

Die Pilgerreise des Heiligen Willibald - Ansätze für eine Unterscheidung von Volks- und Elitenkultur?

Ulla Pille

Reisen waren im frühen Mittelalter nichts Ungewöhnliches: „The general consensus is that all sorts of people travelled, men and women, clergy and laity, rich and poor, literate and illiterate, ill and healthy, old and young“.¹ Mit der Entwicklung der großen Weltreligionen gewannen insbesondere Reisen zu Pilgerzwecken an Bedeutung. Für die Zeit des Mittelalters geben hiervon Chroniken, Lebensbeschreibungen, Mirakelberichte und Heiligenviten Zeugnis.²

Wenngleich in der Forschung zur Pilgerreise im frühen Mittelalter³ die Meinung vorherrscht, daß *alle* Menschen zu Pilgerzwecken reisten bzw. reisen konnten, bleibt im Einzelfall doch näher zu überprüfen, ob und wieweit Unterschiede zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen erkennbar sind. Im thematischen Zusammenhang dieses Heftes gilt es in erster Linie zu untersuchen, inwiefern die Auswertung von Pilgerberichten generell Ansätze zur Unterscheidung verschiedener Kulturebenen, insbesondere von Volks- und Elitekultur, im frühen Mittelalter bieten kann. Der vorliegende Beitrag sucht diese Fragen anhand der *Vita Willibaldi*⁴ zu klären, die den ‘Bericht’ des angelsächsischen Benediktinermönchs und späteren ersten Bischofs von

¹ Linda Kay DAVIDSON, *Pilgrimage in the Middle Ages: a research guide*, New York-London 1993, S. 66.

² Vgl. Norbert OHLER, *Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer*, Freiburg i.Br. 1994, S. 10.

³ Auf die Darstellung des Forschungsberichtes wurde im Hinblick auf den Umfang dieser Arbeit verzichtet. Eine ausführliche und recht aktuelle Bibliographie findet sich beispielsweise bei DAVIDSON (wie Anm. 1) in den jeweiligen Kapiteln.

⁴ Hugeburc, *Vita Willibaldi*, lat.-dt. ed. Andreas BAUCH, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründungszeit* (Eichstätter Studien n.F. 19) Regensburg 1984, S. 22-87.

Eichstätt, Willibald, über seine Pilgerfahrt nach Jerusalem in den Jahren 723 bis 729 überliefert.

Das einleitende Zitat Linda Kay Davidsons weist unmittelbar auf die Hauptproblematik der Untersuchung hin: Es gilt, Kriterien zur Unterscheidung der verschiedenen Kulturebenen zu bestimmen, wobei zwischen zeitgenössischen und modernen Kriterien differenziert werden muß. Zuvor sind außerdem die für die Fragestellung zentralen Begriffe *Kultur*, *Volk* und *Elite* soweit zu definieren, daß sie für die Untersuchung verwendbar werden, ohne daß die somit geschaffenen Arbeitsdefinitionen allgemeine Gültigkeit beanspruchen wollen.

Ein erster Hinweis auf die Existenz verschiedener Kulturebenen ergibt sich aus Fragen nach der Verfasserin, der Intention und den Adressaten der Vita. Als Abgrenzungskriterium bietet sich hierbei das Kriterium der Bildung an. Ferner ist der Aussagewert der Quelle auf das Kriterium des materiellen Reichtums sowie das der Religiosität zu prüfen. Folgende Fragen stehen dabei im Mittelpunkt: Wer reiste, wie wurde gereist, und welche Voraussetzungen für das Reisen, in diesem Falle die Pilgerreise nach Jerusalem, mußten gegeben sein? Ist durch die Tatsache der fernen Pilgerreise per se die Zugehörigkeit zu einer Elitekultur festgelegt? Des weiteren ist zu untersuchen, aus welchen Motiven die Reise unternommen wurde: Zeigt die Motivation Ansatzpunkte für eine einer bestimmten Kulturebene eigenen Religiosität? Ist die Art der Reise, ihre Unterbrechung an bestimmten Orten etc. Ausdruck einer diesem Kulturkreis eigenen und nur in ihm praktizierten Glaubensauffassung? Da Bereiche, in denen unterschiedliche Kulturebenen gemeinsame Ausprägungen aufweisen, nicht auszuschließen sind und es folglich schwierig sein wird, einzelne kulturelle Gruppen deutlich voneinander abzugrenzen, ist bei der Untersuchung zur Unterscheidung von Elite- und Volkskultur im frühen Mittelalter sehr behutsam vorzugehen.

1. Begriffsdefinitionen: Kultur - Volk - Elite

Bei der Unterscheidung von Volks- und Elitekultur(en) ist ein weiterer Volksbegriff, der 'Volk' als die Gesamtheit aller in einer Gesellschaft lebenden Menschen faßt, wenig hilfreich. Vielmehr kommt es auf Differenzierungen innerhalb dieser Gesamtheit an. Dabei ist zu prüfen, ob voneinander abgrenzbare gesellschaftliche Gruppen zugleich Träger einer eigenen 'Kultur' waren und wieweit sie eigene Merkmale aufweisen, welche über ein bestimmtes Zusammengehörigkeitsgefühl gruppenbildend wie auch

gruppenstabilisierend wirken können.⁵ Im Hinblick auf die in der folgenden Untersuchung wichtigen Gesichtspunkte werden, in Anlehnung an Peter Burke, als Träger der Kulturschichten Personenkreise benannt, die, um die eigene Kultur auszudrücken bzw. zu verkörpern, bestimmte Sinngehalte, Einstellungen und Werte sowie symbolische Formen kollektiv verwenden,⁶ u.a. auch, um sich gegenüber den anderen bewußt abzugrenzen. Die Faktoren, welche die Abgrenzungsbewegung dieser Gruppen bedingen, sind sicherlich vielfältig. Sie können beispielsweise sozialer oder mentaler Art sowie in jeder Gruppe unterschiedlich gewichtet sein.⁷ Personen, die sich bewußt über andere erheben, können als elitär und als Vertreter von *Elitekultur* bezeichnet werden. Kennzeichen solcher Eliten ist in erster Linie die privilegierte Position innerhalb der Gesellschaft aufgrund verschiedener Merkmale.⁸ Es ist zu überprüfen, ob derartige Abgrenzungen einer Elite- von einer Volkskultur auch in der Vita Willibaldi auszumachen sind.

2. Die Vita Willibaldi⁹

2.1 Quellenkritik

Die Vita Willibaldi ist vermutlich um das Jahr 780, also noch zu Lebzeiten des Heiligen, entstanden.¹⁰ Verfasserin ist die aus Südengland stammende und

⁵ Die einer Gruppe eigenen Merkmale reichen bis zu bewußt ausgewählten „kulturellen Ausdrucks-codes“, welche die systemstabilisierende Funktion weiter unterstützen. Vgl. Gerhard JARITZ, *Gemeinsamkeit und Widerspruch: Spätmittelalterliche Volkskultur aus der Sicht von Eliten*, in: *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, hg.v. Peter Dinkelbacher / H.-D. Rück (Böblinger Forum 1) Stuttgart 1987, S. 15-33, hier S. 18.

⁶ Peter BURKE, *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981 (London 1978), S. 11.

⁷ Als einen solchen Faktor könnte man beispielsweise das Interesse an der Wahrung einer bestimmten Lebensweise verstehen. Ein spätmittelalterliches Beispiel für die vermutlich zwangsläufig mit diesem Interesse verbundene Konflikthaftigkeit gibt Gerhard JARITZ, *Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters*, Wien-Köln 1989, S. 131f.

⁸ Nach Gerhard JARITZ (wie Anm.7) S. 129 ist von „‘Ausgewählten’ [...], von einer ‘Auslese’, von sozial, intellektuell oder politisch hervorgehobenen und Spitzenpositionen einnehmenden Minderheiten einer Gesellschaft“ zu sprechen.

⁹ Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht Hugeburcs Lebensbeschreibung des heiligen Willibald. Unterstützend wird die von der gleichen Verfasserin geschriebene Vita des Bruders, Wynnebald, hinzugezogen. Die quellenkritischen Ausführungen zu den beiden Viten überschneiden sich dabei stellenweise.

¹⁰ Es ist davon auszugehen, daß sie 779/781 verfaßt wurde, die Vita Wynnebaldi 782/785. Diese und die folgenden, falls nicht eigens gekennzeichneten Informationen zur

mit den beiden Brüdern Willibald und Wynnebald entfernt verwandte Nonne Hugeburc,¹¹ deren Identität verschlüsselt in einem Kryptogramm festgehalten ist.¹² Kurz nach 761 war Hugeburc in das Missionsgebiet ihrer angelsächsischen Stammesgenossen, das spätere Bistum Eichstätt, gekommen. Zum Zeitpunkt der Entstehung der Heiligenberichte lebte sie im Doppelkloster von Heidenheim.¹³ Von ihrer Äbtissin Walburga, der Schwester Willibalds und Wynnebalds, insbesondere wegen ihrer in Südengland erfolgten klassischen literarischen Ausbildung geschätzt,¹⁴ wurde Hugeburc mit der Abfassung der Heiligenviten betraut. Überliefert sind die Texte in verschiedenen mittelalterlichen Handschriften, von denen jedoch nur zwei von textkritischem Wert sind. Die ältere der beiden Handschriften liegt der Ausgabe von Oswald Holder-Egger in MGH SS XV zugrunde, auf welche sich die für die vorliegende Arbeit herangezogene lateinisch-deutsche Ausgabe von Andreas Bauch stützt.¹⁵

Überlieferung stammen aus BAUCH (wie Anm.4) S. 13-21 (Willibald), S. 125-133 (Wynnebald), sowie aus Rudolf SCHIEFFER, Hugeburc von Heidenheim, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg.v. W. Stammer u. K. Langosch, 2. völlig neubearb. Aufl., hg.v. K. Ruh u.a., Band 4, Berlin 1983, S. 221-222.

¹¹ Hugeburc, ca. 730/740 vermutlich in Wessex geboren, erhielt ihre Ausbildung in einem englischen Frauenkloster. Weil sie eine „besondere Liebe für literarische Tätigkeit“ aufwies, wurde Hugeburc mehr als andere Nonnen in die klassische Bildung eingeführt. BAUCH (wie Anm.4) S. 13, sowie SCHIEFFER (wie Anm.10) S. 221-222 und Gisela BRINKER-GABLER, Deutsche Literatur von Frauen, 1. Band, Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, S. 68-70.

¹² Vermutlich aus übersteigert anmutender Bescheidenheit verwendete Hugeburc einen möglicherweise von ihr entwickelten, da ansonsten nicht weiter geläufigen Geheimcode. Erst 1931 gelang es Bernhard Bischoff, diesen zu entschlüsseln. BAUCH (wie Anm.4) S. 88, Anm.2.

¹³ Es handelt sich hier um eines der Urklöster des Frankenlandes, das 752 von den Brüdern Willibald und Wynnebald gegründet wurde. Zu der näheren Geschichte und insbesondere der Gründung des Bistums siehe die Einzelbeiträge in: Der hl. Willibald - Klosterbischof oder Bistumsgründer? hg.v. Harald Dickerhof / Ernst Reiter / Stefan Weinfurter (Eichstätter Studien n.F. 30) Regensburg 1990.

¹⁴ Resultat dieser Ausbildung scheint die schwere Verständlichkeit der Quelle zu sein, da Hugeburcs Viten eine „sehr gezielte[...] und schwulstige[...] Schreibart“ aufweisen, welche „sogar in unglaublichem Maße barbarisch, aber [wenigstens, Anm. d. Verf.] gelehrt barbarisch“ ist. Wilhelm WATTENBACH, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, in zwei Bänden, 1. Band, 6 umgearb. Aufl., Berlin 1893, S. 137. Zu den fünf charakteristischen Merkmalen der sprachlichen Form Hugeburcs siehe BAUCH (wie Anm.4) S. 18-20, des weiteren die detaillierte sprachliche Untersuchung bei Eva GOTTSCHALLER, Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 12) München 1973.

¹⁵ Zum einen ist dieses die jüngste der ins Deutsche übersetzten Ausgaben, zum anderen handelt es sich um die dem heutigen Sprachgebrauch am nächsten liegende Übersetzung.

Die von Hugeburc verfaßten Hagiographien zeugen von einer großen Originalität. Im Falle des Willibaldlebens stützt sich die Nonne ihren eigenen Worten zufolge zu einem großen Teil auf das „Diktat aus seinem [Willibalds] Munde“ (87,22).¹⁶ So erzählte Willibald Hugeburc am Abend des 23. Juni 778 von seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land, ein Wechselgespräch, welches die Vita Willibaldi nach und nach entstehen ließ. Vornehmlicher Zweck der Vita war es, die Erinnerung an den Heiligen wachzuhalten und so zu seiner Verehrung beizutragen.¹⁷ Über die Korrektheit des „historischen Kerns“ der Pilgerberichterstattung zu spekulieren, ist somit nicht sehr vielversprechend, lassen sich doch sinnvollerweise eher Aussagen treffen, die in den weiten Bereich der Mentalitätsgeschichte fallen.¹⁸ So liegt der hohe Quellenwert der Pilgerliteratur insbesondere in dem Einblick in die religiöse Bewußtseinslage der Pilger¹⁹ bzw. in diesem speziellen Fall in die Bewußtseinslage der Hagiographin.

In der Vita Willibaldi berichtet Hugeburc in einer Art Rahmenerzählung über die Kindheit Willibalds und über seine missionarische Tätigkeit in Eichstätt. Dazwischen liegt der ausführliche Bericht der Pilgerfahrt nach Jerusalem. Demnach wurde Willibald um 700 in Wessex geboren. Wegen einer schweren Erkrankung des Kindes verpflichteten sich die Eltern, den Sohn dem Kloster zu übergeben, und so verbrachte Willibald seine Kindheit und Jugend im südenglischen Kloster Waldheim, wo er eine „antik-klassische und biblisch-theologische Ausbildung“²⁰ erhielt. Im Jahre 720 pilgerte Willibald u.a. in Begleitung seines ein Jahr jüngeren Bruders

Des weiteren zeichnet sie sich durch einen besonders ausführlichen Anmerkungsapparat aus.

¹⁶ Quellenzitate werden zum leichteren Verständnis direkt im Text in runden Klammern angegeben, wobei die erste Ziffer des Klammerausdrucks die Seiten- und die zweite die Zeilennummerierung in der Edition von HOLDER-EGGER in MGH SS XV, 1887, S. 86-117 wiedergeben.

¹⁷ Hugeburc schreibt: *Sed qui me, indignam tamen, de illorum genealogii stirpe aliunde propagatam, forte de extremis ramorum cauliculis, me fore noveram, de tantis talisque virorum beatitudinibus venerabileque vitae eorum, non solum in actibus, sed et in itineribus variis multifariisque miraculorum magnitudinibus perfecte proficiscentium aliquid memoriae dignum lectoris legendi manibus inponere me libet* (87,29-33).

¹⁸ František GRAUS, Hagiographische Schriften als Quellen der „prophanen“ Geschichte, in: *Fonti medioevali e problematica storiographica. Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano*, Band I, Rom 1976, S. 375-396, hier S. 376, 383f.

¹⁹ Vgl. Herbert DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)*, Stuttgart-New York 1979, S. 30.

²⁰ BAUCH (wie Anm.4) S. 16.

Wynnebald und seines Vaters,²¹ der unterwegs starb, nach Rom. Von dort brach der Mönch 723 zu einer siebenjährigen Pilgerreise in den Orient auf. Er durchquerte Palästina insgesamt dreimal und kam viermal nach Jerusalem. Nach anschließendem zweijährigen Aufenthalt in Konstantinopel verlebte Willibald ein Jahrzehnt im Benediktinerkloster Monte Cassino. 740 berief ihn Bonifatius in die thüringische Mission.²² Vierzigjährig wurde Willibald zunächst zum Priester geweiht, ein Jahr darauf zum ersten Bischof von Eichstätt. 787 starb er, was aber in der Vita aufgrund ihres Entstehungsdatums nicht mehr erwähnt wird.²³

2.2 Stellung der Vita Willibaldi innerhalb der lateinischen Hagiographie

In der Einleitung wurde auf verschiedene Aspekte bezüglich der Auswertung der Hagiographie im Hinblick auf eine Unterscheidung von Elite- und Volkskultur hingewiesen.²⁴ Auch wenn die dort dargelegten Probleme generell auf die Vita Willibaldi zutreffen, so weist diese doch einige untypische Eigenheiten auf: Das Leben des Heiligen ist hier lediglich in einer knappen Rahmenhandlung geschildert, und auch Wunder spielen keine Rolle. Im Mittelpunkt steht dagegen die ausführliche Schilderung der Pilgerreise.

Die Eigenart der Willibaldvita findet sich kaum in der Tatsache begründet, daß die Verfasserin mit den typischen Merkmalen der Hagiographie nicht vertraut war.²⁵ Vielmehr ist vermutlich die Art der

²¹ Hugeburc nennt den Vater nicht mit Namen, erst in späteren Quellen (vermutlich aus dem 10. Jahrhundert) wird er als Richard, König von England, bezeichnet. Zur Zweifelhafteit dieser Annahme von der königlichen Abstammung Willibalds vgl. Franz HEIDINGSFELDER, Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt, I. Lieferung, Innsbruck 1915, S. 1f.

²² Der aus dem südenglischen Wessex stammende und schon seit den 730er Jahren missionarisch (u.a. in Franken, Thüringen und Bayern) tätige Bonifatius hatte auf seiner dritten Romreise (737/8) zunächst u.a. Wynnebald und kurz darauf auch Willibald für die Unterstützung seiner Missionsarbeit gewinnen können. Theodor SCHIEFFER, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954, hier S. 172ff. und Albert HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands, Teil I, Leipzig 1922, hier S. 463ff.

²³ Vgl. u.a. Odilo ENGELS, Die Vita Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt, in: Dickerhof (wie Anm. 13) S. 171-198, hier S. 172.

²⁴ Dazu siehe GOETZ, in diesem Heft S. 1 lff.

²⁵ Es wird allgemein angenommen, daß Hugeburc die Viten der Brüder nach angelsächsischem hagiographischem Muster, welches ihr v.a. durch die Vita Bonifatii des Willibald von Mainz bekannt war, verfaßt hat. Vgl. SCHIEFFER (wie Anm. 10) S. 222. Das Leben Wynnebalts weist zudem die für die Heiligenvita des 8. Jahrhunderts typischen Züge deutlich auf. Zu Hugeburcs Stellung speziell in der angelsächsischen Hagiographie siehe GOTTSCHALLER (wie Anm. 14) S. 16-21.

Entstehung, nämlich die mündliche Berichterstattung über die Pilgerreise ins Heilige Land, die eigentliche Ursache für die ungewöhnliche Gestaltung der Vita Willibaldi.

Es empfiehlt sich daher, auch bei unserer Fragestellung die Pilgerreise in den Mittelpunkt zu stellen, ohne jedoch auch weitere, über den Reisebericht hinausgehende Ausführungen in der Vita Willibaldi sowie zusätzliche Informationen aus der Vita Wynnebalds unberücksichtigt zu lassen.

3. Ansätze zur Unterscheidung zwischen Elite- und Volkskultur in den Viten Hugelburcs, insbesondere in der Schilderung der Jerusalem-pilgerfahrt des Willibald

Im folgenden wird möglichen Hinweisen auf eine in der Vita nachweisbare Abgrenzung zwischen Elite- und Volkskultur nachgegangen. Zunächst werden explizite 'Gegenüberstellungen' von verschiedenen Personengruppen aufgezeigt, worin eine zeitgenössische Unterscheidung gesehen werden kann. Im Anschluß werden die drei möglichen, aus moderner Sicht bestimmten Abgrenzungskriterien *Bildung*, *Reichtum* und *Religiosität* in ihrer Problematik vorgestellt und auf ihre Anwendbarkeit anhand der vorliegenden Quelle überprüft.

3.1 Explizite Abgrenzungen in der Vita Wynnebalds

In der Vita Wynnebaldi finden sich für das 'Volk' die Begriffe *populus* sowie *plebs*.²⁶ In beiden Fällen scheint das 'Volk' hier zwar nicht in eindeutig pejorativem Sinne genannt, doch wird durch den Kontext deutlich, daß die Autorin weder sich noch die Adressaten als zu diesem dazugehörig ansieht. Dem Volk wird indirekt eine andere Kultur, nämlich die eigene, entgegengesetzt.

Konkretere Gegenüberstellungen lassen sich an anderer Stelle der Vita Wynnebalds finden. Im Zusammenhang mit dessen Wirken in Mainz in den Jahren 747 bis 751 schildert die Nonne, daß der spätere Abt von Heidenheim in seiner seelsorgerischen Tätigkeit allen gerecht wurde, nämlich sowohl den

²⁶ ..., *sed semper constans et fide robustus in Domino non desierat docendo plebem ab erratica paganorum pravitae persuadendo educere. Et sic longe lateque per populos sacra seminando non parvum Domino populum adquesivit, ...* (112,8-10). *Tunc omnis plebs cum magno honore ambulantes portabant sanctum Wynnebaldum ...* (116,5/6).

nobiles et ignobiles (110,28) unter den Franken als auch den *vir[is] ac femina[e]* (110,29).²⁷ Solche Unterscheidungen werden noch bedeutsamer, weil für Wynnebald die Konsequenzen der Evangeliumsverkündigung darin lagen, daß er, je nach intellektueller Fähigkeit der Angehörigen der beiden Gruppen, ‘unterschiedlich aufbereitete Glaubensverkündigung’ bot: *aliis diversa dapium dogma et euangelici nectaris melliflua pandebat mysteria, aliis, qui arcana Dei ista per ingenium percipere non poterant, sicut fragilis et carnalibus lac et leniora ciborum, id est plana et communia conpositionum verba dicebat...* (110,30-32). Auch wenn man diese Gruppen nicht zwangsläufig mit den zuvor genannten gleichsetzen darf, erscheint es doch unzweifelhaft, daß Wynnebald bzw. Hugeburc deutliche Unterschiede nach den intellektuellen Fähigkeiten, die christlichen Lehren gänzlich verstehen zu können, und damit im weiteren Sinne nach dem Kriterium der Bildung machte.

Bei der Unterscheidung nach dem Kriterium Religiosität ist die in der Quelle vorgenommene Gegenüberstellung von Laien und Klerikern (*laici - clerici* 111,45/112,1) interessant. Jedoch spricht gegen eine einfache Einteilung nach der Zugehörigkeit zur Geistlichkeit die ebenfalls von Hugeburc im Kontext der Erhebung Wynnebalds vorgenommene Differenzierung der beteiligten Männer: *quorum alter sacerdotale dignitate presbiter et alter clericus* (116,8). Anscheinend ist somit auch aus zeitgenössischem Verständnis heraus von einer in sich differenzierten Geistlichkeit auszugehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß Hugeburc sehr wohl eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Kulturebenen vornimmt. Obwohl sich in der Vita nur wenige explizite Äußerungen finden, die noch dazu kein einheitliches Bild darbieten, können die Abgrenzungskriterien doch hauptsächlich den Bereichen Bildung und Religiosität zugeordnet werden. Inwiefern diese aus zeitspezifischem Verständnis und Begriffsgebrauch vorgenommenen Differenzierungen durch implizite Hinweise aus der Quelle ergänzt werden können, soll im folgenden anhand der Kriterien Bildung, Reichtum und Religiosität abgeklärt werden.

3.2 Bildung: Schriftlichkeit und Latinität

Mit dem Rückgang der Schriftlichkeit beim Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter nahm in der Bevölkerung die Fähigkeit des Schreibens zunehmend ab, und es bildete sich „eine orale [...] Kultur mit den typischen

²⁷ Durch die parallele Darstellung deutet sich hier eine nachgeordnete Rolle von Frauen an.

Gesetzen mündlicher Tradition“ heraus.²⁸ Da auch Vertreter der Aristokratie in größerem Umfang erst wieder ab dem 12. Jahrhundert begannen, lesen und schreiben zu lernen, konzentrierte sich im Frühmittelalter das „Bildungsmonopol“²⁹ zunehmend beim Klerus, von welchem neben Lese- und Schreibfähigkeit auch Lateinkenntnisse für die Amtsausübung gefordert wurden.³⁰ Unbeschadet eines maßvollen Fortlebens der Laienbildung des Adels darf man annehmen, daß die Schriftlichkeit im frühen Mittelalter Kennzeichen einer Minderheit, einer Elite war, die der großen Masse des nichtschreibkundigen Volkes³¹ gegenüber stand. Dieses Kriterium könnte dazu verleiten, generell zwischen Angehörigen des Kirchenstandes und Laien zu unterscheiden, doch dürfen Differenzierungen sowohl innerhalb der Geistlichkeit als auch bei den Laien nicht vernachlässigt werden. So konnte z.B. ein Dorfpriester mit den „höheren Rängen“ der Geistlichkeit weitaus weniger Gemeinsamkeiten aufweisen als mit den Angehörigen seiner Pfarrgemeinde.³²

²⁸ Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter: die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 152. Damit einher geht, insbesondere ab Mitte des 8. Jahrhunderts, die allmähliche Verdrängung des Lateinischen als eines einheitlichen Sprachmediums: „l'unité latine se rompt, et la communication écrite perd brusquement une vaste part de sa surface sociale.“ Vgl. Michel BANNIARD, Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle du Occident latin, Paris 1992, S. 490.

²⁹ Das Bildungsideal hatte im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter allerdings einen grundlegenden Wandel erfahren, derart, daß es - aufgrund fehlender Notwendigkeit - auch gar nicht als erstrebenswert galt, schreiben zu lernen. Michel LAUWERS, „Religion populaire“, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge, in: Revue d'histoire ecclésiastique 82, 1987, S. 221-257, S. 226 untergliedert zwar noch für den vorkarolingischen Zeitraum in drei Kategorien: „l'élite des clercs [...], l'élite des aristocrates lettrés [...] et enfin, la masse illettrée“, doch konstatiert er für den folgenden Zeitraum „un déclin de la culture (au sens de 'savoir') laïque“. War *das* Bildungsmedium bis zur Wiederaufnahme der Schreibkultur in Adelskreisen im 12. Jahrhundert das Latein gewesen, so gewannen nun die einheimischen Sprachen an Bedeutung. Auf den damit einhergehenden Wandel der Bedeutungsinhalte des Begriffspaares *litteratus/illiteratus* macht Herbert GRUNDMANN, *Litteratus - illiteratus*. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 40, 1958, S. 1-65 aufmerksam. Zu einer verbreiteten Laienbildung vgl. jedoch Rosamond McKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989, insbes. S. 211-270.

³⁰ Waren diese Kenntnisse nicht vorhanden, konnte es vorkommen, daß ein vermeintlicher Priester *in nomine patris et filii* taufte, wie eine Beschwerde des Missionars Bonifatius bezeugt. Kurt REINDEL, *Bayern im Mittelalter*, München 1970, S. 67.

³¹ Nach Peter DINZELBACHER, *Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter*, in: *Volkskultur* (wie Anm.5), S. 1-14, hier S. 11, ist das klarste unterscheidende Merkmal der „Volkskultur“, daß ihr die Verschriftlichung fast gänzlich fehle.

³² Ebd. S. 7. Vgl. auch LAUWERS (wie Anm.29) S. 227.

Zu dem schon erwähnten Problem, daß schriftliche Quellen fast ausschließlich von Angehörigen der gebildeten Geistlichkeit verfaßt und Informationen über andere Kulturen somit lediglich aus Sicht der Elite(n) zu erfahren sind, kommt erschwerend hinzu, daß die Texte durchgängig in lateinischer Sprache verfaßt sind, also in einer Sprache, welche innerhalb großer Teile der Bevölkerung selbst in den romanischen Sprachgebieten immer weniger verstanden wurde, da sich die Diskrepanz zwischen dem gesprochenen Vulgärlatein und dem geschriebenen Hochlatein (der Eliten) im Laufe des Frühmittelalters kontinuierlich vergrößerte.³³ Die 'germanische' Bevölkerung, wie wir sie in der Willibaldvita vorfinden, war ohne entsprechende Bildung ohnehin von der Kenntnis des Lateinischen ausgeschlossen. Die Latinität kann somit als ein mit der Bildung eng verknüpft Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Elite gelten. Weiterreichende Bedeutung erhält dieses Merkmal dadurch, daß die lateinische Sprache beherrschende Elite über eine weit größere Mobilität bzw. Überregionalität verfügte³⁴ und ihr außerdem der Zugang zur Wissenschaft gegeben war, von welcher das 'gemeine Volk' in der Regel ausgeschlossen war.³⁵ Es bleibt zu prüfen, wieweit sich solche Unterschiede in der Willibaldvita niederschlagen.

3.2.1 Widmung bzw. Adressaten der Vita

Die im Prolog erfolgte Widmung an den Leserkreis ist für die Beschreibung des Selbstverständnisses der Verfasserin sowie der ihr nahestehenden Kultur in dieser Hinsicht höchst aufschlußreich, da sie sowohl über das Kriterium der Bildung als auch über das der Religiosität konkrete Aussagen beinhaltet. Schon die Nennung des Adressatenkreises als die *Leser*, welchen die Autorin

³³ Nachdem sich das Lateinische durch die fortschreitende Christianisierung als die vorherrschende Sprache im Westen gefestigt hatte, erfuhr es bald v.a. in den abgelegeneren Provinzen regional unterschiedliche Fortentwicklungen. So entwickelten sich aus dem gesprochenen Vulgärlatein, welches sich vom Schriftlatein deutlich unterschied, im Verlauf des 6. bis 8. Jahrhunderts die romanischen 'Nationalsprachen' Französisch, Italienisch, Spanisch und Rätoromanisch. ANGENENDT (wie Anm.28) S. 151.

³⁴ Das Latein wurde in elitären Kreisen 'überall' verstanden. Lateinkenntnisse konnten somit überregionale Aktivitäten erleichtern. DINZELBACHER (wie Anm.31) S. 5, 11.

³⁵ Eventuell jedoch boten die Predigten der Kleriker eine Möglichkeit, dem Volk - wenn auch sicherlich in sehr eingeschränktem Maße - vermeintliche Wissenschaft zugänglich zu machen. Vgl. Ernst ENGLISCH, Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur, in: Volkskultur (wie Anm.5) S. 147-158, hier S. 147/8. Wenngleich Englisch sich mit seinen Beispielen auf das 14. und 15. Jahrhundert bezieht, scheinen seine grundsätzlichen Ausführungen über den Austausch zwischen den beiden Kulturen - so es sie gegeben hat - auch für das Frühmittelalter zuzutreffen.

„etwas Denkwürdiges in die Hand [...] zur Lektüre legen“ möchte (87,30),³⁶ verrät ein wichtiges Merkmal der Adressaten: Da die Viten für die Lektüre bestimmt waren, wurde bereits auf diesem Wege ein großer Teil der zeitgenössischen Bevölkerung ausgeklammert bzw. konnte nur über die Vermittlung durch die Schriftkundigen erreicht werden. Zudem präzisiert die Autorin explizit die Zielgruppe ihres Werkes, indem sie die Lebensbeschreibung der beiden Brüder „allen Priestern, Diakonen und allen Edlen, die zur Leitung der Kirche gehörten“,³⁷ widmet. Kurz darauf bezeichnet sie die Priester und Diakone noch einmal als Adressaten und fügt hinzu, die Vita sei ebenfalls an die Äbte und „die Edlen aus dem Volke“ gerichtet: *Venerandis immoque in Christo carissimis omnibus sacerdotalis infule honore ditatis presbiteris preclareque indolis diaconibus et nihilominus abba sive omnibus popularie condicionis proceribus ...* (86,20-22). In der näheren Beschreibung zeigt sich, daß sich die genannten Personen gemäß Verfasserin sowohl im Bereich der Bildung als auch in dem der Religiosität von den übrigen ‘Volksangehörigen’ abheben: Über die bloße Attribuierung der Schriftlichkeit hinaus zeichnen sie sich z.T. durch das „emsige[...] Studium der Wissenschaften“ (86,24) aus, ein Merkmal, welches wiederum nur für einen kleineren Teil der frühmittelalterlichen Bevölkerung zutreffen konnte. Ein anderer Teil der Angesprochenen ragt aufgrund seiner besonderen Position innerhalb der kirchlichen Organisation hervor: Sie bekleiden ein „ehrendvolles Amt im priesterlichen Gewande“ (86,20) bzw. haben an der „Leitung der Kirche“ teil (86,17). In diesem Kontext ist auch die Nennung von Angehörigen der weltlichen Führungsschicht (86,17/18 und 21/22) zu verstehen, denn in der damaligen Missionskirche arbeiteten ‘Adel’ und Geistlichkeit eng zusammen.³⁸ Von ihrem sittlichen Lebenswandel her zeichnen sich die Adressaten durch ihre „keusche Enthaltbarkeit“ (86,23) aus, welche, da sie der Verfasserin als besonders erwähnenswert galt, nicht die ‘normale’ Lebensweise bedeuten konnte. Die Widmung zeigt deutlich, daß sich die Nonne an Angehörige einer ausgewählten, durch Bildung und

³⁶ *memoriae dignum lectoris legendi manibus inponere me libet* (87,33).

³⁷ *omnibus presbiteris seu Diaconibus et omnibus aeclesiastici regiminis proceribus* (86,16-18).

³⁸ Oftmals berief der Adel des Landes die Missionare, deren Gründungen er mit Schenkungen ausstattete. BAUCH (wie Anm.4) S. 88, Anm.1. Vgl. u.a. Heinz LÖWE, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, in: Heinzgünther Frohnes u.a. (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd.2.1, Die Kirche des früheren Mittelalters, hg.v. Knut Schäferdiek, München 1978, S. 192-226, hier bes. S. 216ff. Ferner Friedrich PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München-Wien 1965, hier bes. S. 231ff.

besondere Stellung bzw. Haltung in Kirche und Religiosität von dem Rest der Bevölkerung abgegrenzten, 'elitären' Kultur wendet.

Problematisch zu bewerten ist in den anfänglichen Ausführungen der Vita allerdings die Stellung der Autorin selbst, und zwar besonders im Hinblick auf ihre Zuordnung zur Kultur ihrer Adressaten. Die Verfasserin betont nämlich ausdrücklich ihre angebliche Unzulänglichkeit hinsichtlich der Abfassung der Vita. Mit der Selbsteinschätzung Hugeburcs als *ego indigna Saxonica de gente istic venientium novissima et non solum annis, sed et etiam moribus, et de illorum comparatione contribulum meorum quasi omuncula* (86,27-29) grenzt sie sich scheinbar aus der anvisierten Kultur aus. Mag hierin lediglich ein allgemein unter Hagiographen üblicher Bescheidenheitstopos gesehen werden, so ist die Begründung, mit der Hugeburc sich so tief einstuft, aufschlußreich: Viele Adressaten seien ihr überlegen *non solum virili sexui, sed et etiam dignitate divinae condicionis ministerio...* (87,26/27). Der zusätzliche Verweis auf *feminea fragilique sexus inbecillitate corruptibilia* (86,32/33) macht jedoch deutlich, daß die Nonne ihre vermeintliche Unwürdigkeit gegenüber dem Adressatenkreis in erster Linie aus ihrem Geschlecht ableitet. Damit liegt sie möglicherweise ganz im 'Trend der Zeit', denn Frauen im Frühmittelalter, und nicht nur da, waren sicherlich dem Mann untergeordnet.³⁹ Aus zeitgenössischer Sicht, insbesondere aus der Eigenperspektive der Autorin, scheint Hugeburc somit nicht ohne weiteres der gleichen elitären Kultur der Adressaten zuzuordnen zu sein. Aus heutiger Sicht hingegen bleibt festzuhalten, daß auch Hugeburc sich durch die in ihrer Widmung erwähnten, Elite indizierenden Merkmale auszeichnet. Zwar ist sie 'lediglich' Nonne, doch verfügt auch sie über eine Ausbildung, insbesondere, wie sich in der Quelle vielfach zeigt, in theologischer wie in literarischer Hinsicht.⁴⁰ Demnach läßt sich die

³⁹ Zum Topos des 'schwachen Geschlechts' vgl. Hans-Werner GOETZ, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar-Köln-Wien 1995, S. 331f. u. S. 352ff. Man könnte einen Bruch nach Geschlechtszugehörigkeit innerhalb der Elitekultur vermuten. Eine tiefergehende Untersuchung dieser Frage konnte im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht erfolgen. Interessant wäre aber sicherlich zu untersuchen, ob und an welcher Stelle Frauen im Frühmittelalter bei der Unterscheidung von einer Elite- oder Volkskultur auftreten.

⁴⁰ Gedacht sei hier an das Bemühen Hugeburcs um einen sprachlich ausgefeilten Stil (vgl. GOTTSCHALLER (wie Anm.14), insbes. S. 82ff. u. S. 101) sowie an das wiederholte Zitieren von biblischen Psalmen in den Viten, was typisch ist für den „biblischen Hintergrundstil“ ihrer Zeit. Vgl. Walter BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd.1, Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8) Stuttgart 1986, S. 71-74.

Verfasserin, im Gegensatz zu ihrem dargelegten Selbstverständnis, derselben Elitekultur wie ihre Adressaten zuordnen.

3.2.2 Willibald und seine Bildung

Auch Willibald selbst zeichnet sich durch einen offensichtlich hohen Bildungsgrad aus. Aufgrund eines Gelübdes im Alter von fünf Jahren von seinen Eltern ins Kloster gegeben,⁴¹ wurde der Junge schon früh „in das Studium der heiligen Wissenschaften eingeführt und darin unterrichtet“ (89,16/17). Wie eifrig er sich dabei Bildung aneignete, zeigt sich darin, daß Willibald selbst bei schwerer körperlicher Beeinträchtigung nicht aufhörte, das „Studium frommer Lesung, gemäß dem Wort der Wahrheit“ fortzusetzen (92,14/15).

An anderer Stelle der Vita wird deutlich, daß Bildung aus zeitgenössischer Sicht jedoch auch anders verstanden werden konnte: In seiner Zeit als Bischof von Eichstätt vermittelte Willibald „allen Scharen der ihm Untergebenen“ (106,2) Bildung eher im Sinne christlicher Lehre von Sitte und Moral, denn Ergebnis seiner unermüdlichen Arbeit sind Menschen, welche „von Kindheit an gebildet, mit Feinsinn unterrichtet, zur männlichen Vollreife ihrer guten Anlagen gelangten“ (*de infantia eruditi, eliganter edocti* 106,10/11). Mit der Kategorisierung anhand des Merkmals Bildung ausschließlich im ersteren Sinne, d.h. im Sinne literarisch-wissenschaftlicher Kenntnisse, gelangt somit ein nicht-zeitgenössisches Kriterium zur Anwendung, da nach frühmittelalterlichem Verständnis unter Bildung offenbar zugleich sittliche Erziehung verstanden wurde. Nichtsdestotrotz scheint die Zuordnung Willibalds zur Elitekultur nach dem modernen Kriterium Bildung auch vor dem Hintergrund zeitgenössischer Verhältnisse nicht abwegig.

⁴¹ Als Willibald drei Jahre alt war, „brachten [die Eltern ihren schwer erkrankten Sohn ...] vor dem heiligen Kreuz des Herrn und Erlösers dar“ (88,32) und versprachen, „falls die frühere Gesundheit des Kindes wiederhergestellt werde, ihm sogleich für den Eintritt in den heiligen Dienst die Tonsur erteilen zu lassen und ihn der Zucht des monastischen Lebens und den Weisungen des göttlichen Gesetzes im Kriegsdienste Christi zu unterstellen“ (88,38-40). Die Kindesoblation fand seit Benedikt weite Verbreitung. Willibald war somit unter den angelsächsischen Missionaren und Kirchenreformern kein Einzelfall. Vgl. ANGENENDT (wie Anm.28) S. 408.

3.3 Reichtum

In der Forschung zur Volks- und Elitekultur wird die Frage nach dem materiellen Status der jeweiligen Kulturträger kaum diskutiert. Diese geringe Berücksichtigung des Besitzes an Zahlungsmitteln und/oder Liegenschaften bei der Untersuchung von verschiedenen Kulturen wird auf verschiedene Gründe zurückzuführen sein. Wenngleich die materielle Situation auch in frühmittelalterlichen Verhältnissen sicherlich von großer Bedeutung war, so wird sie im Sinne von *luxuriösem* Reichtum - einem aus heutiger Sicht heraus sicherlich bedeutenden Aspekt - vermutlich jedoch überbewertet. Da allerdings in der zugrundeliegenden Quelle Hinweise auf finanzielle Belange gegeben und Indizien für die Erfassung unterschiedlicher Kulturen rar sind, soll dieses Kriterium, trotz seines begrenzten Aussagewertes, auf eine mögliche Unterscheidung von Volks- und Elitekultur hin untersucht werden. Dabei darf jedoch nicht von vornherein eine Entsprechung von Reichtum und Elite auf der einen und Volk und Armut auf der anderen Seite unterstellt werden.

Eine weite Pilgerreise wie im vorliegenden Falle nach Jerusalem scheint das Vorhandensein materieller Güter vorauszusetzen. Anhand der vorliegenden Quelle ist dieses jedoch zu überprüfen. Festzuhalten ist zunächst einmal die materielle Situation zu Beginn der Reise. Bereits die Oblation Willibalds im Kindesalter setzt aufgrund der mit ihr verbundenen Schenkung einen größeren Besitz der Familie voraus. Als die beiden Brüder die Pilgerreise nach Rom antraten, geschah das bezeichnenderweise auch, um dem „vergänglichen irdischen Reichtum“ (89,31/32) zu entsagen. Zudem versuchten sie, auch ihren Vater „von den trügerischen Glücksgütern des vergänglichen Lebens abzubringen“ (90,9). Da über die finanzielle Situation der Familie außer der Angabe, daß der Vater einen Herrenhof besaß,⁴² nichts Näheres bekannt ist, muß wohl oder übel der Schluß genügen, daß derjenige, welcher nichts besitzt, auch nichts aufzugeben hat, so daß von einer eher soliden materiellen Grundlage ausgegangen werden kann. Beiläufig erwähnte Nachrichten in der Vita bestätigen diese Annahme. So brachen Willibald und seine Begleiter⁴³ „wohl ausgerüstet“ (91,3) auf, wobei sie „Vorräte und die

⁴² BAUCH (wie Anm.4) S. 16.

⁴³ Wer genau mit ihm reiste, läßt sich nicht rekonstruieren. Unter den Begleitern in den Orient befanden sich vermutlich auch einige seiner Landsleute, da gerade in der angelsächsischen Kirche das Pilgerwesen stark ausgeprägt war. Gisela MUSCHIOL, Zur Spiritualität des Pilgers im frühen Mittelalter, in: Spiritualität des Pilgers: Kontinuität und Wandel, hg.v. Klaus Herbers / Robert Plötz (Jakobus-Studien 5) Tübingen 1993, S. 25-38, hier S. 37.

für den Lebensunterhalt erforderlichen Geldmittel“ (91,3) mit sich führten.⁴⁴ Des weiteren belegen verschiedene Aussagen im Verlauf der Palästinareisen eine ausreichende materielle Basis des pilgernden Willibald. So verfügten er und seine Begleiter über „schöne[...] Gewänder[...]“ (94,34), und der Umstand, daß die Zöllner in Tyrus „ihr gesamtes Gepäck“ (101,11) durchsuchten, verweist ebenfalls auf eine nicht unbedingt ärmliche Ausstattung der Pilger. In gleichem Zusammenhang deutet die Anekdote des Balsam-Schmuggelns finanzielle Liquidität an.⁴⁵ Hinzu kommt, daß der Besitz solcher Devotionalien⁴⁶ als ein Zeichen von Luxus gewertet werden kann.

Andererseits ist vorhandener Reichtum an der Art der Reise und der Transportmittel nicht ebenso eindeutig abzulesen. Über die Nennung der Schifffahrten hinaus wird die Art der Fortbewegung während der Pilgerreise zu Land selten näher bezeichnet, und wenn, bleibt sie mit den Formulierungen *pergebant*, *ambulabant* und *ibant* auf das Wandern beschränkt.⁴⁷ Daß Willibald Teile seiner Pilgerschaft zu Fuß verrichtete, wird man hingegen kaum als Zeichen für Armut werten dürfen, da er und seine Begleiter „als Büsser“ (*lustrandi* 105,14) unterwegs waren und gerade körperliche Mühsal ein bedeutender Bestandteil der Pilgerreise war.⁴⁸ Die Art der Fortbewegung kann in diesem Fall daher nicht als ein Unterscheidungskriterium im Hinblick auf Stand und Reichtum gewertet werden, da hier die Motive der Pilgerfahrt dominieren.

⁴⁴ Finanzielle Engpässe oder dergleichen werden von der Autorin nicht einmal andeutungsweise erwähnt. Das Gleiche trifft für die unterwegs immer wieder anfallenden Geldleistungen zu. Dabei werden von der Vielzahl der laufenden Reisekosten für Waren und Dienstleistungen, welche Norbert OHLER (wie Anm.2) S. 68, auflistet, in der Vita Willibaldi nur einige genannt, wie beispielsweise die Fahrgelder (91,17).

⁴⁵ Hugelburg schildert detailliert, mit welcher Raffinesse der spätere Heilige die Bewohner von Tyrus täuschte. So präparierte Willibald eigens einen Kürbis, in welchem er in Jerusalem gekauften Balsam versteckt hatte, mit stärker riechendem Steinöl (101,16). Hierin zeigt sich, daß selbst nach dem langen Zeitraum von über 50 Jahren zwischen Reise und Bericht Willibalds hämische Freude darüber noch sehr lebendig war. Vgl. BAUCH (wie Anm.4) S. 71, Anm.192.

⁴⁶ Vgl. DAVIDSON (wie Anm.1) S. 64.

⁴⁷ Zum Auftreten der Verben der Bewegung vgl. GOTTSCHALLER (wie Anm.14) S. 92-94. Außerdem DAVIDSON (wie Anm.1) S. 60.

⁴⁸ Um die „spiritual satisfaction“ zu vergrößern, bemühten sich viele Pilger geradezu, die Reise so anstrengend und entbehrlich wie möglich zu gestalten, da die Strapazen der Pilgerreise ihrem erfolgreichen Ausgang dienlich zu sein schienen. Vgl. Surinder M. BHARDWAJ / Gisbert RINSCHKEDE (Hg.), *Pilgrimage in World Religions* (Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie 4) Berlin 1988, S. 14f.

Insgesamt ist bezüglich des Reichtums festzustellen, daß er zwar im gegebenen Fall offensichtlich vorhanden war, sich aber nicht erkennen läßt, ob dieser Sachverhalt generell eine zwingend notwendige Voraussetzung zum Fernpilgern bedeutete. Im Falle Willibalds kann eine Unterscheidung von Elite- und Volkskultur anhand des Kriteriums Reichtum somit nicht vorgenommen werden.

3.4 Religiosität

Im Bereich der Religiosität unterscheidet die traditionelle Forschung in der Regel zwischen einem „nicht in der christlichen Lehre manifestierten“ Volksglauben bzw. der Volksfrömmigkeit⁴⁹ und dem offiziellen (Kirchen-) Glauben. Mit dieser Differenzierung wird dem Volk unterstellt, es sei trotz fortgeschrittener Christianisierung noch stärker dem heidnischen Glauben verhaftet und setze entsprechende Praktiken und Bräuche in seinen Glaubenskulten fort.⁵⁰ Der vermeintlichen Elite hingegen wird eine der offiziellen kirchlichen Lehrmeinung nahestehende Religiosität zugeschrieben.⁵¹ Tatsächlich finden sich in zahlreichen Quellen, v.a. in jenen, die seitens der Amtskirche Kritik an der ‘volkstümlichen’ Glaubensausübung äußern,⁵² Hinweise auf unterschiedliche Glaubensauffassungen. Wenngleich die Existenz unterschiedlicher Glaubensvorstellungen somit belegt scheint, ist bei dieser Unterscheidung zwischen Amtsglaube (Elitekultur) und Volksreligiosität (Volkskultur) in zweifacher Hinsicht Zurückhaltung geboten: Zum einen treten hier wiederum ‘Schnittmengen’ mit denjenigen Vertretern der ‘Elite’ auf, welche den Volksglauben, so er existiert hat, teilten und an seinen Kulthandlungen teilnahmen. Zum anderen kann eine gemeinsame mittelalterliche Mentalität in generellen Gemeinsamkeiten der

⁴⁹ JARITZ, Augenblick (wie Anm.7) S. 134.

⁵⁰ So stellt Kurt REINDEL (wie Anm.30) S. 67 für die bayerischen frühmittelalterlichen Verhältnisse trotz der Christianisierung in der Römerzeit „Mischformen von heidnischem und christlichem Glaubensgut“ fest.

⁵¹ Auf die Problematik auch dieser Unterscheidung weist Roger CHARTIER, Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung, in: Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachtheorie, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht / Ursula Link-Heer, Frankfurt a.M. 1985, S. 376-388, hier S. 377, hin, indem er feststellt, mit der genannten Definition von Volksreligiosität „jene Definition der Volksreligion akzeptiert [zu] haben, welche die der Vertreter der Kirche war“.

⁵² Vgl. JARITZ, Augenblick (wie Anm.7) S. 135. Für spätere Verhältnisse war beispielsweise die Predigt ein Medium für das Äußern von Kritik. Vgl. ENGLISCH (wie Anm.35) S. 155-157.

Religiosität von Volk und Elite wie etwa einem gemeinsamen Wunderglauben und einem gemeinsam betriebenen Heiligenkult festgestellt werden.⁵³ Das schließt Differenzen innerhalb der christlichen Bevölkerung jedoch keineswegs aus.

Es bleibt zu untersuchen, ob sich Willibalds Religiosität, wie sie sich in der Pilgerreise nach Jerusalem ausdrückt, von der des 'allgemeinen Volkes' unterscheidet und so bezüglich dieses Kriteriums von unterschiedlichen Kulturebenen ausgegangen werden kann.

3.4.1 Motivation für die Jerusalempilgerreise

Willibalds Motive für die Pilgerreise sind verschiedener Art, wobei er seiner Biographin gegenüber einen Grund besonders in den Vordergrund stellt: Schon als Jugendlicher im Kloster Waldheim habe er überlegt, „wie der Gedanke verdienstlich und wirksam gemacht werden könne, alle Hinfälligkeit dieser Welt zu verachten und zu verlassen; und zwar nicht bloß den vergänglichen irdischen Reichtum, sondern um auch die Heimat, die Eltern und die Verwandten zu verlassen, den Boden der Pilgerschaft zu betreten und unbekannte Länder in der Fremde aufzusuchen“ (89,30-33). Hier findet sich deutlich die Vorstellung der *peregrinatio* als einer asketischen Heimatlosigkeit,⁵⁴ wobei jedoch als Veranlassung für diesen Zustand nicht - wie allgemein verbreitet - der Wunsch nach Sicherung des Seelenheils⁵⁵ direkt genannt ist, sondern vielleicht auch ein Hauch von 'Abenteuerlust' in der Formulierung Hugeburcs mitklingt. Obwohl dieses sicherlich kein allein bei Willibald auftretendes Phänomen ist, mutet es, insbesondere im Hinblick auf die Überredung des Vaters durch die Brüder,⁵⁶ aus heutiger Sicht recht 'unheilig' an. Da es den beiden Söhnen aber letztlich gelingt, den Vater umzustimmen, und Hugeburc selbst anlässlich seines unterwegs eintretenden Todes keinerlei Formen des Bereuens seitens Willibalds oder Wynnebalds erwähnt, muß das Pilgerreisen an sich in seiner heiligen Absicht gegenüber dem aus heutiger Sicht rein 'menschlichen' Vergnügen der 'Abenteuerlust'

⁵³ DINZELBACHER (wie Anm.31) S. 5f.

⁵⁴ Vgl. Klaus HERBERS / Robert PLÖTZ, Einführung: Spiritualität des Pilgerns im christlichen Westen, in: dies. (wie Anm.43) S. 7-24, hier S. 12ff., sowie speziell zur Motivation Willibalds Andreas KRAUS, Der heilige Willibald von Eichstätt: Person, Zeit, Werk, in: Dickerhof (wie Anm.13) S. 9-28, insbes. S. 10f.

⁵⁵ HERBERS / PLÖTZ (wie Anm.54) S. 14.

⁵⁶ Ihr Vater lehnte zunächst die Pilgerreise ab, weil es „ehrlos und herzlos [sei], bei der Schwachheit und Gebrechlichkeit der Gattin und der unmündigen Kinder, diese zu Waisen zu machen und fremden Menschen zu überlassen“ (90,15).

höher zu bewerten sein.⁵⁷ Dies korrespondiert auch mit der Intention Hugeburcs, die Heiligkeit Willibalds zu propagieren.

Mit dem Wunsch, „unbekannte Länder in der Fremde aufzusuchen“ (89,33), deutet sich möglicherweise schon die weite Pilgerreise ins Heilige Land an.⁵⁸ Durch diese wollte Willibald eventuell zum einen dem Verlangen nachkommen, möglichst viele der allgemein von Pilgern verehrten ‘heiligen Stätten’ zu besuchen. Zum anderen suchte er vermutlich den Erfolg der Pilgerreise durch möglichst große Strapazen zu steigern.⁵⁹ Wenngleich diese Aspekte nicht direkt in der Vita erwähnt werden, läßt die Tatsache, daß die Pilgerreise nach Jerusalem mit großer Ausführlichkeit geschildert wird, doch indirekt auf ihre Bedeutung schließen.

In den wenigen Motiven, die Hugeburc nennt, unterscheiden sich Willibald und seine Intentionen kaum von den hinlänglich bekannten Gründen für Pilgerreisen. Eine der religiösen Elite eigene Motivation läßt sich somit nicht belegen.

3.4.2 Heiligenverehrung und Pilgerstätten

Der Bericht der Pilgerreise Willibalds nach Jerusalem zeugt an vielen Stellen von einem aktiv betriebenen Heiligenkult. Die Schilderungen Hugeburcs wirken dabei alles andere als distanziert - auch das ein deutlicher Hinweis auf die enge geistige Verbundenheit zwischen dem Heiligen und seiner Biographin. Eine den geschilderten Kulthandlungen konträre Glaubensanschauung kommt in der Vita nicht zum Ausdruck. So berichtet Hugeburc von den Bewohnern Catanias auf Sizilien, welche, um sich vor den Folgen des Ausbruchs des Vulkans Ätna zu schützen, den Leib der Heiligen Agatha⁶⁰ hervorholten. Im Bericht wird uneingeschränkt und ohne jede Distanzierung von solchem Glauben der Laienbevölkerung die Wirksamkeit der heiligen

⁵⁷ Vgl. auch OHLER (wie Anm.2) S. 61f., welcher festhält, daß in der Tat im Frühmittelalter die Askese noch eine sehr bedeutende Rolle spielte, die erst zum Spätmittelalter durch ‘Abenteuerlust’ und Wunsch nach Unterhaltung überlagert wurde. So auch Ludwig SCHMUGGE, „Pilgerfahrt macht frei“ - Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 74 (1979) S. 16-31, bes. S. 27, 30.

⁵⁸ Für den Raum Palästina stand Jerusalem als die Stadt der „Stätten des Leidens und der Auferstehung“ Jesu an erster Stelle, gefolgt von den weiteren Orten des Lebens Jesu. Vgl. DONNER (wie Anm.19) S. 21.

⁵⁹ Vgl. BHARDWAJ / RINSCHKE (wie Anm.48) S. 14: “The further the destination, the greater the success of the pilgrimage”.

⁶⁰ Die heilige Agatha starb als Blutzeugin Mitte des 3. Jahrhunderts. Vgl. BAUCH (wie Anm.4) S. 91, Anm.52.

Frau bestätigt: „Und sie [die Lava] kommt zum Stehen“ (93,11). Ebenso schildert die Nonne die wundersame Fruchtbarkeit einer Quelle bei Jericho, welche durch die Kraft des Propheten Eliseus bewirkt, daß „alles, was jene Quelle benetzt, wächst und gedeiht zum Wohl, wegen des Segens des Eliseus, des Propheten“ (97,8/9). Auch wird die wundersame Geschichte, wonach „Juden [, welche den Leichnam Marias...] in Beschlag nehmen“ wollten (98,1/2), durch Gottes Intervention daran gehindert worden seien,⁶¹ ohne jeden Zweifel an ihrer Glaubhaftigkeit dargestellt. Damit scheint ein allgemein in der christlichen Bevölkerung vorzufindender Heiligen- und Wunderglaube von Hugeburc und möglicherweise auch von Willibald geteilt zu werden. Deshalb läßt sich in diesem Bereich der religiösen Vorstellungen ebenfalls keine Trennung von Vertretern einer Elite- und Volkskultur erkennen.

Dieses Urteil wird darin bestärkt, daß Willibald und seine Gefährten über die bloße Wiedergabe von Wunder- und Heiligenberichten hinaus selbst aktiv an derartigen Geschehnissen teilnahmen. So badeten auch die Pilgerreisenden der Vita im Jordan, wo ansonsten insbesondere die Leute baden, welche Heilung von körperlichen Gebrechen zu erlangen erhoffen (96,21-23).⁶² Auch deutet die detaillierte Schilderung des Besuches in der Grabeskirche Jesu darauf hin, daß Willibald sich an diesem 'heiligen Ort' so wie all die anderen Menschen verhielt, welche „in das Grabmal eintreten, um zu beten“ (97,20). Ebensowenig findet sich in der Vita eine Distanzierung von dem anscheinend allgemein verbreiteten Glauben an einen bestimmten Akt der Sündentilgung, wonach „der Mensch, der dort [in der sog. Himmelfahrtskirche in Jerusalem] zwischen der Wand und den Säulen durchkriechen kann, [...] frei von seinen Sünden“ ist (98,22/23).

Des weiteren profitiert auch Willibald selbst von der 'heilsamen Wunderkraft Gottes'. So schildert Hugeburc, daß nach plötzlich eingetretener zweimonatiger Blindheit Willibaldis Augen geöffnet wurden und er das Sehvermögen wieder zurückerhalten habe (99,16). Dieses Ereignis geschah in der Kreuzauffindungskirche in Jerusalem und wurde wahrscheinlich der Wunderkraft der Kreuzesreliquie zugeschrieben, denn die Art der

⁶¹ *Statimque illi homines qui porrigebant ad feretra et eam tollere conabant, retentis brachiis quasi glutinati inherebant in feretro et non poterant se movere, antequam Dei gratia et apostolorum petitione iterum resoluti fierant* (98,2-4).

⁶² Dies ist eine geläufige Praxis, nach welcher insbesondere Kranke oder sich sündig Fühlende Heilung suchen durch die Berührung von Heiligenreliquien (sowohl Körperreste als auch jedweder Gegenstand, mit welchem die ausgesuchte heilige Person jemals in Kontakt gewesen ist). Vgl. beispielsweise OHLER (wie Anm.2) S. 33, 37 oder DAVIDSON (wie Anm.1) S. 58.

Schilderung läßt erkennen, daß sowohl Willibald als auch Hugeburc selbst an eine wundersame Heilung durch die Wirkung Gottes mittels der 'heiligen Reliquie' des Kreuzes glaubten. Auch das wird man folglich als einen in allen gesellschaftlichen Personenkreisen verbreiteten Glauben ansehen dürfen,⁶³ so daß auch aus dieser Stelle kaum ein Unterschied zu einer vermeintlich volkstümlichen Religiosität bzw. Glaubenspraxis abgeleitet werden kann. Letztendlich bestätigt sich diese Haltung über die Pilgerreise hinaus, denn auch im Rahmen der bayerischen Mission Willibalds wurde die Reliquienverehrung in das kirchliche Leben des neuen Bistums eingebunden.⁶⁴

4. Fazit

Die Unterscheidung einer Elite- und Volkskultur anhand des Pilgerberichtes des heiligen Willibald hat sich in vielerlei Hinsicht als problematisch erwiesen. Grundlegende Schwierigkeiten bereitet dabei das Verhältnis zwischen zeitgenössischen und modernen Kriterien der Abgrenzung. Die Untersuchung hat gezeigt, daß aus zeitgenössischer Sicht zwar eine wie auch immer im einzelnen geartete Abgrenzung durchscheint, diese jedoch - zumindest, was die hierzu herangezogenen Kriterien betrifft - nicht stringent angewandt wurde.

Deutlich wird diese Problematik insbesondere am Merkmal der Bildung: Da den Quellen eindeutig zu entnehmen ist, daß sowohl Verfasserin als auch Adressaten der Vita aufgrund ihres hohen Bildungsstands einer Minderheit in der frühmittelalterlichen Gesellschaft zuzuordnen sind, die sich als 'elitäre' Gruppe abhob, scheint es zulässig, das Merkmal Bildung auch in seinem heutigen Verständnis für die Abgrenzung einer Elite vom übrigen Volk heranzuziehen. Es bleibt jedoch nicht auf das moderne Verständnis literarisch-wissenschaftlicher Fähigkeiten beschränkt, sondern beinhaltet in einem spezifisch mittelalterlichen Sinn auch christliche Erziehung und sittliches Verhalten.

Hinsichtlich der Religiosität hingegen läßt die Untersuchung der in der Jerusalem-pilgerreise Willibalds ausgedrückten Glaubensauffassungen kaum Unterschiede verschiedener Kulturebenen erkennen. Auch die Untersuchung

⁶³ Vgl. beispielsweise MUSCHIOL (wie Anm 43) S. 35.

⁶⁴ *per vitreos Baguariorum campos cum aecclesiis atque presbiteris sanctorumque reliquiis dignas Domino delibat dona* (106,17/18).

der materiellen Belange in der Vita konnte keine stichhaltigen Hinweise auf eine in der Quelle anhand des Kriteriums Reichtum vorgenommene Abgrenzung einer Elite vom Volk geben, wenngleich sich in der Willibaldvita durchaus Hinweise finden, die einen Wohlstand des pilgernden Heiligen gleichsam voraussetzen.

Vor diesem Hintergrund sind die wenigen Informationen über bestimmte kulturelle Differenzierungen der Gesellschaft, die die Untersuchung der Willibaldvita gibt, zu beurteilen. Geht man von der nicht unproblematischen Annahme einer Trennung von Volks- und Elitekultur aus, so sind die im Pilgerbericht Willibalds vorzufindenden Phänomene eher der Elite- als der Volkskultur zuzuordnen. Für die mögliche Existenz einer vom 'übrigen Volk' abgegrenzten Elitekultur ergeben sich jedoch lediglich punktuelle Hinweise; als Details stehen sie meist so isoliert nebeneinander, daß man sich in der Beweisführung unweigerlich auf sehr dünnes Eis begeben muß. Scheint somit eine Verallgemeinerung der getroffenen Aussagen nicht legitim, so wäre doch zu überlegen, ob nicht ein breiter angelegtes Quellenfundament⁶⁵ die ersten Ansätze für eine Unterscheidung von Elite- und Volkskultur, wie sie sich aus der Untersuchung der Pilgerreise Willibalds ergeben haben, in ihrer Tendenz stützen und möglicherweise weiter strukturieren könnte.

⁶⁵ Hier böte sich sowohl die Einbeziehung der Rompilgerreise wie auch eine Untersuchung der Bonifatiusbriefe an.

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)