



universität
wien

Magisterarbeit

Titel der Magisterarbeit

Die Vita der Christina Mirabilis Historische Hintergründe und Deutungen

Verfasser

Roman Kraml

Angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt
Studienrichtung lt. Studienblatt
Betreuerin / Betreuer:

A 313 333
Geschichte und Sozialkunde
a.o. Univ. Prof. Dr. Meta Niederkorn

Meinen Eltern,
Josef und Gabriele

The stink of human sin,
The stink of human sin,
The stink is more than I can bear!

(Nick Cave, *Christina the Astonishing*)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	S. 4
Überlieferungsgeschichte	S. 8
Christina Mirabilis in der historischen Forschung	S. 10
Aufbau und Struktur der Vita	S. 12
Der Inhalt	S. 13
Die VCM als Quelle biographischer Fakten	S. 21
Der Autor	S. 27
Das Bistum Lüttich und seine Nachbarn am Übergang vom 12. zum 13. Jhdt.	S. 31
-Politische Situation	S. 31
-Religiöse Veränderungen zu Zeit Christinas	S. 37
Die hagiographische Intention	S. 45
Aedificatio und imitatio	S. 48
-historischer Sinn	S. 49
-allegorischer Sinn	S. 50
-tropologischer Sinn	S. 52
-Vita apostolica und imitatio	S. 52
-Buße und imitatio	S. 54
Das Fegefeuer in der Vita Christina Mirabilis	S. 61
Das Supplementum	S. 70
Ausblick: Volkspredigt und Verwendung der VCM	S. 75
Zusammenfassung	S. 84
Anhang	S. 88
-Abkürzungsverzeichnis	S. 88
-Quellenverzeichnis	S. 88
-Literaturverzeichnis	S. 89
-Verwendete Nachschlagewerke	S. 93
-Lebenslauf	S. 94
-Abstract	S. 95

Vorwort

Als ich vor einiger Zeit bei der Lektüre eines englischsprachigen Gedichtbandes auf einen Text stieß, der offensichtlich von einer mittelalterlichen heiligen „Christina the Astonishing“ handelte, war ich zunächst sehr verwundert. Einerseits über die recht seltsamen Dinge, die ich über besagte Christina hier zu lesen bekam, andererseits über die Tatsache, dass es sich hierbei um eine Heilige handelte, von deren Existenz ich, in dem festen und irrigen Glauben, mit der einmaligen Lektüre der *Legenda Aurea* von den meisten noch so abseitigen katholischen Heiligen zumindest einmal gehört zu haben, vorher nicht die geringste Kenntnis hatte.

Da so mein Interesse geweckt worden war, wurde schnell ausgeforscht, wer sich hinter „Christina the Astonishing“ verbarg. Bald darauf hielt ich die Edition der AASS in Händen und konnte die Erzählung der Christina Mirabilis im Original nachlesen, was aber nur noch mehr Fragen aufwarf. Die extreme Anhäufung von scheinbar völlig unmotivierten Wundertaten entzog sich meinem Verständnis anscheinend ebenso wie dem der äußerst spärlichen deutschen Sekundärliteratur. Da mir diese ominöse Christina und die Beantwortung einiger Fragen zu ihrer Vita als ein geeigneter Gegenstand für eine Diplomarbeit in Geschichte erschien und ich in Fr. Prof. Dr. Meta Niederkorn auch jemand fand, der sich dankenswerterweise dieses Themas sehr annahm, wurde daraus nun tatsächlich eine Arbeit, deren Ziele und Grundüberlegung hier kurz dargestellt werden. Die Vita der Christina Mirabilis, die der Einfachheit halber hier immer nur als VCM bezeichnet werden wird, ist eine recht kuriose Lebensbeschreibung einer Frau aus dem Bistum Lüttich, die Ende des 12./Anfang des 13. Jhdts. nach einem Nahtoderlebnis während ihrer eigenen Leichenmesse aus dem Sarg sprang und zum Schrecken ihrer Mitmenschen fortan die absurdesten Wundertaten vollbrachte. So flog sie zum Beispiel auf Bäume oder Türme, um dem Gestank der Menschen zu entkommen, verkrampfte sich während ihrer Andacht zu einem dem menschlichen Körper völlig unähnlichen Fleischball und, um dem Ganzen die Krone aufzusetzen, grillte sich selbst freiwillig auf Herdfeuern oder verbrachte tagelang im eisigen Wasser zugefrorener Gewässer. Dies alles tat sie, ohne je irgendwie verletzt zu werden, laut eigener Aussage auf göttliches Geheiß hin, um die Menschen zur Umkehr zu treiben und sie vor dem Fegefeuer zu warnen.

In der Arbeit wird zunächst genauer auf die Überlieferungsgeschichte, sofern bekannt, den Inhalt der Vita und ihren Autor, den Dominikaner Thomas von Cantimpré, eingegangen. Danach wird versucht, anhand des Textes von einer Vita der Christina Mirabilis auf eine Lebensbeschreibung der historischen Christina zu schließen. Eine solche Biographie aufgrund vorhandener Lebensdaten zu schreiben, ist nur unter sehr großen Einschränkungen möglich und zeigt, dass es dem Autor gerade nicht darum ging, das Bedürfnis moderner Leser nach exakten Angaben und logisch/chronologischem Aufbau in der Lebensbeschreibung einer berühmten Person zu befriedigen.

Der Rest der Arbeit widmet sich dem Versuch zu erklären, warum die VCM in der Form geschrieben wurde, wie sie uns heute noch vorliegt. Dabei war klar, dass aufgrund der wenigen vorliegenden historischen Fakten, die über die beschriebene Heilige bekannt sind und die dazu noch (fast) ausnahmslos aus eben dieser Vita stammen, ein Erklärungsversuch des Textes nicht bei der historischen Person der Heiligen, sondern bei der Person ihres „Biografen“ Thomas ansetzen müsste. Dabei sehe ich die VCM in erster Linie nicht als ein Werk über eine bestimmte Heilige, sondern als Werk eines bestimmten Autors, nämlich eines der ersten Dominikanermönche.

Mit diesem Ansatz wird zunächst geprüft, ob der Autor mit der VCM vielleicht einen Kommentar zur regional- und kirchenpolitischen Geschichte seiner Zeit machen wollte(,) und ob sich der Text vielleicht als Quelle für solche Fragestellungen eignet. Hauptgründe dafür sind zunächst die massiven politischen Konfrontationen in der Umgebung Lüttichs zu jener Zeit, die der Autor angesichts der Tatsache, dass Christina als Beraterin dem Grafen von Loon, einem der wichtigsten Protagonisten der politischen Bühne, zur Seite gestellt ist, durchaus thematisieren konnte. Weiters wurde und wird Christina Mirabilis meist in einem Atemzug mit diversen anderen Lebensbeschreibungen verschiedener *mulieres religiosae*, mit denen sie sich Wirkungsraum und –zeit teilt, genannt, v.a. in Verbindung mit der „ersten Begine“ Maria von Oignies, was die Vermutung nahe legt, dass die VCM selbst in einer solchen Tradition steht. Nun zeigt sich aber bei näherer Betrachtung, dass Thomas den politischen Ereignissen in seinem Werk kaum Beachtung schenkt und Christina aufgrund ihrer sozialen Flexibilität auch zu den anderen *mulieres religiosae* in keiner allzu großen Beziehung steht, wenn natürlich auch die Entstehung der verschiedenen Lebensbeschreibungen der heiligen Frauen in und um Lüttich in engem Zusammenhang mit den geistigen Erneuerungsbewegungen der Zeit zu bringen ist. Daraufhin folgt eine Interpretation, die versucht, die VCM mit Hilfe der den meisten Texten geistlichen Inhalts zugrundeliegenden *aedificatio* zu erklären. Dabei wird

zunächst der Begriff der *aedificatio* erläutert und anschließend darauf eingegangen, wie sich die, der Lehre vom drei- bzw. vierfachen Schriftsinn folgenden, verschiedenen Aspekte dieser *aedificatio* in der VCM realisieren. Besondere Bedeutung habe ich dabei dem tropologischen Sinn beigemessen, der sich damit beschäftigt, welche Lehren der Leser für sein eigenes Leben aus der Lektüre des Textes ziehen kann bzw. konnte. Dabei stellt sich heraus, dass eine der Hauptintentionen der VCM darin liegt, dem Rezipienten die Wirksamkeit der von der damaligen Amtskirche stark propagierten Bußpraktiken vor Augen zu führen und ihn zu Buße und Umkehr zu rufen. Dies äußert sich in der Vita v.a. durch drei Aspekte. Einerseits durch die sogenannte *vita apostolica*, einer Lebensweise, die sich in ihrer schlichten Einfachheit an Jesus, seine Apostel und die Urkirche anlehnte und die in verschiedener Form von den meisten religiösen Erneuerungsbewegungen der Zeit, seien ihre Mitglieder nun Häretiker oder, wie im Fall der Dominikaner, spätere Inquisitoren, aufgenommen und als aktive Maßnahme zur Umkehr vom „Leben in der Welt“ gesehen wurde.

Der zweite Aspekt ist die Betonung der Bedeutung des Almosens und seine Rolle bei der Buße, wobei hier auffällt, dass sowohl die *vita apostolica* als auch das Almosen im Leben des Autors, der ja Dominikaner war, eine wichtige Rolle spielten und es nicht wundert, wenn diese Wertschätzung auch in der VCM zum Ausdruck gebracht wird.

Am stärksten tritt das dauernd präsente Thema der Umkehr und Buße aber bei den Passagen über das Fegefeuer hervor. Da es sich beim Purgatorium um eine zeitgenössische Entwicklung, oder wenn man es etwas skeptischer sagen wollte, Erfindung handelt, beschreibt hier Thomas in seiner Lebensbeschreibung ein im wahrsten Sinne des Wortes brandheißes Thema, weshalb ich dem Fegefeuer in meiner Arbeit auch ein eigenes Kapitel gewidmet habe.

Zunächst wird gezeigt, dass ein nicht unerheblicher Teil der VCM dazu dient, den Glauben an das damals noch junge Fegefeuer zu bestärken und anschaulich darzustellen. Mit diesem Erklärungsmodell lassen sich dann auch die abstrusen Wundererzählungen der verschiedensten Arten der Selbstverletzung beschreiben, die schließlich nur zum Ziel haben, eben jene Glaubensvorstellung zu propagieren. Weiters wirft die Art und Weise, in der uns der Autor das Purgatorium vor Augen führt, eine vielsagendes Licht auf die Vorstellungen von diesem Läuterungsort zu einem Zeitpunkt, als die kirchliche Lehre darüber noch nicht dogmatisch festgelegt war. Dabei tritt zutage, dass Thomas im Gegensatz zu anderen Zeitgenossen einer der ersten war, für den das Fegefeuer weniger ein Ort war, an dem man von seinen Sünden gereinigt wurde, sondern weit eher ein

dunkles Loch unvorstellbarer Qualen, das nur dadurch weniger schrecklich erschien als die Hölle, als dass die darin Gefangenen nicht auf ewig verdammt waren. Je mehr der Autor diese Schrecken plakativ in den Martern, die er Christina sich selbst zufügen lässt, seinen Lesern vor Augen führt, desto mehr betont er die Sinnhaftigkeit einer wesentlich angenehmeren Art der Buße im Diesseits.

Der letzte Teil der Arbeit widmet sich dem Unternehmen, eine mögliche praktische Verwendung der VCM im Leben ihrer Leser festzumachen. Dies wird stark erschwert durch die fehlenden zeitnahen Textzeugnisse, die uns erhalten geblieben sind. Es wird hier versucht, einen möglichen Gebrauchszweck der Vita in der Predigt zu verorten. Diese Annahme stützt sich auf die religions- und ordensgeschichtlich bedingten Veränderungen im Bereich der homiletischen Schriften und ihre zumindest teilweise durch verschiedene Formen und Stilmittel erkennbare Realisation in der Lebensbeschreibung selbst.

Überlieferungsgeschichte

Die VCM ist uns in dreizehn Handschriften v.a. 14. und 15. Jhdts. überliefert, die erste Edition des Textes stellt der Eintrag vom 5. Juli in den Acta Sanctorum¹. Nach alphabetischer Reihenfolge geordnet befinden sich die Manuskripte heute in folgenden Bibliotheken²:

Basel, Univ. Bibl.: BIX.11 (14. Jhd., Auszüge).

Brüssel, Bibl. Royal: 4459-70, f. 161-172 (14. Jhd.); 7917, f. 169-174 (14. Jhd.); 8609-20, f. 127v-137 (14. Jhd.); II. 2318, f. 96v-113v. (15. Jhd.).

Cambrai, Bibl. Mun.: 839 (744), f. 37-46 (15. Jhd.).

Groningen, Univ. Bibl.: 23, f. 98-109 (15. Jhd.).

Lüttich, Bischöfl. Seminar: 6.L..21, f. 212 ss. (14. Jhd.).

Oxford, St. John's Coll.: 182, f. 87-105 (15. Jhd.).

Paris, Bibl. Ste-Geneviève: 3464, f. 241-254 (15. Jhd.).

Trier, Stadtbibl.: 1168 (Cat. 439), f. 226-235 (15. Jhd.); 1177 (Cat. 448), f. 65-80 (17. Jhd.).

Wien, Österr. Nationalbibl.: Series nova 12831 (FK 7909), f. 55v-65.

Damit ergeben sich zwei Probleme, die aufgrund dieser Angaben selbst einem absoluten Laien auf dem Gebiet der Kodikologie sofort ins Auge stechen. Die frühesten Handschriften stammen aus dem 14. Jhd., wobei die älteste wohl die Abschrift aus der Bibliothek Royal mit der Signatur 8609-20 ist, welche auf das erste Viertel des 14. Jhdts.

¹ Thomas von Cantimpré: „De S. Christina Mirabili Virgine Vita“, in: „Acta Sanctorum Julii, 24. Juli“, Bd.5, Antwerpen 1727, S. 650-660.

² Panella, Emilio (Hg.): „Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi“, Bd. 4, Rom 1993, Nr. 3771, S. 346f.

datiert ist. Damit ist die Entstehungszeit der Abschrift zwischen 70 und 90 Jahre von der des Originaltextes entfernt. Diese zeitliche Ferne verhindert jede Aussage über eine mögliche Rezeptionsgeschichte der VCM im ersten Jhdt. nach ihrer Verschriftlichung. Ein weiterer Umstand, der die Lage verkompliziert, ist die Tatsache, dass alle Codices, die eine Abschrift der VCM beinhalten, aus verschiedenen, später zu einer Textgemeinschaft zusammengesetzten Teilstücken bestehen, was weitere Rückschlüsse auf den Kontext, in dem die Schrift vor dem Zusammenbinden mit anderen Werken stand, verbietet.

Für eine Detailstudie zur Rezeption von Lebensbeschreibungen weiblicher Heiliger in der geistlichen Literatur der *devotio modernae* würde die Überlieferungsgeschichte der VCM sicher einiges interessantes Material bilden, da aber die (späte) Rezeptionsgeschichte der VCM zur Fragestellung dieser Arbeit nur Ergebnisse liefern würde, wenn man sie mit der anderer Lebensbeschreibungen frommer Frauen eingehend vergleichen würde und diesen zur Verfügung stehenden Rahmen bei weitem sprengen müsste, sei hier nur zusammenfassend erwähnt, dass es sich bei allen Abschriften um Texte handelt, die frühestens fast hundert Jahre nach Abfassung des Ursprungtextes entstanden und sie alle, soweit aus einzelnen Handschriftenkatalogen eruierbar, dem selben Text folgen, der als Incipit des Prologs *Memorabilis Christini virginis Christinae* und als Incipit des eigentlichen Werkes *Igitur memorabilis Christi virgo Christina ex oppido S. Trudonis in Hasbania honestis parentibus oriunda est* aufweist. Die vorliegende Arbeit basiert auf der Edition der AASS aus dem Jahre 1746, welche eine Wiedergabe der Handschrift der Bibliothèque Municipale in Cambrai darstellt.

Christina Mirabilis in der historischen Forschung

Christina Mirabilis ist keine bekannte oder berühmte Heilige, zumindest nicht im deutschen Sprachraum. Während sich im angloamerikanischen Raum, wahrscheinlich durch Christinas Lebensbeschreibung in *Butler's Life of Saints* ein gewisses allgemeines historisches Interesse an *Christina the Astonishing* festmachen lässt, das sich auch darin äußert, dass ihr Leben als Stoff für verschiedene literarische Werke verwendet wurde, führt Christina die Wunderbare im deutschsprachigen Raum ein eher stiefmütterliches Dasein im Schatten ihrer „großen Schwester“ Maria von Oignies. So sind die meisten Erwähnungen Christinas in historischen Werken deutscher Zunge nicht viel mehr als bloße Fußnoten oder Randnotizen. Eingehender mit der Problematik der VCM haben sich Peter Dinzelbacher und Alois Haas beschäftigt. Dinzelbacher kennt die Vita gut und liefert eine fragmentarische Nacherzählung³, eine umfassende Interpretation des von ihm Beschriebenen gibt er allerdings nicht, auch wenn er Christina in anderen seiner Werke oftmals erwähnt. Dinzelbacher hat auch den Eintrag zu Christina im LMA verfasst, der ebenfalls, wahrscheinlich auch wegen seiner Kürze, eher narrativen Charakter hat⁴. Haas hingegen widmet ein ganzes Kapitel seiner „Mystik im Kontext“ der VCM⁵. Er verfolgt eigentlich eine literaturwissenschaftliche Absicht, die darum bemüht ist, eine Idee von Margot King, nach der die VCM angeblich stark durch die Vorstellungen Willhelm von Thierrys beeinflusst und in drei Lebensabschnitte geteilt ist, zu beweisen. Deshalb hat sein Kapitel über die VCM auch eher narrativen Charakter, dennoch führt er an, dass in der VCM die Darstellung des Fegefeuers durch ihren Autor eine „vitale Rolle“⁶ einnimmt.

Extra erwähnt sei hier noch, dass sich im wohl epochalsten Werk zur Entwicklung des Purgatoriums, in LeGoffs „Geburt des Fegefeuers“⁷, keine einzige Erwähnung von Christina Mirabilis findet, obwohl der Autor sowohl die Vita Marias als auch die von Luitgard, einer Nonne, mit der Christina in engem Kontakt stand, eingehend behandelt. Michel Lauwers hingegen ist wohl derjenige, der die Bedeutung des Fegefeuers für die

³ Dinzelbacher, Peter: „Heilige oder Hexe? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit“, München 1995, S. 170-172.

⁴ Dinzelbacher, Peter: „Christina Mirabilis“, in: LMA 2, 1983, Sp. 1917.

⁵ Haas, Alois: „Christina Mirabilis: Geschichte und Fiktionalität in mystischen Texten“, in: Haas, Alois: „Mystik im Kontext“, München 2004, S. 326-347.

⁶ Haas, „Christina Mirabilis“, S. 343.

⁷ LeGoff, Jacques: „Die Geburt des Fegefeuers“, Stuttgart 1984.

VCM in seinem Artikel im LThk am eindrucklichsten unterstreicht, er lieferte für diese Arbeit auch entscheidende Anregungen⁸.

Wesentlich vielfältiger erscheint auf den ersten Blick die englischsprachige Literatur zum Thema. An erster Stelle sei hier Caroline Walker Bynum genannt, deren *Holy feast and holy fast*⁹ 1987 viel Aufsehen erregte und in dem das Fasten mittelalterlicher Mystikerinnen als Werkzeug zur Kontrolle ihrer sie umgebenden Gesellschaft dargestellt wird. Ihrer öfließenden Brüste wegen findet Christina auch hier Erwähnung. Große Verdienste um die angloamerikanische Christina-Forschung hat sich die schon erwähnte Margot King gemacht, der eine sehr genaue Übersetzung der VCM zu verdanken ist¹⁰. Christinas Rolle in der Gesellschaft und ihre Lebensbeschreibung wird auch in zahlreichen Aufsätzen des Sammelbandes „New Trends in Feminine Spirituality“ thematisiert¹¹.

Alle hier genannten englischsprachigen Werke sind allerdings der Frauenforschung zuzuordnen und haben Christinas Interaktion zur und Stellung in der Gesellschaft, sowie die sich daraus ergebende Darstellung der Heiligen in der VCM zum Thema.

⁸ Lauwers, Michel: „Christina Mirabilis“, in: LThK 2, Freiburg 1986, Sp. 1138 f.

⁹ Bynum Caroline: „Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women“, Berkeley 1987.

¹⁰ King, Margot: „The Life of Christina the Astonishing by Thomas de Cantimpré“, Toronto 1999.

¹¹ Wogan-Browne, Jocelyn: „Liège, the Medieval „Woman Question“ and the Question of Medieval Women“, S. 1-31, Barratt, Alexandra: „Undutiful Daughters and Metaphorical Mothers among the Beguines“, S. 81-104, Newman, Barbara: „Devout Women and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré“, S. 35-50, alle in: Wogan-Browne, Jocelyn (u.a.): „New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact“ (=„Medieval Women: Textes and Contexts“, Bd. 2), Turnhout 2000.

Aufbau und Struktur der Vita

Das Werk trägt bei den Bollandisten den Titel *De S. Christina Mirabili Virgine Vita* und ist in einen Prolog, Inhaltsverzeichnis (Antiqua Capita) und fünf große Kapitel gegliedert, der Prolog und die einzelnen Kapitel sind nochmals in insgesamt 43 Unterkapitel eingeteilt, denen im Inhaltsverzeichnis eigene Namen gegeben werden. Da in der Edition die Herausgeber die Zählung bereits beim Prolog einsetzen lassen und die ursprünglichen Handschriften aber anscheinend nur im Inhaltsverzeichnis, nicht aber im Text selbst eine Nummerierung der Einzelabschnitte aufweist, stimmen Inhaltsverzeichnis und Nummerierung der AASS nicht überein. Sowohl die Titel der fünf Großkapitel, als auch der 43 Unterkapitel sind deskriptiven Charakters und bieten kurze Inhaltsangaben der ihnen zugeordneten Textpassagen.

Die Unterkapitel lassen sich den Großkapiteln folgendermaßen zuordnen:

Caput I I-IX

Caput II X-XVII

Caput III XVIII-XXVII

Caput IV XXVIII-XXXIV

Caput V XXXV-XLIII

Anhand der Titel der Überschriften lässt sich kein tieferer Sinn erschließen, dem sich diese Gliederung unterordnen würde. Zwar sind die einzelnen Unterkapitel in den Anfängen von Kapiteln I und V, die Geburt und Jugend, bzw. Sterben der Heiligen thematisieren, relativ streng chronologisch geordnet, dieses strenge Schema verliert sich allerdings in den Zwischenkapiteln, die, wenn überhaupt, weniger chronologisch als thematisch gegliedert sind. So widmen sich etwa Unterkapitel XXX-XXXIV ausschließlich der Beziehung zwischen Christina und dem Grafen von Loon, die sich über einen Zeitraum von mindestens 20 Jahren erstreckte.

Auch anderweitige Schemata, wie etwa eine Gliederung der Kapitel nach den sieben Gaben des Hl. Geistes, wie sie uns etwa bei Maria von Oignies vorliegt, sind nicht offensichtlich, sodass mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dass die genaue Benennung eines jeden der 53 Unterkapitel im Inhaltsverzeichnis tatsächlich vorwiegend der Ursprungsintention, nämlich der leichteren Auffindung im Text, dient und sich nicht welche „Metabotschaften“ auch immer hier verbergen.

Der Inhalt

Christina wird uns als Jungfrau aus St. Trudo vorgestellt, die nach dem Tod ihrer Eltern mit zwei Schwestern zurückbleibt. Während die Älteste sich um den Haushalt kümmert und die mittlere Schwester sich der *vitae religiosae* verschreibt, bleibt Christina der niedrigste Dienst des Viehhütens vorbehalten. Schon während ihres Daseins als Hirtin wird sie immer wieder durch die mystischen Offenbarungen Jesu getröstet, unglücklicherweise aber wird sie dadurch so geschwächt¹², dass sie an den Strapazen der göttlichen Heimsuchen stirbt.

Nun aber geschieht das Ungewöhnliche und Ungeheuerliche. Während ihrer Totenfeier springt sie plötzlich aus dem Sarg, fliegt nach oben und bleibt im Gebälk des Kirchendaches sitzen. Die verständlicherweise von Panik ergriffene Trauergemeinde verlässt schreiend das Gotteshaus, und nur Christinas ältere Schwester und der Priester bleiben. Nach der Messe gelingt es dem Geistlichen, Christina mithilfe der Macht des Leibs Christi wieder zurück auf den Erdboden zu zwingen¹³, sodass sie von ihrer Schwester wieder mit nach Hause geführt werden kann.

Dort wird sie natürlich schon bald von ihren Freunden mit der Frage gequält, was denn mit ihr passiert sei. Darauf gibt sie eine überaus erstaunliche Antwort.

Gleich nach ihrem Tod, so Christina, sei sie von Engeln an einen schrecklichen, dunklen Ort gebracht worden, der voll von menschlichen Seelen war, die dort in einer Weise gefoltert und gequält wurden, dass keine Sprache ausreicht, sie zu beschreiben. Da Christina einige der dort Gemarterten noch aus ihrem eigenen Leben kennt, verspürt sie großes Mitleid ob der Seelen, die hier im Höllenfeuer schmoren. Ihre himmlischen Begleiter klären sie jedoch auf, dass dies gar nicht die Hölle sei, sondern das Fegefeuer. Nach einem kurzen Besuch in der Hölle endet Christinas jenseitige Reise im Paradies vor dem Thron Gottes, wo sie vom Herrn empfangen und ihr versichert wird, dass sie nun auf ewig in der Herrlichkeit Gottes bleiben könne. Es gäbe aber auch noch eine weitere Möglichkeit, nämlich in den eigenen Leib zurückzukehren und die Sündenqualen, die die unsterblichen Seelen im Fegefeuer erleiden müssten, mit dem eigenen sterblichen Körper selbst zu ertragen. Dies würde einerseits die leidenden Seelen dem Fegefeuer entreißen und die Lebenden zur Umkehr¹⁴ bewegen. Christina nimmt dieses Angebot natürlich

¹² „ex interno contemplationis exercitio virtute corporis infirmata“, VCM, S. 651.

¹³ „a presbytero ecclesiae sacramento constricta, est coacta descendere“, ibid.

¹⁴ „ad correctionem hominum redonata sum vita“, VCM, S. 652.

sofort an und kehrt beim dritten Agnus Dei der Totenmesse in ihren aufgebahrten Körper zurück, um fürderhin die Bewohner von St.Trudo in Angst und Schrecken zu versetzen. Kurz nach ihrer spektakulären Rückkehr flieht sie vor der Gegenwart der Menschen auf Bäume und Kirchtürme, wo sie sich vor dem Gestank der Menschen, der ihr unerträglich geworden ist, zurückzieht. Da man mittlerweile in St.Trond anscheinend zur Überzeugung gelangt ist, dass Christina besessen sei¹⁵, fängt man sie mit viel Mühe schließlich ein und legt sie in Ketten. Durch die Hilfe des Herrn gelingt es ihr jedoch, in die Einsamkeit der Wälder zu fliehen, wo sie von nun an, einem Vogel gleich, ihr Leben auf den Bäumen sitzend verbringt. Nach einiger Zeit ohne Nahrung wird sie aber von furchtbarem Hunger gequält, und da sie unter keinen Umständen in die Gemeinschaft der Menschen zurückkehren möchte, fleht sie Gott um Hilfe an, der ihr diese auch zukommen lässt, indem er sie neun Wochen lang *contra ipsa naturae jura*¹⁶ mit süßer Milch aus ihren eigenen jungfräulichen Brüsten ernährt. Kurz darauf wird sie von ihrer Verwandtschaft abermals gefangen und in Eisen geschlagen, was abermals vergeblich ist. Nachdem sie wieder von Gott aus der Gefangenschaft befreit wurde, geht sie zur Kirche des St. Christophorus in Lüttich, um dort die Kommunion zu empfangen. Da sich der Priester aber verspätet, läuft sie ungeduldig zu einer anderen Kirche und erhält vom dortigen Geistlichen, was sie begehrt. Plötzlich stürmt sie aus der Siedlung, verfolgt von dem verwunderten Priester und dem Priester von St. Christoph. Sie gelangen bis an die Maas, die Christina den Fluchtweg abschneidet, aber *quasi phantastico*¹⁷ gelingt es ihr, den Fluss unbeschadet zu durchschwimmen und ihre Verfolger hinter sich zu lassen. Danach beginnt Christina damit, die Sendung Gottes zu erfüllen. Sie steigt in geheizte Backöfen und schreit ob der erlittenen Schmerzen furchtbar, ohne dass jedoch eine einzige Verbrennung sichtbar würde. Ist gerade kein Ofen zur Hand, stürmt sie die Wohnhäuser der Menschen um sich dort in deren Herdfeuer zu wälzen. Auch Kessel mit kochendem Wasser scheut sie nicht, da sie zwar den Schmerz der Verbrennungen fühlt, ihr Körper davon aber nicht verletzt wird. Andererseits stellt sie sich auch gern und häufig in das eisige Wasser der Maas, oft sechs Tage oder länger, was nur durch einen mittlerweile um sie sorgetragenden Priester abgebrochen werden kann, als er sie in Christi Namen zwingt, herauszusteigen. Im Winter stellt sie sich unter Mühlräder, sodass ihr das Eiswasser über den Kopf und den ganzen Körper fließt.

¹⁵ „putantes eam plenam daemonibus“, ibid.

¹⁶ VCM, S. 652.

¹⁷ Ibid.

Auch flicht sie sich manchmal nach Art der Banditen, die man dort mit zerschlagenen Gliedmassen hinrichtet, selbst aufs Rad, ohne das sie einen einzigen Knochenbruch erleiden würde oder hängt sich ein bis zwei Tage zwischen die verwesenden Leichen der Verurteilten an den Galgen. Des öfteren bricht sie in Grabstellen ein, um dort die Sünden der Menschen zu beklagen.

Einmal steht sie in der Nacht auf, und die Hunde von ganz St.Trudo beginnen zu bellen, um sie anschließend durch das Unterholz des nahen Waldes zu jagen, sodass sie, von Dornen vollkommen zerschunden, von Kopf bis Fuß blutüberströmt ist und alle, die sie so sehen, sich wundern dass in einem einzelnen Körper soviel Blut sein kann, ohne dass jedoch ihre Haut einen einzigen Kratzer zeigen würde.

Zum Beten schwebt sie weiterhin auf die Wipfel der Bäume oder auf Kirchtürme und während ihrer Andacht verkrümmt sich ihr Körper *in unum globum*¹⁸ als hätte sie gar keine einzelnen Körperteile mehr.

Aufgrund dieses doch recht merkwürdigen Verhaltens beschließen ihre Schwestern, einen gedungenen Schergen anzuheuern, um sie diesmal endgültig einzufangen und in Ketten legen zu lassen. Dieser stellt ihr auch in der von ihr bewohnten Wildnis nach, da er ihrer jedoch ohne Gewalt anzuwenden nicht habhaft werden kann, bricht er ihr ein Schienbein und schleppt sie zu ihren Schwestern zurück, welche sie zur Pflege nach Lüttich bringen lassen.

Ihr Krankenbett, sie liegt in einem Keller gefesselt an eine Säule gebunden, trägt nicht gerade zur Genesung bei, und als man ihr einen Arzt kommen lässt, schickt sie mit den Worten weg, dass sie keinen anderen Heiler für ihre Beschwerden akzeptiere als ihren Heiland Jesus Christus. Soviel Gottvertrauen wird auch gleich darauf belohnt, da der Herr ihre Fesseln wieder einmal löst und sie mit einem neuen Flugwunder aus dem Kerker befreit. Als Christina einen einfachen Stein gegen die Kellerwand wirft, schlägt dieser ein großes Loch in dieselbe, durch das sie, gleich einem von der Sehne gelassenen Pfeil, durch die Luft in die Freiheit fliegt.

Aber ihre Schwestern geben die Jagd nach ihr nicht so einfach auf, denn kurze Zeit später fangen sie sie erneut ein und fesseln sie diesmal nicht mit den von Gott so leicht gelösten Seilen und Ketten, sondern benutzen einen Fußblock. Dieser ohnehin schon extrem schmerzhaft Art der Fesselung, nicht sonderlich viel angenehmer gemacht durch die Tatsache, dass Christinas Schienbein noch immer oder zumindest bis vor kurzer Zeit gebrochen und nun in einen hölzernen Schraubstock eingespannt ist, gesellt sich noch die

¹⁸ VCM, S. 653.

karge Ernährung, Wasser und Brot, hinzu. Wieder wird sie aus ihrer Notlage errettet, diesmal indem ein wundertätiges Öl aus ihren Brüsten fließt, das sie sowohl als Nahrung als auch als Wundsalbe verwendet. Als nun Angehörige und Verwandte Zeugen dieses Schauspiels werden, kommen sie schließlich zu dem Entschluss, das nicht ein böser Geist, sondern der Wille Gottes selbst hinter all dem steht und lassen Christina ihrer Wege ziehen.

Diese beginnt sogleich wieder damit, ihren göttlichen Auftrag zu erfüllen und in gewohnter Weise die Strafen der Menschen für ihre Sünden auf sich zu nehmen.

Mittlerweile ist sie zu einer Art Lokalsehenswürdigkeit geworden und die Menschen strömen von nah und fern zusammen, um die seltsame Frau zu bestaunen. Die *religiosi viri ac mulieres*¹⁹ der Stadt fürchten aber, da Christina, wenn sie vom Gestank der Menschen überwältigt wird, noch immer nach Art der Vögel der allzu großen Gesellschaft entkommt, dass dieses Treiben den Verstand der Menschen übersteigen könnten und bitten Gott daher, *ut miracula sua in Christina secundum communem statum hominum*²⁰ zu lenken.

Diese Bitte erfüllt der Herr auch auf recht seltsame Weise. Eines Tages, als Christina wieder *agitata a spiritu vehementissime*²¹ ist, läuft sie in die Kirche von Guelleir, wo sie das Taufbecken offen findet und sich als ganzes hineinstürzt. Durch dieses Ereignis mäßigt sich ihr Gebaren, sie erträgt den Gestank der Menschen wieder und ist fähig, in deren Gesellschaft zu leben.

Von nun an beginnt sie häufig die heilige Messe zu besuchen und verdient sich ihr täglich Brot, da sie alle weltlichen Besitztümer und auch das ihr rechtmäßig zustehende Erbteil von sich weist, in dem sie von den Leuten Almosen erbettelt. Denn indem sie Almosen geben, so Christina, zeigen die Leute Mitleid, und nichts könne das Mitleid Gottes mit den Sündern besser erwecken, als wenn ebendiese Sünder das selbe Mitleid mit anderen zeigten.

Sie misst den milden Gaben der Menschen eine so große Bedeutung bei, dass sie sogar entgegen der Meinung der ganzen Gemeinde einem stadtbekannten Völlerr und Verschwender einen kleinen Schluck Wein, den dieser ihr gibt, als Zeichen der Umkehr und Busse anrechnet, was ihm in seiner Todesstunde noch nützen werde.

Wenn ihr jemand ein Almosen gibt, das auf irgendeine Weise unrechtmäßig erworben war, so ist sein Verzehr für sie, als ob sie Kröten und Schlangeneingeweide essen müsste

¹⁹ VCM, S. 654.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

und sie beginnt öffentlich zu schreien, warum Christus sie auf solche Weise quäle. Wenn es nun einmal verständlicherweise passiert, dass man ihr eine Gabe verwehrt, quält sie das genauso und einmal geschieht es sogar, dass sie sich ein Almosen, das ihr vorher verwehrt wurde, selbst mit Gewalt nimmt und dem unfreiwilligen Spender antwortet, dass er sich, auch wenn er sich jetzt aufrege, eines Tages darüber freuen werde, dass sie ihn beraubt hätte.

Von Christinas Kleidung wird gesagt, dass sie aus einem weißen Gewand besteht, das ihr bis an die zu jeder Jahreszeit nackten Füße reicht. Wenn sie einen Ärmel oder einen anderen Teil der Kleidung ausbessern will, so bittet sie die Leute darum und näht die entsprechenden Teile mit Baumrinde neu an, gleich welche Farbe sie haben, sodass sie zumeist nicht in weißen, sondern scheckigen Kleidungsstücken einhergeht. Als Nahrung nimmt sie nur Almosen oder steinhartes weggeworfenes Brot, das sie in Abwaschwasser taucht, um es essen zu können.

Lob und Ehre flieht sie mit größter Sorgfalt, da sie meint, dass jene am ärgsten in der Hölle und im Fegefeuer gepeinigt werden, denen Christus im Leben am meisten gibt. Zudem weiß sie über das Schicksal der Sterbenden in der Stadt bescheid. An Tagen, an denen sündige Menschen sterben, die zu den Qualen der Hölle verdammt sind, bricht sie unter furchtbaren Krämpfen und Verrenkungen schreiend zusammen. Stirbt aber jemand, dem das ewige Leben verheißen ist, erfüllt es sie mit der größten Freude, sodass die Bewohner der Stadt, denen Christina bekannt ist, leicht an ihrem Zustand ablesen können, wie es um die nahe Zukunft der gerade Sterbenden bestellt ist.

Sie hilft diesen Sterbenden auch, wenn sie sie dazu bringt, ihre Sünden zu bekennen und Buße zu tun, indem sie ihnen die Freuden des Himmels und die Schrecken der Hölle vor Augen führt. Dieser Dienst beschränkt sich nicht nur auf die Christen, sondern sie kümmert sich auch um die große Judengemeinde, der sie zeigt, wie Gott auch ihnen das Heil bringen kann.

Oftmals zeigt sich ihre prophetische Gabe, wenn sie verborgene Vergehen aufdeckt und die Sünder zur Umkehr ruft. Am Tag der Schlacht von Steppes beginnt sie zu weinen und sagt, dass sie die Luft von Blut und Schwertern erfüllt sehe. Den Schwestern vom Kloster der Hl. Katherina rät sie, schnell zusammenzulaufen und Tränen für die Gefallenen zu vergießen und einer bestimmten Schwester sagt sie, sie solle möglichst schnell zum Gebet eilen und für ihren Vater zu Gott beten, da er sich gerade in großer Gefahr befinde.

Als das Kloster einmal eine Nonne verstößt, prophezeit Christina, dass dem Kloster daraus ein großer Schaden erwachsen werde und gemäß ihrer Voraussage entsteht dem

Kloster durch diesen Vorfall ein großer Skandal. Als die Schwestern beraten, ob man die Verstoßene wiederaufnehmen solle, ermahnt Christina den Konvent solange, bis dieser dem Wiedereintritt zustimmt.

Einmal reist ein Adeliger ins Heilige Land zum Grab des Herrn, und Christina wird von dessen Gemahlin bedrängt, Gott um seine gesunde Rückkehr zu bitten. Durch dieses Flehen erweicht, erwirkt Christina tatsächlich seine Heimkehr, doch Christina sagt der Gattin, dass dies nur wegen ihres eindringlichen Bittens geschehen sei und sie sich wohl nicht mehr lange an der Gegenwart ihres Mannes erfreuen werde. Ein paar Tage später stirbt der Adelige tatsächlich und lässt Frau und Kinder in Einsamkeit und Trauer zurück. Lang vor der Zeit sagt sie voraus, dass Jerusalem den Sarazenen übergeben werde, und am selben Tag, an dem Saladin Jerusalem mit dem Grab Christi und dem Heiligen Kreuz erobert, weiß sie bereits von den Ereignissen, obwohl sie sich gerade in der Festung von Loon befindet. Als sie daraufhin ein großes Freudengeschrei anstimmt, fragen die Umstehenden sie, was der Grund sei für ein solches Benehmen und sie antwortet darauf, dass an diesem Tag ein Freudentag sei, da Christus und seine Engel der Menschheit eine große Gelegenheit gegeben habe, das Heil zu erlangen.

Sie sagt eine große Hungersnot aus dem Jahre 1170 lange vorher voraus und auch noch viele andere denkwürdige Ereignisse. Als sie einmal mit den Schwestern des Klosters der Hl. Katherina ein Gespräch über Gott führt, fängt sie plötzlich zu rotieren an wie ein Kreisel und beginnt einen himmlischen Gesang, der nicht aus ihrem Mund, sondern aus ihrer Brust zu kommen scheint. Über die Schlechtigkeit der Welt bricht sie in Klage aus und wälzt sich deswegen auf dem Boden.

Schließlich geht sie nach Loon, um dort bei der Rekluse Ivetta zu leben. Bei ihr beginnt sie wieder mit ihrem wundersamen Gesang, der lateinische Worte beinhaltet, obwohl sie diese Sprache nicht spricht. Sie versteht es auch, den Sinn der Schrift ihren Freunden zu deuten, was sie, die nie lesen gelernt hat, nicht gerne tut, da dies dem Amt der Kleriker vorbehalten sei. Überhaupt verhält sie sich diesem Stand gegenüber sehr ehrfürchtig, wenn sie Priester ermahnt, dann tut sie dies nur im Geheimen, damit durch solche Ermahnungen nicht der Name Christi in den Schmutz gezogen wird.

Sie lernt den Grafen Ludwig von Loon kennen, der sie von ganzem Herzen verehrt und dem sie mit ihrem Rat zur Seite steht. Er nennt sie „Mutter“ und wie eine Mutter weist sie ihm wieder den rechten Weg, wenn er gegen die Kirche oder ihre Diener handelt. Als sie ihn eines Tages in der Schar seiner Ritter erblickt, ruft sie laut: *„O quam pulcher es,*

*Domine!*²². Als die Bewaffneten das hören, erklärt ihnen Ludwig, dass sie nicht ihn, sondern den Herrn des Himmels, den Schöpfer der Schönheit selbst, lobt und Cristina antwortet, dass dies wahr sei, aber sie nicht verstehe, warum er diesen Herrn dann nicht hoch achte.

Als Ludwig einmal mit dem Herzog von Limburg und anderen Grafen zu Rate sitzt, da ruft Christina, er sei bemitleidenswert, wenn er freundschaftlich mit Leuten beisammen säße, die sich schon bald als seine Feinde erweisen würden.

Auf dem Sterbebett ruft der Graf sie zu sich, gesteht ihr all seine Sünden, die er in seinem Leben begangen hat und stirbt von Christina getröstet. Sie aber sieht, wie seine Seele ins Fegefeuer hinabgeführt wird. Nachdem ihr Ludwigs Geist erschienen ist, erreicht sie von Gott, dass sie die Hälfte der Sündenstrafen des Grafen auf sich nehmen darf. Von da an sieht man sie über lange Zeit hin nachts, wie sie von Flammen gequält wird, und tagsüber vergießt sie Tränen an den Orten, an denen Ludwig sündigte.

Am Ende ihres Lebens zieht sie sich wieder öfter in die Wildnis zurück, wenn sie zurückkehrt, wagt niemand, sie zu grüßen oder zu fragen. Einem Geist gleich schwebt sie durch Mauern, und sie ist so furchtbar anzusehen, dass niemand nur ihren Schatten erblicken kann, ohne zu erschrecken. Schließlich verlässt sie die Stadt und kehrt zu ihren Schwestern ins Kloster der Hl. Katherina zurück.

Der Abt Thomas von St. Trudo erzählt, er sei ihr einmal heimlich in die Kirche nachgeschlichen. Dort habe er gesehen, wie sich Christina vor dem Altar auf den Boden geworfen und ihren eigenen Körper getadelt habe, warum er sie davon abhalte ihre Seele zu Christus zurückkehren zu lassen. Gleich darauf aber habe sie sich dafür entschuldigt und ihren Leib gelobt, dass er so geduldig alle Leiden über sich ergehen lasse, die der Auftrag Gottes von ihr verlange.

In den letzten Jahren isst sie nur noch sehr selten und wenig und berichtet ihren Schwestern von der Verderbtheit der Welt. Einer Schwester sagt sie gar voraus, dass das ganze Menschengeschlecht ob der Ausflüsse seines Samens verdorben sei, und dass deswegen durch den Zorn Gottes die ganze Christenheit bestraft werden würde.

Als ihr aber Gott schließlich im Gebet ihr nahes Ende offenbart, ändert sie ihr Verhalten völlig und wendet sich ganz von allen Menschen ab. Eine vertraute Schwester Beatrix bittet sie, ihr in einer abgelegenen Nische des Klosters eine Lagerstatt zu bereiten. Kurz darauf wird Christina von einer schweren Krankheit niedergestreckt und empfängt nach drei Wochen schmerzhaften Siechtums die Sterbesakramente. Bei dieser Gelegenheit

²² VCM, S. 657.

wird sie von Beatrix ersucht, ihr als letzten Gefallen vor dem Tode mit ihren klarsichtigen Fähigkeiten noch Auskunft über eine bestimmte Sache zu geben. Nach der Sakramentenspendung lässt der Konvent Christina wieder allein auf ihrem Krankenlager, doch sie, als sie den nahenden Tod spürt, bittet Gott darum, er möge ihr einen öffentlichen Tod in der Gegenwart der Nonnen bescheren. Den Namen Jesu Christi laut ausrufend, stirbt sie. Die kurze Zeit später an das Krankenlager zurückkehrende Beatrix findet nur noch Christinas Leichnam vor und beginnt ein großes Weinen und Jammern. Zwischen ihren Klagen wirft sie der Verstorbenen immer wieder vor, warum sie aus dem Leben geschieden sei, ohne sie vorher um Erlaubnis gefragt zu haben. Schließlich raunt sie der Toten beschwörend ins Ohr, Christina, die der Beatrix immer in allen Dingen gehorcht habe, möge nun, da sie im Tode dem Herrn verbunden sei, weiterhin gehorchen und noch einmal ins Leben zurückkehren, um Beatrix das, was diese so sehr zu wissen verlangt habe, schließlich doch noch zu enthüllen.

Auf wunderbare Weise schlägt die verstorbene Christina die Augen auf und fragt Beatrix vorwurfsvoll, warum sie sie störe und zurückgerufen habe, da Christina eigentlich gerade vor das Angesicht Christi geführt worden wäre. Dann fordert sie sie auf, endlich ihre Frage zu stellen, damit sie zum Herrn zurückkehren könne. Dies tut Beatrix und erhält die so begehrte Antwort auf ihre Frage. Inzwischen ist natürlich ein Großteil des Konvents zusammengelaufen, und unter zahlreichen Segnungen stirbt Christina zum dritten Mal unter dem Zeichen des Kreuzes in der Gemeinschaft der Nonnen und geht so ein in die ewige Unsterblichkeit.

Christina wird im Kloster nahe der Stadt St. Trudo beigesetzt. Als der Konvent Jahre später übersiedelt, wird auch ihr Grab im Beisein der Nonnen und des städtischen Klerus geöffnet. Dabei verströmt der Leichnam einen so himmlischen Duft, dass alle Umstehenden gleichsam wie aus einem Munde ausrufen, dass Christina im Leben *mirabilis* war, und im Tode nun sogar *gloriosa* ist²³. Und seither hat sie niemandem, der sie gläubig an ihrem Grab um Hilfe anflehte, diese verweigert.

²³ VCM, S. 559.

Die VCM als Quelle biographischer Fakten

Wenn man eine solche Lebensbeschreibung liest, versteht man wohl die Skepsis, die diesem Text lange Zeit entgegengebracht wurde. Zu viele schon fast bizarr anmutende Ereignisse und Fähigkeiten werden einer bestimmten Person zugeordnet, zu wenig faktisch Greifbares lässt sich in diesen Beschreibungen finden, die eher den Mirabilien-Sammlungen längst erloschener Herrscherhäuser als einer brauchbaren historischen Quelle ähneln.

Die grundlegendste Frage, mit der man sich diesem Text nähern kann, wäre, den fiktionalen oder um es brutal auszudrücken „erfundenen“ Inhalt vom faktisch richtigen zu trennen um so zu einer Antwort auf die Frage zu kommen „Wie war es wirklich?“ Dieser Versuch soll nun hier in aller Kürze unternommen werden.

Zunächst einmal drängt sich die Frage auf, ob es eine historische Christina Mirabilis überhaupt je gab, oder ob sie, gleich dem Hl.Christophorus oder dem Hl.Georg jeglicher Historizität entbehrt.

Wie uns Thomas von Cantimpré dankenswerterweise mitteilt, ist die von ihm geschriebene Vita nicht der einzige Textbeleg für die tatsächliche Existenz seiner Heiligen, sondern sie wurde vielmehr bereits von Jacques de Vitry in seiner *Vita beatae Mariae Oignies*, wenn auch nur kurz, erwähnt. Die Stelle, die unser Autor meint, nennt zwar den Namen Christina nicht, lässt sich aber ganz unzweifelhaft auf sie beziehen: *Vidi etiam aliam, circa quam tam mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacuisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, anima ad corpus revertente revixit; & a Domino obtinuit, ut in hoc seculo vivens in corpore, purgatorium sustineret*²⁴. In Jacques de Vitrys VMO sind im Gegensatz zu Thomas VMC die Wunder nur recht spärlich gesät und seine Werke brachten ihm im Gegensatz zu denen seines Bewunderers nicht bei manchen seiner Jahrhunderte später lebenden Lesern den schmachvollen Nachruf ein, geistesgestört gewesen zu sein.

Auch Thomas selbst bekräftigt seine Glaubwürdigkeit, wenn er Einblicke über angewandte Methoden gibt, die er bei der Zusammenstellung seiner Vita benutzt hat. Als erstes Argument führt er an, dass die meisten dieser Ereignisse nicht irgendwo im stillen Kämmerlein stattfanden, sondern ganz in der Öffentlichkeit, sodass er *testes[...]* in

²⁴ Jacques de Vitry: „Vita Maria Oigniacensi in Naurcensi Belgii dioecesi“, in: „Acta Sanctorum Iunius, 23. Juli“, Bd.5, Paris 1867, S. 542-572.

*pluribus*²⁵ hätte, die persönlich Zeugen diese Ereignisse geworden seien und derartig wahrheitsliebend seien, dass sie *nequaquam a centro veritatis etiam pro amputandis capitibus deviarent*²⁶. Zweites und sehr schlagkräftiges Argument ist die zeitliche Entfernung zum Geschehen. Thomas hat laut Eigenaussage diese Vita acht Jahre nach dem Tod Christinas verfasst, es handelt sich also um eine sehr nahe Vita, der als solcher üblicherweise ein hohes Maß an Authentizität zugesprochen werden würde.

Neben Thomas von Cantimpré und Jacques de Vitry wird Christina auch von anderen Quellen zumindest beiläufig erwähnt, sodass die tatsächliche Existenz Christinas also mit einiger Wahrscheinlichkeit als gesichert gelten darf. Nun geht es darum, das Glaubwürdige vom Unglaubwürdigen zu trennen, um vielleicht am Schluss der Bemühungen um die „reale“ Christina zu einer halbwegs aussagekräftigen Biografie dieser Frau zu finden. Wenn man alle Wunder beiseite lässt und dem Hagiographen eine gewisse Sorgfalt bei der Nennung von Jahreszahlen zubilligt, so kann man aus der Vita einiges erkennen:

Thomas benennt das Sterbedatum mit dem Jahr 1224²⁷, was gleichzeitig auch die Vita selbst auf das Jahr 1232²⁸ datiert. Christina starb 42 Jahre nach ihrem „Scheintot“²⁹, also ist dieses Ereignis auf etwa auf das Jahr 1182 zu datieren. Zu diesem Zeitpunkt war sie 32 Jahre alt, was ihr Geburtsjahr auf etwa 1150 festsetzt. Die erste merkwürdige Begebenheit, die mit einem Datum versehen ist, ist die Voraussage einer großen Hungersnot im Jahre 1170³⁰. Da man mit der Angabe *multo tempore ante*³¹ für eine zeitliche Bestimmung nicht gerade viel anfangen kann, muss man also diese Prophezeiung auf 1170 oder früher datieren. Dieses Datum wirft eine recht interessante Frage auf, da sich der Schreiber der Vita ganz offensichtlich selbst widerspricht, wenn er das Jahr von Christinas „erstem Tod“ auf 1182 setzt, also mehr als 10 Jahre nach ihrem ersten bekannten Wunder. Da es über den ganzen Text hin den Anschein hat, dass Christinas Rückkehr von den Toten eine Art „Initialwunder“ war und sich alle übrigen Wunder erst daraus erklären, so bleibt nur die Annahme, dass sie als Frau auch vorher schon durch ein gewisses außergewöhnliches Benehmen „sozial auffällig“ war. Demgegenüber steht wieder die Behauptung des Autors, dass Christinas gesamte

²⁵ VCM, S. 650.

²⁶ VCM, S. 651.

²⁷ „*defuncta est anno circiter ab Incarnatione Domini MCCXXIV*“, VCM, S. 659.

²⁸ „*cum non eo amplius quam anni octo sint, quo haec scripsi post mortem ejus*“, VCM, S. 650.

²⁹ „*Vixit autem postquam primo resurrexit a mortuis, quadraginta duobus annis*“, VCM, S. 659.

³⁰ „*Famem etiam maximam, quae fuit anno circiter ab Incarnatione Domini MCLXX, multo tempore ante praedixit*“, VCM, S. 656.

³¹ Ibid.

spirituellen Erfahrungen bis zu ihrer denkwürdigen Wiedererweckung nur ihr allein zuteil wurden und niemand davon wusste³², was zumindest als Zeugnis dafür gewertet werden darf, wie wenig sich Thomas von Cantimpré um die tatsächliche chronologischen Abfolge von Ereignissen in Christinas Leben kümmerte, als er ihrer Vita einen Aufbau gab.

Ein weiteres Datum, das ausdrücklich erwähnt wird, ist der Fall Jerusalems im Jahre 1199. Da erwähnt wird, dass sie sich zu diesem Zeitpunkt in der Burg von Loon aufhielt, darf vermutet werden, dass sie zum Grafen Ludwig von Loon damals schon freundschaftliche Beziehungen unterhielt und ihn also als Ratgeberin einen Großteil seiner Zeit als Grafen begleitete³³. Die ebenso erwähnte Schlacht von Steppes 1213³⁴ und die daran anschließenden Ermahnungen an die Nonnen von St. Katherina zeigen, dass Christina schon davor engen Kontakt zum Nonnenkloster gehabt haben muss. Kombiniert mit der Tatsache, dass sie Ludwig von Loon bei seinem Tod 1218 zur Seite stand, heißt das, dass sie sowohl Schützling des Grafen von Loon als Vertraute des Klosters war und diese Phasen ihres Lebens nicht aneinander anschließen, sondern sich überlappen. Mehr Licht auf diesen Sachverhalt könnte die Bemerkung werfen, Christina habe Loon verlassen und neun Jahre bei der Rekluse Ivetta in der Nähe von Huy gelebt.³⁵

Nun könnte man annehmen, dass, wenn sie sich also 1213 noch in St.Trudo aufhielt, sie also mindestens bis 1222 bei Ivetta in Loon gelebt haben müsste, also bis zwei Jahre vor ihrem eigenen und vier Jahre nach dem Tod ihres Gönners, des Grafen von Loon. Die Tatsache aber, dass sie an seinem Sterbebett weilte und hernach *loca etiam, in quibus dictus comes peccare solebat, irremediabilibus lacrymis irrigabat*³⁶, will nicht recht zu dem Bild passen, das wir von einer Rekluse haben. Da die sich die gesamte Handlung der Vita in einem relativ engen geographischen Raum abspielt und Huy, Loon, St. Tongern und Lüttich kaum mehr als einen Tagesmarsch voneinander entfernt sind, ist es durchaus plausibel anzunehmen, dass Christina ihren neunjährigen Aufenthalt bei Ivetta durchaus für Reisen an andere Orten unterbrach³⁷.

³² „mansit tamen cunctis incognita“, VCM, S 651.

³³ „Cumque venisset dies, quo a Solahadino, rege Persarum, capta fuit Jerusalem, cum sepulchro Domini et Cruce Christi, ipsa in castro de Loen posita, rei eventum cognovit in spiritu“, VCM, S. 655.

³⁴ „Quando illa miserabilis congressio facta est [anno Domini MCCXIII mense Octobri] inter ducem Brabantiae et ejus adversarios, ubi in loco, qui dicitur Steps tot centena hominum occisa sunt und“, ibid.

³⁵ „Post haec de domo propria et cognatione digressa, castrum in confinio Alamanniae, quod Loen dicitur, expetivit: ubi cum quadam religiosissimae vitae reclusa Ivetta nomine, moram per novennium faciens, mira per eam operatus est Dominus, VCM, S. 657, damit gemeint ist Jutta von Huy (1158-1228).

³⁶ VCM, S. 658.

³⁷ Möchte man Christina wirklich zumindest als „Rekluse auf Zeit“ kategorisieren und für sie eine neunjährige *stabilitas loci* in der Gegenwart Ivettas postulieren, würde ein solcher Lebensabschnitt nur in die Zeit zwischen 1192, dem Beginn von Ivettas Rückzug aus der Welt, und 1205/6, Christinas erstem

Würde man versuchen, anhand von Thomas' Daten die chronologischen Abläufe innerhalb einer Kurzbiografie zu schreiben, würde sie in etwa so aussehen:

1150 Christina wird als jüngste von drei Töchtern in St. Trudo geboren, die Eltern sind vermutlich Landwirte

1170 oder vorher Prophezeiung einer Hungersnot

vor 1182 Tod des letzten Elternteils

1182 Nahtoderlebnis mit schwerwiegenden physischen und psychischen Folgen, Christina wird als Besessenen gejagt und immer wieder weggesperrt

vor 1199 Ende der Verfolgung durch ihre Familie

ebenfalls vor 1199 Bekanntschaft mit dem Grafen von Loon

vor Oktober 1213 Kontakte zum Schwesternkonvent von St. Katherina³⁸

1218 Sterbebegleitung beim Tod des Grafen von Loon

zwischen 1182 und 1224 langer Aufenthalt bei der Rekluse Ivetta in Loon

1224 gestorben im Kloster der Hl. Katherina in St. Trudo

Mögen die biographischen Angaben auch relativ mager sein und eine genaue Verortung einzelner Ereignisse im Lebenslauf Christinas anhand dieser Daten fast unmöglich erscheinen, so sind sie doch für eine Heiligenvita, die ja ganz andere Absichten hegt, als eine möglichst akribische Lebensbeschreibung einer historischen Persönlichkeit zu sein, eigentlich recht ausführlich, immerhin können Geburts- und Sterbejahr relativ genau fixiert werden.

Auch eine lokale Festlegung auf eine einzelne Siedlung oder Stadt scheint in keinem Fall möglich, sowohl St. Trudo, Lüttich und Loon werden als Stätten ihres Wirkens genannt, in den frühen Jahren gar die Wildnis. Einmal wird sie uns als Beraterin und Freundin der Nonnen von St. Katherina vorgestellt, dann wiederum erregt ihr Verhalten lange Zeit Aufmerksamkeit in den Städten der Region und nicht zuletzt findet man sie in den Machtzentren der lokalen Feudalherren wieder.

Anders als bei vielen anderen ihrer Zeitgenossinnen scheint es bei Christina nicht möglich, sie einer bestimmten sozialen Gruppe zuzuordnen. Zwar kann man bei ihr, wie

sicheren Kontakt mit den Nonnen von St. Katherina, passen, aus der VCM ist dies allerdings nicht ersichtlich, siehe dazu Anm. 36.

³⁸ Die enge Beziehung zwischen Christina und der Hl. Luitgard von Tongern bleibt in der VCM unerwähnt, Luitgard war bis 1205/6 Priorin des Klosters der Hl. Katherina und Christina spielte eine maßgebliche Rolle bei Luitgards Wechsel zu den Zisterzienserinnen von Aywiers, es muss also schon 1205 ein sehr enger Kontakt mit den Nonnen von St. Katherina bestanden haben, siehe dazu: „Gestorum Abb. Trud. Cont. Tertia. Pars II“, in: MGH SS 10, Hannover 1852, S. 391.

bei vielen anderen *mulieres religiosae* der damaligen Zeit, einen in Christinas Fall äußerst spektakulären Wechsel vom „Leben in der Welt“ hin zu einer völligen spirituellen Hingabe (und damit verbundenen Aufgabe des vorher geführten Lebens) feststellen, im Gegensatz zu ihren Kolleginnen findet aber Christina in diesem neuen Leben keinen fixen Platz als Rekluse, Angehörige eines Konvents oder Mitglied der völlig neuen Beginengemeinschaften. Sie erscheint einmal zu dieser, einmal zu jener Gruppe eher zugehörig, lässt sich aber keiner davon wirklich eindeutig zuordnen. Wenn sie auch zur selben Zeit und fast an den selben Orten ihre Wunder wirkte wie z.B. Maria von Oignies und man beide wohl als sehr bemerkenswerte Frauen bezeichnen darf, so tritt uns die eine doch als frühe Stellvertreterin einer, wenn auch sehr außergewöhnlichen, Lebensform entgegen, die sich, wenn auch nur schwer, in das *ordo*-Denken des Mittelalters eingliedern ließ, während die Vita der anderen in stetigem Wechsel zwischen Stadt, Feudalherrn und Klosterleben wohl kaum als Modell für ein Leben in den statischen Zwängen einer Gesellschaft des 13. Jhdts. gesehen werden kann.

Eine weitere oberflächliche Betrachtung von Christinas Leben würde nicht nur ein enttäuschendes Ergebnis bringen, wenn man diese Ereignisse anhand von konkreten Jahreszahlen darstellen wollte, sondern würde sich, wie wohl jede Interpretation eines so ungewöhnlichen Textes, mit der Erklärung der unglaublichen Wundertaten seiner Akteurin beschäftigen müssen. Schnell ist und war man hier mit einer hobbymedizinischen Ferndiagnose zur Hand. Christinas „erster Tod“ ist dann nichts weiter als ein durch längere Krankheit ausgelöster Komazustand, währenddessen ihr Gehirn an Sauerstoffunterversorgung litt. Die Folge davon waren Persönlichkeitsveränderungen, Schmerzunempfindlichkeit, Störung des Geruchssinnes und epileptische Anfälle. Die wenigen übrigen Wunder, wie etwa Levitation etc., die durch eine so rationalistische Deutung noch übrig blieben, könnten ohne weiteres der übertriebenen Fabulierkunst eines allzu phantasievollen Dominikanerbruders zugeschrieben werden. Damit wäre der Text dann nicht nur eines großen Teils seiner Faszination beraubt, sondern auch sicher in der Schublade „unglaubliche Mirakelsammlung aus dem finstersten Mittelalter“ verstaut. Trotzdem ließen sich nach diesem Befund noch weitere Fragen stellen, die ein wenig tiefer gingen. Die Einstellung gegenüber offensichtlich Geisteskranken im frühen 13. Jhd. würde einmal mehr beleuchtet werden, und einmal mehr würde dabei herauskommen, dass die Gesellschaft sie anscheinend für von Dämonen besessen hielt. Dafür würden einerseits die überlieferte Meinung der Zeugen sprechen als auch die mehrmalige Erwähnung des Gebrauchs von

Hostien und dem Namen Gottes durch Priester, wenn es darum geht, Christina z.B. aus dem Eiswasser oder vom Gebälk der Kirche herunter zu zwingen, ein Vorgehen, dass selbst heutigen Lesern wohl noch, wenn auch eher durch diverse Filme als durch eine eingehende Lektüre des *Rituale Romanums*, geläufig sein könnte.

Noch interessanter wäre es, im Rahmen einer größeren Untersuchung, die die Entwicklung der Hagiographie im Auge hätte, die Frage zu stellen, was im Laufe der Jahrhunderte geschehen musste, dass nach den so großen und gesellschaftlich bedeutenden Heiligenviten wie der des Hl. Martins oder des Hl. Severins im Nordeuropa des 13. Jhdts. ein Pariser Theologe, der zu den wichtigeren Autoren seiner Zeit gerechnet werden darf, auf die Idee kommt, den überregional bekannten „Dorftrottel“ eines relativ unbedeutenden Weilers zur Protagonistin eines seiner Werke machte.

Wenn diese Arbeit auch nicht im Geiste Petrarcas das Ziel hat, die Vita der Christina ihrer *mirabilia* zu berauben, so ist in Hinblick auf die Anhäufung so spektakulärer und unglaublicher Wundererzählungen, wie sie uns in diesem Fall vorliegen, die Frage nach dem „warum“ wohl eine, an der kein Erklärungsversuch des gesamten Textes einfach vorbei gehen kann.

Der Autor

Thomas von Cantimpré, oder Thomas Cantimprator, wie sein lateinischer Name lautet, wurde zwischen 1200 und 1201 als Angehöriger der Adelsfamilie Du Mon in Bellinghem geboren³⁹, also zu einer Zeit, da die Auseinandersetzungen zwischen Richard Löwenherz und Phillip II. durch den frühzeitigen Tod des Engländers beigelegt wurden. Bei den vorausgehenden Kämpfen hatte sich Thomas' Vater, der dem Ritterstand angehörte, auf die Seite des Plantagenets geschlagen und anscheinend während seiner Feldzüge zahlreiche Gräueltaten gegen die Zivilbevölkerung verübt. Daher sah er sich genötigt, nach Beendigung des Konflikts eine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu unternehmen. In Antiochia wurde ihm als Sühne für seine Sünden von einem Eremiten auferlegt, seinen erstgeborenen Sohn dem geistlichen Stande zuzuführen, andernfalls würde er dem Fegefeuer verfallen sein⁴⁰.

Dies wurde für Thomas' zukünftigen Lebensweg entscheidend, und im Alter von fünf Jahren erhielt er seinen ersten Unterricht in einem Kloster nahe bei Lüttich⁴¹. 1212/13 wurde er Zeuge des sogenannten Kinderkreuzzugs. Einige Jahre später (1215 oder 1216) findet sich Thomas unter den Zuhörern der Kreuzzugspredigten Jacques de Vitrys⁴². Jacques, der vorher Seelsorger in Oignies gewesen war, war als päpstlicher Legat in Nordfrankreich unterwegs, um den Krieg gegen die Albigenser zu predigen. Wegen seines meisterhaften Gebrauchs des Predigtexempels waren seine Veranstaltungen bekannt und geschätzt, und Thomas wurde zu einem der glühendsten Verehrer des Dominikaners.

Um 1217 wurde er Augustinermönch im Kloster Unserer Lieben Frau zu Cantimpré, das ihm auch seinen Beinamen gab. Dort begann er mit der Lebensbeschreibung des für seine Gemeinschaft bedeutenden Abtes Johannes und wohl auch die ersten Arbeiten zum *liber de natura rerum* fallen in diese Zeit. 1224 wurde er zum Priester geweiht und verließ Cantimpré für einige Zeit, um nach Paris zu gehen. Dort kam er in Kontakt mit den Dominikanern und lernte auch Johann von Wildeshausen kennen, der später als Johannes Teutonicus Ordensmeister der Prediger werden sollte. 1229 jedoch kehrte er wieder zurück und vollendete die *Vita Ioannis Cantipratensis*, die er in Form einer Klosterchronik angelegt hatte und das Supplementum zur Vita Marias von Oignies, die

³⁹ Hünemörder, Christian: „Thomas v. Cantimpré“, in: VfL 9, Berlin 1995, Sp. 839-851, bes. Sp. 839.

⁴⁰ Stutvoet-Joanknecht, Christine: „Der byen boeck. De Middelnederlandse vertalingen van Bonum universale de apibus van Thomas van Cantimpre en hun achtergrond“, Amsterdam 1990, S. 8 f.

⁴¹ Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, in: TRE 33, Berlin 2002, S. 477-480, bes. S. 477.

⁴² Stutvoet-Joanknecht: „Der byen boeck“, S. 9.

der von ihm so hochgeschätzte Jacques de Vitry noch vor der Abreise ins Heilige Land fertiggestellt hatte. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit beschäftigte sich Thomas überwiegend mit der Seelsorge, wodurch er auch ein enger Freund und Vertrauter der Zisterzienserin Luitgard von Tongern wurde⁴³. Wahrscheinlich von ihr wurde er auf Christina Mirabilis aufmerksam gemacht und unternahm Reisen im Gebiet von St.Trudo, um Materialien für deren Lebensbeschreibung zu sammeln und die Rekluse Ivetta, mit der Christina neun Jahre lang gelebt hatte, zu befragen⁴⁴. Zur selben Zeit muss auch Thomas' Übertritt zu den Dominikanern erfolgt sein, zumindest bezeichnet er sich das erste Mal als ein solcher im Prolog der VCM⁴⁵. Als Dominikaner war er Mitglied des Konvents von Löwen, verließ jedoch recht bald sein Kloster, um in Köln das Studium Generale bei seinem Mitbruder Albertus Magnus zu beginnen⁴⁶.

Um sein Studium weiter zu betreiben, zog Thomas 1237 nach Paris, wo er im Dominikanerkloster St. Jakob wohnte. Besonders bedeutsam für ihn dürfte wohl seine Arbeit mit Hugo von St. Cher sein, der sich als päpstlicher Legat in Deutschland in den 50er Jahren des 13. Jhdts. maßgeblich für die Einführung des Fronleichnamsfestes einsetzen sollte und zur Zeit von Thomas' Aufenthalt in Paris als ehemaliger Professor für Heilige Schrift und Sentenzen und als der neue Provinzal der französischen Ordensprovinz an eben jenem St. Jakobs Kloster wirkte. Die Pariser Jahre waren ausgefüllt mit dem Studium der *artes*, der Theologie und der Fertigstellung des *liber de naturarum*. Auch die Arbeiten an anderen Werken fallen in diese Zeit, so die Lebensbeschreibung der Margarethe von Ypern oder die Vita seiner geschätzten Freundin Luitgard von Tongern⁴⁷.

Ungefähr um das Jahr 1243 verließ Thomas Paris, ohne jedoch sein theologisches Studium abgeschlossen zu haben. Drei Jahre später wurde er zum Subprior und Lektor in Löwen ernannt. Als Lektor war es seine Aufgabe, für die theologische und seelsorgerische Ausbildung der Dominikaner zu sorgen. Jedoch blieb er selbst auch als Seelsorger tätig, diente in verschiedenen Klöstern und Vereinigungen religiöser Frauen als Beichtvater und unternahm als solcher zahlreiche Reisen. 1254 war er mit der

⁴³ Stutvoet-Joanknecht: „Der byen boeck“. S. 14.

⁴⁴ „A qua reclusa, multa, quae de Christina scripsi, revelata suscepi: de longinquis enim Galliarum partibus ad eam propter hoc veni.“, VCM, S. 657.

⁴⁵ „Ego autem [...] indignus F. Praedicatorum Ordinis“, VCM, S. 650.

⁴⁶ Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, in: TRE 33, Berlin 2002, S. 477–480, bes. S. 477.

⁴⁷ Hünemörder, Christian: „Thomas v. Cantimpré“, in: VfL 9, Berlin 1995, Sp. 839-851, bes. Sp. 847-849.

Untersuchung eines Hostienwunders in Douai beauftragt, das er mit Einschränkungen als echt anerkannte⁴⁸.

Inwieweit Thomas in diesen Jahren in den Mendikantenstreit verwickelt war, ist nicht genau zu bestimmen. Da jedoch Selbstzeugnisse dazu fehlen, ist anzunehmen, dass er sich zumindest nicht aktiv in die Geschehnisse einmischte, die den Dominikanerorden damals so stark beeinflussten. Ins Jahr 1256 fällt eine Reise nach Trier, über deren genauen Verlauf aber recht wenig bekannt ist und die vermutlich zum Zwecke hatte, Materialien für weitere Werke zu sichten und zu überprüfen⁴⁹. Das wichtigste dieser Spätwerke ist das *Bomun universale de apibus*, ein Buch, das versucht, die soziale Ordnung des Mittelalters und der Ordensgemeinschaft mithilfe des Bienenstaates anschaulich zu beschreiben. Da es sich inhaltlich stark den Ideen Humberts von Romans verpflichtet fühlt und er in diesem Werk als Ordenoberster genannt wird, muss die Fertigstellung spätestens ins Jahr 1263, dem Jahr der Abdankung Humberts fallen⁵⁰. Danach gibt es keine geschichtlichen Zeugnisse mehr von Thomas. Gesichert ist, dass er die Vita des Abtes Johannes von Cantimpré erst auf Drängen seines Nachfolgers Anselm, der 1263 gewählt wurde, wirklich vollendete. Allgemein wird ein Todesdatum zwischen 1263 und 1272 als wahrscheinlich angenommen⁵¹.

Ein Großteil dessen, was wir über Thomas wissen, stammt aus seiner eigenen Feder, v.a. aus dem *Bonum universale* und aus den Anmerkungen, die er in seinen Viten ab und an einfügt. So erhalten wir zwar für manche Lebenssituationen einen sehr detaillierten Einblick, aufgrund der genretypischen Bescheidenheit des Autors kann über seine genaue Tätigkeit und Funktion im Dominikanerorden nicht immer ganz genau Auskunft gegeben werden. So ist es z.B. unklar, ob seine Position innerhalb des Ordens durch den Rücktritt Humberts beeinflusst wurde, auch wenn er sich selbst als „mindersten Bruder der Dominikaner in Löwen“⁵² bezeichnet. Auch sein Rang als berühmter Prediger, der in vielen Kurzbiografien herausgestrichen wird, ist eher ein angenommener als ein tatsächlich durch historische Zeugnisse belegter. Sicher erlaubten es ihm seine Funktionen innerhalb des Ordens, weite Reisen zu unternehmen, wie etwa nach Trier, und sowohl seine Ausbildung in Paris als auch die Sprache seiner Werke weisen ihn als kenntnisreichen Theologen und Prediger aus, inwiefern er seine theoretischen Kenntnisse auch in die Praxis umgesetzt hat, lässt sich dadurch aber nicht bestimmen.

⁴⁸ Stutvoet-Joanknecht: „Der byen boeck“, S. 24.

⁴⁹ Stutvoet-Joanknecht: „Der byen boeck“, S. 24.

⁵⁰ Vicaire, Marie-Humbert: „Humbert von Romans“, in: LMA 5, München 1991, Sp. 209.

⁵¹ Hünemörder, Christian: „Thomas v. Cantimpré“, in: VfL 9, Berlin 1995, Sp. 839-851, bes. Sp. 839.

⁵² Stutvoet-Joanknecht: „Der byen boeck“, S. 7.

In seinen Schriften stellt sich uns Thomas als v.a. dem Adel und dem Weltklerus gegenüber kritischer Dominikaner dar, der ein besonderes Interesse an den kirchlichen Frömmigkeitsbewegungen seiner Zeit hatte, und diese, soweit er sie nicht als häretisch betrachtete, auch mit Wort und Tat unterstützte. Seine Lebensbeschreibungen sind dafür ein wichtiges historisches Zeugnis, und Werke wie der *liber de naturae rerum* und das *Bonum universale de apibus* haben sowohl die wichtigsten Gelehrten seiner Zeit als auch die nachkommender Jahrhunderte nachhaltig beeinflusst⁵³.

⁵³ Zu den wichtigsten Rezipienten des *liber de naturae* gehören Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Konrad von Megenberg, vgl. dazu Hünemörder, Christian: „Thomas v. Cantimpré“, in: VfL 9, Berlin 1995, Sp. 839-851, bes. Sp. 841-845.

Das Bistum Lüttich und seine Nachbarn am Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert

Der Zeitraum, in dem Christina und Thomas lebten, war für St. Trudo und die ganze Region eine Zeit des Aufbruchs, der Neuerungen und des Kampfes. Es stellt sich also die berechnete Frage, ob politische, religiöse und gesellschaftliche Ereignisse nicht auch ihren Niederschlag in der Vita Christinas gefunden haben und wenn ja, wie sie der Autor darstellt und mit ihnen umgeht. Deshalb sei hier ein kurzer Überblick über die Zustände zwischen ca. 1190 und 1230 in den betreffenden Gebieten gegeben.

Politische Situation

Grob gesprochen dreht sich die Politik der südlichen Niederlande in diesen Jahren um einen Konflikt zwischen den Fürsten von Lüttich, den Herzögen von Brabant und den Grafen der Region. Da es sich bei Lüttich um ein geistliches Fürstentum handelte, waren es in diesem Falle Bischöfe, die den Herzögen von Brabant gegenüberstanden.

Ursprung der Streitigkeiten waren die ständigen Querelen um das Herzogtum Niederlothringen, das im 12. Jhdt. wechselnden Häusern (u.a. den Herzogen von Brabant und den Grafen von Limburg) zugesprochen worden war. Der Umstand, dass Barbarossa dem Herzog von Brabant die Herrschaft über Niederlothringen 1190 nicht mehr bestätigte und damit das Herzogtum de facto liquidierte, ließ den Konflikt zwischen den einzelnen Parteien offen zutage treten und bekam nach dem Tod Kaiser Heinrichs VI. durch den welfisch-staufischen Gegensatz eine internationale Bedeutung⁵⁴. Hauptakteure dabei waren Herzog Heinrich I., der sich nach wie vor auch Herzog von Niederlothringen nannte und versuchte, die verlorene Herrschaftsposition in Niederlothringen wiederzuerlangen, seine Erzrivalen, die Herzöge von Limburg, die diesen Titel ebenfalls auf ihre ehemaligen Herrschaftsansprüche in Niederlothringen zurückführten, der Bischof von Lüttich und die diesen Parteien durch Vasallenverträge und Lehen zuzurechnenden Grafen, allen voran Ludwig II. von Loon. Aufgrund der äußerst komplexen Lehens- und Bündnisbeziehungen zwischen den einzelnen Protagonisten stellen die folgenden Ausführungen eine stark vereinfachte und hauptsächlich auf den Grafen von Loon fixierte Zusammenfassung der Ereignisse dar.

⁵⁴ Despy, Georges: „Niederlothringen“, in: LMA 6, München 1993, Sp. 1142-45, bes. Sp. 1144.

Der Bischof von Lüttich wurde üblicherweise vom örtlichen Domkapitel gewählt. Als Rudolf von Zähringen, seit 1167 in dieser Funktion tätig, im Jahre 1191 ebenso wenig vom Kreuzzug heimkehrte wie Kaiser Friedrich I., sah sich Herzog Heinrich I. von Brabant bzw. von Niederlothringen dazu veranlasst, die Gunst der Stunde zu nutzen und seinen Einfluss auf das Bistum, das er schon längere Zeit unter seine Herrschaftsgewalt bringen wollte, dessen Lehensmann er jedoch teilweise war, zu stärken, indem er das Domkapitel dazu brachte, seinen Bruder als Adalbero II. zum Nachfolger zu bestimmen. Es gab jedoch eine ernstzunehmende Opposition gegen diesen brabantischen Vorstoß, sodass es schließlich zu einer Doppelwahl kam, die es den Gegnern Adalberos erlaubte, den König einzuschalten. Heinrich VI. gebrauchte nun sein durch das Wormser Konkordat gesichertes Recht, Adalberos Wahl für nichtig zu erklären und statt dessen seinen eigenen Bischof, Lothar von Hochstaden, einzusetzen, dessen Ernennung zum Erzbischof von Köln kurz zuvor am Einspruch Brabants gescheitert war, und der nun quasi als Wiedergutmachung dem Herzog von Brabant vor die Nase gesetzt wurde.

Adalbero focht dieses Urteil bei Papst Coelestin III. an, der die Wahl Adalberos als rechtmäßig anerkannte und den Erzbischof von Reims damit beauftragte, Adalbero zum Bischof zu weihen, nachdem sich kein anderer gefunden hatte, die undankbare Aufgabe zu übernehmen. Die Weihe erfolgte am 19. September, inzwischen hatte der Kaiser jedoch persönlich für Lothar interveniert, was dazu führte, dass selbst der eigene Bruder Heinrich von Adalbero abfiel und dieser zwar mit päpstlicher Bestätigung, doch ohne tatsächliche Amtsgewalt in Reims festsaf. Dort wurde er noch im November Opfer eines Anschlags, der von deutschen Rittern ausgeführt wurde. Die darüber entstandene Aufregung war so groß, dass Lothar selbst seiner kaisertreuesten Parteigänger verlustig ging und vom Papst gebannt wurde⁵⁵.

Diese Zwistigkeiten sollten Jahre später unter Bischof Hugo II. Pierrepont, einem Franzosen, und Herzog Heinrich von Brabant noch einmal und noch viel heftiger ausbrechen. Zankapfel stellten dabei die Vogteirechte von Christinas Heimat St.Trudo dar, das zwischen Löwen und Maastricht gelegen, an einem wichtigen Handelsweg lag. Sowohl Herzog Heinrich, als auch Graf Ludwig II. von Loon, Lehensmann von Bischof Hugo, waren hier berechtigt, Amtsgewalt auszuüben. Als 1203 der Herzog in St.Trudo Steuern eintreiben wollte, wandte sich Graf Ludwig an Hugo II., seit 1200 Bischof von Lüttich. Gemeinsam konnten sie Heinrichs Streitmacht, die sich bereits anschickte,

⁵⁵ Mohr, Walter: „Niederlothringen bis zu seinem Aufgehen im Herzogtum Brabant (11.-13.Jahrhundert) (=,„Geschichte des Herzogtums Lothringen“, Bd. 2), Saarbrücken 1976, S. 116-120.

St.Trudo gewaltsam gefügig zu machen, durch Verhandlungen zur Umkehr zu bewegen⁵⁶.

Dieser Friede war jedoch nur von kurzer Dauer. Im selben Jahr war Graf Dietrich von Holland gestorben und hatte die Nachfolge in die Hände seines Bruders Wilhelm gelegt, ein Ansinnen, dass bei der nunmehrigen Witwe Dietrichs, Adelheid, auf wenig Gegenliebe stieß, weshalb sie ihre Tochter Ada schnellstmöglich mit Ludwig II. von Loon verheiratete, der dadurch auch Graf von Holland wurde. Durch diese Entwicklung nun sah der Herzog von Brabant eigene Pläne gefährdet und unterstützte den Bruder des verstorbenen Dietrich, Wilhelm, bei seinem Versuch, die Herrschaft wieder an sich zu reißen. Dies gelang auch, Ludwig und Adelheid wurden aus Holland vertrieben und Ada wurde nach England verbracht. Ludwig gab jedoch nicht kampflos auf, sondern rief seine Verbündeten, unter ihnen den Bischof von Lüttich, den Herzog von Limburg und den Grafen von Namur. Gemeinsam eroberten sie 1204 die Grafschaft Holland und Ludwig II. leistete dem Bischof von Utrecht für seine Besitzungen in Holland den Lehenseid⁵⁷. Ein Großteil dieser Bemühungen wurde jedoch schon bald durch ein ähnliches Abkommen zunichte gemacht, dass der Bischof von Utrecht nach einer Niederlage Ludwigs mit Wilhelm schloss. In der Folge wurde Ludwig ein Parteigänger der Stauer und fand in König Phillip von Schwaben einen starken Verbündeten. Die Streitigkeiten konnten erst 1206 im Frieden von Brügge beigelegt werden und endeten damit, dass Ludwig der nördliche Teil Hollands und der Titel eines „Grafen von Holland“ zugesprochen wurde, aber nur unter der Bedingung, für diese holländischen Besitzungen dem Herzog von Brabant den Lehenseid zu leisten⁵⁸.

Alle Bemühungen Ludwigs um die Grafschaft Holland wurden jedoch 1208 zunichte gemacht, als der staufische Kronprätendent Opfer einer Fehde wurde. Noch im selben Jahr söhnte sich Herzog Heinrich mit Otto IV. aus, den er zwischenzeitlich gemeinsam mit Ludwig bekämpft hatte, und wechselte in das Lager des Welfen, wodurch neues Konfliktpotenzial gegeben war.

Mit der Krönung Friedrichs zum Gegenkönig verschärfte sich die Lage weiter, und Heinrich holte sich von König Otto die Erlaubnis, die anscheinend nicht mehr welfentreue Stadt Lüttich wieder auf Linie zu bringen, was im Jahr 1212 die Plünderung der Stadt zur Folge hatte⁵⁹. Dabei wurden zahlreiche Bewohner der Stadt umgebracht, drei davon sogar

⁵⁶ Mohr, Walter: „Niederlothringen“, S. 134.

⁵⁷ Mohr, Walter: „Niederlothringen“, S. 135. f.

⁵⁸ Mohr, Walter: „Niederlothringen“, S.140.

⁵⁹ Mohr, Walter: „Niederlothringen“, S. 145.

in der Kirche des Hl. Petrus und der Altar des Hl. Lamberts wurde mit Blut besudelt. Wenn die Quellen bei dieser Gelegenheit extra erwähnen, dass es Maria von Oignies und den ihr anvertrauten Frauen gelang, bei diesem Ereignis ihre Jungfräulichkeit zu behalten, wirft das ein recht vielsagendes Licht auf das Ausmaß der Verheerung, die der Herzog von Brabant über den Bischofssitz brachte⁶⁰.

Die Vergeltung dafür erfolgte ein Jahr später, als die vereinigten Kräfte des Bischofs von Lüttich und des Grafen von Loon das Heer des mittlerweile natürlich von Hugo gebannten Heinrich bei einem Raubzug im Hoheitsgebiet von Lüttich in der Nähe von Steppes stellten und den Brabantern eine empfindliche Niederlage zufügten. Doch auch dieser Sieg konnte nicht rückgängig machen, dass Otto IV. bereits Anfang des Jahres 1213 alle Besitzungen, die Ludwig in der Grafschaft Holland hatte, seinem Rivalen Wilhelm zugesprochen hatte. Durch die Anerkennung Friedrichs II. nach der Schlacht von Bouvine konnte sich Wilhelm, mittlerweile durch eine Heirat eng mit dem ebenfalls wieder in Gnaden aufgenommenen Herzog Heinrich verbunden, diese Besitzungen sichern und Ludwigs Ambitionen, Holland und Loon zu vereinen, waren entgültig zum Scheitern gebracht. Ludwig starb 1218 auf seiner Burg in Loon⁶¹.

Aufgrund dieser bewegten Geschichte der Region wäre es interessant zu untersuchen, ob sich diese politischen Gegebenheiten auch noch in Thomas Vita niedergeschlagen haben. Jedoch, bis zu Verschriftlichung dauerte es noch Ludwigs Tod noch 14 Jahre, die politischen Veränderungen in diesem Zeitraum hatten jeden Anspruch der Grafen von Loon auf die Grafschaft Holland zunichte gemacht und jede Parteinahme des Autors wäre nur dann zu erklären, wenn sie für Wilhelm und Heinrich erfolgen würde, um im Nachhinein ihre Ansprüche auf die Grafschaft Holland zu rechtfertigen und selbst dann wäre ihr wohl kaum eine damals aktuelle politische Bedeutung beizumessen gewesen. Dennoch kann man aufgrund der Rollen, die die einzelnen Akteure bei Thomas spielen, versuchen eine eindeutige Parteilichkeit des Dominikaners festzustellen. Zunächst einmal kann man seine Beschreibung der Schlacht von Steppes betrachten: *Quando illa miserabilis congressio facta est inter ducem Brabantiae et ejus adversarios, ubi in loco, qui dicitur Steps tot centena hominum occisa sunt[...]*⁶²

Es fällt sofort auf, dass Thomas uns weder die Namen aller beteiligten Konfliktparteien noch den Ausgang der Schlacht verrät. Das nimmt umso mehr wunder, da sich unter den Nichtgenannten immerhin der Graf von Loon befand und das Treffen mit einem

⁶⁰ „Gestorum Abb. Trud. Tertia. Pars II“, S. 387-443, S. 391 f.

⁶¹ Mohr, Walter: „Niederlothringen“, S. 149.

⁶² VCM, S. 655.

glorreichen Sieg der bischöflichen Truppen Lüttichs endete. Außerdem wird das Ereignis als *miserabilis* bezeichnet, was wohl niemand tun würde, der hier eindeutig die Partei Hugos und Ludwigs favorisieren wollte. Auf den ersten Blick spricht hier also alles dafür, dass, wenn man Thomas Parteilichkeit vorwerfen müsste, diese zugunsten des Herzogs von Brabant bestehen müsste. Hinzu kommt noch, dass Graf Ludwig so, wie er uns beschrieben wird, nicht gerade wie ein Ausbund an Frömmigkeit oder wie ein mächtiger Feldherr wirkt. Vielmehr ist er ein übler Sünder, der der ewigen Verdammnis näher als der ewigen Glückseligkeit steht und seine Verfehlungen im Fegefeuer abzubüßen hat. Wenn auch Bischof Hugo, wichtigster Bündnispartner Ludwigs, mit keinem Wort im Werk erwähnt wird, so werden es doch seine Priester. In der Episode mit der nicht erhaltenen Kommunion fällt auch durchaus kein guter Schatten auf sie. Zum einen erscheinen sie fast schon pflichtvergessen, wenn sie zur Spende des Sakraments zu spät kommen, und die darauf folgende Verfolgung Christinas, die diese mit einem Sprung in die Maas beendet, den die Priester nicht zu tun wagen, wirkt schon fast komisch. Ludwig II. und Hugo II. (sowie die ihnen zuzurechnenden Personen) werden also alles andere als positiv von Thomas dargestellt. Aber diese Darstellung als eine absichtliche Stellungnahme des Autors zu damaligen politischen Ereignissen zu deuten, scheint auf den zweiten Blick völlig unzulässig. Wenn die Schlacht von Steppes als *miserabilis* bezeichnet wird, so nicht deswegen, weil der Herzog von Brabant sie verlor, sondern weil dort *tot centena hominum occisa sunt*.⁶³ Eine solche Schlacht kann von einem Mönch, der als einzig legitimes Mittel der Gewaltanwendung das Töten von Nichtchristen ansah, nur als *miserabilis* angesehen werden und Thomas schlägt hier in die selbe Kerbe, in die auch der Ordensgründer der Zisterzienser mit dem *De laude* schlug. Dass Ludwig als Angehöriger des kämpfenden Standes und als Nichtkreuzzugsteilnehmer als Sündern dargestellt wird, ist nicht weiter verwunderlich, da in den Augen der Bettelmönche der Teufel für die Angehörigen jener Gesellschaftsschicht ohnehin schon einen Logenplatz in der Hölle reserviert hatte. Außerdem geht es ja darum, Christinas Beitrag zum Seelenheil des Grafen zu beschreiben, und das geht wesentlich eindrucksvoller, wenn er nicht sofort gen Himmel auffährt, sondern zunächst im Fegefeuer zu warten hat, ein Umstand, der es erst ermöglicht, den dadurch notwendig gewordenen Totendienst Christinas für den Grafen darzustellen. Die recht negative Charakterisierung der Priester, die als solche dem Bischof unterstellt waren, lässt sich auch anders erklären. Sowohl die Priester des

⁶³ VCM, S. 655; Die Zahl von hunderten Toten scheint nicht übertrieben zu sein, andere Quellen sprechen von zweitausend Gefallenen: „*et ceciderunt interfecti de exercitu Brabancie amplius quam duo milia virorum*“, „Gestorum Abb. Trud. Tertia. Pars II“, S. 392.

Weltklerus als auch die der Orden waren mit seelsorgerischen Aufgaben betraut, und insbesondere die Bettelorden waren hier sehr engagiert. Dass ein Mitglied eines ebensolchen Ordens Geistliche des Weltklerus als Konkurrenten ansah und sich dies unterschwellig (oder im Falle des *Bonum Universale* offensichtlich) in seinen Schriften ausdrückte, ist eine wesentlich plausiblere Erklärung als Thomas hier eine politisch einseitige Darstellung des Geschehens unterstellen zu wollen. Viel auffälliger ist, dass in einer Lebensbeschreibung, die von einer Zeit handelt, in der es sowohl zu regionalen wie auch internationalen politischen Umbrüchen kam, ein Autor diese bis auf wenige Ausnahmefälle nicht einmal erwähnt, und dort, wo er es tut, wenn schon nicht objektiv, so doch wenigstens desinteressiert wirkt.

Die einzige Person, die von Thomas tatsächlich mit völlig unverhohlener Missgunst bedacht wird, ist der Herzog von Limburg, der vom Autor und seiner Heiligen als *proditor*⁶⁴ bezeichnet wird, als er mit dem Grafen von Loon Rat hält. Wenn Thomas noch anfügt, dass *eventum rei exitus approbavit*⁶⁵, dann ist das ein schönes Beispiel dafür, dass die Leser der VCM wohl kaum hauptsächlich im Herzogtum Limburg anzusiedeln gewesen wären und dass es diesen Lesern noch völlig geläufig sein musste, was genau Thomas mit dem *eventum rei exitus* meinte, aber es für den heutigen Interpreten aufgrund der fehlenden Datumsangaben nicht leicht ist, zu erraten, worum es sich hier wirklich handelte.

Was ebenfalls noch ins Auge sticht, ist die Erwähnung des Königreichs Jerusalem, dessen Eroberung von Thomas in recht abenteuerlicher Weise als Chance, das Seelenheil zu erlangen, verklärt wird. Im Jahr 1232 aber war Jerusalem, zumindest als Stadt, fest in der Hand des Kaisers und des Deutschen Ordens, ein tatsächlicher Kreuzzugsaufruf durch Thomas scheint daher wenig wahrscheinlich, und sich den Dominikaner als verlängerten Arm der päpstlichen Kanzlei vorzustellen, der antistaufische Propaganda in seinen hagiographischen Schriften verbreitet, ist gänzlich absurd. Vielmehr lässt sich aus dieser verhinderten Kreuzzugspredigt schließen, wie wichtig Thomas diese bewaffneten Fahrten ins Hl. Land waren und dass sie für ihn keinen anderen politischen Anlass als die permanente Bedrohung des lateinischen Königreichs durch die Muslime brauchten. So ist die Vita der Christina Mirabilis nicht nur als Quelle zum politischen Zeitgeschehen, sondern sogar als Quelle zum politischen Standpunkt ihres Autors fast völlig uninteressant. Erklärungen und Interpretationen bleiben auf dieser Ebene fruchtlos.

⁶⁴ VCM, S. 657.

⁶⁵ Ibid.

Religiöse Veränderungen zu Zeit Christinas

Es wurde nun festgestellt, dass es sich bei der Vita Christinas weder um den Versuch handelt, ein Leben in einer bestimmten chronologischen Reihenfolge zu erzählen, wie man es in modernen Biografien und teilweise auch schon in Werken des Mittelalters findet, noch die politischen Ereignisse der Zeit eine besondere Erkenntnis zum Verständnis des Werkes beitragen können. Da es sich beim Autor um einen Dominikaner, also um einen Angehörigen eines relativ jungen Ordens, handelt, der in nicht unerheblichem Maße mit der Seelsorge betraut war, lohnt es mehr, den zeitgeschichtlichen religiösen und theologischen Zusammenhang zu beleuchten, in dem diese Lebensbeschreibung zu sehen ist. Dank der Erwähnung Christinas in der Vita der Maria von Oignies wird sie seither oft in Zusammenhang mit der Bewegung der Beginen gesehen, die in den heutigen südlichen Niederlanden (mit Einschränkungen) ihren Anfang hatte. Wenn hier für eine vollständige vergleichende Studie der einzelnen *vitae* der entsprechenden *mulieres religiosas* sowohl Raum als Kenntnis fehlen, so soll doch zumindest versucht werden, eine kurze Darstellung der Situation zu geben, in der sich die Menschen, und hier vor allem die Frauen, für deren geistliches Wohl der Autor zu sorgen hatte, befanden.

Ausschlaggebend dafür sind die zahlreichen Frömmigkeitsbewegungen, die spätestens seit der Gregorianischen Reform und der mit ihr propagierten *vita apostolica* großen Zulauf erhielten. Dieses Modell religiösen Lebens stellte einen klaren Gegenentwurf zum durch Simonie, Pfründeanhäufung und Konkubinat verweltlichten Klerus dar, eine Idee, die von Gregor auch im Hinblick auf den Investiturstreit stark gefördert wurde. Dem Status quo wurde das Bild der Jünger Jesu in der Apostelgeschichte entgegengestellt, dem die Priester nacheifern sollten. Wichtigster Adressat dieser neuen Vorstellungen war dabei die Amtskirche, die dadurch stärker unter päpstliche Kuratel gestellt werden sollte. Es war eindeutig nicht beabsichtigt, eine individuelle Armut zu propagieren⁶⁶. Das aber einmal begonnene Reformwerk ließ sich aber vom Kirchenrecht nicht aufhalten, zu groß war das Bedürfnis nach einer solchen apostolischen Lebensweise. So musste schon Urban II. anerkennen, dass nicht nur offizielle Amtsträger der Kirche, sondern auch der monastische Klerus gemäß einer *vita apostolica* lebten. Im weiteren Verlauf der Entwicklungen kam es auch dazu, dass die nunmehr in dieser „moralischen“ Hinsicht den

⁶⁶ Grundmann, Herbert: „Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen 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“, Darmstadt 1961, S. 13-18.

Priestern gleichgestellten Mönche auch manchmal das Privileg der Predigt für sich beanspruchten, was zu zahlreichen Querelen mit den zuständigen Bischöfen führte⁶⁷. Bis ins 12. und 13. Jhdt. breiteten sich diese Ideale schließlich auch innerhalb der großen Zahl der Laien aus.

Wichtige Punkte dabei waren einerseits die Enthaltensamkeit und Einhaltung des Zölibats, andererseits auch ein einfaches Leben in freiwilliger Armut. Dabei wurde Armut nicht mehr als Strafe Gottes oder Zeichen der Sünde verstanden, sondern als bewusste spirituelle Hinwendung zu Gott, einzige Einnahmequelle sollte der Ertrag der eigenen Arbeit, oder in frommer Absicht gespendete Almosen sein⁶⁸. Diese Vorstellungen schienen jedoch nicht nur für den Klerus, sondern auch für Laien erstrebenswert, was zu einer wachsenden Zahl verschiedener Frömmigkeitsbewegungen den Anlass gab.

Die Kirche begegnete dieser Entwicklung auf verschiedene Weise und versuchte, diese Strömungen in geregelte Bahnen zu bringen, wobei sich die Approbation neuer Ordensgemeinschaften als geeignetes Mittel erwies. Für die Region am bedeutendsten waren die Prämonstratenser, Zisterzienser und die Bettelorden der Franziskaner und als jüngste Neugründung die Dominikaner.

Die Prämonstratenser waren 1120 von Norbert von Xanten gegründet worden und nahmen von Anfang an auch Frauen auf⁶⁹. Dies geschah in Form von Doppelklöstern, denen die Konvente der Chorfrauen unter der Leitung einer Priorin angehörten. Nach dem Tod Norberts wurden Neugründungen aber bald verboten, und die Zahl der Doppelklöster nahm rasch ab. Indem man üblicherweise entweder dem männlichen oder dem weiblichen Teil verbot, neue Mitglieder aufzunehmen, kam es ab ca. 1150 zum „Aussterben“ dieser speziellen Form der klösterlichen Gemeinschaft bei den Prämonstratensern⁷⁰.

Die Nachfolge dieser Prämonstratenser Frauenkonvente traten die Klöster der Zisterzienser an. Im hier besprochenen Raum waren es vor allem die Zisterzienser, die am Anfang des 13. Jhdts. die größte Zahl an Neugründungen von Frauenklöstern zu verzeichnen hatten.

Auch bei den Franziskanern gab es Frauenkonvente, so etwa das von der Hl. Klara gegründete San Damiano⁷¹.

Nicht alle diese Formen religiösen Lebens konnten sich aber dem Modell der Orden anpassen. Zu teilweise spektakulären Entwicklungen kam es vor allem dort, wo diese

⁶⁷ Grundmann, „Religiöse Bewegungen“, S. 504-510, bes. S. 505.

⁶⁸ Epp, Verena: „Petrus von Amiens“, in: TRE 26, Berlin 1996, S. 281-283, S. 282.

⁶⁹ Horstkötter, Ludger: „Norbert von Xanten“, in: LThk 7, Freiburg 1998, Sp. 903-905, bes. Sp. 904.

⁷⁰ Horstkötter, Ludger: „Prämonstratenser“, in: TRE 27, Berlin 1997, S. 167-171, S. 168.

⁷¹ Elm, Kaspar: „Clara von Assisi“, LMA 2, München 1983, Sp. 2122 f., bes. Sp. 2122.

Möglichkeit fehlte und die religiös motivierten Laien nicht in die diversen Orden eingebunden werden konnten. Prominentestes Beispiel sind wohl die Armen von Lyon des Petrus Waldes. Hatte dieser auf dem 3. Laterankonzil für sich und seine Glaubensbrüder sogar noch das Predigtrecht für Laien erwirkt, kam es in Folge regionaler Konflikte mit den zuständigen Bischöfen jedoch zu Auseinandersetzungen, die die Waldenser immer mehr ins Abseits und schließlich sogar in die Ketzerei trieben⁷². Wesentlich radikaler als die Waldenser gestaltete sich die 1143 zum ersten Mal auftretende Bewegung der Katherer, die von der Kirche aber seit 1179 offiziell als Häresie betrachtet wurde und ab 1208 in den Albigenserkreuzzügen nicht nur mit Exkommunikationsbullens, sondern auch mit Feuer und Schwert bekämpft wurde⁷³. Zwar waren die Katherer hauptsächlich im Languedoc anzutreffen, doch spielten sie auch in Nordeuropa eine gewisse Bedeutung, insbesondere daher, weil quasi jede religiöse Erneuerungsbewegung, die nicht unter der Patronanz offizieller Amtsträger der Kirche oder eines bereits bestehenden Ordens stand, zu dieser Zeit sofort in den Geruch der Ketzerei geriet. Unter diesem Umstand hatten nicht nur die Franziskaner zu leiden, die den Sprung in die Legitimität dank Franziskus und Innozenz III. gerade noch schafften, sondern auch besonders religiöse Einzelpersonen wie z.B. Maria von Oignies. Es darf wohl als Ironie des Schicksals bezeichnet werden, dass gerade sie in Jacques de Vitry, einem der wichtigsten Prediger im Kreuzzug gegen die Albigenser, einen Schutzherrn fand, der sie und die ihren noch über Marias Tod hinaus (durch die von ihm geschriebene Vita) gegen die Anfeindungen innerhalb und außerhalb der Amtskirche verteidigte. Das 1215 auf dem 4. Laterankonzil verhängte Verbot, neue Ordensgemeinschaften zu gründen, verschärfte die Situation noch, da es der Kirche die Möglichkeit nahm, neue große Bewegungen durch eine approbierte Ordensregel in die Gemeinschaft der offiziell anerkannten Orden aufzunehmen. Vor allem die jüngeren Gemeinschaften, die große Anziehungskraft auf Frauen ausübten, sahen sich nun einer stark wachsenden Zahl von oft weiblichen Mitgliedern gegenüber, was in der Folge zu einigen Problemen führte⁷⁴. Wie bereits erwähnt, waren es überwiegend Zisterzienser, die sich zunächst darin hervor taten, eigene Klöster für Frauen zu gründen⁷⁵. Wenn aber Jacques de Vitry schreibt, dass

⁷² Schäfer, Philipp: „Innozenz III. und das 4. Laterankonzil 1215“, in: Tomas Frenz (Hg.): „Innozenz III., Weichensteller der Geschichte Europas“, Wiesbaden 1998, S. 103-116, S. 103.

⁷³ Lambert, Malcom: „Geschichte der Katherer. Aufstieg und fall der großen Ketzerbewegung“, Darmstadt 2001, S. 110.

⁷⁴ Wehrli-Johns, Martina: „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?“, in: Wehrli-Johns, Maria (Hg., u.a.): „Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter“, Freiburg 1998, S. 25-52, S. 50.

⁷⁵ Altermatt, Alberich: „Zisterzienser /Zisterzienserinnen“, TRE 36, Berlin 2004, S. 704-715, bes. S. 711 f.

in den Gebieten der heutigen südlichen Niederlande zwar sehr viele solche Einrichtungen entstanden seien, sie aber dennoch den daraufhin einsetzenden Andrang nicht hätten bewältigen können, wenn man dreimal so viele gegründet hätte, so zeigt dies, wie überfordert man mit der Situation war⁷⁶. Die Tatsache, dass diese Frauengemeinschaften neben finanzieller Unterstützung durch das Mutterhaus auch noch für jede sakramentale Handlung einen Priester und Seelsorger benötigten, führte schließlich zum Generalkapitelbeschluss der Zisterzienser von 1228, der jede Neugründung solcher Frauenklöster verbot⁷⁷. Ähnliche Schritte setzten auch die Franziskaner, die diesem Phänomen jedoch schon von Anfang an skeptisch gegenüber gestanden waren, nicht zuletzt wegen der ausdrücklichen Weigerung ihres Gründers, Frauen aufzunehmen. Hatte Innozenz III. mit dem Verbot der Ordensneugründungen auf dem 4. Laterankonzil nicht nur einiges getan, diese Problematik zu verschärfen, so versuchte er auch, Alternativen aufzuzeigen und den Laien innerhalb der Kirche einen neuen Wirkungsraum zu schaffen. In der Ekklesiologie wurde unterschieden zwischen der *ecclesia triumphans*, der die Verstorbenen im Himmelreich unter besonderer Betonung der Heiligen angehörten, der *ecclesia militans*, der die Lebenden angehörten und der *ecclesia in purgatorio*, zu der die Verstorbenen im Fegefeuer zählten. Zu den Hauptaufgaben der *ecclesia militans* gehörte es, gegen die Sünde anzukämpfen, um später Teil der *ecclesia triumphans* zu werden⁷⁸. Die Mitglieder der kämpfenden Kirche unterteilten sich wiederum in die Gruppe der *praelati*, also der Kleriker, der *continentes* und *virgines*, der Ehelosen, und der *conjugati*⁷⁹, also der verheirateten Laien, die natürlich einen Großteil der Streitkräfte der *ecclesia militans* stellten.

Schon das erste Kapitel der Konzilsbeschlüsse legt fest, dass die *conjugati* ebenso wie die *continentes* durch Buße und Enthaltbarkeit die ewige Seligkeit erlangen können. Sie sind damit mit den „Anfängern, die aufstehen werden durch demütige Buße“ aus dem *Sermo XXII de tempore ascensione domini*⁸⁰ gleichzusetzen.

Jacques de Vitry setzt die Vorstellungen des Papstes 1224 in seiner *Historia occidentalis* folgendermaßen um:

„Wir halten nicht nur diejenigen, die der Welt entsagt haben und einem regulierten Orden beigetreten sind für „*regulares*“, sondern alle Gläubigen, die unter der Regel des

⁷⁶ Unger, Helga: „Die Beginen. Eine Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen“, Freiburg 2005, S. 34.

⁷⁷ Unger, „Beginen“, S. 23.

⁷⁸ Wehrli-Johns, „Beginentum“, S. 45.

⁷⁹ Wehrli-Johns, „Beginentum“, S. 44 f.

⁸⁰ Unger, „Die Beginen“, S.27.

Evangeliums dem Herrn dienen und unter dem einzigen und höchsten Abt leben. Es verfügen nämlich nicht nur die Priester und Kleriker, die in der Welt leben, über eine Regel und besondere Institutionen, sondern in gleicher Weise gibt es einen „ordo“ der Verheirateten, den der Witwen und den der Jungfrauen. Ebenso haben aber auch die Ritter, die Kaufleute sowie die Bauern und Handwerker, wie überhaupt die verschiedenen Menschen entsprechend ihrer Gaben, von Gott empfohlene Regeln und Einrichtungen, die alle unter dem Haupt Christi zu einem ekklesialen Körper zusammengefasst werden.⁸¹“

Für Jacques de Vitry waren also alle Mitglieder der einen Kirche auch Mitglieder von Institutionen, die nach gewissen Regeln lebten und es bedurfte nicht unbedingt einer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Orden, um, wenn man einen Weg des religiösen Lebens wählen wollte, nach solchen Regeln zu leben. Das Konzil hatte durch seine Betonung der Buße gezeigt, wie sich die Amtskirche diese Regeln für Laien vorstellt. Über die genaue Beschaffenheit der Institutionen war man sich nun aber weniger klar. Zumindest für die Frauen war der Weg ins Kloster durch das zunehmende Scheitern der Orden, ihrer Zahl Herr zu werden, nicht immer möglich, und so war eine rasche Lösung des Problems für sie von besonderer Bedeutung. Hier boten sich einerseits verschiedene Formen der Tertiären an, die als Dritter Orden der Dominikaner und Franziskaner fungierten, auch Verheirateten offen standen und in engem Zusammenhang mit Innozenz' Bußideen standen oder aber auch Lebensgemeinschaften alleinstehender Frauen, die später in Flandern und Brabant als Beginen, Papelarden in Frankreich oder Coquenunnen in Deutschland bezeichnet wurden⁸².

Dass es neben diesen Ursachen auch noch andere für die Entstehung von Beginenhäusern gab, soll nicht bestritten werden, allerdings fehlt hier der Platz, auch nur annähernd die zahlreichen Theorien zum Ursprung des Beginentums zu behandeln, für ein Verständnis der Vita Christinas scheint es aber wichtig, den oben dargelegten Zusammenhang zwischen Laienstand und Buße hervorstreichend.

Jacques de Vitry beschreibt das Beginentum folgendermaßen: „Diejenigen aber, die keine Klöster finden können, in denen sie aufgenommen werden, leben in einem einzigen Haus zusammen [...] und unter einer Zucht, die sich vor den anderen durch Ehrenhaftigkeit und Vorsicht auszeichnet, werden sowohl Sitten als auch die gelehrten Dinge gelehrt, durch Nachtwachen und Gebete, in der Fastenzeit und anderen Bedrängnissen, durch Handarbeit und Armut, in Verachtung und Demut. Wir haben nämlich viele gesehen, die den Reichtum der Eltern verachten, die adelige und mächtige Ehemänner, die sich ihnen

⁸¹ zit. nach Wehrli-Johns, „Beginentum“, S. 46 f.

⁸² Beatrice, Pier (u.a.): „Keuschheit“, in: TRE 18, Berlin 1989, S. 113-133, bes. S. 126.

anboten, zurückwiesen und nichts anderes hatten, wenn sie nichts anderes hatten, wenn sie nicht etwas durch Spinnen und mit der Arbeit ihrer eigenen Hände erwerben konnten, und zudem mit billigen Kleidern und bescheidenem Essen zufrieden waren.⁸³“

Hier werden bereits einige Charakteristika genannt, die das Leben in einem Beginenhause ausmachten: die geistlichen Übungen und der Broterwerb durch Arbeit, im Gegensatz zum Annehmen von Almosen⁸⁴. Diese Arbeit dient aber nicht dem Streben nach Gewinn, da sich die Frauen dem Armutsideal hingeeben haben, was sie auch durch das Tragen einfacher Kleidung öffentlich kundtun. Unerwähnt lässt Jacques jedoch eine Hauptaufgabe der Beginen, die sich erst nach seiner Zeit voll entwickeln sollte und im Spätmittelalter mit den Seelfrauen seltsame Blüten treiben sollte, dem Totendienst.

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Beginen und Ordensfrauen war die Klausur, die es jenen fast unmöglich machte, ihr Kloster zu verlassen und mit Laien in Kontakt zu treten. Es war auch für Beginen nicht üblich, ihre Häuser oder Höfe über längere Zeit zu verlassen, und umherziehenden Beginen stand man schon in der Anfangszeit skeptisch gegenüber, jedoch konnten, sie, wenn ein zureichender Grund bestand, sich auch frei „in der Welt“ bewegen. Dies befähigte sie im Gegensatz zu ihren klausurierten Kolleginnen, an Begräbnissen teilzunehmen, Grabwachen zu halten und andere Formen des Totendienstes zu leisten⁸⁵.

Durch diese Tätigkeit und durch die Arbeit, die sie verrichteten, konnten sie sich innerhalb der städtischen Gesellschaft, deren Teil sie waren, etablieren und wurden zu einer akzeptierten Gemeinschaft, wenn sie sich auch nicht nur in den Anfängen ständigen Anfeindungen sowohl kirchlicher als auch weltlicher Urheber gegenüber sahen.

Betrachtet man die Situation der Beginen in dem Raum und der Zeit, die in der Vita Christinas behandelt werden, so ist zu bemerken, dass das Beginentum in der Diözese Lüttich seinen Ursprung hatte und zu Beginn des 13. Jhdts. zum ersten Mal eben hier durch Jacques de Vitry nicht nur durch die Vita der Maria von Oignies ins Blickfeld der kirchlichen Obrigkeit kam. Im Jahre 1216 unternahm er eine Reise nach Rom zu Papst Innozenz III., wahrscheinlich im Zusammenhang mit seinem bevorstehenden Aufbruch ins Heilige Land, Innozenz starb jedoch noch, bevor Jacques in Rom ankam. Mit seinem Nachfolger Honorius III. scheint er eingehende Gespräche über die Situation der Beginen geführt zu haben, da er in einem Brief schreibt: „*Impetravi, ut liceret mulieribus*

⁸³ zit. nach Unger, „Beginen“, S. 47.

⁸⁴ Wehrli-Johns, „Beginentum“, S. 50.

⁸⁵ Wehrli-Johns, „Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen?“, in: Wehrli-Johns, Maria (Hg., u.a.): „Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter“, Freiburg 1998, S. 11-24, S. 21.

*religiosis non solum in episcopatu Leodiensi, sed tamen in rego quam in imperio in eadem domu simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare*⁸⁶“.

Diese Aussage weist darauf hin, dass es bereits 1215 einige solche Beginengemeinschaften in der Diözese Lüttich gab, in weiterer Folge kam es zu zahlreichen Neugründungen, für das Gebiet von Nordfrankreich, Flandern und Köln finden sich die ersten urkundlichen Erwähnungen in den frühen 30er Jahren des 13. Jhdts. In diesem Zusammenhang sind auch die Viten der *mulieres religiosae* zu sehen, die in dieser Zeit entstanden. Maria von Oignies, die „erste Begine“, Ivettea von Huy (1157-1228), eine Witwe, die zunächst ein Leprosenhospital führte und dann Rekluse wurde, Ida von Nivelles (+1231), Margarethe von Yppern (1216-1237), Luitgard von Tongern 1182-1246), eine enge Freundin des Thomas von Cantimpré und Juliana von Lüttich (1193-1258), Begründerin des Fronleichnamfestes⁸⁷, wirkten alle in der Diözese Lüttich und von ihnen allen ist uns eine Lebensbeschreibung erhalten geblieben. Wenn auch nur die ersten beiden keinem der großen Orden angehörten, so zeigt doch die schiere Zahl der Viten einerseits das Ausmaß der Frauenfrömmigkeit dieses Raums und andererseits noch vielmehr das steigende Interesse der neuen Orden für diese Entwicklungen.

Gemeinsam ist diesen Lebensbeschreibungen allen das Streben nach einer *vita apostolica*. Alle ihre Protagonistinnen sind keusch und versuchen auf die eine oder andere Weise, ein einfaches, völlig auf Gott gerichtetes Leben in Armut und Gebet zu verwirklichen.

Trotzdem fallen doch sofort auch einige Unterschiede auf. Maria von Oignies ist verheiratet, wenn auch in einer Josefsche, Margarthe ist verwitwet und hat sogar Kinder, die übrigen sind Mitglieder unterschiedlichster Orden. Dies zeigt, dass es nach Meinung der Autoren, zu denen auch Thomas von Cantimpré gehörte, verschiedenste gesellschaftliche „ordos“, wie etwa die Verheirateten, die Verwitweten und die Nonnen gab, die eine solche *vita apostolica*, wenn auch in verschiedenen Fällen mit unterschiedlichen Schwierigkeiten verbunden, führen konnten. Es wundert daher nicht, dass alle diese Autoren sich selbst einem solchen einfachen Leben verschrieben hatten und sie gerade deswegen ein besonderes Augenmerk auf Frauen richteten, die einem ähnlichen Bestreben anhängen.

Keine aber bricht so radikal mit der sie umgebenden Gesellschaft wie Christina, und während man die anderen Frauen leicht in die Kategorien „Nonne“, „Witwe“, etc. einteilen kann, so wird es bei einer auf Bäumen sitzenden Visionärin, die einmal eher dem Kloster von St. Katherina, dann wieder dem Hof des Grafen von Loon oder einer

⁸⁶ McDonnel, Ernest: „Beginen/Begarden“, in: TRE 5, Berlin 1980, S. 404-411, S. 406.

⁸⁷ Häußling, Agnes: „Fronleichnam“, in: LMA 4, München 1989, Sp. 990f.

städtischen Gemeinde zuzurechnen ist, schwer, sie in eine bestimmte Schublade zu pressen. Wenn man die Viten der *mulieres sanctae* aus Lüttich als Beweis dafür nehmen will, dass es für Frauen ganz verschiedener gesellschaftlicher Gruppierungen möglich war, einem apostolischen Leben nachzugehen, so spinnt Thomas diesen Gedanken sogar soweit, dass er eine solche Lebensführung auch einer in den Augen der Welt von Dämonen Besessenen zubilligt. Allerdings ist natürlich bei Thomas nicht der für moderne Leser offenkundige Wahnsinn seiner Protagonisten Grund für ihr extremes spirituelles Leben, vielmehr ist es natürlich genau umgekehrt. Christinas radikaler Versuch, eine *vita apostolica* ohne jeden Kompromiss zu leben, lässt sie in den Augen der Welt als eine Wahnsinnige erscheinen.

Diese radikale Abkehr von der diesseitigen Welt finden wir so aber weder bei Nonnen noch Beginen, denen der Autor der VCM sehr nahe stand, und deshalb darf man Christina zwar in die Nähe dieser Bewegung setzen, sie aber keinesfalls wie Maria als ein frühes Mitglied dieser neuen Lebensgemeinschaften sehen. Zwar gehört sie dem Stand der (unverheirateten) Laien an und führt ein Leben, das ganz auf Gott zugewandt ist, jedoch legt sie ein Verhalten an den Tag, das für Beginen völlig atypisch wäre. Sie erbettelt sich ihre Nahrung, während schon Maria von Oignies für solches Handeln getadelt wird und schließlich ihren Lebensunterhalt durch Arbeit verdient. Was neben Christinas zahllosen Selbstverstümmelungswundern, die sie nicht nur von den Beginen, sondern auch von allen anderen Gruppen in der Gesellschaft abgrenzen, auffällt, ist ihre offensichtliche Ablehnung einer wie auch immer gearteten *stabilitas loci*. Wenn dies am Anfang noch durch ihre Abscheu vor dem Gestank der Menschen und durch die fortwährende Jagd auf sie erklärt werden kann, so bleibt sie auch, nachdem sie wieder in menschlicher Gesellschaft verkehren kann, doch nicht lange am selben Ort, sondern zieht im Laufe ihres Lebens viel umher, eine Handlungsweise, die selbst für die nicht der Klausur unterworfenen Beginen undenkbar ist.

Mag auch die Vita der Christina Mirabilis ihre Entstehung der aufkommenden Frauenfrömmigkeit im Gebiet Lüttichs und des dafür erwachten Interesses verdanken, und darf man sie auch als *mulier religiosa* bezeichnen, so kann man sie doch nicht dem Beginentum oder gar den Frauenkonventen der Dominikaner oder Zisterzienser zurechnen, auch wenn sie zu Mitgliedern dieser Gruppen enge Kontakte hatte.

Die Hagiographische Intention

Wie bereits weiter oben aufgezeigt wurde, ist die Vita der Christina Mirabilis ganz sicher keine Biographie im heutigen Sinn. Sie ist nicht chronologisch geordnet und enthält auch nicht genügend Daten, um eine solche Ordnung überzeugend vornehmen zu können.

Obwohl Thomas nicht mit Zahlenangaben geizt, sind die einzelnen Stationen ihres Lebensweges nicht in ein zeitliches Schema zu bringen, bei manchen Angaben widerspricht sich der Autor sogar. Es darf also angenommen werden, dass Thomas entweder beim Verfassen der Schrift schlampig gearbeitet hat, eine Unterstellung, die man einem Autor seines Kalibers nicht leicht machen kann und für die auch keine Beweise vorliegen, oder dass es ihm dabei um etwas ganz anders ging.

Auch die politische Situation im Spannungsfeld zwischen dem Bischof von Lüttich und dem Herzog von Brabant werden kaum behandelt, und wenn, dann dienen sie nur als Vehikel für Christinas prophetische Gaben, nicht jedoch zur Parteinahme oder Erklärung ex-post.

Der naheliegende Vergleich mit Lebensbeschreibungen anderer *mulieres religiosae* desselben Raums, derselben Zeit, ja sogar im Falle Luitgards von Tongern desselben Autors lassen auch vieles ungeklärt. Zwar wird uns Christina ebenso wie ihre Zeitgenossinnen als eine Frau dargestellt, die ihren eigenen Weg einer *vita apostolica* findet und kompromisslos geht, aber während den übrigen Viten teilweise, wie im Fall von Maria von Oignies ein nahezu modellhafter Charakter, der dem neuen Modell einer alternativen religiösen Lebensführung Rechnung trägt, anhaftet, so kommen einem bei den extremen Darstellungen in der VCM doch berechtigte Zweifel.

Selbstverstümmelungen, Selbsterhängungen, an Wahnsinn grenzende hysterische Anfälle der Trauer und der Freude, sind, oder besser waren sie modellhaft für irgendeinen Aspekt der damaligen Auffassung von gelebter Religion? Welchen Nutzen konnte ein Leser (oder Hörer) einer solchen Geschichte aus der Sicht des Autors davon haben?

Wäre die Rezeptionsgeschichte des Werkes etwas klarer, so könnte man jetzt noch einige Vermutungen anstellen darüber, welche Vorstellungen der Autor von der späteren Verwendung seines Werkes hatte. Wenn er sein Publikum als *legentes* anspricht, so liegt die Vermutung nahe, dass es vielleicht nicht dazu gedacht war, laut vorgelesen zu werden, wie das bei manch anderen Heiligenviten der Fall war. Allerdings bleibt dies eine Vermutung, und ob die Adressaten nun eher *legentes* oder *audientes* waren, lässt sich

nicht mehr feststellen. Durch das *specialiter Christi laudem*⁸⁸ im Prolog betont Thomas das Lob Christi, und aus heutiger Sicht liest sich das fast wie eine weitere Rechtfertigung, warum er es wagte, derart unwahrscheinliche Ereignisse zu berichten. Er gibt gleichsam die Glaubwürdigkeit und damit den Nutzen seines Werkes für die *aedificatio* seiner Leser teilweise auf, um die *laus Christi* durch die Beschreibung jenes, was *omnem hominis intellectum*⁸⁹ übersteigt, umso lauter singen zu können. Dass eine tatsächlich konsequent realisierte Durchführung einer *vita apostolica* noch nicht unbedingt ein Zeichen für göttliches Eingreifen gegen die Natur, sondern von starkem Idealismus ist, leuchtet ohne weiteres ein. Aber es gibt auch ansonsten genug Wunderbares an dieser Christina Mirabilis, z.B. ihre Visionen, ihr überirdischer Gesang und ihre Fähigkeit, die Heilige Schrift zu deuten. Sind all diese Qualen, Foltern, das selbst verursachte Braten, Backen, Kochen und Frittieren des eigenen Leibes wirklich nötig für Gottes Lob? Andere Autoren hätten diese Abschnitte vielleicht der größeren Glaubwürdigkeit wegen geopfert, aber Thomas hat sie ganz bewusst mit hineingenommen. Wenn man nach dem Grund fragt, so kann man, je nach Ansicht, verschiedene Antworten geben. Thomas war nicht nur Prediger und Seelsorger, er war auch ein vielgerühmter Naturwissenschaftler, oder besser Naturkundler. Insofern ist es sicher keine Unterstellung, dass er gerade solche Wunder, die sein Spezialgebiet betreffen, als besonders eindrucksvoll ansieht und von ihnen fasziniert wird. Wenn man es etwas weniger gut mit ihm meinte, könnte man auch sagen, er sei ein wundersüchtiger Geistlicher gewesen, der in seiner Leichtgläubigkeit alles für bare Münze nahm. Demgegenüber stehen aber zahlreiche Aussagen von ihm, die belegen, dass er für seine Werke sehr eingehende Recherchen vor Ort machte und auch mindestens einmal von offizieller Seite damit beauftragt wurde, ein Wunder auf seine Richtigkeit zu überprüfen, was zumindest heißt, dass seine Vorgesetzten ihn für fähig hielten, zwischen Wunder und bloßem Aberglauben oder Geschwätz sehr wohl unterscheiden zu können. Eine sehr interessante Erklärung für die unglaublichen Taten Christinas bietet Anke Passenier in ihrem Aufsatz „The Life of Christina Mirabilis. Miracles and the Construction of Marginality“⁹⁰. Sie sieht in Christina mehr eine Frau, die versucht, in klassisch männliche Domänen wie die Exegese oder die Sakramentspendung vorzudringen. Die Vita des Thomas von Cantimpré ist für sie der gelungene Versuch, durch besondere Betonung ihrer völlig unglaublichen Wundertaten von ihrer eigentlichen

⁸⁸ VCM, S. 650.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Passenier, Anke: „The Life of Christina Mirabilis. Miracles and the Construction of Marginality“, in: Korte, Anne-Marie (Hg.): „Woman and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration“ (=„Numen Books Series. Studies in the History of Religion“, Bd. 88), Leiden 2001, S. 161-178, bes. S. 173 f.

seelsorgerischen Tätigkeit abzulenken und sie selbst und Frauen in ihrem Umkreis einerseits posthum vor dem Vorwurf der Ketzerei zu bewahren und andererseits sie an den ihnen gebührenden Platz im patriarchalen System zu verweisen. Zwar scheint die Vorstellung, dass unter dem Deckmäntelchen der Patronanz des Grafen von Loon und der Schwestern der hl. Katherina hier eine Art weibliche Antwort auf Peter Valdes ihr emanzipatorisches Unwesen trieb, während ein paar hundert Kilometer weiter südlich Frauen und Kinder wegen ähnlicher „Vergehen“ von einer internationalen Allianz der Glaubensreinheit mit Feuer und Schwert bekämpft wurden, nicht besonders überzeugend, allerdings bietet der Artikel einige gute Ansätze. Die VCM ist keine Tatsachenbeschreibung und keine Biographie, sie enthält auch überhaupt nichts Autobiographisches oder irgendwelche Äußerungen, die die Protagonisten wirklich getätigt hat (den stellenweisen Gebrauch der direkten Rede würde auch der unkritischste Geist als rethorisches Mittel empfinden). Sie ist eine von einem Dominikaner in einer ganz bestimmten Absicht verfasste Schrift, die sich weder durch eine *laus dei*, noch durch eine gemutmaßte Verschleierung nonkonformer seelsorgerischer Ambitionen der Hauptfigur vollständig erklären lässt.

Vielmehr handelt es sich bei dieser Lebensbeschreibung, wie hier nun eingehend dargestellt werden soll, um ein Werk, das unter Zuhilfenahme bestimmter zur damaligen Zeit sehr moderner rethorischer Mittel versucht, bestimmte Glaubensgrundsätze und religiöse Praktiken zu etablieren, die zur Entstehungszeit gerade in Entwicklung waren. Nicht zufällig stammt es von einem Mitglied jenes Ordens, der durch seine Predigten genau solche Glaubensgrundsätze zu propagieren hatte.

Versucht man, eine Poetik der mittelalterlichen Legende zu erforschen, können verschiedene Stilmittel festgestellt werden, die dieser Literaturgattung zueigen sind. Laut Rolf Schulmeister sind diese besonderen stilistischen Eigenheiten Ausdruck einer hagiographischen Intention, die sich nicht nur in Legenden, sondern in allen hagiographischen Werken des Mittelalters nachweisen lässt, die folgenden Aussagen betreffen also nicht ausschließlich die Gattung der Legende. Diese Intention ist die *causa finalis*, durch die sich erst Inhalt und Ausdruck dieses Schrifttums erklären lassen und besteht im wesentlichen aus zwei Teilen, der *laus* die und der *aedificatio*⁹¹.

Die *laus* ist oberster Sinn und Zweck der Legende. Durch das Niederschreiben der Taten und Wunder einer heiligen Person, die Gott durch seine Auserwählte wirkt, wird die Größe und Allmacht des Schöpfers dargestellt. Gemäß dem Bibelzitat *laudate Domine in*

⁹¹ Schulmeister, Rolf: „Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende“, Hamburg 1971, S. 1-78.

*sanctis suis*⁹² ist es nicht der Heilige selbst, der im Mittelpunkt der Erzählung steht, sondern er dient nur als Medium, um Gottes wunderbares Wirken zu veranschaulichen⁹³. Dementsprechend kann also jedes in der Hagiographie beschriebene Wunder als ein Lobpreis Gottes interpretiert werden. Im konkreten Fall der VCM sagt Thomas sogar schon im Prolog, er habe dies aufgezeichnet *specialiter Christi laudem*⁹⁴ und an Wundern mangelt es der Vita wahrhaftig auch nicht. Es ist leicht vorstellbar, dass Thomas, der nicht nur Geistlicher, sondern auch Naturforscher war, diese über Christina erzählten Geschichten als besonders spektakulär ansah und sie ihm deswegen auch sehr gut geeignet schienen, das Lob Gottes möglichst laut auszudrücken. Würde man aber all die Wundererzählungen in der VCM, oder noch umfassender in der gesamten hagiographischen Literatur einfach nur mit dieser *laus* erklären wollen, wäre das bei weitem zu kurz gegriffen und eindimensional.

Aedificatio und imitatio in der VCM

Der zweite Bestandteil der hagiographischen Intention besteht aus der *aedificatio*. Zunächst ist einmal abzuklären, was darunter verstanden wird, bzw. was man darunter in der Entstehungszeit der VCM zu verstehen hatte. Was heutzutage unter dem Begriff Erbauung oder gar Erbaulichkeit verstanden wird, ist Produkt verschiedener religiöser Strömungen der Neuzeit und ist mit Vorstellungen von individueller Empfindung und Andacht verbunden, hat aber recht wenig damit zu tun, was sich ein geistlicher Autor des Mittelalters darunter vorstellte⁹⁵. Der ursprüngliche Begriff der *aedificatio* geht auf Paulus zurück und wird bis Gregor von Tours auf Schriften und Reden bezogen, die der *aedificatio ecclesiae* dienen, was hier das Errichten eines geistlichen Gebäudes der frühchristlichen Gemeinde meint. Daneben und danach gibt es auch eine Tradition, die nahe an der Bibelexegese steht und die die *aedificatio* der Heiligen Schrift mithilfe des vierfachen Schriftsinns der *historia*, *allegoria*, *tropologia* und *anagoria* erläutert. *Aedificatio* meint also die Funktion des Lesens (oder Hörens), die Inhalte des Verstehens der verschiedenen Sinnschichten des Bibeltextes und ihre Wirkung⁹⁶. Dabei tritt die buchstäbliche *historia* üblicherweise in den Hintergrund und je nach Textstelle wird entweder die allegorische oder die tropologisch-moralische Bedeutung stärker

⁹² PS 32,2.

⁹³ Schulmeister: „Aedificatio und Imitatio“, S. 10a.

⁹⁴ VCM, S. 650.

⁹⁵ Brückner, Wolfgang: „Erbauung, Erbauungsliteratur“, in: EM 4, Berlin 1984, Sp. 108-120, bes. Sp. 109.

⁹⁶ Schulmeister: „Aedificatio und Imitatio“, S. 31 f.

hervorgehoben, die *aedificatio* ist hier also weniger als eine *aedificatio ecclesiae*, sondern eher als eine *aedificatio spiritualis* zu betrachten. Diese setzt sich auch nach Gregor von Tours durch und wird nicht nur ausschlaggebend für die Bibelexegese, sondern für das gesamte geistliche Schrifttum⁹⁷.

Bei den hagiographischen Werken, v.a. der Legende, steht mit starken Einschränkungen der *sensus tropoloigicus* im Vordergrund, es geht also weniger um die tatsächliche historische Wichtigkeit und Fassbarkeit oder um die allegorische Bedeutung des Heiligen, sondern meist eher um die moralische. Die *aedificatio spiritualis* ist in diesem Fall hauptsächlich das Erkennen der Relevanz der dargestellten *sanctitas* und *virtus* für das eigene Tun und Handeln⁹⁸. Idealerweise soll es natürlich für den Rezipienten nicht bei einer bloßen Erkenntnis bleiben, er soll die exemplarisch in der Figur des Heiligen modellhaft dargestellten Inhalte nach Möglichkeit auch praktisch umsetzen. Diese praktische Umsetzung im Leben des Gläubigen ist die *imitatio*. Dabei handelt es sich aber nicht um eine einfache Nachahmung konkreter Handlungen, was z.B. im Falle einer römischen Märtyrerlegende aus Mangel an Christenverfolgungen spätestens seit Kaiser Konstantin auch recht schwer fallen würde, bloße buchstäbliche *imitatio* wäre dann auch keine Nachahmung im tropologisch-moralischen Sinne, sondern im historisch-literarischen, dem ja in der Legende keine so große Bedeutung zukommt. Vielmehr geht es um das *exemplum virtutis*⁹⁹, als das der Heilige und seine Taten fungieren und das es für den Gläubigen nachzuahmen gilt. So wie der Heilige selbst ein *imitator Christi*, des wichtigsten Exemplums, ist, steht der Gläubige durch seine *imitatio* ebenfalls in einer direkten Nachfolge Christi.

Wie realisiert nun Thomas von Cantimpré in der VCM diese verschiedenen Aspekte der *aedificatio*?

Historischer Sinn

Die *historia* wird vermittelt durch einige Datums- und Zeitangaben, die der Autor seinem Publikum mitteilt. Wie weiter oben schon gezeigt wurde, ist es durchaus möglich, Geburts- und Sterbejahr Christinas allein anhand der in der Vita vorhandenen Angaben zu ermitteln, auch die Ortsangaben sind zumeist ganz eindeutig, die Handlung findet in der Burg des Grafen von Loon, in der Stadt St. Trudo etc. statt. Dem Autor scheint es also

⁹⁷ Schulmeister: „Aedificatio und Imitatio“, S. 20.

⁹⁸ Schulmeister: „Aedificatio und Imitatio“, S. 48.

⁹⁹ Ibid.

sehr wichtig zu sein, die Darstellerin seiner Erzählung örtlich und zeitlich genau zu verorten und sie so zu einer tatsächlichen historischen Persönlichkeit zu machen. Damit betont das Werk diesen Teil der *aedificatio* stärker als etwa „die typische Legende“, in der Zeit und Ort für die hagiographische Intention kaum relevant sind, und wenn, dann meist als Topoi, die dem Leser gleich vor Auge führen, um welche Art von Heiligen es sich bei der Erzählung handelt. Wenn, als rein fiktives Beispiel, in der Einleitung etwa die Regierungszeit Diokletians erwähnt wird, so wird der mittelalterliche Rezipient sicher nicht an die Jahre zwischen 284 und 305, sondern an große Christenverfolgungen denken und dementsprechend eine Märtyrerlegende erwarten können. Thomas' Heilige jedoch agiert nicht im historisch-lokalen Irgendwo, sondern zu ganz konkreten Zeiten an spezifischen Orten, es ist also für die *aedificatio* wichtig, sie historisch greifbar zu machen. Dies wird wohl nicht zuletzt daran liegen, dass nach Eigenaussagen sogar der Autor selbst fast Zweifel am Wahrheitsgehalt des von ihm Dargestellten hatte. Fallweise recht präzise Zeit- und Ortsangaben sollen der Authentifizierung dienen und die Glaubwürdigkeit untermauern. Thomas geht in seinem Bemühen aber nie soweit, eine tatsächliche *historia rerum gestarum* zu schreiben, der historisch-buchstäbliche Sinn der *aedificatio* wird nie zum Hauptzweck seiner Schilderungen.

Allegorischer Sinn

Der allegorische Sinn mittelalterlicher geistlicher Literatur erschließt sich einem heutigen Interpreten, der in der mittelalterlichen Exegese des Alten und Neuen Testaments wenig bewandert ist, schwer oder gar nicht. Glücklicherweise hat Thomas zumindest an einer Stelle so ausdrücklich auf sie hingewiesen, dass sie nicht zu übersehen ist. Wenn Thomas die Beschreibung des Wunders, das Milch aus Christinas jungfräulichen Brüsten fließen lässt, mit den Worten *Mira res! et post incomparabilem Christi Virginem Matrem cunctis seculis inaudita*¹⁰⁰ schildert, so stellt er bei aller selbstpostulierter *incomparabilitas* einen Konnex zwischen seiner Heiligen und der Jungfrau Maria her. Die mit Maria in Verbindung gebrachten Motive sind nun ein wahrhaft weites Feld. Als jungfräuliche Gebärerin ist sie Beweis der Göttlichkeit des Menschensohnes, als Frau Josefs Muster keuschen Zusammenlebens, im Protoevangelium ist sie Urfeindin des Bösen, als Schutzmantelmadonna ist sie Patronin und Fürsprecherin. Diese Liste ließ sich wohl noch fortsetzen, man wird jedoch kaum etwas finden, was einen Zusammenhang zwischen

¹⁰⁰ VCM, S. 652.

Maria und Christina plausibel erscheinen lässt. Beiden gemein ist aber, dass sie von Gott für eine besondere Aufgabe auserwählt wurden, und so wie Maria bei der Verkündigung sagt *ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum*¹⁰¹, so ist auch Christina sofort bereit, Gottes Auftrag zu erfüllen.

Eine etwas einfachere und plausiblere Erklärung wäre, sowohl Maria als Christina als Figuren zu verstehen, an denen Dinge geschehen, *quae secundum cursum naturae fieri nequaquam possent, cum tamen sint possibilia Creatori*¹⁰². Insofern bestärken beide Thomas Prologaussage, so wie Gott in seiner Allmacht die Gesetze der Natur bei der Unbefleckten Empfängnis außer Kraft setzte, so tut er es auch in den Wundern seiner auserwählten Heiligen Christina.

Eine weitere Allegorie mag sich vielleicht bereits in der Jugendbeschreibung der Heiligen verstecken. Thomas schreibt von Christinas beiden älteren Schwestern *sororem aetate majorem, ut vacaret orationi, mediam ut [domus] curam ageret*¹⁰³. Dies hat vielleicht seinen Grund einfach darin, dass hier der Autor nur Aussagen seiner Quellen wiedergibt. Zum Zeitpunkt der Abfassung der Vita dürfte es aber nur mehr wenige St. Trönder gegeben haben, die Christinas Schwestern noch zu Lebzeiten gekannt hatten und die Thomas darüber hätten Auskunft geben können. Genauso gut hätte er hier aber auch die Gestalten der Maria und der Martha als Vorbilder aus dem Neuen Testament nehmen können, die ältere Schwester, die sich der Kontemplation hingibt, und die jüngere, die den Haushalt führt, erinnern jedenfalls stark an die beiden Frauen des Lukasevangeliums. Als jüngste Schwester vereinigt Christina die *vita activa* und die *vita religiosa* der beiden älteren. Als Viehhirtin trägt sie mit der ihr gebührenden Demut tatkräftig zum Erwerb des täglichen Brotes bei, aber durch die spirituellen Tröstungen Christi gehört sie genauso der geistlichen Welt an.

Es ist nicht verwunderlich, wenn Thomas von Cantimpré für seine Beschreibung Christinas allegorische Frauenbilder des Neuen Testaments heranzieht. Die in der Genesis und den Paulusbriefen begründete Misogynie der Kirche, die durch Kirchenväter wie Augustinus noch verstärkt wurde, war auch im 13. Jhdt. noch überall spürbar. Auch Thomas von Aquin, der nicht nur den selben Namen wie der Autor trägt, sondern auch zur annähernd selben Zeit und im selben Orden wirkte, sprach der Frau die v.a. moralische Gleichstellung dem Mann gegenüber ab. Das Frauenbild war geprägt vom Bild der für den Sündenfall verantwortlichen Eva. Es wundert also nicht, wenn Thomas

¹⁰¹ Lk, 1,38.

¹⁰² VCM, S. 650.

¹⁰³ VCM, S. 651.

dieser negativen Figur des Alten Testaments die Maria der Evangelien gegenüberstellt. Das Paar Maria und Martha stellt im dominikanischen Schrifttum (allerdings erst nach dem Medikantenstreit und somit erst nach der Abfassung der Vita) eine Allegorie der „alten“ und der „neuen“ Orden dar, fußend auf einer heute höchst fragwürdigen Interpretation der Bibelstelle durch Meister Eckhardt, die die tätige Seelsorge der Dominikaner und Franziskaner gegenüber den kontemplativeren Orden in ein besseres Licht rücken sollte. Sowohl der Jungfrau Maria als auch dem Schwesternpaar Maria und Martha wurde im Predigerorden eine besondere Bedeutung zugeschrieben, die sich hier als allegorisches Gegenbild zur sündigen Eva manifestiert¹⁰⁴.

Tropologischer Sinn

Vita apostolica und imitatio

Den Hauptanteil der *aedificatio spiritualis*, die die Rezipienten „erbaulicher Literatur“ durch deren Lektüre erfahren sollen, trägt üblicherweise der moralisch-tropologische Sinn des Werkes. Der Leser soll erkennen, inwiefern der präsentierte Heilige und dessen Taten von Relevanz für das eigene Leben und Handeln sind. Dies gilt auch für die VCM, in der verschiedene Aspekte der christlichen Glaubenslehre exemplarisch abgehandelt werden. Am leichtesten ist der tropologische Sinn von Christinas Leben nicht in ihren Wundertaten, sondern in der Beschreibung ihrer Lebensweise zu erkennen. Darin spiegeln sich zahlreiche Elemente der *vita apostolica*. Bereits im Prolog und im Incipit ist Christina eine *virgo Christi*¹⁰⁵. Dies ist jedoch kein Terminus technicus, der ausschließlich Nonnen vorbehalten ist, sondern er wird in der Hagiographie auf weibliche Heilige angewandt, die entweder unverheiratet blieben (wie natürlich auch die Nonnen, aber auch z.B. jung verstorbene Märtyrerinnen wie die Hl. Margarethe) oder trotz Vermählung eine Josefsche führten, wie beispielsweise Kaiserin Kunigunde¹⁰⁶. Die *virgo Christi* ist also keinem bestimmten Stand zugeordnet, sondern führt ein Leben in völliger Enthaltbarkeit und eine solche Keuschheit ist auch bezeichnend für Christina. Der wichtigste Aspekt ihres Lebenswandels im Sinne einer *vita apostolica* ist ihr Leben in Armut. Dies führt Thomas in einigen Kapiteln überaus anschaulich aus. Äußerliches Zeichen von Christinas Armut ist ihre schmucklose Kleidung. Sie trägt wie die meisten

¹⁰⁴ Unger, „Beginen“, S. 29-31.

¹⁰⁵ VCM, S. 650.

¹⁰⁶ Wendehorst, Alfred : „Kunigunde I.“, LMA 5, München 1991, Sp. 1570 f., bes. 1571.

anderen auch eine Tunika und als Zeichen ihrer Demut ein *scapularium*¹⁰⁷, das Brust und Rücken bis zum Boden bedeckt. Beide Kleidungsstücke sind (ursprünglich) weiß, aber ähnlich wie der *virgo-Christi*-Begriff es nicht zulässt, Christina einem bestimmten Stand der mittelalterlichen Gesellschaft zuzurechnen, lässt es auch die Kleidung, normalerweise ein untrügerisches Standeskennzeichen, nicht zu. Während ein bis auf den Boden reichendes Gewand in Verbindung mit einem *scapularium* normalerweise typisch für Angehörige des geistlichen Standes sind, so setzt sich Christina dadurch über die geltenden Konventionen hinweg, als sie, wenn ihr Gewand der Ausbesserung bedarf, dafür beliebigfarbige Stoffe oder gar Baumrinde und ähnliches verwendet¹⁰⁸, sodass hier weniger der Eindruck einer einheitlichen Standestracht als der eines scheckigen Lumpengewandes vermittelt wird. Weiterer Ausdruck ihrer Armut ist die Art, wie sie sich selbst versorgt. Anscheinend hätte ihr *jure hereditario*¹⁰⁹ ein nicht ganz unerheblicher Anteil am Vermögen ihrer Eltern zugestanden, den sie zur Deckung des alltäglichen Bedarfs an Nahrung und Kleidung hätte verwenden können, sie lehnt dies jedoch ab und zieht es vor zu betteln und von Almosen (*elemosynae*) zu leben. Diesen Almosen fällt nicht nur die Aufgabe zu, Christinas Demut und Armut zu unterstreichen, sie spielen auch eine wichtige Rolle bei ihrer Bußpraxis, auf die später noch eingegangen werden soll. Ein recht ungewöhnlicher Aspekt der VCM, nämlich Christinas Tätigkeit bei den Juden ist ebenfalls durch die *vita apostolica* zu erklären. Zwar lebt die Heilige zur Zeit großer Glaubenskriege, man würde aber nicht damit rechnen, in der Lebensbeschreibung einer nordeuropäischen Heiligen, die Zeit ihres Lebens die Region ihrer Geburt niemals verlassen hat, Belege für eine missionarische Tätigkeit zu finden. Gelegenheit, den Missionsbefehl Christi aus Mt 28.19-20¹¹⁰ zu befolgen, findet Christina in der jüdischen Gemeinde in Lüttich¹¹¹, auf die sie ihre Tätigkeit ausweitet. So wie die Jünger Jesu ihre Missionstätigkeit in Jerusalem und Judäa beginnen, so beginnt Christina damit in ihrer eigenen Diözese.

In Christinas Keuschheit, in ihrer Armut und ihrer seelsorgerischen Tätigkeit, die sie auch auf Andersgläubige ausdehnt, ist die Heilige lebendes Beispiel einer verwirklichten *vita apostolica*, die in ihren Einzelheiten besonders mit dem Ablehnen persönlichen Besitzes und dem Betteln um Almosen zum größten Teil genau mit den Vorstellungen

¹⁰⁷ „*Vestes ejus erant tunica alba, et scapularium album [...]*“, VCM, S. 655.

¹⁰⁸ „*Nec erubescibat, si confusae essent manicae, in una tunica colore dispariles*“, *ibid.*

¹⁰⁹ VCM, S. 654.

¹¹⁰ „*euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*“

¹¹¹ „*verum etiam in Judaeos, quorum congregatio in urbe maxima erat*“, VCM, S. 655.

übereinstimmt, denen sich auch Thomas als Mitglied des Dominikanerordens verschrieben hat. Dabei liegt dem Autor aber nichts daran, seine Heilige in die Nähe seines Ordens zu rücken. Vielmehr präsentiert er sie in unterschiedlichen Phasen ihres Lebens ganz unterschiedlich. Wenn sie einsam auf der Flucht vor dem Gestank der Sünde durch die Wälder streift, erinnert sie an frühe Wüstenheilige oder Einsiedler, als Bewohnerin der Stadt Lüttich ist sie Mitglied einer städtischen Gemeinde und erfüllt ähnliche Aufgaben wie eine Begine, im Kloster der hl. Katherina erscheint sie fast schon als Mitglied des Konvents und als Nonne und selbst am Hofe des Grafen von Loon, einer Umgebung, die nach den Vorstellungen der damaligen Zeit jeglicher geistlichen Betätigung denkbar unzutraglich erscheinen musste, schafft es Christina, ein Leben zu führen, dass ganz der Nachfolge des Evangeliums gewidmet ist. Für die moralische *aedificatio* des Lesers bedeutet dies, dass ihm zunächst anhand von Christinas Taten und Lebenswandel modellhaft vor Augen geführt wird, was laut Ansicht des Autors wichtige Aspekte einer solchen *vita apostolica* sind. Durch ihre Verwirklichung in allen Lebenslagen wird unter Berücksichtigung der damaligen Umstände klar, dass ein solches gottgefälliges Leben nicht unbedingt an eine Regel oder Klausur gebunden sein muss. Vielmehr ist es nicht allein Mönchen und Nonnen als *perfecti* vorbehalten, in der apostolischen Nachfolge Christi zu handeln, sondern jeder, sei er Stadtbürger oder Bauer, Laie oder Kleriker, ist ungeachtet seines Standes aufgerufen und dazu in der Lage, die mit diesem Lebensstil in Zusammenhang gebrachten Tugenden im Alltag zu realisieren und so zu einem *imitator Christi* zu werden.

Buße und *imitatio*

Mag der tropologische Aspekt der *aedificatio* in der generellen Lebensweise Christinas auch für heutige Leser noch relativ leicht ersichtlich sein, so erschlisst sich dieser Sinn bei den zahllosen Taten und Ereignissen, die im Gegensatz zu ihrer Keuschheit und Armut als „übernatürlich“ empfunden werden, nicht ganz so einfach. Christinas ganze Vita ist von Wundern durchzogen und in vielen Abschnitten finden sich Ereignisse, die man als übernatürlich bezeichnen kann. Es fallen aber besonders vier Kapitel auf, die sich fast ausschließlich ihren Selbstverletzungen widmen und deshalb besonders seltsam in einem als „Vita“ bezeichneten Werk anmuten. Diese sind:

VI. Quomodo cruciabatur in igne.

VII. Quomodo cruciabatur in aquis.

VIII. Quomodo cruciabatur in rotis et patibulis.

IX. Quomodo cruciabatur in spinis et vepribus, et a canibus agitabatur.

Allein aus den jeweiligen Kapitelüberschriften lässt sich bereits ersehen, dass diese vier thematisch zusammengehören. Der „*Quomodo*“-Beginn jedes Kapitels ist dafür noch kein Indikator, beginnen doch mehr als die Hälfte aller Kapitel der VCM mit dem selben Wort. Das *cruciciabantur* jedoch lässt sie zu einer Gruppe werden, die ein Gegenstück zu den „*Quomodo praedixit*“-Kapiteln XXI, XXII, XXIV, und XXV, zu denen auch noch XX *Quomodo clarui spiritu prophetiae* quasi als Einleitung gerechnet werden könnte, bilden. Die Abschnitte über die Visionen Christinas verstören einen modernen Leser aber weniger, gehören sie doch zu den klassischen Topoi der Hagiographie, die sich in zahllosen Viten wiederfinden. Die Marter- und Folterungsabschnitte jedoch erinnern eher an Szenen, die man aus der *Legenda Aurea* oder ähnlichen Werken kennt. Insofern ließe dies dann auch den nicht ganz unberechtigten Schluss zu, dass der tropologische Zweck der Schilderung dieser Vorgänge in der *Legenda Aurea* und in der VCM entweder der selbe oder zumindest ein ähnlicher sein müsste. Wenn hier auch nicht näher auf Jakobus de Voragines Werk eingegangen werden soll, so sei dennoch angemerkt, dass man manchen dortigen Marterszenen durchaus jeden tropologischen Erbauungssinn absprechen könnte, da zuweilen der Eindruck entsteht, dass das Verbrennen mit Brandeisen, Hautabziehen mit eisernen Kämmen und ähnliche Praktiken aus dem Folterkammerchen der *Legenda Aurea* gar nicht der *aedificatio*, sondern vielmehr der reinen *delectatio* des Lesers dienen und sie insofern in den Heiligenlegenden eine ähnliche Funktion hätten wie Schießereien, Explosionen und Verfolgungsjagden in modernen Filmen. Man müsste daher bei der Interpretation solcher Marterbeschreibungen von einem reinen *gaudium* sprechen, das kaum der *aedificatio* und schon gar nicht (hoffentlich) der *imitatio* dienen sollte.

Umgelegt auf die VCM würde das bedeuten, dass sie die Beschreibung einer Frau darstellt, die außerhalb von Orden und Klausur eine *vita apostolica* führt. Dabei bleibt diese Darstellung aber nie so trocken wie etwa die von Jacques de Vitrys Maria, nein, im Gegensatz zu ihr und zur höheren Ehre Gottes fliegt Christina auch fröhlich in der Gegend herum, und um den Leser nicht zu langweilen mit frommen Bußübungen verlegt sie diese ganz einfach mit Brennen, Kochen, Rädern etc. in ein etwas „actionreicheres“

Gebiet. Diese natürlich extrem überspitzte Formulierung greift in ihrer Simplizität zu kurz. Ebenso wenig wie eine Pauschalerklärung der vorkommenden Wunder durch eine intendierte Steigerung der *laus dei* befriedigt, kann auch eine bloß angenommene Sensationsgier des Publikums, dem der Autor mit seinen Wundergeschichten Rechnung trägt, Christinas Wundertaten plausibel erklären.

Will man nun also an einem tropologischen Sinn dieser Wunder festhalten, stellt sich weiter die Frage, worin er nun zu sehen sei. Antwort darauf gibt schon der erste Abschnitt des Prologs. Zunächst wird dort schon einmal eine Vorausschau auf jene Dinge gegeben, die in den „quomodo-cruciatur“-Kapiteln dann eingehend beschrieben werden: *Unde longo tempore ita mirabiliter a Domino afflicta est; ut quandoque in hyeme, in aqua glaciali diu morraretur; quandoque etiam sepulchra mortuorum intrare cogeatur*¹¹².

Sofort daran anschließend ist die Erklärung des Autors für solch ein Tun *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*¹¹³. Der Autor sieht also in den Qualen und Martern, die er seiner Heiligen sich selbst zufügen lässt, einen Ausdruck der *poenitentia*, der Buße. Die Nutznießer dieser Bußübungen teilen sich in zwei Gruppen. Zunächst sind es die *defuncti in purgatorio*, also die Verstorbenen, die im Fegefeuer darben. Diese armen Seelen haben ihre Chance auf eine Buße im Diesseits vertan und können tatsächlich nur mehr durch die Qualen des Fegefeuers gereinigt werden. Christina ist dadurch, dass sie seit ihrem „ersten“ Tod eigentlich auch in gewisser Weise zu den *defuncti* gerechnet werden darf und durch den Auftrag Gottes dazu befähigt, diese jenseitigen Qualen nun für das Seelenheil der Toten auf sich zu nehmen. Die Art der Buße ist eine radikale, ganz auf den Körper bezogene. Der Autor bricht hier mit der (angenommenen) Erwartungshaltung des Lesers. Fünfzehn Jahre später lässt Thomas seine Hl. Luitgard schon die armen Seelen durch Fasten und Beten von ihren Martern befreien, hier in der VCM genügt ihm diese Art der asketischen Bußübungen noch nicht, Christina muss verbrannt, zerschnitten und gehängt werden, um ihrem göttlichen Auftrag gerecht werden zu können und um mit ihren Handlungen den im Fegefeuer Leidenden Linderung zu verschaffen.

Selbst als es darum geht, ihren Förderer und Schützer Graf Ludwig von seinen Strafen im Purgatorium zu befreien, passiert dies in erster Linie dadurch, dass die Heilige die ihm zugedachten Torturen teilweise auf sich nimmt und am eigenen Leibe erfährt. Nur am

¹¹² VCM, S. 650.

¹¹³ Ibid.

Rande klingen die üblichen Gebete und Andachtsübungen an, wenn Christina an den Orten, an denen der Graf gesündigt hat, um seine Seele weint.

Sie übernimmt hier also die Rolle einer Stellvertreterin, die aufgrund ihrer besonderen, von Gott erhaltenen Fähigkeiten in der Lage ist, die überirdischen Qualen des Fegefeuers für andere zu erleiden. Diese Idee, dass ein Mensch quasi in Vertretung für einen anderen Buße tun kann, ist nicht völlig neu. Schon das Frühmittelalter kannte einzelne, oft auch scharf kritisierte Fälle der Stellvertreterbuße¹¹⁴. Ihr kommt aber zum Zeitpunkt der Abfassung der VCM im Hinblick auf die Kreuzzüge eine völlig neue Bedeutung zu. Es soll hier nicht auf die gesamte Kulturgeschichte der Kreuzzüge eingegangen werden, es sei hier nur das für dieses Thema Wichtigste in einer sehr allgemeinen Form erwähnt. Grundsätzlich besaßen Kreuzzüge nicht einfach nur Eroberungscharakter, sondern galten, wenn schon nicht den nachgeborenen Geschichtsschreibern, so doch zumindest den Teilnehmern als Bußwallfahrten. Eine Reise ins Heilige Land war, v.a. wenn sie im Zuge eines Kreuzzuges unternommen wurde, ein Akt der Buße, für den gewisse Privilegien erteilt wurden. Sichtbares Zeichen dieses Büsserstandes war das aufgenähte Kreuz, das beim Kreuzzugsgelübde an die Kleidung geheftet wurde. Nun ergab sich aber schon bald ein Problem mit jenen, die den Eid zwar geleistet hatten, aber aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage waren, dieses Versprechen auch tatsächlich zu erfüllen. Im Laufe der Zeit kristallisierte sich die Meinung heraus, dass eine persönliche Teilnahme nicht unbedingt notwendig wäre, wenn der verhinderte Kreuzfahrer andere Handlungen setzte, die dem Kreuzzug nützten. Eine beliebte, wenn auch recht teure Art, sein Gelübde ebenfalls zu erfüllen, war es, nicht selbst ins Heilige Land zu ziehen, sondern Reise und Ausrüstung für einen anderen Mann zu finanzieren, der anstelle des eigentlichen Pilgers aufbrach. Diese umstrittene Praxis wurde im 4. Laterankonzil bestätigt, insofern die Privilegien der Kreuzfahrer nicht nur ihnen selbst, sondern auch jenen, die sie unterstützten, zugesprochen wurden¹¹⁵.

Eine solche stellvertretende Teilnahme an einer Bußwallfahrt, die ein Kreuzzug ja immer darstellte, bestärkte die Vorstellung, dass es prinzipiell möglich sei, für jemand anderen Buße zu tun bzw. jemand anderen diese kirchliche Buße leisten zu lassen, und diese Vorstellung wird auch in der VCM bekräftigt. Thomas ist jedoch nicht der erste, der dieses Motiv literarisch gestaltet. Bereits im *Dialogus miraculorum* des Cäsarius von Heisterbach findet sich ein Exempel, das wegen seiner frappanten Ähnlichkeit mit den

¹¹⁴ Angenendt, Arnold: „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“, Darmstadt 2003, S. 639.

¹¹⁵ Riley-Smith, Jonathan: „Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge“, Berlin 2003, S. 11 f.

Vorstellungen des Autors der VCM nicht unerwähnt bleiben soll. Es ist dies die Geschichte des Wucherers von Lüttich, der verstarb und aufgrund seines Gewerbes nicht auf dem Friedhof bestattet werden durfte. Auf die Fürbitte der Ehefrau, die sich dazu bereit erklärte, durch Fasten, Almosen, Beten und Wachen Gott für die Sünden ihres Mannes Genugtuung zu leisten, wurde ihr Mann dennoch in geweihter Erde begraben. Sie ließ sich ein winziges Häuschen neben seinem Grab errichten, in dem sie sieben Jahre verweilte und ihr Versprechen erfüllte. Nach sieben Jahren erschien der Gatte in düsterem Gewand und teilte seiner Frau mit, dass ihm bereits die Hälfte seiner Strafen erlassen worden seien, nach weiteren sieben Jahren erschien er endlich in weißem Gewand und verkündete seine Erlösung¹¹⁶.

Die erste Parallele, die sofort ins Auge springt ist Lüttich als Ort der Handlung. Darauf zu schließen, dass es sich im Exempel des Cäsarius um eine Vorlage für die VCM handeln könnte, wäre wohl etwas gewagt, zwar würde die Entstehungszeit des *Dialogus miraculorum* mit 1223 passen, ob Thomas dieses Werk auch kannte, ist aber unklar, die Möglichkeit würde zumindest theoretisch bestehen. Allerdings spielt es für den Gang der Handlung des Exempels gar keine Rolle, an welchem Ort es nun genau spielt, wichtig ist für Cäsarius nur, dass es eine Stadt ist, deren wirtschaftliche Infrastruktur ausgeprägt genug ist, Geldverleiher hervorzubringen. Im Unterschied zu Christina, die in Gottes Auftrag handelt, wird die Frau hier durch die vorausgegangene Ehe dazu befähigt, die Strafen ihres Gatten auf sich zu nehmen. Gemeinsam ist aber beiden Geschichten die stellvertretende Buße einer Lebenden für den (die) Toten und sowohl bei Cäsarius als auch bei Thomas ist diese Buße teilbar. Im *Dialogus miraculorum* wird von einer Bestrafung gesprochen, die zweimal sieben Jahre dauert, in der VCM erklärt sich Christina bereit, die Hälfte der dem Grafen zugedachten Strafe auf sich zu nehmen, wenn sie sagt: *ego vero in meo corpore exactura tormenta dimidiam purgatorii tui partem excipio*¹¹⁷. Diese zwei Beispiele einer neuen Vorstellungen der stellvertretenden und der teilbaren Buße sind erste Anzeichen für ein Phänomen, das später einmal zum Ablasswesen führen wird, hier sind aber beide Texte Zeugen für die aufkommenden Änderungen in Bußpraxis und Bußtheologie, die nicht zuletzt durch das 4. Lateranum bewirkt wurden.

Christinas spektakuläre Bußpraktiken, und als solche muss man ihre Akte der Selbstverletzung bezeichnen, dienen aber nicht nur den Seelen der im Fegefeuer Gefangenen. Gottes Auftrag an die Heilige besteht nicht nur darin, Buße für die

¹¹⁶ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 369 f.

¹¹⁷ VCM, S. 658.

Verstorbenen zu leisten, sie kehrt auch in ihren Körper zurück, um *homines vero viventes exemplo poenae et vitae [...] converti [...] et a scleribus resilire*¹¹⁸. Es geht also auch sehr wohl darum, die Menschen im Diesseits durch das Beispiel ihrer (stellvertretenden) Bestrafung und ihres Lebens wieder zu Gott zu bekehren. Hier verbinden sich Christinas Lebenswandel gemäß einer *vita apostolica* und ihre unglaublichen Wunder zu einem gemeinsamen Ganzen. In ihrer einfachen Kleidung, ihrem Betteln und ihrem Leben von Almosen ist sie ebenso eine Büsserin wie in den Feuern der Öfen oder den eisigen Wassern der Maas. Beide in der Vita geschilderten Aspekte dienen dazu, ein von der Kirche immer mehr propagiertes Verhalten anschaulich vor Augen zu führen. Dies ist auch der tropologische Sinn der *aedificatio*, die durch das Verstehen der seltsamen Qualwunder Christinas ausgelöst werden soll. So wie damals die Heilige durch ihre Taten und Wunder die Menschen zur Umkehr und Buße aufrief, so soll auch der Leser des Berichtes eben jener Wundertaten erneut zu eben jenen Werten und Werken zurückgerufen werden.

Die *imitatio* erfolgt natürlich nicht im buchstäblichen Sinne, Thomas ruft niemanden dazu auf, nackt durch das Unterholz zu laufen, sich auf kleiner Flamme rösten zu lassen und sich anschließend im nächstgelegenen Waschzuber zu ertränken. Dies alles kann ja nicht ein normaler Mensch vollbringen, sondern nur ein Heiliger, durch den Gott seine Wunder wirkt.

Christinas wundersame Selbstverstümmelungen müssen nun in diesem Verständnis ja auch nicht unbedingt *immitabile* sein. Sie sind ja gleichsam ein zugegebenermaßen sehr lauter Ruf zur Umkehr, die *imitatio* erfolgt dadurch, dass der Leser dem Ruf tatsächlich auch Folge leistet. Beispiele, wie eine solche Nachfolge im realen Leben des gläubigen Lesers aussehen könnte, gibt der Autor ja auch zur Genüge. Zur Abfassung der VCM war der Orden der Dominikaner, der auf dem 4. Laterankonzil approbiert wurde, noch keine 20 Jahre alt, Thomas war somit einer der ersten Dominikaner überhaupt und er ist in seinen Beschreibungen, wie er sich die in den Lesern der VCM bewirkte Umkehr und Buße vorstellt, natürlich ganz ein Mendikant. Neben der *vita apostolica*, der er sich ja selbst verschrieben hatte und die er auch in der Lebensweise Christinas recht ausführlich beschreibt, ist es besonders der Wert des Almosens, der hier betont wird.

Der Graf von Loon gesteht Christina auf dem Sterbebett alle seine Sünden, die er in seinem Leben begangen hat, *ut magis ad orandum pro eo*¹¹⁹. Er versichert sich also der

¹¹⁸ VCM, S. 652.

¹¹⁹ VCM, S. 657.

Hilfe seiner Heiligen dadurch, dass er am Ende seines Lebens in tiefer Zerknirschung¹²⁰ bereut. Dies ist auch dringend notwendig, da eine solche Reue am Totenbett nach damaligen Vorstellungen für eine Erlösung von den Sünden unabdingbar war. Selbst im vorher berichteten Exempel des Wucherers von Lüttich lässt Cäsarius den Mönch, der dies berichtet, abschließend sagen, dass der Wucherer nicht von seiner Pein befreit worden wäre, „wenn er nicht im Sterben seiner Reue Ausdruck verliehen hätte“¹²¹.

In der VCM ist ein solches Ausdruckverleihen der eigenen Reue nun natürlich nicht ganz unproblematisch. Christina gehört dem Stand der Laien an und ist noch dazu eine Frau, also somit überspitzt ausgedrückt der letzte Mensch auf Erden, dem es zustehen könnte, eine Beichte abzunehmen, was auf dem Sterbebett dem übliche Ausdruck der Reue entspräche. Beim Tod des Grafen von Loon gibt sich Thomas auch alle Mühe, dies nicht so aussehen zu lassen. Geschickt umgeht er das Wort *confessio*, was der ganze Szene einen sakramentalen Charakter geben würde, Ludwig beichtet nicht, er *recitavit*, und er legt keine Beichte ab, sondern er macht ein *piaculo*¹²². Der Autor geht sogar soweit, dass er extra anführt, der Graf habe dies nicht *pro indulgentia, quam dare no potuit*¹²³ getan, sondern nur, um sich Christinas tätiger Fürsprache zu versichern. Diese große Bemühtheit der Darstellung ist natürlich dadurch zu erklären, dass jede Verbindung Christinas mit einer seelsorgerischen Tätigkeit als Laie sie nicht als Heilige, sondern in den Zeiten der Albigenserkreuzzüge als Ketzerin dargestellt hätten. Wenn Christinas stellvertretende Buße ein Akt der Reue des Betreffenden vorausgehen soll, so kann dies natürlich nur im Ausnahmefall des Grafen Ludwig ein mündlicher Sprechakt sein, im Falle der vielen anderen Menschen, für die sie die Strafen des Fegefeuers auf sich nimmt, muss sich diese Reue anders zeigen, eben darin, dass sie Christina Almosen geben. Dies ist auch der Hauptgrund für Christinas Betteln, sie tut es, *ut eorum peccata portaret, quorum eleemosynis pascebatur*¹²⁴. Darin besteht nun auch die *imitatio*, die der Leser der VCM tatsächlich antreten kann. Nicht unbedingt nur in Keuschheit und Armut, sondern auch im Spenden von Almosen schon äußert sich die Bereitschaft des Gebenden zu Umkehr und Buße.

¹²⁰ „*cum maximis lacrymis*“, *ibid.*

¹²¹ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 370.

¹²² Benrath, Gustav (u.a.): „Buße“, in: TRE 7, Berlin 1993, S. 452-473, bes. S. 464.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ VCM, S. 654.

Das Fegefeuer in der Vita Christina mirabilis

Die Buße und das Fegefeuer stehen in der VCM des Thomas von Cantimpré also in enger Verbindung miteinander. Der Autor beschäftigt sich in seinem Werk mit damals sehr aktuellen theologischen Fragen. Hier soll nun kurz gezeigt werden, welche Position Thomas mit der Lebensbeschreibung Christinas im damaligen Diskurs bezog und in welcher Tradition er damit steht. Zur Entwicklung der Idee des Fegefeuers sei vorweg gesagt, dass die Vorstellung eines Purgatoriums spätestens 1274 auf dem zweiten Konzil von Lyon zur offiziellen Lehrmeinung der gesamten Katholischen Kirche wird. Dabei ist der Begriff allerdings nicht rein religiös zu verstehen, da es sich bei den in Lyon festgesetzten Bestimmungen um hauptsächlich politisch motivierte Aussagen handelt. Päpstliche Erwähnung fand das Fegefeuer nämlich in der Einigung, die zwischen westlichen und östlichen Kirchenoberhäuptern erzielt wurde und die Reunion der katholischen und der orthodoxen Kirche zur Folge hatte. Hauptzweck dieses Abkommens war aber wahrscheinlich weniger die *unitas ecclesiae* als der Versuch des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Paleiologos, die bevorstehende Wiedererrichtung eines lateinischen Königreichs durch Karl I. von Anjou und König Balduin von Jerusalem auf byzantischem Herrschaftsgebiet zu verhindern. Die Übereinkunft stieß seitens der Griechen auf große Ablehnung und wurde ihnen von Seiten des Kaisers aufoktroziert, insofern wird das Fegefeuer hier zum Politikum und verdankt diesem Umstand seine allgemeine Verbreitung, wennschon nicht innerhalb der byzantinischen, so doch innerhalb der katholischen Kirche¹²⁵.

Zwischen der Abfassung der VCM und dem zweiten Konzil von Lyon liegen 40 Jahre, zwei der größten Theologen der Geschichte und der Mendikantenstreit. Da diese Periode aber für ein Verständnis der VCM wenig Bedeutung hat, sei nur darauf hingewiesen, dass sich zur Zeit ihrer Verschriftlichung schon eine recht deutliche Vorstellung des Fegefeuers bei den Theologen entwickelt hatte, die von Albertus Magnus und Thomas von Aquin noch weiter ausgebaut wurde. Einer allgemeinen Verbreitung stand jedoch der Mendikantenstreit gegenüber, der insofern der Idee des Purgatoriums abträglich war, als diese vor allem von den heftig angefeindeten Dominikanern propagiert wurde. Seinen Ursprung hat die Vorstellung eines Fegefeuers bei Augustinus und Gregor dem Großen, deren Vorstellungen ab dem 12. Jhdt. wieder aufgegriffen wurden, um eine

¹²⁵ Koch, Ernst: „Fegefeuer“, in: TRE 11, Berlin 1983, S. 69-78, S. 73.

Lehre vom Fegefeuer zu formen¹²⁶. Auf die einzelnen federführenden Theologen einzugehen, ist hier wohl nicht notwendig. Es seien jedoch nur einige Grundzüge der sich entwickelnden Auffassung des Purgatoriums erwähnt. Eine wichtige Frage zu diesem Thema war, wie sich wohl die Seelen der Verstorbenen ihre Zeit zwischen Tod und jüngstem Gericht vertrieben. Man wusste zwar durch Jesu Höllenfahrt, dass einige Gerechte, die vor der Geburt des Heilands das Zeitliche gesegnet hatten, von diesem aus dem Schlund der Hölle ins Himmelreich geführt worden waren und auch die Märtyrer durften sofort in den Himmel auffahren, die „Normalsterblichen“ hatten jedoch üblicherweise bis zum Ende der Welt zu warten, um gerichtet zu werden. Über ihren Aufenthaltsort war man sich meist nicht ganz im Klaren und oft spukten sie als Geister und Wiedergänger noch im Diesseits umher. Mit der Wiederentdeckung des römischen Rechts, der Unterscheidung in Todsünden und lässliche Sünden und der Betonung der *poenitentia* wurde die Schaffung einer „dritten Klasse von Verstorbenen“ neben den Erlösten und Verdammten notwendig, eben der Seelen im Fegefeuer, die zwar nicht auf ewig in der Hölle zu schmoren brauchten, weil sie zu Lebzeiten keine Todsünden begangen hatten, die aber auch wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht sofort zur ewigen Glückseligkeit gelangen konnten, sondern erst an einem Ort der Läuterung von ihren Sünden reingewaschen werden mussten¹²⁷. Wenn auch im Detail Uneinigkeit herrschte, wie und wo man sich diesen Ort genau vorzustellen hatte, so war doch zumindest eine ungefähre Vorstellung davon vorhanden. Probleme ergaben sich aber hauptsächlich daraus, dass sich ein solches Purgatorium nur mit Mühe bei den Kirchenvätern und nur in ganz vereinzelt Zitate in der Heiligen Schrift finden ließ, weshalb es auch so lange brauchte, bis sich der Begriff entgültig durchsetzte. Selbst ohne nähere Analyse der VCM kann daher gesagt werden, dass es sich dabei um eine Schrift handelt, die als Mittel zur Propagierung einer, durch die für die Scholastik so wichtigen Autorität, nicht vollständig abgesicherten Vorstellung eines „dritten Ortes“ im Jenseits war, aber einen festen Platz in der Glaubenswelt des Autors hatte. Dieser Aspekt der VCM sollte aber nicht überschätzt werden, es handelt sich dabei nicht um ein Werk, das den Glauben an das Purgatorium erst konstituieren musste oder wollte. Zeugnisse für eine ähnliche Auffassung gab es bereits weit vorher, Thomas schließt aber an eine lange Tradition der „Fegefeuerliteratur“ an, die im 12. und 13. Jhdt. ihren absoluten Höhepunkt erreichte und für die die VCM ein sehr anschauliches Beispiel liefert.

¹²⁶ Angenendt, „Religiosität“, S. 706 f.

¹²⁷ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 10-17.

Anhand zweier Fragen an den Text, nämlich, wer bei Thomas ins Fegefeuer kommt und wie dieses beschaffen ist, soll erläutert werden, inwiefern genau der Autor in dieser Tradition steht.

Betrachtet man die Menschen, für die Christina ihre Buße tut, bleibt der Text in den meisten Fällen recht allgemein, als Einzelpersonen sind hier nur Ludwig von Loon und ein nicht genannter Mann, der *sceleratissimus*¹²⁸ genannt wird. Daneben gibt es noch die *homines*, entweder als Bewohner von Lüttich oder ganz allgemein als Menschheit. Christina sieht auch in ihrer Schau des Fegefeuers, welche Leute sich dort aufhalten müssen, nämlich viele, die sie selbst noch gekannt hatte¹²⁹. Außerdem sagt sie, dass das Purgatorium *animabus hominum plenum*¹³⁰. Kein einziges Mal wird von irgendeiner konkreten Sünde gesprochen, für die man sich reinwaschen müsste, hier bleibt Thomas sehr vage. Allerdings kann man feststellen, dass das Fegefeuer *plenum*, also angefüllt ist, es erfreut sich anscheinend eines regen Besucherstroms. Der Graf von Loon, der in der Vita nicht eben als Wohltäter auftritt, sondern wo er vorkommt, immer nur als Sünder, wäre eigentlich ebenso wie der *sceleratissimus vir* ein passender Kandidat für die ewigen Höllenqualen, dennoch übernimmt Christina einen Teil ihrer Buße und lässt die beiden so teilhaftig werden an der reinigenden Kraft des zeitlich begrenzten Läuterungsortes. Im Fall des *sceleratissimus vir* geschieht dies sogar *contra omnium opinionem*¹³¹. Bei Ludwig, der anscheinend ohne Beichte oder letzte Ölung stirbt (zumindest erwähnt es Thomas mit keinem Wort), genügt ein mündliches Eingeständnis seiner Sünden als Buße, dem *sceleratissimus vir* wird schon ein Quäntchen Wein¹³² als Almosen und somit als Buße angerechnet. Wichtig ist bei allen eine vorhandene Zerknirschung und Reue, die bei Ludwig durch sein Geständnis *cum maximis lacrymis*¹³³ noch recht glaubwürdig ausfällt, im zweiten Fall aber einzig und allein durch die Gabe eines Almosens ausgedrückt wird. Die Möglichkeit, seine für einen Eintritt in das Fegefeuer notwendige Zerknirschung nicht ausschließlich im Sakrament der Beichte, sondern auch in einem einfachen mündlichen Akt des Bereuens auszudrücken, findet sich schon im 12. Jhdt. Im *De nugis curialium* erzählt Walter Map die Geschichte eines kampferprobten Edelmannes, der Mönch wird. Als er sich mit einem Laienbruder auf eine Reise begibt, wird ihm von Feinden ein Hinterhalt gestellt und er wird tödlich verwundet, im Sterben legt er seinem

¹²⁸ „ad mensam cuiusdam sceleratissimi viri“, *ibid.*

¹²⁹ „multos defunctos, quos dudum, in carne cognoveram“, VCM S. 651.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ VCM, S. 654.

¹³² „parum vini“, *ibid.*

¹³³ VCM, S. 657.

Begleiter die Beichte ab und fordert von ihm, ihm eine Buße aufzuerlegen. Da dieser angibt, von solchen Dingen nichts zu verstehen, schlägt der Verletzte eine Strafe in den Flammen der Hölle bis zum Jüngsten Tag vor, die ihm der Laienbruder auch auferlegt, sodass der Todwunde in Frieden sterben kann¹³⁴. In diesem Beispiel muss zwar die Hölle als Ersatz für das Fegefeuer herhalten, da Walter Map wohl kein sehr großer Freund der Vorstellung eines solchen war, die Möglichkeit der „Laienbeichte“ sieht er aber sehr wohl¹³⁵. Zwar dürfte Thomas von Cantimpré das *De nugis curialium* ebenso unbekannt gewesen sein wie den meisten seiner Zeitgenossen, ähnliche Ansichten finden sich aber auch z.B. im Traktat *De vera et falsa penitentia*, einem undatierten Werk eines anonymen Autors, das bereits von Gratian und Petrus Lombardus benutzt wurde und das ebenfalls die Ansicht vertritt, dass Laien im Angesicht des Todes einander die Absolution erteilen könnten, wenn gerade kein Geistlicher zur Verfügung stünde¹³⁶.

Sowohl beim *scelerissimus vir*, dessen Geschichte nebenbei noch den unerschütterlichen Glauben eines Dominikaners an die wundersame Kraft des Almosens bezeugt, als auch beim Grafen von Loon genügt ein kleiner Bußakt. Dieser ist natürlich nur ein Tropfen auf den heißen Stein, doch sieht Thomas darin bereits den Beginn eines Buß- und Reinigungsrituals, das auch nach dem Tod des Sünders noch beendet werden kann. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass das Purgatorium der VCM voll von armen Seelen ist, da der Autor, der im übrigen kein einziges Mal zwischen Todsünden oder lässlichen Sünden unterscheidet, jedem, der auch nur eine Spur von Reue gezeigt hat, Einlass dazu gewährt.

Etwas weniger versöhnlich wirkt die VCM, wenn es darum geht, wie das Fegefeuer hier dargestellt wird. Besondere Geltung wird der Beschreibung dadurch verliehen, dass sie von Christina als Augenzeugin stammt. Zunächst sagt sie, sie sei an einem in *locum quemdam tenebrosam et horridum* gewesen an dem sie Folterqualen gesehen hätte, *ut nulla lingua haec loqui sufficeret*¹³⁷. Diese seien also eigentlich im wahrsten Sinne des Wortes unbeschreiblich furchtbar. In Verbindung mit der Dunkelheit und der Schrecklichkeit wird ein heutiger Leser wohl sofort an die Hölle gemahnt, auch die Heilige der Erzählung und wohl auch die Rezipienten derselben werden ähnliche Assoziationen gehabt haben. Christina sagt selbst, dass sie annahm, dies sei bereits die Hölle¹³⁸, aber sie (und mit ihr der Leser) wird durch ihren himmlischen Führer eines

¹³⁴ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 261.

¹³⁵ Stein, Elisabeth: „Walter Map“, in: LMA 8, München 1997, Sp. 1997 f.

¹³⁶ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 260 f.

¹³⁷ VCM, S. 651.

¹³⁸ „*cogitabam autem hunc esse infernum*“, *ibid.*

Besseren belehrt, bei dem schrecklichen Ort handle es sich um das Purgatorium. Die daran anschließende Beschreibung der Hölle selbst fällt höchst lapidar aus. *Inde deduxerunt me ad tormenta inferni, et agnovi etiam ibi quosdam, quos viventes agnoveram*¹³⁹, außer, dass sich hier, gleich dem Fegefeuer, einige von Christinas verstorbenen Bekannten aufhalten, wird über diesen Ort der Bestrafung eigentlich nichts gesagt. Nun drängt sich natürlich die berechtigte Frage auf, worin denn nun, wenn bereits das Purgatorium mit solch unvorstellbaren Martern und Qualen aufwartet, dass der Laie es bereits für die Hölle hält, der genau Unterschied zwischen dem Fegefeuer und der Hölle eigentlich besteht. Auch darüber gibt Thomas durch Christina Auskunft. Die Schrecken des Fegefeuers seien derartig grausam, *quod nulla ei ad supplicia inferorum esset distantia, excepto quod ii, qui in his suppliciis vexbantur, spe veniae suspirabant*¹⁴⁰. De facto ist für Thomas der Aufenthalt im Purgatorium nichts anderes als eine „Hölle auf Zeit“, ein befristeter Aufenthalt im Inferno. Auch spricht Thomas in Verbindung mit dem Fegefeuer immer nur von einer *poena*, nie von einer *purgatio*, wenn er beschreibt, was die Verstorbenen erwartet. *Poena* heißt in diesem Fall aber nie einfach nur Buße, da der Autor dafür immer das Wort *poenitentia* verwendet, vielmehr ist mit *poena* ein ganz bestimmtes Bußetun gemeint, das Büßen durch Bestrafung. Das Fegefeuer sieht also nicht nur so aus wie die Hölle, es hat auch den selben Zweck, die furchtbare Bestrafung der Sünder, nur währt sie im ersten Fall nur eine bestimmte Zeit und im zweiten ewig. Der Aspekt des *purgare* kommt dabei überhaupt nicht vor, die *poena* steht ganz im Vordergrund, man möchte fast nicht von einem Purgatorium, sondern von einem „Pönatorium“ sprechen.

Bei den einzelnen Marterungen, die die VCM für eine solche Bestrafung vorsieht, lässt sich ein recht breites Spektrum nachweisen. Eigentlich sind sie ja laut Eigenaussage Christinas unbeschreiblich, insofern ist die Heilige und ihr mit Einschränkungen unsterblicher Leib ein Spiegel dieser jenseitigen Pein. Zunächst sind es die klassischen Höllenqualen von Feuer und Eis, die Christina erleidet, wenn sie sich beispielsweise in geheizte Backöfen, Herdfeuer oder die winterlichen Fluten der Maas stürzt. Dazu kommen noch Strafen aus der Welt der Gesetzgebung. Wenn sich Christina von Hunden durch das Unterholz des Waldes hetzen lässt, bis ihr das Blut in Strömen vom zerschundenen Körper fließt, klingt darin eine Geißelung oder Auspeitschung an, und wenn sie sich selbst aufs Rad flicht oder erhängt, so handelt es sich nicht bloß um eine beliebige Art der Folter, sondern sie stellt im Einzelnen besonders grausame und

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ VCM, S. 655.

gefürchtete Arten der Hinrichtung nach. Besonders interessant ist Christinas Aussage darüber, wie die armen Seelen gemartert würden. *iis in tortura daemones praeesse dicebat, ipsosque in tormentum daemonibus traditos tanto ab eis acerbius cruciari, quanto se in his breviora cruciandi tempora habere cognoscunt*¹⁴¹. Sie werden also im Jenseits genau von jenen Dämonen der Tortur unterzogen, denen sie im Leben gehuldigt haben. Erstaunlicherweise führt Thomas diese Idee aber nicht fort, um daraufhin etwa konkrete Qualen für konkrete Todsünden möglichst plastisch und abstoßend darzustellen. Der Begriff der Todsünde ist der VCM nämlich genauso fremd wie der der lässlichen Sünde. Eine Anspielung darauf, wie man sich solche Art der Folterung vorstellen könnte, ist vielleicht die Aussage, dass Christina beim Verzehr von Almosen, die der Geber vorher unrechtmäßig erworben hatte, das Gefühl hatte, sie würde Schlangen- und Kröteninnereien essen¹⁴². Ein solcher Hinweis deutet auf eine mögliche Strafe für die Todsünde der Völlerei hin, weitere Anspielung auf eine solche „adäquate“ Form der Folter mögen vielleicht bei einer psychologischen Untersuchung der dargestellten Marterungen zutage treten, sind aber zumindest nicht offensichtlich.

Relativieren ließe sich der sehr strenge Charakter des Purgatoriums durch die Betonung der zeitlichen Beschränkung, die einer solch qualvollen Behandlung im Fegefeuer gesetzt ist. Thomas hat dies auch in der Vita der Hl. Luitgard getan. Er lässt hier sein hochverehrtes Vorbild Jacques de Vitry bloße vier Tage lang im Feuer des Purgatoriums verbringen¹⁴³. Dies ist zugleich Ausdruck seiner Wertschätzung für den Bischof, als auch wohl seiner Abscheu vor allen seiner Meinung nach dem Seelenheil abträglichen, höheren Ämtern der Kirchenhierarchie, in der VCM finden wir jedoch nur wenige Angaben zur Länge der Bestrafung im Fegefeuer. Es ist hier wichtig festzuhalten, dass der Vita Christinas jeder Versuch, eine Buchhaltung des Jenseits, die die Bußdauer je nach Vergehen in Jahre, Monate und Wochen einteilt, völlig fremd ist. Solche Angaben finden sich bei Zeitgenossen wie Cäsarius von Heisterbach oder später, wie im Fall Luitgards, sogar in Thomas' eigenen Werken, aber er ist als Dominikaner des frühen 13. Jhdts. noch weit von den Erbsenzählern der Scholastik entfernt, die später einmal so wichtig für den Aufbau des Ablasshandels werden sollten. Es gibt in der VCM nur eine Angabe über den Zeitraum, den die Seelen im Purgatorium verbleiben müssen, bei der Schilderung des Todes von Ludwig von Loon. Christina, die sich ja bereiterklärt hat, *dimidiam purgatorii*

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² „videbatur ei quod ranarum ac bufonum viscera aut intestina serpentium deglutiret“, VCM, S. 654.

¹⁴³ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 396.

[...] *partem*¹⁴⁴ seiner Fegefeuerstrafen zu übernehmen, wird noch *multo post*¹⁴⁵ nächtens von geheimnisvollen Flammen gequält, das heißt für den Grafen, dass, obwohl ihm durch Intervention Christinas bereits die Hälfte seiner Bestrafung erlassen wurde, diese trotzdem noch lange andauerte. Die Tatsache, dass Christina im Purgatorium viele alte Bekannte trifft, ist auch ein Indikator für eine lange Dauer der Buße. Das Bild des Fegefeuers, das Thomas von Cantimpré in der VCM zeichnet, ist ein abschreckendes und furchterregendes Bild eines Ortes, der der Hölle gleicht und in dem die im Diesseits begonnene Buße für die Sünden durch die Qualen der Hölle im Jenseits fortgeführt und abgeschlossen wird.

LeGoff hat in diesem Zusammenhang von einer „Infernalisierung des Fegefeuers“ gesprochen, die er irgendwo zwischen dem *Dialogus miraculorum* des Cäsarius von Heisterbach und dem *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* des Stefan von Bourbon ansetzt¹⁴⁶. Cäsarius' *Dialogus*, aus dem die vorher bereits erwähnte Geschichte des Wucherers von Lüttich stammt, zeichnet in seinen Exempeln ein sehr differenziertes Bild des Purgatoriums. Sowohl was die Art, als auch was die Dauer der zu erleidenden Qualen angeht, ist er sehr flexibel und passt die Strafe dem Vergehen an. Wenn er auch mit der Beschreibung der Martern etwas vorsichtig ist, so ist doch von tausendjährigem oder im Fall des Wucherers vierzehnjährigem Fegefeuer zu lesen, es gibt aber auch das krasse Gegenteil dessen, was uns Thomas von Cantimpré in der VCM berichtet. So etwa besteht die Buße der neunjährigen Nonne Gertrude, die sie für ihr oftmaliges Schwätzen während des Gottesdienstes leisten muss, darin, viermal am Ort ihrer Sünde der Messe beizuwohnen¹⁴⁷. Ein wegen seiner Jugend nur mit dem Makel der Erbsünde behafteter Novize erhält die Auflage, sieben Tage das Angesicht Gottes nicht schauen zu dürfen¹⁴⁸. Im *Dialogus miraculorum* kann also noch keine Rede sein von einer Bestrafung, die der in der Hölle gleichkäme, anders sieht es jedoch bei Stefan von Bourbon aus, der bei den Schilderungen der Qualen des Fegefeuers einfach nur auf seine vorherigen Ausführungen über die Strafen der Hölle verweist. In seinem ganzen Traktat weiß Stefan überhaupt recht wenig Tröstliches vom Purgatorium zu berichten, und während Kinder bei Cäsarius von Heisterbach meist eine eher symbolische Buße für die von ihnen „begangenen“

¹⁴⁴ VCM, S. 658.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 380.

¹⁴⁷ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 375.

¹⁴⁸ Ibid.

Nichtigkeiten tun, scheut sich Stefan keineswegs davor, Neunjährige den höllenähnlichen Qualen seines „Reinigungsortes“ auszusetzen¹⁴⁹.

Wenn es zwischen dem Entstehen dieser beiden Werke (1220 für den Dialogus, 1250-61 für den Tractatus) einen Wandel in der Vorstellung des Purgatoriums gegeben hat, dann kann man Thomas von Cantimprés VCM völlig zurecht der Seite zurechnen, die mit ihrer undifferenzierten Beschreibung von Hölle und Fegefeuer Grauen und Furcht vor letzterem verbreiten wollte. Genauso wie Thomas den Rezipienten durch das Fegefeuer erschreckt, tut es auch Christina als dessen auf Erden wandelnde Botschafterin. Wenn der Autor beschreibt, welche Wirkung sie auf ihre Umwelt hatte, so ist dies meist *horror*, den sie auslöst. Am Ende ihres Lebens ist es sogar soweit gekommen, *ut humanae mentes vel oculi vix possent ejus corporis umbram sine horrore et tremore spiritus intueri*¹⁵⁰. Sie ist also weder, was angesichts ihres Verhaltens nicht verwundernswert wäre, ein Objekt des Gespöchts noch ein Symbol der Hoffnung auf Vergebung der Sünden, die ohne Fegefeuer direkt in den Abgrund der Hölle führen würden, sondern das Abbild eines furchtbaren Ortes der unbeschreiblichen Qualen.

Inwiefern man angesichts des Entstehungsdatums der VCM im Jahr 1232 von einer „Infernalisierung“ sprechen darf, die sich in den 30 Jahren zwischen Cäsarius und Stefan, zwischen 1220 und 1250 vollzogen hat, kann hier aufgrund der mangelnden Quellenkenntnis des Autors nicht entschieden werden. 1232 war diese Gleichsetzung von Höllen- und Fegefeuerqualen jedoch zumindest bei Thomas von Cantimpré bereits voll ausgebildet.

Über den Grund für eine solche „Infernalisierung“, für die die VCM ein sehr anschauliches und frühes Beispiel gibt, schweigt sich LeGoff leider aus. Es sticht aber ins Auge, dass die furchteinflößende Darstellung des Fegefeuers in eklatantem Gegensatz zu den „Zugangsbedingungen“ stehen, die der Autor für diesen Ort, der ja im Grunde genommen ein Ort der Vergebung und der Gnade ist, festlegt. Es kann an dieser Stelle nur spekuliert werden, dass der Autor hier einer Fehlinterpretation seines Publikums vorgreifen wollte. Seine Betonung der Wirksamkeit der Buße im Diesseits soll auf keinen Fall den Eindruck erwecken, dass man sich mit ein paar Almosen billig aus der Verantwortung schleichen könnte und, anstatt auf ewig in den Flammen der Hölle zu schmoren, den Tag des Jüngsten Gerichts an einem erquickenden Ort der Reinigung erwartet, der eher den Charakter eines spirituellen Kuraufenthaltes als den einer harten Bestrafung hat. Vielmehr sind Umkehr und Zerknirschung nur Vorraussetzung für die

¹⁴⁹ LeGoff, „Fegefeuer“, S. 383.

¹⁵⁰ VCM, S. 658.

Errettung vor der ewigen Verdammnis. Eine Errettung vor den Strafen, die die Sünde nach sich zieht, gibt es aber nur durch eine im Diesseits vollendete Buße. Ist sie nicht vollendet, so muss dies im Jenseits passieren, in einem Fegefeuer, das so grausam ist, dass sich die darin gefangenen Seelen (und auch die zeitgenössischen Leser der VCM) wünschten, sie hätten ihre Schuld im Leben durch Fasten, Almosen und Beten und nicht nach dem Tod, durch Rädern, Hängen und Verbrennen abbezahlt.

Diesem Aspekt widmet Thomas am Ende der Vita zwei ganze Kapitel, die eine solche Buße noch einmal sehr eindrücklich mit den Worten einmahnen: *Veniet certe dies, veniet [...]. Et vae iis, qui oleum misericordiae [tunc] volunt emere, quando tempus nundinarum pertransivit; et ideo lampade vacua pulsabunt ad januam, et nullum aditum obtinebunt; quin imo dicetur eis: Amen dico vobis, nescio vos. Vigilate ergo, quia nescitis diem neque horam*¹⁵¹.

Die Worte beziehen sich auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen aus Mth 25,1-10. Dabei handelt es sich um das zweite der drei „Endzeitgleichnisse“ bei Mathäus, die von den letzten Dingen handeln. Auffällig ist hier, dass dem zeitgenössischen Leser bloß die Stichworte *lampada* und *oleum* gegeben zu werden brauchen, und er sofort weiß, um welche Bibelstelle es sich in diesem Zusammenhang handelt¹⁵². Üblicherweise wurde der Ruf, dass der Bräutigam nahe, dabei als die Posaune verstanden, die am Jüngsten Tag die Toten zum Gericht ruft. Wofür das *oleum* zu stehen hat, ist je nach Intention der entsprechenden Auslegung verschieden, bei Thomas ist es das *oleum misericordiae*¹⁵³ bzw. das *oleum bonorum operum*¹⁵⁴, das den Jungfrauen Einlass zur Hochzeit gewährt, wie es den Seelen Einlass ins Himmelreich gewährt. Der *tempus nundinarum* ist natürlich die Lebenszeit auf Erden, in der es gilt, das *oleum bonorum operum* zu erwerben, und als ein Aufruf zu einem solchen rechtzeitigen „Erwerb“ ist die Vita der Christina geschrieben worden, denn *quid aliud in omni vita sua Christina clamavit, nisi poenitentiam agere, et paratos esse homines omni hora?*¹⁵⁵

¹⁵¹ VCM, S. 659.

¹⁵² Eindrucksvolles Zeugnis von der sehr hohen Bekanntheit dieses Gleichnisses im 13. Jhdt. legen z.B. die Fassaden des Straßburger Münsters und des Doms von Magdeburg oder auch die Galluspforte des Basler Münsters ab, vgl. dazu Sachs, Hannelore: „Kluge und törichte Jungfrauen“, in: LCI 2, Rom 1970, Sp. 458-463, bes. Sp. 458 f.

¹⁵³ VCM, S. 659.

¹⁵⁴ Ibid..

¹⁵⁵ Ibid.

Das Supplementum

Angehängt an die eigentliche Vita, die mit den oben genannten Ausführungen über das Gleichnis von den zehn Jungfrauen endet, ist noch ein drei Kurzkapitel umfassendes Supplementum, das ganz offensichtlich nicht mehr zur ursprünglichen Version des Werks gehört, da darin das Jahr 1249 erwähnt wird, weshalb die Niederschrift dieses Anhangs mindestens 17 Jahre nach der Vollendung des ursprünglichen Textes erfolgte. Da sich Angaben zu diesem späteren Teil auch im Inhaltsverzeichnis finden, welches das Supplementum als die letzten zwei Kapitel unter den Überschriften *corporis De secunda relevatione ejus* und *De primo miraculo, quod accidit post relevationem corporis sacri* aufführt, muss auch das Inhaltsverzeichnis entweder nach 1249 eingefügt oder zumindest ergänzt worden sein. Weil die vorhandenen Abschriften aber zumindest zeitlich weit vom Originaltext entfernt sind, lässt sich die Entwicklung, die die Vita im Lauf der Jahrhunderte durchgemacht hat, nicht mehr genau nachvollziehen. Wichtig ist aber auf jeden Fall festzuhalten, dass mehr als 20 Jahre nach Vollendung des Werkes ein Benutzer das Bedürfnis verspürte, es um einige Kapitel zu ergänzen.

Kurz zum Inhalt des Supplementums: Im Jahr 1249 klopft eine wunderbar glänzende Frau in weißem Gewand an die Pforten des Katherinenklosters in St. Trond und eröffnet dem erstaunten Pförtner, dass sie gekommen sei, um den bisher sträflich vernachlässigten Gebeinen einer sehr heiligen Frau namens Christina die ihnen zustehende Beachtung zu verleihen. Ein Zuwiderhandeln würde den göttlichen Zorn erregen, wohingegen bei Einhaltung des von der wundersamen Erscheinung Verlangten dem Kloster Ruhm und Dank sicher seien. Nachdem sie dieses verkündet hat, verschwindet die wundersame Frau und ist trotz langer Suche durch die herbeigeholte Äbtissin und den Konvent nicht mehr aufzufinden. Da sie den Zorn Gottes fürchten, öffnen die Schwestern das Grab *festinatione et gaudio*¹⁵⁶, um die Gebeine herauszunehmen und zu waschen.

Anschließend werden sie nahe des Altares *in loco celebri*¹⁵⁷ wieder zur Ruhe gebettet.

Kurz nach diesen wundersamen Ereignissen wird eine Frau in der Nähe des Klosters von einem Leiden niedergestreckt, das es ihr unmöglich macht, sich wieder aufzurichten. Von den Tränen der ans Bett Gefesselten bewegt, lädt sie ihr Mann auf einen Heuwagen und zieht sie so zum Kloster. Dort wird sie zum Grab der heiligen Christina gebracht, wo sie

¹⁵⁶ VCM, S. 660.

¹⁵⁷ Ibid.

augenblicklich geheilt wird. Gott und seine Braut Christina preisend kann sie mit ihrem Mann nach Hause zurückkehren.

Zusammengefasst besteht dieser Anhang also aus einer wundersamen Erscheinung, die die Verehrung der Gebeine der Christina gebietet, einer Translation dieser Gebeine und einem Wunder, das sich am neuen Grab ereignet. Im Gegensatz zur vorangegangenen Lebensbeschreibung sind die Elemente, die hier zum Einsatz kommen, höchst konventionell. Die weiße, leuchtende Frauenfigur lässt drauf schließen, dass hier Christina selbst erscheint, während das sie umgebende Licht und der vom Autor vorgenommene Vergleich mit Rapheal sie im Dunstkreis der Engel erscheinen lassen. Der Erzengel Raphael und die zwei dazugehörigen Tobiasen (bzw. Tobias und sein Vater Tobit), sind vom Autor äußerst geschickt gewählt, da Tobit den damaligen Lesern aus dem Alten Testament bekannt sein musste. Im ersten Kapitel des alttestamentarischen Buches beschreibt Tobit, wie er trotz eines Verbotes den Leichen seiner jüdischen Landsmänner, die von den tyrannischen Machthabern in Ninive hingerichtet wurden und nun als Fraß für Vögel und Hunde vor der Stadtmauer verfaulen, ein würdiges Begräbnis bereitet¹⁵⁸. Im Hinblick darauf, dass es im Supplement um eine Translation geht, ist die Erwähnung des Tobit vor diesem Hintergrund natürlich äußerst stimmig.

Dass die Gebeine der Christina natürlich nicht, wie der Autor es suggeriert, den wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen worden waren, kann man ja schon der Beschreibung des Thomas von Cantimpré entnehmen, da Christina ja laut seiner Aussage *sepulta est autem extra oppidum S. Trudonis in monasterio S. Katerinae*¹⁵⁹. Ihr Grab befand sich also direkt im Kloster, was eine hohe Wertschätzung der Zeitgenossen beweist, da solche Begräbnisstätten üblicherweise adeligen Förderern oder Konventsmitgliedern, und zu ihnen zählte Christina ja nie, vorbehalten blieben. Ihr Leichnam ruhte also schon in gewissem Maße, *in loco celebri*¹⁶⁰, und auch Thomas beschreibt schon das fast klassische Wunder des Wohlgeruchs anlässlich der erstmaligen Öffnung ihres Grabes. Es mutet also zunächst etwas seltsam an, wenn der Autor des Anhangs behauptet, dass Christinas sterblichen Überresten nicht genug Wertschätzung entgegengebracht wurde, es sei denn, man würde annehmen, dass bei der Übersiedelung des Klosters 1231 oder 1232 ihre Gebeine nicht umgebettet wurden. Dies erscheint aber äußerst unwahrscheinlich, da uns Thomas ja davon berichtet, dass zu diesem Anlass ihr Grab geöffnet wurde und auch die Entstehung der VCM selbst fällt ja in diesen Zeitraum. All dieser Aufwand, der deswegen

¹⁵⁸ Tob 1, 17-18.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Vgl. Anm. 109.

betrieben wurde, macht es höchst wahrscheinlich, dass Christinas Leichnam zusammen mit dem restlichen Kloster an einen neuen Standort übersiedelte, wo sie aber nach Meinung des Supplementums anscheinend keinen Platz als Begräbnisstätte erhielt, der würdig genug für die *sanctissima femina*¹⁶¹ war.

Die Translation der Gebeine in unmittelbarer Nähe des Altars streicht die Wertschätzung hervor, die der Konvent der Verstorbenen entgegenbrachte. Diese Art der Bestattung reicht weit zurück und war im ganzen Mittelalter meist jenen Personen vorbehalten, die in gewisser Weise identitätsstiftend für die Klostersgemeinschaft waren. In welchem Zusammenhang die Verlegung des Grabes der Christina Mirabilis sieben Jahre nach der Übersiedelung des Klosters wirklich steht, könnte nur durch eine eingehende Untersuchung der Geschichte aller klösterlichen Mönchs- und Schwesterngemeinschaften St. Trudos im 13. Jhdt. geklärt werden und würde den Rahmen dieser Arbeit wohl sprengen. Jedenfalls gab es neben dem Kloster der Hl. Katherina noch die berühmte Abtei St. Trudo selbst, der der heilige Gründer ebenso den Namen gab wie der nahegelegenen Stadt, ab 1258 sind die ersten Beginenhöfe nachzuweisen und es gab auch noch zahlreiche andere ähnliche Gemeinschaften. Denkbar wäre, dass die *translatio* der Christina Mirabilis die Schwestern der Hl. Katherina von anderen Ordenshäusern abgrenzen oder ihre Verbindung mit ihnen bestärken sollte. Es geschah jedenfalls ganz sicher, damit der neue Standort *gratiam [...] consequetur et gloriam*¹⁶².

Geradezu modellhaft ist das Wunder, von dem der Anhang berichtet. Die Heilung einer Gelähmten wirkt im Gegensatz zu den sonstigen von Christina überlieferten Wundertaten geradezu banal und könnte jedem beliebigen Heiligen zugeschrieben werden. Ganz offensichtlich ging es dem Autor dabei nicht darum, damit irgendwelche theologischen Aussagen zu untermauern.

Gratia et gloria des neuen Klosters sind wohl auch die Hauptgründe, warum dem Werk des Thomas von Cantimpré ein solcher Anhang nachgestellt wurde.

In den Zeiten ausufernder Heiligen- und Reliquienverehrung konnte es für das Kloster bei St. Trond nur von Vorteil sein, die Gebeine einer verehrungswürdigen Person zu beherbergen. Dazu brauchte es zwei Dinge, zunächst einmal eine angemessene Grablegungsstätte, die der Bedeutung des Bestatteten und den Anforderungen an ein lokales Zentrum einer möglichen Verehrung gerecht wird. Das geschieht im Anhang durch die Verlegung des Grabes an den Hochaltar auf Veranlassung eines „himmlischen“ Botschafters. Zum Zweiten muss aber natürlich auch die Verehrungswürdigkeit der

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

bestatteten Person eindeutig und unzweifelhaft feststehen. Man müsste meinen, dass dies durch die Lebensbeschreibung eines weithin als große Theologe bekannten Autors mehr als genügend erfüllt wurde, dem Urheber des Anhangs war dies aber wohl noch etwas zu wenig. Thomas erwähnt zwar, dass keinem Gläubigen eine Bitte abgeschlagen wurde, die ein solcher vor das Grab der Christina brachte, mit Einzelheiten hält er sich aber nicht weiter auf. *Sed nos hujusmodi prosequi non valemus*¹⁶³, Thomas lässt uns also im Unklaren darüber, welche Wundertaten sich danach am Grab der Christina, und somit im Kloster der Hl. Katherina noch abspielten und um diesen „Missstand“ zu beseitigen, wurde ein entsprechender Anhang geschrieben. Das Wunder ist bescheiden, es ist nicht gerade höchst spektakulär und es ist auch das einzige „Grabeswunder“, von dem überhaupt berichtet wird. Dem Autor des Anhangs ging es also darum, dass sich am Grab überhaupt ein Wunder ereignete, die „Qualität“ dieses Wunders war für ihn also eher sekundär. Das legt die Vermutung nahe, dass die erwähnte Wunderheilung vorrangig dazu dient, Christina noch weiter in den Geruch der Heiligkeit zu setzen, als es die erste Öffnung des Grabes bereits tat.

Zum Zeitpunkt der Entstehung der VCM waren die Zeiten, in denen eine nachgewiesene lokale Verehrung einer Person als heilig und eine entsprechende Approbation des zuständigen Bischofs oder einer Synode vollauf genügte, um einen solchen Kult zu etablieren, längst vorbei. Die zunehmende Zentralisierung der Kirche machte auch vor der Heiligenverehrung nicht halt, und spätestens seit Innozenz III. war es allein Sache der Päpste, Personen heilig zu sprechen. Der dazu notwendige Kanonisationsprozess umfasste neben einer schriftlichen Lebensbeschreibung Zeugenbefragungen und den Nachweis von Wundern auch noch nach dem Tode des Heiligen. Da ein solches Wunder „post mortem“ aber in der langen Liste der von Christina vollbrachten Wundertaten noch fehlte, musste es durch einen im Nachhinein geschriebenen Anhang noch eingefügt werden, um Christina auch der formalen Definition nach als (zumindest möglicherweise) heilig erscheinen zu lassen. Darauf, dass der Vita damit an ihrem Ende ein Zug gegeben wird, den der ursprüngliche Autor Thomas von Cantimpré sicherlich nicht so beabsichtigte, sei noch einmal abschließend hingewiesen. Thomas hatte in Paris Theologie studiert und wusste beim Abfassen der VCM mit Sicherheit, welche Eigenschaften, Qualitäten und Taten er für die Hauptperson einer Erzählung nachweisen musste, um sie im kanonischen Sinn als Heilige betrachten zu dürfen. Ganz offensichtlich war ihm aber daran nichts gelegen, sonst hätte er den Ereignissen nach ihrem Tod nicht so wenig Platz in seinem

¹⁶³ VCM, S. 659.

Werk eingeräumt. Die von ihm beschriebenen Wunder der Christina und die VCM als solche dienen also nicht dazu, Material für eine eventuelle Erhebung zur Ehre der Altäre zu liefern.

Im Übrigen ist von einer Weiterführung der Bemühungen um eine mögliche Kanonisation ansonsten nichts bekannt. Es wurde nie ein Antrag gestellt, einen Kanonisationsprozess für diese seltsame Frau einzuleiten. Nimmt man das Datum der zweiten Verlegung des Grabes als wahrscheinliches Datum der Entstehung des Supplementums an, so fällt diese in das Pontifikat Innozenz IV., unter dem sich die Kurie in einem bisher im Mittelalter nicht gekannten Maße mit der Kanonisation neuer Heiliger beschäftigte. Dabei wurden Heiligsprechungen auch als politisches Mittel benutzt, um Konkurrenten anzugreifen oder Verbündete zu stärken¹⁶⁴. Hätte Christina nicht in Lüttich, sondern in einer der Vasallenstädte Mailands gelebt und gewirkt, hätte eine mögliche Kanonisation vielleicht größere Aussicht auf Erfolg gehabt. So nimmt es aber nicht wunder, dass die päpstliche Kurie nie auch nur zu einer Überprüfung eines eventuell heiligmäßigen Lebens Christinas aufgefordert wurde. Wahrscheinlich wusste man selbst im Kloster St. Katherina, wie gering die Aussichten auf Erfolg eines solchen Unternehmens gewesen wären, das zum Ziel gehabt hätte, eine so außergewöhnliche und jenseits aller gesellschaftlichen Konventionen stehende Frau wie Christina in die Reihe der Heiligen aufzunehmen.

¹⁶⁴ Krafft, Ottfried: „Papsturkunden und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation“, Köln 2005, 541 f.

Ausblick: Volkspredigt und Verwendung der VCM

Wie bereits eingangs erwähnt, ist keine einzige Handschrift der VCM auf uns gekommen, die nicht mindestens 70 Jahre jünger als Thomas' ursprüngliche Schrift ist. Sämtliche Aussagen, wie und wozu dieses Werk von den Zeitgenossen des Autors ursprünglich verwendet wurde, können also nur als reine Vermutungen und Spekulationen bezeichnet werden, die einzig durch einen Text bestätigt werden könnten, der lange vor dem der Bibliothèque Royal datieren müsste.

Wie hier hoffentlich gezeigt werden konnte, ist die VCM kein Werk der Historiographie, wie es etwa bei der Vita des Abtes Johannes von St. Trudo der Fall ist, die Thomas dazu benutzte, Interessantes aus den Zeiten der Klostergründung zu berichten. Es handelt sich nicht um eine Biographie einer berühmten Person, eine solche wollte weder Thomas schreiben noch wohl seine Rezipienten lesen, sondern um ein Werk der *aedificatio*, die den *sensus historicus* hintanstellt.

Thomas' Zielpublikum muss also ein Interesse an solcher Literatur gehabt haben, es musste Latein verstehen und lesen können, also einen sehr hohen Ausbildungsstand haben. Räumlich eingegrenzt wird ein mögliches intendiertes Verbreitungsgebiet durch den relativen Lokalkolorit, wenn etwa Thomas voraussetzt, alle Leser wüssten ja ohnehin, warum man den Herzog von Limburg als einen üblen Kerl und Verräter betrachten müsse. Im Zuge dieser Einschränkungen wird man Thomas' intendierte Rezipienten wohl im Kreis des regionalen Klerus suchen müssen. Diesen einem bestimmten Kloster zuzuordnen, wird mangels Information im Prolog entsprechend schwer fallen. Thomas war seit 1230 mit Luitgard von Tongern befreundet, ihres Zeichens enge Vertraute von Christina, durch Luitgard ist Thomas von Cantimpré wahrscheinlich erst auf diese wundersame Heilige aufmerksam geworden. Theoretisch wäre es vorstellbar, dass die VCM vielleicht an die Nonnen von St. Katherina adressiert war, deren Priorin Luitgard ja eine Zeit lang gewesen war. Schließlich wirkte Christina ja auch in diesem Kloster und hatte dort ihre Grabstätte. Dagegen spricht aber, dass Thomas diese Nonnen nicht gerade mit Samthandschuhen anfasst, wenn er etwa erzählt, es hätte dort einen großen Skandal gegeben¹⁶⁵ und abgesehen davon, dass das Kloster Schauplatz zahlreicher Episoden in Christinas Leben ist, bleibt seine Rolle in der Erzählung selbst ziemlich ambivalent. Es gibt keinerlei Angaben zu den Frauen selbst, nur eine Beatrix wird im Text genannt,

¹⁶⁵ "O vas vacuum! in scandalum monasterii maximum profuturum. Nec diu postea extitit, cum secundum verbum Christinae de Ordine apostavit, et per incontinentiam suam maximum monasterio scandalum fecit.", VCM, S. 655.

Äbtissinnen oder Priorinnen, die Zeugen dieser Wunder geworden wären, werden gar nicht erwähnt. Eine solche Chance, seinem Werk in den Augen seiner Leser(innen) Authentizität und Glaubwürdigkeit zu verleihen, hätte sich ein Mann, der darum laut Eigenaussagen so bemüht war, wohl kaum entgehen lassen.

Betrachtet man das Entstehungsjahr der *Vita*, so stellt man fest, dass Thomas im Jahre 1232 zu den Dominikanern übertrat, die *VCM* war also sein erstes Werk als Mitglied des *Ordo Praedicatorum*. Wenn er auch zu diesem Zeitpunkt noch nicht das Amt des Lektors in seinem Kloster Löwen innehatte, so darf aber doch angenommen werden, dass er bereits bei der Übernahme der neuen Ordensregel ihre Ideale verinnerlicht hatte und sich über die Aufgaben, die ihn als Dominikaner erwarteten, im Klaren war. Zu diesen Aufgaben gehörte an erster Stelle die Predigt, für die die Dominikaner Anfang des 13. Jhdts. gerade berühmt wurden. Es liegt also nicht fern, das „Erstlingswerk des frischgebackenen Dominikaners“ mit diesem Predigeramt in Verbindung zu bringen. Dazu sei kurz erläutert, welche Rolle den Dominikanern und ihren Predigten in dieser Zeit zugedacht war. Wie bereits erwähnt, war die Kirchengeschichte seit der Mitte des 13. Jhdts. geprägt von einer Auseinandersetzung der Amtskirche mit verschiedenen laikalen Gruppen, die je nach Ausrichtung irgendwo zwischen abweichlerisch und häretisch eingestuft wurden.

Während die eindeutig als Ketzer klassifizierte Gruppe der Albigenser nach mehreren misslungenen Remissionierungsversuchen schließlich dem nordfranzösischen Adel zum Fraß vorgeworfen wurden, versuchte die Kirche, andere Bewegungen, wie etwa die Humilitaten oder die Waldenser, auszusöhnen. Im Gegensatz zu den Albigensern verstanden sich diese nämlich nicht als Gegenkirche, sondern versuchten einfach, dem Ideal der von ihnen angestrebten *vita apostolica* möglichst nahe zu kommen, indem sie in einer freiwillig gewählten Armut lebten. Dies stellte nun eigentlich kein großes Problem dar, da eine solche Lebensführung völlig im Einklang mit der Lehre der Kirche stand. Zu Konflikten musste es aber zwangsläufig kommen, wenn eben jene Gruppen es sich herausnahmen, vor Außenstehenden öffentlich über ihre Glaubensgrundsätze zu sprechen, also zu predigen. Die Waldenser glaubten, das Recht zu predigen hänge ursächlich mit einem *meritum* zusammen, dass sich der Prediger durch einen vorbildlichen Lebenswandel getreu der *vita apostolica* erwerben könne. Diese Vorstellung stand in klarem Kontrast zur offiziellen Lehrmeinung, die die Predigtstätigkeit allein in Verbindung des *officiums*

eines Priesters gestattete¹⁶⁶. Damit war eine Auseinandersetzung mit dem weltlichen Klerus und insbesondere den Bischöfen, deren Lebensgewohnheiten der *vita apostolica* so gar nicht entsprechen wollten, vorprogrammiert. Mehrfach hatte der Heilige Stuhl darüber zu entscheiden, ob nun eine Gruppe bloß neu und vielleicht aufgrund ihres Festhaltens am Recht der Laienpredigt als ungehorsam, oder aber als häretisch zu gelten hatte. Das Schicksal der Häretiker ist hinlänglich bekannt. Als die Leute des Languedoc dem Abt Arnold Amaury nach seiner Ansprache an sie entgegneten, er solle entweder seinen verschwenderischen Luxus oder seine Predigten sein lassen, bekamen sie von ihm als Antwort, was Cäsarius von Heisterbach mit *Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius* in seinem *Dialogus miraculorum* beschrieben hat¹⁶⁷.

Bei anderen Gruppierungen war Innozenz nicht so schnell mit einer Verurteilung, vielmehr war er hier der Überzeugung, dass es besser sei, die Schuldigen in den Schoß der Kirche zurückzuführen als die Unschuldigen als Häretiker zu verdammen. Die zahlreichen Bittgesuche an ihn, verschiedene Gruppierungen zu approbieren und offiziell als rechthgläubig anzuerkennen, und seine Versuche, die Mitglieder solcher Bewegungen vor allzu energischen Übergriffen der örtlichen Bischöfe zu schützen, zeigt das Bemühen des Papstes, die weit übers Ziel hinausschießenden Bestimmungen Lucius III., der in seiner Dekretale *Ad abolendam* etwa 20 Jahre vorher Waldenser, Abolondisten, Josephiner, Katherer, Humilitaten und jeden anderen, der ohne Erlaubnis predigte, als Ketzer brandmarkte, zu revidieren.¹⁶⁸ Teilweise wurden sogar Zugeständnisse gemacht, die Laienpredigten legitimierten, solange diese mit Erlaubnis der zuständigen Bischöfe gehalten wurden. Das erneute Verbot auf dem 4. Laterankonzil ist daher weniger als Innozenz' eigener Entwurf, sondern vielmehr als gelungener Versuch des Weltklerus, seine Privilegien zu verteidigen, zu sehen¹⁶⁹.

Mit diesen Beschlüssen war das Thema der *predicatio* aber noch nicht vom Tisch. Das Scheitern solcher fantastischer Prediger wie etwa des Hl. Bernhard in den Gebieten der Albigenser überzeugte den Klerus nicht nur von der Verstocktheit der Ketzer, sondern lenkte die Aufmerksamkeit der Theologen auf das Gebiet der Moraltheologie, die bisher unter der Bezeichnung des Ivo von Cahtres als *theologia inferior* eher unter „ferner liefen“ abgehandelt worden war. Dieses Themas nahmen sich besonders die Pariser

¹⁶⁶ Bolton, Brenada: „Tradition and temerity: papal attitudes to deviants 1159-1216“, in: „Studies in Church History“, Bd. 9, Cambridge 1972, S. 79-91, S. 87.

¹⁶⁷ Heistand, Rudolf: „Arnoldus Amalrici“, LThK 1, Freiburg 1983, Sp 1016.

¹⁶⁸ Bolton, Brenda: „poverty as Protest: Some Inspirational Groups at the Turn of the Twelfth Century“, in: „The Church in a Changing Society“ (=„New Series“, Bd. 30), Uppsala 1978, S. 1-11., S. 1.

¹⁶⁹ Bolton, „Tradition and temerity“, S. 90.

Gelehrten an, in deren Blickpunkt neben der *theologia superior*, die sich mit dem Glauben selbst beschäftigte, immer mehr die *mores*, die aus dem Studium der Glaubenslehre abzuleitende Sittenlehre, rückte.¹⁷⁰ Das entsprechende Mittel, eine solche Sittenlehre zu verbreiten, war natürlich die Predigt, deren bisherige praktische Anwendung zwar während der Vorbereitungen zu den Kreuzzügen erprobt, im Fall der Bekehrung der Albigenser aber auf durchaus spektakuläre Weise fehlgeschlagen war. Dieses Versagen und der gleichzeitige Zulauf, den Laienprediger ohne bischöfliche Lizenz unter weiten Teilen des Kirchenvolkes hatten, machte es offensichtlich, dass hier Handlungsbedarf bestand. Als Meilenstein einer Neuentwicklung hat hier die *ars praedicandi* des Alanus ab Insulis von 1198 zu gelten, die als völlig neue Literaturgattung dem Seelsorger ein Handbuch zum rechten Gestalten seiner Predigten zur Seite stellte. In eine ähnliche Kerbe hatte schon sechs Jahre vorher Petrus Cantor geschlagen, der in seinem *Verbum abbreviatum* betonte, dass *praedicatio* als wichtigster Teil der Theologie die Aufgabe hätte, durch die Vermittlung der Weisheit alle *fideles* vor Irrlehre und Ketzerei zu schützen.

Diese zunächst noch recht akademischen Erkenntnisse wurden von den Schülern des Kantors, unter denen sich solche schillernden Figuren wie Jacques de Vitry befanden, in die Praxis umgesetzt.¹⁷¹ Neben den nun neu auftauchenden *sermones ad status*, die auf ganz bestimmte soziale Schichten zugeschnitten waren und dem rhetorischen Mittel der Exempel, die durch ihre Anschaulichkeit und leichte Verständlichkeit auch die Aufmerksamkeit theologisch nicht versierter Zuhörer fesseln konnten, machte sich diese neue Generation der Prediger auch ein Phänomen zunutze, dass man bereits von Waldensern und Humilitaten kannte. Zur Steigerung der Effizienz der Predigten war es notwendig geworden, das Wort Gottes nicht nur richtig, was die theologische Ausbildung ermöglichte, und gefällig, was die rhetorische Schulung mit sich brachte, unter das Kirchenvolk zu bringen, sondern auch der Persönlichkeit des Predigers selbst neues Ansehen zu verleihen, indem er im Anklang an die *vita apostolica* ein gottgefälliges Leben führte. Somit wurde der Ausspruch des *docere verbo et exemplo* zu einer allgemeingültigen Regel für couragierte Seelsorger¹⁷².

¹⁷⁰ Oberste, Jörg: „Predigt und Gesellschaft um 1200“, in: Melville, Gert (Hg., u.a.): „Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum“ (= „Vita regularis“, Bd. 11), Berlin 1999, S. 245- 294, S. 256.

¹⁷¹ Oberste, „Predigt und Gesellschaft“, S. 258.

¹⁷² Oberste, Jörg: „Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters“, Bd 1. (= „Norm und Struktur“, Bd. 17,1), Köln 2003, S. 126.

Diese neue Art zu Predigen war auch schon Diego von Osma und seinem Subprior Dominikus geläufig, als sie Anfang des 13. Jhdts. ihre Remissionierungstätigkeit in Südfrankreich aufnahmen¹⁷³. Innerhalb von zwei Jahrzehnten schaffte es Dominikus, aus diesen bescheidenen Anfängen eine schon im 4. Laterankonzil anerkannte Gemeinschaft von Predigerbrüdern zu formen, die mit Paris und Bologna Niederlassungen in den wichtigsten Universitätsstädten der Welt hatten und die einige der wichtigsten Theologen und Predigern des Mittelalters zu ihren Mitbrüdern zählen konnte.

In diesem Kontext ist auch die VCM zu betrachten, wenn man versuchen will, ihren möglichen vom Autor intendierten Gebrauch zu erklären. Thomas war kein Dominikaner der ersten Stunde oder der Gründungsjahre, hatte aber vollen Anteil an der Periode, in der der Orden begann, sich als die Institution der neuen Form der Predigt zu konsolidieren, seine Schriften gehören zu den frühesten dominikanischen Werken. Sein *Bonum Universale de apibus* ist nicht nur moraltheologische Schrift, sondern auch eine Fundgrube und Hilfsmittel für das Entwerfen von Predigten.¹⁷⁴ Es liegt also nahe anzunehmen, dass Thomas beim Verfassen der VCM eine eventuelle Verwertbarkeit für die Predigten seiner Mitbrüder im Hinterkopf hatte. Für das Erstellen von Predigten gab es verschiedene Quellen, aus denen der Prediger schöpfen konnte. Es sei hier kurz untersucht, welche Gemeinsamkeiten diese homiletischen Hilfsmittel mit der VCM gemein haben und ob aufgrund dieser Gemeinsamkeiten die VCM als ein ebensolches Hilfsmittel betrachtet werden darf.

Zunächst seien hier die *distinctiones* erwähnt, die Sammlungen von Predigtausschnitten, Zeitberichten etc. darstellten. Die wahrscheinlich erste Vertreterin dieser Gattung ist die *Summa Abel* des bereits erwähnten Petrus Cantor, in späteren Jahrhunderten wurde diese Form sehr beliebt und weit verbreitet¹⁷⁵. Dabei besonders auffällig ist die Gliederung der jeweiligen Werke, die üblicherweise nach thematischen Überschriften in alphabetischer Reihenfolge passierte. Thomas geht zwar natürlich nicht soweit, die einzelnen Ereignisse der VCM in irgendeiner Art alphabetisch ins Gesamtwerk einzugliedern, es fällt aber auf, dass eine solche Gliederung in 53 Kapitel vorhanden ist und es dazu auch am Anfang des Werkes eine Art Inhaltsverzeichnis gibt. Wie bereits gesagt, dient dieses Verzeichnis allein dem leichteren Auffinden einzelner Textpassagen, was der VCM ein wenig den Charakter eines Nachschlagewerks verleiht, auch wenn sie dafür natürlich viel zu kurz ist.

¹⁷³ Isnerd, Wilhelm: „Didacus von Azevedo“, in: LThk 3, Freiburg 1995, Sp. 208f., bes. Sp. 208.

¹⁷⁴ Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, LMA 8, München 1997, Sp. 711-714.

¹⁷⁵ Schneyer, Johann: „Geschichte der katholischen Predigt“, Freiburg 1969, S. 181.

Weitere wichtige Quelle zum Erstellen von Predigten waren Exempelsammlungen, wie etwa der schon mehrfach genannte *Dialogus miraculorum*. Es ist hier zu betonen, dass dem Begriff „Exempel“ in dieser Verwendung weniger eine funktionale Bedeutung bekommt als vielmehr eine konkrete Literaturgattung meint, die ihr Entstehen den oben beschriebenen Entwicklungen der *ars praedicandi* verdankt. Als solche werden Exempel zumeist als homiletische Exempel oder (mit stark negativ besetztem Beiklang) Predigtmärlein bezeichnet, was ihren Verwendungszweck deutlicher hervorhebt.¹⁷⁶ Die homiletischen Exempel stehen in der Tradition der historischen Exempel des Altertums, die etwa anhand des Mutes oder der Entschlossenheit einer staatstragenden Figur der Gründerzeit Roms besonders nachahmenswerte *virtutes* exemplarisch darstellen sollten. Im Gegensatz zu ihren historischen Vorbildern konkretisieren homiletische Exempel aber meist nicht Ort, Zeit und Träger der Handlung, indem sie genaue historische Angaben machen, sondern lassen diese Aspekte bewusst zugunsten der *narratio*, des daraus zu erfolgenden moralischen Schlusses und seiner Wirkung, die immer eine Umkehr vom im Exempel kritisierten Verhalten sein soll, beiseite.¹⁷⁷ Die Hauptpersonen der kurzen Handlung sind meist nicht irgendwelche bekannten Persönlichkeiten der Geschichte sondern vielmehr beliebige „Jedermann“, mit denen sich die Zuhörer der Predigt leichter identifizieren könnten. So liest man im „klassischen“ homiletischen Exempel nicht von Kaiser Friedrich oder Papst Gregor, sondern meist von „einem Kaufmann“, „einem Mönch“ oder „einer Witwe“. Solche Charakteristika auf Heiligenviten umzulegen ist nicht gerade leicht, da zwar die Heiligen natürlich als Exempel zu gelten haben, aber nur im funktionalen Sinn und nicht im gattungsspezifischen. Für gewöhnlich ist es ja gerade der Heilige, der im Zentrum der Erzählung steht, womit wohl ein Großteil der Heiligenviten dem historischen Exempel näher ist als dem Predigtexempel mit seinen fast beliebig austauschbaren *quidam*-Menschen.¹⁷⁸ Dennoch lassen sich auch in der VCM Anklänge an diese neue Gattung finden, eine Stelle insbesondere lässt sich nur dadurch erklären, dass man sie als homiletisches Exempel liest und versteht. Es ist dies die Geschichte von der Ehefrau des Kreuzfahrers, die Christina eindringlich ersucht, sie möge bei Gott eine sichere Heimkehr ihres Mannes aus dem Heiligen Land erleben. Durch ihr fortwährendes Bitten stimmt Christina schließlich recht unwillig zu und ermöglicht es dem Pilger, durch ihre Fürsprache sicher nach Hause zu kommen, nicht ohne der Frau zu

¹⁷⁶ Moos, Peter von: „Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zur Neuzeit und die ‚historiae‘ im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury“ (= „Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit“, Bd. 2.), Hildesheim 1988, S. 113-134., bes. S. 118.

¹⁷⁷ Bremond, Claude [u.a.]: „L'Exemplum“, Turnhout 1982, S. 81.

¹⁷⁸ Moos, „Geschichte als Topik“, S. 115.

sagen, dass sie sich nicht lange darüber würde freuen können. Der Gatte kommt tatsächlich wieder heil zurück zu seiner Frau, wenige Tage später stirbt er und *uxorem ac filios in desolatione et tristitia dereliquit*¹⁷⁹. Diese Geschichte mutet auf den ersten Blick höchst seltsam an, da die Heilige hier einerseits ziemlich passiv agiert und es dem heutigen Leser eher so vorkommt, als würde der Kreuzfahrer aufgrund von Christinas Fürsprache plötzlich sterben. Die Heilige hätte somit hier den Tod eines Menschen in Kauf genommen, bloß um wieder einmal ihre prophetische Klarsicht unter Beweis zu stellen. Dem ist natürlich nicht so, da in dieser Geschichte gar nicht Christina die Hauptperson ist, sondern die Ehefrau eines *quidam nobilis*¹⁸⁰. Angesichts der sonstigen Wunder, die sich an Christina zeigen, ist das erfüllte Gebet um die sichere Heimkehr und die Prophezeiung eines baldigen Todes fast nicht der Rede Wert, die Heilige ist nur eine Randfigur, und würde es sich nicht um ihre Lebensbeschreibung handeln, hätte sie Thomas genauso gut völlig herausstreichen und die Geschichte als Anekdote anderswo verwenden können.

Viel leichter verständlich wird die Erzählung also, wenn man nicht Christina, sondern die adelige Ehefrau als Hauptakteurin betrachtet, und daher das Geschehen getrennt von der restlichen „Haupthandlung“ der Vita ansieht. Dann ist die Hauptaussage auch eine völlig andere, da es sich dann auch offensichtlich um einen Text über Kreuzzüge handelt, der in erster Linie etwas über die bewaffnete Pilgerfahrt ins Heilige Land, und nicht über Christinas Heiligkeit aussagen möchte. Wäre nämlich der Gatte nicht aus der Levante zurückgekehrt, hätte er als Märtyrer gegolten und wäre sofort ins Himmelreich aufgenommen worden. Weil er aber bei seiner Rückkehr seinen Stand als Kreuzritter und damit seine Privilegien verloren hat, kommen weder er noch seine Familie in deren Genuss¹⁸¹. Der für den zeitgenössischen Leser zu ziehende moralische Schluss würde dann etwa lauten, dass sowohl Kreuzritter, als auch Weib und Kind besser dran gewesen wären, wenn der Gatte/Vater im Heiligen Land gefallen wäre und die Gattin mit ihrer Intervention bei Christina sich und ihm einen Barendienst erwiesen hat.

Das ist zwar auch für heutige Ohren eine noch immer recht sonderbare Sicht der Dinge, allerdings ist sie aus der Zeit heraus erklärbar. Thomas war ein großer Bewunderer der Kreuzzugspredigten Jacques de Vitrys und in der VCM gibt es auch einige weitere

¹⁷⁹ VCM, S. 655

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Solange ein Kreuzfahrer auf Kreuzzug war, stand er unter der Protektion der Kirche, wenn nötig, hatte der zuständige Bischof für den Schutz der zurückgelassenen Familienmitglieder und Vermögenswerte zu sorgen.

Stellen, die als Propaganda für die Kreuzzugsbewegung gelten könnten.¹⁸² Im hier angesprochen Fall scheint es wichtig zu betonen, dass die Geschichte von der Kreuzfahrergattin alle wesentlichen Stilmerkmale eines homiletischen Exempels aufweist. Sie ist kurz, prägnant, erläutert auf anschauliche Weise eine moralische Aussage bzw. einen Glaubensinhalt und hat keine konkreten Personen zum Thema, sondern nur relativ frei austauschbare Handlungsträger, in diesem Falle (irgend)eine Angehörige eines Kreuzfahrers. Es gibt auch noch andere kleine narrative Einheiten in der VCM, die stark vom Charakter des Predigtexempels geprägt sind und die die Heilige selbst zugunsten einer plakativen Veranschaulichung von damaligen Glaubensauffassungen in den Hintergrund treten lassen, wie etwa die Episode vom geraubten Almosen, das, obwohl nicht aus freien Stücken gespendet, trotzdem seine heilbringende Wirkung für den Spender entfalten kann. Das macht aus der Vita natürlich noch keine Exempelsammlung, das Vorhandensein dieser literarischen Kleinform, die am Anfang des 13. Jhts. noch sehr neu war, lassen aber ebenfalls Rückschlüsse auf eine Verwendung der VCM beim Erstellen von Predigten zu.

Hauptargument für einen solchen Verwendungszweck ist die Tatsache, dass die Gattung der Vita selbst als Heiligenleben oder -legende eine fast unerschöpfliche Quelle für Predigtthemen, Beispiele etc. war. So findet man die Viten der etwa 70 Jahre nach der VCM entstandenen *Legenda Aurea* immer wieder als *sermones* unter den Heiligenpredigten, manchmal wurde sogar anstatt einer Predigt die Vita verlesen oder nacherzählt. Das in den Heiligenpredigten immer wiederkehrende *Dic legendam* oder *Dic (narra) miraculum* anstatt der schriftlich ausgeführten Legende, ist einerseits ein Zeichen dafür, welch umfassende Kenntnis die Prediger des späten Mittelalters von den Heiligenlegenden hatten, andererseits auch, wie wichtig und allgemein gebräuchlich solche Lebensbeschreibungen für die Predigt waren.¹⁸³ Dass dies nicht nur für die Zeit nach der Verbreitung der *Legenda Aurea*, sondern bereits vor der bzw. zur Zeit der Entstehung der VCM gilt, beweist recht eindrucksvoll der Prolog der VMO, dem ja Thomas selbst auch eine wichtige Rolle bei der Abfassung seines Werkes zuschreibt. Darin nennt Jacques de Vitry als Hauptgrund für die Entstehung der VMO, dass Fulko, der Bischof von Toulouse, ihn gebeten habe, er möge eine Lebensbeschreibung der Maria von Oignies für ihn schreiben, die dazu geeignet sei, ihn bei seinen Predigten im Kampf gegen die Häretiker zu unterstützen¹⁸⁴.

¹⁸² z.B.: Christinas Jubel über die Eroberung Jerusalems durch Saladin, VCM, S. 655-656.

¹⁸³ Schneyer, „Predigt“, S. 183.

¹⁸⁴ Oberste, „Predigt und Gesellschaft“, S. 284.

Es ist daher recht plausibel, einen ähnlichen Hintergrund für die VCM anzunehmen, die Thomas ja während seiner Arbeit am *De natura rerum* schrieb, wenngleich der historische Hintergrund sich etwas geändert hatte und die Lebensbeschreibung der Christina weit weniger eine „*vita contra haereticos*“ ist wie etwa Marias Vita. Was die ursprünglichen Adressaten des Textes betrifft, so gibt es zwar keinen Hinweis darauf, dass seine Mitbrüder in Löwen tatsächlich die Leser waren, die Thomas beim Verfassen der VCM vor Augen hatte, angesichts der Tatsache, dass er noch im selben Jahr sein Heimatkloster verließ, um in Köln zu studieren und man von den Studenten des „internationalen“ *studium generale* in Köln wohl kaum ein so lebhaftes Interesse an einer Heiligen erwarten konnte, deren Namen sie mit ziemlicher Sicherheit noch nie gehört hatten, so wird es sich bei den ersten Lesern der VCM wahrscheinlich doch um Dominikaner der Klosters Löwen gehandelt haben. Jahre später, nach seiner Berufung zum Lektor wird Thomas vielleicht auch mithilfe dieses Textes seine Mitbrüder zu jenen gefeierten Predigern ausgebildet haben, für die die Dominikaner so bekannt waren.

Zusammenfassung

Die Vita der Christina Mirabilis erscheint auf den ersten Blick befremdend und merkwürdig. Die zahllosen über-, oder um ein Wort der Vita zu gebrauchen, widernatürlichen Begebenheiten, die über die dargestellte Frau berichtet werden, scheinen oberflächlich betrachtet nur der Fabulierfreude des Autors beziehungsweise der Sensationsgier seiner Leser entsprungen zu sein. Als historische Quelle zum Leben der manchmal als Heilige bezeichneten Christina, die uns in anderen zeitgenössischen Werken (fast) nie begegnet, scheint das Werk auch nur bedingt tauglich. Selbst wenn man dem Autor trotz seiner offensichtlichen Vorliebe für absonderliche Wunder ein gewisses Maß an Zuverlässigkeit zubilligt, sind tatsächliche Lebensdaten Christinas eher spärlich gesät, eine Biographie im modernen Sinn lässt sich mit Hilfe der Vita nicht erstellen. Auch die politischen Ereignisse der Zeit, immerhin befinden wir uns mitten im Kampf zwischen Welfen und Staufern, England und Frankreich, Kirche und Ketzern, haben dem Werk keinen eindeutigen Stempel aufgedrückt. Für die Stadtgeschichte Lüttichs und seiner Umgebung entscheidende Ereignisse werden entweder todgeschwiegen oder dienen nur als kaum detailliert ausgearbeitet Kulisse für ein weiteres obskures Wunder der Protagonistin.

Eine solche Betrachtungsweise ist aber natürlich zu kurz gegriffen. Die Vita der Christina Mirabilis ist keine Quelle der Ereignisgeschichte und will dies auch gar nicht sein. Der Autor Thomas selbst sagt, dass es sich bei diesem Werk um Erbauungsliteratur im ursprünglichen, mittelalterlichen Sinn handelt. Als solches hat es natürlich nicht, wie wir es von einer Lebensbeschreibung oft erwarten würden, in erster Linie einen informierenden, sondern einen religiösen Charakter. Zwar ist es natürlich für den Historiker erfreulich, in einem religiösen Text Quellen zur politischen Geschichte, zur Wirtschaftsgeschichte oder anderen Bereichen zu finden, sich von einem solchen Text enttäuscht abzuwenden, wie es Gelehrte vergangener Jahrhunderte getan haben, weil er bloß als Quelle für Religionsgeschichte dient und in einer zwar dem Inhalt damals adäquaten Form abgefasst wurde, aber heutzutage befremdet, ist nicht statthaft. Unter religionsgeschichtlichen Aspekten betrachtet entfaltet der Text erst seine Sinnhaftigkeit, er „funktioniert“. Die Lebensbeschreibung der Christina ist dann nicht mehr eine scheinbar willkürliche, überbordende Ansammlung abstruser Wundertaten einer ansonsten völlig vergessenen heiligmäßigen Frau, sondern ein Werk, das zahlreiche

den damaligen Lesern wichtige und aktuelle Fragen aufgreift und exemplarisch am Beispiel eines besonders hervorstechenden Menschen behandelt.

Christina ist keine seit Ewigkeiten verstorbene Heilige aus urchristlicher Vorzeit und keine in Klausur lebende Nonne, sie ist die Tochter eines Bauern, selbst Viehhirtin und als solche natürlich dem Stand der Laien zuzurechnen, jenem Stand, der üblicherweise bis ins 13.Jhdt. sehr wenige Heilige hervorgebracht hatte. Indem Thomas von Cantimpré Christina als verehrungswürdig, ihre Taten als wunderbar und ihr Wirken als heiligmäßig beschreibt, greift er die Bewegung der Laienfrömmigkeit auf. Er geht damit teilweise mit den Beschlüssen Innozenz III. und seiner Nachfolger konform, die versuchten, die ausufernden Bedürfnisse der Gläubigen, aktiv am Bau einer Kirche Christi auf Erden teilzuhaben, in möglichst orthodoxe und nichthäretische Bahnen zu lenken. Für Thomas kann jeder Mensch ein gottgefälliges Leben führen und Christus in der *vita apostolica* nachfolgen. Es bedarf nicht der strengen Regeln der zugelassenen Orden, die zu diesem Zeitpunkt dem immensen Andrang v.a. von Seiten der Frauen nicht mehr Herr werden konnten, auch der Laie wird eingebunden in das Werk der *ecclesia*, und deshalb ist es für Thomas selbstverständlich, dass dem Laienstand auch verehrungswürdige Heilige entstammen können.

Die zweite große Thematik der Vita ist die Umkehr und die Buße und hängt als solche von der Laienfrömmigkeit ab. Denn wenn nun der Stand der Laien ebenso in das Wirken Gottes auf Erden eingebunden ist wie die Mitglieder des geistlichen Standes, was ist dann ihre Aufgabe? Manche haben diese Frage mit Predigt und Sakramentenspendung beantwortet und sich so in den Augen der Kirche Aufgaben und Privilegien angemäßt, die ausschließlich Priestern oder zumindest Mönchen vorbehalten waren. Sie bezahlten ihre Anmaßung mit Exkommunikation, Verfolgung und oft mit dem Leben. Der Laie hatte seine Aufgabe natürlich woanders zu suchen, und zwar vielleicht schon seit den Kreuzzügen, spätestens aber seit dem 4. Laterankonzil in der aktiven Buße und Umkehr. Deshalb lässt Thomas seine Christina auch nicht im engeren Sinne predigen oder die Schrift auslegen, sie spendet auch keine Sakramente, wie etwa das der Beichte, sondern sie ruft die Mitmenschen ihrer Umgebung in oft erschreckend radikaler Weise auf, ihre Art zu leben zu überdenken und Sühne zu tun für die Sündenschuld, die sie tagtäglich auf sich laden. Dass Christina hierbei in Sack und Asche einhergeht, Abwaschwasser trinkt und, um nicht zu verhungern, von Almosen abhängig ist, nimmt natürlich auch nicht Wunder. Thomas lässt hier seine Protagonistin genau das tun, was er sich selbst als dominikanischer Bettelmönch selbst als Lebensmaxime gesetzt hat. Durch ihre

Verweigerung aller weltlichen Annehmlichkeiten verwirklicht Christina die Ideale der *vita apostolica*, ruft durch die öffentlich zur Schau gestellte Armut andere ebenfalls auf den Weg der Umkehr und gibt anderen durch ihr Betteln um Almosen die Gelegenheit, durch eine milde Gabe ebenfalls ein Zeichen der Buße und Umkehr zu setzen.

Die Betonung des Bußetuns gipfelt in der zentralen Thematik des Purgatoriums, das sowohl Inhalt als auch Form des Textes bestimmt. Das Fegefeuer ist der Ort, an dem schließlich die ultimative, die ewig läuternde Buße vollzogen wird. Um diesen Ort beschreiben zu können, muss Christina sterben und wieder ins Leben zurückkommen. Um seine Schrecken plakativ darstellen zu können, lässt Thomas seine Heldin in Öfen schmoren, im Eiswasser frieren und an Galgen baumeln. Durch ihr Beispiel wird sie zum lebenden und schrecklichen Beweis der Existenz eines solchen Läuterungsortes und durch ihren Lobpreis und die Freude, die sie empfindet, wenn sie durch ihren Einsatz wieder eine Seele gerettet hat, legt sie Zeugnis ab für die tatsächliche Wirksamkeit des Bußetuns, in dem nach der Kirche und natürlich auch nach Thomas' Dafürhalten die Laien ihre Erfüllung zu finden hatten.

Aus welchem Anlass die Vita geschrieben wurde oder zu welchen Zwecken sie von den Lesern verwendet wurde, ist leider nicht mehr genau zu bestimmen. Da die ältesten überlieferten Handschriften fast 100 Jahre jünger als das Original sind, ist man hier auf Spekulationen angewiesen. Die erste Annahme wäre, dass es sich bei der Lebensbeschreibung Christinas um ein Auftragswerk handelt. Als Auftraggeber kämen dann am ehesten die Äbte von St. Trudo, die Nonnen von St. Katherina oder gar Thomas Freundin Luitgard von Tongern in Frage. Dagegen spricht allerdings, dass solche Auftraggeber, wie sonst üblich, im Prolog mit keinem Wort erwähnt werden. Luitgard selbst kommt im Text kein einziges Mal vor und die Rolle des Klosters der Hl. Katherina wurde vom Autor anscheinend auch nicht allzu stark betont, wenn man in Betracht zieht, dass es offenbar spätere Leser für nötig befanden, ein entsprechendes Supplementum zu verfassen. Auslösendes Ereignis für die Abfassung des Werkes mag vielleicht die erste Verlegung des Grabes von Christina gewesen sein. Wenn Thomas schreibt, dass anlässlich dieses Ereignisses *clerus et conventus*¹⁸⁵ zusammenkam, so schließt dies vielleicht auch Luitgard mit ein, die immerhin vierzig Jahre vorher Priorin des Klosters gewesen war. Ob sie sich bei dieser Gelegenheit mit Thomas über die Verstorbene austauschte und er so zu dem Entschluss kam, ihre Vita zu schreiben, lässt sich nicht entscheiden. Thomas kannte Geschichten, die um Christina Mirabilis kursierten, als

¹⁸⁵ VCM, S. 659.

Fortsetzer der Vita der Maria von Oignies auf jeden Fall schon vor ihrer zweiten Grablegung.

Wie die Zeitgenossen mit dem Text umgingen, kann zwar aufgrund der schlechten Quellenlage auch nicht mehr mit Sicherheit bestimmt werden, es lassen sich jedoch einige allgemeine Aussagen treffen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zutreffend sind. Die Tatsache, dass wahrscheinlich kurz nach der dritten Umbettung Christinas ein Supplementum an die eigentliche Vita angehängt wurde, das eine Verehrung der Christina, vielleicht sogar als Lokalheilige, forcieren sollte, ist vielsagend. Einerseits zeigt es, dass es wohl kaum die Hauptabsicht des Autors war, mit seinem Werk eine kultische Verehrung der von ihm dargestellten Frau zu initiieren, andererseits zeigt es, dass es sehr wohl Menschen gab, die an einer solchen Verehrung großes Interesse hatten und den in dieser Hinsicht etwas mageren Text des Thomas ein wenig „nachbesserten“. Als Urheber und Hauptnutznießer einer solchen Anbetung der Christina als Heilige kommt wohl nur das Kloster der Hl. Katherina bzw. eine Person aus dem näheren Umkreis in Frage. Wichtiger und wohl näher an der Ursprungsintention des Autors lag eine Verwendung der Vita zu Predigtzwecken. Die zahlreichen Bibelzitate, das vorangestellte „Inhaltsverzeichnis“ und der Schluss des Textes, der fast wie eine Kurzpredigt zum Totensonntagsevangelium wirkt, lassen die Vermutung naheliegend erscheinen, dass Thomas hier ganz im Sinn seines dominikanischen Wirkungsauftrags mit seiner Schrift über Christina nicht zuletzt auch ein Hilfsmittel für das Erstellen von Predigten seinen Mitbrüdern zur Hand geben wollte.

All diese Faktoren mögen zwar mit in die Entstehung und Umgestaltung des Textes eingeflossen sein, mit Sicherheit lassen sie sich aber nicht mehr bestimmen. Sicher aber hat Thomas von Cantimpré dieses Werk verfasst *ob aedificationem legentium et specialiter Christi laudem*¹⁸⁶ und um seine Umwelt für das ihm so wichtige Thema der Buße im Fegefeuer zu sensibilisieren. Dass dies bei Lesern über 700 Jahre nach Entstehung des Werkes einen höchst befremdlichen Eindruck hinterlassen kann, ist verständlich, dass dies aber auch kein Grund ist, die VCM als unmotivierter Aneinanderreihung unglaublicher Mirakelhistörchen abzutun, konnte in dieser Arbeit aber hoffentlich gezeigt werden.

¹⁸⁶ VCM, S. 650

Anhang

Abkürzungsverzeichnis:

AASS = Acta sanctorum

EM = Enzyklopädie des Märchens

LCI = Lexikon der christlichen Ikonographie

LMA = Lexikon des Mittelalters

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche

MGH = Monumenta germaniae historica

TRE = theologische Realenzyklopädie

VCM = Vita Christinae Mirabilis

VfL = Verfasserlexikon

VMO = Vita Maria Oigniacensi

Quellenverzeichnis

-„Gestorum Abb. Trud. Cont. Tertia. Pars II”, in: MGH SS 10, Hannover 1852, S. 387-443.

-Jacques de Vitry: „Vita Maria Oigniacensi in Naurcensi Belgii dioecesi”, in: „Acta Sanctorum Iunius, 23. Juli“, Bd.5, Paris 1867, S. 542-572.

-Thomas von Cantimpré: „De S. Christina Mirabili Virgine Vita”, in: „Acta Sanctorum Julii, 24. Juli“, Bd.5, Antwerpen 1727, S. 650-660.

Literaturverzeichnis

- Altermatt, Alberich: „Zisterziner /Zisterzienserinnen“, in: TRE 36, Berlin 2004, S. 704-715.
- Angenendt, Arnold: „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“, Darmstadt 2003.
- Beatrice, Pier (u.a.): „Keuschheit“, in: TRE 18, Berlin 1989, S. 113-133.
- Benrath, Gustav (u.a.): „Buße“, in: TRE 7, Berlin 1993, S. 452-473.
- Barratt, Alexandra: „Undutiful Daughters and Metaphorical Mothers among the Beguines“, in: Wogan-Browne, Jocelyn (Hg., u.a.): „New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact“ (=„Medieval Women: Textes and Contexts“, Bd. 2), Turnhout 2000, S. 81-104.
- Brückner, Wolfgang: „Erbauung, Erbauungsliteratur“, in: EM 4, Berlin 1984, Sp. 108-120.
- Bolton, Brenda: „poverty as Protest: Some Inspirational Groups at the Turn of the Twelfth Century“, in: „The Church in a Changing Society“ (=„New Series“, Bd. 30), Uppsala 1978, S. 1-11.
- Bolton, Brenada: „Tradition and temerity: papal attitudes to deviants 1159-1216“, in: „Studies in Church History“, Bd. 9, Cambridge 1972, S. 79-91.
- Bremond, Claude (u.a.): „L'Exemplum“, Turnhout 1982.
- Bynum Caroline: „Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women“, Berkeley 1987.
- Despy, Georges: „Niederlothringen“, in: LMA 6, München 1993, Sp. 1142-45.
- Dinzelbacher, Peter: „Christina Mirabilis“, in: LMA 2, München 1983, Sp. 1917.
- Dinzelbacher, Peter: „Heilige oder Hexe? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit“, München 1995.
- Elm, Kaspar: „Clara von Assisi“, in: LMA 2, München 1983, Sp 2122 f.
- Epp, Verena: „Petrus von Amiens“, in: TRE 26, Berlin 1996, S. 281-283
- Frenz, Thomas (Hg.): „Innozenz III., Weichensteller der Geschichte Europas“, Wiesbaden 1998.
- Grundmann, Herbert: „Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen 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“, Darmstadt 1961.
- Häußling, Agnes: „Fronleichnam“, in: LMA 4, München 1989, Sp. 990f.

- Haas, Alois: „Christina Mirabilis: Geschichte und Fiktionalität in mystischen Texten“, in: Haas, Alois: „Mystik im Kontext“, München 2004, S. 326-347.
- Haas, Alois: „Mystik im Kontext“, München 2004.
- Heistand, Rudolf: „Arnoldus Amalrici“, in: LThK 1, Freiburg 1993, Sp 1016.
- Horstkötter, Ludger: „Norbert von Xanten“, in: LThk 7, Freiburg 1998, Sp. 903-905.
- Horstkötter, Ludger: „Prämonstratenser“, in: TRE 27, Berlin 1997, S. 167-171
- Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, in: TRE 33, Berlin 2002, S. 477-480.
- Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, in: VfL 9, Berlin 1995, Sp. 839-851.
- Hünemörder, Christian: „Thomas von Cantimpré“, in: LMA 8, München 1997, Sp. 711-714.
- Isnerd, Wilhelm: „Didacus von Azevedo“, in: LThk 3, Freiburg 1995, Sp. 208f.
- King, Margot: „The Life of Christina the Astonishing by Thomas de Cantimpré“, Toronto 1999.
- Koch, Ernst: „Fegefeuer“, in: TRE 11, Berlin 1983, S. 69-78.
- Korte, Anne-Marie (Hg.): „Woman and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration“ (=„Numen Books Series. Studies in the History of Religion“, Bd. 88), Leiden 2001.
- Krafft, Ottfried: „Papsturkunden und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation“, Köln 2005, 541.
- Lambert, Malcom: „Geschichte der Katherer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung“, Darmstadt 2001.
- Lauwers, Michel: „Christina Mirabilis“, in: LThK 2, Freiburg 1986, 1138 f.
- LeGoff, Jacques: „Die Geburt des Fegefeuers“, Stuttgart 1984.
- McDonnel, Ernest: „Beginen/Begarden“, in: TRE 5, Berlin 1996, S. 404-411, S. 406.
- Melville, Gert (Hg., u.a.): „Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum“ (=„Vita regularis“, Bd. 11), Berlin 1999.
- Mohr, Walter: „Niederlothringen bis zu seinem Aufgehen im Herzogtum Brabant (11.-13.Jahrhundert)“ (=„Geschichte des Herzogtums Lothringen“, Bd. 2), Saarbrücken 1976.
- Moos, Peter von: „Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zur Neuzeit und die ‚historiae‘ im ‚Policraticus‘ Johannis von Salisbury“ (=„Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit“, Bd.2.), Hildesheim 1988.
- Newman, Barbara: „Devout Women and Demoniacs in the World of Thomas of Cantimpré“, in: Wogan-Browne, Jocelyn (Hg., u.a.): „New Trends in Feminine

Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact", (=„Medieval Women: Textes and Contexts", Bd. 2), Turnhout 2000, S. 35-50.

-Oberste, Jörg: „Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters“, Bd 1. (=„Norm und Struktur“, Bd. 17,1), Köln 2003.

-Oberste, Jörg: „Predigt und Gesellschaft um 1200“, in: Melville, Gert (Hg., u.a.): Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum“, (=„Vita regularis“, Bd. 11), Berlin 1999, S. 245- 294.

-Panella, Emilio (Hg.): „Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi“, Bd. 4, Rom 1993.

-Passenier, Anke: „The Life of Christina Mirabilis. Miracles and the Construction of Marginality“, in: Korte, Anne-Marie (Hg.): „Woman and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration“ (=„Numen Books Series. Studies in the History of Religion“, Bd. 88), Leiden 2001, S. 161-178.

-Riley-Smith, Jonathan: „Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge“, Berlin 2003.

-Sachs, Hannelore: „Kluge und törichte Jungfrauen“, in: LCI 2, Rom 1970, Sp. 458-463.

-Schäfer, Philipp: „Innozenz III. und das 4. Laterankonzil 1215“, in: Frenz, Thomas (Hg.): „Innozenz III., Weichensteller der Geschichte Europas“, Wiesbaden 1998, S. 103-116.

-Schulmeister, Rolf: „Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende“, Hamburg 1971.

-Schneyer, Johann: „Geschichte der katholischen Predigt“, Freiburg 1969.

-Stein, Elisabeth: „Walter Map“, in: LMA 8, München 1997, Sp. 1997 f.

-Stutvoet-Joanknecht, Christine: „Der byen boeck. De Middelnederlandse vertalingen van Bonum universale de apibus van Thomas van Cantimpre en hun achtergrond“, Amsterdam 1990.

-Unger, Helga: „Die Beginen. Eine Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen“, Freiburg 2005, S.27.

-Vicaire, Marie-Humbert: „Humbert von Romans“, in : LMA 5, München 1991, Sp. 209.

-Wehrli-Johns, Martina: „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?“, in: Wehrli-Johns, Maria (Hg., u.a.): „Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter“, Freiburg 1998, S. 25-52.

- Wehrli-Johns, „Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen?“, in: Wehrli-Johns, Maria (Hg., u.a.): „Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter“, Freiburg 1998, S. 11-24.
- Wehrli-Johns, Maria (Hg., u.a.): „Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter“, Freiburg 1998,
- Wendehorst, Alfred : „Kunigunde I.“, in: LMA 5, München 1991, Sp. 1570f.
- Wogan-Browne, Jocelyn: „Liège, the Medieval „Woman Question” and the Question of Medieval Women”, in: Wogan-Browne, Jocelyn (Hg., u.a.): „New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact”, (=„Medieval Women: Textes and Contexts”, Bd. 2), Turnhout 2000, S. 1-31.
- Wogan-Browne, Jocelyn (Hg., u.a.): „ New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact”, (=„Medieval Women: Textes and Contexts”, Bd. 2), Turnhout 2000.

Verwendete Nachschlagewerke

„Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung“, Göttingen 1973-2008.

„Lexikon der christlichen Ikonographie“, Rom 1968-1976.

„Lexikon des Mittelalters“, München 1980-1999.

„Lexikon für Theologie und Kirche“, Freiburg 1993-2001.

„Theologische Realenzyklopädie“, Berlin 1977-2004.

„Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters“, Berlin 1977-2007.

Lebenslauf

Name: Roman Kraml

Geburtsdatum: 26. August 1977

Geburtsort: Kirchdorf a. d. Krems

Schulbesuch: 1983-1987 Volksschule Kirchberg/Kremsmünster

1987-1995 Gymnasium der Benediktiner in Kremsmünster

Präsenzdienst: 1995-1996

Studium: 1996 - heute Geschichte und Sozialkunde/Deutsche Philologie/Publizistik

Berufstätigkeit: 1993-2003 Bibliotheksgehilfe/Stiftsbibliothek Kremsmünster

2003-heute Sachbearbeiter/Bundesanstalt Statistik Österreich

Abstract

Die Arbeit hat die Vita der Christina Mirabilis des Dominikaners Thomas von Cantimpré zum Thema. Thomas verfasste das Werk im Jahr 1232, acht Jahre nach dem Tod Christinas, die in der Umgebung von Lüttich zwischen 1150 und 1224 wirkte. Die Vita ist voll von Wundern, die Christina zu wirken beginnt, nachdem sie, durch Gott wieder zum Leben erweckt, bei ihrer Totenmesse aus dem Sarg aufspringt. Nach anfänglicher Verfolgung durch ihre Verwandtschaft wird sie aufgrund der von ihr gewirkten Wunder als Gesandte Gottes akzeptiert.

Ihre Wunder umfassen verschiedenste radikale Formen der Selbstverletzung (Feuer, Eiswasser, Erhängen etc.), Levitation und Hellsichtigkeit. Egal ob sie sich in Kessel mit kochendem Wasser setzt oder in das Eiswasser der Maas springt, sie übersteht all dies unverletzt, um für die Seelen im Fegefeuer Buße zu tun und die Menschen zur Umkehr zu bewegen. In einer radikalen Weise führt sie den Menschen (u.a. den Einwohnern Lüttichs und dem Grafen von Loon) die Lebensweise der *vita apostolica* vor Augen. Sie stirbt im Jahre 1224 im Kloster der Hl. Katherina in St. Trudo.

Nach einem kurzen Überblick über das Leben des Autors versucht die Arbeit zunächst, die Vita als Quelle für biographische Fakten und andere Daten der Ereignisgeschichte heranzuziehen, was gemäß der Natur hagiographischer Werke zu nur unbefriedigenden Ergebnissen führt.

Daraufhin wird die Vita entsprechend dem dreifachen Schriftsinn auf verschiedene Aspekte der *aedificatio* und *imitatio* untersucht. Dabei ergibt sich, dass Thomas mit diesem Werk einerseits die *vita apostolica*, andererseits die sich zu diesem Zeitpunkt verfestigende Idee des Purgatoriums propagiert. Dabei sind seine Vorstellung vom Fegefeuer, anders etwa als bei seinem Mitbruder Caesarius von Heisterbach, fast ausschließlich durch Bilder der Hölle geprägt.

Das später angefügte Supplementum zeigt sich als Bearbeitung von anderer Hand, die eingefügt wurde, um die absonderliche Vita etwas näher an eine für eine mögliche Heiligsprechung nötige Lebensbeschreibung mit „post-mortem-Wundern“ heranzuführen. Der wegen der schlechten Überlieferungslage der Handschriften nicht genau bestimmbare Verwendungszweck der Vita direkt nach ihrer Entstehung wird aufgrund der Biographie des Autors, dem Aufbau und der Verwendung von Exempeln im Text im Bereich des homiletischen Schriftguts verortet.