

GREGOR WEBER

Hagiographische und monastische Aspekte der Vita Walfredi

Ein Grundinteresse im Rahmen der Neuedition der Vita Walfredi besteht in einer Antwort auf die Frage, auf welchen monastischen Traditionen die dem langobardischen Bereich zuzuordnende Vita fußt, d.h. konkret, welche Viten, Regeln und sonstige Mönchsliteratur dem Verfasser der Vita, dem dritten Abt Andreas, bekannt waren bzw. vorlagen und in welche Tradition er sich – ausdrücklich oder stillschweigend – stellte.¹ Dabei ergibt sich zunächst, daß eine Untersuchung von Viten aus ungefährem zeitlichen und geographischen Kontext für diese Frage ohne greifbares Ergebnis bleibt: Diese Viten behandeln oft Märtyrer aus römischer Zeit bzw. sind offenkundig stark vom fränkischen Mönchtum beeinflusst.² Freilich liegt eine nicht geringe Zahl von Gründungsurkunden anderer langobardischer Familienklöster vor,³ zu denen sich jedoch keine Viten ihrer Gründer finden lassen – die Vita Walfredi scheint tatsächlich ein Sonderfall zu sein, obwohl weitere Hinweise aus bisher unediertem Material nicht auszuschließen sind.

Der Zugang muß deshalb notgedrungen ein anderer sein als der „direkte“ Vergleich: Gerade in einer Zeit der ausgedehnten Langobardenherrschaft sind bei den allmählich zum katholischen Glauben übertretenden Langobarden eine starke Tendenz zur Gründung von Klöstern und Kirchen⁴ und dazu

¹ Explizit ist dieser Bereich z.B. in der Vita Columbani des Jonas von Bobbio zu fassen (MGH SS rer. Merov. IV, S. 65–108, ed. B. Krusch, hier c. 1); unter den hierzu interessierenden Klöstern vgl. S. Vincenzo al Volturno (unter Abt Autpert) und Farfa (Abt Lucerius): dazu G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien, Freiburger Theologische Studien 13, Diss. theol. Freiburg i.Br. 1914, S. 52–54; zum Verfasser der Vita siehe den Beitrag von Eigler, S. 67ff.

² Letzteres gilt bes. für die in Anm. 1 genannten Klöster; vgl. dazu die Angaben bei Grégoire, *Aspetti culturali*, S. 573; zu Benevent und Spoleto vgl. die Hinweise von W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II: Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 9, Stuttgart 1988, S. 143ff.

³ Vgl. Feine, *Studien I*, S. 19 (S. Eugenio bei Siena, gegr. 730 durch Warnefried, dazu: CDL 50), S. 23 (SS. Pietro-Paolo-Anastasio in Pistoia, gegr. 748 durch den *vir devotus* Ratpert, dazu CDL 96) etc.; vgl. Schmid, *Zur Ablösung*, S. 10ff. (ND S. 277ff.).

⁴ So Grasshoff, *Klosterwesen*, S. 43; vgl. Schmid, *Zur Ablösung*, S. 15, 26 (ND S. 282, 294).

eine „Wiederbelebung des mönchischen Lebens“ in Italien von angelsächsischem und fränkischem Gebiet aus zu konstatieren.⁵ Dabei ist jedoch festzuhalten, daß zum einen für die Mönchslandschaft Toskana bzw. Italien u.a. durch die langobardischen Zerstörungen vor dem 8. Jahrhundert die monastische Praxis und Quellenlage sich weit schwieriger darstellt als im merowingischen Frankenreich, daß zum anderen die Zeit der Gründung des Klosters S. Pietro in Monteverdi eine andere ist, als die des dritten Abtes und Verfassers der Vita, Andreas: In diesen fünfzig Jahren wurde Italien immer mehr dem fränkischen Einfluß ausgesetzt, obwohl auch zuvor Romreisende das Land durchzogen und sich zum Teil mit ihrer Tradition ansiedelten.⁶ Man kann somit versuchen, aus einzelnen, der Vita Walfredi zu entnehmenden Elementen den ersten Ansatz eines größeren Bildes zu entwerfen, das hinsichtlich seiner Vergleichsliteratur noch ergänzungsbedürftig sein wird. Zu klären wäre freilich auch, inwieweit diese universale monastische Bewegung in direktem Kontakt zu den östlichen Mönchslandschaften steht.

In den folgenden drei Abschnitten sollen mögliche Bezüge der Vita Walfredi zu der bereits vor 400 ins Lateinische übersetzten Vita Antonii des Athanasius untersucht, sodann die in der Vita Walfredi beschriebenen *miracula* mit bekannten Beispielen aus der Vitenliteratur des 4.–7. Jahrhunderts in Beziehung gesetzt und schließlich Überlegungen zu der im Kloster S. Pietro in Monteverdi gelebten Regel dargelegt werden.

1.

Vor den eigentlichen Capitula ordnet sich der Verfasser der Vita Walfredi mit einem kurzen Passus in eine bestehende Tradition ein, indem er auf den oft sich ereignenden Fall verweist, daß *discipuli* über *vita* und *sancta miracula* ihrer *patres* und *magistri* schrieben, *quia sepe bonam vitam audientes vel nova miracula ad supernum amorem humana corda accendere solent*.⁷ Als Beispiel für eine gelungene Berufung führt Andreas den hl. Antonius an,⁸ der von Bischof Athanasius in

⁵ Grasshoff, Klosterwesen, S. 34.

⁶ In diesem Zusammenhang sei auch auf die Intentionen zur Gründung von Montecassino und deren Folgen verwiesen, vgl. dazu J. Wollasch, Benedictus abbas Romensis, in: Tradition als historische Kraft (Hgg. N. Kamp u. J. Wollasch), Berlin – New York 1982, S. 119–137, hier bes. S. 130f.; Schmid, Zur Ablösung, S. 9ff., 20ff., 34ff. (ND S. 276ff., 288ff., 302ff.).

⁷ So z.B. auch Sulpicius Severus, Vita Martini c. I 6 ed. J. Fontaine, SC 133, Paris 1967: *ad veram sapientiam et caelestem militiam divinamque virtutem legentes incitabuntur*; siehe auch Eigler, oben S. 60 Anm. 9; interessant bleibt festzuhalten, daß gerade in den auf verschiedene Weise zusammenhängenden Klöstern Monteverdi, S. Vincenzo und Farfa offenbar das Bedürfnis nach einer Vita des/der Gründer(s) bestand.

⁸ In der Formulierung *et quosdam de multis legimus . . .* haben wir den einzigen ausdrücklichen

seiner Vita Antonii als das Paradigma für Askese und Mönchtum dargestellt wurde:⁹ Schon als Knabe¹⁰ war Antonius für die Entsagung der Welt bestimmt¹¹ und widmete sich nach dem Tod der Eltern im Alter von achtzehn oder zwanzig Jahren ganz dem asketischen Leben.

In der Vita Walfredi finden sich – schematisiert – folgende Elemente der Antoniusberufung:

- das Alter wird mit *puer* angegeben;
- die Situation wird mit *ecclesiam ingressus* beschrieben;
- dabei erfolgt die Lesung der Evangelienstelle Lk 14,33;¹²
- die Konsequenz: *non solum res sed semetipsum relinquens secutus est Christum*;
- das Gebot Christi wird in Mt 19,29¹³ (*et omnis, qui reliquerit patrem matrem, fratres sororesque uxorem aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*) noch gesteigert.

Die lateinische Version der Antoniusvita¹⁴ gestaltet den Vorgang folgendermaßen:

Hinweis auf die im Kloster vorhandene Literatur. Aufschlußreich wäre außerdem ein klares Bild der in Pisa (von dort stammen Walfred und Gunfred) und in Lucca (von dort Gunduald und Andreas) vermittelten Bildung dieser Zeit; siehe den Beitrag von Eigler, oben S. 71f.

⁹ Zur Rezeption vgl. Viten der Juraväter c. XII ed. F. Martine, SC 142, Paris 1968: dort wird der Abt Romanus als Nachahmer des Antonius bezeichnet, vgl. auch Vita Columbani in Anm. 1.

¹⁰ Vgl. Vita Martini (wie Anm. 7) c. II 1; Viten der Juraväter (wie Anm. 9), c. CXXI; zu Athanasius als Verfasser vgl. jüngst M. Tetz, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen, Zs. f. d. neutestamentliche Wiss. 73 (1982) S. 1–30; R. Lorenz, Die griechische Vita Antonii des Athanasius und ihre syrische Fassung, Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989) S. 77–84.

¹¹ Dabei erscheint das Beispiel des Antonius auf den ersten Blick nicht besonders passend, weil dieser gerade nicht durch *vitae* und *miracula* von *patres*, sondern durch Christi Worte im Evangelium selbst zur Nachfolge gerufen wurde. Ebenso besteht kein Bezug zu Walfred, der erst in fortgeschrittenem Alter Mönch wurde. Zur anderen Absicht des Verfassers der Vita vgl. unten.

¹² Die Zitation entspricht – wie auch bei den anderen Bibelstellen – weitgehend der Vulgata; auffallend ist jeweils die Verwendung des Konj. Perf. statt der indikativischen Formen; bei den sechs in der Vita Walfredi direkt zitierten Bibelstellen (Lk 14,33; Mt 19,29; Eph 5,25; Mt 18,20; Ps 81,116; Mt 11,28) fällt die deutliche Priorität des Neuen Testaments, insbesondere der Evangelien, auf; die Psalmen des Alten Testaments waren ein sowohl in der Liturgie als auch in der persönlichen Lektüre beliebtes Buch, cf. die Anweisungen bei Hieronymus, ep. 107,12; vgl. J. Pascher, Das Stundengebet in der römischen Kirche, München 1954, S. 66ff.; E. Lipinski / E. Beaucamp / I. Saint-Arnaud, Art. „Psaumes“, Dict. de la Bible, Supplément 9 (1979) S. 210ff.

¹³ Die Objekte des Verlassens (Vater, Mutter, Brüder etc.) stellte der Vitenschreiber in eine andere Reihenfolge, außerdem fehlen die *fili* der Vulgata.

¹⁴ PL 73, S. 125–170, hier c. IIf.; zu den lateinischen Fassungen vgl. W. Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986, S. 120–128; griechisch: PG 26, S. 835–976; weitere Fassungen vgl. Tetz (wie Anm. 10), S. 1 Anm. 2 u. S. 6 Anm. 20.

- Alter des Antonius zwischen achtzehn und zwanzig Jahren;
- auf dem Weg zur Kirche stellt er Überlegungen zur Nachfolge an (Mt 19,27; Apg 4,34f.; Kol 1,5);
- in der Kirche hört er die Lesung von Mt 19,21 (*si vis perfectus esse, vade, vende omnia tua quaecumque habes . . .*);
- Konsequenz: *statimque regressus possessiones quae habebat vendidit*, das Geld gab er den Armen;
- Wiederholung des Vorganges *ecclesiam ingressus*, dort Hören von Mt 6,34;
- Konsequenz: Antonius gab alles, auch das für den Unterhalt seiner jüngeren Schwester Zurückgehaltene, den Armen.

Ein Vergleich macht deutlich, daß die Vita Walfredi unter Beibehaltung der wesentlichen Elemente den Vorgang der Berufung vereinfacht, Details ausläßt, die Zweiteilung des Berufungsvorganges strafft; die beiden geänderten Bibelstellen fügen sich jedoch gut in den Kontext ein, zumal Mt 19,29 der gleichen Perikope („Über Reichtum und Nachfolge“) entstammt wie die in der Vita Antonii zitierten V. 21 und 27. Die andere Akzentuierung wird deutlich sichtbar: Unter Beibehaltung des Elementes der Steigerung von Berufung bzw. Gebot zitiert Andreas eine Bibelstelle, in der die Auflösung der irdischen Familie und der Verkauf materieller Güter um Christi Willen geboten wird. Damit wird an exponierter Stelle der Vita die Auflösung der Familie Walfreds (und implizit auch Gundualds) angedeutet und auch angesichts der vorhandenen politischen Motivation der *Conversio* – zumindest in der Vita – in einen religiösen Rahmen gestellt. Durch den folgenden Satz *iste amor illum trahit ad vitam, qui diligit vitam* wird der gesamte Vorgang noch einer ausdrücklich positiven Bewertung unterzogen.

Außer dieser Passage findet sich in der Vita Walfredi ein weiteres Element aus der Antoniusvita, das jedoch eher monastischem Allgemeingut zuzurechnen ist: In c. 3 wird von der Gründung des Klosters S. Pietro in Monteverdi berichtet; dem an der Gründung beteiligten korsischen Bischof Fortis sei im Schlaf der Platz für das Kloster (*Uiridem montem*) gezeigt worden: *in quo loco fontem, qui Sanctus dicebatur, repperit*.

Antonius, auf der Suche nach einem abgelegeneren Ort, wird dabei von einer Stimme geleitet (*vox ad eum desuper facta est dicens . . .*):¹⁵ . . . *invenit montem valde excelsum, ad cuius radices fons aquae dulcis labebatur*. Dem Duktus der Vita Walfredi entspricht es, diese Vorgänge per visionem geschehen zu lassen.¹⁶

¹⁵ C. XXIV der lateinischen Version; vgl. auch Gregor d. Gr., *Dialogi* c. II 1, ed. U. Moricca, Roma 1924.

¹⁶ Besonders die zahlreichen Visionen und das Wirken von Engeln in der Vita Walfredi müßten vor allem mit zeitgleicher Literatur verglichen werden (vgl. c. 2, 6, 8, 15 etc.); siehe Eigler, oben S. 69.

Die Anzahl möglicher Beziehungen erweist sich somit als sehr gering, was dadurch erklärbar ist, daß es sich bei Antonius um einen Vertreter des eremitischen Mönchtums handelt. Trotzdem darf man Kenntnis und Würdigung dieser Vita auch im Koinobitentum dieses Teils der westlichen Mönchslandschaften voraussetzen: Insbesondere das erste Beispiel aus der Antoniusvita dient der klaren Einordnung in eine wichtige Tradition, der Bindung an die Ursprünge des Mönchtums überhaupt.

2.

Der Vergleich mit Heiligenviten des 4. – 7. Jahrhunderts ergab für die Vita Walfredi, daß in ihr zum Teil bekannte Topoi verwendet wurden:

- Durch die Fürbitte des Heiligen verfällt ein Mönch nicht dem Tod¹⁷ bzw. der ihm zukommenden Höllenstrafe (c. 15);
- Heilung von Fieber durch Berührung bzw. Aufenthalt am Grab des Heiligen (c. 11);¹⁸
- Beendigung der Schmerzen bzw. des Fiebers durch Zubereitung einer Pflanze vom Grab des Heiligen oder aus dessen Nähe zu einem Trank (c. 10).¹⁹

Nicht verwunderlich erscheint das Fehlen von Hinweisen auf die frühe, schon in der Jugend erfolgte Bestimmung des Heiligen zum Mönch.²⁰ Erstaunlicherweise enthält die Vita jedoch keine Beispiele von Heilungen, Dämonenaustreibungen, Visionen und sonstigen Wundern zu Lebzeiten Walfreds; allein die Verstümmelung des flüchtigen Sohnes Gunfred auf den Zorn des Vaters hin (c. 7) könnte man als Wunder bezeichnen, eher aber als Zeichen (so auch *signum* im Text), mit dem die Macht des Heiligen demonstriert wird. Der Verfasser der Vita hat sich nur eines begrenzten Ausschnittes der Wundertopoi, die sich sonst in der hagiographischen Literatur finden, bedient, da er offenbar auf keine ihm bekannten Ereignisse zu Lebzeiten Walfreds zurückgreifen konnte, der im zehnten Jahr nach der Klostergründung starb (c. 9). Dagegen spart die Vita nicht mit Visionen anderer Personen aus dem Kloster und seinem Umfeld, wodurch Walfred selbst wiederum in ein entsprechendes Ambiente gestellt wird.²¹

¹⁷ Sulp. Sev., Vita Martini (wie Anm. 7), c. VII 6.

¹⁸ Gregor v. Tours, Vitae patrum c. III; IV; XIV 4; XV 4; XVIII 3 (ed. B. Krusch, MGH SS rer. Merov. I, 1885, S. 661–744).

¹⁹ Ebd., c. VI 6; VIII 6.

²⁰ Zu den in Anm. 10 genannten Stellen vgl. noch Gregor v. Tours, Vitae patrum (wie Anm. 18), c. XIV 1; XVII 1; XVIII 1; XX 1; vgl. auch Anm. 11.

²¹ C. 3 (Bischof Fortis), 8 (Priester), 15 (Bauer), Continuatio (Bruder).

Das auffälligste Element unter den *miracula* stellt – wie Andreas auch betont – die Traumoperation in c. 6 dar, durch die der Abt Walfred von seinen Anfechtungen befreit wird. Auch dieses Wunder steht in einer seit dem 5. Jahrhundert aufkommenden asketischen Tradition: Dabei besteht der Unterschied zur Handlungsweise des Origenes und anderer Vertreter des östlichen Mönchtums²² in der Ausführung der Selbstentmannung durch einen Engel im Traum, „nachdem infolge des kirchlichen Gesetzes und seiner strengen Durchführung die Entmannung nicht mehr als erbaulich und lobenswert gelten konnte“.²³ Auf diese Weise sollte der Eunuchismus der Asketen eine neue Erklärung erfahren.

In der *Vita Walfredi* lautet die entsprechende Textpassage, nachdem von den *impugnaciones de spiritu fornicationis* des *miles Christi*²⁴ und seiner Bitte an Gott um die Befreiung von dieser *pollutio* die Rede war: *Et ecce quadam nocte ad se angelum conspiciens* (sc. *Walfredus*), *quem se eunuchizare et penitus sua omnia virilia abscedisse testatus est. Confestimque ab eo pugna recessit et ultra suae carnis pollutio nulla fuit usque dum Dei servus vitam finiret.*

Die früheste Bezeugung im lateinischen Bereich findet sich in den „*Conlationes*“ Cassians, wo von den Anfechtungen des Abtes Serenus berichtet wird, der sich ebenfalls mit Gebeten, Fasten und Nachtwachen²⁵ kasteite und Gott um Hilfe bat: *adveniens ad eum angelus in visione nocturna eiusque velut aperiens uterum quandam ignitam carnis strumam de eius visceribus avellens atque proiciens suisque omnia ut fuerant locis intestina restituens.* Danach erfolgt das Versprechen der Reinheit bis an das Lebensende.²⁶

Ähnliches wird in den „*Dialogi*“ Gregors des Großen von Equitius, Abt in der Provinz Valeria, berichtet. Auch er bittet Gott gegen die Anfechtungen um Hilfe: *nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se vidit, eiusque visioni apparuit quod omnem motum ex genitalibus membris eius abscederit, atque ex eo tempore ita alienus extitit a temptatione ac si sexum non haberit in corpore.*²⁷

Vergleicht man die drei zitierten Passagen, so stimmen sie in den Grundelementen des Vorgangs überein. Die Schilderung bei Cassian steht jedoch in Wortwahl und Gestaltung des Vorgangs als Ausreißen einer Fleischdrüse der

²² Vgl. P. Browe, Zur Geschichte der Entmannung, Breslauer Studien zur historischen Theologie Neue Folge 1, Breslau 1936, S. 22ff.

²³ Ebd. S. 27: vgl. die negative Wertung bei Ambrosius (PL 16, S. 258f.) und auf dem Konzil von Nikaia 325 (c. 1).

²⁴ Vgl. *Vita Columbani* (wie Anm. 1), c. III, dort jedoch im Sinne des verbreiteten Topos der jugendlichen Anfechtung.

²⁵ Cassian, *Conlat.*, c. VII 2: *nocturnis diurnisque precibus, ieiuniis quoque ac vigiliis . . .* ed. E. Pichery, SC 42, Paris 1955; *Vita Walfredi* c. 6: *in multis se affligeret ieiuniis et orationibus seu vigiliis.*

²⁶ Cassian, *Conlat.*, c. VII 2.

²⁷ Gregor d. Gr., *Dialogi* (wie Anm. 15), c. I 4,1.

Ausgestaltung in der Vita Walfredi und bei Gregor ferner; diese zeigen auffällige Übereinstimmungen bis in die Formulierung hinein: die Zeitangabe *nocte quadam*, die Begriffe *emuchizare* und *abscidisce*, die Befreiung von der *temptatio* bzw. *pollutio*. Eine Kenntnis der „Dialogi“ oder zumindest von Teilen des Werkes erscheint wahrscheinlich, wenngleich weitere direkte Bezüge nicht auszumachen sind.²⁸ Über die Verbreitung der „Conlationes“ läßt sich für Italien in dieser Zeit wenig aussagen, jedoch zeigt die fränkisch geprägte Vitenliteratur einen sehr hohen Rezeptionsgrad,²⁹ so daß eine Kenntnis im Klosterumfeld von S. Pietro in Monteverdi anzunehmen ist.

Bei Cassian und Gregor wird der gesamte Vorgang ausdrücklich als *visio* deklariert und der Akzent mehr auf Traum(!)operation gelegt, während sich bei Walfred durch die Geheimhaltung des *miraculum*³⁰ und das Ausbleiben einer Schilderung als „visio“ der Eindruck der Faktizität des Vorgangs aufdrängt. Zweifellos besteht auch hier – wie im Falle der Berufung des Heiligen – ein Zusammenhang zwischen der besonderen Situation des Gründerabtes nach der quasi- Beendigung seiner Ehe und diesem in der Hagiographie eher selteneren Topos: Walfred wurde durch dieses Wunder in besonderem Maße der göttlichen Gnade teilhaftig; sein Entschluß, *istud triste deserere secutum et Deum . . . sequi* (c. 1), wird so durch Gottes Hilfe bestätigt.

Verwiesen sei noch auf das für uns greifbare Urbild der Traumoperation im östlichen Mönchtum bei Palladios, *Historia Lausiaca* c. 29: Dort wird der Asket Elias von drei Engeln (»nicht wirklich, sondern nach der Phantasie«) entmannt,³¹ womit gerade auf den Nachweis der Realität des Vorgangs kein Gewicht gelegt wird. Auch hier wird erneut der Unterschied zum *miraculum* an Walfred deutlich.

Festzuhalten bleibt, daß die weitere Vorlage dieses Wunders aus dem östlichen Mönchtum herrührt, die – ähnlich wie im Falle der Berufung des Antonius – eine neue Akzentuierung erhält: Das Wunder wird vom Verfasser der Vita als das Herausragende zu Lebzeiten des Abtes Walfred dargestellt.

²⁸ Zur Bedeutung von Gregors „Dialogi“ und der Regula S. Benedicti, vgl. Wollasch (wie Anm. 6), bes. S. 136; zur Verarbeitung der „Dialogi“ in anderen zeitgleichen Viten vgl. Berschin (wie Anm. 2), S. 147ff.

²⁹ Z.B. Viten der Juraväter (wie Anm. 9), c. XI u. passim.

³⁰ Bei der Geheimhaltung von Wundern handelt es sich um einen gängigen Topos: sie soll verhindern, daß der Heilige sich seiner Taten rühmt (so etwa Vita Antonii, c. XLIX); vgl. dazu c. 12.

³¹ The Lausiac History of Palladius, ed. C. Butler, Cambridge 1904, S. 84f.; dazu Hergt, Traumoperation, S. 64–71, dort auch zum Bezug zu antiken Traumheilungen, etwa in Heiligtümern des Asklepios.

3.

Die Literatur zur Vita Walfredi gibt für das Kloster S. Pietro in Monteverdi als monastische Richtlinie die Regula S. Benedicti an.³² Belegen läßt sich diese Angabe durch die sog. Gründungsurkunde des Klosters, die im Hinblick auf mögliche Schwierigkeiten bei der Abtwahl von einem Vorgehen *secundum instituta regula ad sanctum patrem nostrum Benedictum* (so „B“) bzw. *secundum institutam regulam a sancto patre nostro Benedicto* (so „C“) spricht.³³ Die Vita selbst nennt keine Regel mit Namen, in c. 5 ist nur von *sancta regula* die Rede.³⁴ Die Namengebung Benedictus für den jüngsten Sohn Walfreds kann man auf eine nicht zu unterschätzende Beziehung hin interpretieren.

Zweifellos fällt der Aufbau des Klosters S. Pietro Anfang der 50er Jahre des 8. Jahrhunderts in eine Zeit, in der die Regula S. Benedicti aus dem Frankenreich wieder nach Italien gelangt, wie auch F. Prinz herausstellt: Die Zeit vor und nach der Zerstörung Montecassinis (577) bleibe in „ein merkwürdiges Dunkel gehüllt“, besonders in Italien, „wo die Regel Benedikts erst seit dem frühen 8. Jahrhundert (Wiederaufbau Montecassinis) als reichsfränkischer „Import“ in personell fränkisch beeinflussten Klöstern auftaucht“.³⁵ Dieser Vorgang müßte mit weiterer Evidenz und nicht nur für das Kloster Monteverdi untersucht werden.³⁶ Allerdings erscheint es zunächst fraglich, ob man nach den spärlichen, der Vita und Gründungsurkunde zu entnehmenden Hinweisen von einer Regula S. Benedicti in Reinform sprechen kann. Denn wie im Frankenreich könnte auch in der Toskana die Regel nur gleichsam das Etikett abgegeben haben, unter dem auch andere monastische Traditionen eingereiht waren.³⁷ Außerdem fällt die Vita Walfredi in eine Zeit, in der von einem ständig sich vermehrenden monastischen Allgemeingut und von der Bildung von *Consuetudines*³⁸ ausgegangen werden muß.

Betrachtet man die wenigen Hinweise der Cartula Dotis und der Vita, so ergibt sich insofern ein differenziertes Bild, als Elemente zu finden sind, die nicht der Regula S. Benedicti entsprechen. Mit der Einsetzung eines Gremiums im Falle von Schwierigkeiten bei der Abtwahl, bestehend aus den

³² So Grasshoff, Klosterwesen, S. 67f.; Feine, Studien I, S. 18f.

³³ CDL, 116, S. 342, Z. 9ff.; in diesem Band vgl. die Neuedition S. 154–155.

³⁴ Regula in c. 4 bezieht sich auf das Frauenkloster S. Salvatore an der Versilia, nördlich von Pisa, über deren Regel man keine Aussagen treffen kann (siehe den Beitrag von Hasdenteufel-Röding).

³⁵ F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, Darmstadt 1988, S. 644f.

³⁶ Vgl. Grasshoff, Klosterwesen, S. 67f. mit Belegen.

³⁷ Für den langobardischen Raum, in der Nähe von Monteverdi, vgl. die Nennung der Regula S. Benedicti in der Gründungsurkunde des Klosters S. Eugenio (siehe Anm. 3).

³⁸ Vgl. dazu K. Hallinger (Hg.), *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 10 Bde., Siegburg 1963–1980.

Bischöfen von Pisa und Populonia sowie den Äbten von S. Salvatore in Pontiano und S. Frediano in Lucca,³⁹ verweist die Cartula gerade nicht auf den in der Regula S. Benedicti vorgesehenen Fall: Dort ist in c. 64,4 ausdrücklich der Bischof, *ad cuius dioecesim pertinet locus ipse*, als primär zuständig genannt.⁴⁰ Man kann vermuten, daß die Gründer verwandtschaftliche oder freundschaftliche Beziehungen zum oben genannten Personenkreis pflegten und/oder daß sie den Einfluß des eigentlich zuständigen Ortsordinarius' von Lucca ausschalten wollten.⁴¹ Durch die Gründungsurkunde wird außerdem jeglicher direkte Einfluß der Gründerfamilie auf die weitere Abtsbestimmung im Sinne eines Automatismus der Nachfolge ausgeschlossen. Die Wahl der Familienmitglieder Gunfred und Andreas muß damit nicht in Widerspruch stehen.⁴²

Dem in der Vita selbst Erzählten lassen sich kaum sichere Hinweise auf eine bestimmte Regel entnehmen:

- die erwähnten Gebetszeiten bewegen sich im Bereich des monastischen Allgemeingutes;
- die Regula S. Benedicti sieht keine Zeit für das *verbum predicationis suis discipulis* (c. 7) vor, wie es offenbar im monastischen Tagesablauf von S. Pietro üblich war – und wie es auch die Regula Magistri vorsieht;⁴³
- wenn die Vita Walfredi in c. 15 den *homo vicinus monasterii, qui etiam eiusdem pertinens erat sed simplex et rusticus* erwähnt, so klingt dies an die explizite Erwähnung der vom Kloster abhängigen bzw. verpachteten Höfe in der Regula Magistri⁴⁴ an;
- aus den längeren Ausführungen der Regula Magistri c. 9, 111–118 über die Kleidung der Mönche im Schlaf und der nur knappen Erwähnung in der Regula S. Benedicti c. 22, 5 ist bezüglich des Wunders in c. 14 kaum auf eine der beiden Regeln zu schließen;

³⁹ Hinzugefügt wurde in „C“ noch der Bischof von Volterra (siehe zur Stelle die Neuedition von Molitor, unten S. 155).

⁴⁰ Zitiert nach R. Hanslik, *Benedicti Regula, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 75, Wien 1960 [1977]; die in der Gründungsurkunde festgelegte Modalität entspricht auch nicht dem Verfahren der Regula Magistri, ed. A. de Vogué, SC 106, Paris 1964, c. 92ff. Prinz (wie Anm. 35), S. 646, führt aus, daß möglicherweise Gregor d. Gr. die Regula S. Benedicti für Italien als ungeeignet ansah, weil dort eine feste episcopale Ordnung bestanden habe. Für die Befreiung vom Einfluß des Lokalbischofs wäre diese Regelung in der Gründungsurkunde ein Indiz; vgl. auch B. Steidle, „Wer euch hört, hört mich“. Die Einsetzung des Abts im alten Mönchtum, *Benediktinische Monatsschrift* 40 (1964) S. 179–196, bes. 194ff.

⁴¹ Dazu siehe Ludwig, S. 137f., und Gerchow, S. 207.

⁴² Siehe Gerchow, S. 205ff.

⁴³ Regula Magistri (wie Anm. 40) c. 92,8ff. u. passim.

⁴⁴ Regula Magistri c. 86.

– die Regula Magistri wiederum enthält keine Ausführungen über Diakonat und Presbyterat im Kloster, wie sie sich in der Regula S. Benedicti c. 62, 1 finden und für den zweiten Abt des Klosters S. Pietro, Gunfred, in c. 7 genannt werden.

Für eine Aufklärung dieses Fragenkomplexes förderlich wären Auskünfte über die im Kloster S. Vincenzo al Voltorno gelebte Regel, da dieses Kloster neben Montecassino in der Mitte des 8. Jahrhunderts der Garant für ein authentisches Mönchtum gewesen sein dürfte: Walfred hatte für den Aufbau des Klosters den nach S. Vincenzo gehörenden *magnum peregrinum*⁴⁵ *monachum Imitancum* als Stütze.⁴⁶ Die Formulierung *habens secum sanctam regulam seu et . . . Imitancum* (c. 5) impliziert nicht unbedingt, daß Walfred die Regel aus S. Vincenzo übernommen haben muß. Denn es geht wohl im Falle des Imitancus hauptsächlich um die monastische Praxis und nicht so sehr um theoretische Etikettierung mit einer Regel. Ein Einfluß der sehr strengen Regula Columbanii über Bobbio hinaus ist dagegen kaum anzunehmen.⁴⁷

Zusammenfassend bleibt zu bemerken, daß die Zuweisung einer Regel, hier der Regula S. Benedicti, in Reinform keinesfalls möglich ist, zumal gerade bei der Nennung in der Gründungsurkunde mit der Intention Benedikts sehr frei umgegangen wird. Man hat deshalb am ehesten damit zu rechnen, daß unter Nennung der Regula S. Benedicti möglicherweise Elemente in das Leben des Klosters S. Pietro in Monteverdi eingeflossen sind, die zwar aus anderen monastischen Traditionen stammen, jedoch keinesfalls als unvereinbar mit dem Hauptstrang der Tradition empfunden wurden und letztlich eine Art Mischregel konstituierten. Gleichwohl müßte diese Vermutung durch umfassende Studien zu den gelebten Mönchsregeln in der Toskana bestätigt werden, sofern sich dies aufgrund des Materials als möglich erweist.

⁴⁵ Ob sich hinter *peregrinus* eine Bedeutung im Sinne der irischen „peregrinatio propter Christum“ verbirgt, läßt sich aus dieser Stelle allein nicht ersehen; jedenfalls macht diese Passage deutlich, daß es auch in der Toskana üblich war, monastische Autoritäten um Hilfe anzugehen, und diese Hilfe auch – im Rahmen der Conversio-Bewegung – offenbar bereitwillig geleistet wurde.

⁴⁶ Die Regula S. Benedicti in S. Vincenzo vermutet Grasshoff, Klosterwesen, S. 68; als gesichert nimmt P. Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens I, Einsiedeln – Zürich 1947, S. 67f. dies an; in diesem Kontext ist die Frage zu stellen, welche Alternativen es zur Regula S. Benedicti überhaupt gab.

⁴⁷ Vgl. Grasshoff, Klosterwesen, S. 68; aus *negligens ut duxit vitam* (c. 15) auf die Strenge einer Regel zu schließen, dürfte kaum möglich sein. Für Hinweise danke ich Frau Elisabeth Grünbeck und Herrn Prof. Karl Suso Frank, Freiburg.