

Die "Vita Bertilae Abbatissae Calensis" - eine Quelle für mögliche Unterschiede in der Religiosität von "Volk" und "Elite" im frühen Mittelalter?

Nicole Suhl

Im Zuge der Christianisierung des merowingischen Frankenreiches entstand eine große Zahl neuer Klöster und Bistümer.¹ Gleichzeitig wuchs aufgrund der nicht zu unterschätzenden kultischen Bedeutung der Heiligenverehrung auch die Nachfrage nach "neuen" Heiligen, da jedes geistliche Zentrum bestrebt war, einen eigenen Kult zu propagieren.² Mit dem stetigen Anwachsen der Zahl der Heiligenkulte ging eine rege Produktion hagiographischer Texte einher. Auch wenn sich die Hagiographen häufig auf Lobreden beschränkten und die weltlichen Beziehungen des Heiligen oft nur oberflächlich berührten,³ bieten die Heiligenviten zur Erforschung der Epoche eine breite Grundlage. Im Hinblick auf mögliche Anzeichen für das Vorhandensein einer Volkskultur sind hagiographische Texte der Merowingerzeit allerdings bisher kaum untersucht worden.

Im folgenden soll dennoch - oder gerade deshalb - der Versuch unternommen werden, die aus dem 8. Jahrhundert stammende Vita Bertilae,⁴ der ersten Äbtissin des Klosters Chelles, unter dem Aspekt der Volkskultur

¹ Vgl. dazu 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, insbesondere S. 152ff.

² Vgl. František GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, S. 106-118.

³ Zu den spezifischen Problemen im Zusammenhang mit der Erforschung von Heiligenviten vgl. WATTENBACH-LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, Bd. 1: Die Vorzeit. Von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, bearbeitet v. Wilhelm Levison, Weimar 1952, S. 119f.

⁴ Vita Bertilae Abbatissae Calensis, ed. Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON, MGH SSrM 6, S. 95-109.

zu analysieren. In diesem Rahmen wird es, der Thematik der Vita gemäß, um den begrenzten Bereich des Glaubens und der religiösen Vorstellungen gehen. Es soll gefragt werden, ob und inwiefern anhand einer Heiligenvita Hinweise auf Unterschiede zwischen der Religiosität von Eliten und einem möglicherweise vorhandenen Volksglauben nachzuweisen sind, und welche Abgrenzungen evtl. zwischen "Volk" und "Elite" in der Vita selbst vorgenommen werden.

Vor dem Hintergrund der im Zusammenhang mit diesem Forschungsansatz immer wieder diskutierten Probleme der Begrifflichkeiten und Methoden soll "Volk" hier im Sinne Peter Burkes⁵ ex negativo als Begriff für die nicht den Eliten Angehörigen verwendet werden. Allerdings bereitet auch diese Definition gewisse Schwierigkeiten, denn welche sozialen Gruppen sich gegenüber anderen als Elite abhoben, ist durchaus nicht immer zu erkennen. Das gilt auch für die Analyse der Vita Bertilae, die aus einer Zeit stammt, die allgemein noch von großer sozialer Flexibilität geprägt war.⁶

Gerhard Jaritz warnt davor, "Volk" und "Elite" überhaupt voneinander zu trennen, da schriftliche Selbstzeugnisse von "Volkskultur" so gut wie nicht zu finden und Informationen über das Volk daher nur aus Äußerungen der Elite zu erhalten seien.⁷ František Graus läßt in der Merowingerzeit eine feste kulturelle Grenze zumindest gegenüber der Kirche gelten, da diese bereits eine Art Bildungsmonopol besessen habe. Zwar dürfe man die Geistlichkeit auf keinen Fall als homogene Masse verstehen, doch sei gerade hinsichtlich der Klöster, welche die Mittelpunkte der Gelehrsamkeit bildeten und in denen ein großer Teil der Hagiographie entstand, eine getrennte Betrachtung am ehesten möglich, denn ihre Lebenswelt habe sich am deutlichsten von allem unterschieden, was außerhalb der Klostermauern stattfand. Die eigentliche hochkirchliche Bildung und Liturgie seien schon längst völlig "volksfremd" und die Scheidungswände auf diesem Gebiet daher "am deutlichsten und stärksten" gewesen.⁸

⁵ Vgl. Peter BURKE, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, München 1985, S. 11.

⁶ Zu den sozialen Strukturen des Merowingerreichs vgl. Eugen EWIG, Gesellschaft, Verfassung und Institutionen des Merowingerreiches. Die merowingische Gallia, in: Handbuch der Europäischen Geschichte, Bd. I: Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter, hg. v. Theodor Schieffer, Stuttgart 1976, S. 419-427 sowie DERS., Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart 1988, S. 82-87 und GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 199-209.

⁷ Vgl. Gerhard JARITZ, Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters, Wien/Köln 1989, S. 128ff.

⁸ Zur Abgrenzung der Geistlichkeit von anderen Bevölkerungsschichten vgl. GRAUS,

Bei der Betrachtung der Merowingerzeit läßt sich also die Abgrenzung der geistlichen Elite - trotz aller Vorbehalte in bezug auf die Heterogenität dieser Gruppe - noch am ehesten rechtfertigen. Dabei spielen zwangsläufig die allgemein häufig herangezogenen Kriterien der Schriftlichkeit und Bildung zur Unterscheidung von "Volk" und "Elite" eine Rolle.⁹ So konnten sich die geistlichen Verfasser von Heiligenviten in Herkunft, Bildungsstand sowie räumlicher und zeitlicher Nähe zum Gegenstand ihres Werkes immens voneinander unterscheiden, sie setzten sich generell jedoch schon aufgrund ihrer Bildung und Schriftlichkeit von der großen Masse der Bevölkerung ab.¹⁰ Vor dem Hintergrund, daß die Hagiographen also mehr oder weniger "volksfremd" waren und der geistlichen Elite angehörten, soll bei der Analyse der Vita Bertilae im Hinblick auf "Volksreligiosität" im zweiten Abschnitt dieses Beitrags - nach einer kurzen historischen und quellenkritischen Einordnung des Textes - zunächst die Identität, die Intention und die Zielgruppe des Autors der Heiligenvita im Mittelpunkt stehen.

Auch wenn man die Heiligenviten als Produkte der geistlichen Elite bezeichnen muß, halte ich eine Analyse dieser Texte in bezug auf Aussagen über das "Volk" durchaus für sinnvoll. Gerade in einer für die Christianisierung so frühen Epoche wie der Merowingerzeit¹¹ können die

Volk (wie Anm. 2) S. 207-209.

⁹ Vgl. z. B. Herbert GRUNDMANN, *Litteratus - illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40, 1958, S. 1-65, und Michel LAUWERS, "Religion populaire", *culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 82, 1987, S. 221-258. Herbert GRUNDMANN weist darauf hin, daß der Begriff *litteratus* bis zum 12. Jahrhundert nicht nur eine Aussage über die Schriftlichkeit einer Person, sondern auch über ihre gesellschaftliche Stellung beinhalten konnte. Der *litteratus* war seiner Ansicht nach in der Regel dem Klerus zugehörig, während es sich beim *illiteratus* um den Laien handelte. LAUWERS unterteilt die mittelalterliche Gesellschaft in die kirchliche Elite, die schriftkundige Aristokratie und die schriftlose Masse.

¹⁰ Zur Verfasserfrage von Heiligenviten vgl. z. B. Dieter VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, S. 170ff, und Friedrich PRINZ, *Hagiographie als Kultpropaganda. Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103, 1992, S. 175-194.

¹¹ Zum Stand der Missionierung im Merowingerreich vgl. z.B. GRAUS, *Volk* (wie Anm. 2) S. 142-170, und Arnold ANGENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart u.a. 1990, S. 169 ff. Die Christianisierung verlief zwar schnell und erfolgreich, aber auch oberflächlich. Viele heidnische Vorstellungen und Bräuche hielten sich daher neben oder - vor allem in späteren Jahrhunderten - in einer Symbiose mit den christlichen Glaubensformen.

Äußerungen eines geistlichen Autors, wie des Verfassers der Vita Bertilae, über das zeitgenössische religiöse Leben von großem Interesse sein. So läßt sich fragen, ob er Unterscheidungen zwischen Klerikern oder Klosterangehörigen einerseits und Laien andererseits vornimmt und inwiefern evtl. vorhandene weltliche "Standesunterschiede" für ihn eine Rolle spielen. Daher soll in einem dritten Abschnitt diskutiert werden, inwieweit in der Vita Bertilae überhaupt - explizit oder beiläufig - Unterscheidungen zwischen sozialen Gruppen vorkommen. In bezug auf den Aspekt der "Volksreligiosität" stellt sich schließlich die Frage, ob es in der Vita Hinweise auf das Vorhandensein von Glaubensformen gibt, die sich von der durch die geistliche Elite propagierten, offiziellen christlichen Lehre unterscheiden.

Inwieweit "Volkstümliches" in Viten durchscheint, ist in der Forschung durchaus umstritten. Während Aaron Gurjewitsch dieses gleichsam voraussetzt,¹² bescheinigt František Graus der Hagiographie der Merowingerzeit zwar eine im Vergleich mit anderen Schriften größere Aufgeschlossenheit gegenüber dem Volk, insgesamt enthalte sie jedoch lediglich - und eher selten - "volkstümliches Streugut".¹³ Dagegen sieht Friedrich Prinz die Möglichkeit, die Funktion der Hagiographie, die er "kirchliche Zweckliteratur" nennt, im Einzelfall näher zu bestimmen und über die Absicht der Autoren zu Aussagen über die Zielgruppe des Textes zu gelangen. Zum Beispiel könne aus der immer wiederkehrenden Kritik der Kleriker an Glaubensverweigerungen oder Zweifeln an Heiligen und Wundern darauf geschlossen werden, daß die Laienwelt ihr eigenes "Leben und Meinen" hatte, das sich zumindest teilweise von demjenigen der kirchlich-monastischen Kreise unterschied.¹⁴ Heinrich Fichtenau, der allerdings zum 10. Jahrhundert arbeitete, nennt die Heiligenverehrung und den Reliquienkult sogar das Zentrum des Volksglaubens.¹⁵

Vor dem Hintergrund solcher Diskussionen soll in den letzten beiden Abschnitten dieser Untersuchung überprüft werden, welche Rolle in der Vita

¹² Vgl. Aaron J. GURJEWITSCH, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, S. 16-67.

¹³ GRAUS, *Volk* (wie Anm. 2) S. 300-302.

¹⁴ Vgl. Friedrich PRINZ, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: Friedrich Prinz, *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft: Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors Friedrich Prinz*, hg. v. Alfred Haverkamp und Alfred Heit, München 1989, S. 251-268.

¹⁵ Vgl. Heinrich FICHTEAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*, Stuttgart 1984, S. 399-436, hier S. 434.

Bertilae dem Volk im Zusammenhang mit dem Heiligenkult eingeräumt wird: Gibt es Indizien dafür, daß die Heiligenerzählung im Volk "lebte" und von ihm weitergetragen wurde, und wie sind insbesondere die Wunderberichte in bezug auf "Volks glauben" und "Volksreligiosität" zu verstehen? Auch bei dieser Fragestellung ist allerdings der vorher zu erörternde Aspekt der Intention des Verfassers der Vita Bertilae auf keinen Fall außer acht zu lassen.

1. Die Heilige Bertila und die Entstehung ihrer Vita

Die Vita Bertilae Abbatissae Calensis¹⁶ illustriert das Leben der Nonne Bertila aus dem Kloster Jouarre im heutigen Nordfrankreich, die aufgrund ihres außergewöhnlich frommen und asketischen Lebenswandels zur Äbtissin des Klosters Chelles aufstieg, als dieses in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts gegründet wurde. Wie bei vielen Viten ist die Autorin bzw. der Autor der Vita Bertilae unbekannt, und auch über den Zeitpunkt der Abfassung besteht Unsicherheit. Wilhelm Levison vermutet, daß die Vita im achten Jahrhundert geschrieben wurde, wobei insbesondere die Vita Sanctae Balthildis,¹⁷ der Gründerin des Klosters Chelles, und andere Quellen herangezogen worden seien.¹⁸ Der heute vorliegende Text muß wegen seiner grammatikalischen Besonderheiten eine in der Karolingerzeit überarbeitete Fassung sein.¹⁹ Inwieweit diese Überarbeitung den Text auf eine Art verändert hat, die für meine Fragestellung ausschlaggebend ist, muß offenbleiben und erschwert die Interpretation der Quelle zusätzlich.

An konkreten Lebensdaten der ersten Äbtissin von Chelles ist die Vita Bertilae ann. Die Heilige sei in der Provinz Soissons geboren worden und stamme von vornehmen Eltern ab.²⁰ Von Bischof Dado, genannt Audoin,²¹ sei

¹⁶ Vita Bertilae (wie Anm. 4).

¹⁷ Vita Sanctae Balthildis, ed. Bruno KRUSCH, MGH SSrM 2, S. 475-508.

¹⁸ Vgl. WATTENBACH-LEVISON (wie Anm. 3) S. 95-101. Diese Meinung teilen auch Jo Ann McNAMARA und John E. HALBORG, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham und London 1992, S. 279, und Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 2: Merowingische Biographie. Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter, Stuttgart 1988, S. 23.

¹⁹ Vgl. BERSCHIN (wie Anm. 18), S. 23f., der dieses anhand der Unterschiede bei der Deklination des Lateinischen in der merowingischen bzw. karolingischen Epoche belegt.

²⁰ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 101, 1: *nobilibus parentibus oriunda*.

²¹ Der im Jahre 610 geborene, spätere Bischof von Rouen Audoin, bzw. Dado oder Ouen, gehörte einer bedeutenden, am neustrischen Königshof angesehenen Familie an. Zu seinen verwandtschaftlichen Beziehungen vgl. Margarete WEIDEMANN, *Adelsfamilien im*

sie gefragt worden, ob sie Christus dienen wolle, was sie freudig bejahte. Nachdem die Eltern zugestimmt hatten, sei sie als Nonne in das nahegelegene Kloster Jouarre eingetreten.²² Als zeitliche Einordnung wird die Regentschaft der Königin Balthild von Neustrien für ihren Sohn Chlothar III. genannt,²³ also die Zeit vom Tod König Chlodwigs II. im Jahr 657 bis ca. 664 oder 665.²⁴ Balthild, die ursprünglich aus dem angelsächsischen Dienstpersonal des Königshofes stammte,²⁵ zählte neben Bischof Audoin von Rouen auch Genesius, den späteren Bischof von Lyon, zu ihren Ratgebern. Als sie in der Nähe einer königlichen Villa in Chelles ein neues Frauenkloster gründete,²⁶

Clotharreich. Verwandtschaftliche Beziehungen der fränkischen Aristokratie im I. Drittel des 7. Jahrhunderts, in: *Francia* 15, 1987, S. 829-851, hier S. 843-846, und Georg SCHEIBELREITER, Audoin von Rouen. Ein Versuch über den Charakter des 7. Jahrhunderts, in: *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, hg. v. Hartmut Atsma, Bd. 1, Sigmaringen 1989, S. 195-216. Wie Audoin bekannten sich viele eng mit dem Königshof Verbundene zur Reform des irkeltischen Mönchs Columban, der Ende des 6. Jahrhunderts in das Frankenreich gekommen war, und verbreiteten seine Lehren auch im neustrischen Herrscherhaus. Zur Verbreitung der columbanischen Mönchsregel und ihrer Vermischung mit der benediktinischen Regel im Frankenreich vgl. Pierre RICHÉ. Die abendländischen Kirchen des 7. und 8. Jahrhunderts zwischen Missionserfolgen und Krisen, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Bd. 4, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054), hg. v. Gilbert Dragon, Pierre Riché, André Vauchez, dt. Ausgabe hg. v. Egon Boshof, Freiburg 1994, S. 628-634, und WATTENBACH-LEVISON (wie Anm. 3) S. 129-136.

²² Das Kloster Jouarre in Nordfrankreich wurde um 635 von dem Mönch Ado, einem Bruder des Audoin, als Männerkloster gegründet und bald danach in ein von Äbtissinnen geleitetes Doppelkloster umgewandelt. Siehe dazu: Jean GUEROUT, Jouarre, in: *Lexikon des Mittelalters* (im Folgenden abgekürzt: LMA), Bd. 5, München/Zürich 1991, Sp. 638.

²³ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 104, 4.

²⁴ Vgl. Eugen EWIG, Balthild, in: LMA, Bd. 1, München/Zürich 1980, Sp. 1391f.

²⁵ Zu Balthilds Biographie vgl. Vita Sanctae Balthildis (wie Anm. 17), den Kommentar zu dieser Vita in McNAMARA und HALBORG (wie Anm. 18) S. 264-268, Robert FOLZ, Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles), Brüssel 1992, S. 32-43, und Jean-Pierre LAPORTE, La reine Bathilde ou l'ascension sociale d'une esclave, in: *La femme au moyen âge*, hg. v. Michel Rouche und Jean Heuclin, Paris 1990, S. 147-169.

²⁶ Vgl. Jean GUEROUT, Chelles, in: LMA, Bd. 2, München/Zürich 1983, Sp. 1790f., sowie Eugen EWIG, Das Privileg des Bischofs Berthefrid von Amiens für Corbie von 664 und die Klosterpolitik der Königin Balthild, in: *Francia* 1, 1973, S. 62-114, der auf die besondere Stellung des Klosters Chelles als merowingisches Königskloster "strictissimo sensu" hinweist, da es nicht nur vom Königshaus gefördert, sondern auch gegründet wurde. PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 1), S. 174f. und S. 274, vermutet, daß Balthild aufgrund ihrer engen Verbindung zu Audoin in Chelles die benediktinisch-columbanische Regel einführte. Ein Austausch zwischen dem Kloster und der Geistlichkeit im angelsächsischen Raum ist in der Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 106, 6

war es Genesius, der der Königin die Nonne Bertila als erste Äbtissin empfahl.²⁷

Das genaue Datum der Klostergründung - und damit der Berufung Bertilas zur Äbtissin - ist unbekannt. Es wird jedoch allgemein angenommen, daß der Zeitraum zwischen 658 und 660 in Frage kommt.²⁸ Der Autor der *Vita Bertilae* weiß zu berichten, daß Bertila 46 Jahre bis zu ihrem Tod dem Konvent in Chelles vorstand.²⁹ Doch auch Bertilas Tod kann nur ungefähr, und zwar um 705 datiert werden.³⁰

Insgesamt sind konkrete Daten über Bertilas Leben in ihrer *Vita* also nur spärlich vorhanden, der größte Teil des Textes ist der Schilderung des vorbildhaften, asketischen Lebenswandels der Heiligen gewidmet. Und auch die *Vita* der Königin und Klostergründerin Balthild verrät keine weiteren Details, außer der Tatsache, daß Bertila nach Balthilds Tod deren Kult propagierte, was mit der Funktion von Chelles als "Königskloster" kohärent ist.³¹

2. Verfasser, Intention und Adressatenkreis der *Vita Bertilae Abbatissae Calensis*

Als Entstehungsort der *Vita Bertilae* wird von der Forschung das Nonnenkloster Chelles, also der langjährige Wirkungsort der Heiligen,

belegt.

²⁷ *Vita Bertilae* (wie Anm. 4) S. 104f., 4. Genesius war Abt der Palastkapelle sowie Balthilds Kaplan und wurde um 658 Bischof von Lyon. Als solcher nahm er auch politischen Einfluß. Siehe dazu: Gerhard BAADER, Genesius, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner (im Folgenden abgekürzt LThK), Bd. 4, Freiburg 1960, Sp. 671.

²⁸ McNAMARA und HALBORG (wie Anm. 18) S. 279 weisen darauf hin, daß Chelles mit Sicherheit spätestens um 660 gegründet wurde, als der Hl. Eligius starb und Balthild dessen Reliquien dem Konvent überließ. Balthild selbst muß 664 oder 665 in das Kloster Chelles eingetreten sein. Vgl. EWIG, Balthild, in: *LMA*, Bd. 1, Sp. 1391. Zu Einzelheiten und unterschiedlichen Deutungen von Balthilds Rücktritt vgl. Eugen EWIG, Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973), hg. v. Hartmut Atsma, in: *Beihefte der Francia* 2, 1979, S. 579, McNAMARA und HALBORG (wie Anm. 18) S. 267, LAPORTE (wie Anm. 25) S. 157f. und Johannes FISCHER, *Der Hausmeier Ebrouin*, Wilkau-Haßlau 1954, S. 98-104.

²⁹ *Vita Bertilae* (wie Anm. 4) S. 108, 7.

³⁰ Vgl. Alfons Maria ZIMMERMANN, Bertila, in: *LThK*, Bd. 2, Sp. 269; McNAMARA und HALBORG (wie Anm. 18) S. 279 vermuten ebenfalls, daß Bertila zwischen 692 und 708 starb.

³¹ *Vita Sanctae Balthildis* (wie Anm. 17) S. 502, 15.

angenommen. Der Text könnte hier von einer Nonne oder einem Kleriker verfaßt worden sein. Als mögliche Zielgruppe kommt mit großer Wahrscheinlichkeit ein ähnlicher Personenkreis, nämlich ebenfalls Klosterangehörige, in Betracht. Hierfür sprechen die zahlreichen Referenzen an die heiligen Regeln Benedikts sowie die Betonung des asketischen und gottesfürchtigen Lebenswandels in der Vita. Der Verfasser beabsichtigte offensichtlich, seinen Adressaten die eher abstrakten Klosterregeln am Beispiel der Bertila zu veranschaulichen.³²

Für die Möglichkeit, daß die Vita Bertilae in erster Linie an die Mitglieder der Klostergemeinschaft von Chelles gerichtet war,³³ lassen sich ebenfalls Indizien finden. Nach der Schilderung der Askese, welcher sich Bertila noch kurz vor ihrem Tode unterzog, heißt es: *Haec itaque atque huiusmodi plurima gerens admiranda, sicut ipsi plenius meministis et vidistis, quia proferre per nos, ut dignum est, non potest sermo pauperculus, melius vobis ea vester dictat affectus.*³⁴ Der Autor wendet sich hier in direkter Ansprache an seine Adressaten, die ja die bewundernswerten Taten der Äbtissin selbst gesehen hätten. Da er über Bertilas Eifrigkeit bei Nachtwachen und beim Fasten berichtet, kommen hauptsächlich Klosterangehörige als Zeugen in Frage.

Daß die Propagierung des asketischen, frommen Lebenswandels eine wichtige Intention der Vita Bertilae darstellt, läßt sich ebenfalls anhand des Vitentextes belegen. In der Einleitung spricht der Autor von einem guten Beispiel,³⁵ und im Schlußkapitel bezeichnet er die Belehrung der Gläubigen als seine Zielsetzung und verbindet dieses mit der Aufforderung, Bertila nachzueifern.³⁶

In diesen Passagen kommt eine pädagogische Intention zum Ausdruck, die in der Forschung als allgemein verbreitetes Element innerhalb der Hagiographie anerkannt wird.³⁷ Allerdings schränkt der Autor die von ihm

³² Vgl. McNAMARA und HALBORG (wie Anm. 18) S. 280. Bezüglich der Anonymität der Verfasserin oder des Verfassers der Vita beschränke ich mich bei ihrer oder seiner Nennung im weiteren Text der Einfachheit halber auf die maskuline Form.

³³ Ebd. S. 280.

³⁴ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 108, 8.

³⁵ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 101, 1: *dum bonae conversationis exemplum ceteris tribuit.*

³⁶ Ebd. S. 109, 9: *Igitur in hac vita sanctae memoriae Dei famulae Bertilae, quoniam pro aedificatione fidelium pauca de pluribus gesta hic scribere nobis complacuit, habet qui voluerit sollicitè considerare vel imitari, quasi in praeclaro speculo quaelibet exempla virtutum, humilitatem praecipue, quae est mater virtutum.(...).*

³⁷ Hinsichtlich der Gemeinsamkeit dieser pädagogischen Intention in hagiographischen

beabsichtigte vorbildhafte Wirkung seiner Vita nicht explizit auf Klosterangehörige ein: Heißt es in der Einleitung noch mehrdeutig, Bertila könnte ein Beispiel für andere sein,³⁸ so spricht er im Schlußkapitel allgemein von der Belehrung der Gläubigen.³⁹ Hier wird zumindest sprachlich keine Eingrenzung auf Klosterangehörige vorgenommen. Im Einleitungssatz scheint der Autor von der mündlichen Überlieferung auszugehen, wenn er sagt, daß die Völker das religiöse Leben der Bertila loben werden.⁴⁰ Allerdings könnte es sich hierbei auch um einen Topos handeln. Der Hinweis, den der Verfasser an anderer Stelle auf seine einfache Sprache gibt, mit der er die Liebe Bertilas nicht ausdrücken könne,⁴¹ dürfte ebenfalls lediglich ein Bescheidenheitstopos sein.

Ob mit der Vita der heiligen Bertila tatsächlich nur Klosterangehörige erreicht werden sollten oder auch eine Propagierung des Kults außerhalb der Klostermauern vorgesehen war, bleibt letztlich ebenso spekulativ wie die Frage nach der Identität der Verfasserin oder des Verfassers. Von der Nahmer vermutet, daß die frühen Viten nicht zum liturgischen Gebrauch bestimmt waren, die Verwendung dieser Texte für geistliche Zwecke jedoch im Laufe der Zeit zunahm. Dabei muß allerdings unterschieden werden, ob eine solche Vita in eine Predigt einfloß und so breitere Bevölkerungsschichten ansprechen konnte oder ob hagiographische Texte in Klöstern verlesen wurden, was einer Ausgrenzung anderer Personen gleichkommt.⁴² Außerdem muß auch hier das Problem der Schriftlichkeit und der Kenntnis des Lateinischen bedacht werden, die weithin auf Geistliche, Mönche und Nonnen beschränkt blieb, während die Bevölkerung in der Merowingerzeit - auch die romanische - dieser Sprache immer mehr entwuchs. Die lateinischen Textformen der Heiligenviten waren also zur Übermittlung an das Volk ungeeignet, wobei andererseits dennoch nicht bezweifelt werden kann, daß die Inhalte der Texte, auf welchem Wege auch immer, zur geistlichen Belehrung eingesetzt wurden.⁴³

Texten äußert sich u.a. Regis BOYER, An attempt to define the typology of medieval hagiography, in: Hagiography and Medieval Literature, hg. v. Hans Bekker-Nielsen, Odense 1981, S. 27-36. Vgl. zur Intention hagiographischer Texte außerdem: Thomas J. HEFFERNAN, Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages, New York/Oxford 1988, S. 18-22.

³⁸ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 101,1: *ceteri*.

³⁹ Ebd. S. 109, 9: *pro aedificatione fidelium*.

⁴⁰ Ebd. S. 101, 1: *tanto est voce crebrior et populorum ore laudabilior*.

⁴¹ Ebd. S. 108, 8: *non potest sermo pauperculus*.

⁴² VON DER NAHMER (wie Anm. 10) S. 176.

⁴³ Ebd. S. 177.

Hier klingt eine weitere Funktion hagiographischer Texte an, die auch bei der Vita Bertilae zum Ausdruck kommt, nämlich die Absicht der "Kultpropaganda". Nicht umsonst betont ihr Verfasser die Glaubwürdigkeit seines Berichts durch die Anrufung von Augenzeugen.⁴⁴ Seine Befürchtung, man könne an der Wahrhaftigkeit des Berichteten zweifeln, wenn man es nicht selbst gesehen hätte, kommt wenig später nochmals zum Ausdruck.⁴⁵ Als eine endgültige Rechtfertigung für die Verehrung der Bertila erscheinen die Schlußbemerkungen des Autors, die erste Äbtissin von Chelles habe zweifellos das ewige Leben erlangt.⁴⁶ Neben der pädagogischen Intention wird zur Entstehung der Vita also auch die Absicht beigetragen haben, speziell den Kult der heiligen Bertila von Chelles zu propagieren, was von der Forschung ebenfalls als ein typisches Charakteristikum dieser Textgattung angesehen wird.⁴⁷

Die Identität der Verfasserin oder des Verfassers der Vita Bertilae bleibt letztlich ungewiß, wenn auch einiges dafür spricht, daß es sich um eine Nonne, einen Mönch oder eine andere der Geistlichkeit nahestehende Person handelte. Als Adressaten kommen vermutlich in erster Linie Klosterangehörige in Frage. Allerdings scheint das Interesse an der Propagierung des frommen Lebenswandels und des Kults der heiligen Bertila, das in der Vita zu erkennen ist, nicht unbedingt auf die Klostermauern begrenzt zu sein.

Für die Frage, inwiefern die Vita Bertilae als Quelle zur Erforschung von Volksreligiosität dienen kann, ergibt sich also nicht nur die Schwierigkeit, daß der Text nicht von einem Angehörigen des Volkes verfaßt wurde,

⁴⁴ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 108, 8. Vgl. auch die Ausführungen von Felix THÜRLEMANN, Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit, Bern/Frankfurt am Main 1974, S. 25f., zum Problem der Glaubwürdigkeit am Beispiel Gregors von Tours.

⁴⁵ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 108, 8: *et a nobis est indicibile et omnibus incredibile, nisi qui hoc praesentialiter viderunt.*

⁴⁶ Ebd. S. 109, 9.

⁴⁷ GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 71, nennt die Hagiographie "echte Tendenz- und Propagandaliteratur, die sie bewußt und betont sein will" und weist an anderer Stelle, DERS., Hagiographie und Dämonenglauben. Zu ihren Funktionen in der Merowingerzeit, in: Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale. Secoli V - XI (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), Spoleto 1989, Bd. I, S. 93-120, hier S. 93f., auf die "ausgeprägte Eigengesetzlichkeit" der Hagiographie hin, die durch die spezielle Fixierung des Textes auf einen Heiligen und seine Kirche oder sein Kloster entsteht. Von "Kultpropaganda" als Intention der Hagiographie spricht schließlich auch PRINZ, Hagiographie als Kultpropaganda (wie Anm. 10) S. 175-194.

sondern daß auch als primärer Adressat der Vita nicht das Volk intendiert war. Bei der Analyse des Textes in bezug auf Volksglauben ist daher größte Vorsicht geboten, was die Vita jedoch nicht von vornherein als Quelle für dieses Forschungsgebiet wertlos macht. Gerade unter Berücksichtigung der Funktion von Viten als Instrument der möglichst großen Verbreitung eines bestimmten Heiligenkults besteht die Möglichkeit, daß die Vita Bertilae im Zusammenhang mit religiösen Kulturen auch die Bedürfnisse des Volkes ansprach.

3. Die Abgrenzungen zwischen "Volk" und "Elite" innerhalb der Vita Bertilae

Bei der Frage nach "Volks-" und "Elitekultur" sind die vom Verfasser möglicherweise selbst vorgenommenen Unterscheidungen im Hinblick auf das Vorhandensein verschiedener sozialer Gruppen und ihrer jeweiligen Religiosität besonders interessant, da "Volk" und "Elite" in jeder Kultur und Epoche und eventuell auch von jedem seine Gesellschaft subjektiv wahrnehmenden Zeitgenossen unterschiedlich begriffen werden müssen.

Eine erste Abgrenzung scheint der Hagiograph der heiligen Bertila bereits mit dem Hinweis auf deren vornehme Herkunft vorzunehmen:⁴⁸ Nicht nur das Werk an sich ist von einem *litteratus* verfaßt, sondern auch die Protagonistin war bereits von Geburt an Angehörige der sozialen Oberschicht und damit einer weltlichen Elite. Später, als Nonne und Äbtissin, wurde sie Glied der geistlichen Elite. Diese "Kombination" war anscheinend der Normalfall. Graus stellt in seiner Untersuchung merowingischer Hagiographie fest, daß nur die wenigsten Heiligen dieser Epoche nach Auskunft ihrer Viten niedriger oder sogar unfreier Herkunft waren: "...ein volkstümliches Bewußtsein der merowingischen Hagiographen ist in dieser Hinsicht überhaupt nicht spürbar".⁴⁹ Wenngleich die Angaben der Viten häufig sehr allgemein gehalten seien (wie auch im Falle der Vita Bertilae), so konstatiert doch die überwiegende Zahl der Autoren eine gehobene oder sogar "adlige" Herkunft ihrer Heiligen. Nach Graus verfolgten die Hagiographen dabei einen literarischen Doppelzweck, indem sie ihre Heiligen erhöhten und gleichzeitig seine Verdienste steigerten, denn wenn jemand seine vornehme Verwandtschaft um Christi willen aufgab, war sein Verdienst größer, als wenn er aus Armut ins Kloster geflüchtet wäre.⁵⁰ Eine

⁴⁸ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 101, 1: *nobilibus parentibus oriunda*.

⁴⁹ GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 283.

⁵⁰ Ebd. S. 361-363.

Äußerung in der Vita Bertilae bestätigt diese Deutung: Außer durch ihr ehrenvolles Verhalten habe Bertila keinerlei Stolz auf ihre Herkunft zur Schau gestellt, sondern sie, die von Freien abstammte, machte sich freiwillig zur Sklavin.⁵¹

Was Bertilas tatsächliche Herkunft angeht,⁵² so stammte sie, trotz der Schwierigkeit, die Begriffe *nobiles* und *liber* sozial exakt zu verorten,⁵³ jedenfalls nicht aus einer niedrigen Schicht. Damit läßt sich anhand der Vita Bertilae auch die These stützen, die Erwähnung der vornehmen Herkunft eines Heiligen stelle eine zusätzliche Betonung seiner Frömmigkeit dar: Je angenehmer man sich Bertilas weltliches Leben vorstellen konnte, um so vorbildlicher war der Verzicht darauf. Hierbei findet zwar eine klare

⁵¹ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 102, 2: *ut salva morum honestate nihil de ingenuitatis natione superbiret, ibique, quam origo nativitatis liberam genuit, famulam voluntas addixit.*

⁵² GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 367-370, nennt die Viten für die Bestimmung der tatsächlichen Herkunft der Heiligen wertlos. Da die meisten Heiligen der Merowingerzeit Bischöfe oder Äbte waren, traf die Angabe über ihre vornehme Abstammung bei vielen von ihnen jedoch vermutlich sogar zu. Zum Topos der vornehmen Herkunft in Heiligenviten vgl. auch František GRAUS, Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des süddeutschen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, in: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg. v. Amo Borst, Sigmaringen 1974, S. 131-176, hier besonders S. 159f.

⁵³ EWIG, Die Merowinger (wie Anm. 6) S. 84, will die *liberi* im Frankenreich zwar nicht als "verkappte Adlige" verstanden wissen, allerdings sprächen viele Indizien für das Vorhandensein von Adelsgeschlechtern innerhalb des undifferenzierten Freienstandes. Auf jeden Fall sei mit der Zeit neben dem fränkischen Uradel ein zahlenmäßig stärkerer und durch einen dreifachen Wergeldsatz herausgehobener Dienstadel entstanden. Eine ähnliche Darstellung ist auch zu finden bei Heinrich BRUNNER, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 1, Berlin 1961 (Nachdruck von 1906), S. 341 und S. 349, während GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 204, zwar ebenfalls die Herausbildung einer "Gruppe von Leuten, die faktisch eine Sonderstellung hatte" konstatiert, allerdings vor der Verwendung des Begriffs "Adel" für diese Oberschicht warnt, weil ansonsten die Verwischung der Unterschiede zu dem in spätkarolingischer Zeit entstehenden eigentlichen Adel drohe. Zur Diskussion um den frühmittelalterlichen Adelsbegriff vgl. auch Heike GRAHN-HOEK, Die fränkische Oberschicht im 6. Jh. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung (Vorträge und Forschungen Sonderband 21), Sigmaringen 1976, sowie dagegen Thomas ZOTZ, Adel, Oberschicht, Freie. Zur Terminologie der frühmittelalterlichen Sozialgeschichte, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 125, 1977, S. 3-20, Franz IRSIGLER, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 27, 1977, S. 279-84, und Klaus SCHREINER, Adel oder Oberschicht? Bemerkungen zur sozialen Schichtung der fränkischen Gesellschaft im 6. Jh., in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 68, 1981, S. 225-231.

Abgrenzung der Heiligen vom Volk statt, doch wird der freiwillige Verzicht auf Wohlstand auch für das Volk sehr beeindruckend gewesen sein. Es wäre durchaus denkbar, daß eine solche Wirkung vom Autor selbst auch intendiert war.

Gleichzeitig scheint hier jedoch noch ein weiterer Aspekt wichtig zu sein: Wenn der mittelalterliche Autor es für nötig hielt, Bertilas Abkehr von weltlicher Vornehmheit herauszustreichen, dann verrät er damit bezüglich seiner eigenen Person ein großes Maß an Standesempfinden. Wie sonst ist seine akzentuierte Abgrenzung zwischen freier Herkunft und freiwilliger Dienerschaft zu verstehen?

Weiterhin ist zu fragen, wo in der Vita explizit Angehörige des Volkes angesprochen werden. In diesem Zusammenhang gibt es an zwei Stellen einen Hinweis auf Bertilas Wohltätigkeit gegenüber Armen.⁵⁴ Auch wenn der Hinweis auf arme Menschen hier sehr allgemein gehalten ist, so belegt er immerhin das Vorhandensein sozialer Unterschiede und das Verantwortungsgefühl der Geistlichkeit im Zusammenhang mit der Armenfürsorge.⁵⁵

Wenn der Autor der Vita Bertilae die Übernahme der Regentschaft durch die Königin Balhild anspricht und von der Zustimmung der geistlichen und weltlichen Führungsschicht sowie des Volkes berichtet,⁵⁶ so nimmt er damit eine Dreiteilung der Bevölkerung vor, die für unsere Fragestellung interessant ist. Der Hagiograph zählte nämlich alle diejenigen zum Volk, die weder der weltlichen noch der geistlichen Führungsschicht angehörten.

Ob die tatsächliche Meinung der Bevölkerung wiedergegeben wird, wenn in der Vita von der Zustimmung für die Regentin Balhild die Rede ist, bleibt fraglich. Vielmehr kommt hier offenbar die insgesamt positive Haltung des Autors gegenüber Balhild zum Ausdruck. Immerhin benutzte er unter anderem die Vita Balhildis als Vorlage, die im Gegensatz zu anderen

⁵⁴ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 106, 6: *atque ad cursum vel orationem semper essent paratae hospitumque et pauperum curam gererent dilectionis studio et proximi amore... und ...etiam et eius munificentia larga cuncti pauperes et peregrini consolabantur.*

⁵⁵ Zur zentralen Rolle der frühmittelalterlichen Geistlichkeit in der Sozialfürsorge vgl. Egon BOSHOFF, Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 71, 1984, S. 153-174.

⁵⁶ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 104, 4: *...et optima coniunx ipsius domna Baltechildis regina cum parvulo filio rege Chlothario inreprehensibiliter regnum gubernabat Francorum et ab omnibus pontificibus vel proceribus cunctoque populo regni sui, eius meritis compellentibus, miro diligebatur affectu.*

Quellen ein positives Bild der Regentin zeichnet.⁵⁷

Bemerkenswert im Hinblick auf das Problem der Abgrenzung sozialer Gruppen voneinander ist noch ein weiterer Aspekt in der Vita Bertilae, der sich ebenfalls auf die Königin Balthild bezieht. In der Vita Balthildis wird erwähnt, daß Balthild vor ihrem Aufstieg zur neustrischen Königin als Sklavin aus Angelsachsen nach Europa kam.⁵⁸ Die Vita Bertilae geht auf diesen Teil der Biographie der Königin nicht ein, wobei die Gründe hierfür natürlich Spekulation bleiben müssen. Ob es dem Verfasser wirklich darum ging, die niedrige Herkunft der Königin zu verschweigen (wobei natürlich nicht geklärt ist, ob Balthild auch in ihrer angelsächsischen Heimat aus den niederen Schichten stammte),⁵⁹ läßt sich nicht beweisen. Dennoch scheint mir dieser Punkt erwähnenswert, gerade wenn man bedenkt, daß Bertilas vornehme Herkunft betont wird. Vielleicht kommt hier das spezifische Verständnis des Hagiographen für die sozialen Hierarchien seiner Zeit zum Ausdruck. Auch wenn weltliche Standesunterschiede im Kloster keine Rolle mehr spielen sollten, empfand es der Verfasser der Vita Bertilae möglicherweise als problematisch, daß die Klostergründerin von Chelles und ehemalige Königin in jungen Jahren Sklavin und damit niedrigerer Herkunft als ihre Äbtissin war. Hierfür spricht auch, daß der Autor auf den würdigen, einer Königin zustehenden Empfang hinweist, den man Balthild bereitete, als sie sich dem Gebot Bertilas unterwarf.⁶⁰

4. Das Volk als Mittler der Heiligenerzählung?

Daß der Ruhm Bertilas auch mündlich weitergetragen werden sollte, klingt bereits im ersten Satz der Vita an.⁶¹ Einen Hinweis darauf, daß Bertilas Geschichte tatsächlich weitererzählt wurde, und dieses sogar schon zu ihren Lebzeiten, gibt der Autor an einer anderen Stelle. Durch viele Erzählungen der Gläubigen sei die Kunde über Bertila zu Balthild gelangt, was schließlich dazu führte, daß die Regentin die Nonne aus Jouarre zur ersten Äbtissin ihres neu gegründeten Klosters Chelles ernannte.⁶² Die Gläubigen, die solche

⁵⁷ Vgl. z. B. *The life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, hg. und übersetzt von Bertram COLGRAVE, Cambridge 1927, S. 14, wo ein ausgesprochen negatives Bild Balthilds gezeichnet wird.

⁵⁸ Vita Sanctae Balhildis (wie Anm. 17) S. 483, 2.

⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. LAPORTE (wie Anm. 25) S. 148 und S. 169.

⁶⁰ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 107, 7: *Cum magna igitur veneratione, sicut dignum erat et meritum, ab ea vel omni congregatione puellarum suscepta.*

⁶¹ Ebd. S. 101, 1.

⁶² Ebd. S. 104, 4: *Cuinque de multis multa audiret, istius sanctae puellae Bertilae felici*

Kunde über Bertila verbreiteten, könnten auch Menschen aus dem Volk gewesen sein, zu Lebzeiten der Nonne hat sich ihr vorbildlicher Lebenswandel jedoch wohl in erster Linie Angehörigen des Klosters offenbart, so daß diese auch ihr Lob aus dem Kloster heraustrogen. Die Gläubigen, die Bertilas Ruhm verbreiteten, stammten also zunächst hauptsächlich aus dem Kreis der Kleriker und Klosterangehörigen. Wenn solche Berichte über die Nonne dann zu der Königin Balthild gelangten, so dürften es ebenfalls kaum Menschen aus dem Volk gewesen sein, die direkten Kontakt zur Regentin hatten, sondern eher hohe Geistliche wie Genesius, der im weiteren Verlauf des Textes dann auch als Bertilas Fürsprecher genannt wird.⁶³ Wieweit die Geschichte Bertilas zumindest teilweise auch durch Angehörige des Volkes weitergetragen wurde, läßt sich also nicht endgültig klären. Allenfalls könnte man vermuten, daß der Verfasser auf die breite Bewunderung für Bertila auch außerhalb der Klerikerkreise hinweisen wollte, indem er sehr allgemein von den Erzählungen der "Gläubigen" über die Nonne spricht. Das ist besonders dann anzunehmen, wenn, wie oben vermutet, eine Propagierung des Kults auch außerhalb des Klosters im Volk intendiert war.

Erst recht entzieht es sich unserer Kenntnis, ob einzelne Berichte unmittelbar im Volk entstanden sind, obwohl von der Nahmer an einer solchen Möglichkeit keinen Zweifel hegt: "Denn es ist doch wohl undenkbar, daß Menschen, die mit Gebrechen eine Stätte der Heiligenverehrung besucht hatten und nun geheilt oder auch nicht geheilt zurückkehrten, nicht erzählt haben von dem, was sie gehört und erfahren hatten."⁶⁴

5. Wunder als Hinweis auf Volksreligiosität?

Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß Erzählungen über das Wirken der Heiligen Bertila im Volk umliefen, und der Autor der Vita äußert sich gerade in bezug auf die Wundertätigkeit in diesem Sinne: ... *in sepulchro, in quo loco gratia Domini ad salutem generis humani plura perficere dignatur miracula. Ibi et orationes fidelium poscentibus eius intercessionem cotidie exaudiuntur, et egrotantium infirmitates variae curantur.*⁶⁵ Nun muß man Wunder, die laut Auskunft hagiographischer Texte von den Heiligen zu

fama percurrente, pervenit per relationem fidelium notitia usque ad aures regales domnae Baltechildis gloriosae.

⁶³ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 105, 4.

⁶⁴ VON DER NAHMER, S. 176f.

⁶⁵ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 109, 8.

Lebzeiten oder an ihren Gräbern vollbracht wurden, sehr differenziert betrachten. Beim Vergleich einer großen Anzahl von Viten lassen sich allerdings auch hier Gemeinsamkeiten erkennen. Graus trennt die Wunder zunächst in zwei Gruppen: "1. in die nachgeahmten biblischen Wunder; 2. in Wunder, die auf außerbiblische Berichte und Topoi zurückgehen. Das biblische Wunder beherrscht in breitem Ausmaß die christliche Legende, an ihrer Spitze die verschiedenen Heilungswunder der Bibel, denn die Heilung von Kranken war ja in den Evangelien ausdrücklich verheißen worden."⁶⁶

Die Heilung von Krankheiten war also ein durchaus geistliches Motiv, wobei hier aber zumindest eine wechselseitige Beeinflussung zwischen offizieller christlicher Lehre und Vorstellungen, die nicht ausschließlich im Christentum beheimatet waren, anzunehmen ist. Krankheiten gelten in vielen Kulturkreisen als Strafe. Daher suchte man sie mittels magischer Kräfte zu heilen: "Aus der Antike waren zahlreiche Zauberpraktiken und magische Sprüche bekannt, mit denen man Krankheiten bannen konnte, und Heilungszauber war natürlich auch den Germanen vertraut. Darum wetterten auch Bußbücher, Synoden und kirchliche Schriftsteller gegen die heidnischen Konkurrenten der Heiligen, die sogar manchmal mit Satans Hilfe Erfolg haben konnten. Allzu großen Erfolg hatten aber diese Mahnungen nicht, und selbst die dauernde Wiederholung von Verboten heidnischer Zaubersprüche nutzte wenig, wie das Weiterleben dieser Sprüche bis in die Neuzeit hinein beweist."⁶⁷ Wenn Bertilas Hagiograph also die Heilkraft herausstreicht, die vom Grab der Heiligen ausging, so mag dahinter auch die Absicht gestanden haben, den Glauben an nichtchristliche Heilungswunder durch Heilige zu verdrängen.⁶⁸ Ex negativo könnte man sogar vermuten, daß es das Vertrauen auf die Heilkraft von als heidnisch angeprangerter Magie im Umfeld von Chelles möglicherweise noch gab.⁶⁹

Wenn man von der Nahmers Annahme hinzunimmt, daß Menschen aus dem Volk, die wirklich mit der Hoffnung auf Heilung eines Gebrechens zum Grab Bertilas oder eines anderen Heiligen pilgerten, im nachhinein sicher über ihre Erfahrungen berichteten, so könnte hier von einer Interaktion zwischen Volk und geistlicher Elite bei der Entstehung des Heiligenkults

⁶⁶ GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 79.

⁶⁷ Ebd. S. 81.

⁶⁸ Von der Absicht hagiographischer Texte, durch extensive Wunderberichte der christlichen Kultorte die traditionelle weltliche, medizinisch-praktische Alltagsmagie zu ersetzen, spricht auch PRINZ, Der Heilige (wie Anm. 14) S. 256.

⁶⁹ Vgl. dazu auch Anm. 11.

gesprochen werden: Berichte von Heilungen, die im Volk kursierten, wurden vom Hagiographen aufgenommen und verschriftlicht. Diese Lebensbeschreibung mit dem Bericht über Heilungswunder konnte z. B. über Predigten wieder ins Volk gelangen und von ihm weitergetragen werden.

Während der Bericht über die Heilungen am Grab der Bertila in der Vita noch sehr knapp und stereotyp gehalten ist, wird ein weiteres, schon zu Lebzeiten durch die Heilige gewirktes Wunder ausführlicher geschildert.⁷⁰ Hierbei geht es um eine Totenerweckung, die Bertila an einer ihrer Schwestern vollbracht haben soll. Bertila hatte mit dieser Nonne Streit gehabt, und nach deren plötzlichem Tod ängstigte sie sich, daß es nun nicht mehr zur Vergebung dieser Zwistigkeit kommen konnte. Als Bertila der Toten die rechte Hand auf die Brust gelegt und ihre Seele durch Jesus Christus beschworen habe, noch nicht zu entswinden, sei das Leben in den Körper zurückgekehrt. Die sterbende Nonne habe Bertila wegen des Streits vergeben und dann ihren endgültigen Frieden gefunden. Der Autor sieht dadurch das Bibelzitat bewiesen, daß denjenigen, die glaubten, alles möglich sei.⁷¹

Auch bei diesem Wunder ist eine gewisse Doppeldeutigkeit zu erkennen, da die Totenerweckung sowohl biblische Vorbilder als auch ihren Platz im Aberglauben hat. In vielen Kulturen gibt es das Element der Totenbefragung,⁷² also die Vorstellung, daß man mit einem Toten - meist an dessen Grab - reden könne, und das damit zusammenhängende Element der Totenbeschwörung,⁷³ wobei Tote durch Zauber herbeigeholt werden, um die Zukunft zu verraten oder Hilfe zu gewähren. Die Totenerweckung ist dann nichts anderes als eine Totenbeschwörung, die jedoch davon ausgeht, daß der Tote schlafe.⁷⁴ Doch das Motiv der Totenerweckung ist auch mehrfach in der Bibel zu finden.⁷⁵ Laut Graus waren solche Wunder in der Hagiographie besonders beliebt, weil nach alter und verbreiteter Ansicht der Antichrist zwar viel zu vollbringen vermochte, Tote jedoch nicht zum Leben erwecken

⁷⁰ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 103f., 3.

⁷¹ Ebd. S. 104: *Omnia possibilia sunt credenti*. Vgl. dazu das Markus-Evangelium, Kap. 9,22ff, und das Matthäus-Evangelium, Kap. 17,19ff.

⁷² Vgl. Paul GEIGER, Totenbefragung, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 8, Berlin/New York 1987, Sp. 1053f.

⁷³ Vgl. ebd., Sp. 1054f.

⁷⁴ Vgl. Paul GEIGER, Totenerweckung, in: ebd., Sp. 1059, der diverse Beispiele für das Motiv der Totenerweckung nennt.

⁷⁵ Vgl. z. B. die Erweckung des Lazarus, Johannes-Evangelium, Kap. 11, oder die Erweckung eines jungen Mädchens, Markus-Evangelium, Kap. 5,39ff und Matthäus-Evangelium, Kap. 9,18ff.

konnte, da ihm keine Macht über die Seelen zugesprochen wurde. Die Hagiographen hätten sich dabei meist eng an ihre kanonischen Vorbilder gehalten.⁷⁶

Auch hier scheint die Verflechtung von Volksglauben und kirchlicher Lehre entscheidend zu sein, wobei man den Ursprung des Motivs wiederum nicht ergründen kann. Wichtig ist jedoch, daß die Hagiographen im Volk vermutlich auf fruchtbaren Boden stießen, wenn sie die besonderen Fähigkeiten eines Heiligen durch ein solches Wunder illustrierten. Schließlich wird die Bevölkerung, die das Motiv der Erweckung von Toten aus Märchen und Sagen kannte, es nicht für unmöglich gehalten haben, daß eine von Gott auserwählte Nonne über ähnliche Fähigkeiten verfügte. So konnte es zu Verschmelzungen der kanonischen Lehre mit im Volk bereits vorhandenen Motiven kommen, was zur Veranschaulichung der christlichen Lehre und zur Propagierung eines speziellen Heiligenkultes, wie desjenigen der heiligen Bertila, beitrug.

6. Zusammenfassung

Die *Vita Bertilae Abbatissae Calensis* muß als ein Produkt der geistlichen Elite bezeichnet werden. Sie ist vermutlich von einer oder einem Geistlichen im Kloster Chelles verfaßt worden, und ihre Protagonistin hat ein ausgesprochen "volksfremdes" Leben geführt, indem sie zunächst in einem vornehmen Hause aufwuchs und den größten Teil ihres Lebens in der abgeschiedenen Welt zweier Klöster verbrachte. Dennoch konnte gezeigt werden, daß solche Quellen der geistlichen Elite durchaus Aussagen über die Abgrenzungen enthalten, die ihre Verfasser z.B. gegenüber dem Volk vornahmen. Interessant für die Wahrnehmung einer hierarchisch gestuften Gesellschaftsordnung seitens des Autors der *Vita Bertilae* wäre es, in einem weiteren Schritt das in diesem Text positiv gezeichnete Bild der Königin Balthild, die tatsächlich nicht ganz unumstritten war, näher zu beleuchten.⁷⁷ Wichtig ist hierbei die Art und Weise, wie der Verfasser das Problem löst, daß Balthild sich im Kloster der Äbtissin Bertila unterwirft, ohne gegen die

⁷⁶ GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 84f.

⁷⁷ Vgl. auch Susanne WITTERN, Frauen zwischen asketischem Ideal und weltlichem Leben. Zur Darstellung des christlichen Handelns der merowingischen Königinnen Radegunde und Balthilde in hagiographischen Lebensbeschreibungen des 6. und 7. Jahrhunderts, in: Frauen in der Geschichte. VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden - Probleme - Ergebnisse, hg. v. Werner Affeldt und Annette Kuhn, Düsseldorf 1986, S. 272-294.

weltliche Rangordnung zu verstoßen: Das Verhältnis der beiden Frauen wird vermutlich auch aus diesem Grund als besonders freundschaftlich beschrieben. Indem sie sich laut Auskunft des Verfassers viel berieten, erscheinen alle Entscheidungen so, als wären sie zwar von Bertila gefällt, aber von Balhild, die immerhin die Gründerin des Klosters war, doch zumindest sanktioniert worden.⁷⁸

Ein weiterführender Vergleich einer größeren Anzahl von Viten, insbesondere derselben Region und Epoche, im Hinblick auf beiläufig eingeflochtene Aufteilungen der Gesellschaft, wie sie der Verfasser der Vita Bertilae im Zusammenhang mit der Regentschaft Balhilds vornimmt,⁷⁹ könnte auch hinsichtlich der gewählten Begrifflichkeiten und der Wahrnehmungen individueller Gegebenheiten seitens der Verfasser aufschlußreich sein.

Die Frage, inwiefern Heiligenerzählungen auch im Volk lebten bzw. von volkstümlichen Motiven gespeist wurden, ist zumindest anhand der hier untersuchten Quelle nur schwer zu beantworten, da religiöse Vorstellungen der niederen Schichten in ihr nicht explizit zum Ausdruck kommen. Ausgehend von der Annahme, daß die Vita Bertilae auch zur Kultpropaganda außerhalb der Klostermauern diene, scheint es hinsichtlich der Wunderberichte jedoch zumindest möglich, eine gegenseitige Beeinflussung zwischen der offiziellen kirchlichen Lehre und dem "Volks glauben" zu vermuten. Die Menschen fanden in Viten wie dieser Bilder und Motive, die sie z.T. bereits aus ihnen vertrauten Zusammenhängen kannten, und die Heiligen konnten zu Mittlern zwischen ihnen und der abstrakten christlichen Gottheit werden.⁸⁰ Man gewinnt den Eindruck, daß volkstümliche und christliche Elemente, etwa des Wunderglaubens, hier bereits in einer kaum mehr trennbaren Einheit verschmolzen sind.

Dennoch muß festgehalten werden, daß die Vita Bertilae in weiten Textpassagen eher "volksfremd" wirkt. Das Volk tritt - wenn überhaupt - nur beiläufig in Erscheinung. Den größten Teil des Textes nehmen wiederholte Beschreibungen der außergewöhnlich frommen und asketischen Lebensweise der Heiligen ein. Für diese Passagen der Erzählung sind wohl in erster Linie Nonnen und Mönchen als Adressaten anzunehmen, denen die benediktinisch-columbanische Klosterregel nahegebracht werden sollte. Dementsprechend hält Graus solche Exemplum-Motive allgemein für literarische Topoi: "Schon

⁷⁸ PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 1) S. 175, vermutet, daß Balhild in Chelles die Stellung einer "Laienäbtissin" einnahm.

⁷⁹ Vita Bertilae (wie Anm. 4) S. 104, 4.

⁸⁰ Zur Mittlerfunktion vgl. u.a. Heinrich FICHTENAU (wie Anm. 15) S. 436.

bei den heiligen Asketen ist jedoch das Exemplum mehr literarisch gedacht als echt empfunden, denn die Verfasser der Asketen-Vitae sind sich der Besonderheit ihrer Helden wohl bewußt, betonen sie sogar konsequent und sind von der praktischen Unmöglichkeit überzeugt, daß alle Christen Asketen sein können. Der heilige Mönch kann höchstens Mönchen als Vorbild dienen..."⁸¹ Auch hinter der insistierenden Beschreibung von Bertilas Askese könnte man also eine Abgrenzung der Geistlichkeit vom Volk vermuten.

Auch wenn der Nachweis volkstümlicher Elemente im einzelnen schwierig ist, so zeigen die Interaktionen bei der Legendenbildung, das Gesellschaftsbild des Autors sowie seine Selbsteinschätzung jedoch zumindest, daß hier Unterschiede gemacht und gesehen wurden, die, trotz aller Überschneidungen, Differenzen zwischen den Kulturebenen bzw. die Heterogenität des Volkes und der (geistlichen) Eliten wahrscheinlich machen.

⁸¹ GRAUS, Volk (wie Anm. 2) S. 447.

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)