

**‘Teste Deo, me nihil audisse modo saeculare de cantico.’
„Volk“ und „Elite“ als kulturelle Systeme in
„De vita s. Radegundis libri duo“**

Imke Lange

Sind die „Leute“ der frühen Neuzeit immerhin noch als „widerspenstig“ bezeichnet worden, wenn es um die Beschreibung ihrer Kultur geht,¹ so scheint sich für das frühe Mittelalter eher ein gähnendes Schweigen auszubreiten. Die Gründe dafür und die damit verknüpften methodischen Probleme sind bereits in der Einleitung dargestellt worden. So kann es auch in diesem Beitrag nicht darum gehen, anhand der beiden Radegundviten eine vermeintlich per se bestehende „Volkskultur“ in der Quelle durch listige Interpretationen ihrer Widerspenstigkeit zu berauben und zu beschreiben. Das eigentliche Anliegen des Verfassers und der Verfasserin der *Vita Radegundis*, Venantius Fortunatus und Baudonivia, war es nicht, der Nachwelt etwas über das Leben und Denken dieser Menschen zu überliefern, sondern die Heiligkeit Radegundes herauszustellen. Sinnvoller scheint daher die Frage, wie Fortunatus und Baudonivia das „Volk“ in ihrer Zeit wahrgenommen haben und ob und inwieweit sich die beiden selbst, als Vertreter der sogenannten „Elite“, von einer „Nichtelite“, dem „Volk“, abgrenzen und wie sie dieses darstellen.

Im ersten Kapitel befasse ich mich daher mit den theoretischen Konstrukten „Volk“ und „Elite“ als kulturellen Systemen, um sie im Rahmen dieser Arbeit nutzbar zu machen. Anschließend stecke ich die Rahmenbedingungen ab, die das literarische Genre der Hagiographie in der merowingischen Zeit stellt. Da die Darstellung von Gesellschaft aber auch in Abhängigkeit von den Interessen des Autors und der Autorin zu sehen ist, gehe ich auf die Stellung Fortunatus’ und Baudonivias und ihre Beziehung zu

¹ Vgl. den Titel „Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur der frühen Neuzeit“ von Norbert SCHINDLER, Frankfurt/Main 1992.

Radegunde ein. Schließlich untersuche ich exemplarisch die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich bei Fortunatus und Baudonivia eine Beschreibung der Gesellschaft zeigen läßt, um mich so der Frage nach einer „Volkskultur“ und einer „Elitekultur“ zu nähern - trotz des vermeintlichen Schweigens.

1. Methodische Überlegungen

„Volk“ ist ein mehrdeutiger Begriff, bei dem ich vier Bedeutungsinhalte unterscheide:

1. Schichtübergreifend meint „Volk“ eine große Gemeinschaft von Menschen, die durch Kultur, Sprache und Geschichte miteinander verbunden ist.
 2. „Volk“ kann politisch die Angehörigen einer Nationalität bezeichnen und
 3. als Mengenbegriff eine Ansammlung von vielen Menschen beschreiben.²
- Für das Thema entscheidend sind aber die Passagen der Vita, in denen
4. „Volk“ als die Zusammenfassung der „unteren“ Schichten verstanden wird.³

Um diese letztgenannte Gruppe einzugrenzen, muß zuerst der Begriff der „Elite“ - im Sinne der „oberen“, sich hiervon abhebenden Schichten - definiert werden. Als „Elite“ verstehe ich mit Gerhard Jaritz die Minderheit der „Ausgewählten“, die durch besondere Qualitäten oder Fähigkeiten (wirtschaftlicher, politisch-rechtlicher, sozialer und/oder intellektueller Art) herausragende Positionen in einer Gesellschaft einnehmen.⁴ Aufgrund dieser privilegierten Stellung haben sie die Möglichkeit, eine große Menge zu dominieren. Die genaue Abgrenzung variiert mit den in der jeweiligen Gesellschaft angelegten Kriterien. Im frühen Mittelalter wird man vor allem *nobilitas*⁵ und Klerus dazurechnen müssen. Das „Volk“ bzw. die „unteren

² Nach František GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, S. 212 ist es schwierig, diese Gruppe als „Volk“ zu bezeichnen, da eine Einheit nur von kurzer Dauer ist. Er fordert daher, daß beim „Volk“ „zwischen den einzelnen Individuen eine organische, länger währende Beziehung existieren“ muß.

³ Soweit nicht anders hervorgehoben, verwende ich diesen Bedeutungsinhalt, wenn ich über „das Volk“ schreibe.

⁴ Gerhard JARITZ, Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters, Wien, Köln 1989, S. 129.

⁵ Ich behalte die lateinische Vokabel bei. Zur Diskussion des Begriffs „Adel“ im Frühmittelalter, vgl. František GRAUS, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen

Schichten“ sind demgegenüber jene Gruppen, die sich durch „Nichtzugehörigkeiten“ kennzeichnen lassen: Sie sind *keine* Angehörigen der *nobilitas*, Mitglieder einer monastischen Lebensform oder des Klerus allgemein.

Das Vorgehen, „Volk“ als Negativdefinition von „Elite“ zu begreifen, scheint direkt in das „Zweischichtenmodell“⁶ einer sich gegenüberstehenden, gegensätzlichen Hoch- und Volkskultur zu führen, bei dem sich die kirchliche Kultur als Vertreterin der Hochkultur im frühen Mittelalter in erster Linie durch die „Ablehnung“ der Volkskultur auszeichnet.⁷ Danach existierten bis etwa 1400 nur zwei kulturelle Modelle (das der Geistlichkeit und das der Krieger), denen allein das kulturschaffende und -bestimmende Potential zugeschrieben wird.⁸ Dieser Ansatz verstellt jedoch nicht nur den Blick auf eine Binnendifferenzierung,⁹ sondern berücksichtigt auch nicht genügend, daß die klerikalen Zeugnisse aus dieser Zeit nur *eine*, in der Überlieferung dominierende Perspektive wiedergeben.

Deshalb verfolge ich hier einen Ansatz, der trotz der Negativdefinition von „Volk“ das „Zweischichtenmodell“ ablehnt. Obwohl die schriftlichen Quellen des frühen Mittelalters ausschließlich von einer (klerikalen) Elite produziert wurden, nehme ich an, daß auch das „Volk“ eigene kulturelle „Systeme“ besaß und ausprägte. Es kommt folglich darauf an, anhand der schriftlichen Quellen festzustellen, wie die kulturellen Systeme des Volkes aus der Perspektive der „Elite“ wahrgenommen, bewertet und verarbeitet wurden. Dabei gehe ich nicht von einer engen Definition des Begriffs

Raumes und die sog. Adelsheiligen, in: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg.v. Arno Borst (Vorträge und Forschungen 20), Sigmaringen 1974, S. 131-176, hier S. 160ff.; Thomas ZOTZ, Adel, Oberschicht, Freie. Zur Terminologie der frühmittelalterlichen Sozialgeschichte, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 125, 1977, S. 3-20; Klaus SCHREINER, Adel oder Oberschicht? Bemerkungen zur sozialen Schichtung der fränkischen Gesellschaft im 6.Jahrhundert, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 68, 1981, S. 225-231; zum zeitgenössischen Verständnis: Hans-Werner GOETZ, „Nobilis“. Der Adel im Selbstverständnis der Karolingerzeit, in: ebd. 70, 1983, S. 153-191.

⁶ Jacques LE GOFF, Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.-15. Jahrhunderts, Weingarten 1978, S. 124; vgl. die Diskussion dazu bei Hans-Jörg GILOMEN, Volkskultur und Exempla-Forschung, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg.v. Joachim Heinzle, Frankfurt/Main, Leipzig 1994, S. 165-208, hier S. 167f.

⁷ So LE GOFF (wie Anm.6) S. 125.

⁸ Vgl. GILOMEN (wie Anm.6) S. 178ff., der Georges Dubys Auffassung vom 'sinkenden Kulturgut' kritisch referiert.

⁹ Vgl. in diesem Heft GOETZ, S. 13 und Anm.25.

„Kultur“, sondern von der Frage aus, ob sich innerhalb einer (vermuteten) Gruppe eine bestimmte Zusammengehörigkeit zeigt, nämlich unter der gedanklichen Voraussetzung, daß sich Gruppen anhand eines eigenen, speziell ausgeprägten Systems im Umgang mit allgemein gültigen Zeichen, Symbolen und Inhalten beschreiben lassen.¹⁰

Damit lassen sich die oben angenommenen „kulturellen Systeme“ von Gruppen unter zwei Blickwinkeln betrachten, die in wechselseitiger Beziehung stehen:

1. Indem die Mitglieder einer Gruppe ein solches spezifisches System gemeinsam verwenden, läßt sich ihre *innere Zusammengehörigkeit* beschreiben. Dabei ist eine Binnendifferenzierung innerhalb einer Gruppe unbedingt zu berücksichtigen. Diese läßt sich durch „Niveaunterschiede“ kennzeichnen.

2. Die *innere Zusammengehörigkeit* zieht eine bestimmte Wahrnehmung von Gruppen, die andere Systeme verwenden, nach sich. Auf dieser Grundlage findet eine bestimmte *Abgrenzung nach außen* statt.

Venantius Fortunatus und Baudonivia sind nach der obigen Eingrenzung durch ihre Bildung und geistliche Lebensform der Elite zuzurechnen: Sie gehören dem kulturellen System des „Klerus“ an.¹¹

Aufgrund der Bedeutung der Religion für die gesamte frühmittelalterliche Gesellschaft¹² ist Fortunatus' und Baudonivias Zugehörigkeit zur „klerikalen Elite“ kein Hindernis bei der Frage nach einer „Volkskultur“, sondern eine Möglichkeit, „spezifische Aneignungs- und Gebrauchsweisen gemeinsamer Gegenstände“¹³ herauszuarbeiten, und zwar aus der Sicht der „Elite“. Der „gemeinsame Gegenstand“ bezieht sich im Rahmen der Hagiographie vor allem auf das Phänomen der „Heiligenverehrung“, das auch mit dem frei übernommenen Begriff einer „shared cultural meaning“¹⁴ umschrieben werden kann: Die Heiligenverehrung ist demnach für die „Elite“ und das „Volk“ von großer

¹⁰ Bezüge zur Systemtheorie sind an dieser Stelle weder berücksichtigt noch beabsichtigt.

¹¹ Auf die oben erwähnte Binnendifferenzierung innerhalb der Gruppen, die sich bei Baudonivia und Fortunatus konkret zeigt, gehe ich im folgenden noch ein.

¹² Vgl. GOETZ, in diesem Heft S. 1 ff.

¹³ So Jean-Claude SCHMITT, Der Mediävist und die Volkskultur, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, hg.v. Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer, Paderborn 1990, S. 29-40, hier S. 31.

¹⁴ So Deborah TANNEN, The Oral. Literate Continuum in Discourse, in: Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy, hg.v. Deborah Tannen, Norwood (NJ) 1984, S. 1-16, hier S. 1f.

Bedeutung, wird aber aufgrund der Zugehörigkeit zu verschiedenen kulturellen Systemen unterschiedlich, wenn auch nicht zwangsläufig „geschieden“ wahrgenommen und rezipiert. Damit ergeben sich zwei Wege, sich anhand der *Vitae Radegundis* einer „Volkskultur“ des frühen Mittelalters anzunähern:

Als Zusammenführung der beiden oben genannten Blickwinkel, unter denen eine Gruppe beschrieben werden kann, ist erstens zu untersuchen, ob durch die Zugehörigkeit Fortunatus' und Baudonivias zu *einem* kulturellen System eine *gemeinsame* Form der Abgrenzung gegenüber dem kulturellen System des „Volkes“ erkennbar wird. Aufgrund der Zugehörigkeit zur geistlichen Elite stellt das Christentum für beide „die Kultur“ per se dar - als Utopie einer „shared cultural meaning“ sämtlicher Menschen. Ist hier also ein schichtenübergreifendes Verständnis von „Volk“ auszumachen, dessen Ab- und Einstufung nicht nach sozialen Kriterien vorgenommen wird, sondern nach der Qualität der christlichen Lebensführung?

Da aber auch eine nach christlichen Utopien ausgerichtete Gesellschaft die weltlichen Gesellschaftsordnungen nicht ersetzt, sondern eher überlagert, stellt sich zweitens die Frage nach Fortunatus' und Baudonivias Position innerhalb des christlichen „Volkes“. Baudonivia selbst unterteilt in ihrem Prolog die klerikale Elite in die *docti* und die Menschen *angustae intelligentiae*.¹⁵ Damit stellt sich die Frage, welche Intentionen den beiden Viten jeweils zugrundeliegen und welche Zielgruppen Fortunatus und Baudonivia im Blick hatten. Wenn sich unterschiedliche Zielgruppen feststellen lassen, ist zu untersuchen, inwiefern sich dies auf die Gestaltung der beiden Bücher auswirkt.

2. Hagiographie und „Volkskultur“

Michel Banniard faßt die Entwicklung der Literatur von der Spätantike bis ins frühe Mittelalter folgendermaßen zusammen: „[...] auf den religiösen Sieg des Christentums [ist] sein literarischer Triumph gefolgt: Es gibt von jetzt an nur noch christliche Literatur. [...] Der literarische Typus des Heiligenlebens mit seinem Gefolge der Wundererzählungen erhält [...] eine wesentliche

¹⁵ *De Vita sanctae Radegundis libri duo*, ed Bruno KRUSCH, MGH SS rer Mer II, Hannover 1888 (ND 1984), S. 358-395. Im folgenden zitiert als 'Vita I' und 'Vita II', hier Vita II, S. 377, Z.12. Eine Übersetzung bei Jo Ann McNAMARA / John E. HALBORG, *Sainted Woman of the Dark Ages*, Durham and London 1992, S. 70-105.

Rolle bei der Entstehung der europäischen Kultur.“¹⁶ Die Diskussion um den Stellenwert hagiographischer Quellen in bezug auf die Frage nach einer „Volkskultur“¹⁷ läßt sich demnach in der Klerikalisierung der Schriftkultur und ihrer Wechselwirkung auf eine „allgemeine“ Kultur verankern. Wenn man mit Banniard das Missionswerk der Kirche in den Aufgaben der „Vertiefung, Ausweitung und Erhaltung“ des Glaubens beschreibt, kann man ein Kommunikationssystem voraussetzen, „das allen Kategorien von Sprechern ständig offensteht. Es liegt auf der Hand, daß dieses System nur in einer Richtung funktioniert: Es handelt sich um einen Sender der kirchlichen Botschaft, nicht um einen Empfänger für die Reaktion der Laien.“¹⁸

Auch František Graus betont, die merowingischen Legenden seien das „*Ergebnis der Tätigkeit von Klerikern* [Hervorhebung d. Verf.], die aus offizieller oder gepflegter Tradition überwiegend aus den Typen und Topoi der Hagiographie und ihrer eigenen Phantasie schöpften“.¹⁹ Das von Banniard vorausgesetzte Kommunikationssystem erfordert jedoch seitens der Hagiographen Zugeständnisse, die noch weiter zu fassen sind als die von Graus erwähnte Aufnahme „sozialer Motive“²⁰ und die sich vermutlich anhand der Struktur der Viten herausarbeiten lassen.

Hier schließen Überlegungen zur Sprache und zu der aufgrund der sprachlichen Form möglichen Rezeption der hagiographischen Texte an. Nach Dag Norberg kann für das 5./6. Jahrhundert angenommen werden, daß Latein noch von allen Schichten verstanden und auch gesprochen wurde, wobei sich die jeweiligen sozialen Milieus durch verschiedene Ausformungen bzw. Niveaus unterschieden.²¹ Hinsichtlich der Rezeption gehe ich davon aus, daß die hier untersuchten Texte vorgelesen wurden.²²

¹⁶ Michel BANNIARD, *Europa. Von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter*, München, Leipzig 1993, S. 134.

¹⁷ Vgl. GOETZ, in diesem Heft S. 17f.

¹⁸ BANNIARD (wie Anm.16) S. 189.

¹⁹ GRAUS (wie Anm.2) S. 278.

²⁰ Ebd. S. 290: „Motive, in denen der Legendist zu den sozialen Fragen und Problemen der Zeit auf seine Art Stellung nahm.“

²¹ Zitiert nach LE GOFF (wie Anm.6) S. 121f. Ähnlich auch BANNIARD (wie Anm.16) S. 186, 190ff. und 199ff. Der Abstand zwischen geschriebener und gesprochener Sprache wurde nach 600 zwar größer, aber „die gesprochene Sprache“ gehörte im sechsten Jahrhundert „noch vollständig zum Latein“, S. 197.

²² Vgl. Katrien HEENE, *Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?*, in: *Analecta Bollandiana* 107, 1989, S. 415-428, hier S. 418. Explizite Belege sind in beiden Viten nicht auszumachen, implizit läßt sich diese Annahme aber durchaus stützen; vgl. z.B. Vita II (wie Anm.15) S. 377, Z.20f.: Baudonivia bietet ihr Werk *sui gregis auribus* dar.

Zweck dieser Lesungen war ein „practical pastoral aim“.²³ Im untersuchten Zeitraum des 6./7. Jahrhunderts hatte das Christentum noch keineswegs überall Fuß gefaßt.²⁴ Bei der Durchsetzung und Festigung des christlichen Glaubens dienten aber gerade die Viten „for public delivery in order to edify the common people“.²⁵

3. *De vita sanctae Radegundis libri duo*

3.1 Radegunde²⁶

Im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung spielt weniger das Leben Radegundes, soweit es sich aus den Quellen rekonstruieren läßt, eine Rolle als vielmehr die Wahrnehmung der Verfasser ihrer Vita und die Beziehung, die Fortunatus und Baudonivia zu ihrer „Heldin“ hatten: Radegunde war für beide keine „historische Heilige“, sondern eine Person ihrer Zeit, von deren Heiligkeit sie überzeugt waren. Mit Fortunatus war Radegunde eng befreundet, Baudonivia lebte in dem von Radegunde gegründeten Nonnenkloster Poitiers unter der Regel des hl. Cäsarius, die die Heilige dort eingeführt hatte. Zu berücksichtigen ist außerdem die herausragende Stellung Poitiers, das durch die Verbindung Radegundes zum merowingischen Königshaus wohl unter besonderem Schutz stand.²⁷

²³ HEENE (wie Anm.22) S. 426. Vgl. auch oben die von Banniard beschriebenen Aufgaben der Missionsarbeit.

²⁴ Vgl. Heinz LÖWE, in: Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. 9.Auflage, hg.v. Herbert Grundmann. Bd.I: Frühzeit und Mittelalter, Stuttgart 1970, S. 143.

²⁵ HEENE (wie Anm.22) S. 423.

²⁶ Eine kurze Biographie auf Basis der Quellen und einen Überblick zum Forschungsstand zur „historischen Radegunde“ bietet Sabine GÄBE, Radegundis: Sancta, Regina, Ancilla. Zum Heiligkeitssideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, in: Francia 16/1, 1989, S. 1-30, hier S. 1ff., bes. Anm.7.

²⁷ Georg SCHEIBELREITER, Königstöchter im Kloster, Radegund (+587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 87, 1979, S. 1-37, hier S. 7ff. bes. S. 11.

3.2 Die beiden Verfasser der Vita

Venantius Fortunatus

Walter Berschin bezeichnet Venantius als den bedeutendsten Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts, der im Gegensatz zu Gregor von Tours selbst „einer Kritik nach klassischen Maßstäben standhält“.²⁸ Vermutlich um 530 in Oberitalien in der Gegend von Treviso geboren, erhielt er eine umfassende klassische Ausbildung in Ravenna und floh 565 vor dem drohenden Langobardeneinfall nach Metz an den Merowingerhof, wo er die Funktion eines Hofdichters ausübte.²⁹ Als Bischof von Poitiers starb er um 600. Neben einer Anzahl von Gedichten liegt seine schriftstellerische Leistung in der Abfassung von Viten.³⁰ Die *Vita Radegundis* zählt zu seinen Spätwerken (nach 587) und ist die einzige Frauenvita, die Fortunatus abgefaßt hat. Berschin wertet sie als die „Waise in der Krone seiner Prosa“.³¹ Im Gegensatz zu den früheren Schriften ist die *Vita Radegundis* keine Auftragsarbeit, sondern wohl die ‘persönliche Huldigung’ einer langjährigen Freundschaft. Auffällig ist, daß sich die enge Beziehung Fortunatus’ zu Radegunde und der Äbtissin Agnes inhaltlich fast gar nicht niederschlägt.³² Auch wenn keine Auftragsarbeit vorliegt, propagiert Fortunatus in seiner Funktion als Bischof jedoch auf einer weiteren Ebene „ganz konkrete Interessen der Amtskirche“.³³

Baudonivia

Baudonivia war Nonne in Radegundes Kloster und hatte diese vermutlich noch persönlich gekannt.³⁴ Sie faßte bald nach 600 ein zweites Buch als

²⁸ Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd.1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986; Bd.2: Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter, Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8 und 9), hier Bd.1, S. 278.

²⁹ BANNIARD (wie Anm.16) S. 98.

³⁰ BERSCHIN (wie Anm.28) Bd.1, S. 278.

³¹ Ebd. S. 284.

³² GÄBE (wie Anm.26) S. 5.

³³ Zu diesem Aspekt vgl. ebd. S. 17: Fortunatus wollte „klarstellen, daß Radegundes asketischer und weltabgewandter Lebenswandel nicht ‘kirchenfremd’ gewesen ist, sondern daß sie die Kirche und ihre Amtsträger als höhere Instanz anerkannte.“

³⁴ Vgl. ebd. S. 11, Anm.61.

Ergänzung und Fortsetzung zu der Vita des Venantius ab.³⁵ Ihre Nachträge beziehen sich auf drei Bereiche: die Wunder nach Radegundes Tod, den Erwerb von Reliquien sowie 'Hausgeschichten' - Inhalte, die Fortunatus nicht erwähnt hat, die aber für die Nonnen des Klosters vermutlich von äußerster Wichtigkeit waren. Literaturgeschichtlich bemerkenswert ist nicht nur, daß hier eine Frau eine Vita verfaßt, sondern daß sie auch selbstbewußt ihren Namen nennt. Berschin stellt eine Abhängigkeit bzw. Nähe zum Latein des Fortunatus heraus,³⁶ wobei Baudonivia durchaus eigene Formulierungen benutzt und ebenso wie Fortunatus Neologismen verwendet, wenn es notwendig ist.

4. Spuren einer „Volkskultur“ in der „Vita Radegundis“ ?

Gemäß den im ersten Abschnitt dargelegten methodischen Überlegungen behandle ich folgende Aspekte der beiden Viten: Anhand der beiden Prologe soll untersucht werden, ob Motive der Abfassung und Aussagen über die intendierte Zielgruppe deutlich werden. Eine genauere Betrachtung ausgewählter Kapitel beider Bücher befaßt sich mit der Frage, ob eine Abgrenzung gegenüber einem kulturellen System des „Volkes“ erkennbar ist. Abschließend soll in einem exemplarischen Vergleich zwischen Fortunatus und Baudonivia überlegt werden, ob sich in bezug auf die Zielgruppen 'unterschiedliche Weisen' bei der Vermittlung des Inhaltes herausarbeiten lassen.

4.1 Die Prologe - Motivationen und Zielgruppen

Venantius Fortunatus

Dem ungewöhnlich kurzen Prolog fehlt jede Widmung. Nach einem relativ umfassenden Lob des weiblichen Geschlechts, in dem Gott seine *dives* [...] *largitas*³⁷ zeigt, beschreibt Venantius erst im letzten Satz des Prologs den Zweck der Abfassung: die *memoria* Radegundes, die in der Welt gefeiert werden soll.³⁸ Dazu müsse ihr Leben *in publico* getragen werden.³⁹ Fortunatus

³⁵ Ebd. S.11 wird betont, daß Baudonivia selbst ihre Vita als Zusatzvita zu Fortunatus' Arbeit kennzeichnet. So auch BERSCHIN (wie Anm.28) Bd.2, S. 17f., der dazu auf Parallelen bei Entstehung und Aufbau der *Vita S.Caesarii* hinweist.

³⁶ BERSCHIN (wie Anm.28) Bd.2, S. 17.

³⁷ Vita I (wie Anm.15) S. 364, Z.22.

³⁸ Ebd. S. 365, Z.1.

entschuldigt sich geradezu dafür, daß er *privato sermone* schreibt.³⁹ Versteht man *sermo* hier „als mündliche Praxis der Hörer, die über gar keine oder nur eine geringe Schulbildung verfügten“, ⁴¹ und nimmt, wie oben dargestellt, eine zum Abfassungszeitraum noch weit verbreitete lateinische Sprachkompetenz an, so könnte diese Wendung ein Indiz dafür sein, daß die Vita zur Rezeption über eine klerikale Zielgruppe hinaus bestimmt war. Die Überlegung wird durch die Feststellung Wilhelm Levisons gestützt, der Fortunatus' Viten im Gegensatz zu seiner sonstigen Prosa eine einfache, verständliche Sprache attestiert.⁴² Der Terminus *privatus* wäre demnach vielleicht auch eine Kennzeichnung des Sprachniveaus.⁴³ Daß damit aber noch keineswegs das „Volk“ als Adressat angenommen werden darf, zeigen das literarisch hohe Niveau des Textes und die inhaltliche Anknüpfung an das Heiligenideal der Asketinnenbiographien des 4. und 5. Jahrhunderts. Susanne Wittern nimmt als Zielgruppe daher eher die „vielfach der senatorischen Bildungsschicht entstammenden Bischöfe des Frankenreiches“ an.⁴⁴ Dennoch muß das „Volk“ als Rezipient keineswegs ausgeschlossen werden, da eine Verwendung des Textes bei Heiligenfesten durchaus denkbar ist.⁴⁵

Baudonivia

Baudonivias Vorwort ist wesentlich länger. Sie widmet ihr Buch den Mitschwestern in Poitiers: *dominabus sanctis [...] Dedimae abbatisae vel omni congregationi gloriosi dominae Radegundis*⁴⁶ Ihre Schrift ist eine Auftragsarbeit,⁴⁷ deren Anforderungen sie sich, wie die vielen Demutsformeln zeigen, nicht gewachsen fühlt - oder fühlen darf. Interessant ist die Zweiteilung, die sie hinsichtlich der Verfasser solcher Aufträge vornimmt:

³⁹ Ebd. S. 365, Z. 1.

⁴⁰ Ebd. S. 364, Z. 30f.

⁴¹ BANNIARD (wie Anm. 16) S. 182.

⁴² WATTENBACH/LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Heft 1, Die Vorzeit, bearb. v. Wilhelm Levison, Weimar 1952, S. 97.

⁴³ So auch GÄBE (wie Anm. 26) S. 6, die in diesem Zusammenhang den Terminus *sermo simplex* verwendet.

⁴⁴ Susanne WITTERN, Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (Ergebnisse der Frauenforschung 33), Stuttgart, Weimar 1994, hier S. 100.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vita II (wie Anm. 15) S. 377, Z. 5ff.

⁴⁷ Ebd. S. 377, Z. 8: *iniungitis mihi opus*. Ein Auftraggeber bzw. eine Auftraggeberin wird namentlich nicht genannt.

auf der einen Seite die *docti*⁴⁸ und auf der anderen Seite diejenigen, die *angustae intelligentiae*⁴⁹ sind, denen ein solcher Auftrag nur Angst einflößt und zu denen sie sich toposhaft selbst zählt. Die Notwendigkeit eines zweiten Buches ergab sich, da Fortunatus, dessen Vita sie als bekannt voraussetzt und zitiert, wegen seiner Furcht, allzu ausschweifend zu werden, wichtige Dinge aus Radegundes Leben verschwiegen habe. Als Zielgruppe ist daher in erster Linie die Klostergemeinschaft (*gregis auribus*⁵⁰) anzunehmen: Zum einen zeigt das Vorlegen einer Auftragsarbeit, daß Fortunatus' Vita für die Verwendungszwecke des Klosters offenbar nicht ausreichte. Zum anderen befaßt sich der Inhalt der Vita zum Großteil mit klosterinternen Begebenheiten. So ist auch für Susanne Wittern „eine Verwendungsabsicht für individuelle Erbauungslektüre und für Lesungen in der Gemeinschaft wahrscheinlich“.⁵¹

Baudonivias Entschuldigung für ihren *rusticus sermo*⁵² scheint im Gegensatz zu Fortunatus nicht darin begründet zu sein, daß die Schrift für einen breiteren Rezipientenkreis bestimmt ist, sondern daß sie sich gegenüber Fortunatus für *minus docta, plus devota*⁵³ hält.

Neben diesen Motiven wurden Fortunatus und Baudonivia vermutlich noch durch einen weiteren Grund zur Abfassung der Bücher bewegt: Kurz nach dem Tod Radegundes brach im Kloster eine Revolte aus. Der Konflikt war mittlerweile zwar beigelegt worden, doch das auffällige Aussparen der Revolte in beiden Büchern läßt vermuten, daß sowohl Fortunatus' als auch Baudonivias Viten sicherlich auch den Zweck einer Besinnung auf „alte Werte“ erfüllen sollten.⁵⁴

4.2 Fortunatus' und Baudonivias Wahrnehmung des kulturellen Systems des „Volkes“

In vielen Viten tritt das „Volk“ lediglich als Objekt christlicher Nächstenliebe und Fürsorge in Gestalt von zu speisenden und zu waschenden Menschen

⁴⁸ Ebd. S. 377, Z.16.

⁴⁹ Vita II (wie Anm.15) S. 377, Z.12.

⁵⁰ Ebd. S. 377, Z.20f.

⁵¹ WITTERN (wie Anm.44) S. 101, ähnlich GÄBE (wie Anm.26) S. 11f.

⁵² Vita II (wie Anm.15) S. 378, Z.7f.

⁵³ Ebd. S. 378, Z.2.

⁵⁴ McNAMARRA/HALBORG (wie Anm.15) S. 64ff. Zu Verlauf und Bewertung der Revolte vgl. SCHEIBELREITER (wie Anm.27).

auf. In der *Vita Radegundis* nimmt es jedoch in drei Kapiteln eine eigenständige Funktion ein, die hier genauer betrachtet werden soll.

Gesang und Tanz der Dorfbewohner (Vita I, cap.36)

Gegen Abend singen und tanzen die Dorfbewohner⁵⁵ in der Nähe des Klosters Poitiers. Radegunde führt ein mahnendes Gespräch mit zwei Nonnen, die der Musik zugehört haben. Der Dialog zwischen Radegunde und einer der beiden Nonnen wird ausformuliert.

Fortunatus schildert hier eine Situation, in der eine säkulare und eine klerikale Form der Kultur aufeinandertreffen. Der Kontakt zwischen Angehörigen beider Kulturformen ist sicherlich nichts Außergewöhnliches, da sich Klöster häufig in der Nähe von Siedlungen befanden - wie hier mindestens in Hörweite. So zeigt diese Episode, daß zumindest eine gegenseitige *Wahrnehmung* der „anderen“ Kultur stattfindet. Wohl um sich gegenüber Radegunde bezüglich ihres Interesses an dieser „anderen“ Kultur zu rechtfertigen, meint die Nonne, sie habe *unam de meis canticis* wiedererkannt.⁵⁶ Damit setzt sie voraus, daß es klare Abgrenzungen zwischen den „eigenen“ Liedern der Nonnen und denen der Dorfbewohner gab, doch existierten offenbar Mischformen: Die Dorfbewohner hatten die Lieder der Nonnen gehört und setzten sie in einer eigenen Weise um (*a salantibus praedicari*).⁵⁷ Das Ergebnis kam nun wiederum den Nonnen zu Gehör. Es fand also in gewisser Weise ein „Kulturaustausch“ statt, bei dem die Formen verändert wurden. Fortunatus beschreibt hier eine den Dorfbewohnern eigene Form der musikalischen Kultur: Es wurde gesungen, musiziert und getanzt.⁵⁸

Im Dialog, so wie Fortunatus ihn darstellt, lassen sich aber auch geistliche Bewertungen gegenüber dem Tanz und Gesang der Dorfbewohner aufzeigen. Indem die Nonne feststellt, sie habe eines *ihrer* Lieder wiedererkannt, erhofft sie sich von Radegunde eine Milderung des Tadels. Wenn sie sich schon offenbar unzulässig den Gesang der Dorfbewohner anhört, versucht sie wenigstens eine Aufwertung dadurch zu erreichen, daß Gemeinsamkeiten zwischen den Liedern bestehen. Doch Radegunde steht sowohl dieser Vermischung wie auch sämtlichen weltlichen *canticae* strikt

⁵⁵ Vita I (wie Anm.15) S. 375, Z.27 bezeichnet den Ort mit *vicus*; McNAMARRA/ HALBORG (wie Anm.15) S. 84 übertragen „layfolk“.

⁵⁶ Vita I (wie Anm.15) S. 375, Z.30.

⁵⁷ Ebd. Z.30f.

⁵⁸ Ebd. Z.28f.: *Quodam vice [...] inter coraulas et citharas [...] a saecularibus multo fremitu cantaretur [...]*.

ablehnend gegenüber: *Teste Deo, me nihil audisse modo saeculare de cantico*.⁵⁹

Fortunatus räumt dem „Volk“ als einer sich räumlich außerhalb des Klosters befindlichen Gruppe eine eigene (Musik-) Kultur ein. Es nimmt zwar seinerseits musikalische Inhalte der Klosterkultur auf und setzt sie um. Diese werden im Gegenzug aber immer noch oder gerade deswegen von Radegunde abgewertet und verurteilt.

De fano, quod a Francis colebatur (Vita II, cap.2)⁶⁰

Radegunde ist während ihrer Zeit als Königin mit ihrem Gefolge unterwegs zu einem Bankett. Sie hört von einer heidnischen Kultstätte und läßt diese gegen den Widerstand der dort anwesenden Franken verbrennen. Nachdem die Stätte zerstört ist, schließen beide Parteien Frieden.

Diese Passage zeigt die gewaltsamen Vorgänge bei der Durchsetzung des Christentums. Die „Franken“ verteidigen ihre Kultstätte und damit auch ihre Religion *cum gladiis et fustibus*.⁶¹ Radegunde repräsentiert durch ihr Auftreten und Eingreifen den christlichen Standpunkt, der andere Religionen als *diabolica machinamenta*⁶² einstuft und demzufolge mit allen Mitteln bekämpfen muß. Baudonivia spricht zunächst von den „Franken“, wobei der Eindruck entsteht, sämtliche Franken seien, zumindest nach ihrer persönlichen Einschätzung, eigentlich Heiden. Die Versöhnungsszene beschreibt sie dagegen mit den Worten *inter se populi pacem firmarent*.⁶³ Offensichtlich bezeichnet sie mit *populi* jetzt sowohl die Franken als auch die *fanuli* Radegundes, die das *fanum* niederbrannten: Mit der „Bekehrung“ sind die Franken Teil des christlichen „Volkes“ geworden. Hier zeigt sich deutlich Baudonivias christliches Wunschdenken, denn nach dem bewaffneten Widerstand der Franken ist ein tatsächliches Verinnerlichen der christlichen Lehre äußerst unwahrscheinlich, die „Christen“ waren lediglich militärisch überlegen gewesen. Eine Auslegung dieser Textstelle dahingehend, daß die „Volksreligion“ von der Kirche ausgelöscht wurde, würde hingegen zu kurz greifen, denn *populus* meint in diesem Zusammenhang nicht „Volk“ im Sinne der „unteren Schichten“, sondern hier soll der Gegensatz zwischen Christen-

⁵⁹ Ebd. Z.33f.

⁶⁰ Vita II (wie Anm.15) S. 378, Z.12.

⁶¹ Ebd. S. 380, Z.18.

⁶² Ebd. S. 380, Z.17.

⁶³ Ebd. S. 380, Z.20f.

und Heidentum herausgestellt werden.⁶⁴ Über die soziale Zusammensetzung der Franken ist nichts zu erfahren.

De eius cereis, quos puer tenebat ad sepulchrum eius, quales virtutes Dominus fecit (Vita II, cap.25)⁶⁵

Da der örtliche Bischof Merovech nicht anwesend ist, kann Radegundes Grab nicht verschlossen werden. Die anwesenden Menschen stehen in offenbar festgelegter Aufstellung vor dem Grab. Im Volk (*in populo*⁶⁶) kommt es zum Streit, ob die Kerzen mit in das Grab gegeben werden sollen oder nicht. Die Frage klärt sich durch ein göttliches Zeichen, als eine der Kerzen über die Köpfe der Menschen hinweg ins Grab sinkt und zu Radegundes Füßen liegen bleibt.

Zunächst einmal scheint die Grablegung ein öffentliches Ereignis mit einem relativ festen Ablauf gewesen zu sein: Baudonivia nennt bestimmte Gruppen innerhalb des „Volkes“ mit spezifischen Aufgaben. Die *liberae* stehen im Kreis vor dem Grab und übergeben ihre Kerzen an die *famuli*. Es stellt sich nun die Frage, ob diese Begriffe auch einer ständerechtlichen und sozialen Unterscheidung in der Realität entsprechen.

Bernhard Jussen nimmt an, daß es „ungewöhnlich [wäre], wenn soziale Hierarchie nicht mehr oder weniger ‘von selbst’ auf die praktische Ordnung durchschlagen würde. Aber diese *praktische* Ordnung muß keineswegs mit Aspekten jener verschiedenen *gedanklichen* Ordnungen übereinstimmen [...]“.⁶⁷ Baudonivia geht es in erster Linie darum, noch einmal ganz deutlich Radegundes Heiligkeit und Wundertätigkeit zu beweisen. Es ist auch unmöglich auszumachen, ob der Streit über die Plazierung der Kerzen tatsächlich „alle“⁶⁸ beschäftigte. Die explizite Erwähnung, daß Bischof⁶⁹ und *omnis populus*⁷⁰ nach dem Wunder Gott lobten, bezeugt zwar in gewisser

⁶⁴ Vgl. GOETZ, in diesem Heft S. 16: Es geht hier eben nicht um den Gegensatz „kirchlich-volkstümlich“.

⁶⁵ Vita II (wie Anm.15) S. 379, Z.22f.

⁶⁶ Ebd. S. 393, Z.25.

⁶⁷ Bernhard JUSSEN, Über ‘Bischofsherrschaften’ in Gallien, in: Historische Zeitschrift 260, 1995, S. 673-718, hier S. 696f.

⁶⁸ Vita II (wie Anm.15) S. 393, Z.25: *in populo*.

⁶⁹ Hier handelt es sich um Gregor von Tours, der das Begräbnis Radegundes durchführt, Vita II (wie Anm.15) S. 393, Z.21f.

⁷⁰ Vita II (wie Anm.15) S. 394, Z.2f.

Weise eine gemeinsame Heiligenverehrung, ist aber wohl in erster Linie eine Reaktion Baudonivias auf das gespannte Verhältnis zu Merovech.⁷¹

Die Darstellung des „Volkes“ ist in den untersuchten Kapiteln in den Kontext der jeweiligen literarischen Funktion einzuordnen. Bei Fortunatus (cap.36) wird das „Volk“ als dem Kloster nicht zugehörige Lebenswelt bzw. sich außerhalb befindliche Gruppe beschrieben, bei Baudonivia (cap.2) meint „Volk“ die christliche Gemeinschaft, zu der nach der Bekehrung auch die Gruppe von Heiden bzw. Franken zu zählen ist, die sich zunächst gegen die Christen stellten. Schließlich dient ihr das „Volk“ als Zeuge des Grablegungswunders zum Beweis der Heiligkeit Radegundes (cap.25). Dabei kommt im letzten Beispiel am ehesten dessen Funktion als „Staffage“ zum Ausdruck bzw. das, was Graus mit der „kurzen, zufälligen Einheit“ bezeichnet.⁷²

Ein soziales Verständnis von „Volk“ ist in keiner der drei Episoden mit Sicherheit auszumachen. Gemeinsam ist Fortunatus und Baudonivia jedoch, daß sie aus ihrer „elitären“ Wahrnehmung heraus das kulturelle System des „Volkes“ als gegensätzlich zu dem eigenen darstellen. Diese Abgrenzung äußert sich in Distanzierung oder Zerstörung, wenn ihr „klerikales System“ gesichert werden muß. Ist das „Volk“ aber, wie beim Grablegungswunder, für ihr System nützlich, unterbleibt eine solche Distanzierung, „Volk“ und „Elite“ erscheinen dann als eine im Glauben geeinte Gemeinschaft.

4.3 Zugeständnisse gegenüber dem kulturellen System „Volk“ ?

Ein Vergleich der Wunderberichte beider Bücher

Nachdem sich im vorhergehenden Abschnitt gezeigt hat, daß die Darstellung des Volkes von seiner literarischen Funktion abhängig ist, stellt sich nun die Frage, ob sich vor dem Hintergrund der Überlegungen zu den Prologen tatsächlich jenes von Michel Banniard beschriebene Kommunikationssystem, „das allen Kategorien von Sprechern ständig offensteht“, feststellen läßt. Hierzu sollen im folgenden exemplarisch die Wunderberichte beider Bücher und ihre Konzeption untersucht werden.

⁷¹ Vgl.dazu SCHEIBELREITER (wie Anm.27) S. 11ff., demzufolge Merovech der erste Bischof war, „der auf seine Diözesanrechte gepocht zu haben scheint und Radegundes unbekümmertes und großzügiges Hinausgreifen über die Diözesangrenzen bei den verschiedenen Anlässen mißbilligte“. Vgl. auch GÄBE (wie Anm.26) S. 17f. und S. 21f.

⁷² GRAUS (wie Anm.2) S. 212.

4.3.1 Die „Sturmstillungswunder“ (Vita I, cap.31 und Vita II, cap.17)

Sowohl Fortunatus' als auch Baudonivias Buch beinhalten ein Wunder Radegundes, das das biblische Motiv der Sturmstillung aufgreift.

Fortunatus erzählt von Florius, der während des Fischens auf dem Meer in einen Sturm gerät. Er ruft die heilige Radegunde an und bittet sie, den Sturm in Gottes Namen zu besänftigen. Der Sturm flaut ab. Die entsprechende Episode bei Baudonivia steht im Zusammenhang mit der Reliquienbeschaffung Radegundes. Hier gerät die Dankesflotte, die sich auf ihrem Rückweg von Kaiser Justin II. befindet, in Seenot. Wie bei Fortunatus wird auch hier der Sturm durch Anrufung Radegundes gestillt.

Die beiden Episoden unterscheiden sich hauptsächlich darin, daß Baudonivia den Vorgang zusätzlich in eine komplexe biblische Metaphorik und Zahlensymbolik einbettet.⁷³ Da diese Bilder nicht erklärt werden, ist anzunehmen, daß das vorgesehene Publikum in der Lage war, sie zu verstehen und einzuordnen. Das ist in dieser Komplexität aber nur bei einer klerikalen Zuhörerschaft wahrscheinlich. Fortunatus' Episode dagegen ist mitten zwischen anderen Wundern eingereiht, kurz und knapp geschildert und verzichtet auf eine „komplizierte“ Bildhaftigkeit. Handlungsträger ist hier ein einfacher Mann, der fischen will. So läßt sich vorsichtig vermuten, daß Fortunatus seine Erzählung zumindest *auch* für nicht klerikal gebildete Adressaten konzipiert hat. Im folgenden Abschnitt soll überprüft werden, ob diese Vermutung auch auf einer breiteren Ebene haltbar ist.

4.3.2 Die Wunderkonzeption bei Fortunatus und Baudonivia

Fortunatus' Buch enthält ein großes Spektrum von Wundern bzw. Wundertätigkeit: das Heilen von Wunden, Fieber, Bettlägerigkeit, Sehbehinderung, Kältegefühl, Wassersucht, Erstickungsanfällen und Teufelsbesessenheit sowie die Errettung aus Seenot und vom Tod. Die Heilmethoden wirken aus heutiger Sicht zum Teil reichlich „obskur“. Ein Beispiel dafür ist die Heilung Leubelas von ihrer Teufelsbesessenheit (Vita I, cap.28). Nach dem Sprechen der Gebete kriecht ein Wurm mit raschelndem Geräusch aus der Schulter Leubelas hervor und wird von Radegunde zertreten. Auffällig ist hier die Betonung der Öffentlichkeit.⁷⁴ Es gibt viele

⁷³ Dazu gehört auch, daß das Schiff vierzig Tage den Gefahren ausgesetzt ist, eine Taube erscheint, die dreimal über dem Schiff kreist und sich der Sturm nach dreimaligem Eintauchen einer Feder aus dem Schweif der Taube beruhigt.

⁷⁴ Vita I (wie Anm. 15) S. 373, Z.29: *sana est reddita publice*.

Wunder mit direkter Beteiligung Radegundes, aber auch eine Anzahl von Heilungen durch Anrufung, durch Gegenstände, die mittelbar mit Radegunde in Beziehung stehen, sowie durch „Traumheilungen“. Eine besondere Position nehmen die Kapitel 11 und 38 ein, in denen es um „Gefangenenbefreiungen“ geht, die nach František Graus zwar festen literarischen Schemata folgen, aber innerhalb dieser Typen einen konkreten Zeitbezug widerspiegeln.⁷⁵ Sie sollten für den Heiligen werben und seien für breitere Schichten konzipiert gewesen.

Bei Baudonivia spielen die Wunderheilungen eine geringere Rolle und finden alle ohne die körperliche Anwesenheit bzw. nach dem Tod Radegundes statt. Geheilt wird durch Namensnennung und die Verwendung von Reliquien. Ein Teil der Wundertätigkeit bezieht sich auf die Beschaffung und Überführung der Reliquien.⁷⁶ Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß Baudonivias Buch als Ergänzung zu verstehen ist. Dennoch gewinnt man den Eindruck, daß Fortunatus' Wunderberichte eine populäre Tendenz zeigen: Das breitere Spektrum der Fälle, die Heilmethoden und besonders die Gefangenenbefreiungen können als ein „Zugeständnis“ gegenüber einer weniger gebildeten, nicht-klerikalen Zuhörerschaft interpretiert werden und bestätigen damit das aus den Prologen gewonnene Bild. Bei Baudonivia sind solche Elemente nicht in gleicher Häufigkeit festzustellen.

Offenbar versucht Fortunatus sein Anliegen einem weiteren Adressatenkreis auch dadurch zu vermitteln, indem er sein kulturelles System, nämlich das des gebildeten Klerus, in gewisser Weise verläßt. Er wählt bewußt ein anderes Sprachniveau und benutzt im Vergleich zu Baudonivia Strukturen und Bilder, von denen er *annimmt*, daß sie dem kulturellen System einer breiten Zuhörerschaft zugänglich seien. Ob Fortunatus dieses Ziel tatsächlich erreicht hat und ob damit automatisch das „Volk“ als Adressat angenommen werden kann, ist kaum überprüfbar, da „dieses System nur in einer Richtung funktioniert“ - Fortunatus ist Sender der kirchlichen Botschaft.⁷⁷ Festzuhalten - und durch beide Hagiographen belegt -

⁷⁵ František GRAUS, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die 'Gefangenenbefreiung' der merowingischen Hagiographie, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte I, Berlin 1961, S. 61-156, hier S. 151.

⁷⁶ Vita II, cap. 13, 14, 16 und 17. GÄBE (wie Anm. 26) S. 12 zeigt, daß der Aufbau der Vita die Bedeutung der Klosterreliquien unterstreicht. So sind die Wunder der Heiligen um den Bericht der Reliquien gruppiert. Auch hier ließe sich genauer über die literarische Funktion der Wunderberichte nachdenken.

⁷⁷ BANNIARD (wie Anm. 16) S. 189.

bleibt allerdings, daß die Heiligenverehrung über Jahrhunderte von *allen* Schichten praktiziert wurde.

Schlußbetrachtung

Wie sind nun die unterschiedlichen Ebenen, auf denen Fortunatus und Baudonivia die Gesellschaft bzw. das „Volk“ betrachten, zu bewerten ?

Auf der inhaltlichen Ebene zeigte sich, daß das „Volk“ als eine Gruppe angesehen wurde, die sich räumlich und geistig im Gegensatz zum kulturellen System des Klerus befand. Fortunatus und Baudonivia nahmen dieses kulturelle System jedoch durchaus als ein eigenständiges wahr, so daß sie in den Fällen, in denen es um Interessenskonflikte und -gegensätze ging, versuchten, ihr System zu schützen. In der literarischen Darstellung zeigt sich dieser Schutz in Distanzierung und dem in unseren Augen kritiklosen Bericht gewaltsamer Unterdrückung. Auf der anderen Seite aber brauchte man das „Volk“, um Radegundes Heiligkeit eine „Allgemeingültigkeit“ zu verleihen, die wiederum vom „Volk“ akzeptiert werden konnte.

Auf der konzeptionellen Ebene ließ sich die Vermittlung von bestimmten Inhalten ihres kulturellen Systems bei Fortunatus eher als bei Baudonivia herausarbeiten. Für Fortunatus schien eine im gewissen Maße konkretere Bildhaftigkeit und simplere Struktur und vor allem eine einfachere Sprache der Weg zu sein, seine Inhalte anderen kulturellen Systemen und somit auch eventuell dem „Volk“ wirksam zugänglich zu machen. Eine entscheidende Rolle spielten in diesem Kontext dabei die jeweilige Position Fortunatus' und Baudonivias innerhalb des Klerus und die darin begründeten Interessen: Fortunatus ist aufgrund seiner Bildung und seines Amtes als Bischof zum Hochklerus zu zählen. Damit propagiert seine Vita konkrete Interessen der Amtskirche. Im Gegensatz dazu war Baudonivia als Nonne vor allem ihrem Kloster und der monastischen Tradition verbunden.

Dennoch sind Fortunatus und Baudonivia insofern als gemeinsame Vertreter des klerikalen kulturellen Systems zu sehen, als sie andere kulturelle Systeme unter dem Blickwinkel einer 'richtigen' Religiosität wahrnehmen und bewerten. Diese Abgrenzung zeigt sich nach außen in der Ablehnung abweichender Formen 'falscher' Religiosität, wobei hier ständerechtliche und soziale Maßstäbe keine entscheidende Rolle spielen. Eine unmittelbare Identifizierung des „Volkes“ im Sinne der „unteren Schichten“ mit 'falscher' Religiosität halte ich daher für unzulässig.

Eine Bewertung der ermittelten Ergebnisse muß sich allerdings auch der unzureichenden Struktur der Forschungsansätze bewußt bleiben. Ein Problem der Ansätze ist sicherlich, daß sie im einzelnen nicht tief genug greifen. Zum einen fehlt eine notwendige philologische Untersuchung, zum anderen müßten den ausgewählten drei Kapiteln jene gegenübergestellt werden, in denen der „Menschenmengentopos“ bestimmte Funktionen erfüllt. Darüber hinaus wäre auch die „statistische“ Auszählung der Wunder noch weiter zu überprüfen. Trotz dieser Unzulänglichkeiten war es mir dennoch wichtig, verschiedene Ansätze auszuprobieren, um mir bei dem „einseitigen“ Blickwinkel der Quelle eine gewisse Vielschichtigkeit der Perspektiven zu bewahren.

Um zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, müssen weitere Viten hinzugezogen werden. Die *Vita Radegundis* ließe sich mit der *Vita Caesarii* vergleichen. Auch hier hatten Bischöfe das erste Buch verfaßt, Angehörige des niederen Klerus, die dem Heiligen persönlich dienten, das zweite Buch.⁷⁸ Ebenso kann anhand anderer Viten des untersuchten Zeitraumes überprüft werden, ob die Autoren und Autorinnen des kulturellen System des Klerus auch hier den Begriff „Volk“ so verwenden, daß sich durch diesen sowohl ihre „innere Zusammengehörigkeit“ als auch eine weitgehend schichtenunspezifische Abgrenzung gegenüber anderen kulturellen Systemen beschreiben läßt.

Besonders interessant scheint mir hinsichtlich der Fragestellung nach einer „Volkskultur“ eine Konkretisierung der „Kommunikations-systeme“ auf der Grundlage von Michel Banniard: In der *Vita Radegundis* ließen sich Reflexe einer Kommunikation und eines „Kulturaustausches“ zwischen den kulturellen Systemen „Elite“ und „Volk“ festmachen. So könnte nun ein diachroner Schnitt längs der Hagiographie vielleicht Antworten auf die Frage geben, wie sich die Vermittlung von Inhalten für andere kulturelle Systeme seitens der 'Sender' einer kirchlichen Botschaft verändert und schließlich soweit von ihnen entfernt, daß andere Formen der Kommunikation ihren Platz einnehmen.

⁷⁸ BERSCHIN (wie Anm.28) Bd. I, S. 249f.

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)