

Thomas Frank

ZWISCHEN SÜD UND NORD: *TRANSLATIONES* DES HEILIGEN
BENEDIKT VON NORCIA

1. *Zwei Heilige in Bewegung*

Die Erforschung der früh- und hochmittelalterlichen Geschichte Süditaliens, der Hubert Houben einen wichtigen Teil seines wissenschaftlichen Werks gewidmet hat, kommt um Bibliothek und Archiv des Klosters Montecassino nicht herum¹. Das von Benedikt von Norcia († um 555) gegen 529 gegründete Kloster ist seit Jahrhunderten Gegenstand gelehrter Arbeit und ein geradezu monumentaler *lieu de mémoire* des Mittelalters. Es ist eines der Klöster, auf das auch heutige europäische Geschichtsstudierende schon während der *laurea triennale* (Bachelorstudium) stoßen dürften, weshalb es sich erübrigt, die großen Linien seiner Geschichte nachzuzeichnen. Es sei hier nur an einige Ereignisse und Zusammenhänge erinnert, die für die folgenden Überlegungen eine Rolle spielen.

Was wir über Benedikts Leben und die von ihm zunächst in Subiaco und dann in Montecassino geschaffenen Mönchsgemeinschaften wissen, geht auf Papst Gregor I. zurück². Als der Papst um 594 der *Vita* des Be-

¹ Von der allgemeinen Bedeutung der Cassineser Quellen für Süditalien abgesehen, hat Hubert Houben das Kloster selbst mehrfach ins Zentrum gerückt, unter anderem in: H. HOUBEN, *L'influsso carolingio sul monachesimo meridionale*, in: *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX)*, hrsg. von F. AVAGLIANO, Montecassino, Monaci di Montecassino, 1987, S. 101-132; DERS., *Die 'Passio SS. Senatoris, Vitatoris, Cassiodori et Dominatae'. Ein Beispiel für griechisch-lateinische Übersetzertätigkeit in Montecassino im 11. Jahrhundert*, in: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. BORGOLTE, H. SPILLING, Sigmaringen, Thorbecke, 1988, S. 145-160; DERS., *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori. I Normanni e Montecassino*, in: «Benedictina», XXXV (1988), S. 343-371, auch in: *L'età dell'abate Desiderio*, hrsg. von F. AVAGLIANO, O. PECERE, Montecassino, Pubblicazioni cassinesi, 1992, Bd. III-1: *Storia arte e cultura*, S. 123-151 (danach zitiert).

² Zur hier benutzten Ausgabe von Gregors *Dialogi* s. nächste Anm. Die Zweifel an der Echtheit der *Dialogi* und die von J. FRIED, *Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München, Beck, 2004, S. 344-356, daraus abgeleiteten Zweifel an der Historizität der Person Benedikts von Norcia sind alles in allem weniger über-

nedikt, die sich vornehmlich aus Berichten über dessen zu Lebzeiten gewirkte Wunder zusammensetzt, das gesamte zweite Buch seiner *Dialogi* widmete³, waren Benedikts Mönche bereits nicht mehr in Montecassino: Sie waren vor der Zerstörung des Klosters durch die Langobarden nach Rom geflohen. Bis in die ersten Jahrzehnte des 8. Jahrhunderts blieb der Berg über dem Fluss Liri ohne monastische Kommunität, bis ein Mann aus Brescia, Petronax, bei Papst Gregor II. (715-730) vorstellig wurde und sich von diesem anregen ließ, das Kloster mit einigen Gefährten wieder aufzubauen⁴.

Auf diese lange Phase fehlender oder allenfalls sporadischer Besiedlung bezieht sich der Bericht über ein Ereignis, das in die Jahre um 660 oder 700 datiert wird und dessen Schatten sich über die gesamte spätere Geschichte von Montecassino legen sollte. Eine kleine Gruppe von Mönchen und Klerikern aus dem Frankenreich – aus dem 651 gegründeten Kloster Fleury an der Loire und aus der Stadt Le Mans – soll nach Süden gereist, das Grab Benedikts in Montecassino geöffnet und die sterblichen Überreste des heiligen Abtes mitgenommen haben. Da Benedikt nach Aussage Gregors I. im selben Grab bestattet worden war, in das er kurz vor seinem Tod seine ebenfalls wundertätige Schwester Scholastica hatte betten lassen, brachten die Franken auch deren Knochen nach Norden⁵. Dort wurden sie zum zentralen Reliquienschatz von

zeugend als die von verschiedenen Seiten vorgetragene Gegenargumente, s. J. WOLLASCH, *Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt?*, in: «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», CXVIII (2007), S. 7-30. Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstands: G. JENAL, *Sub regula S. Benedicti. Eine Geschichte der Söhne und Töchter Benedikts von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2018, S. 25-55.

³ Grégoire le Grand, *Dialogues*, hrsg. von A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN, Paris, CERF, 1978-1980, Bd. II, S. 120-249.

⁴ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, in: *Monumenta Germaniae Historica* (künftig: MGH), *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI-IX*, hrsg. von L. BETHMANN, G. WAITZ, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1878, S. 12-187, hier IV 17, VI 40. M. DELL'OMO, *Montecassino. Un'abbazia nella storia*, Cinisello Balsamo, Silvana, 1999, S. 23-25; JENAL, *Sub regula*, S. 57.

⁵ Die wesentlichen Umstände der Translation (oder des *furtum sacrum*) des Benedikt und der Scholastica sind einem wahrscheinlich in Fleury geschriebenen, wenn auch (nach der Provenienz der Handschriften) nur in Bayern überlieferten Translationsbericht aus dem 8. Jahrhundert zu entnehmen: *Bibliotheca hagiographica latina* (künftig: BHL), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1901, 2 Bde., und BHL *Novum Supplementum*, hrsg. von H. FROS, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986, Nr. 1116. Edition: R. WEBER, *Un nouveau manuscrit du plus ancien récit de la translation des reliques de saint*

Fleury: Das Kloster nannte sich seit dem 9. Jahrhundert immer häufiger nach Benedikt (St-Benoît-sur-Loire), während die Reliquien der Scholastica an den Bischof von Le Mans abgegeben wurden. Über diese Teilung der Geschwister verstrickt die fränkische Tradition sich in Widersprüche. Der älteste, anonyme Translationsbericht (BHL 1116) nennt als Endziel beider *corpora* allein Fleury. Doch der Bericht wurde im frühen 9. Jahrhundert in Le Mans ausgebaut⁶ und gelangte von dort wieder nach Fleury, wo er um 865 in eine neue Fassung gebracht wurde, die sich weit verbreitete und die älteren Berichte überlagerte. Die Autorschaft dieser neuen *Historia translationis* (BHL 1117) wurde dem Floriacenser Mönch Adrevald zugeschrieben⁷. Weitere, teils schon auf das frühe 8. Jahrhundert zurückgehende Zeugnisse für den *adventus* Benedikts in Fleury finden sich in fränkischen und angelsächsischen Martyrologien und Kalendarien. Gefeierte wurde die Ankunft des Schatzes ursprünglich am 4. Dezember, später am 11. Juli⁸.

Folgt man den – immerhin bis in das 8. Jahrhundert zurückreichenden – fränkischen Quellen, muss das Grab des Klostergründers in Mon-

Benoît, in: «Revue Bénédictine», LXII (1952), S. 140-142. – Eine nützliche Zusammenfassung der wichtigsten Quellen zur Geschichte der Benedikt- und Scholasticareliquien bis etwa 1100 und der Forschungskontroversen bietet A. GALDI, *S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII-XII secolo)*, in: «Mélanges de l'École française de Rome», CXXVI-2 (2014), online-Ausgabe <https://journals.openedition.org/mefrm/2047> (3.5.2022).

⁶ Die Rekonstruktion dieser Zwischenstufe aus Le Mans (BHL 7525, bei Scholastica eingeordnet) ist das Verdienst von W. GOFFART, *Le Mans, St. Scholastica, and the Literary Tradition of the Translation of St. Benedict*, in: «Benedictina», LXXVII (1967), S. 107-141, mit Edition S. 133-141. Trotz dieses schon im frühen 9. Jahrhundert erhobenen Anspruchs, die Reliquien der Heiligen zu besitzen, ist ein Kult der Scholastica in Le Mans erst ab dem Moment nachweisbar, als der größte Teil der Reliquien Ende des 9. Jahrhunderts ins Kloster Juvigny gebracht wurde.

⁷ Eine kritische Edition fehlt; Abdruck zusammen mit einer Sammlung von Wundern, die Benedikt in Fleury gewirkt haben soll, in neun Büchern verschiedener Autoren (9.-12. Jahrhundert) bei E. DE CERTAIN, *Les Miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie, moines de Fleury*, Paris, Renouard, 1858, S. 1-14.

⁸ Neben Einträgen in Martyrologien und Kalendarien sind auch annalistische Notizen und Chroniken heranzuziehen: s. GOFFART, *Le Mans*, S. 109 f., und den Überblick über alle frühen Schriftzeugnisse bei J. HOURLIER, *La translation d'après les sources narratives*, in: «Studia Monastica», XXI (1979), S. 213-239 (S. 230-233 Ergänzungen zu GOFFART, *Le Mans*). Zu den Benediktfesten (neben dem *Dies natalis* am 21. März) s. DE CERTAIN, *Les miracles*, S. 373-375, allerdings mit falschem Datum 9. Juli; JENAL, *Sub regula*, S. 64.

tecassino, als Petronax um 717 mit dem Wiederaufbau des Klosters begann, leer gewesen sein. Ob man das in Rom und Montecassino in diesem Moment so genau wusste, ist fraglich, aber kaum bestreitbar ist, dass man zumindest ab etwa 750 auch dort akzeptierte, dass ein Großteil der Reliquien des heiligen Geschwisterpaars ins Frankenreich verbracht worden war. Zwei Hauptzeugnisse sind für diese Tatsache (d. h. für die Meinung in Montecassino, nicht die Translation an sich) anzuführen: ein 750 von Papst Zacharias (741-752) an die fränkischen Bischöfe gerichteter, nur abschriftlich überlieferter, aber wohl authentischer Brief, mit der Aufforderung, den nach Neustrien entsandten Mönchen von Montecassino bei der Restitution der Benediktreliquien zu helfen⁹; und eine Nachricht in der *Historia Langobardorum* des Cassineser Mönches und Benediktspzialisten Paulus Diaconus (der dies allerdings erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts schrieb, nach seiner Rückkehr aus dem Reich Karls des Großen nach Montecassino)¹⁰. Paulus Diaconus spricht in dieser viel diskutierten Passage von einer Art Teilung: Franken aus dem Raum Orléans und Le Mans haben, so Paulus, die unverweslichen Reste der beiden Heiligen mitgenommen, doch in dem Doppelgrab in Montecassino seien die zu Staub zerfallenen restlichen Körperteile verblieben.

Aus der vom Papst verlangten Rückgabe wurde nichts, jedenfalls wenn man der Auffassung der Floriacenser und anderen fränkischen Quellen folgt, denn – so Adrevald¹¹ – Benedikt selbst habe die Italiener durch ein Wunder eines Besseren belehrt, so dass sie sich mit einem kleinen Reliquiengeschenk zufrieden gaben und wieder abzogen. Die Cassineser Mönche hingegen „vergaßen“ im Lauf des 9. Jahrhunderts die Translation, oder besser: ignorierten die sie bezeugenden Texte und erfanden später – im 12. Jahrhundert aus der Feder des gelehrten Fälschers Petrus Diaconus – eine Geschichte, nach der die von Papst Zacharias geförderte Gesandtschaft die Reliquien triumphal zurückgeführt

⁹ J. HOURLIER (mit J. LAPORTE), *La lettre de Zacharie*, in: «Studia Monastica», XXI (1979), S. 241-252 (dort auch die neueste Edition, S. 242 f.). Die Abschriften stammen aus verschiedenen, unabhängigen Überlieferungskontexten, nicht nur aus Fleury, wo auch Adrevald den Text in seine Wundersammlung kopierte (DE CERTAIN, *Miracles*, S. 38 f.).

¹⁰ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, VI 2. Zu Paulus s. L. CAPO, *Paolo Diacono*, in: *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-[...], Bd. LXXXI (2014), [https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-diacono_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-diacono_(Dizionario-Biografico)) (12.5.2022).

¹¹ DE CERTAIN, *Miracles*, S. 40-42.

habe und die Rivalen in Fleury, durch ein Wunder Benedikts gezwungen, klein begeben mussten¹².

Die Phase, in der die Translationsgeschichte zum ersten Mal "heiß läuft", also die Jahrzehnte zwischen Papst Zacharias und Karl dem Großen, fällt zusammen mit dem Bündnis zwischen den Karolingern und Rom, mit dem Konflikt zwischen den letzten karolingischen Hausmeiern, den Brüdern Karlmann und Pippin III., mit den fränkischen Interventionen im Langobardenreich, mit dem karolingischen Bestreben, die Regel Benedikts gegen die bis dahin häufig verwendeten Mischregeln im ganzen Reich als verbindliche monastische Norm durchzusetzen, und mit dem Bestreben der Gegner dieser Klosterpolitik, eine solche als römisch gedeutete Zentralisierung zu unterlaufen¹³. Das sind große Themen der Geschichte des europäischen Frühmittelalters, zu groß, als dass an dieser Stelle und von dieser Warte aus darauf eingegangen werden könnte. Zu bedenken wären außerdem die politischen Funktionen der Reliquien auf lokaler Ebene, ihre Schutzfunktion für beide Klöster in postkarolingischer Zeit im Westfrankenreich und während der normanischen Herrschaftsbildung in Süditalien. Aber auch dieser Aspekt ist gut erforscht¹⁴ und braucht hier nicht vertieft zu werden. Es sei lediglich daran erinnert, dass Karlmann nach seinem Verzicht auf das Amt des Hausmeiers ins Exil nach Italien ging und als Mönch in Montecassino eintrat; deshalb spielt er in Papst Zacharias' Brief und den Floriacenser

¹² *Epitome chronicorum casinensium jussu sanctissimi Stephani papae II conscripta ab Anastasio seniore, sedis apostolica bibliothecario*, in: *Rerum Italicarum Scriptores*, hrsg. von L. A. MURATORI, Milano, Societas Palatina, 1723, Bd. II-1, S. 351-370. Auf Petrus Diaconus kommen wir noch unten in Anm. 19 und in Kapitel 2 zurück. Vgl. auch W. POHL, *Werkstätte der Erinnerung. Montecassino und die Gestaltung der langobardischen Vergangenheit*, Wien-München, Oldenbourg, 2001: In den dort untersuchten drei Cassineser Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts, Hauptzeugen für die Konstruktion der eigenen Frühgeschichte durch die Mönche, scheint jeder Verweis auf einen eventuellen Verlust der heiligen Körper zu fehlen. S. ferner den grundlegenden Beitrag von P. MEYVAERT, *Peter the Deacon and the Tomb of Saint Benedict. A Re-examination of the Cassinese Tradition*, in: «Revue Bénédictine», LXV (1955), S. 3-70, hier 12-13.

¹³ R. SCHIEFFER, *Die Zeit des karolingische Großreichs (714-887)*, Stuttgart, Klett, 2005, S. 23-26, 100-102; S. SCHOLZ, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit*, Stuttgart, Steiner, 2006, S. 46-77. Zur Ausbreitung der Regel: JENAL, *Sub regula*, S. 57-66.

¹⁴ T. HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, S. 135-157; DERS., B. ROSENWEIN, S. FARMER, *Monks and Their Enemies. A Comparative Approach*, in: «Speculum», LXVI (1991), S. 764-796, u. a. zu Fleury; HOUBEN, *Malfattori*, zu Montecassino.

(und späteren Cassineser) Geschichten über die Benediktreliquien eine besondere Rolle – eine Rolle, die in vielen Details nicht mit dem übereinstimmt, was andere fränkische Quellen über diese bedeutende Epoche der europäischen Geschichte mitteilen.

Die politischen Hintergründe wurden auch von den meisten hier herangezogenen Autoren und Autorinnen mitbedacht, die sich im 20. Jahrhundert mit der Frage nach dem wahren Ort der Benedikt- und Scholasticareliquien beschäftigt haben, weil der (kirchen)politische Kontext für die Kritik einer Quelle wie zum Beispiel eines Translationsberichts wichtige Fingerzeige geben kann. Zentral für die Diskussionen zwischen den Anhängern der Fleury-These und den Verfechtern der Montecassino-These wurden die genannten politischen Implikationen oder die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Ausbreitung der Benediktsregel und den Bewegungen seiner sterblichen Überreste jedoch nicht: Vielmehr konzentrierten sich diese Diskussionen vor allem auf philologische, quellenkritische und später auch archäologische Probleme.

Im Grunde lassen sich die ersten Spuren einer gelehrten Polemik zwischen Montecassino und Fleury schon im Hochmittelalter beobachten, wobei die Betonung hier auf «gelehrt» liegt: Denn dass es Streit wie auch Phasen der Annäherung gab und dass diese Konjunkturen immer neue Texte, Wunder und Gegenwunder hervorgerufen haben, ist spätestens seit Adrevald von Fleury zu konstatieren. Hin und wieder aber lagerten sich den hagiografischen Statements Überlegungen an, die man schon für das 11. Jahrhundert als «Quellenvergleich» bezeichnen könnte. In drei Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts umrahmt ein unbekannter Schreiber die Abschrift der *Historia translationis* (BHL 1117) mit einer *Praefatio* und einem *Argumentum*. Der Inhalt dieser Zusätze ist bescheiden, zeugt jedoch von dem Bedürfnis nach historischer Dokumentation der Fakten und wäre wie folgt zu paraphrasieren: Wenn jemand wissen wolle, was das für Zeiten waren, in denen Benedikt lebte, könne er bei Beda oder im *Liber Pontificalis* nachschauen, am besten aber bei Paulus Diaconus. Und wer an der Translation nach Fleury zweifle, der möge nachlesen bei Gregor I. (wegen Benedikts Prophezeiung der Zerstörung seines Klosters durch die Langobarden), bei Paulus Diaconus (mit wörtlichem Zitat von drei Passagen aus der *Historia Langobardorum*) und in dem Brief des Papstes Zacharias (ebenfalls wörtlich zitiert)¹⁵.

¹⁵ Edition der Zusätze: E. PELLEGRINI, *Un prologue et un argument inédits à l'«His-*

Es gab aber auch Phasen der Annäherung, zum Beispiel im späten 11. Jahrhundert. Obwohl – oder gerade weil – Abt Desiderius von Montecassino 1066 während der Arbeiten zur Erneuerung der Klosterkirche S. Giovanni Battista zu seiner eigenen Überraschung auf Gräber und Skelette gestoßen war, die er ohne Zögern mit Benedikt und Scholastica identifizierte¹⁶, schlug sein Nachfolger, Oderisius I. (1087-1105), den Floriacensern eine Gebetsverbrüderung vor. Ein Mönch aus Fleury, Gualterius, hatte Italien 1087 bereist und sowohl in Subiaco als auch in Montecassino vorgeschlagen. In Subiaco trug man Abt Veranus von Fleury einschließlich seiner Kommunität in den dortigen *Liber Vitae* ein. Auch Abt Oderisius entschloss sich daraufhin, dem Kollegen an der Loire, wo man ja glaube, ebenfalls ein paar Reliquien Benedikts zu besitzen, ein solches Bündnis und den Austausch von Namenlisten anzubieten. Oderisius' Brief ist in Fleury erhalten, doch ob der Absichtserklärung Taten folgten, wissen wir nicht¹⁷. Jedenfalls scheint gerade die

toria translationis sancti Benedicti», in: «Analecta Bollandiana», C (1982), S. 365-372. Pellegrini schreibt sie dem Mönch Dietrich (Thierry) von Amorbach zu, der lange in Fleury gelebt hatte und für den Abt von Amorbach nach 1010 eine Erklärung des Benediktstags am 4. Dezember schrieb (s. dazu unten, Anm. 51). Paulus Diaconus und der Zacharias-Brief wurden im Übrigen bereits von Adrevald zitiert (DE CERTAIN, *Miracles*, S. 21, 32, 38).

¹⁶ So steht es in einer viel kommentierten Passage der Cassineser Chronik von Leo Marsicanus: *Die Chronik von Montecassino*, hrsg. von H. HOFFMANN, Hannover, Hahn-sche Buchhandlung, 1980 [MGH *Scriptores*, 34], III 26, S. 394-395. Dazu ausführlich MEYVAERT, *Peter the Deacon*, S. 16-24 und *passim*.

¹⁷ T. FRANK, *Studien zu italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts*, Berlin-New York, De Gruyter, 1991, S. 125: «Dominus abbas de Fluriaco UERANUS et omnis congregatio eiusdem cenobii per manum Gualterii monachi eorum suscepti sunt in fraternitate et societate nostra». Dieser Eintrag im *Liber Vitae* von Subiaco wurde schon von H. SCHWARZMAIER, *Der Liber vitae von Subiaco. Die Klöster Farfa und Subiaco in ihrer geistigen und politischen Umwelt während der letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts*, in: «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XLVIII (1968), S. 80-147, hier 126, und von H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im XI. und XII. Jahrhundert*, Stuttgart, Hiersemann, 1979, S. 166, erwähnt, ist aber von der Forschung wenig beachtet worden. T. LECCISOTTI, *La testimonianza storica*, in: *Il sepolcro di san Benedetto*, Montecassino, Pubblicazioni cassinesi, 1951 [Miscellanea Cassinese 27], S. 99-213, hier 158-160, verweist in seinem kurzen Kommentar zu dem Brief ebenfalls auf Subiaco, verrät aber nicht, woher er von der Beteiligung dieses Klosters an dem Gebetsbündnis weiß. Edition des nur in späten Abschriften erhaltenen Briefes: *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, hrsg. von M. PROU, A. VIDIER, Paris, Picard, 1907, Bd. I, Nr. 93, S. 243-245; Subiaco und der Name des Abts von Fleury werden dort nicht genannt.

neue Selbstsicherheit der Cassineser nach der Auffindung der Skelette durch Abt Desiderius ein solches Entgegenkommen begünstigt zu haben. Auch Benedikts Wundertätigkeit in und um Montecassino wurde nun wieder intensiv dokumentiert, sowohl in einem eigenen Werk des Desiderius, das später von Petrus Diaconus fortgesetzt wurde, als auch in der Chronik des Leo Marsicanus¹⁸.

Petrus Diaconus war es, der im 12. Jahrhundert den Ton verschärfte, indem er den Mönch Aigulfus und den Abt Mummolus von Fleury, die nach den alten Translationsberichten für den "Raub" verantwortlich waren, als die schlimmsten Übeltäter beschimpfte¹⁹, während sich in Frankreich die Überzeugung, dass Benedikt in Fleury und Scholastica in Le Mans (beziehungsweise seit dem späten 9. Jahrhundert in Juvigny) ruhten, längst gefestigt hatte²⁰.

Aber es geht hier nicht darum, die *querelle* im Einzelnen nachzuzeichnen. Graböffnungen und Schenkungen von kleineren Benediktreliquien sowohl aus Fleury als auch aus Montecassino durchziehen das spätere Mittelalter und die frühe Neuzeit, die Bollandisten und Mauriner fochten mit den gelehrten Mönchen Italiens, nur Muratori lehnte es ab, Stellung zu beziehen. Die Epoche der professionellen Geschichtswissenschaft seit dem 19. Jahrhundert brachte verfeinerte philologische Methoden, aber keine eindeutigen Ergebnisse. Neu hinzu kamen im 20. Jahrhundert der Beitrag der Archäologie und verbesserte naturwissenschaftliche Untersuchungsmethoden. Die Gelegenheit dazu war günstig, nachdem Montecassino 1944 wesentlich gründlicher als im Frühmittelalter zerstört worden war. Der wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Wiederaufbau wurde von Grabungen und ana-

¹⁸ S. unten, Kapitel 2.

¹⁹ *Epitome chronicorum casinensium*, S. 355-356, 359, 361. Zu diesem berühmten Cassineser Schriftsteller und Fälscher s. E. CASPAR, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Geisteslebens im Mittelalter*, Berlin, Springer, 1909; *Die Chronik von Montecassino*, S. X-XI; *Registrum Petri Diaconi (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3)*, hrsg. von J.-M. MARTIN, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Ecole française de Rome, 2015, Bd. IV, S. 1779-1794. Zuletzt A. FENIELLO, *Dalla parte del falsario*, in: *Il falso e la storia. Invenzioni, errori, imposture dal medioevo alla "società 2.0"*, hrsg. von M. GAZZINI, Milano, Fondazione Giacomo Feltrinelli, 2020, S. 149-169.

²⁰ S. zum Beispiel den Eintrag über Baumaßnahmen in Fleury 1107 in der *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, dite de Clarius (Chronicon Sancti Petri Vivi Senonensis)*, hrsg. von R. H. BAUTIER, M. GILLES, Paris, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1979, S. 150-152.

tomischen Untersuchungen begleitet, welche die Abtei in einem rasch publizierten Buch der Öffentlichkeit vorstellte²¹. Zugleich flammte die Debatte in den ordenshistorischen Zeitschriften wieder auf, jetzt unter Einbeziehung der neuesten archäologischen und medizinischen Befunde. Gleichzeitig machte man sich auch in Fleury an die naturwissenschaftliche Erforschung der Benediktreliquien, sowohl der immer noch an der Loire aufbewahrten als auch möglichst aller anderen, die im Lauf der Jahrhunderte an andere Klöster verschenkt worden waren²².

Es dauerte bis 1979²³ und 1982²⁴, bis die Ergebnisse dieser Kampagnen, die allerdings vorher schon in Teilveröffentlichungen bekannt gemacht und diskutiert worden waren, definitiv vorgelegt werden konnten. Der Ton wurde allmählich versöhnlicher, vermittelnde Stimmen schalteten sich ein, doch die modernen Methoden (verzichtet wurde nur auf C₁₄-Untersuchungen) lösten das Grundproblem nicht, sondern ließen es nur schärfer hervortreten: In Montecassino ruhen Teile der Skelette eines Mannes und einer Frau, in Fleury die eines Mannes, in Juvigny und Le Mans die einer Frau. Die Skelette ergänzen sich nicht, sondern gehören mit Sicherheit zwei jeweils verschiedenen Männern und Frauen. Daraus folgt, dass entweder eines der beiden Reliquienpaare oder aber alle beide nicht von den historischen Geschwistern Benedikt und Scholastica stammen, also nicht authentisch sein können. *Tertium non datur*.

Dieser ausführliche, wenn auch bei Weitem nicht vollständige Einblick in die Geschichte der Reliquien des lateinischen Mönchsvaters hat die Funktion eines Vorspanns, ist aber notwendig zum Verständnis der Frage, die im Folgenden untersucht werden soll. Mein Beitrag soll sich nicht auf eine Rekapitulation des innerbenediktinischen Disputs beschränken, und schon gar nicht ist beabsichtigt, eine neue Lösung für das Standortproblem vorzuschlagen. Die Frage ist eine andere: Was bedeutete es für die Mönche (und für andere Zeitgenossen des Mittelalters), die Reliquien an diesem oder eben an jenem Ort zu wissen? Gab

²¹ *Il sepolcro di san Benedetto*, Montecassino, Pubblicazioni cassinesi, 1951.

²² Wichtig für die Einbeziehung der Archäologie in die Geschichte der Floriacenser Reliquien: J.-M. BERLAND, *Présence du corps de saint Benoît à Fleury-sur-Loire du Haut Moyen Age à nos jours*, in: «Studia Monastica», XXI (1979), S. 265-302. Dokumentation aller Untersuchungen zwischen 1952 und 1979: A. DAVRIL, *Historique des travaux sur les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique en France*, ebd., S. 7-16.

²³ Der bereits mehrfach genannte Band XXI der «Studia Monastica».

²⁴ *Il sepolcro di san Benedetto. Vol. II*, Montecassino, Pubblicazioni cassinesi, 1982 [Miscellanea Cassinese 45].

es Alternativen zu der Vorstellung, das *corpus integrum* des oder der Heiligen sei an einen ganz bestimmten Ort gebunden? Was bedeutete es, vor Ort oder in der Ferne nach Reliquien zu suchen, ihren Besitz zu behaupten und anderen zu bestreiten? Es geht mir darum, die kulturellen Implikationen der Bewegung von Reliquien im Raum auszuloten.

Abstrakter gewendet zielt diese Frage darauf, die Geschichte der *corpora* Benedikts und Scholasticas als besonders gut dokumentiertes Beispiel für die – historisch veränderbaren – Beziehungen zwischen heiligen Objekten, Wundern, Texten, Bildern und deren Bewegungen zu nutzen. Ein passender Name für dieses Beziehungsgeflecht könnte – so die These, die hier erprobt werden soll – das mittelalterliche Wort *translatio* sein. *Translatio* erhalte damit eine Bedeutung, die über den Horizont eines Terminus technicus der Hagiografie oder eines Begriffs aus der politischen Theologie (*translatio imperii*, *translatio studiorum*) weit hinausginge.

Dies soll mit Hilfe einer Quellengruppe gezeigt werden, mit der wir wieder zur mittelalterlichen Rezeption des Benedikt von Norcia zurückkehren: mit Wunderberichten, die Auskunft über die für die Zeitgenossen denkbaren Raumdynamiken geben (Kapitel 2). Im Schlusskapitel (3) werde ich versuchen, dieses Konzept von *translatio* zusammenzufassen und für aktuelle Debatten um den rechten Ort von Kulturgütern fruchtbar zu machen.

2. «*Longa itineris spatia*»: Raum-Wunder

Das Problem aller Heiligen, seine/ihre Greifbarkeit an einem festen Ort mit “Multilokalität” oder gar Omnipräsenz zu vereinbaren, durchzieht im Fall von Benedikt von Norcia schon die frühesten Quellen und somit auch seine irdische Existenz. Es beginnt damit, dass er nicht einfach der Gründervater eines einzigen Klosters mit großer Zukunft war: Es waren deren zwei, vor Montecassino schon Subiaco, und um von Subiaco den Weg nach Montecassino zu finden, bedurfte es himmlischer Adjutanten, nämlich dreier Raben, die vorausflogen, und zweier Engel, die ihm an jeder Gabelung die Richtung zeigten²⁵. Benedikts Regel defi-

²⁵ Diese Schilderung der Übersiedlung nach Montecassino findet sich in Gregors *Dialogi* noch nicht, sondern erst bei Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, gegen Ende von Buch I, Kap. 26, der sie von dem Benediktsschüler und Dichter Marcus übernommen haben will.

niert die Spannung zwischen Ortsfestigkeit und Wanderschaft der Mönche als scharfen Kontrast zwischen erwünschtem und sündhaftem Verhalten, *stabilitas loci* versus *girovagi*.²⁶ Diese harte Opposition verdrängt aber die Tatsache, dass es sich eher um ein Spannungsverhältnis handelt als um ein jederzeit eindeutig zu unterscheidendes *aut aut*.

Dass das Verhältnis zwischen eindeutiger Lokalisierung und Ortswechsel problematischer ist, als die Regel zugeben will, ist den *Dialogi* Papst Gregors I. zu entnehmen. Abgesehen davon, dass das Wandern dem Verfasser der *regula Benedicti* nicht ganz fremd war (und auch von seinen mittelalterlichen Nachfolgern häufig praktiziert werden sollte), zeigen mehrere Episoden, dass Benedikt an zwei Orten zugleich sein konnte: So als er seinen von Montecassino nach Terracina gesandten Mönchen im Schlaf erschien und «per spiritum» Anweisungen gab; oder als er, noch in Subiaco, den Mönch Maurus von seiner Zelle aus zum nahen See schickte, um den ertrinkenden Placidus zu retten, Maurus danach aber ganz sicher war, dass der Abt selbst ihn über das Wasser geführt habe, also persönlich dabei war; nicht selten begleitete Benedikt, ohne die Klostermauern zu verlassen, im Geiste seine außerhalb des Klosters beschäftigten Mönche und beobachtete genau, was diese den Tag über trieben, um ihnen nach der Rückkehr eventuelle Verstöße vorzuhalten.²⁷

Sobald der Tod einem oder einer Heiligen einen neuen Ort im Himmel öffnet – bei Benedikt wird auch für diese Ortsveränderung der Weg beschrieben, eine Himmelsleiter²⁸ –, reichern die Raumbeziehungen sich weiter an. So nimmt Gregor das einzige Wunder *post mortem*, das er von Benedikt kennt, zum Anlass, seinem Dialogpartner zu erklären, wie und warum die Heiligen ortsungebunden sind.

Dieses Wunder²⁹ suchte eine geistesranke Frau heim, die nach Benedikts Tod und Bestattung in Montecassino in den Wäldern von Subiaco umherirrte und zufällig in der Grotte nächtigte, in der der Heilige Jahrzehnte zuvor gehaust hatte; am Morgen war sie geheilt, ganz ohne

²⁶ S. die zwei guten und zwei schlechten religiösen Lebensformen, die in Kap. 1 der Regel beschrieben werden. Ich habe die zweisprachige Ausgabe benutzt: *Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch*, hrsg. von B. STEIDLE, Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1975 (1. Aufl. Beuron 1963).

²⁷ Grégoire, *Dialogues*, II 7, S. 156-159 (Placidus); II 12, S. 174-177 (Tadel außerhalb des Klosters tätiger Mönche); II 22, S. 200-205 (Terracina).

²⁸ Grégoire, *Dialogues*, II 37, S. 244-245.

²⁹ Grégoire, *Dialogues*, II 38, S. 246-249.

ihr Zutun. Wie das denn möglich sei, wollte Gregors Zuhörer wissen, wo doch Benedikts Körper in weiter Entfernung ruhe? Eine solche De-Lokalisierung oder Steigerung zu ubiquitärer Wunderkraft sei möglich, so die Antwort, weil Gott zeigen wolle, dass es auf geistige, nicht körperliche Verbindungen ankomme, wie auch das Pfingstereignis beweise. Außerdem verberge sich hier eine didaktische Funktion der Wunder. Jene, die reinen Glaubens seien, seien schon deshalb in der Lage, Wunder durch Gebete hervorzurufen, auch Wunder, die nicht in der Nähe der Heiligenreliquien stattfinden. In diesen Fällen, so lässt sich schlussfolgern, überbrückt der starke Glaube sowohl die Distanz zwischen Betendem und irdischen Resten des Heiligen als auch die Distanz zwischen Erde und Himmel. Jene hingegen, deren Glaube schwach sei, lernen, so Gregor weiter, gerade durch solche de-lokalisierten Wunder, wie groß die Macht Gottes und seiner Heiligen sei, und werden dadurch im Glauben bestärkt. Das funktionierte, kann hinzugefügt werden, selbst bei geistiger Verwirrung, einem Extremfall schwachen Glaubens: Die Differenz zwischen Nähe und Ferne der Reliquien ist damit objektiv überwunden, weder subjektiver Glaube noch körperliche Nähe ist notwendige Voraussetzung für ein Wunder.

Schon in den frühen Quellen scheint somit die Tatsache angelegt, dass die drei Pole der Raumorganisation jedes/r Heiligen – sein/ihr Ort im Himmel als *intercessor* bei Gott, die Orte der Hilfesuchenden und die Orte, an denen die sterblichen Überreste aufbewahrt wurden – bei Benedikt in einem besonders produktiven Spannungsverhältnis zueinander standen. Es war die Lektüre gerade dieser Quellen, vor allem der *Dialogi* Gregors, außerdem der *Historia* von Paulus Diaconus und implizit sicherlich auch der *Regula Benedicti*, die in den Lesern das Begehren weckte, die Körper zu besitzen. Seit dem 9. Jahrhundert weisen die Berichte über die Translation des Geschwisterpaars auf eine solche Wirkung des Leseerlebnisses hin³⁰. Die Vermutung liegt nahe, dass die von Gregor I. entwickelte Konzeption von Benedikts Leben und Wundertätigkeit auch die Herangehensweise der Nachwelt geprägt hat.

³⁰ Während der anonyme Translationsbericht des 8. Jahrhunderts (oben, Anm. 5) noch keine Inspirationsquellen nennt, erwähnt die Neuredaktion aus Le Mans (GOF-FART, *Le Mans*, S. 35, § 4) ausdrücklich Gregor, während die *Historia Translationis* aus Fleury und Adrevalds Wundersammlung sowohl Gregor als auch Paulus Diaconus herausstellen (DE CERTAIN, *Miracles*, S. 4 [*Historia translationis*]; S. 17, 21, 30-32 [Buch I der Wundersammlung]; vgl. oben, Anm. 15).

Die Wunder, die nach Auskunft der Berichte des 8. und 9. Jahrhunderts anlässlich der Translation Benedikts und Scholasticas nach Fleury und Le Mans geschahen, bieten ein breites, aber kein außergewöhnliches thaumaturgisches Programm. Häufig waren Visionen, deren Herkunft zunächst aber kaum erklärt oder allenfalls vage als «divinitus» definiert wurde: Dem Bericht des 8. Jahrhunderts zufolge führten die seherischen Fähigkeiten des Koches, der die fränkische Expedition begleitete, nach zunächst vergeblicher Gräbersuche schließlich zum Erfolg³¹. Im 9. Jahrhundert wurde die Italienfahrt durch zwei voneinander unabhängige, aber parallele Visionen des Abtes von Fleury und des Bischofs von Le Mans ausgelöst. Visionen begleiteten auch die Rückreise mit den Reliquien und widersprachen sich sogar, denn einerseits informierte eine nächtliche Stimme den Papst über den Raub, weshalb er sofort einen Suchtrupp losschickte, andererseits warnte eine Vision die Franken vor ihren Verfolgern³².

Lichterscheinungen vergleichbar jener, welche die Verortung der Gräber ermöglichte, werden in späteren Erzählungen über Benedikt-wunder häufig variiert; ihr Gegenstück sind Verdunklungen oder andere Sichtbehinderungen, die dann zum Einsatz kommen, wenn die Reliquien unerwünschtem Zugriff entzogen werden sollen, zum Beispiel während der Flucht auf dem Rückweg durch Italien. Das heilige Geschwisterpaar unterstützte die Überwindung der «longa itineris spatia»³³ zudem dadurch, dass es das physische Gewicht seiner Überreste minderte. Daneben wirkte es Heilungswunder und kurz nach der Ankunft in Fleury erweckte es zwei tote Kinder zum Leben. Dieses Wunder fungierte zugleich als Beweismittel für die sachgerechte Scheidung der durcheinanderliegenden Knochen der Geschwister, die nach dem Translationsbericht aus Le Mans ja nicht beide in Fleury bleiben sollten. Die Auseinandersetzung zwischen den Leuten der Bischofsstadt und den Leuten von Fleury war der erste Streit um die Reliquien des Benedikt und der Scholastica, dessen gütliche Beilegung durch das Wunder ermöglicht wurde. Man trennte die größeren von den kleineren Knochen und stellte beide auf diese Weise komponierten Skelette auf die Probe:

³¹ WEBER, *Un nouveau manuscrit*, S. 141.

³² GOFFART, *Le Mans*, S. 138, § 20; DE CERTAIN, *Miracles*, S. 8. Später fiel dieser Widerspruch auch in Montecassino auf (s. unten, Anm. 43).

³³ Der Ausdruck im anonymen Translationsbericht (WEBER, *Un nouveau manuscrit*, S. 141).

Der tote Knabe erwachte, als er an dem größeren Skelett vorbeigetragen wurde, das tote Mädchen, als es dem kleineren Skelett nahekam. Das war nicht nur ein spektakuläres Wunder zu Gunsten der beiden Kinder, sondern die Identifikation mit dem passenden Geschlecht bewies das Geschlecht des jeweiligen heiligen *corpus*.³⁴ An ein anderes "Beweiswunder" erinnert der Translationsbericht aus dem 8. Jahrhundert, der noch nichts von Scholasticas Verlegung nach Le Mans weiß: Dass die Überführung ins Frankenreich in Gottes Absicht lag (damit auch die anderen Völker von den Verdiensten der beiden Heiligen erführen), habe Gott dadurch bewiesen, dass aus den Knochen Blut austrat und die Tücher, in die sie eingewickelt waren, rot färbte³⁵.

An diese frühen, in Texten aus Fleury und Le Mans berichteten Wunder lagerten sich ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts umfangreiche Serien von Mirakelberichten an, die zunächst weiterhin in Fleury, ab dem 11. Jahrhundert aber auch in Montecassino produziert wurden. Es ist hier nicht möglich, Benedikts Wundertätigkeit, wie sie von Adrevald von Fleury und seinen Nachfolgern des 11. und 12. Jahrhunderts registriert wurde, im Ganzen zu würdigen. Meistens griff der Heilige zum Schutz seines Klosters gegen lokale Gegner ein³⁶. Doch einzelne Wunder, sei es in Fleury, sei es in Montecassino, "kommentierten" direkt das Translationsproblem. Die Wundertypologie ist im Vergleich zu anderen frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen nicht außergewöhnlich: Translationen produzierten häufig Wunder, Visionen, in denen der oder die Heilige mahnte, warnte, versprach, heilte oder strafte, kennt man von überall³⁷. Die spezifische Kombination von Vision und Translationsfrage ist bei Benedikt allerdings besonders ausgeprägt.

³⁴ GOFFART, *Le Mans*, S. 140-141, §§ 26-30; DE CERTAIN, *Miracles*, S. 11-12. Dieses Wunder wurde auch in eine Fassung der *Translatio* übernommen, die vorgibt, um 830 entstanden zu sein (BHL 1121), aber sicherlich nicht vor 1100, eher im 12. Jahrhundert in Montecassino angefertigt wurde (nach CASPAR, *Petrus Diaconus*, S. 122, war dieser der Verfasser); sie ist in einer Handschrift der Biblioteca Nazionale in Neapel aus dem 13. Jahrhundert überliefert, der Text ediert in: [Anon.], *Translatio sancti Benedicti abbatis*, in: «Analecta Bollandiana», I (1882), S. 75-84 (dort und in BHL noch dem 9. Jahrhundert zugewiesen, aber s. dann BHL *Novum Supplementum*, Nr. 1121).

³⁵ WEBER, *Un nouveau manuscrit*, S. 141.

³⁶ S. oben, Anm. 14.

³⁷ Man vergleiche nur *Gregorii episcopi Turonensis Libri octo miraculorum*, in: *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, hrsg. von B. KRUSCH, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1885 [MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, I-2], S. 1-370.

Das erste Wunder zum Schutz des Benedikt-Standorts Fleury fand – so Adrevald in seiner circa 865 verfassten Mirakelsammlung – in dem Moment statt, als der ehemalige Hausmeier Karlmann von Montecassino nach Gallien zog, um die Herausgabe der Reliquien zu erwirken. Plötzliche Blindheit der sich dem Schrein nähernden Gesandtschaft machte deren Pläne zunichte³⁸. Während dieses Wunder einfach den Ort der Reliquien sichert, wird in einem von dem Mönch Adelerius wohl noch im 9. Jahrhundert verfassten Nachtrag zu Adrevalds Mirakelbuch erstmals ausdrücklich über Benedikts Multilokalität reflektiert. Am frühen Morgen der «translationis festivitas» schlief der Mönch, der zur Bewachung der Kirche abgeordnet war, vor dem Altar ein. Benedikt erschien ihm und stellte sich vor: Er möge sich nicht «ob praesentiam quam perspicis mei» verwundern. Er sei Benedikt, der Beschützer dieses Ortes (Fleury). Er habe leider nicht bei der Nokturn dabei sein können («praesens adesse nequi»), denn er sei mit der Rettung der Seele eines Mönches «in partibus Britanniae» beschäftigt gewesen, werde aber später zur Messe kommen. Der Schlafende solle dem Konvent mitteilen, dass er, seit «corporis mei praesentia a partibus eis in has occiduas partes transvecta est», noch nie zugelassen habe, dass eine Seele der (Floriacenser) Mönche verdammt worden sei. Der Visionär referierte die Erscheinung dem Abt und den Mitbrüdern, die sich in freudiger Erwartung vorbereiteten. Benedikt war ja eigentlich fast immer anwesend, wenn die Mönche die Vorschriften (der Regel) befolgten, aber an dem Tag wollte er sich zur Freude aller durch die Wirkung göttlicher Tatkraft präsent zeigen («sese praesentem demonstravit per divinae operationis efficaciam»). Und so wurden an dem Fest 60 Personen von Krankheiten geheilt, eben weil Benedikt während der Messe anwesend war («quia noster Benedictus inter missarum solemnias praesens fuit»)³⁹.

Demnach war die irdische Präsenz des im Himmel verweilenden und von dort per Visionen mit den Menschen kommunizierenden Heiligen Verhandlungssache und auch eine Terminfrage. Gewiss kam er oft zu

³⁸ DE CERTAIN, *Miracles*, S. 39-42. Gut 250 Jahre später schrieb Petrus Diaconus dieses Wunder in eine Erfolgsgeschichte für Montecassino um: Karlmann und den Seinen gelang es, die Reliquien in Fleury trotz der Sabotage der Mönche zu bergen; plötzliche Dunkelheit verhinderte, dass der Erzbischof von Rouen sich ihrer heimlich bemächtigte, eine Lichterscheinung bestätigte die Gottgefälligkeit der Rückführung nach Montecassino: *Epitome chronicorum casinensium*, S. 360 (vgl. oben, Anm. 12).

³⁹ DE CERTAIN, *Miracles*, S. 83-85, Zitate 84-85.

seinen Schutzbefohlenen nach Fleury, aber immer ging es nun einmal nicht, schließlich hatte er manchmal auch anderswo zu tun, zum Beispiel in England (oder der Bretagne). Auf die Seelen seiner Mönche gab er dennoch acht, und wenn er an seinem Translationstag eigens zur Messe nach Fleury kam, dann war seine Wunderkraft besonders groß. Halten wir fest, dass die Lokalisierung des Heiligen hier als einfache Opposition zwischen *praesentia* und *absentia* gefasst, diese Opposition zugleich aber in Frage gestellt wird, weil er sich auch in Abwesenheit um die Seinen sorgt und von seinem himmlischen Platz aus stets den Überblick über das Ganze bewahrt.

In Montecassino, wo man seit etwa Mitte des 9. Jahrhunderts von der Entfernung der Reliquien nichts mehr wissen wollte, aber unter Abt Desiderius 1066 trotzdem überrascht war, sie wiederzufinden, dauerte es bis ins 11. Jahrhundert, bis sich eine nennenswerte Tradition von Wunderberichten ausbildete. Das früheste nach den Cassineser Quellen am Grabort in Montecassino vollbrachte Wunder geschah zwar angeblich schon gegen Ende des 8. Jahrhunderts, wurde allerdings zuerst in der Chronik des Leo Marsicanus, also gegen 1100, verzeichnet (um 796 wurde ein stummer Engländer am Benediktgrab von Montecassino geheilt und sprach danach Englisch und Italienisch⁴⁰). In Serie wurden miraculöse Interventionen Benedikts (und anderer für die Abtei tätiger Heiliger) aber erst seit 1076 gesammelt, als Abt Desiderius nach dem Vorbild Gregors I. *Dialogi de miraculis* verfasste⁴¹. Inhaltlich sind die Wunder in Desiderius' *Dialogi* für unseren Zusammenhang nicht zentral. Einige von ihnen wurden wenig später in die Chronik übernommen⁴² und bilden dort zusammen mit anderen, hier interessierenden Episoden ein Dossier von Mirakeln, die mit einer gewissen Häufigkeit in der Zeit Kaiser Heinrichs II. einsetzen.

Heinrich soll bei seinem Besuch in Montecassino 1022 nach einer Vision Benedikts von einem Steinleiden befreit worden sein. Der Mönchsvater erschien ihm mit dem Ziel, die Zweifel Heinrichs am Grab des Heiligen aufzuklären. Der Kaiser dankte ihm die Gesundung auf drei-

⁴⁰ *Die Chronik von Montecassino*, I 13, S. 48-49, und S. XVI-XVII; danach wieder in der oben, Anm. 34, genannten Handschrift aus Neapel.

⁴¹ Desiderius, *Dialogi de miraculis*, in: *MGH, Scriptores*, Bd. XXX-2, hrsg. von A. Hofmeister, Leipzig, Hiersemann, 1934, S. 1111-1151.

⁴² Diese Übernahmen sind in H. Hoffmanns Edition der Chronik im Einzelnen nachgewiesen.

fache Weise: Zum Ersten erklärte er öffentlich, dass Benedikt sicher in Montecassino ruhe, zum Zweiten bedachte er das Kloster mit großzügigen Schenkungen und zum Dritten befahl er die Verbrennung sämtlicher Textzeugen der «falsa translatio» (nach Fleury). Dass Heinrich die Krankheit überhaupt bekommen hatte, wird auf eine alte Schuld gegenüber Benedikt zurückgeführt: In seiner Herzogszeit hatte er in einem bayerischen Benediktiskloster Pferde im Kapitelsaal der Mönche einquartieren lassen⁴³. Auch hier zeigt sich eine Spannung zwischen Ortsgebundenheit und Omnipräsenz des Heiligen. Die Fixierung der Gebeine auf einen exklusiven Ort wird besonders radikal propagiert: Sie wird von höchster Instanz bestätigt (drei *materialiter* produzierte kaiserliche Blasensteine beweisen die Wahrheit der Vision), alle Gegenmeinungen werden untersagt und vernichtet. Andererseits jedoch agiert Benedikt im Geiste überall, sogar im fernen Bayern.

Es ist denkbar, dass die Aufnahme dieser auf 1022 datierten Episode in die Cassineser Chronik des Leo Marsicanus um 1100 auf ein Wunder reagiert, das in einem anonymen Anhang zur vierten Wundersammlung des Andreas von Fleury erzählt worden war und das seinerseits auf die Entdeckung der Reliquien Benedikts und Scholasticas durch Abt Desiderius um 1066 antwortete. Nach dieser Erzählung will man in Fleury, und zwar indirekt über Papst Leo IX., gehört haben, dass zur Zeit des Abtes Richerius (1038-1056) in Montecassino Unruhe herrschte, weil man sich nicht einig war, ob man das *corpus* Benedikts besitze oder nicht. Mit Fasten und Gebeten baten die Mönche Gott um ein Zeichen. Das kam nach drei Tagen, denn der Abt hatte eine Vision, in der ihm Benedikt in Begleitung von Johannes dem Täufer und Martin von Tours erschien (den beiden Letzteren waren Kirchen in Montecassino geweiht) und ihn ermahnte: Richerius sei so tief gesunken, dass er Hand an Benedikts *corpus* legen wolle («*corpus adtrectare meum*»), aber das sei Unrecht, denn er ruhe nach dem Willen Gottes und auf Grund seiner eigenen Entscheidung in Fleury. Übrigens sei er trotzdem in Montecassino («*noveritis me praesentialiter vobis semper praesentem*

⁴³ *Die Chronik von Montecassino*, II 43-45, S. 247-253. Der Chronist erklärt in Kap. 44 die Erwähnung der Translation bei Paulus Diaconus als Konzession an den *vulgus* und wertet die Widersprüchlichkeit der Visionen, die den Reliquientransport begleitet hatten (s. oben, Anm. 32), als Beweis für die Unzuverlässigkeit sämtlicher Floriacenser Translationsberichte. S. dazu auch CASPAR, *Petrus Diaconus*, S. 113. Zur Einquartierung der Pferde s. Kap. 45.

adesse»), denn er sei mit dem Schutz («custodia») beider Orte (Fleury und Montecassino) betraut worden. Dafür arbeite er Tag und Nacht und bitte für beide Klöster zusammen bei Gott. Die Cassineser sollen die Regel einhalten und sich damit begnügen, dass er im Geiste bei ihnen sei («me spiritualiter semper adesse praesentem»), jedenfalls sein Grab (in Fleury) in Ruhe lassen⁴⁴.

Daran schließt sich eine Zusammenfassung der Translation des 7. Jahrhunderts und der späteren Umbaumaßnahmen am Floriacenser Benediktsschrein bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts an, den man zuletzt aus einer im 10. Jahrhundert errichteten Krypta nach oben transferiert («transtulit») hatte. Der Wunderbericht besteht auf der Unterscheidung zwischen körperlicher oder alltäglicher Anwesenheit einerseits (Fleury) und geistiger Anwesenheit⁴⁵ andererseits (Montecassino), um die Unterscheidung im selben Atemzug wieder einzuebnen: Dafür steht nicht nur die Tatsache der Vision selbst, die ja in Montecassino stattfand, sondern besonders die Versicherung Benedikts, dass durch seinen Schutz den beiden Klöstern «una gloria, una provisio, una custodia, una defensio» zuteil werde und die Einhaltung ein und derselben Regel das Entscheidende sei.

Die Chronik des Leo Marsicanus verzeichnet weitere Wunder, in denen entweder die Gegenwart der Benediktreliquien in Montecassino bestätigt oder die Raumorganisation des Mönchsvaters verhandelt wird. Zur ersten Kategorie gehört das Erlebnis des Klerikers Adam, eines «religiosus vir», der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts einer von der Abtei abhängigen Kirche vorstand. Mit großem Bedauern fügte er sich in die Erkenntnis, dass die Reliquien für Montecassino wohl verloren seien, bis ihm eines Nachts Benedikt selbst erschien und ihn vom Gegenteil überzeugte. Dies beschwor Adam dem Abt von S. Paolo fuori le mura in Rom, der die Geschichte wiederum in Montecassino erzählte⁴⁶. Die größte Zahl der in die Chronik aufgenommenen

⁴⁴ DE CERTAIN, *Miracles*, VII 15, S. 272-275. Zu diesem sicher nach 1056 verfassten Anhang zu Buch VII der *Miracula Benedicti* s. BERLAND, *Présence*, S. 270, 278; HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints*, S. 156.

⁴⁵ Auffällig ist allerdings die unterschiedliche Formulierung in den oben zitierten Passagen: einmal «praesentialiter adesse», dann das eigentlich zu erwartende «spiritualiter adesse». Es ist denkbar, dass es sich im ersten Fall um eine fehlerhafte Auflösung der Abkürzung «splter» (gelesen als «plter») handelt, denn «praesentialiter vobis semper praesentem adesse» gibt in der Argumentation wenig Sinn.

⁴⁶ *Die Chronik von Montecassino*, II 48, S. 256-259.

Mirakel findet sich in deren viertem Buch, das nicht mehr von Leo und seinem direkten Fortsetzer Guido, sondern von Petrus Diaconus geschrieben wurde. Petrus hatte diese (und eine Reihe weiterer) Episoden bereits in einem *sermo* über Benedikt mitgeteilt⁴⁷, doch sie beziehen sich fast immer auf die Klärung lokaler Konflikte und setzen insofern die Präsenz der Reliquien in Montecassino als selbstverständlich voraus. Nur einmal konnte er nicht umhin, erneut die Falschheit der Floriacenser Ansprüche herauszustellen: Als Papst Paschalis II. 1107 Fleury besuchte, habe er durch intensives Beten bewirkt, dass den französischen Mönchen die Liturgie zur Translationsfeier (11. Juli) nicht mehr über die Lippen gehen wollte, während die italienischen Geistlichen um den Papst demonstrativ das für diesen Tag vorgesehene normale Offizium rezitierten. Der Papst habe auf Bitten der Floriacenser gnädig davon abgesehen, den angeblichen Benediktaltar zu öffnen, habe jedoch die offensichtlich unbegründete Translationsfeier für die Zukunft verboten⁴⁸.

Zur zweiten Kategorie – jener der “Raum-Wunder” – gehört die Vision eines Bauern, dem sich Benedikt um 1045 als Wandergefährte anschloss. Der alte Mönch war aber sichtlich müde und erklärte das dem Bauern damit, dass er einen sehr weiten Weg hinter sich habe: Er sei nämlich 40 Jahre zuvor aus Montecassino weggegangen und nach Jerusalem zum hl. Stefan gezogen, weil ihm die Cassineser Mönche zu ungehorsam waren. Jetzt wolle er versuchen, nach Montecassino zurückzukehren, aber falls sich die Lage dort nicht gebessert habe, reise er wieder nach Jerusalem. Einstweilen wolle er den Mönchen aber helfen, ein von Normannen usurpiertes Kastell wieder zurückzubekommen⁴⁹. Damit trennten sich die Wege des Bauern und der Erscheinung wieder. Was immer man von dem Einfall, Benedikt vorübergehend nach Jerusalem umziehen zu lassen, halten mag: Gerade aus dieser Geschichte wird deutlich, wie “fluid” man sich im 11. und 12. Jahrhundert den räumlichen Horizont des Heiligen vorstellte. Obwohl der Erzähler (Leo Marsicanus) gewiss nicht von der Präsenz der Reliquien in Montecassino abrücken wollte, hielt er es doch für denkbar, dass der Heilige sich zeit-

⁴⁷ *Acta Sanctorum, Martii III*, editio novissima, Paris, Palmé, 1865, S. 288-297. Dazu CASPAR, *Petrus Diaconus*, S. 109-111.

⁴⁸ *Die Chronik von Montecassino*, IV 29, S. 494-495.

⁴⁹ *Die Chronik von Montecassino*, II 72, S. 312-314. Das Wunder kommentiert auch HOUBEN, *Malfattori*.

gleich in Jerusalem aufhielt – und zwar im irdischen Jerusalem, während seine Seele seit seinem Tod im himmlischen Jerusalem weilte –, und dass er von dort, vielleicht nur vorübergehend, nach Italien zurückkehrte. Der auffällige Umstand, dass diese Reise wegen der großen Entfernung physisch beschwerlich war, deutet darauf hin, dass geistiger und körperlicher Aggregatzustand ungeschieden bleiben konnten: eine Vorstellung, die es verbietet, die Frage nach dem wahren Ort auf die schlichten Oppositionen hier vs. dort, *praesentia* vs. *absentia* oder *spiritualiter* vs. *corporaliter* zu reduzieren. Das bedeutet zugleich, dass die Unterscheidung zwischen Schrein- und Distanzwundern, die die historische Wunder- und Wallfahrtforschung gern hervorhebt, in Benedikts Fall nicht so einfach zu treffen ist⁵⁰.

3. Schlussfolgerungen

Um es noch einmal zu betonen: Es kommt hier nicht darauf an, ob man es im Hinblick auf den Zielort eher mit Fleury oder eher mit Montecassino oder lieber mit keinem der beiden Klöster halten will. Es kommt vielmehr auf die Beobachtung an, dass der (imaginierte oder reale) Bewegungsvorgang die schon von Gregor I. gestellte Frage nach der Beziehung zwischen Lokalisierung und Wirkungsmöglichkeit des Heiligen gewissermaßen wach gehalten hat. Das Problem stellte sich in den darauf folgenden Jahrhunderten immer wieder neu und brachte eine Reihe von Erzählungen über miraculöse Eingriffe Benedikts hervor, die mehr zu sagen haben, als bloß die jeweils gültige “Wahrheit” über den Standort der Reliquien zu beweisen. Diese Wunder, egal wie fantastisch sie klingen mögen, überführen, indem sie über eine Translation verhandeln, das *aut aut* von Anwesenheit versus Abwesenheit in ein mehrdimensionales Gewebe von Gleichzeitigkeiten und fluiden Mischzuständen im Raum. Sie übertragen Wünsche in Bilder (Visionen) und übersetzen diese wieder in Texte (die Zwiegespräche zwischen Benedikt und den Visionären).

⁵⁰ C. KRÖTZL, *Miracula post mortem. On Function, Content, and Typological Changes*, in: *Miracles in Medieval Canonization Processes. Structures, Functions, and Methodologies*, hrsg. von DEMS., S. KATAJALA-PELTOMAA, Turnhout, Brepols, 2018 [International medieval research 23], S. 157-175; G. SIGNORI, *Wunder. Eine historische Einführung*, Frankfurt am Main-New York, Campus, 2007, S. 44-50.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die in den hier ausgewerteten Quellen verwendeten Termini für das In-Bewegung-Setzen der Reliquien Benedikts und Scholasticas. «Translatio» erscheint schon früh, ist aber nicht exklusiv: In den älteren Texten wird, mit Fokussierung auf den Zielort Fleury, gerne auch von «adventus» gesprochen. Auch eine schlichtere, deskriptive Wortwahl, die sich auf den Aspekt des Wegtragens, des Hin- oder Zurückbringens beschränkt, kommt vor: «auferre» und «adportare» bei Paulus Diaconus, in Montecassino und Fleury später auch «reducere» und «relatio» (im wörtlichen Sinn von “Rücktragung”, “re-latio”); an der Loire verstand man unter «relatio» und dann vor allem «illatio» (“Einlieferung”) die Rückführung der Benediktreliquien aus Orléans, wo sie vor 865 vor den Normannen versteckt worden waren⁵¹. Alles in allem ist das Wort *translatio* und seine Falsifizierung in Montecassino («falsa translatio») zwar die häufigste Bezeichnung für den als wahr oder erfunden dargestellten Vorgang der Reliquienübertragung, doch zeigt sich, dass die früh- und hochmittelalterlichen Autoren dazu tendierten, im Gesamtverlauf des Bewegungsvorgangs dessen Ziel, also den statischen Endpunkt, besonders hervorzuheben. Hier soll hingegen das dynamische Element von *translatio* stark gemacht werden. Denn Ziel dieses Ausflugs in die Geschichten um Benedikt und Scholastica ist es, den mittelalterlichen Quellenterminus *translatio* als Begriff für ein Grundmerkmal – ein “Betriebsmittel” – von Kultur zuzuschneiden, das abschließend näher umrissen werden soll.

Um dies genauer zu begründen, müssten weitere Quellen herangezogen werden: Text- und Bildquellen, in denen sich Prozesse der Übertragung, wie sie hier auf der Makroebene der «longa itineris spatia» (zwischen Montecassino und Fleury, zwischen Himmel und Erde) beobachtet wurden, auf der Mikroebene der Oszillation zwischen Text- und Bildzeichen wiederfinden und miteinander verknüpfen lassen⁵². Dies ist im

⁵¹ Zu Paulus Diaconus s. oben, Anm. 10. *Illatio*: Thierry oder Dietrich von Amorbach (s. oben, Anm. 15) hat das Wort geprägt und diese Rückführung im 9. Jahrhundert mit einiger Fantasie als Erklärung für das Benediktfest am 4. Dezember herangezogen: Iohannes a Bosco (J. DUBOIS), *Floriacensis vetus bibliotheca*, Lyon, apud Horatium Cardon, 1605, Bd. I, S. 219-229.

⁵² Diesen Aspekt möchte ich in einer künftigen Studie zu Handschrift 738 des Musée Condé in Chantilly vertiefen. Es handelt sich um ein Dossier von Texten, Übersetzungen und Bildern zu Benedikt von Norcia, das Jean de Stavelot, Geschichtsschreiber, Kopist, Zeichner und Mönch im Lütticher Benediktinerkloster St-Laurent, zwischen 1432 und 1437 angelegt hat.

Rahmen dieses Beitrags nicht möglich. Doch bereits die hier benutzten Quellen, vor allem die Benediktwunder, legen nahe, dass die Translation von heiligen Körpern nicht isoliert gesehen oder als absonderliche Marotte des vormodernen Christentums belächelt werden sollte. In einem Raum, in dem die Zirkulation von (Text-, Bild-)Zeichen und Wundern das Irdische mit dem Himmlischen verbindet, sind Translationen von Heiligen, die immer auch Wunder generierten, nur einer von zahlreichen Translationsvorgängen, welche den Zeichenfluss antreiben. Translation im engeren Sinn des Bewegens von Reliquien ist die Schauseite von "Mikrotranslationen", deren Bedeutung sich nicht in der Frage nach Authentizität oder wahren Ort erschöpft: Schauseite von zahllosen "subkutanen" Dynamiken der Rekontextualisierung, die schwerer sichtbar, aber ständig aktiv sind und auf denen Kultur basiert. Diese Dynamiken lassen sich unter den Begriff *translatio* subsumieren, weil die Translation von heiligen Körpern Modell für sie steht. Im Fall von Benedikt und Scholastica sind die Quellen für *translatio* in diesem weiteren Sinn – als Betriebsmittel von Kultur überhaupt – besonders aussagekräftig.

Im Translationsstreit zwischen Montecassino und Fleury tritt eine Spannung zutage, die sich zwischen den Polen der festen, sicher geglaubten Verortung einerseits und einem Konzept des In-Bewegung-Haltens von Körpern und geistigen Phänomenen andererseits entfaltet. Beide Klöster stritten um Besitz, um rechtliche Absicherung und daraus folgende Privilegierung oder, abstrakter formuliert, um die Fixierung unveränderlicher Bedeutungen. Beide ahnten jedoch, dass auch der andere Pol existierte, ein Raum des dynamischen Austauschs, der Kommunikation, der Offenheit für Umdeutungen. Von dieser Ahnung zeugt nicht nur der Inhalt der oben resümierten Wundererzählungen, sondern auch die Tatsache, dass die feste Verortung der Objekte gerade durch Fiktionen (am konsequentesten bei Petrus Diaconus) bewerkstelligt werden sollte.

In dem mittelalterlichen, doch bis heute schwelenden Streit um die Benediktreliquien wurde der zweite Pol, der Raum der *translationes*, gerne verdrängt. Ein ähnlicher Effekt lässt sich in den heutigen Debatten um koloniale Raubkunst (und letztlich auch in den Debatten um die Identität diverser Minderheiten) beobachten⁵³. Es steht nicht in Frage,

⁵³ Die Inhalte dieser in den letzten Jahren immer schärfer geführten öffentlichen Diskussionen werden als bekannt vorausgesetzt und hier nicht einzeln belegt.

dass das Recht an diesen Objekten geschützt und gegebenenfalls wiederhergestellt werden muss. Doch wenn eine solche Betonung des ersten Pols – des Konzepts der festen Verortung – die Blockade jeglicher *translatio* zur Folge hat, wenn damit der Austausch von Objekten, Kunststilen, Knowhow und im Extremfall sogar von Sprachen delegitimiert wird, dann würde das ein Ende von Zeichenzirkulation überhaupt und damit der Möglichkeit von Kultur bedeuten. Mit zu viel Fleury (= Kunstraub und Inbesitznahme) oder zu viel Montecassino (= Rückgabe der Raubkunst), mit zu viel Bestehen auf einer Einbalsamierung und Thesaurierung kultureller Objekte an ihrem unantastbaren Ort ist niemandem gedient. Vielmehr wäre innerhalb des oben beschriebenen Spannungsbogens immer von Neuem ein Mittelweg zu suchen, der die Wahrung von Rechten anstrebt, aber die Möglichkeit von *translationes* offen hält, auch wenn dies unweigerlich mit Konflikten und Machtkämpfen einhergeht. Denn wenn man die Delegitimierung oder gar die Negation der Möglichkeit von *translatio* zu Ende denkt und auf die Spitze treibt, kann man sich auch den Forderungen identitärer Positionen aller Art nur schwer entziehen. Und das hieße dem Solipsismus sich abschottender gesellschaftlicher Gruppen das Wort reden, die auf der unantastbaren Verortung ihrer wie auch immer begründeten Identität beharren.

