereits selbst als Auferstandene, „glorified in soul and body, though with her body somehow altered.“<sup>27</sup>

Der Interzessions- und Imitationsgedanke wird hier durchaus so weit geführt, dass Ida am Ende wie Christus selbst zu einer Fürsprecherin und zu einer Interzessorin des Heiles wird. Die Vita konzipiert eine freie und sehr personale Stellvertretung, mit der Ida ihre *imitatio Christi*, des Stellvertreters schlechthin, vollendet. Das fürsprechende Gebet und das strafmildernde Leiden wirken direkt auf Christus und die Rettung einzelner Personen ein. Dabei wusste Goswin um die theologische Problematik dieser Konzeption und benannte stets Christus und nicht die Seelen im Fegefeuer als Empfänger von Gebet

---

on her any infirmity he might wish, if only the soul's purgation would be alleviated. The Lord responded favourably to this prayer, and at that very moment a fever invaded Ida, a fever so potent that for six weeks to come she was racked with its sickening effects" (VIN 5a).

24 VIN 5.

25 Vgl. etwa VIN 5. 8f. 18. 30.

26 Vgl. Newman 2003, S. xxviii.

27 VIN 33g.

und Leiden. Auf diese Weise wirkt Ida in der Vita nicht selbst als Erlöserin. Sie nimmt aber eine entscheidende Fürsprachefunktion ein, und bisweilen versteht sie ihr Leben auch als proexistent für andere. Deutlich wird gleichzeitig – wie auch in anderen weiblichen Viten der Zeit – eine somatische Frömmigkeit, die zwar den Körper für Erlösungszwecke geradezu instrumentalisierte, ihn aber nicht schlug und folterte.<sup>28</sup>

Ida übernahm aber nicht nur stellvertretend die Sündenstrafen anderer. Die Vita berichtet auch von Situationen, in denen sie in die Rolle eines Beichtvaters geriet. Der Heilige Geist offenbarte Ida, dass ein Bekannter sich inzestuös an seiner Tochter vergangen habe. Ida traute sich nicht sofort, den Mann anzusprechen, sondern erst nach einer erneuten Vision des Hl. Geistes, der sie dazu aufforderte, den Mann zur Rede zu stellen:

„When he had been fetched, she [Ida] came to the window to speak with him. When she asked how his life stood he began accusing himself of many things, confessing himself a sinner but his heart was so straitened and his countenance so confused that he cloaked over the sin mentioned above. Whereupon Ida heaved a sigh and said: ‚I grieve over you, my brother; yes, I grieve severely. Vehement grief is besieging my heart and tormenting it, but your

---

28 Von einer solchen, den eigenen Körper beharrlich folternden Praxis mit interzessorischer Funktion berichtet Goswin von Bossut in der Vita des Konversenbruders Arnulf von Villers. Für die Frauen hingegen scheint diese – ältere – Form nicht plausibel gewesen zu sein; ihre Hagiographen berichten jedenfalls nicht davon. Die Frauen führten – ihren Viten nach – einen ausgesprochen asketischen Lebensstil und pflegten somatische Frömmigkeitsformen, übten aber keine Formen von Selbstflagellation aus. Ida sühnte für andere, indem sie sich körperliche Leiden und Krankheiten erbat, Maria von Oignies schnitt sich einmal Fleischstücke aus ihrem Körper (VMO 22), was als Fall von Selbststigmatisierung gedeutet wurde, Christina Mirabilis erwachte einen Tag nach ihrem „ersten“ Tod während ihres Requiems wieder. In der Zwischenzeit wurde sie in das Purgatorium geführt und mit den dortigen Leiden vertraut gemacht (VCM 5f.). Auch hier also hat das Leiden bzw. der Tod eine interzessorische Funktion.

own heart has not yet been touched by such grief!’ As she said this, two streams of tears began welling up from her eyes as from twin fountains, until the man was in wonderment. Then she told him outright: ‚Numerous sins you confess, dear brother, but one still greater you have been too ashamed to confess, namely that, setting aside the fear of your Lord and judge, you do not shrink from wretchedly sinning with your own daughter.’ Her words confounded and astounded him, piercing his heart like the keenest of swords. Now he too dissolved into abundant tears and met her upbraiding and exhortation with gestures of repentance. He avowed his disillusionment with that detestable sin and with his other sins too. Then he thanked her, bade her farewell, asked her prayers and blessing and so retraced his steps back where he belonged.<sup>29</sup>

Handelte es sich bei diesem Bekenntnis eines Inzestes um eine Beichte? Man kann sicher Argumente dagegen finden, aber Ida handelte als Bevollmächtigte, der Mann bekannte seine Sünden und bereute. Die Vita spricht im lateinischen Original sogar von *poenitentia*, mit der der Mann schließlich auf Idas Überführung reagierte. Nur das Element der Lossprechung fehlt. Das ist wohl kein Zufall, war doch genau dieses Element dezidiert mit dem kirchlichen Amt und dessen Lossprechekompetenz in der Nachfolge Petri verbunden. In der Vita von Christina Mirabilis gibt es eine ähnliche Situation, in der explizit erwähnt wird, dass Christina nicht von der Sünde lossprechen konnte. Die Szene ereignete sich am Sterbebett des mit ihr befreundeten Herzogs von Loon:

„When Count Louis was near death, he had Christina called to him and most persistently begged her to stay with him until the hour of death. She very obligingly granted this, and the count commanded all who were with him to leave the bedchamber and kept

---

29 VIN 11b.

Christina alone with him in the chamber. Without delay, the count pulled himself up with all the strength he could summon and lay fully prostrate before Christina's feet and, with much weeping, recited to her all his sins from his eleventh year right up to that very day. He did this not for absolution, which she had no power to give, but rather that she might be moved by this atonement to pray for him. After this the count called his whole household into the bedchamber and disposed of his goods, following Christina's advice, and then he died. She saw his soul being carried to purgatory to be tormented with the most bitter punishments.<sup>30</sup>

Der Autor distanziert sich hier bewusst vom Sakrament der Beichte. Trotzdem: Eine weibliche Laiin hörte eine Lebensbeichte. Indem Cantimpré betont, dass sie keine Absolution erteilen konnte, dass aber auch kein Priester mehr die Beichte vor dem Tod abnahm, rückt die Szene durchaus in den rituellen, wenn auch nicht in den sakramentalen Rahmen der Beichte. Ganz ähnliche Mechanismen weist Caroline Walker Bynum für die Eucharistie nach: Wenn den Frauen nach Auskunft der Viten die Kommunion durch die Männer verwehrt wurde, kam Christus selbst und spendete ihnen die Kommunion.<sup>31</sup> Göttliches Eingreifen und der Vollzug ähnlicher Riten legitimierten den Vorgang.

Die Übernahme von klerikalen Funktionen gelang in weiblichen Viten besonders dann, wenn die Büßenden persönliche Beziehungen zu den Frauen aufgebaut hatten und ihnen aufgrund ihrer Lebensform mehr Jenseitswirksamkeit zutrauten als dem Klerus. Und sie wird nur dort beschrieben, wo der Klerus – zumindest in den Augen der Hagiographen – moralisch oder religiös versagte.

---

30 VCM 44.

31 Vgl. Bynum 1996.

## Handlungsspielraum II: Lesekompetenz und Schriftauslegung

Ein zweiter Handlungsspielraum religiös ambitionierter Frauen, den die Brabanter Hagiographie beschreibt, ist die Lesekompetenz bzw. der Zugang zum Wort Gottes. Von Christina Mirabilis wird berichtet, dass sie gegen Ende ihres Lebens jede Nacht nach den Vigilien allein in der Kirche zurückblieb, umherging und einen wunderbaren Gesang anstimmte. Sie sang in Latein. Ihr Hagiograph erklärt:

„Although she [Christina] had been completely illiterate from birth, yet she understood all Latin and fully knew the meaning of Holy Scripture. When she was asked very obscure questions by certain spiritual friends, she would explain them very openly. But she did this most unwillingly and rarely, for she said that to expound Holy Scripture belonged to the clergy and not to the ministry of such as her.“<sup>32</sup>

Hier wird nicht direkt gesagt, dass sie die Schrift las, sondern dass sie deren Bedeutung kannte. Immerhin aber wird ihr der Stand eines *ministeriums* zugesprochen. Und wieder wird der Konflikt mit dem Klerus deutlich, dem Christina offensichtlich für gewöhnlich aus dem Weg ging. Maria von Oignies wird im Gegensatz zu Christina nicht als Analphabetin beschrieben. Sie konnte lesen und hatte Latein gelernt. Umso erstaunlicher ist folgende Szene:

„Einer unserer Vertrauten und ein Freund unseres Hauses fand unter den anderen Reliquien, die er besaß, den Knochen eines Heiligen ohne Beschriftung, wusste aber nicht, wessen Reliquien es waren, und als er die Reliquien zu ihr [Maria] gebracht hatte, damit sie sie bestimmte, nahm sie im Geist die Kraft und die Echtheit der Reliquien wahr. Und als sie betete, Gott möge ihr zeigen,

---

32 VCM 40.

wessen Knochen es seien, erschien ihr ein sehr verdienstvoller und berühmter Heiliger. Die heilige Frau fragte: ‚Wer bist du?‘ Der aber nannte nicht seinen Namen, sondern schrieb vier Buchstaben vor die Augen ihres Geistes, und als sie die Buchstaben im Gedächtnis behielt, aber nicht wusste, was sie bedeuteten, rief sie einen Kleriker und sagte ihm die Buchstaben, das heißt A.I.O.L., und fragte, was sie bedeuteten. Er setzte die Buchstaben aneinander und verband sie und beantwortete die Frage, dass das Aiol bedeute. Da wusste sie gewiss, dass die besagten Reliquien die des heiligen Aigulf waren, der in Provins in der Champagne sehr verehrt wird.<sup>33</sup>

Maria las die vier gezeichneten Buchstaben, setzte sie dann aber nicht selbst zusammen, sondern überließ diese Aufgabe einem Priester. Als der Priester offensichtlich etwas ratlos über die Zusammensetzung der Buchstaben war, wusste Maria wiederum, um welchen Namen es sich handelte und mit wessen Reliquien sie es zu tun hatten. Eine Erklärung für diese seltsame Szene ist, dass Maria sich hier an der Grenze zur Kompetenzüberschreitung bewegte, die ihr Hagiograph auf diese obskure Art wieder einfing. Die Viten konturieren das Konfliktfeld mit den Priestern aber durchaus auch generell. So ist z.B. in der Vita Christinas zu lesen:

„Because of her very great love of Christ, she [Christina] wondrously venerated the clergy and especially priests, even though for her part she had suffered many injuries from them. She would gently admonish sinning priests or clerics lest they blaspheme the good name of Christ through their public excesses, but she did so in great secrecy and with a wondrous reverence as if they were her own fathers.“<sup>34</sup>

---

33 VMO 91.

34 VCM 40.

Hier blitzt die Spannung zwischen einer religiös ambitionierten Frau und dem Klerus deutlich auf. Christina kritisierte sündige Priester; aber auch sie selbst wurde von ihnen kritisiert. In *Idas Vita* begegnet noch grundsätzlichere Kleruskritik. Es wird berichtet, dass Ida versuchte, zwei Priestern zu helfen, sich von ihren fleischlichen Lüsten zu befreien. Die Priester schafften es aber nicht. Dann folgt eine längere Passage, die einen sehr generellen Ton anschlägt:

„And you priests, ever so irreverent, so unappreciative: what do you say to that? You who see the thief, the devil, thieving away the salvation of your souls, and yet you run with him, run down to hell! You who seek what is your own, not what is Jesus Christ's! How dare you so rashly put on this outward show of a religion you do not inwardly have? Rather you ought to know that, just as it has been said to you: Cleanse yourselves, you who bear the vessels of the Lord.“<sup>35</sup>

Diese Passage bezieht sich nicht nur auf die zuvor angesprochenen Priester, sondern beinhaltet eine harsche Kritik an der konkreten Lebensweise vieler Priester. An einer anderen Stelle erwähnt Goswin von Bossut, dass *Idas* Ehrfurcht vor der Eucharistie all die mit dem priesterlichen Amt Betrauten beschäme,

„who approach the altar day by day and present anew to God the Father the sacred and holy passion of his only begotten for the salvation of the Church, but who rush through those sweet words recited in the canon with a dry heart and without devotion“<sup>36</sup>

Ida träumte oft, dass sie sich im Chor der Priester oder direkt am Altar niederlassen und dort bleiben könne, in der Nähe der Eucharistie

---

35 VIN 6c.

36 VIN 20e.

und ihres geliebten Herrn.<sup>37</sup> Maria von Oignies schließlich sah häufig in der Hostie in den Händen des Priesters einen kleinen Jungen. Sie sah aber auch den Herrn zurückweichen, wenn der Priester die Kommunion unwürdig empfing.<sup>38</sup>

In all diesen Szenen spielen die Hagiographen die moralische und religiöse Integrität der Frauen dann und nur dann gegen die Kleriker aus, wenn diese nicht das Leben führten, das ihrem Amt entsprach, oder die sakramentalen Vollzüge nur formal ausführten. Insofern werden auch die Anliegen der Gregorianischen Reform im hagiographischen Befund sichtbar – das Anliegen nämlich, Priester auch in ihrem Lebenswandel zu erziehen.

## Fazit

Die Viten der Maria von Oignies, der Ida von Nivelles und der Christina Mirabilis verschweigen die Konflikte der religiös lebenden Frauen mit den Priestern nicht. Vielmehr prallen asketisch-rigorese und amtlich-hierarchische Heiligkeitsideale aufeinander. Es wird deutlich, dass die Frauen sich durch ihre asketische Lebensweise bevollmächtigt sahen, auch Priester in ihrem Lebenswandel zu kritisieren. Den Frauen waren alle innovativen Formen zeitgenössischen Christseins verwehrt, weshalb sie eigene Formen suchten, die zumindest eine Zeitlang auch geduldet wurden. Es ist allerdings aufgrund dieser Quellen auch nicht verwunderlich, dass die nicht-klösterlich lebenden Frauen schon bald

---

37 Vgl. VIN 29a.

38 „Oder aber sah sie [Maria], während der Priester die Hostie empor hob, wie zwischen den Händen des Priesters die Gestalt eines schönen Knaben und eine Heerschar himmlischer Geister in einem nicht geringen Licht herabkamen. Als aber der Priester nach der Gabenbereitung die Sakramente empfing, sah sie im Geist den Herrn in der Seele des Priesters bleiben und sie mit wunderbarer Klarheit erleuchten, oder wenn er sie unwürdig empfing, sah sie, dass der Herr mit Empörung zurückwich und die Seele des Elenden leer und düster zurückblieb“ (VMO 72).

verurteilt wurden und spätestens im Konzil von Vienne 1311 zur Aufgabe ihrer Lebensform oder aber zur Eingliederung in einen Dritten Orden gezwungen wurden.

Innerhalb des permanenten Spannungsfeldes, in dem sich diese Frauen bewegten, schufen sie sich Handlungsräume und zogen offensichtlich aufgrund ihrer hohen Integrität auch die Bewunderung der Laien und mancher Kleriker auf sich. Schwierig einzuschätzen bleibt, dass die Hagiographen permanent davon berichten, wie sehr die Frauen den Klerus schätzten und gleichzeitig genau in die Handlungsfelder der Priester eindrangen, nämlich in Seelsorge, Buße, Eucharistie und Schriftauslegung. In der subtilen Übernahme priesterlicher Aufgaben auf göttliche Visionen hin liegt vielleicht die größte und zu keiner Zeit ausgesprochene Kleruskritik, die diese hagiographischen Quellen bieten.

## Quellen

- VIN: GOSWIN VON BOSSUT: „The Life of Ida the Compassionate of Nivelles“, in: CAWLEY, Martinus (Hg.): *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 (Medieval Women. Texts and Contexts 6), S. 29–120.
- VMO: JAKOB VON VITRY: *Das Leben der Maria von Oignies/Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg. v. Iris Geyer, Turnhout 2014 (Corpus Christianorum in Translation 18).
- VCM: THOMAS VON CANTIMPRÉ: „The Life of Christina the Astonishing“, in: NEWMAN, Thomas/NEWMAN, Barbara/KING, Margot H. (Hg.): *The collected saints' lives. Abbot John of Cantimpre, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout 2008 (Medieval Women. Texts and Contexts 19), S. 127–157.

## Literatur

- BOURGAIN, Pascale: Art. „Jakob von Vitry“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991), Sp. 294f.
- BYNUM, Caroline Walker: „Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert“, in: DIES. (Hg.): *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*. Gender Studies, Frankfurt a. M. 1996, S. 109–147.
- CAWLEY, Martinus: „Introduction to the Lives“, in: DERS. (Hg.): *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 (Medieval Women. Texts and Contexts 6), S. i–xxvi.
- FUNK, Philipp: *Jakob von Vitry. Leben und Werke*, Leipzig u. a. 1909 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3).
- GEYER, Iris: „Einleitung“, in: JAKOB VON VITRY: *Das Leben der Maria von Oignies/Thomas von Cantimpré, Supplementum*, hg. v. Iris Geyer, Turnhout 2014 (Corpus Christianorum in Translation 18), S. 9–53.
- GRUNDMANN, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzeri, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935.
- HAMILTON, Bernard: „Religion and the Laity“, in: LUSCOMBE, David/RILEY-SMITH, Jonathan (Hg.): *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 4: C. 1024–1198, Tl. 1, Cambridge 2004, S. 499–533.
- ISAÏA, Marie-Céline: „L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche“, in: DIES. (Hg.): *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI–XVI<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque international de Lyon, 4–6 octobre 2010, Turnhout 2014 (Hagiologia 9), S. 17–44.

- MOORE, Robert I.: „Heresy, Repression, and Social Change in the Age of Gregorian Reform“, in: WAUGH, Scott L./DIEHL, Peter D. (Hg.): *Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500*, Cambridge 1996, S. 19–46.
- MULDER-BAKKER, Anneke B.: „General Introduction“, in: DIES. (Hg.): *Mary of Oignies. Mother of Salvation*, Turnhout 2006 (Medieval Women. Texts and Contexts 7), S. 1–32.
- MULDER-BAKKER, Anneke B.: „Holy Lay Women and their Biographers in the Thirteenth Century“, in: DIES. (Hg.): *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy; Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi Feast; and Margaret the Lame, anchoress of Magdeburg*, Turnhout 2011 (Medieval Women. Texts and Contexts 20), S. 1–42.
- MÜLLER, Catherine: Art. „Maria v. Oignies“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1997), Sp. 1345f.
- MÜLLER, Daniela: *Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharierinnen*, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 166).
- NEWMAN, Barbara: „Preface. Goswin of Villers and the Visionary Network“, in: CAWLEY, Martinus (Hg.): *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 (Medieval Women. Texts and Contexts 6), S. xxvii–xlvi.
- NEWMAN, Barbara: „Introduction“, in: NEWMAN, Thomas/NEWMAN, Barbara/KING, Margot H. (Hg.): *The collected saints' lives. Abbot John of Cantimpre, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout 2008 (Medieval Women. Texts and Contexts 19), S. 3–51.
- OBERSTE, Jörg: *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Bd. 1: *Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters*; Bd. 2: *Städtische Eliten in Toulouse*, Köln/Weimar/Wien 2003 (Norm und Struktur 17/1+2).
- OSTEN-SACKEN, Vera von der: *Jakob von Vitrys „Vita Mariae Oigniacensis“. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen*, Göttingen 2010 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223).
- PRIESCHING, Nicole: „Gehören Beginen zum ‚Semireligiosentum‘? Laienfrömmigkeit und Ordensideale“, in: CONRAD, Anne (Hg.): *Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum*, Münster 2013 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 73), S. 141–163.
- ROQUEBERT, Michel: *Die Geschichte der Katharer. Häresie, Kreuzzug und Inquisition im Languedoc*, Stuttgart 2012.
- SEGL, Peter: [Art.] „Fulko von Toulouse“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995), Sp. 221.
- VAUCHEZ, André: „La sainteté contre l'hérésie. La Vie de Marie d'Oignies de Jacques de Vitry“, in: DERS. (Hg.): *Les Hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?*, Paris 2014, S. 198–213.

WAKEFIELD, Walter L.: *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100–1250*,  
Los Angeles 1974.