

Vulgus et qui minus intellegunt:
Die Vita Sualonis Ermanrichs von Ellwangen
als Zeugnis monastischen Elitedenkens?

Britta Graening

In der den Einzelbeiträgen vorangehenden Einleitung wurde bereits auf die Problematik hingewiesen, ob hagiographische Schriften eher der Volks- oder der Elitekultur zuzuordnen sind.¹ Dienten Heiligenviten in erster Linie dazu, das einfache Volk an den christlichen Glauben heranzuführen,² oder läßt sich zumindest eine Übernahme "volks-tümlicher Elemente" in klerikale Schriften zu Christianisierungszwecken nachweisen?³ Oder sind Heiligenviten - sowohl in bezug auf ihre Entstehung⁴ als auch auf ihre Rezeption⁵ - vielmehr Zeugnis einer klerikalen "Elitekultur"? Eine allgemeingültige Antwort auf diese

¹ Vgl. GOETZ, in diesem Heft, S. 15ff.

² So Aaron J. GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, S. 73 u. 90.

³ Nach Michel LAUWERS, "Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 82, 1987, S. 221-258, hier S. 247-249, handelt es sich um einen reziproken Kulturaustausch zwischen der "culture folklorique" und der "culture ecclésiastique". Die "éléments folkloriques" seien aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und christianisiert worden, um dem Volk als negatives oder positives Beispiel vorgetragen zu werden.

⁴ František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, S. 302, 443 u. 449, bezeichnet die merowingische Hagiographie "ihrer literarischen Struktur und Durchführung nach [als] ausgesprochen volksfremd." Heiligenviten seien keine "Volksschöpfung", sondern "hochkirchlich geprägt".

⁵ Während sich nach GRAUS (wie Anm. 4) S. 302 die Hagiographie der Merowingerzeit noch bemühte, "das Volk zu beeinflussen" und zu diesem Zweck "pseudovolkstümliche und insbesondere soziale Motive" verwendet wurden, betont Katrien HEENE, *Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?*, in: *Analecta Bollandiana* 107, 1989, S. 415-428, hier S. 426ff., daß sich die Heiligenviten der Karolingerzeit fast ausschließlich an klerikal-monastische Kreise richteten.

Fragen für das frühe Mittelalter geben zu wollen, scheitert bereits an der Tatsache, daß sich innerhalb dieser Epoche die sozialen, politischen und religiösen Rahmenbedingungen erheblich wandelten. Es ist zu vermuten, daß die historische Entwicklung von der Merowinger- zur Karolingerzeit auch in den hagiographischen Schriften ihren Niederschlag fand und daß sich die Intention der Hagiographen, und damit die Funktion der Viten, ebenso veränderten wie ihre Adressaten.⁶

Die kontroverse Zuordnung der Heiligenviten zur Volks- oder Elitekultur erfordert, nicht allein nach volkstümlichen Elementen zu forschen, sondern auch die Verfasser der Viten stärker in den Blick zu nehmen. Für den Bereich der Karolingerzeit ist es insbesondere interessant, die Selbstsicht der - meist monastischen - Hagiographen zu untersuchen. Das Kloster - als Lebensraum einerseits und Entstehungsort der Viten andererseits - ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, denn die Klöster waren im 8. und 9. Jahrhundert nicht nur "Zentren geistiger Kultur (...)[,] geistlicher Bildung [und] fränkischer Reichskultur", sondern auch "religiöse Bewahrer adeliger Familientraditionen und ständischen Selbstbewußtseins".⁷ Anhand der im 9. Jahrhundert von Ermenrich oder Ermanrich von Ellwangen verfaßten *Vita Sualonis* soll hier daher zunächst nicht nach einer "Volkskultur" gefragt, sondern geprüft werden, wieweit diese Vita von Elementen einer "Elitekultur" - z.B. in Form eines monastischen Elitebewußtseins oder einer elitären Heiligenverehrung - geprägt ist. Dabei sind im einzelnen folgende Fragen an die Vita zu stellen: Gibt es explizite oder implizite Textaussagen, die Rückschlüsse auf das Vorhandensein eines elitären Selbstbewußtseins des Hagiographen - als Einzelperson oder Teil einer Gruppe - zulassen? Wenn dies der Fall ist, wie definiert sich diese Elite dann aus der Sicht des Mönchs Ermanrich? Welche Abgrenzungen gegenüber anderen Gruppen kommen hierbei zum Tragen, und welches sind die Abgrenzungskriterien? Zu berücksichtigen ist ebenfalls, daß mögliche Berührungspunkte der einzelnen Gruppen nicht nur in Unterschieden, sondern auch in Gemeinsamkeiten liegen können.

Neben dem biographischen und institutionellen Hintergrund des Autors ist die Frage nach den Adressaten der Vita von leitendem Interesse. Auch

⁶ Zu Unterschieden zwischen der merowingischen und der karolingischen Hagiographie vgl. HEENE (wie Anm. 5).

⁷ So Karl BOSL, *Franken um 800. Strukturanalyse einer fränkischen Königsprovinz*, München²1969, S. 115.

wenn bei dieser Untersuchung die "Eliten" im Vordergrund zu stehen scheinen, wird die Betrachtung des "Volkes", das vorläufig allgemein als "die anderen" gekennzeichnet werden soll, notwendigerweise miteinbezogen. Sollte der Nachweis einer in sich geschlossenen "Elitekultur" gelingen, bleibt folglich zu fragen, welchen Platz darin die Kultur der "anderen" einnimmt.

1. Der biographische Hintergrund Ermanrichs von Ellwangen

Ermanrich (814-874)⁸ erhielt seine erste geistliche Erziehung im Kloster Ellwangen und führte seine Studien dann unter den berühmten Lehrern Hrabanus Maurus und Rudolf in Fulda fort. Bereits als junger Mönch weilte der spätere Ellwanger Abt als Kapellan am Hofe Ludwigs des Deutschen,⁹ und es ist anzunehmen, daß der enge Kontakt zum Herrscherhaus seine spätere Berufung zum Bischof von Passau (866) begünstigte.¹⁰ Nach seinem Aufenthalt am Hofe (833-~839) kehrte Ermanrich zunächst nach Ellwangen zurück.¹¹ Die Jahre 846-849 verbrachte er bei Walahfrid Strabo auf der Insel Reichenau; anschließend hielt er sich bei Abt Grimald im Kloster St. Gallen auf. Durch seine Ausbildung an den damals berühmtesten drei Lehrstätten des Ostfrankenreichs verfügte Ermanrich über ein reiches Gelehrtenwissen. Der Ellwanger Mönch gilt daher als Vertreter jener Bildungsreform des ausgehenden 8. Jahrhunderts, die meist als karolingische Renaissance bezeichnet wird, und in seinen Werken "spiegeln sich die kulturellen, kirchenpolitischen und geisteswissenschaftlichen Verhältnisse des 9.

⁸ F. J. WORSTBROCK, Ermanrich von Ellwangen, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 2, hg. v. K. Ruh u.a., Berlin-New York ²1980, Sp. 606-611, vermutet in Ermanrich den Sohn einer schwäbischen Adelsfamilie. Diese für die Fragestellung der Arbeit wichtige Information über die soziale Herkunft Ermanrichs bleibt in den übrigen biographischen Darstellungen unerwähnt. Wilhelm FORKE, Studien zu Ermanrich von Ellwangen, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 28, 1969, S. 1-104, hier S. 6, führt an: "Wer und welchen Standes seine Eltern waren, [ist] (...) nicht überliefert".

⁹ Josef FLECKENSTEIN, Die Hofkapelle der deutschen Könige. 1. Teil: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle (Schriften der Monumenta Germaniae historica. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters 16/1) Stuttgart 1959, S. 179f.

¹⁰ Andreas BAUCH, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, Bd. 1: Biographien der Gründungszeit (Eichstätter Studien n.F. 19) Regensburg ²1984, S. 193.

¹¹ Nach WORSTBROCK (wie Anm. 8) Sp. 606 erfolgte die Rückkehr nach Ellwangen spätestens 839.

Jahrhunderts wider".¹² Neben der *Vita Hariolfi* (~850), die über die Gründung Ellwangens berichtet, und der *Epistola ad Grimaldum* (~850-855), die als ein Kompendium der damaligen Schulweisheit betrachtet wird,¹³ verfaßte Ermanrich von Ellwangen die *Vita Sualonis* (~839-842, auch bezeichnet als *Sermo de vita b. Soli*), eine Lebensbeschreibung des angelsächsischen Mönches Sualo (Sola, latinisiert Solus),¹⁴ die im folgenden näher untersucht werden soll.

2. Die Vita Sualonis

Wie aus der *Vita Sualonis*¹⁵ hervorgeht, verfaßte Ermanrich sein Erstlingswerk als Mönch und Diakon (163,8).¹⁶ Über den Entstehungsort der Vita gibt die Quelle keine Auskunft; Wilhelm Forke hält jedoch eine Abfassung im Kloster Ellwangen für wahrscheinlich.¹⁷ Für die Festlegung der Abfassungszeit sind folgende Eckdaten ausschlaggebend: Der Auftraggeber der Vita, Gundhram, war zum Zeitpunkt der Niederschrift Verwalter des Fuldaer Klostersguts in Solnhofen (161,3/4). Da für die Jahre 836-838 Santharat als Vorsteher von Solnhofen bezeugt ist, müssen der Amtsantritt Gundhrams und die Entstehung der Vita nach 838 erfolgt sein. Als spätestes Abfassungsdatum ist das Jahr 842 zu betrachten, weil Hrabanus Maurus, der

¹² So Viktor BURR, E. v. Ellwangen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 1032.

¹³ Vgl. BAUCH (wie Anm. 10) S. 193.

¹⁴ WORSTBROCK (wie Anm. 8) Sp. 608-610 sowie Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. III: Karolingische Biographie 750-920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 10) Stuttgart 1991, S. 265 u. 267-269. Wilhelm SCHWARZ, Die Schriften Ermenrichs von Ellwangen, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 12, 1953, S. 181-189, hier S. 184-187, vermutet in Ermanrich auch den Verfasser der *Vita metrica s. Galli*.

¹⁵ Die Vita Sualonis ist in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts überliefert und liegt in kritischer Edition durch Oswald HOLDER-EGGER, MGH SS XV,1, S. 153-163 vor. Textgrundlage dieser Quellenarbeit ist die Edition von Andreas BAUCH (wie Anm. 10) S. 196-239 (mit dt. Übers.).

¹⁶ Quellenzitate werden im Folgenden direkt im Text in runden Klammern angegeben. Die Seiten- und Zeilennumerierung der neueren Edition von BAUCH (wie Anm. 10) stimmt mit der Edition von HOLDER-EGGER (wie Anm. 15) überein.

¹⁷ FORKE (wie Anm. 8) S. 7.

in der *Vita* mehrfach als Abt von Fulda erwähnt wird, zu diesem Zeitpunkt seine Abtwürde niederlegte.¹⁸

Die *Vita Sualonis* beginnt mit einem Briefwechsel zwischen dem Autor und seinem Auftraggeber Gundhram.¹⁹ Vermutlich im Zusammenhang mit der Elevatio des heiligen Solus bittet der Diakon Gundhram Ermanrich als seinen vertrautesten Freund um die Darstellung der Werke und Wunder des Heiligen (153,3-5 u. 154,17/18). Der Hagiograph macht für die Niederschrift die Erlaubnis des Fuldaer Abtes Hrabanus Maurus (154,19/20) zur Bedingung, die ihm im nachfolgenden Antwortschreiben Gundhrams übermittelt wird (155,4/5). Das Schreiben Gundhrams enthält sogar die ausdrückliche Bitte Rudolfs von Fulda an den Diakon Ermanrich, das Leben des heiligen Solus niederzuschreiben (155,5). Auf Wunsch Gundhrams sollte die *Vita* Rudolf von Fulda gewidmet werden, dem es gleichzeitig oblag, das Werk zu korrigieren (155,7/8). Dem Lebensbericht des Heiligen sind weiterhin ein Gedicht an den Widmungsträger (155,10-36) sowie ein Schreiben Ermanrichs an Rudolf (155,37-156,19) mit der Bitte um Korrekturhilfe (155,16-20; 156,11-14) vorangestellt.

Über das Leben des Heiligen weiß Ermanrich nur wenig zu berichten. Der aus Angelsachsen stammende Solus (157,11/12; 158,38) kam zur Zeit der fränkischen Kirchenreform (~741-745) auf Bitten des heiligen Bonifatius (672/73-754) nach Deutschland (157,10-12 u. 22). Nachdem er zum Priester und Mönch bestellt worden war (157,13), ließ er sich aus Liebe zur Einsamkeit (158,1/2) als Einsiedler an einem Ort nieder, der nach seinem Tode "Zelle des Solus"²⁰ genannt wurde (158,3-5). Ermanrich berichtet von einer Begegnung des Eremiten mit Karl dem Großen (158,34/35) sowie von Bischof Willibald und seinem Bruder Wynnebald,²¹ die den heiligen Solus

¹⁸ Ebd. S. 6.

¹⁹ Nähere Informationen zur Person Gundhrams folgen im Abschnitt 3.

²⁰ Die Zelle des Solus, in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts erstmals urkundlich unter dem Namen "Husen" erwähnt und später Solnhofen genannt, befand sich in dem an der Altmühl gelegenen Sualafeld. Der Ort gehörte zur Diözese Eichstätt und lag im bayrisch-fränkischen Grenzraum. Solnhofen zählte zu den ersten geistlichen Zentren, von denen seit dem 8. Jahrhundert die Erschließung Ostfrankens ausging. Vgl. Karl WITTHOLD, Solnhofen, in: Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Bd. 7: Bayern, hg. v. Karl Bosl, Stuttgart 1961, S. 661f.

²¹ Willibald (~700-786/7) und sein Bruder Wynnebald (701-761) waren Verwandte des hl. Bonifatius. Wynnebald wurde in der Gefolgschaft des Bonifatius missionarisch tätig. Vgl. HAUTHALER, Willibald, B. v. Eichstätt, in: Allgemeine deutsche Biographie, hg. durch

nach dem Tode des Bonifatius tatkräftig unterstützten (158,36-38). Besonders ausführlich werden die Wundertaten des Heiligen dargestellt,²² mit denen der Hagiograph die Lebensbeschreibung beschließt. Der eigentlichen Vita werden noch ein Bericht Ermanrichs über seinen Besuch in Solnhofen anlässlich der Erhebung der Gebeine des heiligen Solus (~838/839, vgl. 161,5), eine Widmung an Rudolf von Fulda (162,37-163,9) sowie ein Hymnus auf den heiligen Solus (163,10-30) angeschlossen.

3. Auftraggeber und Verfasser der *Vita Sualonis*

Um Aussagen über eine mögliche elitäre Prägung der Vita Sualonis machen zu können, ist es notwendig, über den biographischen Hintergrund Ermanrichs hinaus auch seine Rolle als Verfasser der Vita zu betrachten. Wie bereits erwähnt, erhielt der Hagiograph den Auftrag zur Erstellung der Schrift von Gundhram, einem Neffen des berühmten Hrabanus Maurus (vgl. 154,19; 155,4; 161,21; 161,26). Im Gegensatz zu Ermanrich wurde ihm jedoch trotz seiner Erziehung der Eintritt in den Benediktinerorden verwehrt, und er wurde statt dessen "gegen [s]einen Willen (...) vielmehr mit Gewalt (...) in die Zahl der Höflinge (...) eingereiht" (161,29/30). Ermanrich charakterisiert seinen Freund als gebildeten, vomehmen und literarisch gewandten Mann (153,32/33). Durch die Bezeichnung als *conlevita tuus* in den Grußworten beider Briefschreiber werden besonders die gemeinsamen Studien hervorgehoben (153,31/32; 154,26/27), und der vertraute Ton der Briefe (z.B. 161,3; 162,31/32) zeigt, daß Autor und Auftraggeber der Vita in tiefer Freundschaft verbunden waren.

Auffällig ist die Betonung der Dringlichkeit, mit der Ermanrich um die Niederschrift der Vita angegangen wird. Er wird "mit Eiden beschworen" (154,4), "heftig bedrängt" (154,18), und in dem Brief Ermanrichs an seinen Lehrer Rudolf gibt der Autor die Beschwörung des Freundes in wörtlicher Rede wieder (156,8-10). Im letzten Kapitel der Vita wird berichtet, Gundhram habe seinen Freund bei dessen Besuch in Solnhofen so lange festgehalten, bis dieser versprach, die Vita des heiligen Solus zu schreiben

die historische Commission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 43, Berlin 1971, S. 272-275 sowie den Beitrag von Ulla PILLE, in diesem Heft, S. 59-79.

²² Die Heilung eines Blinden und eines Gelähmten im siebenten Kapitel. Die Heilung eines Taubstummen im achten Kapitel. Das Eselswunder im neunten Kapitel sowie die wunderbare Erhebung der Gebeine des Heiligen im zehnten Kapitel.

(161,15-18). Es scheint, als wolle sich Ermanrich gegen den möglichen Vorwurf der Anmaßung oder gegen anderweitige Kritik absichern. Er selbst bezeichnet sich als zu unerfahren und dieser Aufgabe unwürdig (154,4-6; 162,28).²³ Ermanrich will zunächst anderen Personen den Vortritt lassen, die er in bezug auf ihre Stellung (Abtwürde, Magisterwürde) und Gelehrsamkeit als ihm überlegen darstellt: Dem Abt Hrabanus Maurus folgt Rudolf, dann Gundhram (154,20-23). Auch die von Ermanrich erbetene Erlaubnis durch den Fuldaer Abt und die Korrekturhilfe des Lehrers Rudolf²⁴ sind in diesem Kontext zu verstehen. Aus den bisherigen Ausführungen lassen sich zwei Schlußfolgerungen ziehen: Zum einen scheint die Einhaltung bestimmter Formalia bei der Abfassung der Vita von hoher Wichtigkeit gewesen zu sein. Zum anderen wird neben dem Inhalt auch der Form des Werkes eine entscheidende Bedeutung beigemessen.

²³ Die für die Heiligenviten charakteristischen Topoi erschweren die Interpretation der Autorenaussagen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Äußerung Wilhelm Forkes: "Vielleicht darf man bei Ermenrich sogar so weit gehen zu sagen, daß er Topoi nur dann benutzt, wenn sie im wesentlichen einer gewissen Realität entsprechen." FORKE (wie Anm. 8) S. 71.

²⁴ Ermanrichs Formulierung: *En Ruadolfē, / Doctor mande, / Te peto scribens. / Corrigas unca / Verba benignus, / Et plana firma...* (155,16-21) spricht für sein Selbstverständnis als Schüler des berühmten Rudolf von Fulda, der vermutlich wegen seiner stilistischen Überlegenheit um Hilfe gebeten wurde. Ein weiterer Grund liegt in der Tatsache, daß Rudolf über das Leben des heiligen Solus gut informiert war (156,13/14). Tatsächlich ist ein Aufenthalt Rudolfs in Solnhofen für das Jahr 836 anlässlich der Translation des heiligen Venantius bezeugt, währenddessen er die Gelegenheit hatte, sich ebenfalls über den heiligen Solus zu unterrichten. Vgl. *Miracula Sanctorum in Fuldenses Ecclesias Translatozum. Auctore Rudolfo*, ed. Georg WAITZ, MGH SS XV,1, S. 333, Franz HEIDINGSFELDER, *Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt* (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte. VI. Reihe) Innsbruck 1915, S. 23 Nr. 49 sowie Adam HIRSCHMANN, *Der heilige Sola. Ein historischer Versuch*, Ingolstadt 1894, S. 23 u. 26.

4. "Elite" und "Elitebewußtsein" in der *Vita Sualonis*

4.1. Sprachlichkeit und Bildung als Abgrenzungskriterien?

4.1.1. Die Namen des Heiligen

Der heilige Solus wird namentlich mit den Worten: *Solus, vulgariter Sualo*²⁵ *cognominatus...* (154,16) eingeführt. Bei der später erwähnten etymologischen Deutung des Namens des Heiligen und des nach ihm benannten Ortes steht wiederum der volkssprachliche Name *Solon* neben der lateinischen Bezeichnung *Solus*. Der Autor respektiert die "volkstümliche" Deutung anderer, gibt jedoch der latinisierten Form den Vorzug, da sie dem bezeichneten Gegenstand, dem Einsiedlertum, besser entspreche: ..., *quem tamen quidam vulgarice Cellam Solonis vocant. Ast ego, salva caeterorum estimatione, dico eum melius monachum, id est Solum, quam Solonem, et cellam ipsam beati Soli quam cellam Solonis posse nuncupari...* (158,3-6). Walter Berschin weist darauf hin, daß "die Deklination *Solus-Solonis* karolingisch nicht mehr vertretbar war" und daher von Ermanrich durch *Solus-Soli* ersetzt wurde.²⁶ Die Sprachunterschiede stehen demnach im Zusammenhang mit der karolingischen Bildungsreform, die sich insbesondere in klerikal-monastischen Kreisen vollzog.

Die scheinbar wertfreie Darstellung der Sprachunterschiede wird relativiert durch die Verwendung der Begriffe *vulgariter* (154,16) und *vulgarice* (158,4), die im Lateinischen durchaus eine negative Konnotation beinhalten können. Ermanrich von Ellwangen stellt also nicht nur Unterschiede in der Sprachlichkeit fest, sondern deutet hier möglicherweise zudem eine Hierarchisierung der Sprachen zugunsten des Lateinischen an.

Die sprachliche Abgrenzung zwischen Latein und Volkssprache bedeutet nicht ohne weiteres eine Abgrenzung sozialer Gruppen. Eine Trennungslinie Klerus/Latein - Laien/Volkssprache erscheint nach Rosamond McKitterick nicht sinnvoll, da sich auch der Klerus der Volkssprachen bediente, während der Adel zum Teil auch das Lateinische beherrschte.²⁷

²⁵ Sualo ist der volkstümliche und althochdeutsche, Sola vielleicht der angelsächsische, Solus der latinisierte Name. Vgl. HIRSCHMANN (wie Anm. 24) S. 33.

²⁶ BERSCHIN (wie Anm. 14) S. 265, Anm. 402.

²⁷ Vgl. Rosamond McKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989, S. 272.

Dennoch war das Lateinische im neunten Jahrhundert nur wenig, d.h. vor allem in geistlichen und monastischen Kreisen, verbreitet.²⁸ Wenn der Verfasser der Vita Wert darauf legte, beide Sprachvarianten anzuführen, so weist dies also möglicherweise darauf hin, daß der heilige Solus auch in Bevölkerungsteilen verehrt wurde, die in der Volkssprache kommunizierten. Der Anteil dieser Gruppen war jedenfalls so bedeutend, daß Ermanrich es für wichtig erachtete, die volkssprachliche Bezeichnung mehrmals anzuführen. Gleichzeitig bezeugt der Verfasser eine Abgrenzung des gewöhnlichen Namens gegenüber der latinisierten Form, die nur von einer kleinen, des Lateinischen mächtigen Gruppe verwandt wurde.

Zwar reichen die unterschiedlichen Namensbezeichnungen kaum als Beweis für eine sprachliche Abgrenzung der "Elite" vom "Volk" aus, doch könnten sie bereits ein Hinweis auf die Adressaten der Vita sein: Einerseits spricht die latinisierte Namensform für einen gebildeten, lateinkundigen Adressaten; andererseits zeigt die Erwähnung des volkssprachlichen Namens, daß ein weiterer Adressatenkreis nicht auszuschließen ist.

4.1.2. Das "Volk" (*vulgus*) als "die weniger Einsichtigen"?

Aufschlußreich in bezug auf die terminologische Abgrenzung verschiedener Gruppen ist Ermanrichs kontextspezifische Verwendung der lateinischen Begriffe *gens*, *populus*, *vulgus* und *plebs*. Während *gens*²⁹ und *populus*³⁰ wertneutral sind, taucht *vulgus* stets in negativem Kontext auf.³¹ Im Zusammenhang mit den Wundertaten des Heiligen schreibt Ermanrich: *Etenim haec vulgus et qui minus intellegunt nosque cum eis pro maximis*

²⁸ Vgl. Herbert GRUNDMANN, *Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40, 1958, S. 1-65. Zum volkssprachlichen Schrifttum bes. S. 34ff. Auch wenn Herbert Grundmann (S.8) anders als später Rosamond McKitterick den Adel bis ins späte Mittelalter weitgehend als *illiterati* kennzeichnet, betont er, daß dieser Begriff keineswegs mit "ungebildet" zu übersetzen sei.

²⁹ In dieser Quelle wird *gens* allein auf die regionale Herkunft der Person bezogen (156,20; 157,11; 157,23 u. 158,38).

³⁰ *Populus* kommt vor allen Dingen im Zusammenhang mit der christlichen Mission vor und meint als umfassendste Bezeichnung "eine große Volksmenge" oder "das gesamte Volk" (157,16; 157,30; 160,1 u. 163,16).

³¹ In diesem Zusammenhang verstärken die Begriffe *vulgariter* (154,16) und *vulgarice* (158,4), wie oben angedeutet, die Tendenz einer negativen Bewertung der Volkssprache.

laudibus tenent... (160,5/6). Bei dieser Aufzählung werden diejenigen, mit denen Ermanrich sich identifiziert (*nos*),³² den weniger Einsichtigen gegenübergestellt. Auch wenn sich nicht eindeutig bestimmen läßt, ob die Beschreibung *et qui minus intellegunt* mit dem Volk (*vulgus*) übereinstimmt oder ob hier eine weitere Gruppe gemeint ist, belegt diese Stelle eine Abgrenzung, die das Volk als weniger gebildet erscheinen läßt. Eindeutig negativ bewertet wird die im Volk praktizierte Heiligenverehrung, die der Hagiograph als *inanes vulgi rumusculos* (160,38) bezeichnet. Der lateinische Ausdruck *plebs* erscheint nur einmal in Verbindung mit dem volkssprachlichen Namen des Heiligen.³³ Sollte Ermanrich die hier aufgeführten Begriffe bewußt eingesetzt haben und nicht, um dem Grundsatz der Variatio gerecht zu werden,³⁴ so könnte eine negative Kennzeichnung des Volkes ein eigenes Überlegenheitsgefühl implizieren und das Volk als möglichen Adressaten der Vita in Frage stellen. Dies lenkt den Blick zugleich auf den institutionellen Hintergrund des Verfassers: das Kloster als Lebensraum im allgemeinen sowie das Kloster Fulda im besonderen.

4.1.3. Das Kloster als Hort einer Bildungselite

In seinem Brief an Ermanrich erwähnt Gundhram, die Freunde stünden beide im Dienst Gottes, jedoch in "verschiedener Gewandung" (154,31).³⁵ Die Formulierungen Gundhrams erwecken den Eindruck, dieser empfinde sein weltliches Leben als gefährvolle Last und beneide seinen Freund um das Leben in der Zurückgezogenheit des Klosters.³⁶ Dort sind die besten

³² Aus der Quelle läßt sich nicht erkennen, welche Personen die mit "wir" umschriebene Gruppe umfaßt. Allenfalls liefern andere Textstellen Hinweise für die Annahme, es handle sich um Ermanrich und ihm in Bildung und Lebensführung Gleichgestellte, also vermutlich Klosterangehörige (vgl. 156,43-45). Dies setzt aber voraus, daß die jeweils mit *nos* gekennzeichneten Gruppen identisch sind.

³³ *Solum quem vocitat nomine typico / Plebs sacra sic Germanica* (163,13f.).

³⁴ Zur Variatio bei Ermanrich von Ellwangen vgl. FORKE (wie Anm. 8) S. 42-47.

³⁵ Ermanrich als Mönch, Gundhram als Weltpriester. Vgl. BAUCH (wie Anm. 10) S. 241, Anm. 12 der Vita sowie im Quellentext 161, 32/33.

³⁶ *Sane cum non ignorem me hactenus in activa et periculosa vita et te, ceu remotiorem a saeculari militia, positum in theorica. non dubitem, quin recorderis mei sedulo, ut me Deus omnipotens conservet a mundi retiaculo* (154,27-29). Über seine Versetzung als Verwalter nach Solnhofen heißt es: *Ad haec et hoc mentem saepiuscule movet, quid in me boni dominus rex potuisset nancisci, quod servitii mei est dignatus appetere, vel cur*

Bildungsmöglichkeiten gegeben, und dort findet Ermanrich die Muße, die Taten des heiligen Solus niederzuschreiben: *...quia et maiora otia te habere censui ob beatam consuetudinem coenobii...* (155,2). Die mehrfache Betonung der "glücklichen" Lebensführung im Kloster deutet darauf hin, daß es von Gundhram als Privileg empfunden wurde, Klosterangehöriger zu sein, und impliziert die Anerkennung der Besonderheit und Auserwähltheit monastischen Lebens durch einen "Nichtzugehörigen". Auf seiten der Klosterangehörigen mochte dem ein Elitebewußtsein entsprechen.

Ein solches Bewußtsein gründete sich nicht zuletzt auf die Bildung. In den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts setzte eine von Karl dem Großen eingeleitete und geförderte Reform der Bildung ein, woraufhin in den Kapitularien den Kirchen und Klöstern die Pflege des geistigen Lebens als Pflicht vorgeschrieben wurde.³⁷ So wird in der *Epistola de litteris colendis* betont, daß rechtes Leben und rechtes Sprechen zusammen gehörten und daß ein eifriges Bemühen um die *studia litterarum* "recht betrieben der Wahrheit und der Ehre Gottes dienten".³⁸ Diese Aussage behielt vermutlich auch zu Ermanrichs Zeit ihre Wirkung. Bereits im dritten Satz der Vita verweist der Verfasser nicht ohne Stolz auf die hohe geistige Blüte der karolingischen Zeit (153,33-154,2). Seine Bemühungen um einen elaborierten Stil sowie seine Bemerkungen, die den "Fleiß" als eine christliche Tugend erscheinen lassen,³⁹ erhalten vor diesem historischen Hintergrund einen tieferen Sinn.

Sowohl der Verfasser der Vita als auch ihr Auftraggeber, Gundhram, wurden im Kloster Fulda ausgebildet. Das schlägt sich insofern auf die Interpretation der Vita nieder, als eine Reihe von Ermanrichs Äußerungen, die heute unter mentalitätsgeschichtlichem Blickwinkel betrachtet werden, vor diesem Hintergrund zu verstehen sind. Über das Fuldaer Kloster schreibt Ermanrich, es handle sich um "jene Klosterfamilie, die überall als edle

voluisset me a quietissima coenobii vita, quamvis hactenus non ligato in ea, educere et in haec asperissima montium iuga statuere (161,30-33).

³⁷ Mit der Übernahme der antiken lateinischen Bildung hatte sich den Franken ein bedeutender Bildungsschatz erschlossen, der jedoch mühevoll zu erwerben war und die Trennung *litterati-illiterati* bedeutete. Vgl. dazu Josef FLECKENSTEIN, Bildungsreform Karls des Großen, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. II, München-Zürich 1983, Sp. 187ff.

³⁸ Karoli *Epistola de litteris colendis*. 780-800, ed. Alfred BORETIUS, MGH Capitularia Regum Francorum I, Nr. 29, S. 78f. Ebd. S. 79: *Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere...*

³⁹ Z.B. das Bienengleichnis 154,6/7 o. 156,17: *...dimissa acediosa excusatione.*

Befolgerin der Weisungen ihres Lehrmeisters [Bonifatius] gilt" (159,6). Bonifatius hatte das Kloster Fulda 744 im Zuge der fränkischen Kirchenreform gegründet und seinen Schüler Sturmli als ersten Abt eingesetzt. Fulda galt als das Musterkloster benediktinischer Zucht, und dort fand auch Bonifatius nach seinem Märtyrertod während der Friesenmission seine letzte Ruhestätte.⁴⁰ Besonders erwähnenswert aber ist das Fuldaer Schulwesen. Seit 748 bestand dort eine Klosterschule mit einer bedeutenden Bibliothek, die sich neben den theologischen Fächern der Verschmelzung christlichen, antiken und germanischen Gedankengutes widmete.⁴¹ Auf literarischem Gebiet ist Fulda durch seine einzigartige Folge individueller Abtbiographien als interessantestes karolingisches Großkloster zu betrachten.⁴² Insbesondere unter dem bedeutenden Abt Hrabanus Maurus,⁴³ einem der angesehensten Theologen und Gelehrten seiner Zeit, der auch in der *Vita Sualonis* als Bewunderer des Bonifatius und glanzvoller Leiter des Klosters erwähnt wird (159,4-6), konnte Fulda seine Stellung als herausragendes geistiges, politisches und wirtschaftliches Zentrum stärken.⁴⁴ Ab 822 war Rudolf Leiter

⁴⁰ Vgl. Karl SCHMID, Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda, in: Die Klostersgemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter, Bd 1: Grundlegung und Edition der fuldischen Gedenküberlieferung, hg. von Karl Schmid (Münstersche Mittelalter-Schriften 8/1) München 1978, S. 108-135.

⁴¹ Heinrich HAHN, Fulda, in: Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Bd. 4: Hessen, hg. v. Georg W. Sante, Stuttgart 1960, S. 144f. Vgl. jetzt: Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen, hg. v. Gangolf SCHRIMPF, Frankfurt/Main 1996.

⁴² BERSCHIN (wie Anm. 14) S. 239ff.

⁴³ Hrabanus Maurus (~780-856) war ein Schüler Alkuins in Tours und leitete das Kloster Fulda als Abt von 822-842. Während seiner Amtszeit sorgte er gleichermaßen für einen Zuwachs des Klosters an weltlichem Besitz wie für die Pflege der monastischen Zucht, des geistlichen Lebens und der Studien. Vgl. Franz BRUNHÖLZL, Hrabanus Maurus, in: Neue deutsche Biographie, Bd. 9, hg. v. der Historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1972, S. 674-676.

⁴⁴ Karl BOSL (wie Anm. 7) S. 114-135 legt dar, daß Fulda seinen reichen Besitz nicht nur der großfränkischen Reichsaristokratie, sondern ebenso dem karolingischen Herrscherhaus zu verdanken hatte. Während jene von einem päpstlichen Schreiben (748) zu Klostergründungen und Schenkungen angeregt wurde, ist ein Grund für die bevorzugte Behandlung Fuldas seitens des Königs in Dankbarkeitsbezeugungen gegenüber Bonifatius zu sehen. Vgl. auch Winfried BÖHNE, Zur frühmittelalterlichen Geschichte Ellwangs nach Fuldaer Quellen, in: Ellwangen 764-1964. Festschrift zur 1200-Jahrfeier, Bd. 1, hg. v. Viktor Burr, Ellwangen 1964, S. 73f. Grundlegend zur wirtschaftlichen Situation des Klosters Fulda: Ulrich WEIDINGER, Untersuchungen zur Wirtschaftsstruktur des Klosters Fulda in der Karolingerzeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd. 36) Stuttgart 1991. Der politische Einfluß des Klosters lag darin begründet, daß den

der Klosterschule.⁴⁵ Ermanrichs Wertschätzung für seinen Lehrer, der als Widmungsträger und Korrektor der *Vita* eine besondere Rolle spielte, kommt an mehreren Textstellen deutlich zum Ausdruck (vgl. 155,16/17; 155,38-44; 162,37/38).

Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß zwischen der *Vita Sualonis* und dem Kloster Fulda in mehrfacher Hinsicht ein institutioneller Bezug gegeben ist, der noch dadurch gesteigert wird, daß der heilige Solus vermutlich dort die priesterliche Weihe empfing⁴⁶ und dem Kloster Fulda mit seinem Tode seinen gesamten Besitz (159,2/3) übertrug.⁴⁷ Die Eingebundenheit der *Vita Sualonis* in das monastische Umfeld läßt darüber hinaus vermuten, daß die *Vita* auch für den klösterlichen Gebrauch bestimmt war. Das als Ideal betrachtete Klosterleben verbindet sich vor dem biographischen Hintergrund des Hagiographen eng mit der von Ermanrich hervorgehobenen Bildung, und in beiden Bereichen grenzt sich der Verfasser als Teil einer elitären Gruppe gegenüber anderen ab.

adeligen Tradenten als Gegenleistung hohe geistliche Ämter zugesichert wurden. Viele von den meist politisch und wirtschaftlich einflußreichen Gönnern verbrachten auch ihren Lebensabend in der entsprechenden Institution oder brachten ihre Verwandten dort unter. Vgl. BÖHNE, S. 89 u. 105. Zur Sozialstruktur des Klosters vgl. Eckhard FREISE, Studien zum Einzugsbereich der Klostergemeinschaft von Fulda, in: Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter Bd. 2.3, hg. von Karl Schmid (Münstersche Mittelalter-Schriften 8/2.3) München 1978.

⁴⁵ Zu den Schülern des bedeutenden Hagiographen und Poeten Rudolf von Fulda (* vor 800, gest. 865) zählten neben Ermanrich Ercanbert und Meginhart. Rudolf war früh in das Kloster Fulda eingetreten, übernahm dort von seinem Lehrer Hrabanus Maurus im Jahre 822 die Leitung der Klosterschule und wurde 834 Priester. Vgl. Klaus NASS, Rudolf von Fulda, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 8) Bd. 8, Berlin-New York 1992, Sp. 351-356.

⁴⁶ BAUCH (wie Anm. 10) S. 242, Anm. 26 der *Vita*.

⁴⁷ Dieser dürfte nicht unerheblich gewesen sein, da neben der Schenkung seines Wohnortes, dem späteren Solnhofen, durch Karl den Großen (158,34/35) auch von Grundstücksübertragungen seitens der Anwohner die Rede ist (159,2). HIRSCHMANN (wie Anm. 24) S. 47 schreibt hierzu: "Um nun alle Erwerbungen und seine Zelle selbst vor den Gefahren einer unsicheren Zukunft zu schützen, übergab Sola vor seinem Hinscheiden sein Eigentum testamentarisch dem Kloster Fulda." Nachdem Solnhofen lange Zeit Hofkaplanei mit Oratorium gewesen war (vgl. 158,35), erhielt es in der Folgezeit den Titel einer Propstei mit Santharat als ersten Propst. Ebd. Zur wirtschaftlichen Bedeutung Solnhofens für das Kloster Fulda vgl. auch WEIDINGER (wie Anm. 44), zur Besitzübertragung durch den heiligen Solus ebd. S. 187.

4.2. Vorstellungen von einer "religiöse Elite" in der *Vita Sualonis*?

4.2.1. Antike Schriftsteller versus Hagiographen: Heidentum versus Christentum?

Nach Ermanrich von Ellwangen erhoben zahlreiche heidnische Schriftsteller "törichtes Geistes und vollständig blind für das Licht des Glaubens" (156,40/41) die Helden ihrer Ruhmeslieder zu Göttern.⁴⁸ Diese Äußerung bezieht sich auf die Autoren der Antike, die in bezug auf den Bildungsstand ebenfalls eine elitäre Gruppe darstellen, sich jedoch in ihrer religiösen Überzeugung grundlegend von den karolingischen Hagiographen unterscheiden. Ermanrichs negative Bewertung erstreckt sich sogar auf die Werke Vergils und Homers, die er als *inutiles fabulae* betrachtet (157,3). Im Gegensatz zu den christlichen Heiligenviten schreibt Ermanrich den Sagen der Antike keine pädagogische Intention zu. Von den antiken Schriftstellern grenzt sich Ermanrich durch das Personalpronomen *nos* ab. Hiermit bezeichnet er sich selbst und andere im Glauben gestärkte Christen, die den Ruhm der Heiligen verkünden und erforschen (156,42-45). Auch die dargestellten Helden werden indirekt miteinander verglichen. Den in den Ruhmesliedern emporgehobenen römischen Imperatoren stehen die Heiligen als *gloriosi belligerati* gegenüber (156/43). Der Vergleich wird durch die ungewöhnliche Bezeichnung der Heiligen noch unterstrichen. Wie die christlichen Autoren ihre antiken Vorgänger durch "noch größere[n] Eifer und Glauben" (156,44/45) übertreffen, wird auch die Überlegenheit der Heiligen explizit wie implizit zum Ausdruck gebracht: Die "noch Größeren" (157,4) schlugen sich "für den allein wahren König" (156,44), und auch ihre Wunder sind "nicht erdichtet" (156,45).

Ermanrichs Aneinanderreihung rhetorischer Fragen⁴⁹ wirkt wie eine Rechtfertigung für das Schreiben von Heiligenviten. Als Abgrenzungs-

⁴⁸ Es handelt sich um eine Anspielung auf den römischen Kaiserkult bzw. auf die per Senatsbeschluß zu Göttern erhobenen Kaiser. Vgl. BAUCH (wie Anm. 10) S. 241, Anm. 19 der Vita.

⁴⁹ ...*cur nos, qui christiani sumus signaculoque muniti stigmati Christi, quo levato, omnia Aegypti delubra, cadentibus idolis, diruta sunt, taceamus gloriosorum belligeratorum pro fide Christi in omni vita sua decertantium? (...) cur non magis libet perscrutari dicta ac facta maiorum, ad quorum tumbras sedulo procumbimus, divinam clementiam implorantes, quatenus per intercessionem eorum qui iam sunt in caelo cum eo coronati nos, qui adhuc*

kriterium der Hagiographen gegenüber den antiken Autoren steht zunächst das "Christ sein" im Vordergrund. Eine subtilere Abgrenzung des literarischen "wir" als Bildungselite gegenüber Ungebildeteren könnte darin gesehen werden, daß die von Ermanrich beschriebene Heiligen-verehrung in einer ganz bestimmten Weise erfolgte: Die Taten und das Leben der Heiligen sollten verkündet bzw. beschrieben werden.⁵⁰ Dazu bedurfte es rhetorischer bzw. literarischer Fähigkeiten, die für die mit "wir" gekennzeichnete Gruppe offenbar vorausgesetzt wurden.

Die elitäre Haltung Ermanrichs, die sich im Vergleich der Hagiographen mit den Autoren der Antike zeigt, begründet sich in der negativen Abgrenzung des Heidentums gegenüber dem Christentum. Auch wenn es vordergründig erneut um den "elitären" Bereich der Bildung geht, reicht dies allein zur Kennzeichnung der von Ermanrich gemeinten Elite nicht aus. Diese Elite bedarf ebensosehr der "rechten" religiösen Überzeugung und Lebensführung.

4.2.2. Die Wunder: Volksglauben versus Kirchenglauben?

Einen bedeutenden Platz im Rahmen der Vita nehmen die Wundertaten des heiligen Solus ein. Es handelt sich um typische Heilungswunder der hagiographischen Literatur, zum Teil nach dem Vorbild des Neuen Testaments, in denen gängige Legendenmotive verarbeitet wurden.⁵¹ Ermanrich fügt an dieser Stelle auch dogmatische Erörterungen über die Wunderdeutung und die Heiligenverehrung ein. In verschiedenen Wendungen wiederholt der Verfasser, der heilige Solus diene nur als Werkzeug Gottes, durch dessen Allmacht alle Wunder erst geschähen. Dieser Gedanke wird durch das Handeln des Heiligen bestätigt: Er heilt Kranke "durch Anwendung des Kreuzeszeichens" (159,13) und durch "ein Gebet zu Gott unter Tränen" (159,36). Bereits in den kurzen Überschriften des Kapitelverzeichnisses finden sich ähnlich lautende Hinweise: *invocato Christi nomine* (156,31) und *in Christi nomine* (156,32). Ermanrich räumt ein, daß "der Verstand des

in dubio scammate assistimus, auxiliare ad gloriam sui triumphi dignetur? (156,42-44 u. 157,3-6).

⁵⁰ Siehe Anm. 49.

⁵¹ Vgl. FORKE (wie Anm. 8) S. 82f. Zum "biblischen Hintergrundstil" allgemein vgl. BERSCHIN (wie Anm. 14) Bd. I, S. 71-74.

Menschen sehr schwer ermessen" könne, welche Wertschätzung Gott dem Heiligen in diesen Wundertaten zukommen ließ (160,2-5). Der Allgemeinheit des lateinischen Begriffes *mens humana* entspricht die sich anschließende und bereits erwähnte Aussage, sowohl das Volk (*vulgus*) und die weniger Einsichtigen (*qui minor intellegunt*) als auch sie selbst (*nosque*) hielten die Wunderheilungen "für die größten Lobeserhebungen" (160,5/6). Die hier begrifflich und in ihrer Bildung voneinander abgegrenzten Gruppen unterscheiden sich demnach nicht im Wunderglauben an sich, wohl aber in ihrer Wahrnehmung der Wunder: Nach Ermanrichs Einschätzung bedurfte es nämlich einer höheren Einsicht, um zu erkennen, daß den körperlichen Heilungen das Seelenheil der Betroffenen vorangeht, welches weit höher zu schätzen sei (160,9-11).⁵² Die Aufzählung *vulgus et qui minor intellegunt nosque cum eis* (160,5/6) hat den Charakter einer Klimax, die suggeriert, das zuletzt genannte Glied dieser Kette stünde der als normativem Ziel formulierten Einsicht am nächsten. Im gemeinsamen Wunderglauben von Volk und Elite zeichnet sich eine Hierarchisierung ab, welche die Uneinsichtigen von den Einsichtigeren unterscheidet. Der materiellen, auf die Person des Heiligen gerichteten Religiosität des Volkes wird eine theologische Wunderdogmatik als normativer Anspruch entgegengestellt.

An das Eselswunder im neunten Kapitel⁵³ schließt sich eine religiöse Betrachtung Ermanrichs an, die eine Begründung dafür liefert, weshalb die Wunder des Heiligen erst nach seinem Tode verkündet werden sollten. Der heilige Solus verpflichtete aus Sorge vor dem Bekanntwerden seiner Taten die Zeugen zum Stillschweigen "bis zum Heimgang seiner Seele" (160,29). Er wollte "das eitle Rühmen des Volkes (*inanes vulgi rumusculos*) nicht für sich in Anspruch nehmen, sondern lenkte alles zum Lobe Gottes" (160,38/39). Mit dieser Formulierung kritisiert Ermanrich den vom Volk praktizierten Heiligenkult, bei dem der Heilige als Person in den Mittelpunkt gerückt wird. Im Gegensatz zu dieser Textstelle heißt es jedoch im siebten Kapitel: "(...) [die Heiligen], zu deren Gräbern wir voll Eifer eilen und unsere

⁵² Mentalitätsgeschichtlich interessant sind Ermanrichs Vorstellungen über das Phänomen der Verbindung zwischen Krankheit, Sündenschuld und Besessenheit (160,10/11). "Und jedes körperliche Leiden kommt vom Menschen und durch den Teufel", der durch den Heiligen besiegt wird (159,19-21).

⁵³ Im Eselswunder wird beschrieben wie der heilige Solus seinem Esel im Namen des Herren befiehlt, gegen einen Wolf zu kämpfen, der eine Herde weidender Schafe bedroht (160,14ff.).

Sünden beweinen (...)" (159,24). Der Heiligenverehrung nach dem Ableben der Heiligen, die Ermanrich auch für sich selbst in Anspruch nimmt und die durch die adverbiale Umschreibung eine positive Bewertung erfährt, steht also als negatives Beispiel "das eitle Rühmen des Volkes" zu Lebzeiten des Heiligen gegenüber. Ermanrichs Ausführungen über den Wunderglauben bzw. die Heiligenverehrung geben somit auch Hinweise auf die Adressaten der Vita. Es scheint, als richte sich Ermanrichs pädagogische Intention hier nicht an das "Volk", sondern an die geistliche Elite. Der Hagiograph könnte mit Hilfe dieses negativen Beispiels die Elite vor dem schlechten Einfluß des "Volkes" bewahren wollen. Die Tatsache, daß wiederholt betont wird, es sei Gott und nicht der Heilige selbst, der die Wunder wirke, legt zwei Vermutungen nahe: Der personifizierte Heiligenkult könnte auch im Klerus verbreitet gewesen sein, oder es bestand die Gefahr der Verbreitung dieser Praxis, so daß es galt, die Elite davon abzuhalten.⁵⁴

4.2.3. Die Gewährsleute: Frömmigkeit versus Standesdenken?

Sowohl der Auftraggeber als auch der Autor der Vita legen hohen Wert auf den Wahrheitsgehalt bzw. die Glaubhaftigkeit der Lebensbeschreibung des heiligen Solus. Gundhram fordert die Niederschrift einer "zuverlässigen" Darstellung (155,1) des "wahren Sachverhaltes" (161,19). Die "wahren und offensichtlichen Werke Gottes" sollen geschildert werden (155,6), und der mit der Korrektur betraute Rudolf soll "das Wahre" stützen (155,22).

Der Verfasser nennt als Quelle seiner Informationen "Überlebende" (154,40/41) und Augenzeugen (159,25/26; 160,14/15 u. 161,1), und auch die Schilderung seines eigenen Besuches in Solnhofen steht in diesem Zusammenhang. Die von Ermanrich angeführten Zeugen zeichnen sich unabhängig von ihrer sozialen Herkunft durch ihre Frömmigkeit aus. Ermanrich filtert das Berichtete folgendermaßen: *Nam ego tantum ea quae*

⁵⁴ Zum Heiligenkult allgemein vgl. die Literaturangaben von Goetz, in diesem Band, S. 15. Zur theologischen Vorstellung des Heiligen als "Gottesmensch" und der Wirkung seiner Wunder vgl. Arnold ANGENENDT, Der Heilige: auf Erden - im Himmel, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, hg. v. Jürgen Petersohn (Vorträge und Forschungen 42) Sigmaringen 1994, S. 11-52, insbesondere Kapitel 8-10. Vgl. auch GRAUS (wie Anm. 4) Kapitel VI: Die Funktionen des Heiligenkults und der Legende, besonders S. 440ff.

auditu percepi scribere malui, etsi non omnia, tamen ipsa quae a religiosis viris audieram praeterire dignum non censui... (156,14/15). Kurz zuvor lautet Gundhrams Aufforderung an Ernanrich: *...uti in amore Domini vitam sancti Soli monachi conscribas gestaque eius propales, in quantum a fidelibus referentibus conperta sint tibi...* (156,9/10). Diese sicherlich toposhaften Aussagen, die im Text kurz aufeinanderfolgen, lassen zumindest erkennen, daß ein enger Zusammenhang zwischen der Zuverlässigkeit und der Frömmigkeit der Zeugen besteht. Interessant ist der sich implizit aus dieser Formulierung ergebende Gedanke, daß Ernanrich seine Urteilsfähigkeit, die Zeugen in bezug auf die oben erwähnten Kriterien richtig auszuwählen, mit keinem Wort in Frage stellt. Die soziale Herkunft der Zeugen war für den Hagiographen nicht von Bedeutung. Neben Gundhram wird der Diener des heiligen Solus als Informationsquelle angeführt (159,8). Das dem Heiligen widerfahrende Eselswunder geschieht vor den Augen einiger Hirten (160,26), und der Taubstumme fällt bei seiner Heilung "angesichts des Volkes" (*populus*) nieder (160,1). Als Beweis für die vollbrachten Wunder werden außerdem die Krücken des ehemals Gelähmten sowie Votivbilder genannt (159,15/16; 160,1).

Die Beteuerungen der Glaubwürdigkeit der Vita dienen dazu, die Adressaten der Vita von der Wahrheit der aufgezeigten Taten und Wunder des Heiligen zu überzeugen. Im Hinblick auf die Zeugen fällt auf, daß diese - abgesehen von Ernanrich selbst - nicht zum monastischen Umfeld gehören, sondern sich fast ausschließlich aus dem Volk rekrutieren. In diesem Bereich läßt sich also keine elitäre Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen ausmachen. Zuverlässigkeit und Frömmigkeit wird allen genannten Zeugen gleichermaßen zugestanden. Auch wenn Ernanrich also einerseits den vom "einfachen Volk" praktizierten Heiligenkult kritisiert, so akzeptiert er andererseits, daß diese "einfachen Leute" zur konkreten Lebenswelt des Heiligen gehörten und als Zeugen der Wunder eine wichtige Funktion erfüllten. Dies bestätigt noch einmal, daß der Heiligenkult im Volk eine große Rolle spielte und die Heiligen keineswegs der Kirche vorbehalten waren.

In bezug auf die Wundergläubigkeit ergibt sich aber eine weitere interessante Feststellung. Gegen die Meinung, der Wunderglaube im Mittelalter sei primär volkstümlich gewesen, spricht, daß in dieser Vita auch die Elite zum Glauben an die dargestellten Wunder angehalten wird. Diese Folgerung erhält ein besonderes Gewicht, wenn es sich bei den Adressaten der Vita um Klosterangehörige handelt.

4.2.4. Die Mönche als Adressaten der *Vita Sualonis*?

Als Gundhram seinen Freund mit der Abfassung der *Vita Sualonis* beauftragt, wünscht er einen *luculentus sermo* (155,6).⁵⁵ An wen wendet sich nun Ermanrich in "lichtvoller" Rede? Zunächst läßt sich feststellen, daß die *Vita* über den Widmungsempfänger hinaus Verbreitung finden soll. Auf Gundhrams Wunsch sollen die Taten des Solus "verkündet" werden (156,10), und an anderer Stelle richtet sich der Verfasser explizit an mehrere Leser (160,41).

Der letzte Hinweis deutet darauf hin, daß es sich bei den Adressaten um einen begrenzten Leserkreis handelt, der sich gerade hier durch seine Bildung, nämlich seine Lesefähigkeit, auszeichnet. Diese Vermutung wird durch Aufbau und Form der *Vita* bestätigt. Der vom Verfasser angewandte Stil läßt sich mit den Attributen wortreich, gelehrt und ausgefeilt umschreiben. Der Text enthält Zitate und einzelne Worte aus dem Griechischen und ist mit Zitaten aus der christlichen Literatur durchzogen.⁵⁶ Der komplizierte Aufbau der *Vita*, der sich etwa in dem an Rudolf adressierten Gedicht in Form eines *metrum bipedale* (155,10-36) oder in dem Namenakrostichon⁵⁷ "SOLUS" des fünfstrophigen Hymnus am Ende der *Vita* erkennen läßt, setzt einen literarisch gebildeten Leser voraus. An einer anderen Stelle heißt es in direkter Ansprache an den Adressaten: *Obsecro autem per eius amorem, quem felix Solus feliciter sequebatur, qui haec forte legere dignamini, ne rusticitatis meae verba ore scyllatico attendatis...* (160,40/41). So toposhaft eine solche weithin gebräuchliche Wendung auch klingen mag, läßt sie doch das Bewußtsein eines Verfassers erkennen, der fürchtet, der Stil seines Werkes könnte den Ansprüchen seiner Leser nicht genügen. Erneut wird damit ein gebildeter Leser vorausgesetzt. Über das Heiligendasein der Einsiedler konstatiert Ermanrich entsprechend: *Quorum*

⁵⁵ Aus dem Kontext ist nicht ersichtlich, ob das lateinische Wort *luculentus* im Sinne von erhaben oder klar, eindeutig zu verstehen ist.

⁵⁶ Vgl. Das Bienengleichnis des Sokrates (154,6/7). Der Herausgeber der Quelle weist darauf hin, daß hier eine Rekonstruktion über Platon oder Aristoteles vorliegen muß. Biblische Zitate finden sich u.a.: 154,11; 154,13; 154,14; 154,26; 154,32; 155,44; 156,2.

⁵⁷ Der Autor verwendet für das Akrostichon das griechische Wort *sfroda* statt lateinisch *valde*. Vgl. BERSCHJN (wie Anm. 14) S. 267 m. Anm. 407.

omnium gesta scribere non solum super meas vires est, sed et omnium pene linguarum doctorum fortium series cessat. (158,9/10).⁵⁸

Wie die Aussagen des Hagiographen zeigen, geht Ermanrich von einem kritikfähigen Publikum aus, das die Vita lesend rezipiert. In der Tat erschließt sich dem Adressaten die stilistische Finesse des Textes nur bei einer intensiven Lektüre. Ermanrich nennt sein Werk abwechselnd *littera* (155,24), *oratio* (156,14; 161,6), *oratinunculus* (161,2), *narratio* (159,8), *opusculum* (160,14; 162,36), *sermo* (156,36; 157,7; 157,8; 161,5; 163,4; 163,8) und *sermunculus* (161,9). Während Wilhelm Forke diesen reichen Wortschatz auf die vom Verfasser eingesetzte Variatio zurückführt,⁵⁹ betont Walter Berschin, der ungewöhnliche Zusatz *sermo* weise auf eine Vita hin, die "nicht immer den üblichen Bahnen folgt".⁶⁰ Aufgrund des Inhalts, der weit über das Leben des Heiligen hinausgeht, und des geringen Anteils der eigentlichen Vita am Gesamttext erscheint die Bezeichnung *sermo*⁶¹ tatsächlich weitaus passender als der Begriff *vita*. Als Kanzelpredigt scheint die Vita jedoch schon deshalb ungeeignet zu sein, da sie keinen einheitlichen Handlungsstrang verfolgt. Um die eigentliche Vita gruppieren sich eine Anzahl anderer Texte. Biographische Eckdaten des Heiligen wie z.B. das Geburts- oder Todesdatum fehlen, und auch das in vielen Viten behandelte Wirken nach dem Tode wird ausgelassen. Bemerkenswert ist, daß auch im Hauptteil des Werkes die Heiligengestalt zugunsten anderer Personen (Bonifatius, Karl der Große, Willibald und Wynnebald) und zugunsten auktorialer Einschübe, die eher ereignis-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Informationen liefern, in den Hintergrund rückt. In seinem Streben, die Vollkommenheit des Heiligenlebens durch die formale Vollkommenheit der Vita auszudrücken, verknüpft Ermanrich Inhalt und Form des Werkes bishin zur Zahlensymbolik des formalen Aufbaus: Die Zehnzahl der Kapitel entspricht dem Dekalog.⁶² Das Besondere der Vita

⁵⁸ Diese Aussage bleibt doppeldeutig, da sie sowohl als Gleichstellung Ermanrichs mit den sprachgewaltigen Lehrern als auch als Abgrenzung zu diesen ausgelegt werden kann.

⁵⁹ FORKE (wie Anm. 8) S. 42.

⁶⁰ BERSCHIN (wie Anm. 14) S. 265.

⁶¹ *Sermo* kann sowohl im einfachen Sinne als "Rede" oder "Gespräch" als auch im besonderen Sinne als "gelehrte Unterredung" oder "Disputation" übersetzt werden, meint jedoch im Mittelalter meist "Predigt".

⁶² In der Forschungsliteratur liegen unterschiedliche Interpretationen vor, die zusätzlich die Versinnbildlichung einer Vierzahl parallel zu den Evangelien annehmen. FORKE (wie Anm. 8) S. 66 sieht die Vierzahl in den erzählten vier Wundern, wohingegen

Sualonis, die in bezug auf den Syllogismus Vorgänger hatte, sieht Walter Berschin in der Tatsache, daß Ermanrich sein Vorgehen explizit zum Ausdruck bringt (156,36 u. 163,4-7).⁶³ Es entsteht der Eindruck, der Hagiograph habe die Vita instrumentalisiert, um ein stilistisch wertvolles literarisches Werk zu schaffen, das nicht nur dem Heiligen, sondern auch dem Autor selbst Ansehen verleiht.⁶⁴

5. Fazit

Lassen sich aus den Inhalten der Vita und den dort angesprochenen Gruppen durchaus Indizien für eine Rezeption der Heiligendarstellung im Volk ableiten, so sprechen vor allem Stil und Aufbau der Vita eher für ihren Gebrauch im Kloster. Die Schwierigkeiten bei dem Versuch, "die Elite" in der Vita Sualonis zu definieren bzw. eine entsprechende Elitekultur nachzuweisen, zeigen sich in der Fülle von Zuordnungskriterien, wie Bildung, Sprachlichkeit, Lebensführung und Religiosität, durch die sich die einzelnen Gruppen jeweils neu mischen und überschneiden. Mit Hilfe der Quelleninterpretation läßt sich kein einheitliches Bündel von Merkmalen herausarbeiten, das zur Kennzeichnung einer Elite über den Rahmen der Quelle hinaus Gültigkeit hätte. Für den Fall der *Vita Sualonis* können jedoch folgende Aussagen getroffen werden: In Ermanrichs Formulierungen ist ein monastisches Elitedenken erkennbar. Mehrere Textbelege stützen die Vermutung, es handle sich bei der mit "wir" bezeichneten Personengruppe um Klosterangehörige, die sich gegenüber anderen Gruppen abgrenzen. Diese "Elite", deren Exponent Ermanrich selbst ist, stellt nur einen kleinen Teil der Gesamtbevölkerung dar. Die besonders hervorgehobene Position des

WORSTBROCK (wie Anm. 8) Sp. 608 ein vierteiliges Beiwerk in Form des Briefwechsels zwischen Gundhram und Ermanrich, des Gedichts und Briefes an Rudolf von Fulda und des Hymnus annimmt. Da sich der Verfasser selbst nur über die Zehnzahl der Kapitel äußert, bleibt unklar, ob eine Vierzahl in der Vita überhaupt beabsichtigt war.

⁶³ BERSCHIN (wie Anm. 14) S. 267.

⁶⁴ Gemeint ist hier das hohe Ansehen vor Gott, das sowohl der Hagiograph als auch der Auftraggeber durch die Abfassung der Vita zu erlangen wünschen, und von dem sie sich "reichen Lohn für die Zukunft erhoffen": *Idcirco et te quasi caeteris familiariorem poposci, quatenus Soli beati monachi vitam et gesta conscribas. ut meritis ipsius tui laboris mercedem apud omnipotentem Retributorem accipias ac mihi in eo satisfacias, et uterque cumulum sudoris recipiat in futuro, ego petitionis. et tu scriptionis* (154,34-38).

Mönchtums ist durch eine Reihe charakteristischer Merkmale gekennzeichnet. Neben dem Privileg einer gewissen Besonderheit und Auserwähltheit des Klosterlebens stellt vor allem der Bildungsstand das entscheidende Abgrenzungskriterium dar. Das schlägt sich besonders im Sprachstil nieder, der nahelegt, daß sich die *Vita* nicht an das Volk, sondern an eine geistliche, sehr wahrscheinlich ebenfalls monastische Elite richtete. Da die Rezeption des Werkes in erster Linie lesend erfolgen sollte, kommt hier die Trennung *litterati/illitterati* zum Tragen. Um die *Vita* nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich verstehen zu können, muß der Leser darüber hinaus über einen bestimmten Wissenshorizont verfügen. Die Abgrenzung der christlichen Hagiographie gegenüber den heidnischen Werken antiker Schriftsteller zeigt jedoch, daß eine Bildung, wie sie Ermanrich für die monastische Elite in Anspruch nimmt, auch eine entsprechende religiöse Überzeugung und Lebensführung beinhalten muß. Hier liegt auch die besondere Bedeutung der Heiligenverehrung für den Hagiographen wie vermutlich für die monastische Elite insgesamt.

Sowohl der Verfasser und der Auftraggeber als auch die Adressaten der *Vita Sualonis* gehörten zur Bildungselite. Die *Vita* wurde mit einer pädagogischen Intention geschrieben; sie bot dem Autor die Möglichkeit, seine dogmatischen Ansichten zu vermitteln und darüber hinaus seine stilistischen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. Auch wenn Ermanrich anscheinend kein konkretes Interesse am Volk hatte, können der Lebensbeschreibung des heiligen Solus dennoch Aussagen über eine Volkskultur bzw. einen Volksglauben entnommen werden. Eine Trennung zwischen Volks- und Elitekultur ergibt sich insofern, als Ermanrich die personifizierte Heiligenverehrung des Volkes negativ hervorhebt. Kulturelle Unterschiede bestehen auch auf dem Gebiet der Sprachlichkeit, wobei auf die problematische Zuordnung von Volkssprache/Volk und Latein/Elite/Klerus hingewiesen wurde. Aus Ermanrichs Beschreibungen läßt sich jedoch ebenso die Vermutung ableiten, es habe kulturelle Überlagerungen gegeben. So ist der Glaube an die Wundertätigkeit des Heiligen an sich allen Schichten gemeinsam, auch wenn die Wunder unterschiedlich gedeutet werden.

Die hier dargelegten Aussagemöglichkeiten haben jedoch in mancher Hinsicht ihre Grenzen. Die moderne Fragestellung nach einer Volks- bzw. Elitekultur wird auf die *Vita* eines Autors angewandt, für den diese Thematik in dieser Zuspitzung nicht existierte oder zumindest nicht im Vordergrund stand. Die Quellenarbeit stützt sich daher - über explizite Quellenaussagen

hinausgehend - vor allem auf implizite Schlußfolgerungen. Der zum Teil normative Charakter der Vita kann nicht nur erheblich von den realen Gegebenheiten abweichen, vielmehr beruhen alle Vermutungen über eine Volks- und Elitekultur überhaupt nur auf der individuellen Sichtweise Ermanrichs von Ellwangen. Über den Rahmen der Arbeit hinaus stellt sich die Frage, ob die vorliegende Vita mit der geistigen Haltung Ermanrichs insgesamt übereinstimmt. Sollte sich aus einem Stilvergleich mit seinen übrigen Werken⁶⁵ eine positive Antwort ergeben, bliebe weiterhin durch einen Vergleich der *Vita Sualonis* mit Viten anderer Autoren dieser Epoche zu klären, inwiefern Ermanrichs Gesinnung dem karolingischen Zeitgeist entsprach.

⁶⁵ Einen Stilvergleich der Vita Hariolfi und der Vita Sualonis von Ermanrich von Ellwangen unternimmt FORKE (wie Anm. 8) S. 38-57.

VOLKSKULTUR UND ELITEKULTUR
IM FRÜHEN MITTELALTER:
DAS BEISPIEL DER HEILIGENVITEN

MEDIUM AEVUM QUOTIDIANUM

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD JARITZ

36

GASTHERAUSGEBER DIESES HEFTES:
HANS-WERNER GOETZ UND FRIEDERIKE SAUERWEIN

VOLKSKULTUR UND ELITEKULTUR
IM FRÜHEN MITTELALTER:
DAS BEISPIEL DER HEILIGENVITEN

Krems 1997

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER KARL H. DITZE-STIFTUNG (HAMBURG)
UND DER KULTURABTEILUNG
DES AMTES DER NIEDERÖSTERREICHISCHEN LANDESREGIERUNG

Titelgraphik: Stephan J. Tramèr

Herausgeber: Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters. Körnermarkt 13, A-3500 Krems, Österreich. – Für den Inhalt verantwortlich zeichnen die Autoren, ohne deren ausdrückliche Zustimmung jeglicher Nachdruck, auch in Auszügen, nicht gestattet ist. – Druck: KOPITU Ges. m. b. H., Wiedner Hauptstraße 8-10, A-1050 Wien.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Hans-Werner Goetz: Volkskultur und Elitekultur im frühen Mittelalter: Eine Forschungsaufgabe und ihre Problematik	9
Imke Lange: <i>'Teste Deo, me nihil audisse modo saeculare de cantico.'</i> "Volk" und "Elite" als kulturelle Systeme in "De vita s. Radegundis libri duo"	20
Nicole Suhl: Die "Vita Bertilae Abbatissae Calensis" - eine Quelle für mögliche Unterschiede in der Religiosität von "Volk" und "Elite" im frühen Mittelalter?	39
Ulla Pille: Die Pilgerreise des Heiligen Willibald - Ansätze für eine Unterscheidung von Volks- und Elitekultur?	59
Britta Graening: <i>Vulgus et qui minus intellegunt:</i> Die Vita Sualonis Ermanrichs von Ellwangen als Zeugnis monastischen Elitedenkens?	80
Karsten Uhl: "Der Pöbel, der nicht in gebildeten Wendungen zu sprechen versteht." Unterschiede zwischen der Kultur des Volkes und der Kultur der Eliten in den Viten der Heiligen Wiborada	103
Schlußbetrachtung	119

Vorwort

Die Frage nach einer Volkskultur im frühen Mittelalter liegt in der Konsequenz der Volkskulturforschung der letzten beiden Jahrzehnte, sie ist aber noch selten gestellt und alles andere als erschöpfend oder gar abschließend behandelt worden, ja tatsächlich ist die Sinnhaftigkeit einer solchen Frage erst zu überprüfen, sind zumindest auf das Frühmittelalter zugeschnittene, methodische Wege zu finden. Diesem Ziel diente ein im Sommersemester 1995 an der Universität Hamburg durchgeführtes Hauptseminar, das im Sommersemester 1996 in einem Oberseminar weitergeführt wurde. Mögen Publikationen studentischer Arbeiten auch auf sicherlich nicht immer unberechtigte Skepsis stoßen, so haben die hier abgedruckten, im Rahmen des Oberseminars noch einmal von allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern kritisch diskutierten Beiträge wohl nicht nur das für eine Veröffentlichung erforderliche Niveau erreicht, sie betreten darüber hinaus Neuland, indem sie methodische Wege erschließen helfen und an ausgewählten Beispielen, die sich sämtlich auf die sich in Heiligenviten widerspiegelnden religiösen Vorstellungen konzentrieren, abtesten. Damit bieten sie einen fruchtbaren exemplarischen Zugang zu wichtigen Aspekten der frühmittelalterlichen Volkskultur und Elitekultur. Dank gemeinsamer Fragestellungen und Diskussionen weisen die jeweils einzelnen Viten gewidmeten Beiträge zudem eine hinreichende methodische und thematische Geschlossenheit auf.

Herausgeber, Autorinnen und Autoren haben der Gesellschaft "Medium Aevum Quotidianum" und dem Herausgeber ihrer gleichnamigen Zeitschrift, Gerhard Jaritz, sehr dafür zu danken, daß sie dieses Heft für einen solchen Versuch zur Verfügung gestellt haben. Das Thema selbst geht auf eine Anregung des ehemaligen Direktors des Instituts für Realienkunde, Harry Kühnel, zurück, der das Konzept für die erste, geplante Sommerakademie des Mediävistenverbandes unter dem Titel "Die ambivalente Kultur des Mittelalters" entworfen und den Herausgeber mit der Leitung einer Sektion zum Thema "Volkskultur und Elitekultur im Mittelalter" betraut hatte. Daß das Vorhaben sich zunächst nicht wie geplant realisieren ließ, resultierte aus organisatorischen und finanziellen Problemen, die durch den unerwarteten Tod Harry Kühnells, der das

Projekt mit Energie und Engagement betrieben hatte, vollends verschärft worden wären. Seinem Gedenken soll dieses Heft daher gewidmet sein.

Hans-Werner Goetz (Hamburg)