

3 Die Kommunikationsmacht des Gebets oder Heiligkeit als Kapital

In der bisherigen Untersuchung wurde das Augenmerk auf die Gefährlichkeit, die Brisanz des Gebets sowie anderer Formen der Kommunikation mit Gott gelenkt. Es würde sich jedoch ein schiefes, genauer: einseitiges Bild ergeben, würde man es dabei belassen. Denn es gibt noch einen anderen Aspekt der fraglichen Kommunikation, der gleichsam die Kehrseite der Medaille bildet. Die Rede ist von der Machtfülle jener Kommunikation. Und diese besondere Kraft des Gebets lässt sich für das Mittelalter insgesamt wohl kaum zu hoch veranschlagen beziehungsweise überschätzen. Laut David von Augsburg stellt die Wirkmacht des Gebets gar den Nutzen aller anderen guten Werke in den Schatten, konkret nennt er in seinem Gebetstraktat das Fasten und Arbeiten: „Mit kurzem Gebet erwirbt man oft, was man mit langem Fasten oder mit anderen Arbeiten kaum erwirbt.“⁴⁷⁰

Um diesen Aspekt näher in den Blick zu nehmen, lohnt sich erneut der Blick in die Stiftsbibliothek des Klosters Engelberg, die dem Leser nun bereits vertraut sein dürfte. Denn in einem der dortigen Codices, der die Signatur 125 trägt und auf das Jahr 1380 datiert wird,⁴⁷¹ findet sich ein Traktat mit dem Titel *De oracione*, welches gleichsam *in nuce* die Machtfülle des Gebets zusammenträgt.

Dem Gebet wird dort nicht nur eine heilsmäßige Bedeutung für die Seele zugesprochen, sondern auch eine schützende Funktion vor weltlichen Leidquellen, wie Krankheit, Hunger und Krieg. Ja, laut diesem Text soll sich mit einem Gebet gar ein ganzes Heer in die Flucht schlagen lassen (*Eins menschen gebett machet flüchtig ein ganzes her*). Doch damit nicht genug. Selbst Naturgesetze lassen sich mit dem Gebet aushebeln, wie der Text zu erkennen gibt. Beispielsweise sollen sich mittels des Gebetes wilde Tiere zähmen und die Unfruchtbarkeit von Menschen kurieren lassen. Das Gebet verfügt dem Text zufolge aber auch über einen immensen Transzendenzeffekt, da es der Erlösung armer Seelen aus dem Fegefeuer, der Sündentilgung, dem Schutz vor dem Teufel und der Aussendung des Heiligen Geistes dient; ja sogar die mystische

⁴⁷⁰ *Mit krvzem gebette erwirbit man dicke daž man mit langem vafstene oder mit anderen arbeiten kvme erwirbit.* David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes. Ed. Ruh, 49. Wenig später setzt David das Gebet erneut mit anderen guten Werken ins Verhältnis und sieht hier erneut einen Vorteil jener Kommunikationsform, weil letztere das Gemüt mehr zu Gott und zu himmlischen Dingen emporheben würde als andere gute Werke, wie David konstatiert: *Dv ander sache ift, wan das gebet zühit das gemvte mere vber sich ze gotte vnd ze himelfchen dingen denne enderv gütv werk, wan dv habent doch ettewas irdenscher vnmvžje.* Ebd., 49 f. (Hervorhebung im Original).

⁴⁷¹ Zur Datierung, Entstehungskontext und der anvisierten Zielgruppe des Codex vgl. Stauffacher/Ochsenbein, Friker (1980), 970 f.; Stauffacher, Johannes Friker (1994), 13–43; Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 241–243.

Vereinigung mit Gott bereits im Diesseits wird ebenso als Gebetsfrucht in Aussicht gestellt wie Engelserscheinungen.⁴⁷² Kurzum, mit dem Gebet lässt sich so ziemlich alles erreichen, diese Schlussfolgerung will der Text bei der Leserschaft zumindest evozieren.

Die enorme Machtfülle des Gebets wird noch in einem weiteren, sehr ähnlich gelagerten Text aus demselben Engelberger Manuskript (fol. 33v–34r)⁴⁷³ hervorgehoben,

⁴⁷² Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 6r–7v. Dieser Text wurde meines Wissens bisher nur in Auszügen transkribiert, sodass er hier erstmals in Gänze wiedergegeben sei: *De oracione. Gebett löset von dem tote, auch von des libes tod. Got hat die heidenschen erhört in ir gebett. Güter menschen gebett wirt auch erhört so si für die bösen bittent. Gebett machet liplich siechtagen gesunt. Gebettes [6v] kraft schaft das die Engel den lüten erschinent. Gebettes kraft machet die unfruchtbaren menschen berhaft. Mit gebett so hilfet daz wib dem manne. Als mit guter lüten gebett erlücktet werden die blinden also werden erblendet gesehenden. Gebett schaft das got striet wider güter menschen viilent daz si nider vellig werden. Eins menschen gebett macht flüchtig ein gantzes her. Gebett benimt kraft dem fire. Gebett machet zam wildū tier. Machet gehorsam dū merwunder. Slecht nider die viünde. Gebett benimt kraft allem geschmide. Man sol daz gebett bringen in ein gewonheit. Gebett sol geschehen in der heimlichi. Man sol ouch betten an der stunde des todes. Man sol betten früve. Man sol betten mit uf erhebunge des gemütes. Man sol betten also streng daz sich daz anlüt verendre. Man sol knüwen de betten. Man sol andechtlich betten. Man sol geistlich betten. Emseklich. Allenthalben. Mit gebette enphindet dū sele gottes minne. [7r] Mit gebett erwerben wir vñsern nechsten genade. Gebet gibt den toten wider das leben. Gebett gibt regen von dem himel. Gebett lengert dem menschen sin leben. Machet túfel flüchtig. Wer emseklich bettet dem wirt gesent der heilig geist. Man sol betten für daz volk und für dū stat. Der demütigen gebett wirt erhört von got. Gebett widerstat gottes zorn. Gebett behabt frid dem hertzen. Gebett machet got sich erbieten zu völliger miltigkeit. Hitziges gebett wirt erhört von gott. Man sol allein got vor allen dingen anrüffen. Man sol denne aller billichest betten so dū sele lust hat in gotte. Etwenne so erhört got nüt daz gebett für daz volk von bosheit wegen des volkes. Got erhört etwenne die obern für ir Vndertan bittende. Mit gebett daz andechtig ist wirt göttlich minne in dem hertzen enbrennet. Gebett behütet vor dem swert, hunger, gemeinen tote. Andechtig gebett lit nüt an vil rede. Andechtig gebett krenkt den lib. Gebett machet [7v] got gegenwärtig. Dem vnrechtes liden beschicht der wirt lichtklich erhört. Nichtetes wirt verzigen dem der geträumlich bettet. Vil mer gebristet den menschen an gebett denne got an erhörenne. Mit andechtigen gebett kumt man zu Jubilfröide. Gebett verdient ablassen der sünde. Die lebenden verdienen den toten dz [sic] leben mit gebett. Güt menschen werdent erhört von got ob ich daz gar swer ist dar vmb si bittent. In betrübnüssi libes vnd geistes sullen wir keran zu gotte. Der túfel erschriket vnd vörchet einen menschen ernstlichs gebettes. Denne rüwet got mit der sele vnd dū sele mit got vnd hant hochzit so in gebette dū sele wirt fröiden vol. In gebett sol man hertz, ougen vnd hende ufheben. Vgl. Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 269 Anm. 1.*

⁴⁷³ Wie nütz betten ist. *Uíser herre der manot ze einem male ein guten menschen daz er gern bettotti wan vil nutzes dar an lit. Vnd sprach zu im: Wer gern bettet dem widervarent dise zwelf nütze. Der erst ist daz gebett versünet den menschen mit gotte. Der ander der mensche wirt heilig da von. Der dritte der mensche lengret da mitte sin leben. Der vierde die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tñn was er wil. Der fünfte der mensche redet in dem gebette mit got. Der sechste daz gebette nimet dem menschen sinen gebresten ab. Der sibend Er wirt wise vnd wirt got erkennende. Der [34r] achtende Er leit sin zit nützlich an. Der nündre wes er vñsern herren vnd vñser frowen bittet vnd die heiligen des went si in gewern. Der zehend nutz ist daz der mensche stat åne alle schame vor vñserm herren so er vmb ellü zit gerichtet wirt åne dū zit die er bettet. Der einlifte alle die wile der mensche bettet so ist er nit ein*

wörtlich ist in dem Traktat von einem zwölffachen Nutzen des Betens (*zwelf nütze*) die Rede. Unter anderem wird dem Gebet darin ein geradezu beschwörender Charakter eingeschrieben. Denn solange der Mensch bete, so heißt es in dem Text wörtlich, sei Gott dessen Gefangener und müsse tun, was er wolle: *die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tün was er wil.*⁴⁷⁴ Ein solches Gebetsverständnis, wie es in dem Zitat zum Ausdruck kommt, galt der älteren Forschung als ‚magisch‘, da es durch einen strengen Tun-Ergehens-Zusammenhang gekennzeichnet ist: „Was aber ist das Wesen magischen Gebetes? Es werden bestimmten Worten, Anrufungen, Riten, falls ordnungsgemäß vollzogen, Kräfte zugeschrieben, die die überirdische Macht zur erwünschten Gegenleistung zwingen.“⁴⁷⁵ Ein solches (Wert-)Urteil ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen basiert es auf einer Dichotomisierung zweier nur vermeintlich distinkter Phänomene, freilich Magie und Religion, die sich im Lichte aktueller Forschungen nicht halten lässt und auch im Fallbeispiel offenkundig nicht aufgeht. Auch in der religiösen Sphäre, hier im christlichen Gebetsverständnis, lässt sich ein Beschwörungscharakter nachweisen, welcher der älteren Forschung als *proprium* des Magischen galt, wohingegen sie das Religiöse durch einen Bittcharakter bestimmt sah.⁴⁷⁶ Zumal steht die Rede vom ‚magischen‘ Gebet in der Tradition nachreformatorischer Konfessionspolemik, die Einzug in den geschichtswissenschaftlichen Diskurs nimmt, wenn man ein solches Gebetsverständnis, wie jenes im Beispielsfall, grundheraus als ‚magisch‘ (dis)qualifiziert. Besser, da weniger pejorativ, ist es, in diesem Zusammenhang von einer enormen *Kommunikationsmacht* des Gebets zu sprechen, um einen von Jo Reichertz geprägten Begriff aufzugreifen.⁴⁷⁷ Denn die Macht des

irdenscher mensche, er ist ein engelschlicher mensche wan er übet das uf dem ertrich daz die Engel alle zit übent in dem himelrich die got âne vnderlasse lobent. Der zwelft nutz ist der gerne bettet der wirt in der geweren minne funden. Engelberg, Stiftsbibliothek Cod. 125, fol. 33v–34r. Eine Transkription des nämlichen Textes findet sich auch bei Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 269 Anm. 2, die allerdings an einigen Stellen eine andere Lesart aufweist.

474 Thali, Strategien der Heilsvermittlung (2009), 242.

475 Godel, Irisches Beten (1963), 438.

476 Zwar gilt die ältere Forschungsmeinung, welche die Trennlinie zwischen Magie und Religion am Bitt- bzw. Beschwörungscharakter festmachte, in der aktuellen religionswissenschaftlichen Forschung als überholt, dennoch lässt sie sich bis in jüngste Publikationen zur Thematik nachlesen: „Wer betet, der hofft auf göttliche Nähe oder gar Antwort, wobei diese Antwort zum Sprechen des Betenden notwendig in einem asymmetrischen Verhältnis steht. Denn das Gebet ist eben kein magischer Sprechakt, bei dem auf das Aufsagen einer bestimmten Formel automatisch ein korrelierender Effekt folgen soll, sondern gestaltet sich vielmehr vorläufig und unvollkommen, angewiesen auf die konstituierende Instanz, an die der Betende sich richtet und der die eigentliche Macht der Veränderung zugeschrieben wird.“ Buschbeck, Sprechen mit dem Heiligen (2019), 407 f. mit Verweis auf Kiening, Fülle (2016), 132. Kritisch zur kategorialen Unterscheidung zwischen Magie und Religion vgl. Bremmer, Greek Religion and Culture (2008), 347–352; Otto, Magie (2011).

477 Zum Konzept der Kommunikationsmacht vgl. insbesondere Reichertz, Kommunikationsmacht (2009).

Gebets ist freilich keine essentialistische Qualität, also etwas, was dem Gebet selbst innewohnt, also keine Wortmagie im eigentlichen Sinne, sondern das Produkt sozialer Zuschreibung beziehungsweise das Ergebnis von Kommunikation, was schon Marcel Mauss Anfang des letzten Jahrhunderts erkannte. In seinem Essay zum Gebet schreibt er: „Seine Kraft ist diejenige, die ihm die Gemeinschaft zuerkennt. Es ist wirksam, weil es die Religion für wirksam erklärt.“⁴⁷⁸ Diese Kraft, also das Vermögen des Gebets gestaltend und verändernd auf die soziale Wirklichkeit einzuwirken, ließe sich im Anschluss an eine Wortschöpfung der Sprechakttheorie als „illokutionäre Kraft“ (*illocutionary force*) bezeichnen, jedoch immer eingedenk der Tatsache, dass der Sitz dieser Kraft eben nicht in der Sprache beziehungsweise dem gesprochenen Wort selbst liegt, sondern im Sozialen und Kulturellen.⁴⁷⁹ Wenn sich in diesem Zusammenhang also überhaupt von Magie sprechen lässt, dann handelt es sich um eine Form von sozio-kultureller Magie.

Wenngleich es sich bei jener Kommunikationsmacht also mitnichten um eine ontologische Kategorie sui generis handelt, die zu allen Zeiten und Orten gleich wäre, sondern um eine historische Größe, die kontextbedingt und potentiell variabel ist, so muss doch andererseits eingestanden werden, dass die Kommunikationsmacht des Gebets im Mittelalter doch erstaunlich persistent war. Denn fast jeder Punkt, der sich in den beiden Engelberger Gebetstraktaten findet, lässt sich auch im Frühmittelalter nachweisen. Daher soll im Folgenden der Blick auf einen frühmittelalterlichen Text geworfen werden, der zwar nicht die Gebetsvorstellung jener Zeit per se abdeckt, aber zumindest für das siebte Jahrhundert Modellcharakter hat. Diese Rede ist von der ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio.⁴⁸⁰

Zwar darf der Einfluss von Jonas Helden, Columban von Luxeuil (auch genannt der Jüngere), auf das Merowingerreich im Allgemeinen und die monastische Kultur im Speziellen nicht überschätzt werden, da neben Columban auch andere Iren auf dem Kontinent wirkten, etwa die irischen Mönche Fursey, Foillan und Ultan, die ihren Einflussbereich jenseits von Columbans Handlungsradius in Austrasien entfalteten⁴⁸¹ und zudem auch zahlreiche fränkische Bischöfe als Klostergründer in Erschei-

⁴⁷⁸ Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 489.

⁴⁷⁹ Dieser Punkt bleibt etwa bei Mauss unklar. Zwar konstatiert der Ethnologe einerseits, dass die Kraft des Gebets sozial verbürgt sei, andererseits bezeichnet er dieselbe Kraft an anderer Stelle aber auch als eine Art von Wortmagie: „Denn das Gebet wirkt nur durch das Wort, und das Wort ist das Formalste, was es auf der Welt gibt. (...) Die Schöpfung durch das Wort ist der Typus der Schöpfung *ex nihilo*.“ Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 493 (Hervorhebung im Original). Zur weitreichenden Frage nach dem Sitz der Kommunikationsmacht vgl. Reichertz, Kommunikationsmacht (2009), 208–236.

⁴⁸⁰ Vita Columbani. Ed. Krusch.

⁴⁸¹ Vgl. dazu Fouracre, Francia (2005), 382; Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 51 f. Zu den Grenzen von Columbans Einfluss vgl. auch Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 141.

nung traten.⁴⁸² Es sind also berechtigte Zweifel an der Sichtweise der älteren Forschung angebracht, die maßgeblich von Friedrich Prinz geprägt wurde. Dieser sah in dem Erscheinen jenes irischen Wandermönchs, der im Jahr 591⁴⁸³ erstmals fränkischen Boden betrat, eine neue Epoche in der Geschichte des abendländischen Mönchtums angebrochen, nämlich die Zeit des irofränkischen Mönchtums.⁴⁸⁴ Auch wenn diese Großerzählung in der Forschung nicht mehr unumstritten ist – es wird nicht nur um Columbans Einfluss gerungen, sondern auch kontrovers über die Frage diskutiert, inwieweit es sich bei Columban um einen neuen Heiligtotypus handelte –,⁴⁸⁵ so kann doch andererseits der große Eindruck nicht bezweifelt werden, den Columban bei seinen Zeitgenossen hinterließ. Dieser Umstand wird nicht nur in den zahlreichen Klostergründungen nach Luxeuiler Vorbild sinnfällig, sondern zeigt sich auch in der Vielzahl an Viten, „die sich inhaltlich und stilistisch an Jonas' Werk orientierten“⁴⁸⁶.

⁴⁸² Hier sei nur auf drei bedeutende Bischöfe der Zeit verwiesen, die sich auch als Klostergründer betätigten: Arnulf von Metz, Audoin von Rouen und Eligius von Noyon. Siehe dazu auch den soliden Überblick über diese Phase des irofränkischen Mönchtums bei Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 44–58.

⁴⁸³ Vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 355.

⁴⁸⁴ „Die zweite Phase mönchischer Kultur, die irofränkische, entwickelte sich zwischen 590, als Columban ins Frankenreich kam, und dem Ende des 7. Jahrhunderts, als jene monastische Welle ihrerseits wieder von der angelsächsischen Mission überlagert bzw. abgelöst wurde.“ Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 541. Vgl. ebd., 122: „Erst die Verbindung mit dem fränkischen Hofe machte aus dem zufälligen Erscheinen von dreizehn irischen Mönchen im Frankenreich eine neue Epoche der abendländischen Klostergeschichte.“ Zum Einfluss Columbans im Speziellen und irischer Missionare im Allgemeinen auf dem Kontinent vgl. auch den von Heinz Löwe herausgegebenen zweibändigen Sammelband. Löwe (Hrsg.), Iren und Europa (1982). Von einigen Forschern wird Columbans' Einfluss auf das Merowingerreich jedoch auch kritisch gesehen. Vor allem Ian Wood hat eine Neubewertung des Iren angeregt und bestreitet zudem, dass mit Columban ein neuer Heiligtotypus aufgekommen sei. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 63–80; Ders., Irish on the Continent (2015), 39–54; Ders., Irish in England (2015), 171–198. Ein solider, aktueller Forschungsüberblick zur Frage rund um Columbans Bedeutung für die Entstehung des irofränkischen bzw. columbanischen Mönchtums findet sich bei O'Hara, Jonas of Bobbio (2018), 6–26. Neben dem Wirken des Heiligen wird jedoch auch die Kompilation der *Regula mixta* als ausschlaggebend für die Entstehung des irofränkischen Mönchtums angesehen, die unter einem von Columbans Nachfolgern in Luxeuil entstand. Abt Waldebert kombinierte hierfür die Columbansregel mit der ‚Regula Benedicti‘ und schuf so die *Regula mixta*. Vgl. dazu Prinz, Frühes Mönchtum (1965), 143 Anm. 118; Ewig, Merowinger (2006), 133–135.

⁴⁸⁵ Diese Kritik wurde insbesondere durch Ian Wood vorgetragen. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 76.

⁴⁸⁶ Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 47. Die Historikerin verweist hier auf die ‚Vita sancti Arnulfi‘, ‚Vita sancti Eligii‘, ‚Vita Sadalbergae‘, ‚Passio sancti Germani Grandivallensis‘, ‚Passio Praeiecti‘, ‚Vita Wandregiseli‘, ‚Vita Sadalbergae‘. Jene Viten würden nicht mehr dem Heiligtotypus nach spätantikem Vorbild entsprechen, wie Dobschenzki konstatiert, sondern vielmehr in der Tradition von Columbans Nachfolgern stehen. Vgl. ebd., 47 Anm. 24.

Mit anderen Worten, erfüllte die ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio eine Art Modellfunktion für spätere Heiligenvitnen.⁴⁸⁷

Die ‚Vita Columbani‘ eignet sich daher im besonderen Maße, um die Kommunikationsmacht zu eruieren, die den Gottesmännern im siebten Jahrhundert zugetraut wurde. Allerdings gilt es diesen Befund dahingehend zu konkretisieren, dass sich die Zeitgenossen offenbar mehr für das erste Buch von Jonas‘ Geschichte interessierten (und dieses abschrieben), welches das Leben und Wirken des heiligen Columban bis zu dessen Tod in den Fokus rückt. Das zweite Buch, welches die Geschicke des columbanischen Mönchtums nach dem Tod des Gründers in den Mittelpunkt stellt, wurde demgegenüber weniger oft abgeschrieben – und wohl auch weniger oft gelesen und vorgelesen.⁴⁸⁸ Aufgrund dieses Umstandes soll im Folgenden der Blick auch auf das erste Buch konzentriert werden.⁴⁸⁹

Jonas von Bobbio hat seine Geschichte rund dreißig Jahre nach Columbans Ableben im November 615 verfasst, nämlich zwischen den Jahren 639 und 643,⁴⁹⁰ und zählt damit zu jener Textgattung, die Friedrich Lotter als „Erinnerungslegende“ definiert hat und deren Qualität Lotter darin zu erkennen glaubte, dass sie nicht länger als fünfzig Jahre nach dem Tod des Protagonisten verfasst wurden.⁴⁹¹ Obgleich sich Autor und Protagonist der ‚Vita Columbani‘ nicht persönlich kannten,⁴⁹² besitzt diese Vita eine zentrale Bedeutung für unser Wissen über Columban sowie die Frühphase des columbanischen Mönchtums im Frankenreich und außerhalb desselben. Außerdem ist sie eine der Hauptquellen für die Geschichte des Merowingerreichs während der Übergangszeit zwischen dem sechsten und siebten Jahrhundert, obwohl sie nicht von

⁴⁸⁷ Zur Modellfunktion der ‚Vita Columbani‘ vgl. auch O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 126–153. Anders hat Ian Wood die Dinge gesehen, der nur eine geringe Rezeption der Geschichte von Jonas von Bobbio annimmt. Vgl. Wood, *Vita Columbani* (1982), 70. Vgl. dazu auch *Ders.*, *Merovingian Kingdoms* (1994), 247–248.

⁴⁸⁸ Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 27: „The manuscript transmission, especially that of Book 2, makes it clear that medieval readers were more interested in the first part of the *Life* concerning Columbanus than in the hodgepodge Book 2.“ (Hervorhebung im Original).

⁴⁸⁹ Damit soll jedoch noch keine Aussage über die in der Forschung umstrittene Frage nach der Beziehung beider Bücher in Jonas ursprünglichen Konzeption der Vita gemacht werden. Zur umstrittenen Frage, in welcher Beziehung beide Bücher stehen vgl. den Literaturüberblick bei O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 6–26.

⁴⁹⁰ Zur Datierung vgl. Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. *Haupt*, 369; *Rohr*, *Hagiographie* (1995), 235; *Diem*, *Monks* (2007), 522; *Jonas of Bobbio*, *Life of Columbanus*, Hrsg. und übers. v. *O’Hara/Wood*, 1.

⁴⁹¹ Vgl. *Lotter*, *Severinus von Noricum* (1976), 16. Ob diese Texte damit aber auch einen größeren historischen Wert besitzen, als die von Lotter so bezeichneten Traditionslagen, sei einmal dahingestellt. Vgl. dazu auch *Dobschenzki*, *Von Opfern und Tätern* (2015), 31.

⁴⁹² Laut Alexander O’Hara ist Jonas nur einige Monate nach dem Tod des Gründers, nämlich im Herbst 616 in das Kloster Bobbio eingetreten. Vgl. O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 137; *Ders.*, *Jonas of Bobbio* (2009).

einem Gallier, sondern einem Langobarden geschrieben wurde.⁴⁹³ Denn die Vita besitzt der langobardischen Herkunft ihres Autors zum Trotz einen „Gallic focus“, wie zuletzt Alexander O’Hara betont hat.⁴⁹⁴

Befragt man nun die ‚Vita Columbani‘ daraufhin, welche Kommunikationsmacht die Gebete des Heiligen hatten, dann erfährt die Historikerin oder der Historiker, dass Columbans Gebete sprichwörtlich Berge versetzen können, dies ist eine der zentralen Darstellungsabsichten der ‚Vita Columbani‘, aber auch anderer hagiographischer Texte über den Iren.

3.1 Die ‚Vita Columbani‘ des Jonas von Bobbio

Den Gebeten des Heiligen ist es laut Jonas von Bobbio etwa zu verdanken, dass sich eine todkranke Frau von ihrem Fieber erholt, was die erste Wunderheilung in der Vita darstellt.⁴⁹⁵ Die Frau soll just in dem Moment von ihrem Leiden, einem todbringenden Fieber, genesen sein, als der *vir Dei* seine Gebete im Namen der Frau an Gott gerichtet

⁴⁹³ Jonas von Bobbio stammte aus der Stadt Susa im heutigen Piemont, wobei es sich um eine Grenzregion handelt, wo sich fränkische, byzantinische und langobardische Einflüsse überschnitten, rieben und bekämpften. Vgl. O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 135. Das Kloster Bobbio, wo Jonas seine Geschichte über den Gründer dieses Klosters, eben Columban, verfasste, gehörte aber eindeutig zum langobardischen Herrschaftsbereich. Vgl. ebd.

⁴⁹⁴ O’Hara, *Vita Columbani* (2009), 135.

⁴⁹⁵ *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 164. Auch in der ‚Vita Columbani‘ lassen sich also durchaus auch „horizontal miracle accounts“ feststellen, die laut Alexander O’Hara eher der Hagiographie des sechsten Jahrhunderts zuzurechnen sind, wohingegen die Hagiographie des siebten Jahrhunderts und damit auch die ‚Vita Columbani‘ durch „vertical miracle accounts“ geprägt sei: „Shifting trends in miracle accounts from sixth-century hagiography through to Jonas reflect social and intellectual shifts in how people understood and related to sanctity as a transition from a more worldly, horizontal plane (dominated by healing accounts in the works of Gregory of Tours or Venantius Fortunatus, for example) to a more vertical, otherworldly worldview (in the works of Jonas and in those of the authors of the seventh-century *Visio Fursei* and the *Visio Baronti*), which can be traced in the types of miracle accounts that were written down. This is simply a shift from a predominance of healing miracles where people are healed through the merits of a saint (horizontal miracle accounts) to nonhealing miracles that are more focused on the transcendent (vertical miracle accounts).“ O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 185 (Hervorhebung im Original). Diese Typologie, deren Leitdifferenz die Unterscheidung zwischen Heilungswundern und Nicht-Heilungswundern ist, erscheint mir insgesamt wenig stimmig, da sich wohl trefflich darüber streiten ließe, ob sich nicht auch Wunder in der ‚Vita Columbani‘ ausmachen lassen, die keine Wunderheilungen sind, jedoch ebenfalls eine „horizontale“ Dimension aufweisen, um O’Haras Terminologie zu bemühen. Die Wetterwunder, Essenswunder, die wundersame Gewinnung von Quellwasser sowie die zahlreichen Tierwunder, von denen noch die Rede sein wird, wären hier zu nennen.

habe: *repperit ea hora sanatam fuisse, qua vir Dei pro ea Dominum deprecasset.*⁴⁹⁶ In einem anderen Fall wird berichtet, dass der Heilige eine Arbeitsverletzung kurierte, die sich einer seiner Mitbrüder bei der Feldarbeit zugezogen habe.⁴⁹⁷ Auch eine schwere Kopfverletzung, die ebenfalls eine Arbeitsverletzung darstellt, soll der Heilige einzig durch die Wirkmächtigkeit seiner Gebete kuriert haben.⁴⁹⁸ Und weil dem *vir Dei* der Ruf der Wundertätigkeit vorausgeilt sei, soll sich Columban schon bald nach seiner Ankunft in der Gallia umringt von Kohorten an Kranken gesehen haben, die den Mann Gottes um seine Hilfe angefleht hätten. Tatsächlich soll der Heilige all diese Leute geheilt haben, wie Jonas konstatiert: „Darauf begann das Volk immer öfter dorthin zu pilgern. Ganze Scharen von Kranken eilten zu ihm, um von ihm ihre Gesundheit wiederzuerlangen und Hilfe bei allen Leiden zu suchen. Er aber konnte sich ihren Bitten nicht verschließen, erhörte das Flehen aller und heilte durch die Kraft seiner Gebete alle Krankheiten der zu ihm Gekommenen mit großer Sorgfalt und gestützt auf die Hilfe Gottes.“⁴⁹⁹

Doch die Gebete des Gottesmannes können nicht nur heilen, sondern auch strafen, ja sogar töten. Dies muss eine Gruppe von kranken Mönchen aus Columbans Kloster Luxeuil am eigenen Leib erfahren, zumindest wenn man Jonas' Darstellung Glauben schenken will. Weil sich einige der kranken Klosterbrüder weigern, in ihrem gesundheitlichen Zustand Feldarbeit zu leisten, leiden sie als Strafe für ihren Ungehorsam ein ganzes Jahr an ihrer Krankheit, wohingegen die gehorsamen Brüder, die der Anweisung des Heiligen Folge leisten, sogleich von ihrer Krankheit genesen.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ *Oblatis itaque viro Dei quae detulerat, coepit cum cordis humilitate deposcere, ut vir sanctus pro coniuge sua Dominum deprecaretur, quam per anni circulum tanta ignis febrium urebat, ut iam non crederetur superis reddi. Humili et anxi corde poscenti noluit vir sanctus denegare solamen; adhibitis simul fratribus, pro ea Domini misericordiam deprecantur. Cumque ille cum suis orationem coplesset, statim ea quae periculum mortis in propatulo habebat sanitati est redditia. At vero cum vir eius, largita sibi a viro Dei benedictione, domum remeasset, invenit coniugem suam domi sedentem, sciscitatusque, qua hora eam febrium vis reliquisset, repperit ea hora sanatem fuisse, qua vir Dei pro ea Dominum deprecasset.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

⁴⁹⁷ Ebd., 177.

⁴⁹⁸ Ebd., 177 f.

⁴⁹⁹ *Coepit exinde frequentia populi et infirmantium cohortes ob sanitatem redintegrandam ad eum frequentare et omnium infirmatum suffragium querere, quorum vota cum revocare a se nequiret, omnium petitionibus parens, orationum medicamine cunctorum ad se venientium infirmitates, divino fultus auxilio, curando subveniebat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 166. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 425.

⁵⁰⁰ Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 173. Dass diese Anekdote nicht zwingend ein rein hagiographisches Erzeugnis sein muss, das lediglich dem Kopf bzw. der Phantasie des Hagiographen entsprang, zeigt ein Blick auf eines von Columbans Ego-Dokumenten, seine Mönchsregel, in der Columban ebenfalls den bedingungslosen Gehorsam einfordert. Vgl. Columban, Regulae. Ed. Walker, 122; 124, Nr. 1. Laut Ian Wood ist das Motiv des Gehorsams sogar eines der zentralen Schlüsselbegriffe der ‚Vita‘

Diese Passage kommentiert der Hagiograph mit dem Ausspruch: *Mira ultio!*⁵⁰¹ Auch einem Dieb bekommt der Raub an Columbans Wertgegenständen und an dessen Proviant schlecht. Denn der Bestohlene soll sogleich, nachdem ihm der Diebstahl aufgegangen sei, zur Tat geschritten sein, um den Verbrecher zur Rechenschaft zu ziehen. Doch anders als der moderne Beobachter vielleicht erwarten würde, wandte sich Columban hierfür nicht etwa an eine irdische Instanz, sondern an den lokalen Heiligen der Stadt. Laut Jonas soll der Gottesmann den Heiligen an dessen Grabstätte mit der Frage konfrontiert haben, wie es angehen könne, dass er, während er an seinem Grab bete, bestohlen worden sei. Tatsächlich soll diese Anklage sogleich gefruchtet haben, da der angesprochene Heilige, es handelt sich um keinen geringeren als den Heiligen Martin von Tours, den Dieb derartig heimgesucht und gefoltert habe, dass dieser sämtliches Diebesgut restituiert habe. Nach diesem Vorfall soll es fortan keiner mehr gewagt haben, Columban zu bestehlen, wie der Hagiograph konstatiert.⁵⁰²

Es gibt in der ‚Vita Columbani‘ noch eine ganze Reihe ähnlicher Wunderberichte,⁵⁰³ die alle nach demselben Muster funktionieren: „Vergehen gegen einen Mann Gottes bzw. dessen Anhänger – Strafe in Form körperlicher Gewalt.“⁵⁰⁴ Mit anderen Worten: Die Strafwunder erfüllen in der ‚Vita Columbani‘ eine spezifische narrative Funktion: Sie demonstrieren die Macht des Gottesmannes, die aus dessen besonderer Gottesnähe resultiert.⁵⁰⁵ Dies ist eine Gemeinsamkeit jenes Wundertyps mit anderen Wunderformen, etwa den vergleichsweise weniger zahlreichen Heilungswundern in

Columbani‘. Vgl. dazu *Wood, Vita Columbani* (1982), 66 f. Vgl. dazu auch *Dobschenzki, Von Opfern und Tätern* (2015), 89; 124.

⁵⁰¹ *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 173. Bei dieser exklamatorischen Phrase handelt es sich um eine rhetorische Technik, die dem Zweck dient, die Dramatik und Dringlichkeit der Wunderepisode zu unterstreichen und zu potenzieren, wie Alexander O’Hara gezeigt hat. Vgl. O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 194.

⁵⁰² *Sublato deinde prandio, vir Dei ad scafam remeat repperitque suos multa tristitia depresso; inquirensque, invenit praeterita nocte quae in scafam habuissent furto perdidisse simulque aureos quos in pauperes non erogaverat furto ablatos. Quo auditu, ad sepulchrum beati confessoris repetat, questusque se non idcirco ad eius excubasse exubias, ut ille sua ac suorum siniret damna patrari fratrum. Nec mora, his qui sacellum cum aureis furaverat coepit inter flagella corporis poenas clamare et dicere illo et illo in loco aureos occultatos habere. Quod videntes socii omnes currunt furtuque sublata omnia reddunt, virum Dei precantur, ut tanti sceleris culpas ignoscat. Quod miraculum omnibus terrorem incutit, ut deinceps qui ista audierant velut sacra omnia quae ad virum Dei pertinebat attingere non auderent. Prebens itaque necessaria Leupecharius, virum Dei valedicet.* *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 202 f. Die Geschichte zeigt jedoch nicht nur die große Macht des Heiligen, sondern klärt auch dessen Beziehung zu einem der wichtigsten französischen Heiligen, eben die Relation zwischen Columban und Martin.

⁵⁰³ Insgesamt umfasst die ‚Vita Columbani‘ 120 Wundererzählungen, von denen hier nicht einmal annähernd der Großteil behandelt werden kann. Vgl. dazu die quantitative Auswertung bei O’Hara, *Jonas of Bobbio* (2018), 195–229.

⁵⁰⁴ *Dobschenzki, Von Opfern und Tätern* (2015), 170.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., 170.

der ‚Vita Columbani‘.⁵⁰⁶ Zugleich sollen diese Strafwunderepisoden sicherlich auch als Drohung in Richtung all jener gelesen werden, die es wagen sollten, sich an einem Gottesmann wie Columban zu vergreifen.⁵⁰⁷

Columbans Gebete beeinflussen aber nicht nur das Leben von Menschen, sondern auch die Tierwelt erliegt laut Jonas von Bobbio der Gebetsmacht des Heiligen. Weder eine Gruppe von Wölfen⁵⁰⁸, denen Columban in der Wildnis begegnet, während er über die Frage sinniert, ob die Gesellschaft von Wölfen derjenigen von schlechten Menschen vorzuziehen sei, kann dem betenden Heiligen etwas anhaben,⁵⁰⁹ ebenso wenig wie ein Bär, auf den der Heilige ebenfalls während eines seiner einsamen Streifzüge durch die Eremus trifft.⁵¹⁰ Ja, der Bär soll auf das Gebot des Heiligen hin gar seine Höhle in der Nähe von Annegray für immer verlassen haben, die fortan dem Heiligen als Einsiedelei gedient habe.⁵¹¹ Dieses Exemplum ist jedoch nicht das einzige Mal, dass es der Heilige mit einem Bären aufnimmt, der daraufhin „seine wilde Natur vergisst“ (*oblita ferocitate*)⁵¹² und dem Befehl des Heiligen gehorcht. Derselbe Topos begegnet dem Leser der ‚Vita Columbani‘ an mehreren Stellen der Geschichte. Ob sich aus diesem Befund jedoch schließen lässt, dass es sich bei diesem Tier, also dem Bären, um das Lieblingstier des Heiligen („favorite pet“) handelt, wie jüngst konstatierter

⁵⁰⁶ Ob die Unterscheidung zwischen „healing miracles“ und „nonhealing miracles“ daher als kategoriale Differenz einer Wundertypologie trägt, wie dies Alexander O’Hara jüngst in Anlehnung an eine einflussreiche Studie von Pierre-André Sigal vorgeschlagen hat, ist m. E. fraglich. Vgl. dazu O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 185–211, Zitat auf S. 185. Zum fraglichen Phänomen vgl. nun auch die systematisch angelegte Anthologie von Nina Nowakowski, Elke Koch und Julia Weitbrecht, die sich dem Wunder aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven annimmt. Vgl. Nowakowski/Koch/Weitbrecht (Hrsg.), Konfigurationen des Wunders (2024).

⁵⁰⁷ Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 170: „Insofern sind diese während der Abreise geschehenen Strafwunder auch als Drohung zu verstehen, was die Gegner Columbans zu erwarten haben.“ Diese Drohung dürfte sich jedoch gar nicht in erster Linie gegen Columbans Hauptgegner, namentlich Theuderich II. und Brunichild, richten, die zum Zeitpunkt, als Jonas zur Feder griff, bereits allesamt verstorben waren, sondern wohl eher eine Warnung sein, sie sich an sämtliche noch lebende Herrscher richtet und diesen vor Augen führen soll, was ihnen blühen würde, falls sie sich wie die beiden Tyrannen aus Jonas’ Geschichte benehmen sollten.

⁵⁰⁸ Wie Jennifer Dobschenzki im Hinblick auf eine andere Heiligenwita des siebten Jahrhunderts herausgearbeitet hat, symbolisiert der Wolf in der christlichen Tradition das Böse und die Grausamkeit, dem oft das Lamm oder die Schafherde als positives Gegenstück gegenübergestellt wird. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 79 Anm. 103.

⁵⁰⁹ Vita Columbani. Ed. Krusch, 166.

⁵¹⁰ Ebd., 166 f.

⁵¹¹ *Adgressusque abdita perscrutare, repperit in interiore sinus ursi habitaculum ipsumque interitus residentem. Mitis ergo ferae abre iubet: 'Nec deinceps hos', inquit, 'repetes calles'. Abiit fera mitis nec prorsus est ausa repetare, distabatque ab Anagrate locus plus minusve milibus septem. Quo in tempore cum in eadem concava scopuli solitariam vitam ducet, sicut eius erat consuetudinis, (...).* Vita Columbani. Ed. Krusch, 166 f.

⁵¹² Ebd., 181.

wurde, erscheint müßig – nicht zuletzt, weil sich hier ebenso gut oder schlecht die Vorliebe des Hagiographen niederschlagen könnte.⁵¹³ Entscheidender ist daher eine andere Beobachtung: Auch weniger gefährliche Tiere als Wölfe und Bären vergessen auf ein Wort des Heiligen hin ihre Natur. So soll etwa ein diebischer Rabe, der laut der Vita einen der Arbeitshandschuhe des Heiligen entwendet hatte, sein Diebesgut auf ein Wort, richtiger: eine Drohung des Heiligen hin vor aller Augen zurückgebracht und gehorsam seiner Bestrafung entgegengesehen haben, ungeachtet seiner wilden Natur wie der Hagiograph sich ausdrückt: „Erwartungsvoll standen die Brüder da, als plötzlich ein Rabe in ihre Mitte flog, das so böse entwendete Diebesgut mit dem Schnabel zurückerstattete und keineswegs versuchte, flugs zu entfliehen, sondern vor den Augen aller gehorsam die Strafe erwartete, als hätte er seine Wildheit vergessen.“⁵¹⁴

Die Darstellungsabsicht hinter dieser fast schon redundant wirkenden Aneinanderreihung von Wundergeschichten ist es, die enorme Gebetsfrucht des Heiligen herauszustellen, der mit seinen Gebeten den Naturgesetzen trotzt, die freilich – wenn auch in anderem Ausmaß – auch dem mittelalterlichen Beobachter durchaus bekannt waren.⁵¹⁵ So dürfte jedem zeitgenössischen Leser unmittelbar eingeleuchtet haben, dass wilde Tiere – seien’s nun Bären, Wölfe oder eben Raben – normalerweise nicht ihre natürlichen Verhaltensweisen, ihre *ferocitas* ablegen und wie dressierte Haustiere wirken, richtiger: agieren. Ebenso klar dürfte (auch) dem mittelalterlichen Publikum⁵¹⁶ gewesen sein, dass man mit einem einfachen Stock kein Loch in einen Felsen bohren kann, um an Quellwasser zu gelangen. Genau dies soll aber einem von Columbans Begleitern, ein junger Mann namens Domoalis, gelungen sein, da ihn der Heilige

513 Vgl. Diem, Monks (2007), 543.

514 *Expectantibus fratibus, in medio omnium corvus advolat, male sublatum furtum rostro reportat nec se pennigera conatur eripere fuga, sed mitis ante omnium conspectum, oblitus ferocitatis, ultionem expectat, (...).* Vita Columbani. Ed. Krusch, 179.

515 Albrecht Diem hat die Darstellungsabsicht hinter den Tierwundern hingegen anders akzentuiert. Seiner Meinung nach sollen die Geschichten dem Leser vor Augen stellen, dass Tiere ein größeres Verständnis (oder Gespür?) für Heiligkeit besäßen als die meisten Menschen: „Reading these animal stories as a series, we discover both their common themes and a significant development that reflects the same transformation of sanctity described in the main narrative. All the miracles deal with the natural respect of animals for the *vir Dei*. Animals seem to have a better understanding of sanctity than many people.“ Diem, Monks (2007), 543 (Hervorhebung im Original).

516 Die Frage, welche Leserschaft Jonas von Bobbio vor Auge hatte, als er seine Lebensbeschreibung des Heiligen Columban schrieb, wird in der Forschung lebhaft diskutiert. Laut einer neueren Monographie zur Thematik, adressiert die Geschichte mitnichten nur das monastische Publikum, sondern will ebenso von der klerikalen wie weltlichen Elite gelesen bzw. gehört werden. Vgl. dazu O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 143–154. Anders hat Ian Wood die Dinge gesehen, der konstatiert, dass die Vita nur in monastischen Kreisen zirkulierte. Vgl. Wood, Vita Columbani (1982), 69.

bei seinem Tun mit Gebeten unterstützt habe.⁵¹⁷ Und in einer anderen Passage der ‚Vita Columbani‘ gelingt es dem *vir Dei* sogar, mittels seiner Gebete das Wetter zu beeinflussen, sodass die Ernte selbst bei stärkstem Regen möglich ist, da der Heilige einen vom Regen geschützten Raum erzeugt, was für den Hagiographen Anlass gibt, die große Wirkmacht des Heiligen zu preisen: „So machten sein Glaube und sein Gebet den Himmel wolkenlos und brachten ihnen trotz des Regens warmes Wetter.“⁵¹⁸ Auch der Vorratsspeicher eines Klosters füllt sich auf wundersame Weise, was Jonas zufolge allein dem Glauben und den Gebeten des Heiligen zuzuschreiben ist: (...), *viri Dei fide et oratione horreum repletum est.*⁵¹⁹ Strenghalten ist das Wunder also nicht dem Vermögen des Heiligen selbst zuzuschreiben, sondern allein der Macht Gottes – was bekanntlich ein geradezu omnipräzenter Topos in hagiographischen Texten ist. Da sich der gewünschte Effekt von Columbans Gebeten laut seinem Hagiographen aber mit einer (nahezu) berechenbaren Kausalität einstellt, also ein Ursache-Wirkungs-Muster vorliegt, liegt die Initiative zum Wunder letztlich in der Hand, richtiger: im Mund des *vir Dei*, der somit an der Macht Gottes partizipiert. Die große Kommunikationsmacht des Gottesmannes wird von Jonas von Bobbio dann auch in Anlehnung an ein biblisches Diktum herausgestellt: „So erfüllt der barmherzige Gott die Bitten seiner Heiligen, denen diese Gnade deshalb zuteil wird, weil sie in treuer Erfüllung seiner Gebote ihre eigenen Wünsche ans Kreuz geschlagen haben und voll des Glaubens keinen Augenblick an der Erfüllung dessen zweifeln, worum sie den Herrn gebeten haben. Er selbst hat es ihnen ja mit folgenden Worten versprochen: ‚Wenn euer Glaube nur so klein ist wie ein Senfkorn, sagt zu dem Berg: ‚Heb dich hinweg!‘ und er wird verschwinden und nichts wird euch unmöglich sein.‘ Und an einer anderen Stelle sagt der Herr: ‚Glaubt fest daran, daß alle eure Gebete erfüllt werden, und sie werden in Erfüllung gehen.‘“⁵²⁰

Ja, dem Gebet des Heiligen kann sich letztlich nicht einmal Gott selbst verwehren beziehungsweise entziehen. Als nämlich einer von Columbans frühesten Weggefährten im Sterben liegt und bereits in Vorfreude ob des ihm bald zuteilwerdenden himmlischen Lohns gerät, da wird diese Hoffnung zunächst jäh enttäuscht. Dem Sterbenden wird nämlich von einer Lichtgestalt offenbart, dass er noch nicht in das ewige Leben

517 Vita Columbani. Ed. Krusch, 167 f. Vgl. Ex 17,6.

518 *Sic fides et oratio meruit, ut pulsa pluvia, aestum inter imbres haberet.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 174. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 437.

519 Vita Columbani. Ed. Krusch, 182.

520 *Nec immerito misericors Dominus suis sanctis tribuit postulata, qui ob suorum praeceptorum imperio proprias crucifixerunt voluntates, tantum fidem pollentes, quae eius misericordiae postulaverint, impetrare non dubitant; quia ipse promisit, dicens: Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: 'Transi' et transiet, et nihil impossibile erit vobis; et alibi: Omnia quecumque orantes petitis credite quia accipietis, et venient vobis.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 168 f. (Hervorhebung im Original). Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 429.

übergehen könne, weil Columbans Gebete und Tränen dies verhindern würden. Erst als der Heilige von der Fürbitte ablässt und zum Totengebet übergeht, kann der Freund, der ebenfalls Columban heißt, seine letzte Reise antreten.⁵²¹ Diese Szene ist deswegen von Interesse, weil hier der verbindliche Charakter der Fürbitte deutlich wird. Gott ist geradezu gezwungen, den Bitten seines Dieners nachzukommen und den gewünschten Effekt – der Theologe spricht bekanntlich von der Gebetsfrucht – eintreten zu lassen. So findet sich in der ganzen ‚Vita Columbani‘ bezeichnenderweise auch nicht ein einziger Fall, in dem die Gebete des Heiligen nicht „fruchten“.⁵²² Es ist bemerkenswert, wie groß die Überschneidungen zwischen der ‚Vita Columbani‘ und dem eingangs zitierten Gebetstraktaten aus dem Engelberger Codex *in puncto* Gebetsfrucht sind. Ein Großteil der Effekte, die der spätmittelalterliche Text dem Gebet zuschreibt, sollen sich im Leben des heiligen Columban eingestellt haben, zumindest in der Lesart des Jonas von Bobbio. Mit anderen Worten lässt der Vergleich der ‚Vita Columbani‘ mit dem Engelberger Codex auf eine bemerkenswerte Kontinuitätslinie zwischen dem frühen und dem späten Mittelalter hinsichtlich der Kommunikationsmacht des Gebets schließen.⁵²³

Albrecht Diem hat zuletzt darauf hingewiesen, dass Columban bei Jonas keineswegs als der einzige Gebetsspezialist erscheine, dessen Gebete etwas bewirken könnten, sondern sein Wirken oftmals im Kontext der (monastischen) Gruppe stehe.⁵²⁴ Tatsächlich unterscheidet dies die ‚Vita Columbani‘ von den meisten anderen hagi-

⁵²¹ *Cum quodam tempore in eodem caenubio Luxovio vir Dei commoraret, accidit, ut unus e fratribus nomen et ipse Columbanus, febre correptus adque in extremis positus, felicem postulabat exitum. Cumque iam ultimus alitus carere vellit, fidus de caelesti munere, quem longo famulato quaesierat, vidi ad se virum fulva luce amictum accedere sibique dicere: 'Non te modo a corpore ducere possum, quia orationibus et lacrimis patris tui Columbani praepedior.'* Cumque haec Columbanus audisset, merens, acsi e somno evigilasset, suum ministrum Theudegisilum, cuius superius mentionem facimus, clamare coepit: 'Festina', inquit, 'perge et patrem communem Columbanum ad me venire compelle'. Concito ille gradu venit ac beatum Columbanum in ecclesia positum flentem repperit; postulat, ut ad egrotum festinus accedet. Venit ergo perniciter et, quid vellit, interrogavit. At ille causam obicit: 'Quur me', inquit, 'tuis orationibus in hac erumnosa vita detenis? Nam adsunt, qui me ducere volunt, si tuis fletibus et precibus non praepediantur. Retentionis solve obstacula, ut mihi iam pateant caelestia regna'. Tum metu Columba percusus, signo tacto, omnes adesse imperavit, sancti sodalis amissione gaudia temperavit; corpus Christi abeundi de hac vita viaticum praebet hac post extrema oscula functionis cantus implevit. Erat enim ex eodem genere quo et beatus Columbanus unoque comeatu et nomen ex Hibernia processerat. Vita Columbani. Ed. Krusch, 183 f.

⁵²² Dass sich der Beter Gott regelrecht zum Schuldner macht, findet sich auch in einem Engelberger Codex, der auf das Jahr 1380 datiert wird, wo es über den Nutzen des Gebets heißt: *die wil der mensche bettet so ist got sin geuangen vnd müs tün was er wil*. Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 125, fol. 33v. Siehe auch die Transkription in Anm. 473.

⁵²³ Dies sei hier als Anregung für weitere Studien genannt, da ein systematischer Abgleich der Kommunikationsmacht des Gebets im Zeitraum zwischen 500 bis 1500 hier nicht geleistet werden kann.

⁵²⁴ Diem, Monks (2007), 548 f.

graphischen Texten der Zeit, in denen die Konventsmitglieder als nicht vielmehr denn bloße Zeugen und passive Rezipienten der Macht des Heiligen erscheinen.⁵²⁵ Freilich ist dies auch bei Jonas von Bobbio nicht grundsätzlich anders, aber es lässt sich doch ein akzidentieller Unterschied festmachen: Bei Jonas werden die Mitbrüder in das kommunikative Handeln des Heiligen nicht selten miteinbezogen und teilweise handeln sie auch eigenständig und unabhängig vom Heiligen.⁵²⁶ Ja, nach dem Tod des Heiligen treten ganz normale Mönche in dessen Fußstapfen, richtiger: Funktion und bewirken Wunder und sprechen Fürbitten.⁵²⁷ Das bedeutet freilich nicht, dass den Gebeten der anderen Mönche dieselbe Kommunikationsmacht zugeschrieben wird wie Columbans Kommunikation mit Gott.⁵²⁸ Dennoch, und das ist hinsichtlich der späteren Entwicklung des Klosterwesens ein springender Punkt, steigert die Gebetshilfe anderer Mönche die Macht von Columbans Gebet noch.

Letztlich ist sogar die ganze Herrschaft des merowingischen Königs von den Gebeten des Heiligen abhängig, wie die Geschichte im weiteren Verlauf zeigt. Zwar stellt es der Hagiograph zunächst so dar, als habe der junge austroburgundische König Theuderich II. († 613) den *vir Dei* in Ehren gehalten und immer wieder dessen Gebetshilfe in Anspruch genommen,⁵²⁹ jedoch erfährt der Leser im weiteren Verlauf der ‚*Vita Columbani*‘, dass sich die Beziehung zwischen dem Iren und dem Merowinger sukzessive verschlechterte, nicht zuletzt aufgrund des negativen Einflusses von Theuderichs

⁵²⁵ Vgl. etwa die lateinische Version der ‚*Historia Lausiaca*‘ und der ‚*Historia monachorum*‘. Vgl. Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius. Ed. Wellhausen; Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum*. Ed. Schulz-Flügel; Vgl. dazu auch Diem, Monks (2007), 548.

⁵²⁶ Laut Albrecht Diem ist es dann auch die Hauptintention der ‚*Vita Columbani*‘, dem Leser klarzumachen, dass der Konvent nach dem Tod des Heiligen dessen Funktion übernommen habe und somit die Präsenz eines *vir Dei* überflüssig sei. Vgl. Diem, Monks (2007), 553 f.

⁵²⁷ Vgl. Diem, Monks (2007), 554: „As Jonas shows us, the true heirs of Columbanus are in fact not even the capable monastic managers but the Columbanian monks (and nuns) themselves – and here Jonas continues the motif of the community’s taking over the saint’s miraculous power.“

⁵²⁸ Etwas anders hat Albrecht Diem die Dinge gesehen. Laut seinem Dafürhalten füllen die Konventsmitglieder nach Columbans Tod dessen Funktion gänzlich aus, womit der Hagiograph habe zeigen wollen, dass künftig kein Heiliger mehr notwendig sei: „I would assume that the sharp contrast between the *vir Dei* Columbanus and those claiming to inherit and defend his *regula* in the second and third generation forms in fact a key element of the story Jonas wanted to tell his audience: Columbanus was undoubtedly a saint in the tradition of Antony and the other early monastic fathers. But he was better than those holy men since he established an institution that kept his power and teachings alive – as much so as to make the saint himself and those of his kind dispensable.“ Diem, Monks (2007), 553 (Hervorhebung im Original).

⁵²⁹ *Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias, eratque omnium rumore laudabilis, omnium cultu venerabilis, in tantum ut Theudericus rex, qui eo regnabat in tempore, ad eum saepe veniret et orationum suarum suffragio omni cum humilitate deposcerit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 186.

mächtigen Großmutter Brunichild († 613), die dem Hagiographen als zweite Jezabel (*secunda Zezabel*) gilt.⁵³⁰ Jonas stellt die Dinge so dar, als habe Brunichild einzig aus niederen Beweggründen, nämlich aus Machthunger, gegen den *vir Dei* intrigiert, da sie befürchtet habe, den Einfluss auf ihren Enkel zu verlieren, sollte der Gottesmann seine Forderung durchsetzen und sich der König tatsächlich eine legitime Gattin suchen.⁵³¹ Es ging Brunichild also darum, einen konkurrierenden Einfluss auszuschalten, um damit ihre Machtposition im Reich ihres Enkels abzusichern – diese Sichtweise der Dinge will Jonas seinem Leser zumindest weismachen. Der Konflikt zwischen dem Gottesmann und der Königin eskaliert erstmalig auf dem Königsgut Brocariacus, wo die Königin von Columban den Segen für ihre Urenkel erbittet, eigentlich: einfordert. Weil Columban sich jedoch grundheraus geweigert habe, Brunichilds Bitte nachzukommen, soll die tobende Brunichild ein Embargo gegen Columbans Klöster angeordnet haben.⁵³² Doch offenbar schlug dieser Furor schon bald in Furcht um, so will es zumindest unser Hagiograph. Denn als sich der Mann Gottes (*vir Dei*), als der Columban von Jonas regelmäßig charakterisiert wird, kurzerhand über die soziale Isolation hinwegsetzt und die Nähe des Königs in Époisses sucht, habe letzterer versucht, dem Iren mit Respekt zu begegnen, um nicht den Zorn Gottes auf sich zu ziehen, wie Jonas sich ausdrückt.⁵³³ Doch der König muss sogleich erfahren, dass der Gottesmann kei-

⁵³⁰ Vita Columbani. Ed. Krusch, 187. Jonas von Bobbio hat diese Diffamierung der Brunichild als zweite Jezabel vom anonymen Verfasser der ‚Passio Desiderii‘ übernommen, in der diese Bezeichnung dreimal fällt. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 102 f. Vgl. dazu auch Nelson, Queens as Jezebels (1978), 31–77. Andere Zeitgenossen zeichnen hingegen ein signifikant anderes Bild der einflussreichen Merowingerin. Vgl. dazu Diem, Monks (2007), 532. Dass Königin Brunichild der „scapegoat“ von Jonas‘ Geschichte ist, wurde jüngst auch von Alexander O’Hara betont. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 50 f.

⁵³¹ *Theudericus ergo, quia infra terminus regni sui beatum Columbanum haberet, gratulabatur. Ad quem saepissime cum veniret, coepit vir Dei eum increpare, quur concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimi coniugii solamina frueretur, ut regalis prolis ex honorabilem reginam prodiret et non potius ex lupanaribus videretur emergi. Cumque iam ad viri Dei imperium regis sermo obtemperaret et se omnibus inlicitis segregare responderet, mentem Brunichildis aviae, secundae ut erat Zezabelis, antiquus anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat, quia cerneret viro Dei Theudericum oboedire. Verebatur enim, ne si, abiectis concubinis, reginam aulae praefecisset, dignitates atque honoris sua modum amputasset.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 187.

⁵³² Cui Brunichildis ait: ‚Regis sunt filii; tu eos tua benedictione robora‘. At ille: ‚Nequaquam‘, inquit, ‚istos regalia sceptris suscepturus scias, quia de lupanaribus emiserunt‘. Ille furens parvulos abire iubet. Egrediens vir Dei regiam aulam, dum limitem transiliret, fragor exorta totam domum quatiens omnibus terrorem incussit nec tamen misere feminae furorem compescuit. Paratque deinde insidias molire: vicinus monasterii [sic] per nuntius imperat, ut nulli eorum extra monasterii terminos iter pandatur, neque receptacula monachis eius vel quaelibet subsidia tribuantur. Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

⁵³³ *Cernens beatus Columbanus regios animos adversum se permotus, ad eos properat, ut suis monitis misere pertinaciae intentu frangat; erat enim tunc temporis apud Spissiam villam publicam. Quo cum*

neswegs auf Verständigung aus ist, sondern nun seinerseits auf Provokation setzt. Columban schlägt die Zuwendung des Herrschers, ein königliches Mahl, brüsk mit einem Bibelzitat aus, wonach der Höchste die Gaben der Gottlosen verschmähe: *Munera impiorum reprobat altissimus* (Sir 34, 23).⁵³⁴ Wie um diesen Worten Nachdruck zu verleihen, kommt es in der ‚Vita Columbani‘ anschließend zum Wunder. Sämtliche Gefäße des königlichen Mahls zerbersten, und die Speisen und Getränke, die auf Geheiß des Königs mit großer Sorgfalt bereitgestellt wurden,⁵³⁵ explodieren regelrecht im Raum: „Nach diesen Worten zerbarsten alle Gefäße in Stücke, Wein und Met ergossen sich auf den Boden und das übrige wurde in seine Einzelteile gerissen.“⁵³⁶ Als Theuderich diese Nachricht erreicht, soll den Herrscher die Angst gepackt haben (*pavore percusus*), was ihn und seine Großmutter schließlich zum Bußakt bewegt, wie Jonas die Dinge darstellt: „Jener erzitterte vor Angst und so eilte er zusammen mit seiner Großmutter bleich zum Gottesmann und sie baten für ihr Vergehen um Verzeihung.“⁵³⁷

Doch mit den Ereignissen in Époisses war der Konflikt keineswegs beigelegt. Ganz im Gegenteil. Laut Jonas Darstellung wurde hierdurch eine negative Dynamik in Gang

iam sol occumbente venisset, regi nuntiant, virum Dei inibi esse nec in regis domibus metare velle. Tunc Theudericus ait, melius esse virum Dei oportunis subsidiis honorare, quam Dominum ex servorum eius offensam ad iracundiam provocare. Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

534 Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

535 Ebd.

536 *His dictis, vascula omnia in frustra disrupta sunt, vinaque ac sicera solo diffusa ceteraque separatim dispersa.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189. Anders scheint Herbert Haupt die Szene offenbar interpretiert zu haben, da er den Heiligen in seiner Übersetzung der fraglichen Passage selbst Hand anlegen lässt: „Nach diesen Worten brach er [sic] alle Gefäße in Stücke, schüttete den Wein und die Getränke auf den Boden und schleuderte das übrige Stück für Stück von sich.“ Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 453. Wenn man dieser Lesart des Übersetzers folgen würde, dann wäre in der Szene mithin kein Wunder beschrieben, sondern ganz im Gegenteil ein Fall von (religiösem) Vandalismus bezeugt. Letzteres ist aber weder aus philologischen noch inhaltlichen Gesichtspunkten wahrscheinlich. Dennoch hat sich die Lesart von Haupt in der Forschung durchgesetzt. So sieht etwa auch Jennifer Dobschenzki in der Szene einen Fall von religiösem Vandalismus, registriert jedoch zugleich, dass ein solches Verhalten im Vergleich höchst ungewöhnlich sei: „Abgesehen davon braucht der Heilige meistens auch nicht zornig zu werden, da dies von Gott selbst in Form der göttlichen Rache übernommen wird. Eine Ausnahme für zorniges und damit affektiertes Verhalten eines Heiligen wäre Columban, der den Versöhnungsversuch Theuderichs zuerst mit üblen Worten, dann mit der Zerstörung des Speisegeschirrs des Versöhnungsmahles, zu dem der König geladen hatte, zunichtemacht.“ Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 132 Anm. 33.

537 *Ille pavore percusus, cum avia delucolo ad virum Dei properant, precantur de commisso veniam; se in postmodum emendare pollicentur.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189. In dieser Passage weist die Übersetzung von Herbert Haupt leider gravierende Mängel auf, der aus Theuderichs Großmutter Brunichild kurzerhand die Schwiegermutter des Herrschers macht: „Jener erschrak sehr, eilte mit seiner Stiefmutter [sic] bleich zum Manne Gottes und sie baten für ihre Tat um Verzeihung.“ Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 453.

gesetzt, in deren Folge sich das Verhältnis zwischen den beiden Männern immer weiter verschlechterte, bis es schließlich völlig zerrüttet war. Auch hierfür macht der Hagiograph hauptsächlich die Großmutter des Herrschers verantwortlich.⁵³⁸ Ihrem Einfluss ist es laut Jonas zuzuschreiben, dass der König den *vir Dei* im Jahr 610 schließlich ins Exil schickt, nachdem Brunichild bereits den Adel, den Hof und den Episkopat gegen den Gottesmann aufgehetzt habe.⁵³⁹ Dass diese Darstellung des Konfliktes letztlich eine (wenig glaubhafte) Komplexitätsreduktion darstellt, in der mehrere Aspekte beziehungsweise Frontlinien, etwa Columbans Auseinandersetzung mit dem fränkischen Episkopat,⁵⁴⁰ verhehlt werden, wurde von der Forschung bereits intensiv diskutiert und braucht hier nicht erneut durchgespielt zu werden.⁵⁴¹ Trotz dieser klaren, richtiger: einseitigen Schuldzuweisung, macht der Hagiograph jedoch nicht nur Brunichild für den Bruch verantwortlich, sondern auch der König und der Abt tragen beide durch ihr Handeln zum Zerwürfnis bei.⁵⁴² Zum einen lässt der König entgegen

⁵³⁸ Vita Columbani. Ed. Krusch, 187.

⁵³⁹ *Ad haec rursum permota Brunichildis, regis animum adversum Columbanum excitat omnię conatu perturbare intendit oraturque proceris, auligas optimatis omnis, ut regis animum contra verum [sic] Dei perturbarent, episcopusque sollicitare adgressa, et de eius religione detrahendo et statum regulae, quam suis custodiendam monachis indederat, macularet.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189 f. Zumdest ansatzweise lässt sich hier noch erkennen, dass es offenbar noch einen anderen Grund für Columbans Exil gab, nämlich dessen Konflikt mit dem fränkischen Episkopat, was der Hagiograph aber offensichtlich nicht in den Fokus rücken will. Vgl. dazu Rohr, Hagiographie (1995), 245 f.

⁵⁴⁰ Zu Columbans Auseinandersetzung mit dem fränkischen Episkopat, welche sich an der Berechnung des Ostertermins entzündete, vgl. Stancliffe, Columbanus (2006), 205–215; O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 50–57.

⁵⁴¹ Vgl. Rohr, Hagiographie (1995), 245 f. Auch Alexander O’Hara hat jüngst eine Relativierung der negativen Darstellung von Königin Brunichild in der ‚Vita Columbani‘ eingefordert, sieht in der Königin aber dennoch die Hauptakteurin („main culprit“) hinter Columbans Exilierung im Jahre 610, was m. E. wenig überzeugt. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 54. Überzeugend ist jedoch O’Haras These, weshalb Jonas den Einfluss des fränkischen Episkopates in dem Konflikt verschweigt, der schließlich zu Columbans Exilierung führte: „By the time Jonas wrote in the early 640s, the monk-bishops recruited from Luxeuil or from the Neustrian court were leading patrons of the Columbanian communities. The image of Columbanus that his hagiographer sought to portray was of a saint whose orthodox credentials were impeccable. By airing the saint’s doctrinal differences and the condemnation of the bishops, Jonas might have tarnished the orthodox image of Columbanus that it was his task to (re)construct.“ Ebd., 55. Vgl. zum Ganzen auch Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 187.

⁵⁴² Rohrs These, dass der Hagiograph jegliche Aspekte verschweigen würde, die dem Abt eine „Teilschuld“ an dem Konflikt beimesse würden, muss daher widersprochen werden. Freilich ergreift der Hagiograph in aller Deutlichkeit Partei für seinen Helden und rechtfertigt dessen Tun, aber nichtsdestoweniger lässt die Vita sehr wohl erkennen, dass auch Columban durch sein Handeln zur negativen Beziehungsdynamik beitrug. Vgl. Rohr, Hagiographie (1995), 235; Ders., Columban-Vita (2001), 29. Dass Columban nicht nur in einem „enormen Spannungsfeld“ agierte, sondern „(...) dieses durch sein Erscheinen im Frankenreich und sein Handeln auch selbst mit erzeugt“ konstatiert auch Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 63. Laut Alexander O’Hara war Columbans Kompromisslosigkeit und

seines Versprechens nicht von seinem als *adulterium* inkriminierten Verhalten ab, was Columban mit einer Exkommunikationsandrohung beantwortet.⁵⁴³ Tatsächlich war diese Maßnahme „unerhört“, da es vor Columban noch kein Mönch gewagt hatte, einem merowingischen Herrscher den Kirchenbann anzudrohen.⁵⁴⁴ Schlimmer dürfte in den Augen des Königs jedoch noch eine andere Handlung des Iren gewesen sein. Der König sah sich während eines Besuchs in Columbans Kloster Luxeuil, das von einem seiner Vorgänger gestiftet worden war, mit dem Verbot konfrontiert, die inneren Bereiche des Klosters zu betreten, was keinem Laien zustehe.⁵⁴⁵ Doch der Heilige belässt es laut Jonas von Bobbio nicht mit einem einfachen Verbot, sondern er erklärt die Angelegenheit kurzerhand zur Schicksalsentscheidung von Theuderichs Herrschaft, ja zur Sein-oder-Nichtsein-Frage der ganzen Dynastie: „Solltest du zu zerstören versuchen, was bis auf den heutigen Tag durch die strenge Zucht der Regel fest zusammengehalten wurde, lege ich keinen Wert drauf, von dir in Zukunft Gaben oder irgendeine Hilfe zu bekommen. Wenn du aber aus diesem Grunde hierher gekommen bist, die klösterliche Gemeinschaft der Diener Gottes zu vernichten und die Ordensregel zu entehren, so wisse, bald wird dein Königreich völlig zerstört und mit sämtlicher Nachkommenschaft des Königshauses erloschen sein!“⁵⁴⁶ Dass den König diese mahnenden Worte des Gottesmannes kalt ließen, wie jüngst konstatiert wurde, ist schlicht falsch, zumindest wenn man Jonas Darstellung als Bewertungsgrundlage ansetzt – die allerdings die einzige (eigenständige) ist, die wir von dem fraglichen Ereignis besitzen.⁵⁴⁷ Der König soll nämlich ob des Gesagten regelrecht „erschüttert“ (*territus*) gewe-

sein autokratischer Führungsstil mitverantwortlich dafür, dass der Heilige nicht nur mit der lokalen Elite des Merowingerreichs in Konflikt geriet, sondern auch mit Mitgliedern seiner Gemeinschaft. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 46.

⁵⁴³ *Sed polliciti vademonii iura non diu servata violantur; exercentur miseriarum incrementa, solitoque a rege adulteria patrantur. Quae audita, beatus Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

⁵⁴⁴ Vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 189; Diem, Monks (2007), 533; 540.

⁵⁴⁵ *Abactus itaque rex ad virum Dei Luxovium venit; conquestusque cum eo, cur ab conprovincialibus moribus disciceret, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret. Beatus itaque Columbanus, ut erat audax atque animo vigens, talibus obcipienti regi respondit, se consuetudinem non habere, ut saecularium hominum et relegione alienis famulorum Dei habitationes pandant introitum; se et oportuna aptaque loca ad hoc habere parata, quo omnium hospitum adventus suscipiatur.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

⁵⁴⁶ *Vir Dei respondit: ‘Si, quod nunc usque sub regularis disciplinae abenis constrictum fuit, violare conaris, nec tuis muneribus nec quibusque subsidiis me fore a te sustentaturum. Et si hanc ob causam tu hoc in loco venisti, ut servorum Dei caenubia distruas et regularem disciplinam macules, cito tuum regnum funditus ruiturum et cum omni propagine regia dimersurum’. Quod postea rei probavit eventus.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

⁵⁴⁷ Tillmann Lohse hat jüngst in Anschlag gebracht, dass den König die theologische Argumentation des Mönchs „nur am Rande“ interessiert habe. Vgl. Lohse, Heimat (2015), 246.

sen sein, wie Jonas schreibt.⁵⁴⁸ Tatsächlich hat der König in der Geschichte allen Grund zur Sorge, hatte er das Verbot des Heiligen doch bereits „unbedachterweise“ (*temerario conatu*) übertreten, als er in das Refektorium eingedrungen war, womit er das Schicksal seiner Herrschaft und Dynastie gleichsam selbst besiegelte.⁵⁴⁹ Diese Szene markiert den Kulminationspunkt der Beziehungskrise bzw. der Spannungen zwischen König und Abt. Zwar schreckt der König vor dem Äußersten zurück und wagt es nicht, Columban zum Märtyrer zu machen, wie Jonas sich ausdrückt⁵⁵⁰ – ein Topos, der auch in anderen zeitgenössischen Heiligenviten vorkommt –, verbannt diesen jedoch im Jahr 610 aus seinem Reich,⁵⁵² dieser schimpft den Herrscher seinerseits öffentlich als „Hund“ (*canis*)⁵⁵³ und prophezeit mehrmals und zudem in aller Öffentlichkeit den Untergang von Theuderichs Herrschaft samt dessen Dynastie bzw. Sippe innerhalb der nächsten drei Jahre,⁵⁵⁴ womit ihn Jonas in die Tradition der großen Bußpropheten des Alten Testaments stellt.⁵⁵⁵

⁵⁴⁸ *Iam enim temerario conatu rex refecturium ingressus fuerat. His ergo territus dictis, foris celer repetat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190 f.

⁵⁴⁹ Ebd.

⁵⁵⁰ (...) contraque Theudericus ait: ‘Martyrii coronam a me tibi inlaturam speras; non esse tantae dementiae, ut hoc tantum patraret scelus, sed potiores consilii se ageret utilia paraturum, ut qui ab omnium saecularium mores disciscat, quo venerit, ea via repetare studeat. Auligum simul consona voce vota prorumpunt, se habere non velle his in locis, qui omnibus non societur. Ad haec beatus Columbanus se dicit de caenubii septa non egressurum, nisi violenter abstrahatur. Vita Columbani. Ed. Krusch, 191.

⁵⁵¹ Dieses Motiv findet sich etwa bei Gregor von Tour. Vgl. dazu Diem, Monks (2007), 541. Vgl. ebd., ⁵³⁵ Anm. 81.

⁵⁵² Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 191. Laut Jonas führt das Itinerar der Abschiebung von Luxeuil über Besançon, Autun und Nevers und von dort dann per Schiff flussabwärts bis nach Nantes. Allerdings gilt es mit Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 191 festzustellen, dass die ‚Vita Columbani‘ die Hintergründe der Verbannung „verunklar“t. Denn laut Jonas soll es in Nantes zu einem Wunder gekommen sein, worin Gott seinen Willen kundgetan habe, dass Columban nicht nach Irland zurückkehren, sondern auf dem Kontinent verbleiben solle, was bekanntlich auch geschah. Das Schiff mit dem Columban in seine heimatlichen Gefilde deportiert werden sollte, soll nämlich unmittelbar nach dem Ablegen bei Nantes durch wundersame Fügung zurück an Land getrieben worden sein, wonach es Columban freigestanden habe, dorthin zu gehen, wohin er wolle, wie Jonas berichtet. Ein Brief des Heiligen zeichnet hingegen eine signifikant andere Version der Geschichte, da Columban hier schreibt, dass man ihm zwar die Abschiebung mit dem Schiff angekündigt habe, ihn aber zugleich die Flucht nahegelegt, ja geradezu aufgedrängt habe: *Nunc mihi scribenti nuntius supervenit, narrans mihi navem parari, qua invitus vehar in meam regionem; sed si fugiero, nullus vetat custos; nam hoc videntur velle, ut ego fugiam.* Columban, Epistulae. Ed. Walker, 34, Nr. 4. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 190 f.

⁵⁵³ ‘Canis me Theudericus meis a fratribus abegit’. Vita Columbani. Ed. Krusch, 202.

⁵⁵⁴ ‘Cognosco’, ait, ‘te regis Theuderici foederis iura servare velle’. At ille fatetur, se foedus fidei promissae, quamdiu valeret, observare. ‘Si’, inquit, ‘regis Theuderici iunctus es foederis, amico tuo et domino laetus eris a me legatus directus. Haec ergo eius auribus infer, et ipsum et suos liberos intra triennii circulum esse delituros, radicitusque eius stirpem Dominum eradicatorum’. ‘Quur’, inquit supradictus

Und tatsächlich ereilt die ganze Dynastie der austroburgundischen Merowinger laut der ‚Vita Columbani‘ ein schlimmes Ende, welches der Hagiograph seiner Leserschaft zwar nur knapp, dafür aber nicht weniger eindrücklich vor Augen stellt.⁵⁵⁶ Die grausamen Szenen über den Tod der Brunichild sind von der Forschung bereits derart oft übersetzt und beschrieben worden, dass sie wohl als bekannt vorausgesetzt werden können.⁵⁵⁷ Hier genügt es daher in Erinnerung zu rufen, dass die Königin zuerst öffentlichkeitswirksam auf einem exotischen Reittier zur Schau gestellt worden sein soll und anschließend auf jämmerliche Weise (*miserabiliter*) ihres Lebens beraubt wurde, indem man sie an den Schweif wilder Pferde band, wie Jonas berichtet.⁵⁵⁸ Kaum weniger symbolträchtig als der Tod der Brunichild – wenn auch weniger blutig – wird von Jonas das Schicksal von König Theuderich II. beschrieben. Er stirbt im Feuer,⁵⁵⁹ das als „Ausdruck des Strafgerichtes Gottes schlechthin gilt“, wie Jennifer Dobschenzki zu Recht konstatiert hat.⁵⁶⁰

Sicherlich kommt dieses Ende dem Hagiographen sehr zupass, weil es im Rahmen seiner Geschichte Sinn ergibt. Aus Jonas Sicht bewahrheitet sich in dem jämmerlichen Tod von Brunichild und Theuderich nämlich die Authentizität von Columbans Prophetezeiung, der damit in die Riege der gottgesandten Propheten rückt, von denen das

vir, ‘talia, famule Dei, promes?’ At ille: ‘Non enim queo silere, quae mihi loquenda Dominus tradet’. Vita Columbani. Ed. Krusch, 202.

555 An erster Stelle ist hier freilich an den Propheten Elias zu denken, da Columbans Antagonistin in der Geschichte als Neuauflage der alttestamentlichen König Jezebel (*secunda Zeezabel*) bezeichnet wird. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 200; Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 117–121.

556 Es ist Dobschenzki sicherlich darin zuzustimmen, dass Jonas’ Schilderung trotz ihrer Knappheit „tiefen Eindruck“ auf seine Zeitgenossen gemacht hat. Vgl. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 224. Ob der Hagiograph dabei jedoch tatsächlich „Vergnügen“ und „Genugtuung“ verspürt habe, was auch „heute noch spürbar“ sei, wie die Historikerin vermerkt, ist hingegen wenig überzeugend. Ebd., 121; 224. Denn letztlich muss dem Historiker oder der Historikerin aus methodologischen Gründen verborgen bleiben, welche Emotionen ein Hagiograph wie Jonas bei seiner Schreibtätigkeit empfunden haben mag oder eben nicht. Was er – oder sie – beobachten und beschreiben kann, sind lediglich dessen Kommunikation, also die Detailliertheit der Schilderung, deren Toposhaftigkeit, Polemik etc. Selbiges Argument müsste man freilich noch anderen Historikern vorhalten, die ebenfalls versucht haben, die etwaigen Emotionen von Jonas von Bobbio zu ergründen. Vgl. etwa Nelson, Queens as Jezebels (1978), 59.

557 Vgl. etwa die Darstellung bei Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 117–121, die Jonas’ Schilderung mit den anderen zeitgenössischen Darstellungen von Brunichilds Tod vergleicht.

558 *Brunichildem vero primo ignobiliter camelō inpositam hostibus girando monstravit, postque indormitorum aequorum caudis inretitam miserabiliter vitae privavit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 106.

559 *Porro Theudericus (...) inter flagrantē ignis incendia mortuus est.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 106.

560 Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 116.

Alte Testament berichtet.⁵⁶¹ Das heißt aber freilich nicht, dass sich Jonas diese Dinge nur ausgedacht hat. Vielmehr stattet er den kontingenten Ausgang eines für die Merowingerzeit so typischen Machtkampfes⁵⁶² zwischen unterschiedlichen Adelsgruppen für seinen Leser mit Sinn aus.⁵⁶³

Zumindest zwischen den Zeilen steht unverkennbar die Darstellungsabsicht, dass eine Herrschaft, die sich gegen einen Gottesmann richtet, keinen Bestand haben könne.⁵⁶⁴ Man könnte daher vermuten, dass Columban auch aktiv durch seine Gebete den Untergang von Theuderich II. bewirkt haben könnte, den er, wie gesagt, gar als „Hund“ geschmäht haben soll. Doch dem ist bezeichnenderweise nicht so. Als der Heilige während einer Entscheidungsschlacht zwischen Theuderich II. und dessen Halbbruder Theudebert aufgefordert wird, für die Niederlage des unliebsamen Königs zu beten, weist der Heilige diesen Rat brüsk als „töricht und unreliös“ (*Stultum ac religione alienum consilium*) zurück, da Christus seinen Anhängern ganz im Gegenteil geboten habe, für ihre Feinde zu beten.⁵⁶⁵ Diese Szene dient offenbar der Absicht, dem impliziten Leser vor Augen zu führen, dass der Protagonist der Geschichte, dessen Gebete buchstäblich Berge versetzen könne, trotz dieser Machtfülle niemals gegen das christliche Gebot der Feindesliebe verstossen habe. Mit anderen Worten: Die Kommunikationsmacht des Heiligen hat also durchaus Grenzen bzw. kann, richtiger: darf nicht alles.

Andere frühmittelalterliche Hagiographen waren diesbezüglich weniger zurückhaltend. So findet sich in der Lebensbeschreibung von Columbans Landsmann und Namensvetter, nämlich in der Vita Columbans des Älteren (521–597), gleich mehrere Kapitel, in denen der Protagonist der Geschichte mehrere Übeltäter regelrecht totbietet.⁵⁶⁶ Zwar ist die fragliche Vita erst rund hundert Jahre nach dem Ableben des Heili-

⁵⁶¹ Diese Deutung der Ereignisse schwingt bei Jonas keineswegs nur zwischen den Zeilen mit, sondern wird von ihm auch ausdrücklich so benannt. Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 89.

⁵⁶² In der Forschung werden diese Machtkämpfe zwischen den rivalisierenden Adelsgruppen auch als „faction-fighting“ bezeichnet. Vgl. Fouracre, Francia (2005), 395.

⁵⁶³ Doch nicht nur Columban wird durch Jonas zum Heiligen stilisiert, sondern sein Geschichtswerk hat auch einen propagandistischen Effekt für den siegreichen Chlothar II. und die neustrische Linie der Merowinger, die sich im Machtkampf gegen die austroburgundische Linie durchsetzen kann, und deren Sieg somit als gottgewollt erscheint. Vgl. dazu O’Hara, Vita Columbani (2009), 147.

⁵⁶⁴ Laut Jennifer Dobschenzki soll Jonas von Bobbio beinahe jede Episode seiner Geschichte nach dem Schema „Angriff auf einen Mann Gottes – angemessene Bestrafung“ komponiert haben. Dobschenzki, Von Opfern und Tätern (2015), 115 Anm. 112.

⁵⁶⁵ *Moxque excitatus, ministrum vocat cruentamque regum pugnam indicat; multum humanum sanguinem fundi suspirat. Cui temerario conatu minister ait: ‘Pater mi, Theudeberto tuis precibus prebe suffragium, ut communem debellet hostem Theudericum’. Ad haec beatus Columbanus: ‘Stultum ac religione alienum consilium administras. Non enim ita Dominus voluit, qui nos pro inimicis nostris orare rogavit; in arbitrio esse iam iusti iudicis, quid de eis fieri vellit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 218 f.

⁵⁶⁶ Vgl. Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

gen verfasst worden und die Historizität vieler der berichteten Ereignisse darf daher getrost bezweifelt werden,⁵⁶⁷ jedoch besitzt der Text für die hier im Fokus stehende Leitfrage dennoch einen hohen Erkenntniswert, da er wichtige Einsichten in die Gebetsvorstellung der Zeit gewährt.⁵⁶⁸ Insbesondere eine dieser Szenen sei hier etwas detaillierter in den Blick genommen, weil sich daran bemerkenswerte Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede zur ‚Vita Columbanii‘ des Jonas von Bobbio aufzeigen lassen. Der Leser der ‚Vita Sancti Columbae‘ erfährt in der fraglichen Szene, wie gefährlich, ja todbringend die Gebete eines heiligen Mannes sein können.⁵⁶⁹ Denn als ein *malefactor*, der laut dem Hagiographen Adomnán⁵⁷⁰ zwar aus königlichem Geschlecht stammt, jedoch als Unterdrücker gerechter Männer charakterisiert wird, bei einem seiner wiederholten Beutezüge von dem Protagonisten der Geschichte überrascht wird, muss jener Übeltäter die todbringende Kraft von Columbans Gebeten am eigenen Leib erfahren. Denn anstatt von seinen Untaten Abstand zu nehmen, wie es der heilige Mann von dem *persecutor* einfordert, soll jener den Heiligen sogar noch verhöhnt haben, wie der Leser weiter erfährt. Diese Respektlosigkeit wird von Columban dem Älteren dadurch quittiert, dass er den Plünderer bis ins Wasser (ver)folgt, wo dessen Schiff liegt, und für dessen Bestrafung betet und zwar mit ausgestreckten Armen und im knietiefen Wasser stehend.⁵⁷¹ Bei dieser Gebetsform handelt es sich um

⁵⁶⁷ Zum Quellenwert hagiographischer Texte vgl. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 200; Andenna, Heiligenvitien (2009), 526–573.

⁵⁶⁸ Zur Abfassungszeit vgl. Adamnan, Das Leben des Heiligen Columba von Iona. Hrsg. und übers. v. Klüppel, 14.

⁵⁶⁹ Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

⁵⁷⁰ Zur unterschiedlichen Schreibweise vgl. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, XXXIX f.

⁵⁷¹ *Vir uenerandus supra memoratum Columbanum, quem de paupere virtus benedictionis eius ditem fecit, ualde deligebat, quia ei multa pietatis officia praebebat. Erat autem illo in tempore quidam malefactor homo bonorum persecutor nomine Ioan filius Conallis filii Domnallis de regio Gabrani ortus genere. Hic supradictum Colum sancti amicum Columbae persequebatur, domumque eius omnibus in ea inuentis deuastauerat eruptis non semel sed bis intimiciter agens. Vnde forte non immerito eidem maligno accedit uiro, ut tertia uice post eiusdem domus tertiam depredationem beatum uirum quem quasi longius possitum dispexerat propius appropinquantem ad nauem reuertens preda onustus cum sociis obuum haberet. Quem cum sanctus de suis corriperet malis predamque deponere rogans suaderet ille inmitis et insuadibilis permanens sanctum dispexit, nauimque cum praeda ascendens beatum uirum subsannabat et diridebat. Quem sanctus ad mare usque prosequutus est, uitreasque intrans aquas usque ad genua equoreas leuatiss ad caelum ambis manibus Christum intente precatur, qui suos glorificantes se glorificat electos. Est uero ille portus in quo post egressum persequitoris stans paulisper dominum exorabat in loco qui scotice vocitatur Aithchambas Art muirchol. Tum proinde sanctus expleta oratione ad aridam reuersus in eminentiore cum comitibus sedet loco. Ad quos illa in hora formidabilia ualde profert uerba, dicens: 'Hic miserabilis homuncio qui Christum in suis dispexit seruis ad portum a quo nuper coram uobis emigravit numquam reuertetur, sed nec ad alias quas appetit terras subita praeuentus morte cum suis perueniet malis cooperatoribus. Hodie quam mox uidebitis de nube a borea orta inmitis innisa*

eine Eigentümlichkeit irischen Betens.⁵⁷² Tatsächlich soll die erbetene Strafe dann auch prompt eingetreten sein, wie es der Heilige seinen Gefolgsleuten nicht nur vorausgesagt habe, sondern wovon er sich auch von einer erhöhten Position am Ufer aus überzeugt hätte, wie es in der ‚Vita Sancti Columbae‘ heißt.⁵⁷³ Auf den ersten Blick weist diese Episode bemerkenswerte Parallelen zu einer Szene aus Jonas’ ‚Vita Columbani‘ auf. Denn auch der Held von Jonas’ Geschichte, also Columban der Jüngere, fleht Gott um die Bestrafung eines Übeltäters an, weil dieser einen von Columbans Begleitern mit einem Paddel misshandelt hatte.⁵⁷⁴ Und tatsächlich ertrinkt der Schläger als unmittelbare Reaktion auf das erwähnte Klagegebet des Heiligen in der Loire, so stellt es zumindest Jonas von Bobbio dar.⁵⁷⁵ Ganz anders als Columban der Ältere sieht sich Jonas’ *vir Dei* das Geschehen jedoch nicht selbst an, sondern Gott richtet es vielmehr so ein, dass der Heilige vom Strafgericht nichts mitbekommt, wie der Hagiograph explizit schreibt, weil er durch den Anblick verunreinigt worden wäre: „Welchen anderen Grund aber hätte es für den gerechten Richter geben können, dessen Bestrafung auf später zu verschieben als den, dass er dem heiligen Mann jede Befleckung durch den Anblick seiner Heimsuchung ersparen wollte?“⁵⁷⁶ Mit anderen Worten: Während für den einen Hagiographen eine gewisse Schaulust am Strafgericht durchaus gerechtfertigt zu sein scheint, bewertet der Autor der ‚Vita Columbani‘, Jonas von Bobbio, ein solches Handeln hingegen als sündhaft.⁵⁷⁷

Die todbringende Kraft der Gebete Columbans des Älteren trifft jedoch nicht nur Übeltäter, sondern auch Wildtiere fallen der Macht des Heiligen zum Opfer. So tötet der Ire ein Wildschwein einzig, wie es bei Adomnán wörtlich heißt, durch die Kraft seines schrecklichen Wortes: *terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito con-*

procella eum cum sociis submerget, nec eis etiam unus remanebit fabulator. Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 124.

572 Vgl. Godel, Irisches Beten (1963), 314–316.

573 *Post aliquantum paucularum interuentum morarum die serenissima, et ecce de mari aborta sicut sanctus dixerat nubes cum magno fragore uenti emisa raptorem cum praeda inter Maleam et Colosum insulas inueniens subito turbato submersit medio mari. Nec ex eis iuxta uerbum sancti qui naui inerant etiam unus euassit. Mirumque in modum toto circumquaque manente tranquillo equore, talis una rapaces ad inferna submersos prostrauit procella, misere quidem sed digne.* Adomnán’s Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 126.

574 Die Szene ist eingebettet in die Exilierung von Columban im Jahr 610, die von Theuderich II. und dessen Großmutter angeordnet wurde. Konkret soll sich die Gewalttat mit dem ungewöhnlichen Schlagwerkzeug zugetragen haben, als die Gruppe bei Nevers die Loire überqueren wollte, wie Jonas berichtet. Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 199.

575 Vita Columbani. Ed. Krusch, 199. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 467.

576 *Quid enim fuerit, ut iustus arbiter eandem ultionem in postmodum dilatasset, nisi ut tunc sancti obtutus de eius vindicta non macularentur?* Vita Columbani. Ed. Krusch, 199.

577 Dieser Aspekt bleibt in einem Artikel, der sich dem Rachemotiv in den irischen Viten annimmt, unberücksichtigt. Vgl. Johnson, Vengeance is Mine (2010), 5–50.

ruit.⁵⁷⁸ Dass hiermit nur die Gebetsmacht des Heiligen gemeint sein kann, wird durch den Kontext klar, in dem die zitierten Worte stehen: „Zu einer anderen Zeit, als der gesegnete Mann für einige Tage auf der Insel Scia war und sich zum Zwecke des Gebetes ein ganzes Stück von seinen Brüdern zurückgezogen hatte und einen dichten Wald betrat, da stieß er auf ein Wildschwein von beachtlicher Größe, das von Jagdhunden verfolgt wurde. Als der heilige Mann es vernahm, stand er still und betrachtete es aus der Ferne. Dann sprach er zu ihm mit Inbrunst ein Gebet, wobei er den Namen Gottes anrief und seine heilige Hand erhob: ‚Komm nicht näher heran; stirb an dem Ort, wo du stehst.‘ Als das Wort des Heiligen durch den Wald tönte, war es dem wilden Tier nicht allein unmöglich sich zu nähern, sondern es stürzte vor seinen Augen plötzlich zu Boden, getötet durch die Kraft seines schrecklichen Wortes.“⁵⁷⁹

Die Macht von Columbans Worten bekommt auch ein Ungetüm zu spüren, das bis heute in dem größten See Schottlands vermutet wird und das in der ‚Vita Sancti Columbae‘ erstmals Erwähnung findet. Als das Seeungeheuer (*aquatilis bestia*) einen von Columbans Mitbrüdern fressen will, der auf einen Wink des Heiligen hin bereitwillig auf die andere Seite des Ufers von Loch Ness schwimmt, um ein Boot zu holen, schreitet der Heilige ein und gebietet dem Monster Einhalt, das sogleich die Flucht ergreift, wie der Leser erfährt.⁵⁸⁰ Auch diese Erzählsequenz, deren legendärer Charakter

578 (...) *terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito conruit.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 132.

579 *Alio in tempore uir beatus cum in Scia insula aliquantís demoraretur diebus, paulo longius solus orationis intuitu seperatus a fratribus siluam ingressus densam, mirae magnitudinis aprum quem forte uenatici canes persequebantur obuium habuit. Quo uiso eminus sanctus aspiciens eum restitut. Tum deinde inuocato dei nomine sancta eleuata manu cum intenta dicit ad eum oratione: 'Uterius huc procedere noles; in loco ad quem nunc deuenisti morire.' Quo sancti in siluis personante uerbo non solum ultra accedere non ualuit, sed ante faciem ipsius terribilis ferus uerbi eius uirtute mortificatus cito conruit.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 130; 132.

580 *Alio quoque in tempore, cum uir beatus in Pictorum prouincia per aliquot moraretur dies, necesse habuit fluum [sic] transire Nesam. Ad cuius cum accessisset ripam alios ex acculís aspicit misellum humantes homunculum, quem ut ipsi sepultores ferebant quaedam paulo ante nantem aquatilis praeriapiens bestia mursu momordit seuissimo. Cuius miserum cadauer sero licet quidam in alno subuenientes porrectis praeripuere uncini. Vir econtra beatus haec audiens praecipit ut aliquis ex comitibus enatans caupallum in altera stantem ripa ad se nauigando reducat. Quo sancti auditio praedicabilis uiri praecepero, Lugneus mocu Min nihil moratus obsecundans, depositis excepta uestimentis tunica, immittit sé in aquas. Sed bilua, quae prius non tam satiata quam in praedam accensa, in profundo fluminis latitabat. Sentiens eo nante turbatam supra aquam, subito emergens natatilis ad hominem in medio natantem alueo cum ingenti fremitu aperto cucurrit ore. Vir tum beatus uidens, omnibus qui inerant tam barbaris quam etiam fratribus nimio terrore perculsis, cum salutare sancta eleuata manu in uacuo aere crucis pincixisset [sic] signum inuocato dei nomine feroci imperauit bestiae, dicens: 'Noles ultra progredi, nec hominem tangas. Retro citius reuertere.' Tum uero bestia hac sancti audita uoce retrorsum acsi funibus retraheretur uelociore recursu fugit tremefacta, quae prius Lugneo nanti eo usque appropinquauit ut hominem iter et bestiam non amplius esset quam unius contulì longitudo. Fratres tum recessisse [sic]*

wohl nicht eigens betont zu werden braucht, dient ganz offenbar dem Zweck, den Leser von der immensen Machtfülle von Columbans Gebeten zu überzeugen.

Und diese Macht von Columbans Gebeten bestimmt nicht nur über Leben und Tod, sondern auch über Liebe und Hass. In der ‚Vita Sancti Columbae‘ findet sich diesbezüglich eine Anekdote, die ebenso viel über die Kommunikationsmacht des Gebets verrät wie über frühmittelalterliche Ehevorstellungen.⁵⁸¹ Laut Adomnán soll der Heilige eine Ehekrisis nur durch die Kraft seiner Gebete kuriert haben, die dadurch herbeigeführt worden sei – und dies lässt tief in die Ehevorstellungen der Zeit blicken –, weil eine Frau ihre ehelichen Pflichten gegenüber ihrem Gatten vernachlässigt hätte, wie der Hagiograph berichtet. Selbst den Eintritt in ein Kloster jenseits des Meeres, also wahrscheinlich im Frankenreich, soll die unglücklich Verheiratete in Aussicht gestellt haben, wenn sie hierdurch nur dem Bett ihres Anvertrauten entkommen würde, wie Adomnán berichtet, eine Option die von dem Heiligen jedoch grundheraus zurückgewiesen wird und zwar unter Rückgriff auf das Ehesakrament, das von keinem Menschen angetastet werden dürfe.⁵⁸² Doch die Eheberatung des Heiligen beschränkt sich laut der Vita nicht allein auf jene mahnenden Worte, sondern Columban soll noch mehr getan haben, wie der Leser nur wenige Zeilen später erfährt: Auf Columbans Anraten hin sollen die Eheleute zusammen mit dem Iren gefastet haben, welcher in der Nacht unablässig für das Paar gebetet habe. Vor allem jene letztere kommunikative Handlung, also die Fürbitte, bewirkt in der Geschichte die „glückliche“ Wende. Denn als die Frau am nächsten Morgen vom Heiligen nach ihren Zukunftsplänen befragt wird, wird in ihrer Antwort ein Gesinnungs-, richtiger: Gefühlswandel offenbar. Der Leser erfährt nämlich aus dem Mund der Frau, dass sich über Nacht ihr Herz von Hass in Liebe verwandelt habe: *Cór enim meum hac nocte praeterita quomodo ignoro in me inmotatum est de odio in amorem.*⁵⁸³ Was dies nun für das Sexualleben

uidentes bestiam, Lugneumque commilitonem ad eos intactum et incolomem in nauicula reuersum, cum ingenti ammiratione glorificauerunt deum in beato uiro. Sed et gentiles barbari qui ad praesens inerant eiusdem miraculi magnitudine quod et ipsi uiderant compulsi deum magnificarunt christianorum. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 132; 134.

581 Vgl. Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164; 166.

582 *Alio in tempore cum uir sanctus in Rechrea hospitaretur insula quidam plebeus ad eum ueniens de sua querebatur uxore, quae ut ipse dicebat odio habens eum ad maritalem nullo modo ammitiebat concubitum accedere. Quibus auditis sanctus maritam aduocans in quantum potuit eam hac de causa corripere coepit, inquiens: 'Quare mulier tuam a te carnem abdicare conaris; domino dicente, „Erunt duo in carne una“? Itaque caro tui coiugis tua caro est.' Quae respondens: 'Omnia', inquit, 'quaecumque mihi praeciperis sum parata quamlibet sint ualde laboriosa adinplere, excepto uno, ut me nullo compellas modo in uno lecto dormire cum Lugneo. Omnem domus curam exercere non recusso, aut si iubeas etiam maria transire, et in aliquo puellarum monasterio permanere.' Sanctus tum ait: 'Non potest recte fieri quod dictis. Nam adhuc uiro uiuente, alligata es a lege uiri. Quod enim deus licite coniunxit nefas est separari.'* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164.

583 Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 164.

des Ehepaars bedeutet, darüber lässt der Hagiograph seinen Leser nicht lange im Ungefährnen: „Was halten wir uns noch auf? Vom selben Tag an bis zu ihrem Tod war die Frau in untrennbarer Liebe ihrem Mann verbunden, sodass sie die ehelichen Pflichten des Beischlafs, die sie vorher abgelehnt hatte, nie wieder zurückwies.“⁵⁸⁴ Dass in diesem frühmittelalterlichen Text eine Ehevorstellung zum Ausdruck kommt, welche sich wohl kaum als Signet eines vermeintlich „finsternen“ Zeitalters abtun lassen wird, sondern der bis in die jüngste Vergangenheit – zuweilen wohl bis in die Gegenwart – eine ungebrochene Kontinuität beschieden war, ist an dieser Stelle, richtiger: unter der hier anvisierten Leitfrage nicht das Entscheidende. Wesentlicher ist der Umstand, dass dem Gebet des Gerechten hier sogar eine Macht zugesprochen wird, die selbst imstande ist, auf das Innenleben, ja die Gefühlswelt der Menschen einzuwirken. Mit anderen Worten: Den Gebeten des Gottesmannes ist es sogar gegeben, Emotionen zu verändern.

Doch dieser Effekt war nach dem angesprochenen Verständnis sicherlich nicht die bedeutendste Gebetsfrucht. Noch schwerer dürfte wiegen, dass dem Gebet auch ein enormer transzendornter Effekt zugetraut wurde. Gemäß dem Zisterzienserbischof Otto von Freising sei es einzig den verschiedenen Ordensgemeinschaften zu verdanken, dass Gott die Welt nicht bereits verdammt habe: „(...) zumal wir wegen der Menge unserer Sünden und wegen der stinkenden Sündhaftigkeit dieser höchst unruhsvollen Zeit glauben, dass die Welt nicht mehr lange Bestand haben kann, würde sie nicht durch die Verdienste der Mönche, der wahren Bürger des Gottesstaates, erhalten, deren mannigfaltigen, wohlgeordneten Bruderschaften in der ganzen Welt in großer Zahl in Blüte stehen.“⁵⁸⁵ Zwar lässt der Bischof hier offen, was denn nun genau jene Verdienste sind, um deren willen Gott seinen Zorn zurückhalte. Es sollte aus dem bisherigen Kontext jedoch klar geworden sein, dass hier wohl an erster Stelle an die Gebete der Mönche zu denken ist. Den mittelalterlichen Gebetsspezialisten wird hier also eine entscheidende Funktion zugeschrieben, nämlich das durch die Sünde ständig gefährdete Kommunikationsgefüge zwischen Gott und Menschheit auszubalancieren und damit dem Zorn Gottes entgegenzuwirken. Nicht nur das Gebet stellt also eine mediale Form der Gott-Mensch-Kommunikation dar, sondern ihr wirkt gleichsam

⁵⁸⁴ *Ab eadem die usque ad diem obitus anima eiusdem maritae indesociabiliter in amore conglutinata est mariti, ut illa maritalis concubitus debita quae prius reddere renuebat nullo modo deinceps recusaret.* Adomnán's Life of Columba. Ed. Anderson/Anderson, 166. Übersetzung: Adamnan, Das Leben des Heiligen Columba von Iona. Hrsg. und übers. v. Klüppel, 143.

⁵⁸⁵ *Tanta postremo preteritorum memoria, presentium incursu, futurorum metu discriminum urge mur, ut responsum mortis in nobis accipientes etiam tedeat nos vivere, presertim cum tam ex peccatorum nostrorum multitudine quam tumultuosissimi temporis feculenta improbitate haut diu stare posse mundum putaremus, nisi sanctorum meritis vere civitatis Dei civium, quorum in toto orbe copiosa varie et pulchre distincta florent collegia, sustentaretur.* Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica. Ed. Hofmeister, 368 f. Übersetzung: Otto Bischof von Freising, Chronik. Hrsg. und übers. v. Schmidt, 559 f.

diametral eine andere entgegen: die Sünde. Gebet und Sünde ließen sich damit als antithetische Kommunikationsformen interpretieren, mittels derer der Mensch mit dem Jenseits in Kontakt tritt.

Ja, mit dem Gebet ließ sich sogar die Seele eines bereits verstorbenen im Nachhinein aus dem Höllenfeuer befreien, so zumindest steht es in einer irischen Kommunikationstabelle aus dem frühen Mittelalter: „Die Buße für die Befreiung einer Seele aus der Hölle [beträgt] 365 Paternoster und 365 Kniebeugen und 365 Geißelhiebe an jedem Tag eines Jahres sowie ein monatliches Fasten – das errettet eine Seele aus der Hölle. Denn die Buße steht in Proportion zu Anzahl der Glieder und Sehnen im menschlichen Körper.“⁵⁸⁶ Arnold Angenendt hat gezeigt, dass diese körperlichen Bußpraktiken einer Logik folgen, nämlich dem Grundsatz: „Wer durch den Körper sündigt, vervollkommnet/bessert sich durch den Körper. (*Qui per corpus peccat, per corpus emendet*)“⁵⁸⁷.

3.2 Do-ut-des *oder* Gebet als Kapital

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, wurde den Gebeten der *viri Dei* – Columban der Jüngere war freilich nicht der einzige Gottesmann, den das Mittelalter kannte – eine enorme Kommunikationsmacht zugesprochen. Das heißt: Das Gebet der Gottesmänner hatte einen erheblichen Einfluss auf die soziale Konstruktion der Wirklichkeit: Die Gebete der Heiligen konnten in der Wahrnehmung der Zeitgenossen die Naturgesetze außer Kraft setzen, über Leben und Tod, ja gar über den Bestand oder Fall von überindividuellen Entitäten, wie Herrschaften und Familienverbände, entscheiden. Es ist daher nicht wirklich überraschend, dass die Gebetsfrucht Columbans von Luxeuil Begehrlichkeiten bei seinem Umfeld erzeugte. Wir haben bereits gesehen, dass die Kranken und Schwachen dem Heiligen scharenweise zugelaufen sein sollen, wie Jonas von Bobbio in seiner Lebensbeschreibung konstatiert.⁵⁸⁸ Doch nicht nur am unteren Ende der sozialen Skala weckte der Gottesmann Begehrlichkeiten. Will man der ‚Vita Columbani‘ in diese Fall Glauben schenken, dann versuchten alle Regenten der fränkischen Teilkönigreiche, den Gottesmann an sich zu binden, um damit an dessen Kommunikationsmacht zu partizipieren – wenn freilich auch mit sehr unterschiedlichem Erfolg. Angefangen mit König Sigibert I. über dessen beiden Enkel Theuderich II. und Theudebert II. bis hin zu König Chlothar II., der wiederum der Großonkel der beiden letzteren Könige war (und der Neffe von deren Großvater), sollen alle

⁵⁸⁶ The Old-Irish Table of Commutations. Ed. Bieler, 278. Vgl. Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 17.

⁵⁸⁷ Excarpus Cummeani. Ed. Schmitz, 604, Teil 3, Abschnitt 2, Kap. 3, cap. 2. Dazu Angenendt u. a., Gezählte Frömmigkeit (1995), 18.

⁵⁸⁸ Vgl. oben Anm. 499.

Herrsscher dem Gottesmann zunächst mit großem Respekt begegnet und mit der Bitte an ihn herangetreten sein, sich in ihrem Herrschaftsbereich niederzulassen.⁵⁸⁹ Der Hintergrund dieser Bitte war dabei offenbar immer dieselbe Intention, nämlich Columbans Wundertätigkeit beziehungsweise Kommunikationsmacht für sich selbst und das eigene Reich zu sichern.

Zwar lassen sich bei näherem Hinsehen durchaus auch Unterschiede in der Art und Weise festmachen, wie die jeweiligen merowingischen Herrscher versuchten, ihr Ziel zu verfolgen; jedoch eint sie alle die Hoffnung, der Gottesmann möge sich innerhalb der Grenzen ihrer Reiche niederlassen und ja nicht zu den (verfeindeten) Nachbarn ziehen. Bereits der erste König, auf den Columban während seiner selbstgewählten *peregrinatio*⁵⁹⁰ im Frankenreich gestoßen sein soll, nämlich König Sigibert I. (561–575) – tatsächlich war es aber wohl König Gunthram I. (561–592/593), der während Columbans Ankunft im Jahr 591 in Burgund als König herrschte –⁵⁹¹ soll dieses Begehen in aller Deutlichkeit geäußert haben, wie Jonas von Bobbio schreibt: „So gelangte der Ruf Columbans auch zum Hofe König Sigiberts, der damals über die beiden fränkischen Königreiche der Austrasier und der Burgunder ruhmreich herrschte. (...) Als der heilige Mann nun mit den Seinigen zu ihm gekommen war, wurde er vom König willkommen geheißen und seinen Hofleuten wegen der Fülle seiner Gelehrsamkeit übergeben. Schließlich begann der König ihn zu bitten, er möge sich doch innerhalb der Grenzen der gallischen Länder niederlassen und sie nicht verlassen und nicht zu anderen Völkern weiterziehen. Alles, was er verlange, sei er bereit zu tun.“⁵⁹²

Auch Sigiberts Enkel und Nachfolger im Königreich Burgund, König Theuderich II., soll sich zu Beginn seiner Herrschaft glücklich geschätzt haben, weil er den Gottesmann in den Grenzen seines Reiches wusste (*Theudericus ergo, quia infra terminus regni sui beatum Columbanum haberet, gratulabatur*) – ein Glück, das er laut Jonas'

589 Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 162 f.; 186; 206 f.

590 Zum Konzept der irischen Peregrinatio vgl. Charles-Edwards, Irish Peregrinatio (1976), 43–59; Stancliffe, Red, white and blue martyrdom (1982), 21–46; Wood, Irish on the Continent (2015), 39–54; Johnston, Exiles from the Edge? (2016), 38–52; O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 38–41.

591 Ein anderer aussichtsreicher Kandidat für das erste Zusammentreffen Columbans mit den Merowingern ist König Childebert II. (575–595/596), der in der Zeitspanne zwischen 592 und 596 sowohl in Austrasien als auch Burgund als König herrschte. Vgl. dazu Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 174–176; Rohr, Hagiographie (1995), 252–255; Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 421 Anm. 43. Zuletzt hat Alexander O’Hara sich für König Gunthram ausgesprochen. Vgl. O’Hara, Jonas of Bobbio (2018), 41.

592 *Pervenit ergo fama Columbani Sigiberti regis ad aulam, qui eo tempore duobus regnis Austrasiorum Burgundionorumque inclitus regnabat Francis (...). Ad quem cum vir sanctus cum suis accessisset, gratus regis et aulicis ob egregiae doctrinae copiam redditus. Coepit tandem ab eo rex querere, ut intra terminos Galliarum resederet nec eos ad alias gentes transiens se relinqueret; omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 162 f.

Darstellung jedoch schon bald verspielen sollte, wie wir bereits sahen.⁵⁹³ Doch in der Geschichte von Jonas von Bobbio erweist sich das große Unglück des einen Herrschers als das Glück des anderen. Theuderichs Konkurrent im Kampf um die Vorherrschaft im fränkischen Reich, König Chlothar II., soll den Gottesmann wie ein „Geschenk des Himmels“ (*caeleste munus*) aufgenommen haben und – und dies eint ihn wieder mit den anderen Herrschern – versucht haben, den Heiligen zum Verbleib zu bewegen: „Als er ihn nun vor sich sah, nahm er ihn wie ein Geschenk des Himmels auf und bat ihn voll Freude, sich, wenn er wolle, in seinem Reich niederzulassen und bot ihm an, so zu dienen, wie es sein Wunsch sei.“⁵⁹⁴ Als der Gottesmann diese Bitte des Neustriers jedoch ausschlägt und in das Reich Theudeberts II. weiterzieht, hört er dort dieselbe Bitte, die er auf seiner Pilgerreise im Frankenreich schon von so vielen Herrschern vorher (Sigibert I., Theuderich II. und Chlothar II.) vernommen hatte, so zumindest stellt Jonas von Bobbio die Dinge dar: „Hierauf kam er zu Theudebert, der sich über sein Erscheinen freute und ihn gerne in seinem Reiche aufnahm. Denn schon oft vorher waren Brüder aus Luxeuil gekommen, die er gleichsam wie Beute von den Feinden annahm. So versprach Theudebert, in seinem Reich einen guten Ort ausfindig zu machen, der für die Diener Gottes in allem geeignet wäre und die Möglichkeit bieten würde, den Nachbarvölkern zu predigen.“⁵⁹⁵ Kurzum, alle Herrscher reißen sich laut Jonas von Bobbio darum, den Gottesmann in ihrem Reich zu haben beziehungsweise zu halten. Der Grund für dieses Begehr der Merowingerkönige ist freilich der bereits erwähnte: Die Könige wollen von der Kommunikationsmacht des Heiligen profitieren, der nicht nur die sprichwörtlichen Berge versetzen kann, sondern dessen Präsenz letztlich über den Bestand oder Fall ganzer Dynastien entscheidet – zumindest nach der Lesart des Jonas von Bobbio. Und zu diesem Zweck – und damit wären wir beim zweiten wesentlichen Punkt – sind die Herrscher auch zu erheblichen materiellen und finanziellen Aufwendungen zugunsten des Gottesmannes bereit. Ja, Jonas von Bobbio stellt die Dinge regelrecht so dar, als hätten die genannten Merowingerkönige keine Kosten und Mühen gescheut, um den Gottesmann an sich zu binden.

Dass auch Gebete einen Verkehrswert besitzen und folglich wie materielle Handelsgüter im Warentausch eingesetzt werden können, diese Einsicht verdankt die Forschung ebenfalls Marcel Mauss' Essay über das Gebet aus dem Jahr 1909, wo es

⁵⁹³ Vita Columbani. Ed. Krusch, 187. Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kapitel 3.1.

⁵⁹⁴ *Quem cum vidisset, velut caelestem munus recepit, ovansque precatur, ut, si velit, intra sui regni terminos resedeat, seque ei, prout voluerit, famulaturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 207. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 477.

⁵⁹⁵ *Exinde ad Theudebertum venit; quem cum Theudebertus vidisset, ovans suis sedibus recepit. Iam enim multi fratrum post eum ex Luxovio venerant, quos velut ex hostium preda recipiebat. Pollicitusque est Theudebertus se repperire intra suos terminos loca venusta et famuli Dei ad omni oportunitate congrua proximasque ad predicandum nationes undique haberi.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 211. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 481.

heißt: „Die Gebete sind nämlich häufig regelrechte Werte, sie tragen zum Reichtum der Priesterklasse bei.“⁵⁹⁶ Damit hatte der Ethnologe eine bahnbrechende Entdeckung gemacht, nämlich dass auch immaterielle Größen, wie eben das Gebet, über einen – kontextabhangigen und damit variablen – Verkehrswert verfügen, was sie zu Handelsgütern macht.⁵⁹⁷ Kurzum, das Gebet kann Ware, kann Ressource sein.⁵⁹⁸ Von hier aus ist der (Gedanken-)Sprung zu Bourdieus Kapitaltheorie an sich nicht mehr weit beziehungsweise naheliegend.⁵⁹⁹ Eine solche Verbindung wurde von der Forschung bisher jedoch überraschend selten gezogen.⁶⁰⁰ Dieser Umstand darf jedoch nicht (nur)

⁵⁹⁶ Mauss, Gebet (1909, ND 2012), 494.

⁵⁹⁷ Zum komplexen Prozess der Wertbestimmung des Heiligen siehe die Ausführungen von Miriam Czock im Sammelband „Der Wert des Heiligen“, wo es einleitend heißt: „Anstatt von einer Objekthaftheit des Heiligen auszugehen, die sich wiederum einfach in weitere materielle Werte umsetzen lässt, müssen verschiedene ineinander greifende Facetten von Materialisierung und Spiritualisierung betrachtet werden. Das ist an sich kein neuer Gedanke, hat die historische Forschung schon längst darauf verwiesen, dass der Blick auf eine rein ökonomische Valuierung des Heiligen ebenso zu kurz greift wie ein rein transzendentes Verständnis von Heiligkeit und vielmehr davon auszugehen ist, dass der Prozess der Werbestimmung des Sacrum in verschiedene Diskurse wie auch Praktiken eingebunden war, die durchaus mit dem immanenten Spannungspotential der verschiedenen Wertigkeiten bewusst gespielt sowie Materielles und Spirituelles in die unterschiedlichsten Bezüge gesetzt haben.“ Czock, Einführung (2020), 13.

⁵⁹⁸ Vgl. hierzu auch die Überlegungen des SFB 1070 RessourcenKulturen. Die Tübinger Forscher haben unter anderem auf den wichtigen Umstand hingewiesen, dass es sich bei der fraglichen Kategorie, der Ressource also, keineswegs um eine essentialistische Größe handelt, sondern um ein Kommunikationsprodukt, das seinen Wert nur im Kontext besitzt und folglich dem historischen Wandel unterliegt. Siehe zu diesem Aspekt die Ausführungen von Hardenberg/Bartelheim/Staecker, Resource Turn (2017), 14: „A resource is not thing or matter but a means related to certain cultural ideas and practices.“ Zur Anwendung des Ressourcenbegriffs auf den monastischen Raum vgl. Patzold, Variability (2017), 233–242; Krätschmer/Thode/Vossler-Wolf (Hrsg.), Klöster (2018).

⁵⁹⁹ Zu Bourdieus Kapitaltheorie vgl. Bourdieu, Capital culturel (1979), 3–6; Ders., Capital social (1980), 2–3; Ders., Ökonomisches Kapital (1983), 183–198. Zur Adaption des Bourdieu'schen Theorems in den historisch arbeitenden Religionswissenschaften siehe Bremmer, Social and Religious Capital (2017), 13–31. Vgl. auch Verter, Spiritual Capital (2003), 150–174.

⁶⁰⁰ Dies Beobachtung gilt zumindest für die Mediävistik im engeren Sinne. Das Gebet oder andere Formen der Kommunikation mit Gott wurden hier nur selten mit Bourdieus Kapitaltheorie in Verbindung gebracht. Eine systematische Auseinandersetzung und Kritik des heuristischen Potentials jener Kategorie findet hingegen nicht statt. Vgl. etwa O'Hara, Introduction (2018), 8; Vanderputten, Monastic Leadership (2018), 99. Die kritische Auseinandersetzung mit Bourdieus Kapitaltheorie erscheint mir auch eine zentrale Leerstelle des Tübinger Sonderforschungsbereichs 1070 RessourcenKulturen zu sein. Denn es ließe sich – zugespitzt formuliert – fragen, worin denn das heuristische Surplus des Ressourcenbegriffs Tübinger Prägung gegenüber den Bourdieu'schen Kapitalbegriff besteht. In einem Sammelband des Tübinger SFB, der sich methodischen Fragen rund um den Ressourcenbegriff annimmt, wird dieses offensichtliche Problem nur in einem einzigen Artikel angesprochen, und dieser stammt keineswegs aus der Feder eines leitenden Mitglieds des SFB, sondern von zwei Frankfurter Forschern. Vgl. Leppin/Müller, Discourses of Weakness (2017), 52 mit Verweis auf Nassehi, Sozialer Sinn

dem mangelnden interdisziplinären Weitblick der Mediävisten angelastet werden. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass das Gut, welches die Mönche im Mittelalter zum Tausch (beziehungsweise zum Verkauf) anzubieten hatten, nicht wirklich in eine der Kategorien von Bourdieus Kapitaltheorie passt.

Bekanntlich unterscheidet Bourdieu in seiner Kultursoziologie zwischen drei Arten von Kapital. Zum einen wäre da das ökonomische Kapital, welches wohl am ehesten dem landläufigen Verständnis des Kapitalbegriffs entspricht.⁶⁰¹ Daneben kennt Bourdieu jedoch auch ein kulturelles Kapital, worunter er sämtliche Wissensbestände versteht beziehungsweise subsumiert, die ihren Inhabern in der gesellschaftlichen Interaktion mit anderen Akteuren einen Vorteil verschaffen können (aber nicht zwingend müssen). Anders als ökonomisches Kapital, das meist in irgendeiner objektivierten Form vorliegen muss – sei's in Form von (Bar)Geld oder aber Landbesitz, sei's in Gestalt von Luxusgütern oder rein spekulativen beziehungsweise digitalen Werten wie Aktienpaketen und Staatsanleihen –, kann kulturelles Kapital auch ein innerer Wert sein, Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang auch von „inkorporiertem“ Kapital.⁶⁰² Zu denken wäre hier etwa an die Kenntnis einer bestimmten (Programmier)Sprache oder einer wissenschaftlichen Methodik. Das heißt freilich nicht, dass kulturelles Kapital nur in verinnerlichter Gestalt begegnet, also zu den vielbeschworenen „inneren Werten“ einer Person zählen würde. Es lassen sich auch objektivierte Formen antreffen, etwa (Privat)Bibliotheken und Gemäldesammlungen, um nur zwei Beispiele zu nennen. Auch eine institutionalisierte Form in Gestalt von Bildungstiteln beziehungsweise akademischen Graden gibt es.⁶⁰³ Vor allem aber, und das ist eine der Zentraleinsichten der Theorie, lässt sich das kulturelle Kapital in andere Kapitalarten „ummünzen“, etwa das bereits angesprochene ökonomische Kapital. Dass sich beispielweise ein akademischer Grad auch in wirtschaftlicher Hinsicht „rechnet“, also profitabel ist, dürfte eine – mal mehr mal weniger trügerische – Hoffnung nicht weni-

(2004), 155–188. Eine intensivere Auseinandersetzung mit Bourdieus Kapitaltheorie findet hingegen in einem Sammelband statt, der sich jüngst dem Themenkomplex von Wert und Heiligkeit angenommen hat. Vgl. *Kleine/Bährer/Czock* (Hrsg.), *Wert des Heiligen* (2020).

601 Bekanntlich hat Bourdieu den Kapitalbegriff zwar aus der Wirtschaftstheorie übernommen, ihn aber aus seinem engeren wirtschaftlichen Zusammenhang gelöst und verallgemeinert. Letztlich ist Kapital laut Bourdieu nur ein anderes Wort für Macht: „Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muß sich deshalb bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und die Gesetze zu bestimmen, nach denen die verschiedenen Arten von Kapital (oder, was auf dasselbe herauskommt, die verschiedenen Arten von Macht) gegenseitig ineinander transformiert werden.“ *Bourdieu*, *Ökonomisches Kapital* (1983), 184.

602 Ebd., 183.

603 Letztlich unterscheidet Bourdieu also drei Aggregatzustände des Kapitals. Erstens den inkorporierten Zustand, „in Form von dauerhaften Dispositionen“, zweitens den objektivierten Zustand und schließlich drittens den institutionalisierten Zustand von Kapital. Vgl. *Bourdieu*, *Ökonomisches Kapital* (1983), 184 f.

ger Akademiker sein. Sodann kennt Bourdieu auch noch das symbolische Kapital, womit das Netz an sozialen Beziehungen angesprochen ist, über das die Akteure verfügen, beziehungsweise in welches sie eingebunden sind. Und ebenso wie die beiden anderen Kapitalarten, so lässt sich auch dieses relationale Gut, das symbolische Kapital also, im sozialen Spiel der Akteure einbringen und in andere Kapitalsorten konvertieren. Wie wichtig etwa soziale Kontakte (familiäre Bande, konfessionelle Zugehörigkeit, Mitgliedschaft in einer politischen Gruppierung etc.) für die Erlangung einer bestimmten wirtschaftlichen, akademischen oder aber politischen Position waren und wohl bis heute noch sind, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Entscheidend ist nun, dass sich die spezifische Ressource der *viri Dei*, aufgrund derer sie von ihren Zeitgenossen verehrt und beschenkt wurden, mit keiner der drei Kapitalarten assoziieren lässt, die Bourdieus Kapitaltheorie kennt. Zwar spricht Bourdieu in den wenigen Arbeiten, in denen er sich dem Phänomen der Religion angenommen hat, zuweilen auch von religiösem Kapital, jedoch handelt es sich dabei im Vergleich zu der Kategorie des kulturellen oder symbolischen Kapitals um eine vergleichsweise amorphe Größe.⁶⁰⁴ Am ehesten ließe sich das fragliche Phänomen, das im zeitgenössischen Diskurs als *sanctitas*, mithin als Heiligkeit⁶⁰⁵ bezeichnet wurde, als eine Form von symbolischem Kapital fassen. Denn wie Letzteres so ist auch Heiligkeit eine relationale Größe, nur das hier die Beziehung eben nicht zu einer Person der materiellen Welt unterhalten wird, sondern das fragliche Band die Grenze zwischen der immanenten Welt und der Sphäre der Transzendenz überwindet. Mit anderen Worten: Der Inhaber eines solchen Kapitals unterhält eine enge Beziehung zu Gott. Da es sich bei dieser besonderen Qualität der Heiligen jedoch nicht um eine genuine Qualität handelt, sondern um das Produkt sozialer Zuschreibung, hat Heiligkeit immer auch eine immanente, für die Menschen sichtbare Ausdrucksform.⁶⁰⁶

Besser als jene Kapitalform mit einer der bestehenden Kategorien der Theorie zu assoziieren, wäre es jedoch die Bourdieu'sche Kapitaltheorie um eine Kategorie zu erweitern, wie das von Seiten der Religionswissenschaften bereits vorgeschlagen wurde. Ob für diese Kapitalform nun der Begriff des religiösen oder doch des spirituellen Kapitals geeigneter beziehungsweise treffender erscheint, soll hier nicht ausdiskutiert werden – wobei ohnehin offen bleiben muss, wie sinnvoll beziehungsweise

⁶⁰⁴ Auch Bredford Verter hat konstatiert, dass Bourdieus Konzept des religiösen Kapitals viel zu unterbestimmt sei, um unhinterfragt zu bleiben. Vor allem soll das Verhältnis zu den anderen Kapitalformen unklar bleiben, wie Verter befindet: „There is little sense of how religious capital might be related to other species of capital, such as cultural, social, and economic capital.“ Verter, Spiritual Capital (2003), 157.

⁶⁰⁵ Vgl. zum Begriff der Heiligkeit die Überlegungen von Czock, Einführung (2020), 11–22; Herbers, Sakralität (2013), 11–14. Siehe zur Problematik früherer religionsphänomenologischer Definitionen von ‚Heiligkeit‘ auch die Ausführungen weiter oben bei Anm. 339.

⁶⁰⁶ Vgl. dazu Kleine, Heilige Ökonomie (2020), 35.

zielführend eine solche Diskussion wirklich ist.⁶⁰⁷ Im Anschluss an eine Tübinger Forschergruppe ließe sich auch von einer „religiösen Ressource“ sprechen – wobei beim derzeitigen Forschungsstand offen bleibt, inwieweit dies wirklich einen heuristischen Mehrwert gegenüber der Begriffsbildung des religiösen oder spirituellen Kapitals darstellt.⁶⁰⁸ Wesentlicher als die Frage der Etikettierung ist hier ohnehin eine andere Feststellung – nämlich, dass sich auch dieses in der Gott-Mensch-Kommunikation erworbene Gut, also diejenige Qualität, die im zeitgenössischen Duktus als Heiligkeit bezeichnet wurde, in andere Kapitalarten (oder eben Ressourcen) umwandeln beziehungsweise konvertieren lässt. An dieser Konvertibilität lässt die Lebensbeschreibung des heiligen Columban keinen Zweifel aufkommen. Dem Heiligen wurden ob seiner besonderen Heiligkeit, deren spezifischer Ausdruck seine immense Gebetsfrucht ist, von Seiten der Herrscher diverse materielle Güter regelrecht aufgezwungen, so stellt es zumindest sein Hagiograph hin.

Dies zeichnet sich bereits in dem ersten Aufeinandertreffen des Heiligen mit einem Herrscher des merowingischen Reiches ab, nämlich König Sigibert I. Dass sich der Hagiograph hier wahrscheinlich in der sehr komplexen Chronologie der merowingischen Herrschaftsabfolge verstrickt beziehungsweise vergriffen hat, wurde bereits erwähnt.⁶⁰⁹ Wahrscheinlich traf Columban während seiner Ankunft im Frankenreich nämlich nicht auf König Sigibert, der 591 bereits tot war, sondern entweder auf König Gunthram oder aber König Childebert II. Entscheidender als diese chronologische Frage ist hier aber eine andere Beobachtung. Laut Jonas Darstellung machte der Merowinger – sei es nun König Sigibert oder eben (wahrscheinlicher) König Gunthram – dem Immigranten nämlich große Versprechungen, um ihn zum Verbleiben zu bewegen. Konkret soll er Columban versprochen haben, ihm jeglichen Wunsch zu erfüllen (*omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum*), wenn sich der Mönch im Gegenzug dazu bereiterklären würde, sich in seinem Reich niederzulassen und nicht

⁶⁰⁷ Zur Diskussion innerhalb der Religionswissenschaften vgl. *Verter*, Spiritual Capital (2003), 152. Auch von Stefan Laube wurde der Bourdieu'sche Kapitalbegriff um eine weitere Subkategorie erweitert, nämlich das spirituelle und mirakulöse Kapital, ohne diese Erweiterung jedoch zu fundieren oder zu begründen. Vgl. *Laube*, Reliquienkapital (2020), 191 f. Auch Uta Kleine spricht in ihrem Beitrag im selben Sammelband von spirituellem Kapital, ohne diese Kategorie jedoch näher zu definieren und von Bourdieus Kapitalformen abzugrenzen. Vgl. *Kleine*, Heilige Ökonomie (2020), 53.

⁶⁰⁸ Vgl. hierzu auch die Überlegungen des SFB 1070 RessourcenKulturen. Siehe insb. *Scholz/Bartelheim/Hardenberg/Staecker* (Hrsg.), ResourceCultures (2017). Inwieweit der Ressourcenbegriff der Tübinger Forschungsgruppe jedoch einen heuristischen Mehrwert gegenüber einer Kapitaltheorie Bourdieu'schen Gepräges besitzt, ist m. E. jedoch (noch) nicht ausreichend erforscht, weshalb im Folgenden mit dem bewährten Kapitalbegriff operiert wird. Siehe hierzu auch die Überlegungen weiter oben in Anm. 600.

⁶⁰⁹ Siehe hierzu die Ausführungen oben bei Anm. 591.

zu den Nachbarvölkern weiterzuziehen.⁶¹⁰ Zwar soll der *vir Dei* diese Offerte zunächst mit dem Hinweis ausgeschlagen haben, dass es nicht sein Begehr sei, sich auf Kosten anderer Menschen zu bereichern, sondern er vielmehr danach strebe, gemäß der biblischen Weisung sein Kreuz auf sich zu nehmen und Christus nachzufolgen;⁶¹¹ anschließend soll er dann aber doch auf das Angebot des Königs eingegangen sein, für sich und seine Gefolgsleute an einem stillen und entlegenen Ort im Reich eine dauerhafte Bleibe zu suchen. Der Ort der Wahl fiel bekanntlich auf die Vogesen, wo der Heilige im Jahr 591⁶¹² zunächst das Kloster Annegray begründete⁶¹³ und später noch zwei weitere Klöster in geringer Entfernung einrichten ließ, nämlich Luxeuil und Fontaines-les-Luxeuil.⁶¹⁴ Zwar ist der Hagiograph sichtlich darum bemüht, die große Abgeschiedenheit und Kargheit des für die Klostergründungen erkorenen Landes herauszustellen⁶¹⁵ – die Gegend um das erstbegründete Kloster Annegray wird als unwegsam und überaus gebirgig (*licet aspera vastitate solitudinis et scopulorum interpositione loca*)⁶¹⁶ geschildert und die anfänglichen Versorgungssengpässe aufgrund der Nahrungsmittelknappheit betont. Ja, zu Beginn hätten die Brüder von kaum mehr als von Rinden und Kräutern (*nulla alimentorum solamina adessent, nisi corticum et herbarum pabula praebererentur*) gelebt, so stellt Jonas von Bobbio es zumindest dar.⁶¹⁷ Auch wenn dieser Part der Geschichte keineswegs rein topischer Natur sein dürfte, sondern es gerade in der Gründungsphase durchaus Engpässe in der Versorgung mit Lebensmitteln gegeben haben dürfte,⁶¹⁸ so macht die Geschichte nichtsdestoweniger

⁶¹⁰ *Coepit tandem ab eo rex querere, ut intra terminos Galliarum resederet nec eos ad alias gentes transiens se relinquaret; omnia quae eius voluntas poposcisset se paraturum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163. Siehe auch oben Anm. 592.

⁶¹¹ *Tunc ille regi ait, non se aliorum opum fore ditaturum, sed euangelici praeconii, in quantum carnis fragilitatis non obstabat, sectaturum exemplum: Qui vult, inquit, post me venire, abneget semet ipsum sibi, tollat crucem suam et sequatur me.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

⁶¹² Der genaue Zeitpunkt, an dem Columban in den Vogesen ankam, überliefert die „Vita Columbani“ nicht, sondern das Datum lässt sich aus einem Brief des Heiligen rekonstruieren. Vgl. Columban, Epistulae. Ed. Walker, 17, Nr. 2. Vgl. dazu O’Hara, Vita Columbani (2009), 132.

⁶¹³ *Data itaque obtione, obtemperavit regis persuasionibus heremum petiti. Erat enim tunc vasta heremus Vosacus nomine, in qua castrum dirutum olim, quem antiquorum traditio Anagrates nuncupabant. Ad quem vir sanctus cum venisset, licet aspera vastitate solitudinis et scopulorum interpositione loca, ibi cum suis resedit, parvo alimentorum solamine contentus, memor illius verbi, non in solo pane hominem vivere, sed verbo vite satiatus, adfluenti dape habundare, quam quisquis sumptam esuriem nesciat in evum.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., 169.

⁶¹⁵ Vgl. ebd., 163; 169.

⁶¹⁶ Siehe oben Anm. 613.

⁶¹⁷ *Sed cum nulla alimentorum solamina adessent, nisi corticum et herbarum pabula praebererentur, tantummodo coepit omnium animos adsiprare, ut pro egri fratres sospitate ieunio omnes et oratione vacarent.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

⁶¹⁸ Vgl. Rohr, Columbansvita (2015), 36.

deutlich, dass dem Gottesmann durch den Merowingerkönig erhebliche materielle Zuwendungen, konkret: Land und Besitz, zuflossen. Zudem scheint Columbans Klostergründung zu Beginn auch von Lebensmittel spenden aus dem direkten Umfeld des Klosters profitiert zu haben, von denen die Vita in Form von Exempla berichtet.⁶¹⁹ Diese Aufwendungen dürften entscheidend dazu beigetragen haben, dass die Klostergründung glückte. Dass es um die materielle Situation von Columbans Gründung nicht allzu schlecht bestellt gewesen sein kann, wird aber noch durch einen anderen Umstand plausibel. Denn dem Iren gelang es, in relativ kurzer Zeit⁶²⁰ noch zwei weitere Klöster in derselben Region zu gründen, wo schon sein erstes Kloster lag – was freilich eine gute Versorgungslage voraussetzt. Bekanntlich liegen zwischen den Klöstern kaum mehr als zwölf Kilometer.⁶²¹ In der Beschreibung der späteren Klostergründung fehlt dann auch jeder Hinweis auf knappe Lebensmittel beziehungsweise materielle Not.⁶²²

Auch die anderen Herrscher zeigten sich laut Jonas von Bobbio gegenüber dem Gottesmann ähnlich großzügig wie ihr Vorgänger auf dem Königsstuhl. König Theuderich II. ließ für Columban ein königliches Mahl zubereiten, um den Gottesmann für sich gewogen zu stimmen, als dieser mit Brunichild auf dem Königsgut aneinandergeraten war.⁶²³ König Chlothar II. soll dem Gottesmann hingegen Land in Aussicht gestellt haben, sollte sich dieser in seinem Reich niederlassen wollen.⁶²⁴ Ein vergleichbares (verlockendes beziehungsweise lukratives) Angebot wird dem Heiligen auch von Theudebert II. unterbreitet, der dem Gottesmann einen, so wörtlich, schönen Ort (*loca venusta*) verspricht, an dem sich der Gottesmann mit seinen Gefolgsleuten niederlassen und von wo aus er die Missionierung der Nachbarvölker in Angriff nehmen könnte.⁶²⁵

Ebenso deutlich wird aus Jonas' Vita, dass diese Zuwendungen von Seiten der Herrscher an gewisse Erwartungen geknüpft waren. Wir haben bereits gesehen, dass sich König Sigibert laut Jonas Darstellung von seiner Großzügigkeit gegenüber dem Gottesmann einen positiven Effekt für sein persönliches Seelenheil versprach – und

⁶¹⁹ Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 164 f.

⁶²⁰ Laut Knut Schäferdiek liegen zwischen der Gründung Annegray im Jahr 591/2 und der Gründung von Luxeuil eine „Spanne von mindestens zwei und höchstens fünf Jahren“. Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 179. Ein ähnlicher Zeitraum soll auch zwischen der zweiten (LUXEUIL) und der dritten (Fontaine) Klostergründung liegen. Vgl. ebd.

⁶²¹ Vgl. Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 429 Anm. 61.

⁶²² Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 169 f.

⁶²³ Ebd., 188 f. Siehe auch die Ausführungen oben bei Anm. 533.

⁶²⁴ Vita Columbani. Ed. Krusch, 207. Siehe auch Anm. 594.

⁶²⁵ *Pollicitusque est Theudebertus se repperire intra suos terminos loca venusta et famuli Dei ad omni oportunitate congrua proximasque ad predicandum nationes undique haberi.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 211.

wohl auch für sein Reich.⁶²⁶ Auch die anderen Herrscher scheinen ihre Zuwendungen mit ganz bestimmten Erwartungen verbunden zu haben, fast ist man geneigt, in diesem Zusammenhang von Nutzenkalkül zu sprechen.⁶²⁷ König Theuderich II. soll es zu Beginn seiner Herrschaft, als er noch in gutem Einvernehmen mit dem Gottesmann stand, vor allem um Columbans Gebetshilfe (*orationum suarum suffragio*) zu tun gewesen sein, wie Jonas ausdrücklich erwähnt: „Schon hatte sich der Ruf des heiligen Mannes in allen Provinzen Galliens und Germaniens verbreitet. Alle priesen und verehrten ihn so sehr, dass auch König Theuderich, der damals regierte, oft zu ihm kam und in Demut um die Hilfe seines Gebetes bat.“⁶²⁸ Die mächtige Großmutter des Herrschers, Königin Brunichild, scheint sich von der Verbindung mit dem Gottesmann hingegen einen noch deutlich stärkeren politisch gefärbten Nutzen versprochen zu haben, was sie laut Jonas auch ziemlich unverblümt zum Ausdruck gebracht habe. Auf dem Königsgut Brocariacus⁶²⁹ soll sie von Columban den Segen für die unehelichen Söhne des Königs, also für ihre Urenkel, eingefordert haben, um diese für den Thron zu legitimieren.⁶³⁰ Kurzum, der Heilige sollte sich als Königsmacher betätigen. Doch diese Gefälligkeit, welche die Königin hier einfordert, schlägt der Gottesmann laut Jonas Schilderung mit einem brüsken Kommentar aus: „Wisse, dass jene niemals das königliche Zepter ergreifen werden, da sie aus Bordellen entsprungen sind.“⁶³¹ Diese Worte des Heiligen sollen die Königin regelrecht zur Weißglut getrieben haben, wie Jonas die Dinge darstellt. Brunichild soll ob des Gesagten wie eine Furie in ihrem Palast getobt haben; ja nicht einmal ein schreckliches Erdbeben, das just in dem Moment eingesetzt habe, als Columban den Königshof verließ, hätte den Furor der Frau (*femi-*

⁶²⁶ *Cui talia obicieni rex praebet responsa: 'Si Christi crucem tollere et ipsum sequi desideras, potioris heremi sectare quietem, tantum ne, nostrae ditionis solo relicto, ad vicinas pertranseas nationes, ut tui praemii augmentum et nostrae salutis provideas oportuna'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 163.

⁶²⁷ Dass nicht nur die ökonomische Sphäre vom Prinzip des Eigennutzes geleitet wird, sondern auch nicht-ökonomische Beziehungen durchaus eigennützig sein können, gehört zu einer der Grundannahmen der Bourdieu'schen Soziologie. Vgl. Bourdieu, Ökonomisches Kapital (1983), 184.

⁶²⁸ *Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias, eratque omnium rumore laudabilis, omnium cultu venerabilis, in tantum ut Theudericus rex, qui eo regnabat in tempore, ad eum saepe veniret et orationum suarum suffragio omni cum humilitate deposcerit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 186. Übersetzung: Jonas erstes Buch vom Leben Columbans. Hrsg. und übers. v. Haupt, 449.

⁶²⁹ In der älteren Forschung wurde viel darüber spekuliert, welche Lokalität genau mit jenem Königsgut angesprochen ist. Siehe dazu die Literaturverweise bei Schäferdiek, Columbans Wirken (1982, ND 1996), 186 Anm. 106.

⁶³⁰ *Evenit ergo, ut quadam die beatus Columbanus ad Brunichildem veniret. Erat enim tunc apud Brocariacum villam. Cumque illa eum in aulam venisse cerniret, filios Theuderici, quos de adulterinis permixtionibus habebat, ad virum Dei adducit; quos cum vidisset, sciscitur, quid sibi vellint. Cui Brunichildis ait: 'Regis sunt filii; tu eos tua benedictione robora'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 187 f.

⁶³¹ *At ille: 'Nequaquam', inquit, 'istos regalia sceptra suscepturus scias, quia de lupanaribus emer- serunt'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

*nae furor) besänftigen können, wie Jonas schreibt.⁶³² Offenbar will uns der Hagiograph mit der Szene glauben machen, dass die Königin in ihrer rasenden Wut selbst einen überdeutlichen Fingerzeig des Himmels ignorierte, womit Columbans Gottgesandtschaft öffentlichkeitswirksam beglaubigt wird. Auch wenn es sich hierbei eindeutig um eine stilistische Überzeichnung handelt, die zudem deutliche genderstereotype Züge aufweist, so macht die Szene trotz oder gerade aufgrund ihrer theatralen Überhöhung deutlich, dass die Haltung des Heiligen sein Umfeld offenbar im höchsten Maße irritierte. Diese Reaktion ist – zumindest von einer kulturanthropologischen Warte aus betrachtet – nicht weiter verwunderlich, hatte der Gottesmann mit seiner Haltung doch gegen ein, wenn nicht *das* gesellschaftliche Prinzip schlechthin verstossen: die Reziprozität des Gabentausches.⁶³³ Denn im Anschluss an Marcel Mauss lässt sich der Grundsatz aufstellen, dass jede Gabe eine Gegengabe provoziert und von diesem fundamentalen gesellschaftlichen Prinzip waren offenbar auch die Gottesmänner des frühen Mittelalters nicht ausgenommen – zumindest aus der Perspektive von Brunichild.⁶³⁴ Mit anderen Worten, erboste sich die Königin darüber, dass der Heilige mit seinen brüsken Worten ihr (und ihrem Enkel) eine Gegengabe verweigert hatte, zu der er aufgrund der Reziprozität des Gabentausch verpflichtet war, so ließe sich die Szene interpretieren. Denn Columban hatte laut Jonas' Darstellung ja zu dem Zeitpunkt, als Brunichild ihre Bitte an den Gottesmann richtete, bereits erhebliche Aufwendungen aus der Hand der burgundisch-merowingischen Herrscher erhalten.*

Welches Konfliktpotential diese Haltung des Gottesmannes mit sich bringt beziehungsweise in sich birgt, wird auch in einer anderen Szene deutlich, in der der Heilige ebenfalls die an ihn gerichtete soziale Erwartungshaltung missachtet und das Gebot der Gegengabe verletzt. Die Rede ist von Columbans Beziehungskrise mit König Theuderich, die sich kurz nach der geschilderten Konfrontation mit Brunichild zugetragen haben soll. Angestachelt von seiner Großmutter soll sich der König nach Luxeuil begaben und dort für sich wie für jeden anderen christlichen Besucher den uneingeschränkten Zugang zu allen Teilen des Klosters eingefordert haben.⁶³⁵ Der Hintergrund

⁶³² *Illa furens parvulus abire iubet. Egrediens vir Dei regiam aulam, dum limitem transiliret, fragor exorta totam domum quatiens omnibus terrorem incussit nec tamen misere feminae fuorem conpescuit.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 188.

⁶³³ Zur grundsätzlichen Reziprozität von Gabe und Gegengabe siehe die Ausführungen und zitierte Literatur unten bei Ann. 647.

⁶³⁴ Vgl. Mauss, *Die Gabe* (1984), 22. Angenendt, Braucks, Busch, Lentes und Lutterbach haben die Reziprozität des do-ut-des in einem gemeinschaftlichen Artikel gar als ein „geradezu fundamentales Religionsgesetz“ bezeichnet. Vgl. Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (1995), 4; Bijsterveld, *Medieval Gift* (2001), 124: „The reciprocity of the gift is an essential element of this exchange. A gift has the capacity of creating those relationships, because the initial gift obliges the recipient to return the same or another gift in the short or long term.“

⁶³⁵ *Obtemperantis igitur auligae persuasionibus miserae reginae, regis animum contra verum /sic/ Dei perturbant, cogentes, ut accederet hac relegionem probaret. Abactus itaque rex ad virum Dei Luxovium*

dieser Forderung war ein Grundsatz der columbanischen Klosterregel, die Laien und nicht reguliert lebenden Klerikern, also wohl vor allem dem Weltklerus, den Zugang zu den inneren Bereichen (*septa secretiora*) des Klosters verbot.⁶³⁶ Seine Forderung, diesen monastischen Grundsatz zu kippen, versah der König anscheinend dadurch mit Nachdruck, dass er den uneingeschränkten Zugang zu allen Bereichen des Klosters zur Bedingung seiner zukünftigen Zuwendung erklärte: „Wenn du unsere verständnisvolle und großzügige Hilfe in Anspruch nehmen willst, so sollen alle überall Zugang haben.“⁶³⁷ In diesem Zitat wird also überdeutlich, dass sich der Streit zwischen dem König und dem Abt im Kern um den Grundsatz von Gabe und Gegengabe drehte. Während der König den Gottesmann ob der in Anspruch genommenen Gaben in der Pflicht sah, sein Kloster für alle Besucher zu öffnen, sperrte sich der Heilige offenbar gegen diese soziale Erwartungshaltung beziehungsweise die Logik von Gabe und Gegengabe. Er entgegnete dem König, dass er lieber auf die Zuwendungen des Königs verzichten würde, als dessen Forderung nachzukommen.⁶³⁸ Damit erteilte der Gottesmann nicht nur dem in der vormodernen Gesellschaft des Merowingerreichs weithin akzeptierten Prinzip *do-ut-des* eine Absage, sondern sprach sich geradezu performativ von sämtlichen sozialen Erwartungshaltungen frei, mit denen ihm offenbar nicht nur der König, sondern auch das weitere höfische Umfeld, der Adel sowie der Episkopat begegneten. Denn Jonas von Bobbio stellt es so dar, als sei der König nur auf Drängen seiner Großmutter, des Hofes sowie des Episkopates in der Sache tätig geworden: „Daraufhin ergrimmte Brunichild ein zweites Mal. Sie hetzte den König gegen Columban auf, ließ nichts unversucht, um ihn aufzuwiegeln und zu beunruhigen und bat die Großen, die Höflinge, kurz alle Vornehmen, den König gegen den Mann Gottes aufzubringen. Sie machte sich auch daran, die Bischöfe aufzuwiegeln, indem sie seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zog und den Wortlaut der Regel verdächtigte, die er den Mönchen zur Bewahrung gegeben hatte. Die Leute bei Hof aber ließen sich durch die Überredungskünste der unseligen Königin dazu bringen, den König gegen den Mann Gottes aufzuhetzen und ihn zu nötigen, sich zu diesem zu begeben und dessen Landesverweisung bestätigt zu erhalten.“⁶³⁹ Offenbar teilte also ein nicht unerheblicher Teil der politischen und geistlichen Elite die Position des Königs.

venit; conquestusque cum eo, cur ab conprovincialibus moribus disciceret, et intra septa secretiora omnibus christianis aditus non pateret. Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

⁶³⁶ Ebd. Zur columbanischen Klosterregel vgl. auch Diem, *Regula Columbani* (2015), 65–98; Ders., Was bedeutet „Regula columbani“? (2002), 63–89.

⁶³⁷ *Ad haec rex: 'Si', inquit, 'largitatis nostrae munera et solaminis supplimentum capere cupis, omnibus in locis omnium patebit introitus'.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

⁶³⁸ Siehe oben Anm. 546.

⁶³⁹ Siehe das Zitat oben in Anm. 539, dem folgt: *Obtemperantis igitur auligae persuasionibus miserae reginae, regis animum contra verum [sic] Dei perturbant, cogentes, ut accederet hac relegionem probaret.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189 f.

Um diese Erwartungshaltung zurückzuweisen, scheint der Heilige seine Position durch eine bemerkenswerte Strategie gestützt zu haben: Er erklärte die Einhaltung der von ihm erlassenen Klosterregeln zur Nagelprobe beziehungsweise Schicksalsfrage für Theuderichs Herrschaft und dessen Dynastie: „Wenn du aber aus diesem Grunde hierher gekommen bist, die klösterliche Gemeinschaft der Diener Gottes zu vernichten und die Ordensregel zu entehren, so wisse, bald wird dein Königreich völlig zerstört und mit sämtlicher Nachkommenschaft des Königshauses erloschen sein!“⁶⁴⁰ In Jonas Version der Geschichte zeigt sich der König ob der unverhohlenen prophetischen Drohung und der Rigorosität, mit der sich der Gottesmann gegen die an ihn gerichtete soziale Erwartungshaltung sperrte, regelrecht erschüttert.⁶⁴¹ Den aufmerksamen Leser der ‚Vita Columbani‘ kann eben jener Rigorismus, mit dem sich der Heilige gegen die Reziprozität von Gabe und Gegengabe sperrt, jedoch nicht wirklich überraschen. Denn er erfährt nur wenige (Pergament)Seiten zuvor, dass der Gottesmann bereits während eines früheren Zusammentreffens mit dem König dem Herrscher recht unverblümt klar gemacht habe, dass er längst nicht alle Gaben annehme beziehungsweise sich nicht durch Gaben kaufen lasse.⁶⁴² Denn als der König den aufgebrachten Gottesmann, der sich mit Theuderichs Großmutter wegen des bereits erwähnten Streitfalls überworfen hatte, ein königliches Festmahl zubereiten ließ, um ihn gnädig zu stimmen,⁶⁴³ da soll der *vir Dei* diese königliche Gabe mit einem biblischen Zitat aus dem Buch Jesus Sirach (Sir 34,23) ziemlich brusk zurückgewiesen haben: „Der Höchste verschmäht die Gaben der Frevler.“⁶⁴⁴ Dass es in der Szene anschließend zu einem dramatischen Höhepunkt kommt, wurde bereits erwähnt. Um den Worten des Heiligen Nachdruck zu verleihen, wird das königliche Festmahl völlig vernichtet – was wohl nicht durch die Hand des Heiligen selbst erfolgt, sondern der Hagiograph wie ein Wunder beschreibt.⁶⁴⁵ Auf recht drastische Weise, richtiger: mit dramaturgischen Mitteln soll die Szene klar machen, dass sich der Gottesmann keineswegs durch an ihn gerichtete Gaben in der Pflicht sah, sich also durchaus dem Spiel von Gabe und Gegengabe zu entziehen wusste. Mit anderen Worten, ließe sich auch formulieren, dass sich der Heilige weder durch Gaben kaufen ließ, noch in allen

⁶⁴⁰ Siehe oben Anm. 546 (*Et si hanc ... propagine regia dimersurum.*). Vita Columbani. Ed. Krusch, 190.

⁶⁴¹ *Iam enim temerario conatu rex refecturium ingressus fuerat. His ergo territus dictis, foris celer repetat.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 190 f.

⁶⁴² Ebd., 188 f.

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ *Abominatus ea, ait: 'Scriptum est: Munera impiorum reprobat altissimus; non enim dignum est, ut famulorum Dei ora cibis eius polluantur, qui non solum suis, verum etiam aliorum habitaculis famulis Dei aditum deneget.* Vita Columbani. Ed. Krusch, 189.

⁶⁴⁵ Siehe dazu die Ausführungen oben bei Anm. 536.

Fällen die an ihn gerichteten sozialen Erwartungshaltungen erfüllte.⁶⁴⁶ Damit wird einmal mehr deutlich, dass Gaben keineswegs ontologische Entitäten sind, deren Verkehrswert ein für alle Mal feststeht, sondern es sich bei diesem Phänomen vielmehr um ein Kommunikationsprodukt handelt, also um das Resultat sozialer Aushandlungsprozesse.⁶⁴⁷ Insofern sind auch die Modi und Logiken des Gabentauschs nicht fix, wie sie zuweilen aus der retrospektiven Betrachtung fälschlicherweise erscheinen mögen, sondern dynamische, weil historische Größen.⁶⁴⁸ Denn selbst wenn sich der Gabentausch wohl meistens nach erwartbaren Mustern vollzieht, so gibt es in der Geschichte doch immer wieder Fälle, in denen jene eben nur scheinbar unumstößlichen Gesetzmäßigkeiten des Gabentausches in Frage gestellt werden.⁶⁴⁹ Dieser Umstand macht den Gabentausch zu einem gleichermaßen dynamischen wie riskanten Unterfangen.⁶⁵⁰ Ein solcher kritischer, da unvorhersehbarer Moment war offenbar der beschriebene Konfliktfall zwischen dem heiligen Columban und Theuderich II.

Bemerkenswerterweise nahm der Heilige für sich selbst jedoch durchaus das Prinzip der Reziprozität in Anspruch und machte klar, dass es seine Gebethilfe nicht umsonst gebe. Insofern wäre es zumindest verkürzt, wenn auch nicht falsch, dass sich der Gottesmann grundheraus gegen das Prinzip von *do-ut-des* stellte. Denn auch Columban erfüllte die ihm zugedachte soziale Funktion eines Fürsprechers bei Gott und Thaumaturgen nicht immer aus altruistischen Gründen, wie eine der zahlreichen Wundergeschichten in der ‚Vita Columbani‘ sinnfällig macht. In diesem Exemplum wird berichtet, wie der Gottesmann ein einflussreiches gallorömisch-burgundisches Paar, nämlich Herzog Waldelenus († um 615) und dessen Frau Aelia Flavia, kraft seiner Gebetsmacht von einem Leiden kurierte, das die Ehe überschattete: Unfruchtbar-

⁶⁴⁶ Auch Knut Schäferdiek führt das Zerwürfnis zwischen Columban und dem burgundischen Königshaus maßgeblich auf die Weigerung des Heiligen zurück, die in ihn gesetzten sozialen Erwartungen zu erfüllen. Vgl. *Schäferdiek, Columbans Wirken* (1982, ND 1996), 186.

⁶⁴⁷ Dieser Punkt wurde in einem einschlägigen Sammelband zur Thematik gleich zu Beginn klargestellt: „A basic assumption underlying the work presented here is that gifts are not given, fixed entities, but contested constructions of social transactions. The meanings and implications of such transactions are neither evident nor inherent in the acts themselves. Such meanings are ‚negotiated‘ between social actors – and between modern scholars who study their traces.“ *Algazi, Introduction* (2003), 10. Auch in einem jüngst erschienenen Sammelband zum „Wert des Heiligen“ wird einleitend auf die große Variabilität des Wertes des Heiligen hingewiesen. Vgl. *Czock, Einführung* (2020), 13.

⁶⁴⁸ Auf die Risiken des Gabentausches hat vor allem Pierre Bourdieu hingewiesen. Vgl. *Bourdieu, Outline* (1977), 4–7; *Ders., Logic of Practice* (1990), 98–121. Vgl. dazu auch *Algazi, Introduction* (2003), 17.

⁶⁴⁹ Dass die Reziprozität keineswegs in allen Fällen den Gabentausch determiniert, wurde bereits von mehreren Forschern hervorgehoben. Vgl. *Parry, Mauss* (1998), 151–167; *Flaig, Loyalty* (2003), 29–61.

⁶⁵⁰ Vgl. zu diesem Punkt auch *Algazi, Introduction* (2003), 17: „The sources at historians‘ disposal often reinforce the impression of regularity and foreseeability by offering us condensed post factum accounts of the flow of gifts and counter-gifts. But for givers and receivers, gifting involved uncertainties and risks.“

keit.⁶⁵¹ Tatsächlich wird die Herzogin unmittelbar nach dem Zusammentreffen mit dem Heiligen und dessen Fürbitte schwanger, was der Hagiograph in ein Ursache-Wirkungs-Schema stellt. Doch dieses Wunder gibt es in der Geschichte nicht zum Nulltarif, sondern der Heilige nennt seinen Preis: Er verlangt den erstgeborenen Sohn des Paars als Oblat für sein Kloster.

Die ganze Szene weist deutliche Parallelen zu einer Perikope aus dem Lukas-Evangelium auf, worin von der Kinderlosigkeit des Priesters Zacharias und seiner Frau Elisabeth berichtet wird, die ebenfalls auf wundersame Weise geheilt wird (Lk 1, 5–25).⁶⁵² Zacharias wird während eines Opferdienstes von einem Engel offenbart, dass seine Gebete erhört worden seien und ihm in Kürze ein Sohn geboren werde. Jenem Jungen, der auf Geheiß des Engels Johannes genannt wird, weist das biblische Narrativ bekanntermaßen eine Schlüsselrolle zu. Und ganz so wie dem Täufer ein zentraler Platz im Heilsplan zugeschrieben war, so ist auch dem Wunderkind in Jonas' Geschichte eine zentrale Rolle in der Kirche beschieden: Der Junge avanciert zum nächsten Erzbischof von Besançon. Durch diese Parallelisierung stellt Jonas den späteren Erzbischof – es handelt sich freilich um Donatus von Besançon († 656) – in eine Reihe mit Johannes dem Täufer, wodurch er ihn nicht nur mit einem besonderen Nimbus ausstattet, sondern zugleich seine Autorität steigert. Ob diese kirchliche Karriere des Jungen tatsächlich ein Wunder ist, wie uns Jonas von Bobbio hier weismachen will, oder nicht vielmehr dem Einfluss der Herzöge von Transjurani in ebenjener Stadt geschuldet ist, in der Donatus zum Erzbischof avancierte, tut hier nichts zur Sache.⁶⁵³ Der sprühende Punkt ist hier ein anderer: Anders als im biblischen Narrativ, das ganz ohne Fürsprecher und Gebethelfer auskommt, ist es in der ‚Vita Columbani‘ die Gebethilfe des Heiligen, die das Wunder bewirkt und damit das Unmögliche möglich macht; zum anderen wird in der Szene deutlich, dass es diese Kommunikationsmacht des Heiligen nicht umsonst gibt. Die Fürbitte kostet etwas. Zwar verlangt der Heilige als Gegenleistung für seine Fürbitte keine materiellen Güter, dennoch macht er klar, dass es seine Zuwendung nicht ohne Gegenleistung gibt.⁶⁵⁴ Columban sprach sich mithin nicht grundheraus von dem Prinzip des *do-ut-des* frei, sondern forderte es in Kontexten, wo es ihm zum Vorteil gereichte, sehr wohl für sich ein. Mit anderen Worten, waren auch die Gaben der heiligen Männer ebenso wenig wie die ihrer irdischen Gönner rein

⁶⁵¹ Vgl. *Vita Columbani*. Ed. Krusch, 174 f.

⁶⁵² Vgl. dazu Rohr, Hagiographie (1995), 260 Anm. 153.

⁶⁵³ Zum Einfluss der Herzöge von Transjurani in Besançon vgl. Moyse, Origines du monachisme (1973), 21–104.

⁶⁵⁴ Columbans Gebethilfe für das gallorömische Paar dürfte auch nicht unwesentlich von dem Umstand begünstigt worden sein, dass es sich bei Herzog Waldeleus um einen der frühesten und energischsten Förderer des columbanischen Mönchtums in Burgund handelte, was Jonas von Bobbio an der Stelle jedoch verschweigt. Zur Beziehung zwischen dem columbanischen Mönchtum und der Herzöge von Transjurani vgl. Fox, Power and Religion (2014).

altruistischer Natur, sondern von jener Logik kontaminiert, die Mauss zufolge jeglicher Gabe zu eigen ist, nämlich vom Prinzip der Reziprozität bzw. von Gabe und Gengabe. Dies wird auch in einer der bereits erwähnten Wunderheilungen sinnfällig. Columban wird auf die todkranke Frau, die er von ihrem Leiden kuriert, erst durch den Umstand aufmerksam, weil ihr Ehemann Columbans Klostergemeinschaft in Zeiten größter materieller Not aushilft. Die Wunderheilung erscheint in Jonas' Geschichte daher quasi wie eine Gegenleistung für die Lebensmittel spende.⁶⁵⁵ Damit zeigt sich einmal mehr, dass nicht nur ökonomische Beziehungen vom Prinzip des Eigennutzes bestimmt sind, sondern auch religiöse Akteure durchaus eigennützig handeln. Oder mit den schönen Worten von Pierre Bourdieu ließe sich formulieren, dass auch im religiösen Feld der „kalte Hauch“ des egoistischen Kalküls“ regiert.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Vgl. Vita Columbani. Ed. Krusch, 164.

⁶⁵⁶ Bourdieu, Ökonomisches Kapital (1983), 184. Damit soll allerdings nicht behauptet werden, dass die Handlungen religiöser Akteure ausschließlich von jener ökonomischen Logik bestimmt werden, von der im Zitat die Rede ist oder Heiligkeit gar nur ein Dekor gewesen sei, um handfeste materielle Interessen der Kirche zu verbrämen, was jüngst zu Recht kritisiert wurde. Vgl. dazu Czock, Einführung (2020), 14.